

181
A 212
138
v. 2
c. 1

MICHAEL FREDE/GÜNTHER PATZIG

ARISTOTELES ,METAPHYSIK Z'

TEXT, ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR

ZWEITER BAND

Kommentar



VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

10501864

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

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. 2. Kommentar. – 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

KOMMENTAR

ERSTES KAPITEL

Im ersten Kapitel erklärt Aristoteles, warum er sich einer Untersuchung über die ousia zuwendet. Es ist die Aufgabe der Philosophen, ganz allgemein das, was ist, zu verstehen und zu erklären. Dies aber setzt voraus, daß man zuerst einmal das versteht, was vor allem anderen seiend ist, nämlich die ousia. Diese ist das primär Seiende, weil alles andere nur insofern seiend ist, als es eine ousia gibt, an welcher es sich als etwas Seiendes findet. Diese Behauptung über den Vorrang der ousia (1028^a29–31) stützt Aristoteles auf zwei Überlegungen, von denen freilich die zweite die erste voraussetzt:

(i) Wenn man von Seiendem spricht, dann spricht man entweder vom „Was es ist“ einer Sache oder einer Qualität oder einer Quantität usf. Unter diesen aber ist offenkundig das „Was es ist“ einer Sache fundamental, weil alles andere nur seiend ist, insofern es ein in der Weise des „Was es ist“ Seiendes gibt, an dem es als Qualität oder Quantität usf. auftritt. Daß aber das „Was es ist“ einer Sache diesen Vorrang hat, kann natürlich nur darin begründet sein, daß es die ousia ist (1028^a10–20).

(ii) Nur dieser Vorrang der ousia macht auch verständlich, daß jemand die folgende Schwierigkeit haben könnte: Handelt es sich denn bei so etwas wie beim Gehen oder Gesundsein oder Sitzen überhaupt um etwas Seiendes, oder ist es nicht vielmehr so, daß allenfalls das Gehende, das Gesunde und das Sitzende Anspruch därauf erheben könnten, Seiendes zu sein? Dieser Eindruck kann aber nur entstehen, weil es im letzteren Falle etwas Bestimmtes, nämlich eine bestimmte ousia, gibt, die das ist, was geht, gesund ist oder sitzt. Nur deshalb könnte man den Eindruck haben, daß nicht das Gehen, sondern allenfalls das Gehende etwas Seiendes ist (1028^a20–29).

Aber die ousia ist nicht nur in dem Sinne das primär Seiende, daß alles andere nur seiend ist, insofern es eine ousia gibt, an der es sich findet. Vielmehr hat die ousia in jeder Hinsicht Priorität: der Formel, der Erkenntnis und der Zeit nach (1028^a31–b₂).

So stellt sich heraus, daß die alte Frage „Was ist eigentlich das Seiende?“ auf die Frage hinausläuft „Was ist eigentlich die ousia?“, wie man ja auch schon daraus erssehen kann, daß auch die früheren Philosophen, sieht man genau zu, die letztere Frage zu beantworten suchten (1028^b2–7).

Das Kapitel gliedert sich dementsprechend in drei Teile: 1028^a10–31; 1028^a31–b₂; 1028^b2–7.

1028^a10 von Seiendem

Im Griechischen fehlt hier die sonst übliche Verbindungsartikel, vermutlich, weil es sich bei Z und H ursprünglich um eine selbständige Schrift handelte (vgl. Einleitung, S. 28 ff.).

1028^a10 von Seiendem

„τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς“ könnte auch übersetzt werden „Der Ausdruck ‚seiend‘ wird auf vielfache Weise (oder: in vielén Bedeutungen) verwendet“. Entsprechend könnte man meinen, es gehe Aristoteles in diesem Kapitel darum, zu zeigen, daß der Ausdruck „seiend“ in seiner primären Verwendung nur auf die *ousia* Anwendung findet, während alles andere nur in abgeleiteter Weise „seiend“ genannt werden kann. Es scheint aber, daß Aristoteles in diesem Kapitel viel allgemeiner von der Priorität der *ousia* vor allem anderen spricht, und daß die Priorität dieser Verwendung von „seiend“ vor anderen Verwendungen dieses Ausdrucks nur eine der vielen Weisen ist, in denen sich diese allgemeine Priorität der *ousia* widerspiegelt. Dieser Unterschied in der Interpretation von τὸ δὲ macht sich auch in der Interpretation anderer Details des Kapitels bemerkbar. So geht es etwa 1028^a32–36 nicht darum, die Priorität des allgemeinen *Begriffs* der *ousia* aufzuweisen, sondern die Priorität der jeweils relevanten bestimmten Art von *ousia*, was völlig belanglos wäre, wenn es Aristoteles um Bedeutungen des Wortes „seiend“ oder die *Begriffe* der *ousia*, der Qualität, der Quantität usf. ginge. Diese Auffassung legt es nahe, die Formulierung „τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς“ als elliptischen Ausdruck für „τὸ δὲ λέγεται <öv> πολλαχῶς“ zu verstehen: „das Seiende wird in verschiedenem Sinne als das, was es ist, nämlich Seiendes, bezeichnet“; gestützt wird diese Interpretation durch ^a18–19: τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὅντα ... (alles übrige (sc. Seiende) wird als Seiendes bezeichnet).

1028^a10–11 bereits in der Schrift

Vgl. Met. Δ 7. Wegen der ursprünglichen Selbständigkeit von ZH hält Jaeger diesen Verweis auf Δ für den Zusatz eines späteren Herausgebers. Nach allem, was wir wissen, wurde das Buch Δ erst in späterer Zeit in die aristotelische „Metaphysik“ eingefügt. Trotzdem könnte sich Aristoteles in einer selbständigen Abhandlung zur *ousia* auf eine ebenfalls selbständige Schrift über die mannigfachen Bedeutungen berufen haben. Was stört, ist der Ausdruck „πρότερον“, den Aristoteles sonst verwendet, um auf frühere Ausführungen innerhalb derselben Schrift zu verweisen. Vielleicht wäre also πρότερον zu streichen, das auch in der Kustode am Ende des Buches E fehlt.

1028^a11 bedeutet „seiend“

Diese Zeilen lassen sich kaum wörtlich übersetzen, weil Aristoteles mit einer Leichtigkeit, die für uns kaum erträglich ist, zwischen der Rede über Gegenstände und der Rede über die entsprechenden Ausdrücke (also zwischen Objektsprache und Metasprache, in moderner Terminologie hin- und herwechselt: Im ersten Satz ist vom Seienden die Rede, obwohl man den Satz zur Not auch als einen Satz über den Ausdruck „seiend“ auffassen könnte. Damit wäre die Härte vermieden, die dadurch entsteht, daß nur ein *Ausdruck* Subjekt von σημαίνει sein kann. Aber dieselbe Härte liegt im dritten Satz vor, in dem Aristoteles einen Gegenstand, und nicht den entsprechenden Ausdruck, Subjekt von „σημαίνει“ sein läßt.

Dies Schwanken zwischen inhaltlicher und formaler Redeweise kehrt bei Aristoteles ständig wieder. Uns heute wird die Unterscheidung durch den Gebrauch von Anführungszeichen sehr erleichtert. Auch wir sind übrigens in unserer Umgangssprache nicht immer konsistent. Aber die Unbekümmertheit des Aristoteles geht über das, was wir uns erlauben, so weit hinaus, daß wir uns oft gezwungen sehen, die Worte des Aristoteles sinngemäß so zu übersetzen, daß die auftretenden Härten etwas geglättet werden.

Übrigens benutzt Aristoteles anstelle von Anführungszeichen öfters, wie im Griechischen üblich, den bestimmten Artikel „τὸ“ als Hinweis darauf, daß über einen isolierten Ausdruck gesprochen werden soll, und „ὅτι“ als Zeichen der direkten Rede (Beispiele für „τὸ“: Anal.pr. A 1, 24^b20f., 28–30; Met. Δ 7, 1017^a27–30; Δ 12, 1019^b30–33; für „ὅτι“: Met. Δ 7, 1017^a33 f.; Anal. pōst. B 6, 92^a16f.). Die entsprechende Verwendung von „τὸ“ wird von Bonitz im Aristoteles-Index (445 a) nicht vermerkt. Damit hängt vielleicht zusammen, daß Bonitz solche Vorkommnisse von „τὸ“ gelegentlich aus dem überlieferten Text der „Metaphysik“ streicht (Δ 12, 1019^b28; Δ 14, 1020^a33). Jaeger folgt Bonitz darin; andererseits führt er gelegentlich auch Anführungszeichen ein (Δ 7, 1017^a18; Δ 12, 1019^a10; Z 16, 1040^b34), ohne daß ein Prinzip für dieses Schwanken in der Notation zu erkennen wäre.

1028^a11–12 das „Was etwas ist“ und ein Dies von der Art

Manche Kommentatoren (z. B. Ross, S. 159; Owen, PAS 79, S. 2–3; die Londinenses in den „Notes on Z“, S. 1) meinen, der Ausdruck „das ‚Was etwas ist‘ und ein Dies von der Art“ fasse zwei Seiten der aristotelischen Auffassung der *ousia* zusammen, die zueinander in einer gewissen Spannung stehen, von der nicht sicher sei, ob Aristoteles sie

stets habe unter Kontrolle halten oder gar ausgleichen können. Daß „ein Dies von der Art“ scheint erstens einen konkreten Gegenstand zu bezeichnen, während „Was etwas ist“, so meint man, etwas an einem Gegenstand bezeichnet, etwa sein Wesen oder etwas, das ihm notwendig zukommt. Entsprechend scheint es zwei verschiedene Bedeutungen von „ousia“ zu geben: Einmal wäre „ousia“ ein einstelliges Prädikat, das einen einzelnen Gegenstand als solchen charakterisiert, dann aber auch ein zweistelliges Prädikat, insofern die ousia bisweilen als die ousia von etwas behandelt wird.

Zweitens, so könnte man meinen, verweist das „ein Dies von der Art“ auf etwas Individuelles, während das „Was etwas ist“ einer Sache etwas Allgemeines zu sein scheint. Denn man beantwortet die Frage, was etwas sei, durch einen Hinweis auf etwas Allgemeines: es sei ein Mensch, oder ein Lebewesen (vgl. 1028^a16–18).

Man sollte sich freilich nicht vorschnell diesen Meinungen anschließen und dann den Text von Z in ihrem Licht so lesen, als sei ihre Wahrheit etwas Gegebenes. Vielmehr scheint es sich um Vorurteile zu handeln, die, so natürlich sie auch erscheinen mögen, sich im Verlauf von Aristoteles' Ausführungen in Z als falsch erweisen. Wer sagt, Sokrates sei ein Mensch, sagt in der Tat, was Sokrates ist. Und es ist ohne Zweifel so, daß wir es fast für selbstverständlich halten, daß in einer solchen Aussage Sokrates etwas Allgemeines – die Eigenschaft, Mensch zu sein – zugeschrieben wird. Wir fragen uns dann allenfalls noch, ob man sagen kann, daß es sich um eine besondere Art von allgemeiner Eigenschaft, nämlich um eine wesentliche Eigenschaft handelt. Daß es sich um etwas Allgemeines handelt, gilt uns dagegen als ausgemacht.

Nun bestreitet Aristoteles keineswegs, daß Prädikatsausdrücke wie „Mensch“ oder „Kugel“ allgemein verstanden werden können, wie man etwa Z 10, 1035^b27ff., oder in Z 13 sieht. So verstanden gibt der Satz „Sokrates ist ein Mensch“ an, was für eine Art von Form und was für eine Art von Materie Sokrates konstituieren. Aristoteles scheint aber zu bestreiten, daß der Satz, so verstanden, das Was des Sokrates, seine ousia, angibt. Er argumentiert nämlich dafür, vor allem in Z 13, daß ein allgemeiner Prädikatsausdruck, so allgemein verstanden, keine ousia bezeichne. Das ist die Auffassung der Platoniker, und Aristoteles setzt sich im Verlauf von Z wiederholt und ausführlich mit der Auffassung auseinander, bei der ousia des Sokrates könne es sich um so etwas wie das Universale „Mensch“ handeln. Wenn aber „Mensch“, als etwas Allgemeines verstanden, nicht eine ousia bezeichnen kann, dann kann es auch nicht das „Was etwas ist“ einer Sache bezeichnen. Denn das „Was etwas ist“ soll ja gerade die ousia sein, nach der wir suchen.

Aber gibt es eine andere Art und Weise, den Satz „Sokrates ist ein Mensch“ zu verstehen, als den Ausdruck „Mensch“ auf etwas Allgemeines, etwa die allgemeine Eigenschaft, ein Mensch zu sein, zu beziehen, derart, daß der Satz genau dann wahr ist, wenn Sokrates diese Eigenschaft hat?

Die Antwort auf die Frage, was eine Sache ist, hängt auch davon ab, was für eine philosophische Ansicht man davon hat, wie solche Fragen zu beantworten sind. Eine Art der Antwort, die Aristoteles zwar zurückweist, aber doch wenigstens für sinnvoll möglich hält, wäre die These, Sokrates sei dies Gewebe, diese Knochen und Sehnen, aber auch die These, Sokrates sei nichts anderes als eine Ansammlung von Atomen; und damit meinte man eine konkrete Ansammlung von konkreten, individuellen Atomen, auch wenn man nicht in der Lage wäre, die Atome als Individuen zu identifizieren, und sich auf sie daher nur auf eine allgemeine Weise beziehen könnte. (Dabei kann offenbleiben, ob dies tatsächlich der Theorie des Demokrit entspricht.)

Aristoteles hält eine solche Antwort auf die Frage, was Sokrates ist, nicht deshalb für unangemessen, weil er meint, die Antwort müsse eine zugleich wesentliche und allgemeine Eigenschaft des Sokrates namhaft machen, sondern deshalb, weil sich nach seiner Meinung Sokrates nicht mit seinen materiellen Bestandteilen identifizieren läßt. Was Sokrates ist, das sind nicht Gewebe, Knochen und Sehnen, sondern das ist ein Mensch. Wenn gesagt wird, Sokrates sei ein Mensch, dann sprechen wir von einem bestimmten, einzelnen Menschen, nämlich dem, an dem sich alle die Widerfahrnisse finden, die wir Sokrates zuschreiben. Er ist das, was Sokrates selbst, im Gegensatz zu seinen akzidentiellen Eigenschaften, ist.

Wenn man sich auf ihn nur in allgemeiner Weise bezieht, indem man sagt, daß es sich bei Sokrates um einen Menschen handelt, dann heißt das noch nicht, es könne sich bei dem, was Sokrates ist, nicht um ein bestimmtes Individuum handeln. Auch aus der These, Sokrates sei nichts als eine Menge von Atomen, folgt ja nicht, daß Sokrates etwas Allgemeines sei, weil doch von Atomen dabei nur in allgemeiner Weise gesprochen werde.

Das, was eine Sache ist, ihr „Was etwas ist“, ist also die Sache selbst im Gegensatz zu ihren Widerfahrnissen. Daher wäre es auch irreführend, sich das „Was etwas ist“ als etwas vorzustellen, was sich an einer Sache findet, was also nur die ousia von ihr ist. Es ist vielmehr so, daß das „Was es ist“ die Sache selbst ist, die dann, jedenfalls nach der Auffassung des Aristoteles, zusammen mit den Widerfahrnissen, den komplexen Gegenstand überhaupt erst ausmacht, der uns in der Erfahrung begegnet. Dieser Gegenstand aber, insofern er bereits alle Widerfahrnisse miteinbe-

schließt, ist nicht die Sache selbst, die *ousia*. Die *ousia* ist vielmehr die *ousia* dieses komplexen Gegenstandes; diese aber ist nichts anderes als die Sache selbst.

Es ist also möglich, den Satz „Sokrates ist ein Mensch“ nicht nur so zu verstehen, daß er sich mit dem Prädikatsausdruck „Mensch“ auf etwas Allgemeines bezieht, zu dem Sokrates in einer bestimmten Beziehung stehen muß, wenn der Satz wahr sein soll, sondern er kann auch so verstanden werden, daß er sich mit dem Ausdruck „Mensch“, wenn auch auf allgemeine Weise, auf eine bestimmte individuelle Sache bezieht, die das ist, was der Gegenstand der Erfahrung eigentlich ist.

Und in der Tat scheint es so zu sein, daß auch Aristoteles davon ausgeht, daß ein Satz wie „Dies ist ein Mensch“ auf die zweite Weise verstanden werden kann. Denn in Z 8 spricht er wiederholt (1033^a30; 1033^b3) davon, daß eine konkrete eherne Kugel eine Kugel ist, daß aber die Kugel, die sie ist, nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, während die konkrete Kugel entsteht und vergeht. Von dieser Kugel aber, welche die konkrete Kugel ist, meint er, sie existiere nur gerade so lange, wie die konkrete Kugel existiert (vgl. die Anmerkung zu 1033^b6). Er muß also meinen, daß es sich bei dieser Kugel, welche eine konkrete eherne Kugel ist, nicht um etwas Allgemeines, allen Kugeln Gemeines handelt. Denn dieses existierte zeitlos oder zumindest solange, wie es überhaupt Kugeln gibt. Vielmehr muß es sich um etwas Bestimmtes, Individuelles handeln, eben das Was oder die *ousia* der konkreten ehernen Kugel, genauer gesagt, wie man aus 1033^b5–6 ersieht, ihre Form. Darauf bezöge sich also „Kugel“ in „Dies ist eine Kugel“.

Dazu paßt auch, daß Aristoteles Θ 7 nicht nur von einer Form spricht, die von etwas ausgesagt wird, sondern ebendort die Form, die von etwas ausgesagt wird, als ein „Dies von der Art“ bezeichnet (1049^a5), also als etwas Individuelles. Es ist also keineswegs so, daß Aristoteles, wie man vielleicht erwarten würde, davon ausgeht, daß das, was ausgesagt wird, eben deshalb schon allgemein ist. Vielmehr scheint Aristoteles hier anzunehmen, daß sich der Prädikatsausdruck auch auf etwas Individuelles, etwa die Form, beziehen kann, wie sich schon in Kapitel Z 8 zeigte.

Es kann also keine Rede davon sein, daß sich der Ausdruck „Was etwas ist“ auf etwas Allgemeines und damit auf einen allgemeinen Aspekt der *ousia* beziehen muß. Denn wie wir gesehen haben, gibt zwar der Satz „Dies ist ein Mensch“ das Was der Sache an; aber er wird von Aristoteles so verstanden, daß er nicht auf etwas Allgemeines verweist, sondern eben, wenn auch auf allgemeine Weise, auf die besondere *ousia*, die das ist, was der Gegenstand eigentlich ist.

Noch kann davon die Rede sein, daß die Ausdrücke „Was etwas ist“

und „ein Dies von der Art“ zwei Aspekte des aristotelischen *ousia*-Begriffs andeuten, die einer Unterscheidung eines einstelligen und eines zweistelligen Gebrauches von „*ousia*“ entsprechen. Denn wenn die *ousia* das ist, was ein Gegenstand der Erfahrung mit all seinen Eigenschaften eigentlich ist, dann ist die *ousia* immer schon zugleich die *ousia* von etwas. Selbst wenn „*ousia*“ im Sinne des Zugrundeliegenden verstanden wird, handelt es sich nicht um den Erfahrungsgegenstand selbst, sondern um seine *ousia*, eben das, was den Eigenschaften, welche mit zur Konstitution des Erfahrungsgegenstandes gehören, zugrunde liegt. So spricht denn auch Aristoteles zu Beginn von Kapitel 3 von der „*ousia* einer jeden Sache“ (1028^b35), selbst im Falle des Zugrundeliegenden (vgl. die Anmerkung zur Stelle).

1028^a12 und ein Dies von der Art

Da das *τι ἔστι* auf verschiedene Weise verstanden werden kann, z. B. als etwas Allgemeines, und zumal da Aristoteles selbst, wie z. B. in der Kategorienchrift, das *τι ἔστι* noch so verstanden hatte, daß es die Art und die Gattung zumindest miteinbezog, präzisiert Aristoteles, wie er hier das *τι ἔστι* verstanden wissen will, nämlich als etwas Individuelles, indem er, epexegetisch, „und ein Dies von der Art“ hinzufügt. Denn ein Dies von der Art ist immer etwas Individuelles.

Daß es sich bei *καὶ τόδε τι* in der Tat um einen epexegetischen Zusatz zu *τι ἔστι* handelt, ergibt sich auch aus der Parallelie *ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ’ ἔκαστον* in ^a27 und insbesondere daraus, daß Aristoteles darauf in ^a30 mit *διὰ ταῦτην* zurückverweist. Die Verwendung von *ταῦτα* statt *ταῦτα* ist nur verständlich, wenn *καὶ τὸ καθ’ ἔκαστον* als epexegetischer Zusatz zu *ἡ οὐσία* dient.

Die genaue Erklärung des Ausdrucks „*τόδε τι*“ ist umstritten: Einmal versteht man „*τόδε τι*“ als formelhaften Ausdruck für so etwas wie „*ἄνθρωπός τις*“, wobei das „*τι*“ die Rolle des „*τις*“, das „*τόδε*“ die Rolle von „*ἄνθρωπος*“ übernimmt; dann aber kann der Ausdruck auch so verstanden werden, daß es sich bei „*τόδε*“ um das übliche Demonstrativpronomen handelt (vgl. z. B. 1028^a15 *ποῖόν τι τόδε*), während das „*τι*“ die Art vertritt, durch die der mit „*τόδε*“ bezeichnete Gegenstand bestimmt ist. Ohne die Frage entscheiden zu können, neigen wir der zweiten Auffassung zu. Die Stelle Θ 7, 1049^a5, spricht eher für die erste Interpretation; ähnlich auch Z 4, 1030^b11–12. Es ist aber auch nicht auszuschließen, daß Aristoteles beide Auffassungen nebeneinander gelten ließ und sie jeweils in verschiedenen Zusammenhängen verwandte.

1028^a12 *dass es durch eine Qualität*

Wir folgen, wie in der Einleitung, S. 13 ff., begründet, dem Konsensus der beiden Handschriften E und J überall dort, wo nicht starke Gegen Gründe vorliegen. Das ὅτι von E und J, das in A^b und Ps.-Alexander fehlt, ergibt aber einen guten Sinn. Worum es an dieser Stelle geht, ist nicht, daß der Ausdruck „seiend“ viele Bedeutungen hat, sondern daß das Seiende sich auf die verschiedenste Weise mit Hilfe des Ausdrucks „εἶναι“, bzw. „ἔστιν“ oder „ἐόν“, charakterisieren läßt: Einmal ist davon die Rede, was die Sache ist, ein anderes Mal etwa davon, daß ein Gegen stand auf die-und-die Weise quantitativ oder qualitativ bestimmt ist. Denselben Sinn des Satzes erhielt man auch ohne ὅτι, wenn man statt ποιὸν ή ποσὸν vielmehr ποῖον ή πόσον drückte.

1028^a13 *in dieser Weise*

nämlich in der Weise, wie eine Qualität oder eine Quantität ausgesagt wird, im Unterschied zu der Weise, in der ein „Was es ist“ und ein Dies von der Art ausgesagt werden.

1028^a14–15 *welches ja die ousia bezeichnet*

Der Gedankengang scheint der folgende zu sein: Die Zeilen 15–18 suchen die Behauptung zu rechtfertigen, daß das, was das Was einer Sache bezeichnet, die ousia bezeichnet. Daß dasjenige, welches das Was einer Sache bezeichnet, die ousia bezeichnet, soll der Grund dafür sein, daß das „Was es ist“ das ist, was primär seiend ist. Demnach müßte Aristoteles das folgende Argument im Auge haben: Es ist offenkundig (vgl. φανερόν, 1028^a14), daß das, was auf die Weise des „Was es ist“ seiend ist, unter den in 11–13 genannten Scienden das primär Seiende ist; wenn der Grund dafür aber der ist, daß das „Was es ist“ die ousia ist, dann muß die ousia das primär Seiende sein.

1028^a15 *ousia*

Die Übersetzung von „οὐσία“ hat schon in der Antike Schwierigkeiten bereitet, wo man zunächst zwischen „essentia“ (vgl. Augustin, Migne VII, 350) und „substantia“ (vgl. Seneca, Ep.mor. 58,16) schwankte. „substantia“ hat sich dann unter dem überwältigenden Einfluß der lateinischen Versionen der Kategorien schrift durchgesetzt. Mit dem Ausdruck hat sich aber auch die Vorstellung durchgesetzt, bei der aristotelischen ousia handle es sich stets um die Substanz der aristotelischen Kategorien schrift, den konkreten Gegenstand als Träger der verschiedenen unwe sentlichen Eigenschaften.

Der Ausdruck „Substanz“ ist freilich in mehrfacher Hinsicht irrefüh rend. Einmal verdeckt er die Tatsache, daß Aristoteles, wenn er von der ousia spricht, von derselben Sache zu sprechen gedenkt, von der auch Platon und die Platoniker reden, wenn sie von der ousia sprechen. Schon die oberflächliche Lektüre von Met. Z zeigt, daß Aristoteles seine Theorie der ousia als Alternative zu einer platonistischen Theorie der ousia ver steht, mit der er sich in Met. Z immer wieder auseinandersetzt. Die platonistische Theorie der ousia aber ist offenkundig nicht eine Theorie der aristotelischen Substanz im traditionellen Sinn. Zweitens stellt Aristoteles selbst in Met. Z den Begriff, den er sich in der Kategorien schrift von der ousia gemacht hat, radikal in Frage und kommt zu dem Ergebnis, daß die Substanz der Kategorien schrift allenfalls in einem abgeleiteten Sinn als ousia betrachtet werden kann. Was jetzt in den Vordergrund tritt, ist eine Vorstellung von der ousia, wonach es sich bei ihr um den Grund des Seins einer Sache handelt. Nur eine besondere Theorie erlaubt es Aristoteles, noch weiter an der Vorstellung festzuhalten, bei der ousia handle es sich letztlich auch um den Träger der verschiedenen un wesentlichen Eigenschaften, eine Theorie nämlich, wonach es letztlich die Form ist, die das Subjekt aller Eigenschaften darstellt, die man einem Gegen stand zuschreibt. Aber eben weil Aristoteles auch noch in der „Metaphysik“ daran festhält, daß es sich bei der ousia um das handelt, was letztlich Träger all der Eigenschaften ist, die man einem Gegenstand zuschreibt, ist auch die in deutschen Übersetzungen weit verbreitete Wiedergabe von „ousia“ durch „Wesen“ oder „Wesenheit“ dem aristotelischen Begriff unangemessen: Wir lassen daher „ousia“ unübersetzt. (Zur Begriffsgeschichte von „οὐσία“, „ὑπόστασις“, „substantia“, „essentia“ vgl. C. Arpe, Substantia, Philologus 94, 1941, S. 65–78.)

1028^a16 *drei Ellen lang oder*

Nach Bonitz (p. 295) hätte Aristoteles in den Zeilen 15–18 nicht der Qualität die Quantität und das Was der Sache, später dem Was der Sache die Qualität und die Quantität gegenüber setzen sollen, sondern erst die Qualität dem „Was etwas ist“, danach die Quantität dem „Was etwas ist“, und schließlich das „Was etwas ist“ beiden zusammen. Er vermutet, es könnte etwas ausgefallen sein. Ross hält den Ausdruck „τρίπτηχυ ή“ für „irrelevant“ und vermerkt im Apparat Susemihls Streichung. Er meint nämlich, zu Unrecht, es gehe in der Klammer darum, die ousia von der Qualität zu unterscheiden, während es in Wirklichkeit darum geht, zu zeigen, daß das „Was etwas ist“ die ousia ist. Es scheint klar, daß Aristoteles sich hier nur nicht allzu pedantisch ausdrücken wollte: Wer von der Qualität einer Sache spricht, redet nicht von ihrer Quantität oder von

der ousia, wer hingegen davon redet, was die Sache ist, spricht nicht von ihrer Qualität oder Quantität, sondern von der ousia. Eine entsprechende Bemerkung über die Quantität soll sich der Leser selbst ergänzen.

1028^a18 an dem in diesem Sinne Seienden

Diese Redeweise scheint merkwürdig umständlich zu sein. Aristoteles hätte auch, so könnte man meinen, einfach „an der ousia“ schreiben können. In Wirklichkeit aber erfordert das Argument, wenn wir es richtig rekonstruiert haben, daß Aristoteles hier von dem spricht, was in der Weise des „Was es ist“ seiend ist. Und überdies ist es auch für die Entwicklung des ganzen Gedankenganges von Z wichtig, daß Aristoteles von vornherein von der ousia als dem „Was es ist“ spricht.

1028^a21 jeweils für sich genommen, um ein Seiendes handelt oder nicht

Ross will statt ἦ μὴ ὄν (E und J) vielmehr σημαίνει lesen, das A^b bietet. Nur so sei die grammatische Rolle von ἔκαστον αὐτῶν zu erklären: „Whether the words ‚to walk‘, etc., imply that each of these things is existent“ (S. 160). „σημαίνει ἔκαστον αὐτῶν ὄν“ ist aber kaum verständliches Griechisch. ἔκαστον αὐτῶν steht vielmehr in Apposition zu den drei vorhergehenden Infinitiven und soll darauf hinweisen, daß die erwähnte Schwierigkeit besonders dann naheliegt, wenn man so etwas wie Gehen oder Gesundheit isoliert, d. h. ohne Bezug auf ein Subjekt, betrachtet. Die von uns bevorzugte Lesart findet sich auch bei Ps.-Alexander und Asclepius.

1028^a23 von der Art

Wir folgen der einhellig überlieferten Lesart πεφυκός. Jaeger streicht πεφυκός als eine bloße varia lectio zu δυνατῶν in ^a24 unter Hinweis darauf, daß auch Ps.-Alexander es nicht gelesen habe. Daraus, daß Ps.-Alexander den Ausdruck nicht benutzt, folgt aber nichts über seine Textvorlage. Gegen den überlieferten Text gibt es mehrere Bedenken: (a) die Verbindung „καὶ αὐτὸν πεφυκός“ wäre singulär, (b) „πεφυκός“ wird von Aristoteles in Zusammenhängen gebraucht, wo etwas normalerweise, aber nicht ausnahmslos so ist, wie es ist (vgl. seine Definitionen des Universale, De int. 7, 17^a39–40, und des Mangels, Met. Δ 22, 1022^b27–28), (c) zu πεφυκός müßte εἶναι ergänzt werden. Andererseits läßt sich die von Jaeger vorgeschlagene Streichung nur halten, wenn man das ξετὸν in ^a23 dem δυνατῶν in ^a24 gleichordnet. Im Ganzen scheinen die Bedenken nicht stark genug, um von der Überlieferung abzuweichen.

1028^a25 gehört eber das, was geht ..., zum Seienden

Wir lesen mit E und J τῶν ὄντων τι.

1028^a26 scheinen eber Seiendes zu sein

Das μᾶλλον nimmt das μᾶλλον in ^a24 wieder auf, ist also entsprechend zu verstehen. Es ist nicht von Seinsgraden die Rede, sondern nur davon, daß eine Sache eher als Seiendes betrachtet wird als eine andere.

1028^a29–30 nur dank der ousia jede der genannten Bestimmungen

κάκείνων ἔκαστον bezieht sich nach unserer Meinung nicht nur auf Gehen, Gesundsein und Sitzen (^a20–21) – so die Londinenses –, sondern auf alle bisher behandelten Fälle von Bestimmungen, die nicht das „Was es ist“ einer Sache betreffen. Die Zeilen 29–30 ziehen die Konsequenz aus dem ganzen Abschnitt ^a10–29. διὰ ταύτην greift auf οὐσία (^a27) und nicht auf κατηγορία (^a28) zurück. Der Singular ταύτην zeigt auch, daß καὶ τὸ καθ’ ἔκαστον (^a27) ein erläuternder Zusatz zu οὐσίᾳ ist und nicht eine weitere Art von Seinsfundament (ὑποκείμενον, ^a26) einführen soll, in Analogie zu τι ἔστι καὶ τόδε τι, 1028^a12.

1028^a30–31 und nicht nur in bestimmter Hinsicht

Es ist nicht ganz klar, wie τι ὄν zu verstehen ist. Bei τι könnte es sich um einen Akkusativ der Hinsicht handeln: Im Gegensatz zu allem anderen ist nur die ousia uneingeschränkt seiend; alles andere ist nur in gewisser Hinsicht seiend, z. B. als Qualität einer ousia oder als Quantität einer ousia. Man könnte aber auch daran denken, daß es sich beim τι ὄν um etwas handelt, das nur seiend ist, insofern es etwas ist, und zwar in folgendem Sinn: Das Gehende ist nur seiend, insofern es etwas anderes, z. B. ein Mensch ist (vgl. Anal. post. A 22, 83^a30–32).

Wenn es sich bei den Zeilen 1028^a29–31 nur um die Folgerung aus 1028^a20–29 handelte, vor allem aber, wenn man κάκείνων, 1028^a30, auf das Gehende, das Gesunde und das Sitzende beschränkte, käme die zweite Interpretation von τι ὄν durchaus in Betracht. Da aber diese Zeilen eine Folgerung aus dem gesamten Abschnitt 1028^a10–29 zu ziehen scheinen und da κάκείνων sich auf das Gehen, Gesundsein, Sitzen und alles übrige von der Art (vgl. 1028^a22) beziehen dürfte, ist die erste Interpretation vorzuziehen, die besser auf den Gegensatz zwischen ousiai und Gegenständen in anderen Kategorien paßt.

1028^a31–b² Nun wird „primär“ ...

Diese Zeilen haben den Kommentatoren schon immer große Schwierigkeiten gemacht. Ein Grund dafür liegt darin, daß Aristoteles zwar

verschiedene Arten von Priorität unterscheidet, aber nie zu einer einheitlichen Unterscheidung mit einer entsprechend feststehenden Terminologie zu gelangen scheint (vgl. die Bemerkungen von Ross zu 1028^a32).

Ferner hat ein unglücklicher Zufall die Kommentatoren in die Irre geführt. Aristoteles unterscheidet 1028^a3–33 drei Arten von Priorität, und er gibt 1028^a33 ff. drei Argumente an, die zeigen sollen, daß die ousia Priorität vor allem anderen hat. Es liegt sehr nahe anzunehmen, bei den drei Argumenten handle es sich um Argumente für diese drei Arten der Priorität, zumal sich die beiden letzten Argumente leicht als Argumente für die beiden zuerst erwähnten Arten der Priorität identifizieren lassen: Priorität der Formel und Priorität der Erkenntnis nach.

Danach sollte man erwarten, daß es sich bei dem ersten Argument um ein Argument für die Priorität der Zeit nach handelt. Tatsächlich aber könnte es sich allenfalls um ein Argument für das handeln, was Aristoteles sonst Priorität „der Natur oder der ousia nach“ nennt (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν) und von der Priorität „der Zeit nach“ unterscheidet (vgl. Δ 11, 1018^b14 und 1019^a2). Man hat versucht, dem Problem durch Textänderung in 1028^a32: καὶ φύσει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ zu entgehen, so daß das erste Argument sich auf die Priorität der Natur nach bezöge und ein Argument für Priorität der Zeit nach einfach fehlte (vgl. das Lemma bei Asclepius, Bessarion und die Aldina).

Diesen groben Eingriff in den Text kann man vermeiden, wenn man von der freilich sehr natürlichen Annahme Abstand nimmt, bei den drei Argumenten handle es sich um je eines für die 1028^a32–33 erwähnten Arten von Priorität. Wenn wir nämlich der Konjektur von Lord zu Z 13, 1038^b27–28, folgen, dann spricht Aristoteles dort von eben den drei Arten der Priorität wie an unserer Stelle. Dort aber argumentiert er aufgrund der Tatsache, daß sich alles Übrige nicht von der ousia abtrennen läßt, für die These, daß es weder der Formel, noch der Zeit, noch der Erkenntnis nach Priorität vor der ousia haben kann. Folglich handelte es sich bei dem ersten der hier in Z 1 angeführten Argumente nicht um ein Argument für eine bestimmte Art von Priorität, sondern um den Aufweis, daß die ousia in jeder Weise Priorität vor allem Übrigen hat, und es fehlte ein besonderes Argument für die Priorität der Zeit nach. Daraus folgt nicht, daß Priorität „der Natur nach“ die Priorität aller anderen Arten schon einschloß; in gewissem Sinne kann das der Natur nach Frühere der Zeit nach später sein (vgl. Met. Θ 8, 1049^b10–12, ^b17–29).

Dabei wäre auch zu beachten, daß der ganze Abschnitt von 1028^a10–31 bereits dem Nachweis der Priorität der ousia „der Natur und dem Sein nach“ dient, ein weiteres Argument dafür also in unserem Zusammenhang nicht gebraucht wird.

1028^a33–34 ist keine abtrennbar

Es ist umstritten, was in Zusammenhängen wie diesem mit „χωριστόν“ gemeint ist. 1028^a23–24 zeigt, daß es nicht darum geht, daß die ousia abgetrennt von ihren Widerfahrnissen existiert, sondern daß sie in irgend-einem Sinne abgetrennt werden kann. Welches ist aber dieser Sinn?

Es dürfte nicht gemeint sein, eine ousia könne ohne irgendeines ihrer Widerfahrnisse existieren, nicht aber ein Widerfahrnis ohne die ousia, an der es sich jeweils findet. Denn sonst müßte Aristoteles annehmen, alle Widerfahrnisse seien durch ihren Träger individualisiert, welche Annahme man ihm nur ungern zuschreiben wird.

Jedoch trifft zu, daß jede ousia das, was sie ist, unabhängig von irgendeinem bestimmten Widerfahrnis ist. Ein Mensch mag klug sein, aber er ist das, was er ist, nämlich ein Mensch, unabhängig davon, ob er klug ist. Das Kluge aber und die Klugheit sind das, was sie sind, nämlich das Kluge bzw. die Klugheit, nicht unabhängig von etwas anderem, sondern immer nur als ein kluger Mensch bzw. als die Klugheit eines Menschen. Aus dieser Überlegung läßt sich leicht ersehen, warum die ousia Priorität der Formel nach hat. Weil ein Mensch unabhängig davon, was ihm widerfährt, ein Mensch ist, braucht die Formel des Menschen keines dieser Widerfahrnisse zu erwähnen; ein Widerfahrnis hingegen ist das Widerfahrnis, welches es ist, nur als Widerfahrnis der Art von ousia, an der es sich findet. Auf diese Art von ousia muß daher in seiner Formel Bezug genommen werden.

Ebenso läßt sich ersehen, warum die ousia der Erkenntnis nach Priorität hat. Wenn wir etwas antreffen, was sich klug verhält, erkennen wir diesen Sachverhalt eigentlich erst, wenn wir erkennen, daß es sich um einen Menschen handelt. Daß sich etwas klug verhält, kann man letztlich nur einsehen, wenn man einsieht, daß es sich um einen Menschen handelt, der sich klug verhält.

Bei diesen beiden hier entwickelten Argumenten für die Priorität der Formel und der Erkenntnis nach handelt es sich aber ersichtlich um genau die Argumente, die Aristoteles in ^a34–36 bzw. in ^b36–^b2 vorträgt. Daraus ergibt sich, daß diese beiden Argumente nicht zusätzliche Gründe für die Priorität der ousia darstellen, sondern bloße Folgerungen oder Spezifikationen des χωριστόν-Arguments sind.

Schließlich kann man daraus auch ersehen, warum die ousia zeitlich Priorität vor ihren Widerfahrnissen hat. Ein Mensch ist zunächst einmal ein Mensch und kann erst als diese Art von Ding klug, so-und-so-groß, so-und-so-schwer sein. Jedenfalls kann keine dieser Bestimmungen existieren, ohne daß schon etwas da wäre, an dem es sich findet. Wenn

Aristoteles aber auf die Priorität der Zeit nach nicht besonders eingeht, dann mag das daran liegen, daß dieser Art von Priorität für den Gedankengang von Z keine tragende Rolle zukommt.

1028^a35 *die der ousia*

Es geht hier nicht darum, daß die Kategorie oder der Begriff der ousia Vorrang vor den anderen Kategorien, sondern daß die ousia Vorrang vor allem übrigen Seienden, von welcher Kategorie es auch sei, haben müsse. Folglich muß in der Formel einer jeden Sache, die nicht selbst ousia ist, nicht der Begriff der ousia überhaupt, sondern der Begriff der Art von ousia vorkommen, an der sich die betreffende Sache findet.

Die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „λόγος“ würde auch die Auffassung zulassen, in der angemessenen Formel (hier: Definition) der Seienden der übrigen Kategorien müßte nur ein Hinweis auf die ihnen zur Basis dienende ousia, nicht aber die Definition dieser ousia vorkommen. So könnte das Gesunde als ein Lebewesen in einem solchen bestimmten Zustand definiert werden, ohne daß zugleich angegeben würde, was eigentlich ein Lebewesen ist. Aber sowohl sprachlich wie sachlich spricht viel dafür, daß Aristoteles der Meinung ist, zur Erkenntnis einer Qualität, Quantität usw. sei die richtige Analyse der Art von ousia, an der sie jeweils auftreten, notwendig. Erst wer erfaßt hat, was eine solche ousia wirklich ist, kann zugleich verstehen, warum sie eine Sache von der Art ist, daß ihr gerade diese Qualität, Quantität, und um was es sich sonst handeln mag, zukommen können.

Diese Redeweise, daß die Formel von A in der Formel von B enthalten sein muß, wo wir eher sagen würden, daß A in der Formel von B erwähnt werden muß, tritt auch in den Kapiteln Z 10 und Z 11 auf.

1028^a37 *was z. B. ein bestimmter Mensch ist*

Der Artikel in δ ἄνθρωπος ist demonstrativ zu verstehen. Es geht nicht darum, das Wesen des Menschen überhaupt zu erfassen, sondern darum, daß wir etwa einen Menschen vor uns haben, und es gilt, zu erfassen, was denn das sei, was wir da vor uns haben. Beim Beispiel des Feuers ist zu beachten, daß die Griechen manches als eine Form des Feuers ansahen, das wir nicht als solches betrachten würden, z. B. die Lebenswärme (vgl. De iuv. et sen. 473^a4; 474^b12).

Aristoteles' These, daß wir dann etwas am ehesten erkannt haben, wenn wir erkannt haben, was für ein Gegenstand das ist, was wir vor uns haben, z. B. ein Mensch oder ein Feuer, mag im Falle des Menschen unplausibel erscheinen: Wissen wir nicht viel besser, womit wir es zu tun haben, wenn wir z. B. wissen, daß es sich bei der Person, die wir sehen,

um Sokrates handelt? Vermutlich ist es die besondere aristotelische Auffassung vom Wissen und vom Was einer Sache, die diesem Unterschied zugrunde liegt: Die Informationen, die wir zusätzlich erhalten können, wenn wir wissen, daß dieser Mensch z. B. Sokrates ist, sind im Hinblick auf wissenschaftliche Erkenntnis unerheblich. Für die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache kommt es darauf an, zu erfassen, was sie ist; das Was des Sokrates aber ist dies, daß er ein Mensch ist.

1028^b1-2 *Zumal auch für jedes von diesen*

Man versteht diese Zeilen meist so, als redete Aristoteles davon, daß man ja auch eine Quantität und eine Qualität erst erkenne, wenn man deren „Was es ist“ erkennt. Daran stört freilich erheblich, (i) daß das Kapitel sonst das „Was es ist“ auf die ousia beschränkt und (ii) daß nicht zu erkennen ist, wie sich aus dieser These ein Argument für die Priorität der ousia gewinnen ließe. Wir sollten daher die Zeilen eher so verstehen, daß Aristoteles sagt: Den Menschen erkennen wir, wenn wir ihn als Menschen erkennen, und nicht als das Quale oder Quantum, das er auch ist; denn auch dies Quale oder Quantum erkennen wir nur, wenn wir das „Was es ist“ der Sache erkennen, die dies Quale oder Quantum ist. Das Kluge erkennen wir erst wirklich als das Kluge, wenn wir erkennen, daß es sich um einen Menschen handelt, der klug ist; überhaupt erkennt man das Quale, das Quantum usf. erst dann als das, was es ist, wenn man die Art von ousia kennt, an welcher dergleichen auftreten kann.

Gegen diese Auffassung könnte eingewandt werden, daß sie dem τότε in ^a36 eine andere logische Funktion zuschreiben müßte als dem τότε in ^b1: Im ersten Fall würde eine zugleich notwendige und hinreichende Bedingung der Erkenntnis des Gegenstandes ausgedrückt, im zweiten Fall nur eine notwendige Bedingung. Denn wenn wir wissen, welcher ousia eine Quantität oder eine Qualität zukommt, wissen wir damit noch nicht, um welche spezifische Qualität oder Quantität es sich handelt. Diese Schwierigkeit löst sich auf, wenn man annimmt, daß Aristoteles in 1028^b1 nur eine zusätzliche Bedingung formulieren will, die für die Erkenntnis von Eigenschaften über die Erkenntnis ihrer Spezifizität noch hinaus erfüllt sein muß und, mit dieser zusammen, zur hinreichenden Bedingung wird.

Wer die Zeilen auf die herkömmliche Weise verstehen will, kann sich auf Z 4, 1030^a17-27, berufen, wonach auch den Dingen, die nicht ousiai sind, ein „Was es ist“ zukommt, freilich nur in abgeleiteter Weise. (Ohne solche Einschränkung schreibt Aristoteles auch den Dingen der übrigen Kategorien in Top. A 9, 103^b27-39, ein „Was es ist“ zu.) Die Schwierigkeit dieser Interpretation besteht darin, daß etwas als ein Argument für die

Priorität der ousia angeführt würde, was in Wirklichkeit diese Priorität eher in Frage stellt. Bei der vorgeschlagenen Interpretation erhielten wir dagegen tatsächlich ein weiteres Argument für die Priorität der ousia.

1028^b₃ die alte und noch heute lebendige Frage

Manche Interpreten (z. B. Aubenque, ZfPhF₁₅, 1961, S.321–333) haben πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ im Sinne von „früher und jetzt und auch in aller Zukunft“ verstanden und daraus abgeleitet, Aristoteles habe die Ontologie als eine unaufhebbar aporetische, nie mit eindeutigen Lösungen abzuschließende philosophische Disziplin angesehen. Die beiden ἀεὶ in ^b₃ sind aber eher als distributiv und einander korrespondierend zu verstehen: Bis heute hat die Frage ebensooft in Schwierigkeiten geführt, wie sie gestellt wurde. Damit ist für Aristoteles nicht ausgeschlossen, daß sie durch einen richtigen neuen Ansatz (wie z. B. seinen eigenen) gelöst werden könnte.

Die Präsenspartizipien ζητούμενον und ἀπορούμενον, die sich sowohl auf πάλαι als auch auf νῦν beziehen, drücken ἀπὸ κοινοῦ aus, daß es heute noch so ist, wie es früher gewesen ist: Die Untersuchung der Frage nach der ousia hat früher in Schwierigkeiten geführt und tut das heute noch genauso.

1028^b₄ was das Seiende ist

Diese Frage ist zugleich die Frage danach, welche Dinge zu Recht „seiend“ genannt werden können, und danach, was die definierenden Merkmale dessen sind, was wir als „seiend“ bezeichnen können. Die Frage muß also hier so verstanden werden, daß sie gegenüber dem Unterschied „extensional-intensional“ noch neutral ist. Entsprechendes gilt für die Frage: „Was ist die ousia?“. Wie man aus dem Kapitel Z₂ ersieht, ist nach Aristoteles der Umfang des Begriffs „ousia“ umstritten; aus den Ausführungen am Ende von Z₂ und am Anfang von Z₃ ist aber auch zu entnehmen, daß in Z die Frage nach dem Begriff selbst im Vordergrund stehen soll.

1028^b_{4–6} (denn von diesem behaupten die einen ...)

In gewohnter Manier blickt Aristoteles auf die Geschichte der Philosophie unter dem Aspekt zurück, daß auch die früheren Denker in gewissem Sinne eine Antwort auf die gleiche Frage gesucht haben, die ihn jetzt beschäftigt, und damit das Argument stützen, nach dem eine Untersuchung über das Seiende eine Untersuchung über die ousia sein muß (vgl. die auch formal parallelen Ausführungen in Λ₁, 1069^a₂₅–^b₂). So wie in A der „Metaphysik“ die voraristotelische Philosophie als Prinzipienfor-

schung interpretiert wird und der Haupteinwand gegen die früheren Denker regelmäßig darin besteht, daß sie nur einen Teil der vier Arten von Ursachen ins Auge gefaßt hätten, so wird hier den Philosophen der Vergangenheit bestätigt, daß auch sie die Frage nach einem ausgezeichneten, fundamentalen Seienden entwickelt hätten, freilich ohne diejenigen leitenden Gesichtspunkte für die Auswahl dieses ausgezeichneten Seienden anzuwenden, die Aristoteles vorschlagen wird.

Als Vertreter der Auffassung, es gebe nur eine ousia, können die Milesier und Parmenides gelten. Ihnen stehen die Philosophen gegenüber, die mehrere ousiae annehmen, und zwar entweder begrenzt viele, wie die Pythagoreer und Empedokles, oder unbegrenzt viele, wie Anaxagoras und die Atomisten (Leukipp und Demokrit).

1028^b_{6–7} und sozusagen ausschließlich

Man könnte meinen, daß Aristoteles übertreibe, wenn er sagt, eine Untersuchung des Seienden laufe auf eine Untersuchung der ousia hinaus und bestehe, praktisch gesprochen, in nichts anderem. Schließlich gibt es neben den ousiae auch noch die Quantitäten, die Qualitäten und all das andere, welches auch der Untersuchung bedarf.

Aristoteles' Ansicht ist aber, daß man erst dann richtig versteht, was die ousia ist, wenn man sieht, daß sie die Art von Sache ist, an der sich aufgrund ihrer Natur Qualitäten, Quantitäten und dergleichen finden. Wenn man also einen philosophisch befriedigenden Begriff von der ousia entwickeln will, so muß man zugleich eine angemessene Auffassung von all dem entwickeln, das sich an der ousia finden kann.

ZWEITES KAPITEL

Kapitel 1 schloß mit der Frage „Was ist eigentlich die *ousia*?“. Dies ist nicht nur eine Frage nach dem Umfang des Begriffs der *ousia*, sondern zunächst einmal auch eine Frage nach der richtigen Bestimmung des Begriffs selbst. Die beiden Fragen sind offenkundig auf das engste miteinander verknüpft. Und so versucht Aristoteles im zweiten Kapitel, erst einmal alle die Arten von Dingen aufzuführen, die für *ousiai* gehalten werden. Genauer gesagt beginnt er damit, die Dinge anzuführen, von denen sich alle einig sind, daß es sich bei ihnen, wenn überhaupt bei irgend etwas, um *ousiai* handelt (1028^b8–13). Daß darüber Einigkeit besteht, wird es Aristoteles dann erlauben, zuerst einmal nach einem Begriff der *ousia* zu suchen, der wenigstens diesen *ousiai* gerecht wird (vgl. 1029^a33–34; vgl. auch 1037^a10–16). Nachdem Aristoteles die Dinge angeführt hat, die allgemein als *ousiai* akzeptiert werden, gibt er eine noch sehr schematische Übersicht über die Antworten, die überhaupt auf die Frage, welche Dinge *ousiai* sind, gegeben werden können (1028^b13–15).

Aristoteles fährt damit fort, solche Dinge aufzuführen, die nur von bestimmten Gruppen von Philosophen als *ousiai* angesetzt worden sind (1028^b16–27), um schließlich noch einmal, nun aber in präziserer Form, die Frage zu stellen, welche Arten von *ousia* man anerkennen sollte und wie man sich ihr Sein vorzustellen habe (1028^b27–31). Diese Frage läßt sich freilich nicht beantworten, ohne wenigstens eine gewisse Vorstellung davon zu haben, wie der Begriff der *ousia* zu fassen sei. Und so schließt das Kapitel mit der Bemerkung, daß wir erst einmal eine vorläufige Klärung des Begriffs versuchen sollten (1028^b31–32).

An dem Kapitel fällt ganz allgemein auf, daß es die Unterscheidung von zwei Verwendungen von „*ousia*“, welche in Δ8 getroffen wird, überhaupt nicht berücksichtigt, sondern unterschiedslos als mögliche *ousiai* Dinge anführt, welche dort entweder als *ousiai* im Sinne des Zugrundeliegenden oder aber, streng davon unterschieden, als *ousiai* im Sinne der Ursache des Seins einer Sache klassifiziert worden waren. Dies ist ein weiteres Anzeichen dafür, daß Aristoteles in Z nicht zwischen einer *ousia* und der *ousia* von etwas oder, wenn man so will, zwischen einer einstelligen und einer zweistelligen Verwendung von „*ousia*“ unterscheidet.

1028^b8 *Nun scheint*

Es handelt sich um eine Ansicht, über die sich die Philosophen einig sind, nicht um einen Teil der Weltauffassung des gemeinen Menschenverstandes. Denn der Begriff der *ousia* ist ein philosophischer, theoretischer Begriff.

1028^b8 *am ehesten ... klar*

Damit ist gemeint, daß, wie verschieden auch die Ansichten über das, was *ousia* ist, sein mögen, doch immerhin ganz klar zu sein scheint, daß die Körper *ousiai* sind. Man vgl. Z 7, 1032^a19, wo ebenfalls die Betonung darauf liegt, daß die Philosophen am ehesten darin übereinstimmen, solche Dinge wie Menschen oder Pflanzen *ousiai* zu nennen. Das heißt aber nicht, daß Körper *ousiai* par excellence sind, noch auch, daß sie die besten Beispiele für *ousiai* sind, die man finden kann.

1028^b8 *bei den Körpern*

Nach seiner Paraphrase (462, 1–2) scheint Ps.-Alexander ἐν τοῖς σώμασι gelesen zu haben. Vermutlich handelt es sich um eine Konjektur, die auf ein Mißverständnis des Ausdrucks „ἡ οὐσία ὑπάρχει τοῖς σώμασι“ zurückgeht. Gemeint ist, daß das Prädikat „*ousia*“ den Körpern zukommt, nicht die *ousia* selbst, daß es also den Körpern zukommt, *ousia* zu sein.

Wenn man das διὸ in ^b9 auf den ganzen vorhergehenden Satz bezieht und nicht bloß auf φανερώτατα, könnte man das ὑπάρχειν auch im Sinne einer besonderen Beziehung deuten, die Aristoteles zwischen der *ousia* und physischen Körpern sieht. Jedoch scheint es näherzuliegen, das ὑπάρχειν in dem schlichten und z. B. in den Analytica priora terminologisch fixierten Sinn zu nehmen, nach dem „τὸ Α ὑπάρχει τῷ Β“ äquivalent ist mit „τὸ Α κατὰ τοῦ Β λέγεται“ und „τὸ Β Α ἔστιν“ (vgl. z. B. Anal. pt. A 4, 25^b40–26^a2).

1028^b11 *und jedem, was von dieser Art ist*

Diese Ausdrucksweise ist befremdlich, weil Aristoteles so zu sprechen scheint, als gäbe es mehr als vier Elemente. Dieselbe Redeweise findet sich Δ 8, 1017^b10–11, und H 1, 1042^a8–9, wo es sogar heißt: „Feuer, Erde, Wasser, Luft und die übrigen einfachen Körper.“ Ross verweist, wohl mit Recht, auf De caelo A 2, 268^b27–29: „Unter einfachen Körpern aber verstehe ich ... etwa Feuer und Erde, deren Arten und was ihnen verwandt ist.“ Es geht also darum, daß auch die Unterarten der vier Elemente selbst als *ousiai* gelten sollen.

1028^b12 aus jeweils einem Teil von ihnen

Es gibt keinen zwingenden Grund, von der Lesart der Handschriften und Ps.-Alexanders abzugehen und mit Jaeger der Konjektur von Bonitz τινῶν zu folgen. Was aus den Elementen zusammengesetzt ist, enthält entweder die Elemente in ihrer Gesamtheit oder jeweils nur einen Teil von ihnen. Dies spricht dafür, daß „οὐρανός“ hier „Universum“ und nicht „Firmament“ bedeutet. Denn nur das Universum ist ein Beispiel für eine ousia, die die Elemente in ihrer Gesamtheit als Teile enthält. Die Gestirne dagegen enthalten jeweils nur einen Teil der Elemente.

1028^b13 Sterne, Mond und Sonne

Die Reihenfolge Sterne, Mond und Sonne nach aufsteigender Helligkeit, im Gegensatz zu der bei uns üblichen Folge Sonne, Mond und Sterne, findet sich schon bei Anaximander, der auch die räumliche Entfernung der Gestirne in dieser Reihenfolge festsetzte (vgl. DK A 11).

1028^b14–15 Ob dies aber die einzigen ousiai sind ...

Die Lesart der Handschriften bietet Schwierigkeiten, die dazu geführt haben, daß Codex T, vermutlich auf Grund von Konjektur, in 1028^b15 ἄλλαι liest, dem auch Ross folgt.

Bedenkt man die Sache selbst, sieht man, daß es sechs Möglichkeiten gibt: (A) entweder sind alle der erwähnten Körper ousiai, oder nur einige, oder keiner; (B) entweder gibt es außer Körpern noch andere ousiai, oder nicht. Also:

- (1) alle Körper ousiai, keine unkörperlichen ousiai
- (2) alle Körper ousiai, unkörperliche ousiai
- (3) einige Körper ousiai, keine unkörperlichen ousiai
- (4) einige Körper ousiai, unkörperliche ousiai
- (5) keine Körper ousiai, keine unkörperlichen ousiai
- (6) keine Körper ousiai, unkörperliche ousiai

(5) scheidet als Möglichkeit aus, da vorausgesetzt wird, daß es überhaupt ousiai gibt. Wenn man sieht, daß es fünf Möglichkeiten gibt, liegt es nahe, daß das πότερον und die vier ή in 1028^b13–15 diesen fünf Möglichkeiten entsprechen. Und in der Tat scheint Aristoteles diese fünf Möglichkeiten in dieser Reihenfolge aufzuführen: ή καὶ ἄλλων entspräche also (4).

Die Schwierigkeit liegt nun darin, daß man statt des überlieferten Textes erwarten sollte, daß (4) mit „ή καὶ ἄλλαι“ wiedergegeben wird. Überdies legt ἄλλων nahe, daß hier nicht nur unterschieden wird, ob es

neben den Körpern noch unkörperliche ousiai gibt oder nicht, sondern überdies noch die dritte Möglichkeit besteht, daß nur ein Teil des Nichtkörperlichen ousia ist. Wenn aber Aristoteles eine solche weitere Unterscheidung beabsichtigte, dann müßte er 9, bzw. 8, statt der erwähnten 6, bzw. 5, Möglichkeiten in Betracht ziehen. Nun ist es zwar sinnvoll, daß er die Frage stellt, ob nur ein Teil der körperlichen Dinge ousiai sind, weil diese 1028^b9 ff. aufgeführt worden sind und wir also genau wissen, um einen Teil wovon es sich handeln würde. Aber die Klasse der unkörperlichen Dinge ist nicht auf gleiche Weise wohlbestimmt, so daß wir sinnvoll fragen könnten, ob es sich bei einem Teil von ihnen um ousiai handelt.

Nun handelt es sich aber bei „ή καὶ ἄλλων“ um eine abgekürzte Redeweise für „ή τούτων τινές καὶ ἄλλαι“. Offenkundig also hat Aristoteles zwar τούτων τινές ausgelassen, dies aber durch die Assimilation von „ἄλλαι“ an den Genitiv „τούτων“ angedeutet.

Unter dem Vorbehalt, daß die Klasse der nichtkörperlichen Dinge nicht wohlbestimmt ist, könnte man den Gedanken des Aristoteles durch folgendes Schema veranschaulichen:

- | | | | |
|-----|---|----|-------------------------------------|
| (1) | K | NK | αῦται μόναι |
| (2) | K | NK | ή καὶ ἄλλαι |
| (3) | K | NK | ή τούτων τινές |
| (4) | K | NK | ή καὶ ἄλλων |
| (5) | K | NK | |
| (6) | K | NK | ή τούτων μὲν οὐδέν, ἔτεραι δέ τινες |

1028^b16 Einige ... meinen

Das τινί wird von Ps.-Alexander auf Platon und seine Schüler bezogen, von Asclepius hingegen auf die Pythagoreer. Von den neueren Kommentatoren folgen Bonitz, Schwegler, Ross und Reale dem Asclepius, die Londinenses Ps.-Alexander (so wohl auch J. Annas, Aristotle's Metaphysics MN, 1976, S. 59). Die Tatsache, daß es sich um die Frage handelt, ob die Flächen, Linien und Punkte eher ousiai seien als die Körper, und die Wahrscheinlichkeit, daß durch den Ausdruck „τὸ σῶμα καὶ τὸ στεγεόν“ die mathematischen Körper mit einem Seitenblick gestreift werden, sprechen dafür, daß Aristoteles hier an die Platoniker denkt. Dadurch, daß erst später, in den Zeilen ^b19–27, von Platon, Speusippus und (vermutlich) Xenokrates die Rede ist, wird nicht, wie Ross, darin

Bonitz folgend, meint, ausgeschlossen, daß auch an unserer Stelle schon von den Platonikern gesprochen wird. Was hier referiert wird, könnten gemeinsame Auffassungen der platonischen Schule sein, denen dann die jeweils besonderen Theoreme Platons, des Speusippos und des Xenokrates gegenübergestellt werden. Im übrigen scheint Ross selbst von dem Bonitzschen Argument in seinem Kommentar zu B 5, 1002^a11, Abstand zu nehmen. Es muß ferner ins Gewicht fallen, daß sich in der gesamten Literatur kein unabhängiges Zeugnis dafür findet, daß die hier von Aristoteles referierte Theorie von den Pythagoreern vertreten wurde.

1028^b17 Punkt bzw. Einheit

Es fragt sich, ob *μονάς* (Einheit) als Erläuterung bzw. alternative Bezeichnung zu *στιγμή* (Punkt) angeführt wird, oder ob es vielmehr ein Teil der Theorie war, daß die Einheit in ähnlicher Weise Prinzip des Punktes sei, – nach der Definition (De an. A 4, 409^a6): ἡ ... στιγμή *μονάς* ἐστὶ θέσιν ἔχουσα (ein Punkt ist eine Einheit, die eine Position hat) – wie der Punkt Prinzip der Linie ist, weil durch die Bewegung eines Punktes die Linie „erzeugt“ wird (De an. A 4, 409^a4–5), und die Linie Prinzip der Fläche usf. ist.

Folgende Umstände scheinen eher für die erstgenannte Auffassung zu sprechen: (i) Im aristotelischen Referat über die „Derivationstheorien“ der geometrischen Gegenstände in M und N der „Metaphysik“ (z. B. 1076^b3–36; 108^a7–^b4; 1090^b5–13) wird immer mit dem Punkt (*στιγμή*) und nicht mit der Einheit begonnen; (ii) In den Paralleltexten Met. B 5, 1002^a4–8 und 1002^a23–25, werden Fläche, Linie, Einheit und Punkt einmal in dieser Reihenfolge, dann aber in der Reihe Fläche, Linie, Punkt und Einheit angeführt, was gegen eine systematische Rangfolge von Punkt und Einheit im Sinne der Derivationstheorie spricht; (iii) die wechselseitige Definierbarkeit von Punkt und Einheit. Wie der Punkt als „Einheit, die eine Lage (Position) hat“ definiert werden kann (s. o.), läßt sich die Einheit als „positionsloser Punkt“ definieren (M 8, 1084^b26–27).

1028^b17–18 der physische und der mathematische Körper

Man sollte annehmen, daß „τὸ σῶμα“ sich hier auf den physischen Körper bezieht, da das Referat mit den Worten eingeleitet wird „Einige aber meinen, daß die Grenzen des Körpers ...“, im Voraufgehenden aber von physischen Körpern die Rede war. Die Vertreter der referierten Auffassung, so müssen wir annehmen, meinen nicht nur, wie alle anderen, daß physische Körper *ousiai* sind, sondern überdies noch, daß auch die Grenzen dieser Körper *ousiai* sind, und das sogar noch in einem strengeren Sinn als die Körper selbst. Da dieser Zusammenhang zwischen der

hier referierten Auffassung und dem Voraufgehenden so klar zu sein scheint, ist es kaum anzunehmen, daß καὶ τὸ στερεόν explikativ zu τὸ σῶμα steht, um zu verdeutlichen, daß von physischen Körpern die Rede sein soll. Folglich muß mit τὸ στερεόν der mathematische Körper gemeint sein. Wenn auch an der Parallelstelle B 5, 1002^a4–8, von mathematischen Körpern keine Rede ist, so ist doch die Annahme wahrscheinlich genug, daß die Theorie in einer Reihe von Schritten, vom Punkt ausgehend, über den mathematischen Körper fortschreitend, den physischen Körper abzuleiten versuchte. Daß, wie die „Notes on Z“ nahelegen, Aristoteles hier einer Begriffsverwirrung von physischen und mathematischen Körpern zum Opfer fällt, ist in sich unwahrscheinlich und wird auch nicht durch die angeführten Stellen (Met. M 2, 1077^a14–20, 31–36) gestützt. Der mathematische Körper, der in den Derivationstheorien der Platoniker vermutlich eine Rolle spielte, wird deshalb hier von Aristoteles erwähnt, aber nur kurz, weil er für den Zusammenhang des Arguments keine Bedeutung hat.

1028^b19 sogar mehrere Arten

Entweder ist gemeint, daß Platon zahlenmäßig mehr *ousiai* einführt, oder aber, daß er mehr Arten von *ousiai* ansetzt. Ross spricht sich für die erste Möglichkeit aus, wohl weil Aristoteles an anderen Stellen (A 9, 990^b4; M 4, 1078^b34ff.) Platon wegen der Anzahl der *ousiai* kritisiert, die durch die Einführung der Ideen entsteht. Aber da Aristoteles in den folgenden Zeilen (1028^b20–24) offensichtlich von Arten von *ousiai* spricht und diese sogar zählt, ist klar, daß er sich auch 1028^b19 darauf bezieht, daß Platon gleich mehrere Arten von unkörperlichen *ousiai* einführt.

1028^b19 die dies in einem noch strengerem ... seien

Diese Worte lassen drei Interpretationen zu: (i) Man setzt ein Komma nach ὄντα und versteht: Arten von *ousiai*, die in einem höheren Maße seiend sind, da sie ewig sind; (ii) Man setzt ein Komma nach ὄντα, versteht aber: Arten von *ousiai*, die in einem höheren Maße *ousiai* sind, da sie ewig sind; (iii) Man setzt ein Komma nach μᾶλλον und versteht: Arten von *ousiai*, die in einem höheren Maße *ousiai* sind, da sie ewig sind.

Ross zieht (i) vor. Aber 1028^b17 und 1028^b21 ff. legen nahe, daß es in diesem Zusammenhang nicht um den Seinsgrad, sondern um den Grad von Substantialität geht. Außerdem bereitet auch das alleinstehende ἀΐδια Schwierigkeiten. Deshalb ist auch Interpretation (iii) der Interpretation (ii) vorzuziehen. Die Schwierigkeit, die nun das alleinstehende μᾶλλον

bereitet, wird durch das μᾶλλον in 1028^b17 gemildert, welches darauf vorbereitet, daß von Graden der Substantialität die Rede sein soll.

Bonitz bezieht in der Übersetzung μᾶλλον auf ἀιδία, was aber der Sache nach ausgeschlossen zu sein scheint.

1028^b24 *Einige dagegen meinen*

Vermutlich hat Asclepius Recht, der (379,17) diese Auffassung dem Xenokrates zuschreibt.

1028^b30–31 *ob es ... eine abgetrennte ousia gibt*

Man muß sich überlegen, wie sich diese Frage von der vorangehenden Frage unterscheidet, ob es neben den wahrnehmbaren ousiai noch andere gibt (1028^b28–29). Bei der zweiten Frage muß es sich um eine Spezialisierung der ersten Frage handeln: Gibt es neben den wahrnehmbaren ousiai noch andere, und, insbesondere, gibt es noch solche, die abgetrennt für sich existieren? Dies setzt voraus, daß Aristoteles die Möglichkeit in Betracht zieht, daß es nicht-wahrnehmbare ousiai gibt, die aber nicht abgetrennt für sich existieren. Dabei könnte man z. B. an die Formen von wahrnehmbaren Gegenständen denken. In diesem Falle müßte man freilich den Ausdruck „παρὰ τὰς αἰσθητὰς“ in der ersten Frage so verstehen, ob es neben den wahrnehmbaren ousiai noch andere Dinge gibt, die als ousiai betrachtet werden können. Denn die Formen von wahrnehmbaren ousiai existieren ja nicht neben den wahrnehmbaren ousiai selbst, sondern sind konstitutiver Bestandteil von ihnen. Der Singular in der zweiten Frage legt es nahe, dabei an die ousia des ersten Bewegers zu denken.

1028^b30 *und warum und in welcher Weise*

Das „warum und in welcher Weise“ bezieht sich auch auf „abgetrennte“, nicht nur auf „gibt“.

DRITTES KAPITEL

Metaphysik Z 3 gehört zu den wichtigsten, aber auch zu den schwierigsten und umstrittensten Kapiteln der „Metaphysik“.

Das Kapitel beginnt mit einer Aufzählung von vier Möglichkeiten, wie man die am Ende von Kapitel 2 aufgeworfene Frage nach dem richtigen Begriff der ousia zu beantworten suchen könnte: Bei der ousia könnte es sich (i) um das „Was es heißt, dies zu sein“, (ii) um das Allgemeine, (iii) um die Gattung und, schließlich, (iv) um das Zugrundeliegende einer jeden Sache handeln (1028^b33–36).

Der Hauptteil von Kapitel 3 ist dem Vorschlag gewidmet, bei der ousia handle es sich um das Zugrundeliegende. Aristoteles wird dann in den Kapiteln 4–12 auf den Vorschlag eingehen, bei der ousia handle es sich um das „Was es heißt, dies zu sein“, in den Kapiteln 13–16 auf die Vorstellung, die ousia sei etwas Allgemeines, und damit zugleich, wenn auch nur implizit, auf die Vorstellung, die ousia sei die Gattung, um dann erst im 17. Kapitel einen neuen Anfang zu machen. Der Beginn des 3. Kapitels bestimmt also den weiteren Verlauf des ganzen Buches mit Ausnahme des letzten Kapitels.

Die Aufnahme des Vorschlags, bei der ousia handle es sich um das Zugrundeliegende, führt zu einer vorläufigen Bestimmung der ousia: Auf eine Weise wäre die Materie ousia, auf eine andere die Form und auf eine dritte das Konkrete, das aus Materie und Form Zusammengesetzte. Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, was von diesen dreien in erster Linie ousia ist; und Aristoteles macht nur den ausdrücklichen Vorbehalt, daß eine Priorität der Form gegenüber der Materie auch eine Priorität dem Konkreten gegenüber begründen würde (1028^b36–1029^a9).

Aber eben diese Bemerkung schon zeigt die Unzulänglichkeit des Vorschlages, die ousia lediglich als das Zugrundeliegende zu charakterisieren. Einmal ist diese Charakterisierung in sich unklar, zum anderen ergäbe sich, folgte man lediglich der Charakterisierung der ousia als des Zugrundeliegenden, daß die Materie und nicht die Form das wäre, was in erster Linie ousia ist. Dies aber ist falsch, da die ousia die weiteren Bedingungen erfüllen sollte, abtrennbar und ein Dies von der Art zu sein, diese Bedingungen aber eher von der Form und dem Konkreten erfüllt werden, so daß man meinen sollte, die Form und das Konkrete seien eher ousia als die Materie (1029^a9–30).

Von diesen drei Arten von ousia nun bedarf vor allem die Form der weiteren Untersuchung. Da aber nach allgemeiner Auffassung zumindest einige wahrnehmbare Gegenstände ousiai sind, sollte man der Frage nach

der Form zunächst einmal im Bereich dieser wahrnehmbaren Gegenstände nachgehen. Denn mit diesen sind wir vertraut, und folglich müssen wir von diesen ausgehen, um zu dem fortzuschreiten, was von Natur aus Priorität vor den wahrnehmbaren Gegenständen und ihren Formen hat (1029^a30—^b12).

1028^b33 ff. *Von ousia spricht man ...*

Wie man aus 1029^a7—9 ersehen kann, macht sich Aristoteles hier daran, die am Schluß von Kapitel 2 aufgeworfene Frage nach dem richtigen Begriff der ousia zu beantworten. Wie Aristoteles selbst andeutet (vgl. πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταροι γε μάλιστα), gibt es alle möglichen Antworten auf die Frage. Warum zieht er gerade die vier hier angeführten in Betracht? Vermutlich waren sich die Philosophen darüber einig, daß die ousia das „Was etwas ist“ einer Sache ist. Als solches war die ousia auch im ersten Kapitel von Z eingeführt worden. Als das „Was etwas ist“ einer Sache aber kann man Verschiedenes betrachten. Da ist einmal das Wesen der Sache, dann aber auch das den Widerfahrnissen der Sache Zugrundeliegende. Überdies könnte man meinen, daß das, was eine Sache eigentlich ist, etwas Allgemeines ist. Und dies läßt sich auf zwei verschiedene Weisen verstehen, nämlich einmal so, daß das, was etwas ist, etwas ganz Allgemeines, eine Gattung ist, welche, durch immer weitere Bestimmungen spezifiziert, schließlich den jeweils vorliegenden Gegenstand ausmacht, dessen „Was etwas ist“ die Gattung darstellt; oder aber so, daß es sich beim Allgemeinen um die der in Frage stehenden Sache spezifische Art handelt. Jedenfalls dürfte Aristoteles meinen, daß es in der Regel eines von diesen vier Dingen ist, an das Philosophen denken, wenn sie von der ousia sprechen.

1028^b33 *in vier hauptsächlichen*

Die Redeweise „λέγεσθαι ἐν“ in dieser Verwendung scheint ohne Parallel zu sein. Vielleicht wollte Aristoteles durch die Wahl dieses Ausdruckes die durch eine üblichere Redeweise nahegelegte Fehldeutung vermeiden: Es geht hier nicht um Klassen von Gegenständen, sondern um die *Merkmale*, die für die ousia charakteristisch sein könnten.

1028^b34 *das „Was es heißt, dies zu sein“*

Die Erklärung und mithin auch die Übersetzung von „τὸ τί ἔνι εἶναι“ sind umstritten. Vgl. C. Arpe, Das τί ἔνι εἶναι bei Aristoteles, Hamburg 1938; F. Bassenge, Das τὸ ἔνι εἶναι ... bei Aristoteles, Philologus 104, 1960, S. 14—47; 201—222.

Wir folgen der Auffassung, nach der es sich beim τί ἔνι εἶναι um eine

Kurzformel für Ausdrücke wie „τί ἔνι τῷ ἀνθρώπῳ ἀνθρώπῳ εἶναι“ handelt, also für Ausdrücke wie: „was es für den Menschen heißt, ein Mensch zu sein“.

Das Präteritum ήν, bisweilen von Grammatikern auch als „philosophisches Imperfekt“ klassifiziert, verstehen wir so, daß auf eine vorausgesetzte Festlegung der definierenden Bestimmungen verwiesen wird. Diese Verwendung des Präteritums hat im Deutschen keine Entsprechung, wenn man nicht solche umgangssprachlichen Wendungen wie „Wie war doch gleich der Name?“ heranziehen will. Wir verwenden daher in der Übersetzung das Präsens.

Es wird in der Literatur öfters die Ansicht vertreten, das „εἶναι“ in τὸ τί ἔνι εἶναι habe eindeutig existentielle und nicht bloß prädiktative Bedeutung. Es scheint aber gerade charakteristisch für die Auffassung des Aristoteles, daß bei den Dingen, die überhaupt ein τί ἔνι εἶναι haben, das Sein (die Existenz) und das So-bestimmt-sein zusammenfallen. Das Sein des Menschen liegt in nichts anderem als in seinem Mensch-sein.

1028^b35 *die Gattung*

Es fällt auf, daß Aristoteles auf die drei anderen Kandidaten im folgenden gesondert eingeht, nicht aber auf die Gattung. So könnte man fast versucht sein, zu meinen, Aristoteles unterscheide der Sache nach überhaupt nur drei Kandidaten, und die Gattung werde lediglich epexegetisch zum Allgemeinen hinzugefügt, weil aus dem Bereich des Allgemeinen lediglich die Gattung als ousia eines Gegenstandes in Betracht kommt, wobei „Gattung“, wie in B 1, 99^b29, sowohl Genera als auch Spezies umfassen kann. Zu dieser Deutung würde es passen, daß Aristoteles zu Beginn von Kapitel 13, 1028^b3 ff., so spricht, als hätten wir nur drei Kandidaten unterschieden. Doch schließt das τέτταρον in 1028^b35 diese Interpretation aus. Aristoteles muß also meinen, daß die Unhaltbarkeit der These, die ousia sei die Gattung, bereits hinreichend durch seine ausführliche Diskussion der These, die ousia sei etwas Allgemeines, erwiesen werde und daß es daher keinen zwingenden Grund gebe, gesondert auf die These einzugehen, die ousia sei die Gattung. Denn die Gattung ist sicher etwas Allgemeines, wenn auch nicht alles Allgemeine eine Gattung ist.

1028^b35 *die ousia einer jeden Sache*

Im Gegensatz zu der verbreiteten und auch durch die Kategorienchrift nahegelegten Auffassung, das Zugrundeliegende sei ousia im Sinne eines einstelligen Prädikates, das „Was es heißt, dies zu sein“ hingegen nur ousia von etwas, also im Sinne eines zweistelligen Prädikats, macht diese

Stelle deutlich, daß für Aristoteles auch das Zugrundeliegende *ousia* von etwas ist, die Unterscheidung von ein- und zweistelligem Prädikat im Hinblick auf die *ousia* der Auffassung des Aristoteles also nicht gerecht wird.

Man könnte hiergegen einwenden, Aristoteles habe der Sonderstellung des Zugrundeliegenden hier gerade dadurch Rechnung tragen wollen, daß er das *οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου* auf die drei anderen Kandidaten einschränkt und ihnen das Zugrundeliegende allein als „Viertes“ gegenüberstellt. Wenn das *ἐκάστου* nur auf die drei ersten Kandidaten zu beziehen wäre, so könnte man in der Tat daran denken, daß Aristoteles bei diesen den relationalen Aspekt der Verwendung des zweistelligen Prädikats „*ousia*“, im Gegensatz zum Zugrundeliegenden, betonen wollte. Jedoch steht dem entgegen:

(i) Die grammatische Struktur erlaubt nicht, eine solche Aufspaltung von *οὐσίᾳ δοκεῖ εἶναι* und *ἐκάστου* so vorzunehmen, daß sich nur *οὐσίᾳ δοκεῖ εἶναι*, aber nicht *ἐκάστου* auf das Zugrundeliegende bezieht.

(ii) Wenn Aristoteles hier diese Unterscheidung von *ousia* sein und *ousia* von etwas sein beabsichtigte, verlöre die Frage nach der *ousia* ihre Einheit; sie wird aber in Z durchweg als *eine* Frage, als die Frage nach *einer* Sache, eben der *ousia*, behandelt.

(iii) Es ist ein Irrtum zu meinen, das Zugrundeliegende sei nicht die *ousia* von etwas; indem es den Widerfahrnissen zugrundeliegt, ist es zwar nicht die *ousia* dieser Widerfahrnisse, aber die *ousia* des wahrnehmbaren Gegenstandes, der eben nur wahrnehmbar ist, weil die Widerfahrnisse bereits Teil seiner Konstitution sind. Der wahrnehmbare Gegenstand ist nicht mit dem Zugrundeliegenden identisch, sondern vielmehr ist dieses Zugrundeliegende das, was der wahrnehmbare Gegenstand *eigentlich* ist, seine *ousia*.

(iv) Der Grund, warum Aristoteles die Erwähnung des Zugrundeliegenden von der Erwähnung der anderen Kandidaten abhebt, dürfte vielmehr der sein, daß er sich im folgenden zunächst dem Zugrundeliegenden zuwenden will, weil die *ousiai*, die allgemein als *ousiai* angesehen werden, *ousiai* im Sinne der Zugrundeliegenden sind, weil seine eigene Vorstellung von der *ousia* in der Kategorienchrift die Vorstellung von einem Zugrundeliegenden war und weil seine Vorgänger, wenn sie nach dem Seienden und insofern nach der *ousia* fragten, in erster Linie nach dem Zugrundeliegenden gefragt haben.

Wir haben schon in unseren Bemerkungen zum 1. Kapitel und in der Einleitung zum 2. Kapitel darauf aufmerksam gemacht, daß Aristoteles in Z nicht zwischen der *ousia* und der *ousia* von etwas unterscheidet. Anders läßt sich die Liste von Kandidaten in Kapitel 2 nicht verstehen.

1028^b₃₇ Deshalb

Es ist nicht offenkundig, worauf im Vorhergehenden das „Deshalb“ verweisen könnte. So sagen die Londinenses, S. 14: „*διὸ seems idle*“. Vermutlich bezieht sich „Deshalb“ darauf, daß in Zeile ^b₃₆ das Zugrundeliegende so bestimmt worden ist, daß zumindest die Möglichkeit offen gelassen wird, daß es nicht nur das Zugrundeliegende für alle unwesentlichen Widerfahrnisse, sondern auch für das „Was es heißt, dies zu sein“, das Allgemeine und die Gattung bildet. Denn die in ^b₃₆ gegebene Bestimmung des Zugrundeliegenden läßt es noch offen, wo die Grenze zwischen dem Zugrundeliegenden und allem Anderen gezogen wird. Und das Kapitel 3 selbst zeigt, daß die Grenze durchaus verschieden gezogen werden kann. Im Kapitel 1 war die Grenze so gezogen, daß das Übrige die unwesentlichen Widerfahrnisse waren (vgl. 1028^a_{18–20}). Entsprechend wäre das Zugrundeliegende das aus Materie und Form Zusammengesetzte. Aber im Kapitel 3 zieht Aristoteles auch die Möglichkeit in Betracht, daß die Materie das Zugrundeliegende ist und daß sie das Zugrundeliegende nicht nur für die Widerfahrnisse, sondern auch für die *ousia* bildet (vgl. 1029^a_{23 ff.}). Wenn wir aber die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, daß das Zugrundeliegende auch das Zugrundeliegende für die anderen Kandidaten für den Titel der *ousia* bildet, das Zugrundeliegende aber eben deswegen als *ousia* betrachtet wird, weil es das allem Übrigen Zugrundeliegende ist, dann hätte das Zugrundeliegende auch eher Anspruch auf den Titel der *ousia* als die übrigen Kandidaten. Folglich müssen wir unsere Untersuchung mit dem Zugrundeliegenden beginnen. Die sich mit „Denn“ anschließende Begründung wäre dann nicht so zu verstehen, daß ganz allgemein von den vier Kandidaten das Zugrundeliegende am ehesten das ist, was allgemein als *ousia* akzeptiert wird, und daß wir deswegen unsere Untersuchung mit dem Zugrundeliegenden beginnen müssen, sondern vielmehr so, daß das *jeweils* Zugrundeliegende am ehesten *ousia* zu sein scheint, daß also, wenn das Zugrundeliegende etwa auch der Gattung zugrundeläge, auch hier das Zugrundeliegende eher *ousia* zu sein schiene als die Gattung.

1029^a₂ das ursprünglich Zugrundeliegende

Die Redeweise von einem ursprünglich Zugrundeliegenden könnte auf folgende drei Weisen verstanden werden: (i) In 1029^a_{15–16} spricht Aristoteles davon, daß jenes die *ousia* sei, dem die Dimensionen (Länge, Breite und Höhe) als erstem zukommen. Dahinter steht offenkundig der Gedanke, daß vielfach verschiedene Gegenstände als das in Betracht kommen, was einer Bestimmung zugrunde liegt. So könnte man, um bei

des Aristoteles Beispiel zu bleiben, als das den Dimensionen Zugrundeliegende einmal das Standbild, dann aber auch den entsprechenden geometrischen Körper und schließlich auch die das Standbild konstituierende Materie ansehen. Um festzustellen, welches von diesen verschiedenen Zugrundeliegenden die *ousia* ist, müßte man feststellen, welches von ihnen das eigentliche, primäre Subjekt der Bestimmung ist. (ii) Das Verhältnis zwischen Zugrundeliegendem und dem, welchem es zugrunde liegt, läßt sich, wie besonders aus der Kategorienchrift hervorgeht, iterieren, wobei nicht jedes der in einer solchen Kette als Zugrundeliegendes auftretenden Glieder schon deshalb eine *ousia* wäre. So kann man sagen, die Gerechtigkeit sei eine Tugend, und insofern liege sie der Tugend zugrunde. Wenn es aber so etwas wie Gerechtigkeit und damit Tugend geben soll, dann muß der Gerechtigkeit ihrerseits ein Individuum zugrunde liegen, von dem sie ausgesagt werden kann. Da diese Prädikationsreihe nicht über das Individuum hinaus fortgesetzt werden kann, wäre dieses Individuum ein der Tugend ursprünglich Zugrundeliegendes und mithin *ousia*, während dies für die Gerechtigkeit nicht gelten würde. An solche Prädikationsreihen denkt Aristoteles offensichtlich auch in Z 3 (vgl. 1029^a23–24). Aus diesem Beispiel kann man auch entnehmen, daß Aristoteles in Met. Z, anders als in der Kategorienchrift, nicht die Ansicht vertritt, daß dem Verhältnis des Zugrundeliegenden zu dem, welchem es zugrundeliegt, immer ein Prädikationsverhältnis entspricht. Denn zwar werden die Widerfahrnisse von der *ousia* und die *ousia* ihrerseits von der Materie ausgesagt, und mithin liegt die Materie auch den Widerfahrnissen zugrunde, aber die Formulierung in ^a23–24 legt nahe, daß die Widerfahrnisse nicht von der Materie ausgesagt werden. Das ursprünglich Zugrundeliegende wäre dann ein solches Zugrundeliegendes, von dem nicht notwendig gelten würde, daß das, dem es zugrunde liegt, auch von ihm ausgesagt wird. Wenn wir Aristoteles so verstehen, dann enthielte der Zusatz „ursprünglich“ eine Präzisierung der Bestimmung des Zugrundeliegenden in 1028^b36–37. (iii) Wenn man nach der *ousia* als dem Zugrundeliegenden fragt, dann fragt man nach der Sache selbst im Gegensatz zu dem, was man ihr zuschreibt, also nach dem, was jeweils der Bestimmung eigentlich zugrunde liegt. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil es naheliegt, als das den Bestimmungen Zugrundeliegende den empirischen Gegenstand aufzufassen. Da dieser aber seine Bestimmungen schon miteinschließt, kann er nicht das ihnen eigentlich Zugrundeliegende sein. Eben deshalb stellt Aristoteles in ^a2–5 als ursprünglich Zugrundeliegendes nur die Form, die Materie und das Konkrete zur Diskussion. Denn nur diese können als die Sache selbst, d. h. als die Sache ohne ihre Widerfahrnisse betrachtet werden. Dies ist offenkundig bei

Materie und Form; was „das Konkrete“ anbelangt, muß man beachten, daß es sich dabei um einen theoretischen Begriff handelt, der sich auf das bezieht, was ausschließlich aus der Form und der Materie zusammengesetzt ist und daher durchaus nicht mit dem beobachtbaren Gegenstand, den wir aus der Erfahrung kennen, zusammenfällt, zu dessen Konstitution auch noch seine Widerfahrnisse gehören.

Diese drei Aspekte, unter denen von einem ursprünglich Zugrundeliegenden gesprochen werden kann, schließen einander offensichtlich nicht aus. Im übrigen sei darauf verwiesen, daß ὑποκείμενον πρῶτον hier dem ὑποκείμενον ἔσχατον in Δ 8, 1017^b24, entspricht (vgl. auch ἔσχατον in 1029^a24).

1029^a2–3 auf eine andere Weise dagegen die Form

Es überrascht, wie auch Ross bemerkt, daß Aristoteles hier behauptet, auf eine Weise sei das ursprünglich Zugrundeliegende die Form. Bonitz hat gemeint, es handle sich um ein bloßes Versehen des Aristoteles, der es so gewohnt sei, die Materie, das Konkrete und die Form in einer Reihe zu nennen, daß ihm auch hier, wo es fehl am Platz sei, die Erwähnung der Form unterlaufe. Ross verweist dagegen, ganz zu Recht, auf H 1, 1042^a28–29, wo Aristoteles in seiner Zusammenfassung von Z diese Behauptung wiederholt. Und in der Tat spielt diese These für die Auffassung, die Aristoteles in Z vertritt, sogar eine Schlüsselrolle. Denn es ist diese Behauptung, welche es Aristoteles erlaubt, die beiden in Δ 8 noch unterschiedenen Begriffe der *ousia* zu einem Begriff zu verschmelzen, wonach die *ousia* sowohl das Zugrundeliegende als auch die Ursache für das Sein einer Sache ist, eben indem die Form beides ist.

In welchem Sinne aber ist die Form das letztlich Zugrundeliegende? Wie in der Anmerkung zu 1029^a2 ausgeführt worden ist, kann das ursprünglich Zugrundeliegende unter einem Aspekt als die Sache im Gegensatz zu ihren Bestimmungen aufgefaßt werden. Im weiteren Verlauf von Z wird Aristoteles die These entwickeln, daß die Sache selbst die Form ist. Dies erlaubt es Aristoteles, schon hier die Form als ursprünglich Zugrundeliegendes zu nennen.

Man könnte versuchen, wie Boehm es unter Verweis auf 1028^b19 getan hat (R. Boehm, Das Grundlegende und das Wesentliche, 1965, S. 45), sich den weitgehenden Folgerungen, die sich aus diesem Verständnis der Stelle ergeben, dadurch zu entziehen, daß man τοιοῦτον auf οὐσία im voraufgehenden Satz bezieht. Aber nicht nur wäre eine solche Erklärung des τοιοῦτον äußerst künstlich, sondern man müßte auch die entsprechende Bemerkung in H 1, 1042^a16 ff., wegerklären.

1029^a4 *so etwas wie das Erz*

Man kann sich fragen, ob Aristoteles als Beispiel für Materie das Erz als eine bestimmte Art von Stoff oder das Erz als Materie einer bestimmten Statue anführt. Materie ist aber für Aristoteles, streng genommen, immer das Material einer Sache. Materie, rein als solche, gibt es für Aristoteles nicht. Daher kann nur die zweite Interpretation in Betracht kommen.

1029^a4–5 *die Figur, die sich dem Anblick bietet*

Die ungewöhnliche, fast pleonastische Ausdrucksweise erklärt sich daraus, daß Aristoteles hier nicht die Form im allgemeinen, sondern die konkrete Gestalt der Statue im Auge hat. Überdies vermeidet sie das Mißverständnis, „ἰδέα“ sei hier terminologisch gebraucht.

1029^a5 *das Konkrete*

Es gibt keinen überzeugenden Grund, mit Jaeger das einhellig überlieferte τὸ σύνολον zu streichen. „Standbild“ kann nach Aristoteles sowohl im Sinne der Form als auch im Sinn des konkreten Standbildes gebraucht werden (vgl. Z 10, 103,^a6–7; H 3, 1043^a29–31). Zwar erscheint eine solche Verdeutlichung hier nicht notwendig, aber daraus folgt noch nicht, daß der Ausdruck zu streichen ist. Den grammatischen Bezug auf τὸ ἐκ τούτων kann man vermeiden, wenn man nach τὸν ἀνδριάντα ein Komma setzt.

1029^a6 *dem aus beiden Zusammengesetzten*

Die Überlieferung bietet neben τοῦ (EJ) auch τὸ (A^b ex corr., E²), was auch von Ps.-Alexander gelesen und von Schwegler bevorzugt wurde. Bonitz entschied sich für τοῦ, hielt aber beide Lesungen sachlich für gleich möglich. Denn das Konkrete halte die Mitte zwischen vollbestimmter Form und unbestimmter Materie. Demgegenüber weist Ross zu Recht darauf hin, daß aus der Priorität der Form vor der Materie auch die Priorität der Form vor dem Konkreten folgen würde, aber noch nichts über das Verhältnis zwischen dem Konkreten und der Materie.

Es ist zu beachten, daß Aristoteles hier nicht die Priorität der Form gegenüber der Materie behauptet, sondern, unter dieser Voraussetzung, die Priorität der Form gegenüber dem Konkreten. Dies ergibt sich aus dem unmittelbar Vorhergehenden (ὅτε), insofern das Konkrete dort ausdrücklich als das aus Materie und Form Zusammengesetzte eingeführt worden ist.

Die Funktion dieses Satzes^a5–7 im Zusammenhang des Kapitels dürfte in dem Nachweis liegen, daß, wenn es gelingt, die Priorität der Form als

ousia gegenüber der Materie zu erweisen, zugleich damit auch die Priorität der Form als ousia gegenüber dem Konkreten erwiesen wäre und sich die weitere Untersuchung zu Recht auf die Form konzentrieren könnte (vgl. 130–33).

1029^a10 *für sich genommen unklar*

Diese Bemerkung dürfte sich darauf beziehen, daß unklar ist, was unter „alles Übrige“ zu verstehen ist (vgl. Anmerkung zu 1028^b37 „Deshalb“), aber auch darauf, daß schwer zu verstehen ist, wie die Form allem Übrigen zugrundeliegen soll.

1029^a10 *und außerdem ergäbe sich ...*

So, wie Aristoteles sich hier ausdrückt, könnte man meinen, daß er schon in der bloßen Tatsache, daß auch die Materie ousia wäre, einen Einwand gegen die Vorstellung sieht, die ousia sei das Zugrundeliegende. Das kann aber nicht zutreffen. Nicht nur meint Aristoteles ganz allgemein in Z und H, daß es sich auch bei der Materie in gewisser Hinsicht um eine ousia handelt (vgl. H 1, 1042^a27), sondern auch in Z 3 selbst scheint er an dieser Annahme festzuhalten. Denn wenn er 1029^a32 von der Form als der *dritten* Art von ousia spricht, dann setzt er voraus, daß es sich auch bei der Materie um eine Art von ousia handelt. Man könnte sich zu helfen versuchen, indem man sagt, Aristoteles nehme in Wirklichkeit an der These Anstoß, die Materie sei *die* ousia, d. h. nur die Materie sei ousia. Und darin könnte man sich durch 1029^a19 bestätigt sehen, wo es heißt, daß allein die Materie ousia wäre, wenn man die Sache so betrachtete. Ja, man könnte versucht sein, in 1029^a10 ή ὅλη (<η>) οὐσία γίγνεται zu lesen oder jedenfalls ή ὅλη οὐσία γίγνεται in diesem Sinn zu verstehen. Aber auch das kann nicht richtig sein. Denn aus der These, die ousia sei das Zugrundeliegende, folgt ja keineswegs, allein die Materie sei ousia. Denn wie Aristoteles 1029^aff. ausgeführt hat, können auch die Form und das Konkrete als Zugrundeliegendes angesehen werden. Woran also Aristoteles Anstoß nehmen muß, ist die Vorstellung, daß die Materie nicht nur in gewisser Hinsicht ousia ist, sondern vor allem anderen, d. h. auch vor der Form und vor dem Konkreten, ousia sein wird, wenn wir die ousia nur als das Zugrundeliegende charakterisieren. Daher heißt es auch 1029^a29f., wo Aristoteles erklärt, woran er Anstoß nimmt, keineswegs, daß die Materie überhaupt nicht ousia sei, sondern daß die Form und das Konkrete eher als die Materie Anspruch darauf erheben können, als ousia betrachtet zu werden.

Warum aber schreibt Aristoteles dann nicht an unserer Stelle etwa „καὶ ξεῖτι ή ὅλη πρώτως (oder πρώτη) οὐσία“? Die Antwort darauf dürfte die

folgende sein: Das, was in erster Linie ousia ist, ist in gewisser Hinsicht die ousia, das, auf dessen Sein letztlich das Sein von allem anderen, einschließlich eventueller anderer Arten von ousia, beruht. Die hier zu erklärenden Worte wären also so zu verstehen: „Und überdies wird so die Materie zur ousia, d.h. zu dem, was im eigentlichen Sinn ousia ist; nicht in dem Sinn, daß allein die Materie ‚ousia‘ genannt werden kann, sondern in dem Sinn, daß die Materie in erster Linie ousia wäre.“ So erklärt sich auch, warum Aristoteles mit den Worten fortfahren kann: „Denn wenn sie nicht ousia wäre, so bliebe überhaupt nichts, was sonst ousia sein könnte.“

1029^a10-27 *Denn wenn sie nicht ousia wäre ...*

In diesen Zeilen versucht Aristoteles folgendes zu zeigen: Wenn man nur davon ausgeht, daß es sich bei der ousia um das Zugrundeliegende handelt, stellt sich die Materie als das heraus, was letztlich ousia ist. Der Abschnitt zerfällt deutlich in zwei Teile (1029^a10-19 und 1029^a20-27), von denen jedoch nicht vollkommen klar ist, wie sie miteinander verbunden sind. Die Vermutung, daß im wesentlichen dieselbe Folgerung sowohl bereits 1029^a18-19, als auch wieder 1029^a26-27 gezogen wird, könnte nahelegen, daß es sich hier um zwei unabhängige Argumente dafür handelt, daß die Materie das ist, was eigentlich ousia ist. Und tatsächlich ließen sich auch die beiden Teile als selbständige Argumente interpretieren. Vermutlich aber handelt es sich bei dem zweiten Teil um die Verdeutlichung einer Annahme, die 1029^a18-19 gemacht wird, nämlich der Annahme, daß die Materie zwar nichts in dem Sinn ist, daß sie keine Sache, kein Was, ist, aber auch wiederum nicht gar nichts ist, sondern das, was den Bestimmungen zugrunde liegt. Wenn man von den Widerfahrnissen, so lautet das Argument, abstrahiert, dann bleibt nichts übrig, es sei denn, es gebe etwas, das zwar nichts in dem Sinn ist, daß es keine Sache ist, aber nichtsdestoweniger das ist, was von Länge, Breite und Höhe begrenzt wird. Die Folgerung setzt dann voraus, daß es in der Tat so etwas gibt, nämlich die Materie. Und die Zeilen 1029^a20-27 würden erklären, wie die Materie genau das ist, was durch die Folgerung vorausgesetzt wird.

Wie immer wir auch den Zusammenhang zwischen den beiden Teilen interpretieren, so handelt es sich jedenfalls bei dem ersten Teil um ein durch eine Folgerung abgeschlossenes Argument, welches Aristoteles allenfalls in einem Punkte für der Erklärung oder der Ergänzung bedürftig hält. Und so können wir zunächst diesen Abschnitt im Wesentlichen für sich betrachten.

Das in diesem Abschnitt vorgetragene Argument hat den Interpreten immer größte Schwierigkeiten bereitet, solche Schwierigkeiten, daß manche, wie Ross, es vorgezogen haben, gar nicht erst auf sie einzugehen. Ein Schlüssel für das Verständnis des Absatzes liegt in der folgenden Schwierigkeit: 1029^a18-19 formuliert Aristoteles die Folgerung so, als ergäbe sich aus dem vorangegangenen Argument, allein die Materie sei ousia. Wir haben aber bereits gesehen, daß Aristoteles nicht meinen kann, diese Folgerung ergäbe sich schon aus der bloßen Annahme, die ousia sei das letztlich Zugrundeliegende. Denn 1029^a2-5 sagt ja Aristoteles ausdrücklich, sowohl die Materie als auch die Form und das Konkrete seien letztlich zugrundeliegend. Überdies beginnt auch das Argument selbst 1029^a10-11 so, als gelte es nur zu zeigen, daß unter der Voraussetzung, die ousia sei das letztlich Zugrundeliegende, die Materie ousia sein muß, wenn irgend etwas sonst ousia sein soll. Es wird also keineswegs ausgeschlossen, daß es neben der Materie auch noch andere Arten von ousia geben könnte. Es wird lediglich behauptet, daß es solche anderen Arten von ousia nur unter der Voraussetzung geben kann, die Materie sei ousia. Ferner ist auch zu berücksichtigen, daß Aristoteles, wenn er 1029^a26-27 die Folgerung abschließend erneut formuliert, nicht sagt, allein die Materie sei ousia, sondern nur, die Materie sei ousia oder das, was eigentlich ousia ist, sei die Materie. Dies also ist die Folgerung, um die es Aristoteles im Zusammenhang der ganzen Diskussion des Zugrundeliegenden geht. Wie aber erklärt sich dann, daß er 1029^a18-19 die stärkere Folgerung zu ziehen scheint, die Materie allein sei ousia, wenn man davon ausgehe, die ousia sei das letztlich Zugrundeliegende?

Die Erklärung für diese Schwierigkeit dürfte in folgendem liegen: Aristoteles versucht zu zeigen, daß die Materie am ehesten darauf Anspruch hat, ousia zu sein, wenn man nur davon ausgeht, daß die ousia das letztlich Zugrundeliegende ist. Warum? Wie wir gesehen haben, läßt sich die Grenze zwischen dem Zugrundeliegenden und allem Übrigen auf wenigstens zwei Weisen ziehen: Entweder erstreckt sich alles Übrige sowohl auf die unwesentlichen Widerfahrnisse als auch auf die wesentlichen Eigenschaften; in diesem Fall kommt nur die Materie, nicht aber das Konkrete oder die Form als Zugrundeliegendes in Frage. Oder aber das Übrige ist auf die unwesentlichen Widerfahrnisse beschränkt; in diesem Fall käme nicht nur die Materie als Zugrundeliegendes in Frage, sondern auch die Form und das Konkrete. Die Materie kommt also in jedem Fall als Zugrundeliegendes in Frage, während die Form und das Konkrete nur als Zugrundeliegendes in Betracht kommen, wenn wir alles Übrige auf die unwesentlichen Eigenschaften beschränken. Wenn man also lediglich von der Vorstellung ausgeht, die ousia sei das Zugrundelie-

gende, dann ist die Materie das, was am ehesten Anspruch darauf hat, *ousia* zu sein.

Nun ist es offenkundig, daß allein die Materie als letztlich Zugrundeliegendes in Betracht kommt, wenn alles Übrige sowohl die wesentlichen als auch die unwesentlichen Eigenschaften umfaßt. Was einer Begründung bedarf, ist die Behauptung, daß die Materie selbst dann das letztlich Zugrundeliegende ist und damit das, was eigentlich *ousia* ist, wenn wir das Übrige auf die unwesentlichen Widerfahrnisse beschränken. Eben dies Argument erhalten wir in 1029^a10ff.

Dieses Argument wird freilich fast sogleich von Aristoteles' Antwort auf einen möglichen Einwand überlagert. Aristoteles argumentiert, daß nur die Materie übrigbleibe, wenn man sich die unwesentlichen Eigenschaften wegdenke. Denn es gibt keinen materiellen Gegenstand ohne unwesentliche Eigenschaften. Dagegen wird von Platonikern der Einwand erhoben, wenn man sich die unwesentlichen Eigenschaften, nämlich die Widerfahrnisse, Wirkungen und Kräfte wegdenke, bleibe immer noch der in seinen Dimensionen bestimmte Körper übrig, und diese Grenzen oder quantitativen Bestimmungen seien die *ousia* des Gegenstandes. Es könne also keine Rede davon sein, daß nur die Materie übrigbleibe und folglich die Materie letztlich *ousia* sein müsse, selbst wenn man die Annahme teile, die *ousia* sei das Zugrundeliegende.

Dagegen erwidert Aristoteles, daß die quantitativen Bestimmungen des Körpers nicht die *ousia* sein können, eben weil es sich nur um Quantitäten handelt. Schlimmer noch: Wenn man die Sache so wie diese Platoniker betrachtet und doch an der Annahme festhält, die *ousia* sei das Zugrundeliegende, dann kommt überhaupt gar nichts anderes als die Materie, die den quantitativen Bestimmungen zugrundeliegt, als *ousia* in Betracht. Dies ist die Folgerung, welche 1029^a18–19 gezogen wird. Die, welche „die Sache so betrachten“, sind die Platoniker, welche meinen, daß den unwesentlichen Eigenschaften der durch seine dimensionalen Bestimmungen definierte Körper zugrunde liege und daß diese Bestimmungen die *ousia* des Gegenstandes ausmachten. Diesen „muß es so scheinen“, wie Aristoteles sich ausdrückt, als sei allein die Materie *ousia*. Für Aristoteles selbst aber ergibt sich diese Folgerung auch unter der Annahme nicht, daß man die *ousia* lediglich als das Zugrundeliegende betrachtet. Denn obschon sich ergäbe, daß die Materie das wäre, was letztlich *ousia* ist, gäbe es immer noch die Form und das Konkrete, die immer noch als *ousia* in Frage kommen, wenn auch nur unter der Bedingung, daß der Primat der Materie gesichert bleibt. Da aber die quantitativen Bestimmungen des Körpers bloße Quantitäten sind, bleibt den Platonikern nichts außer der Materie, was überhaupt *ousia* sein

könnte, wenn sie sich auf die Annahme einlassen, das den unwesentlichen Eigenschaften Zugrundeliegende sei *ousia*.

Dafür nun, daß Aristoteles in diesen Zeilen auf einen solchen möglichen Einwand von Platonikern antwortet, spricht das folgende: Die Redeweise von unwesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes als den „Widerfahrnissen, Wirkungen und Kräften der Körper“ ist, jedenfalls für die aristotelische „Metaphysik“, einzigartig. Ferner ist die grundlegende Unterscheidung von dimensionalen Bestimmungen einerseits und sonstigen unwesentlichen Widerfahrnissen eines Gegenstandes andererseits der aristotelischen Theorie fremd. Dagegen paßt die Auszeichnung der dimensionalen Bestimmungen des Körpers genau zu der in B 5, 1001^b26 ff., und noch hier in Z 2, 1028^b16, referierten Theorie, nach der die Grenzen des Körpers die *ousia* des wahrnehmbaren Gegenstandes ausmachen.

So also erklärt sich die Tatsache, daß Aristoteles in 1029^a18–19 eine Folgerung zu ziehen scheint, die stärker ist als es seine eigenen Ansichten in diesem Kapitel erlauben. Es ist die Folgerung aus einer ihm fremden Ansicht, die gegen sein Argument ins Feld geführt wird, in gewisser Hinsicht sei die Materie das letztlich Zugrundeliegende, selbst wenn man das Übrige auf die unwesentlichen Eigenschaften beschränke.

1029^a11–12 abgelöst wird

Zu dieser Verwendung von „περιαρχεῖν“ vgl. Cat. 7, 7^a32, 35; ^b2, 5, 7.

1029^a12 ff. Denn alles andere ...

Die Theorie, auf die Aristoteles hier anspielt, dürfte von der folgenden Art sein: Als *ousiai* gelten die wahrnehmbaren Gegenstände, dann aber auch das, was den Widerfahrnissen, Wirkungen und Kräften dieser Gegenstände zugrunde liegen soll, nämlich ein dreidimensionaler Körper (*σῶμα*), schließlich aber auch und in erster Linie die Grenzen dieses dreidimensionalen Körpers nach Länge, Breite und Höhe, die insofern die eigentliche *ousia* des wahrnehmbaren Körpers ausmachen.

1029^a16 dies alles ursprünglich zukommt

Wir lesen hier, wie Ross und Jaeger, mit A^b und Ps.-Alexander ταῦτα πρότοι. E und J haben ταῦτα αὐτὰ πρώτως, wobei αὐτὰ ursprünglich eine Textvariante zu ταῦτα gewesen sein dürfte und sich πρώτως aus iota adscriptum leicht erklären läßt. πρώτως ist wegen der Parallele zu πρῶτον in 1029^a2 vorzuziehen.

1029^a16 *vielmehr ist ousia*

Wegen des argumentativen Zusammenhangs mit ^a14–15, wo es um den ousia-Charakter der Dimensionen geht, ziehen wir die Lesart von A^b und Asclepius οὐσία der Lesart von EJ ή οὐσία vor.

1029^a18 *es sei denn, es gebe da irgend etwas*

Der griechische Text ließe auch die Deutung zu „es sei denn, es gebe da etwas Bestimmtes (etwas, das ein Was ist)“; vgl. die Verwendung von τι in ^a20. Aus sachlichen Gründen scheint diese Deutung freilich ausgeschlossen zu sein.

1029^a20–26 *Unter „Materie“ verstehe ich ...*

In diesem Abschnitt zeigt Aristoteles, daß die Materie, so wie er diesen Begriff definiert, genau die Anforderungen erfüllt, die das voraufgehende Argument an das letztlich Zugrundeliegende gestellt hat: Sie kann allen Bestimmungen zugrunde liegen, eben weil sie von sich aus keinerlei Bestimmungen hat und daher tatsächlich in einem gewissen Sinne nichts (οὐδὲν, ^a12 und ^a17) ist.

Daraus, daß Aristoteles hier die Materie als das charakterisiert, was von sich aus nichts ist und keinerlei Bestimmungen besitzt, folgt aber noch lange nicht, daß er hier die *materia prima*, einen völlig undifferenzierten Urstoff, im Blick hat. Sein Begriff der Materie ist vielmehr hier, wie sonst, der Begriff des Materials eines bestimmten Gegenstandes, welches als Materie nur solche Eigenschaften hat, die ihm als Material eben dieses Gegenstandes zukommen. So ist seine Ausdehnung keine andere als die, welche zunächst einmal dem Gegenstand zukommt. Entsprechendes gilt für Gewicht, Temperatur, Farbe, Lage usw.

Natürlich kann man auch das Gold einer Statue nicht als Material dieser Statue, sondern als Gold betrachten und ihm als solchem vielerlei Eigenschaften zuschreiben, etwa Farbe, spezifisches Gewicht, Geschmeidigkeit, Korrosionsbeständigkeit. Aber in diesem Fall betrachtet man das Gold nicht mehr als Materie in des Aristoteles Sinn, sondern als einen natürlichen Körper, bei dem wiederum eine Materie von der Form unterschieden werden kann.

Das schließt nicht aus, daß sich die Natur und die Kunst der natürlichen Eigenschaften der Stoffe bedienen, um Produkte mit bestimmten Eigenschaften herzustellen. Aber auch dann hat die Materie als solche diese Eigenschaften nur, insofern sie Materie des Produktes ist, dem diese Eigenschaften in erster Linie zukommen. Wenn ein Bildhauer für eine Statue Gold als Material seiner Farbe wegen verwendet, dann geht es

ihm um die Farbe der Statue, und nur deshalb kommt die Farbe der Statue auch dem Material zu. Wenn dagegen ein Bildhauer das Gold nicht seiner Farbe wegen wählt, dann gilt wiederum, daß diese Farbe dem Gold nur als Gold, nicht aber als Material der Statue zukommt. Die Rostanfälligkeit des Eisens ist nicht eine Eigenschaft des Eisens, die ihm als Material von sich aus zukommt. Denn wenn ein Architekt sich diese Eigenschaft zunutze macht, handelt es sich primär um eine Eigenschaft des Gebäudes. Andernfalls handelte es sich lediglich um eine Eigenschaft des Stoffs Eisen, aber nicht des Materials als solchen.

Man könnte auch meinen, daß Aristoteles hier gar nicht von seiner eigenen Vorstellung von Materie spricht, das λέγω also im Sinne von „unter Materie aber versteh ich *bier*“ interpretieren. Im Voraufgehenden hatte er anscheinend (vgl. Anm. zu 1029^a10–27) auf eine platonistische Theorie angespielt. Er könnte hier sagen wollen, daß sich bei einer solchen platonistischen Theorie (vgl. οὗτῳ σκοπονμένοις, 1029^a19) ergäbe, daß die Materie (im Sinne der Platoniker) ousia ist, eine den Platonikern höchst unwillkommene Konsequenz.

Gegen diese Interpretation spricht die Tatsache, daß Aristoteles im Anschluß aus dem voraufgehenden Argument Folgerungen über den Status der Materie in seinem eigenen Sinn ziehen will, die ungerechtfertigt wären, wenn das Argument von einer platonistischen Auffassung von der Materie ausginge.

1029^a20–21 *auch sonst nicht durch irgend etwas charakterisiert ist*

Ross übersetzt „nor assigned to any other of the categories by which being is determined“. Es geht hier aber nicht darum, ob die Materie in eine der Kategorien, und wenn ja, in welche, eingeordnet werden kann, sondern darum, ob ihr – eben als der Materie – Bestimmungen zukommen können, die jeweils einer der Kategorien angehören müßten. Wenn davon gesprochen wird, daß diese Kategorien das sind, „wodurch das Seiende bestimmt wird“, so ist nicht daran zu denken, daß irgendein Gegenstand durch seine Widerfahrnisse bestimmt wird, sondern daß der allgemeine Ausdruck „Seiendes“ durch die Differenzierung in die Kategorien erst die Bestimmtheit erhalten kann, die uns erfahren läßt, was es denn jeweils ist, von dem als einem Seienden die Rede ist.

1029^a21 *Sie ist nämlich etwas ...*

Wir fassen diesen Satz nicht, wie Bonitz und Ross in ihren Übersetzungen, als einen allgemeinen Existenzsatz auf („Es gibt nämlich etwas ...“), sondern als eine Charakterisierung der Materie, von der in ^a21–26 gezeigt werden soll, daß sie (i) allen Bestimmungen zugrunde liegt, aber (ii) keine

dieser Bestimmungen von sich aus hat. Daß sie allen Bestimmungen zugrunde liegt, wird in ^a23–24 dadurch bewiesen, daß alle unwesentlichen Bestimmungen (Widerfahrnisse) von der ousia prädiziert werden, diese aber von der Materie ausgesagt wird. Daß sie keine dieser Bestimmungen von sich aus hat, wird 1029^a22–23 mit der Bemerkung begründet, daß die Seinsweise der Materie verschieden ist von der Seinsweise einer jeden der in den verschiedenen Kategorien auftretenden Bestimmungen. Nur weil Sokrates zu sein eine Substanz zu sein heißt, kann Sokrates von sich aus ein Mensch, ein Lebewesen usf. sein; entsprechend für Qualitäten, Quantitäten und alles Übrige. Wenn also die Seinsweise der Materie von der alles anderen verschieden ist, kann keine dieser Bestimmungen der Materie als solcher zukommen.

Man fragt sich allerdings, ob nicht eher umgekehrt der Unterschied in der Seinsweise der Materie sich nur aus der Tatsache erschließen läßt, daß der Materie als solcher keine dieser Bestimmungen zukommt.

1029^a23–24 · *Denn alles Übrige ...*

Wenn Aristoteles hier sagt, daß die „ousia von der Materie ausgesagt wird“, dann kann er unter „ousia“ nur die Form verstehen; denn dem Konkreten kann die Materie nicht zugrunde liegen (vgl. auch Z 13, 1038^b4–6; Θ 7, 1049^a35–36; H 2, 1043^a5–6). Es ist freilich zu berücksichtigen, daß die Form nicht in demselben Sinn von der Materie ausgesagt werden kann, in dem Bestimmungen von der Form oder dem Konkreten ausgesagt werden. Wenn nämlich etwas vom Konkreten ausgesagt wird, dann kann ihm dies auch von sich aus zukommen. Diesen Arten des Ausgesagtwerdens entsprechen zwei, oder genauer drei, Arten des Zugrundeliegens (vgl. Z 3, 1029^a2–3; Z 13, 1038^b4–6; H 1, 1042^a26). Zu dieser Stelle vgl. auch J. Brunschwig, *La forme, prédicat de la matière?*, in: P. Aubenque (Hrsg.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, S. 131–166.

Es kann ferner verwundern, daß Aristoteles hier so spricht, als sei klar, daß ousia und Materie nicht zusammenfallen (vgl. Ross' Kommentar zur Stelle). Die einfachste Erklärung scheint die zu sein, daß Aristoteles bei der Formulierung dieses Satzes bereits, vielleicht ohne das zu bemerken, seine eigene Auffassung der ousia voraussetzt, obwohl an dieser Stelle im Argument die Frage, was letztlich ousia ist, gerade noch offen gehalten werden soll.

1029^a25 · *die entsprechenden Verneinungen*

Wenn die positiven Bestimmungen aus den verschiedenen Kategorien der Materie nicht als solcher, von ihr selbst aus, zukommen können, weil

sie eigentlich nur dem Gegenstand zukommen, um dessen Materie es sich jeweils handelt, können ihr als Materie auch die entgegengesetzten negativen Bestimmungen von ihr selbst aus nicht zukommen. Es wäre ein falscher Schluß, wenn man aus der Tatsache, daß es der Materie nicht von sich aus zukommt, F zu sein, schließen wollte, es komme ihr von sich aus zu, nicht-F zu sein. Wenn es nämlich der Materie zukommen würde, nicht-F zu sein, dann nur, weil es ein mit „F“ unverträgliches Prädikat „G“ derart gibt, daß die Materie G ist. Da sie aber nicht von sich aus G ist, kann es ihr auch nicht von sich aus zukommen, nicht-F zu sein. Die Zurückweisung einer positiven Bestimmung der Materie ist nicht eine negative Bestimmung (*non omnis negatio determinatio est*). Die Materie hat für Aristoteles als solche überhaupt keine Bestimmungen, weder positive noch negative.

Ps.-Alexander verstand die Kurzformel „οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις“, als wollte Aristoteles sagen, diese Verneinungen könnten nicht ousia sein (was sich aber von selbst versteht und nicht betont zu werden braucht). Bonitz übersetzt: „Aber auch die Verneinungen davon sind nicht dieses letzte“, gibt aber im (späteren) Kommentar die auch nach unserer Meinung zutreffende Interpretation. Ross übersetzt richtig, merkt im Kommentar zur Stelle aber sachliche Schwierigkeiten an; vermutlich sah er den Unterschied zwischen negativen Bestimmungen und der Negation aller Bestimmungen nicht deutlich vor sich.

1029^a27 · *Aber das ist unmöglich*

Es kann nicht so sein, daß die Materie das ist, was letztlich ousia ist, weil die Materie als solche nichts ist, also weder das sein kann, auf dem letztlich das Sein alles anderen beruht, noch auch das, woraus sich letztlich das Sein alles anderen erklären läßt. Um eben diese Bedingungen zu erfüllen, sollte die ousia auch dadurch charakterisiert sein, daß sie abtrennbar und ein Dies von der Art ist.

Sie muß abtrennbar in dem Sinn sein, daß sie das, was sie ist, unabhängig von einem anderen ist, also in ihrem Sein nicht schon von etwas anderem abhängt, was ihr vorgeordnet wäre und auf das man bei ihrer Erklärung zurückgreifen müßte. Denn in diesem Fall könnte sie nicht die Grundlage für das Sein von allem anderen bilden, sondern ihr Sein wäre in etwas anderem begründet. Die Materie erfüllt diese Bedingung nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, weil es sie nur als Materie eines Gegenstandes, als Materie für eine Form gibt. Erst der konkrete Gegenstand und, in gewissem Sinn, die Form sind abtrennbar.

Überdies sollte die ousia ein Dies von der Art sein. Denn einmal sollte die ousia ja die Sache selbst im Gegensatz zu ihren Eigenschaften sein.

Um das zu sein, muß sie aber ein wohlbestimmter Gegenstand sein. Zum anderen soll sich aus ihr das Sein der Bestimmungen erklären lassen, die dem Seienden zukommen. Das ist aber nur dann möglich, wenn sie von einer bestimmten Art ist, aus der heraus sich die Bestimmungen erklären lassen.

Die Materie dagegen schafft es nur dadurch, das letztlich Zugrundeliegende zu sein, ja noch den wesentlichen Bestimmungen einer Sache zugrunde zu liegen, daß sie selbst keine Sache, kein wohlbestimmter Gegenstand mehr ist. Und da sie von sich her nichts ist, läßt sich aus ihr auch nicht das Sein aller Anderen erklären. Vielmehr ist es, umgekehrt, so, daß die Materie überhaupt nur letztlich Zugrundeliegendes sein kann, weil sie Materie für eine Form ist, aus der sich die Bestimmungen erklären, denen sie zugrunde liegt. Der konkrete Gegenstand und die Form hingegen sind ein Dies von der Art; sie stellen eine wohlbestimmte Sache dar, und durch sie lassen sich ihre Bestimmungen erklären. Überdies aber erfüllen sie auch die Bedingung, letztlich Zugrundeliegendes zu sein. Damit haben sie eher als die Materie Anspruch darauf, ousia zu sein.

Die Folgerung, die wir offenkundig daraus ziehen sollen (vgl. 1029^a9: „Aber man darf die Sache so nicht stehenlassen. Das reicht nämlich nicht aus“), ist die, daß es nicht ausreicht, die ousia als das letztlich Zugrundeliegende zu charakterisieren. Denn daraus ergäbe sich, daß die Materie die eigentliche ousia wäre. Da dies aber falsch ist, muß man die ousia nicht nur als Zugrundeliegendes, sondern auch als Abtrennbares und als ein Dies von der Art bestimmen, wie wir es ja auch schon im ersten Kapitel getan haben (vgl. 1028^a12, ^a34).

Das freilich wirft die Frage auf, inwiefern die Materie überhaupt ousia sein kann, wenn sie diese beiden Bedingungen nicht erfüllt. Eine befriedigende Antwort auf diese Frage ist für die Interpretation des gesamten Abschnittes von großer Wichtigkeit. Denn wenn sich diese Frage nicht befriedigend beantworten läßt, ist die Versuchung nur zu groß, zu einer Interpretation zurückzukehren, nach der Aristoteles schon an der Tatsache Anstoß nimmt, daß sich aus der Charakterisierung der ousia als Zugrundeliegendem ergäbe, daß die Materie überhaupt ousia ist. Wir haben bereits gesehen, daß schon allein innerhalb dieses Kapitels (vgl. 1029^a2 in Verbindung mit 1029^a7–9 und den Ausdruck „die dritte Art von ousia“ in 1029^a32) eine solche Interpretation ausgeschlossen wird. Aber erst eine befriedigende Antwort auf die aufgeworfene Frage wird uns die wünschenswerte Klarheit verschaffen. Die Antwort scheint nun die folgende zu sein: In H 1 nimmt Aristoteles die Behauptung wieder auf, die Materie sei als Zugrundeliegendes ousia (vgl. 1042^a26–27; ^a32), um dann gleich zu Beginn des folgenden Kapitels, 1042^b9–10, zu erklären,

in welchem Sinn die Materie ousia ist, nämlich der Möglichkeit nach. Der Möglichkeit nach also ist sie auch ein Dies von der Art und abtrennbar und erfüllt so diese beiden Anforderungen an die ousia in einem abgeschwächten Sinn.

Man kann dagegen den Einwand erheben, daß ein mögliches F eben kein F, sondern nur ein mögliches F ist, also auch die Materie nicht ousia sein kann, wenn sie nur der Möglichkeit nach ousia ist. Dagegen ist freilich zu sagen, daß zumindest Aristoteles selbst nicht dieser Auffassung ist. Wenn er nämlich zwischen zwei Verwendungen von „sein“, einer im Sinn von „der Möglichkeit nach sein“ und einer im Sinn von „der Wirklichkeit nach sein“, unterscheidet, dann bezieht er sich auf Aussagen der Form „Das ist F“, und nicht etwa einerseits auf Aussagen der Form „Das ist ein F“, andererseits aber auf Aussagen der Form „Das ist möglicherweise ein F“. Er meint nämlich, daß man unter gewissen Umständen sagen kann, dies sei ein F, wenn dies nur der Möglichkeit nach ein F ist. Und bei näherer Betrachtung ist diese Auffassung so verwunderlich auch wieder nicht; sprechen doch wir selbst unter bestimmten Umständen von einem F, wenn dieses F nur der Möglichkeit nach existiert. Da gibt es die Kinder, die schon für den Kindergarten oder die Schule angemeldet sind, obwohl sie noch nicht einmal empfangen worden sind. Jemand könnte eine Baustelle besichtigen und sagen „Und das ist mein Haus, was da drüben gebaut wird“, oder aber auch einfach „Und das ist mein Haus“, obwohl das Haus erst der Möglichkeit nach besteht. Auch in unserer Umgangssprache kann sich also „ein F“ auf ein bestimmtes, individuelles, aber nur mögliches und noch nicht wirkliches F beziehen.

1029^a28 abtrennbar und ein Dies von der Art

Es ist leicht zu sehen, wie das Konkrete diese beiden Bedingungen erfüllt. Was dagegen die Form angeht, so ist schwer zu verstehen, wie sie die erste oder die zweite Bedingung soll erfüllen können. Daß dies freilich die wohlüberlegte Meinung des Aristoteles ist, geht z. B. aus Δ 8, 1017^b24–26, eindeutig hervor. Jedoch will Aristoteles die Behauptung, die Form sei abtrennbar, nur in dem qualifizierten Sinn verstanden wissen, daß sie „der Formel nach“ (*κατὰ τὸν λόγον*) abtrennbar sei; vgl. Phys. B 1, 193^b4–5, und Met. H 1, 1042^a29.

Die Formel, die angibt, was die Form ist, enthält nicht notwendig einen Verweis auf etwas, das außerhalb der Form liegt. Insbesondere braucht sie keinen Verweis auf die Materie zu enthalten (vgl. Z 11, 1037^a27, und den Kommentar dazu). Zwar bedarf die Form eines wahrnehmbaren Gegenstandes zu ihrer Realisierung einer Materie, aber sie bedarf nicht der Materie, in der sie jeweils realisiert ist; und insofern die

Materie kein wirklich Seiendes ist, bedarf die Form zu ihrer Realisierung keines anderen Seienden. Für Aristoteles reicht offenbar diese schwächere Art von Unabhängigkeit schon aus, um die Priorität der Form vor der Materie zu sichern. Mit dieser These legt sich Aristoteles freilich auch darauf fest, daß die Form ein Individuum sei. Wie dies zu verstehen ist, werden wir später (Kommentar zu Z 8, 10, 13) erläutern.

1029^a31–32 nachgeordnet und wirft keine Probleme auf

Der griechische Wortlaut „ὅτερος γὰρ ναὶ δῆλη“ läßt verschiedene Interpretationen zu: (i) „nachgeordnet und in sich klar“, (ii) „klarerweise nachgeordnet“, (iii) „nachgeordnet und klarerweise ousia“, (iv) „nachgeordnet und deshalb dann klar, wenn die beiden Faktoren, Form und Materie, geklärt sind“. (iv), von den „Notes on Z“ erwogen, aber verworfen, kann wegen der unangemessenen Kompliziertheit sogleich ausscheiden; (iii), Ps.-Alexanders Interpretation, würde eine hier nicht relevante Feststellung treffen; (ii) wird dadurch ausgeschlossen, daß es gleich von der Materie heißt, sie sei *auch* problemlos, was sich nicht auf die Nachordnung der Materie beziehen kann. So bleibt allein (i) übrig, welches ohnehin die natürlichste Interpretation des griechischen Textes ist.

Die hier gezogene Folgerung, es gelte nun, sich der Untersuchung der Form zuzuwenden, wird schon durch 1029^a5–7 vorbereitet. Dort versuchte Aristoteles zu zeigen, daß die Form vor dem Konkreten Priorität haben und eher ein Seiendes sein wird als dieses, wenn sie vor der Materie Priorität hat und eher ein Seiendes ist als diese. Das inzwischen vorgetragene Argument hat aber gezeigt, daß die Form tatsächlich Priorität hat und eher ein Seiendes ist; denn es wurde gezeigt, daß die Form eher ousia ist als die Materie. Daher kann Aristoteles jetzt folgern, daß wir das Konkrete beiseite lassen können, weil es nachgeordnet ist. Als weitere Begründung fügt er hier noch hinzu, daß das Konkrete ja auch keine besonderen Probleme aufwirft.

1029^a32. Problemlos ist in gewissem Sinne auch die Materie

Warum ist die Materie problemlos, und warum ist sie es, anders als das Konkrete, nur „in gewissem Sinne“? Während das Konkrete durch die Erfahrung insofern vertraut ist, als wir ständig Gegenstände von ihren Widerfahrnissen unterscheiden – ohne doch schon zu durchschauen, wie sie sich aus Form und Materie zusammensetzen –, ist die Materie erst durch die Erörterungen, die Aristoteles gerade vorgelegt hat, in ihrer Eigenart deutlich gemacht worden. Das „in einem gewissen Sinne“ könnte freilich auch, wie es Ps.-Alexander und Ross tun, auf die Tatsache bezogen werden, daß der Begriff der Materie nach Aristoteles eine Be-

griffsbildung durch Analogie voraussetzt: Materie ist das, was sich zu einer ousia so verhält wie das Erz zur Bildsäule, das Holz zu dem Bett, das aus ihm hergestellt wird (Phys. A 7, 191^a7–11). In unseren Zusammenhang scheint die erste Erklärung besser zu passen.

1029^a34 einige

Wir übersetzen „einige der wahrnehmbaren Gegenstände ousiai sind“, so als schreibe Aristoteles τῶν αἰσθητῶν τινά. Aristoteles schreibt aber τῶν αἰσθητῶν τινές. Entweder erklärt sich die feminine Form τινές durch bloße Attraktion an οὐσίαι, oder aber Aristoteles sagt: „... darin einig, daß wenigstens einige der wahrnehmbaren ousiai ousiai sind.“ Im letzten Fall würde man zunächst annehmen, daß Aristoteles eine Klasse von wahrnehmbaren ousiai annimmt, aber behauptet, daß nur einige von diesen allgemein als ousiai akzeptiert werden. Der Sache nach aber scheint genau das Umgekehrte der Fall zu sein. Denn nach dem Anfang von Kapitel 2 zu urteilen, meint jedenfalls Aristoteles, daß allgemein alle wahrnehmbaren Dinge für ousiai gehalten werden. Und es ist Aristoteles selbst, der sich im Laufe seiner Entwicklung von dieser Auffassung entfernt und, wie man aus Z 16 ersehen kann, wesentlich strengere Anforderungen an die ousia stellt und etwa Teile einer ousia nicht mehr für ousiai hält (vgl. dagegen etwa die Annahme in der Kategorienchrift, Cat. 7, 8^a15–21, auch ein Kopf sei eine ousia). Was Aristoteles also sagen will, ist vielleicht, daß von den Dingen, die allgemein für ousiai gehalten werden, nämlich den wahrnehmbaren Gegenständen, nur einige wirklich von allen, auch von ihm selbst, als ousiai akzeptiert werden.

Bonitz übersetzt: „Es wird nun aber allgemein anerkannt, daß es gewisse Wesenheiten der sinnlichen Dinge gibt.“ Dagegen spricht, daß es keineswegs wahrscheinlich ist, daß das allgemein anerkannt wurde. Noch auch scheint es hier darum zu gehen. Denn dann sollte man erwarten, daß Aristoteles mit den Worten ὅπερ περὶ τούτων ζητητέον πρῶτον fortführe. Es heißt aber ἐν ταῦταις, offenbar, weil es die wahrnehmbaren ousiai, nicht aber deren Wesen sind, die als ousiai anerkannt werden. Und es sind auch sonst in unserem Text immer wieder die wahrnehmbaren ousiai, von denen gesagt wird, sie würden als ousiai anerkannt (vgl. Z 2, 1028^b8 ff.; Z 7, 1032^a19; H 1, 1042^a24–25).

1029^a34 unsere Untersuchung bei ihnen

Dies heißt nicht, daß unsere Untersuchung mit den wahrnehmbaren ousiai beginnen sollte, sondern mit den Formen im Fall der wahrnehmbaren ousiai.

1029^b₃₋₁₂ *Denn dies ist von Vorteil*

Wie schon Bonitz gesehen hat, dem Jaeger und Ross gefolgt sind, schließt 1029^b₁₃ nicht an 1029^b₁₂ an, weil in diesem Fall ein Bezug für *ātōū* fehlte, sondern an 1029^b₁₋₂. Ferner schließen 1029^b₃₋₁₂ nicht ohne Schwierigkeit an 1029^b₁₋₂ an. Denn wenn schon die Form solche Schwierigkeiten aufwirft (vgl. 1029^a₃₃), dann wäre es verwunderlich, wenn Aristoteles uns erklärte, wir sollten mit einer Untersuchung des „Was es heißt, dies zu sein“ beginnen, weil dies etwas sei, womit wir vertraut seien. Dagegen passen 1029^b₃₋₁₂ bestens zu 1029^a₃₃₋₃₄: Wir beginnen mit unserer Untersuchung bei den wahrnehmbaren *ousiai*, weil wir mit diesen vertraut sind. Diese Probleme ließen sich durch die Umstellung von 1029^b₁₋₂ und 1029^b₃₋₁₂ lösen, der auch wir folgen.

Wenn wir dieser Umstellung folgen, dann ergeben sich freilich tiefgehende Folgerungen für die Interpretation von Met. Z. Denn Aristoteles würde nun nahelegen, daß es nicht-wahrnehmbare *ousiai* gibt, zu deren Untersuchung die Untersuchung der Formen im Fall der wahrnehmbaren *ousiai* nur eine Vorarbeit ist und ohne die sich die wahrnehmbaren *ousiai* und ihre Formen letztlich nicht verstehen lassen. Allerdings wird diese Ansicht ohnehin durch Z 11, 1037^a₁₃₋₁₇, und Z 17, 1041^a₇₋₉, nahegelegt.

Jaeger hat die Auffassung vertreten, auch ^a₃₃₋₃₄ sei, wie ^b₃₋₁₂, ein späterer Zusatz; er knüpft daran weitreichende Folgerungen für die Entwicklungsgeschichte der aristotelischen Philosophie. ZHΘ, nach Jaeger ursprünglich eine Untersuchung allein der wahrnehmbaren Substanzen, sollen erst später durch entsprechende Einschübe in den Text in das Programm einer letztlich auf die *ousia* des ersten Bewegers ausgerichteten Untersuchung eingebettet worden sein. Jedoch ist unsere Stelle keine tragfähige Basis für diese Hypothese. Der Text von Z enthält auch unabhängig von den von Jaeger diagnostizierten „Zusätzen“ genügend Hinweise darauf, daß Aristoteles die Frage nach einer nicht wahrnehmbaren und von der Materie abgetrennten *ousia* von Anfang an in die Diskussion einbezogen hat (vgl. Z 2, 1028^b₂₈₋₃₂). Der spätere Zusatz 1029^b₃₋₁₂ brauchte nur der näheren Erläuterung zu dienen, warum der Einsatz bei den Formen der wahrnehmbaren Substanzen ein Beispiel für den methodischen Grundsatz ist, bei der wissenschaftlichen Untersuchung von dem auszugehen, was uns vertraut und bekannt ist.

Bonitz läßt nach der Umstellung mit „Denn es ist von Vorteil“ das vierte Kapitel beginnen. Es scheint aber besser, den ganzen Passus ^b₃₋₁₂ als Begründung zu ^a₃₃₋₃₄ an den Schluß des dritten Kapitels von Z zu setzen, wie Ross und Jaeger, und vor ihnen Christ, es getan haben.

1029^b₃ bis 6

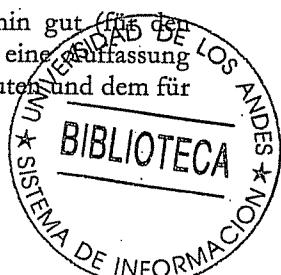
55

1029^b₅₋₆ *wie es im Bereich des Handelns*

Daß man in der Wissenschaft, und besonders beim Unterricht, vom uns Vertrauten und Bekannten, nämlich von den konkreten Dingen und Tatsachen, ausgehen und schrittweise zu dem „von Natur aus Einsichtigen“, nämlich zum Allgemeinen und zu den Prinzipien, vordringen müsse, ist ein von Aristoteles oft vorgetragener methodischer Grundsatz (vgl. Top. Z 4, 141^b₃₋₁₄; Phys. A 1, 184^a₁₆₋₂₆, ^b₁₀₋₁₄; Anal. post. A 2, 71^b_{33-72^a₅}).

Unsere Stelle unterscheidet sich von den anderen durch die hier zwischen Theorie und Praxis gezogene Parallele. Wir müssen in der Theorie versuchen, das, was dem einzelnen in seiner „lebensweltlichen“ Situation einsichtig und evident ist, allmählich zu ersetzen durch das, was seiner Natur nach und ohne Rücksicht auf die Situation des Individuums einsichtig und klar ist. So ist uns z. B. unmittelbar vertraut, daß Lebewesen artgleiche Nachkommen hervorbringen können, während z. B. Steine das nicht können. Aber nur Kenntnis der Biologie (ob nun der aristotelischen oder der modernen) kann das unmittelbar Vertraute wirklich verständlich machen.

So soll auch in der Praxis die moralische Entwicklung dahin führen, daß das uneingeschränkt Gute auch für den Einzelnen etwas wird, das für ihn, in seiner Situation, gut ist. Es ist hier nicht, wie Schwegler meint, der Unterschied zwischen individuellem Wohl und Gemeinwohl im Blick, daß nämlich der Mensch allmählich lernen müsse, das Gemeinwohl auch als sein eigenes persönliches Wohl anzusehen und es sich so zu eigen zu machen; auch ist nicht an den Unterschied von subjektiven und objektiven Interessen gedacht, also dem, was jemand für sein Interesse bloß hält, und dem, was in seinem Interesse liegt, ob er es nun weiß oder nicht. Es geht Aristoteles vielmehr darum, daß für einen bestimmten Menschen aufgrund seiner besonderen Lage und, vielleicht, unvollkommenen Entwicklung etwas tatsächlich gut sein kann, was, allgemein gesprochen, nicht gut, ja sogar schlecht ist. So kann ein Mangel an Vermögen für jemanden, der zur Verschwendug neigt oder zur Untätigkeit, gut sein, obwohl für den Menschen, wie er sein soll, äußere Güter etwas Gutes sind, weil er sie als Mittel zur Verwirklichung seiner *Aretē* einsetzen kann. Schlechthin gut ist das, was für den Menschen, wie er sein soll, gut ist. An diesem Konzept fällt auf, daß Aristoteles voraussetzt, es gebe nur *ein* rationales Lebensprogramm für alle Menschen. Denn nur dann kann man davon sprechen, daß etwas schlechthin gut (^{für} *die* Menschen) sein kann. Ob Aristoteles an dieser Stelle eine Auffassung über den Zusammenhang zwischen dem schlechthin Guten und dem für



den Menschen schlechthin Guten zum Ausdruck bringt, muß offenbleiben.

Die Parallele zeigt, daß Aristoteles auch meint, daß der ausgebildete Wissenschaftler das und nur das für einsichtig hält, was „an sich“ einsichtig ist. Die lebensweltlichen Evidenzen werden durch die wissenschaftliche Einsicht ersetzt. Es fragt sich aber, ob es sich nicht eher um zwei verschiedene Evidenzarten handelt, von denen die eine der Wissenschaft, die andere aber der „Lebenswelt“ angemessen ist.

VIERTES KAPITEL

Aufgrund der Bemerkungen in Z 3, 1029^a32–34, sollte man erwarten, daß Aristoteles sich in Kapitel 4 der Form von wahrnehmbaren *ousiai* zuwendet. Stattdessen geht Aristoteles nun auf den zweiten der vier zu Anfang von Kapitel 3 unterschiedenen Kandidaten ein, das „Was es heißt, dies zu sein“, welches in den Kapiteln 4 bis 6 behandelt wird. Der Grund dafür, der freilich nicht ausgesprochen wird, dürfte der sein, daß nach der Meinung des Aristoteles, wie sich herausstellen wird, die Form und das „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sind (vgl. 1032^b1–2 und die Anmerkung zur Stelle).

Wir würden in diesem Falle vielleicht erwarten, daß Aristoteles ausdrücklich sagt, daß eine Untersuchung der Form einer Sache auf die Untersuchung ihres „Was es heißt, dies zu sein“ hinausläuft und wir uns deshalb nun diesem zweiten Vorschlag, die *ousia* einer Sache zu bestimmen, zuwenden können. Aber dabei ist zweierlei zu bedenken: (i) Für die Platoniker und auch noch für Aristoteles in der „Topik“ (vgl. etwa Top. A 5) ist das *εἶδος* zunächst einmal genau das, was durch die Definition bestimmt wird. Aristoteles kann also auf diesem historischen Hintergrund davon ausgehen, daß es jedem ohne weiteres klar ist, daß das *εἶδος* oder die Form mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch ist. (ii) Aufgrund unserer, wie sich herausstellen wird, falschen traditionellen Auffassung der Lehre des Aristoteles von der Definition von konkreten *ousiai*, neigen wir dazu, anzunehmen, die Form und das „Was es heißt, dies zu sein“ könnten nicht einfach gleichgesetzt werden, weil das „Was es heißt, dies zu sein“ irgendwie die Materie miteinbeschließe. Wenn wir aber sehen, daß nach Z 10 und Z 11 (vgl. etwa 1037^a25 ff.) die Definition durchweg die Definition der Form einer Sache ist, eben weil sie die Materie der Sache nicht miteinbezieht, dann besteht auch kein Grund mehr, daran zu zweifeln, daß Aristoteles hier einfach die Form und das „Was es heißt, dies zu sein“ wie selbstverständlich gleichsetzt.

So also mag sich erklären, warum Aristoteles den Übergang von einer Diskussion der Form zu einer Diskussion des „Was es heißt, dies zu sein“ für so unproblematisch hält, daß er keiner weiteren Erklärung bedarf, während wir, die wir traditionellerweise Schwierigkeiten mit der Identifikation haben, auch entsprechende Schwierigkeiten mit dem Übergang von Kapitel 3 zu Kapitel 4 haben.

Eine andere Erklärung wäre die folgende: Aristoteles setzt nicht voraus, daß die Form und das „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sind, sondern versucht, den Leser erst durch seine Ausführungen über das

„Was es heißt, dies zu sein“ und die Definition zu dieser Folgerung zu führen, so daß sich erst im nachhinein die Ausführungen über das „Was es heißt, dies zu sein“ als Ausführungen über die Form herausstellen.

Eine dritte Erklärung könnte darin gesehen werden, daß Z 4–6 ursprünglich nicht für diesen Zusammenhang verfaßt worden sind und von Aristoteles erst später an Z 3 angefügt wurden, ohne daß die damit auftretende Härte in vollem Umfang geglättet worden wäre.

Das Argument des vierten Kapitels ist in seinen Einzelheiten nicht ganz durchsichtig; vor allem ist mit einer schweren Störung des Textes in 1029^b21 zu rechnen. Folgt man den Zusammenfassungen in Z 11, 1037^a21–22, und in H 1, 1042^a17–18, dann geht es Aristoteles in diesem Kapitel vor allem um die Frage, in genau welchem Sinn das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache das ist, was sie von ihr selbst aus ist, woraus sich dann ergibt, daß, genau genommen, nur *ousiai* ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, während dies für Komposita, d. h. für so etwas wie einen weißen Menschen, und selbst für die verschiedenen Arten von Widerfahrnissen, nur in einem eingeschränkten Sinn gilt.

Das Kapitel zerfällt in 3 Abschnitte: Auf (i) die kurze Einleitung (1029^b1–13) folgt (ii) ein langer Abschnitt, in dem der Sinn erläutert wird, in welchem das „Was es heißt, dies zu sein“ das ist, was eine Sache von ihr selbst aus ist (1029^b13–1030^a17). Es wird dargelegt, daß wenn man das „Was eine Sache von ihr selbst aus ist“ richtig versteht, nur *ousiai*, nicht aber Komposita oder Widerfahrnisse ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben (1029^b21–1030^a17). Im letzten Teil des Kapitels (iii) wird erläutert, in welchem Sinn auch Widerfahrnisse und Komposita ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben können (1030^a17–b13).

Bisweilen wird angenommen, das Kapitel zerfalle, abgesehen von den einleitenden Bemerkungen, in zwei Teile: eine bloß sprachliche Untersuchung, die sich von 1029^b13–1030^a28 erstrecke, und die sachliche Untersuchung, welche den Rest des Kapitels ausmache (vgl. z. B. Ross zu 1029^b13). Wir wir zu 1030^a27–28 erläutern werden, ist diese Auffassung nicht richtig.

Ross irrt auch, wenn er (zu 1030^b12) sagt, daß Aristoteles in diesem Kapitel nicht erreicht, was er zu erreichen beabsichtigte, nämlich die Frage zu beantworten, ob das „Was es heißt, dies zu sein“ *ousia* ist oder nicht. Die Kapitel 4–6 sind vielmehr als eine Einheit zu betrachten. Aristoteles zeigt zunächst, daß, genau genommen, nur primäre *ousiai* ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, und dann, im sechsten Kapitel, daß diese mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sind. Damit, aber erst dann, ist gezeigt, daß und in welchem Sinn das „Was es heißt, dies zu sein“ *ousia* ist.

1029^b1 Da wir zu Anfang

Aristoteles greift auf den Anfang von Kapitel 3 zurück, wo er das „Was es heißt, dies zu sein“, das Allgemeine und die Gattung, sowie das Zugrundeliegende als vier Weisen, die *ousia* zu verstehen, benannt hatte. Nachdem er in Kapitel 3 das Zugrundeliegende behandelt hat, wendet er sich nun in den Kapiteln 4–6 dem „Was es heißt, dies zu sein“ zu. Damit wird die Erwartung des Lesers enttäuscht, der aufgrund von Z 3, 1029^a32–34, annehmen muß, es solle nun die Form im Fall der wahrnehmbaren *ousiai* erörtert werden. Diese Härte wird zwar dadurch etwas gemildert, daß sich zeigen wird, daß zwischen der Form einer Sache und ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ ein sehr enger Zusammenhang besteht, weil nämlich, genau genommen, nur Formen ein „Was es heißt, dies zu sein“ besitzen und die Form sogar mit diesem identisch wird. Überdies wird sich zeigen, daß auch das „Was es heißt, dies zu sein“, welches in einem erweiterten Sinn auch konkreten Dingen zukommt, mit ihrer Form identisch ist. Andererseits sollte man erwarten, daß Aristoteles auf diesen Zusammenhang ausdrücklich hinwiese, wenn dieser der Grund dafür ist, daß er sich jetzt, statt der Form der wahrnehmbaren *ousia*, dem „Was es heißt, dies zu sein“ zuwendet.

Jedenfalls kann die Tatsache, daß zu Anfang von Z 3 mehrere (nämlich vier) Kandidaten für die *ousia*-Rolle genannt wurden und einer davon das „Was es heißt, dies zu sein“ war, allein noch nicht zur Begründung hinreichen, warum jetzt über dies, und nicht etwa über das Allgemeine oder die Gattung, nachdem das Zugrundeliegende schon besprochen worden ist, gehandelt werden soll.

1029^b13 rein formale Bemerkungen

„λογικῶς“ wird von Aristoteles im allgemeinen dazu verwendet, Untersuchungen als sprachlich, begrifflich, im Gegensatz zu inhaltlich, wissenschaftlich, zu charakterisieren. In Zusammenhängen, in denen Aristoteles eine Erörterung als *bloß formal* bezeichnet, nimmt der Ausdruck leicht einen pejorativen Sinn an. Jedoch bestreitet Aristoteles keineswegs die Wichtigkeit solcher formalen Analysen; man muß sich nur darüber im klaren sein, daß sie durch inhaltliche Überlegungen ergänzt werden müssen und vor allem nicht an deren Stelle treten können.

1029^b13–22 Und zunächst ...

Nach den Zusammenfassungen in Z 11, 1037^a21–22, und in H 1, 1042^a17–18, zu urteilen, geht es Aristoteles hier darum, den genauen Sinn zu bestimmen, in dem das „Was es heißt, dies zu sein“ das ist, was

einer Sache von ihr selbst her zukommt. Diese nähere Bestimmung ist nötig, weil das „von ihr selbst her“ auf verschiedene Weise verstanden werden kann (man vgl. die Unterscheidungen, die Aristoteles in Met. A 18 und in den *Analytica posteriora* A 4 macht).

Für die Zeilen ^b13–20 können vor allem zwei Interpretationen der Argumentation in Betracht kommen, je nachdem, wie man den Text $\epsilon\pi i\varphi a\nu e i\vartheta \lambda e u k o\acute{v}$ in 1029^b17 liest und versteht. Nach der ersten Interpretation, der von Ross, geht es hier um die in Betracht kommende Bestimmung der *Oberfläche*, während es nach der zweiten Interpretation um die Bestimmung des *Weiß*en geht. Zwar gilt, daß das Weiße der Oberfläche von ihr selbst aus zukommt (denn weiß können nur Oberflächen sein), und ebenso gilt, daß das Weiße von sich selbst her eine Oberfläche ist (denn nur Oberflächen können weiß sein). Aber diese Art der Von-sich-selbst-her-Bestimmung reicht noch nicht aus, weder um die Oberfläche, noch um das Weiße zu definieren, weil eine Oberfläche zu sein und Weiß zu sein nicht dasselbe sind. Noch auch kann man die Oberfläche, bzw. das Weiße, definieren, indem man sie als weiße Oberfläche definiert, da hier in beiden Fällen dasjenige selbst vorkommt, was definiert werden soll. Daraus leitet Aristoteles im Sinne einer Verallgemeinerung die definitionstheoretische Regel ab, nach der die Formel des „Was es heißt, dies zu sein“ nicht die zu definierende Sache enthalten darf.

Eine dritte Interpretation hat M. Woods („Substance and Essence in Aristotle“, 1974/75) vorgeschlagen. Demnach soll es die *weiße Oberfläche* sein, die durch das Weißsein bestimmt wird. Diese Interpretation scheint aber mit dem Text von 1029^b17 in Widerspruch zu stehen.

Was die beiden anderen Interpretationen angeht, so hat die erste den Vorzug, daß es einmal nach aristotelischem Sprachgebrauch näher liegt, zu sagen, daß die Oberfläche von ihr selbst her weiß ist, als zu sagen, daß das Weiße von ihm selbst her eine Oberfläche sei, und daß man andererseits bei der zweiten Interpretation eine Formulierung wie „ $\delta\omega\zeta \epsilon\pi i\varphi a\nu e i\vartheta \tau o\acute{v} \lambda e u k o\acute{v}$ “ erwarten würde. Der Vorteil der zweiten Interpretation liegt darin, daß es sinnvoll scheint zu meinen, das Wesen des Weißen liege darin, eine weiße Oberfläche zu sein, während man nur schwer verstehen könnte, warum jemand das Wesen der Oberfläche darin sehen wollte, eine weiße Oberfläche zu sein.

Fast unüberwindliche Schwierigkeiten für jede Interpretation bilden die Zeilen 21–22. Zunächst scheint sich für das $\delta\sigma t e$ in ^b21 im voraufgehenden Text kein Bezug zu finden, so daß es sich nahelegen könnte, entweder zwischen ^b20 und ^b21 einen nicht mehr zu heilenden Textverlust anzunehmen oder den Satz ^b20–21 als nicht hierher gehörig auszuschlie-

ßen. Auch die Interpretation, die Ross für diese Zeilen vorschlägt, kann nicht überzeugen, da sie keinen Zusammenhang mit dem voraufgehenden oder dem folgenden Text herstellt.

Jedoch läßt sich unter Voraussetzung der zweiten der angeführten Interpretationen ein Zusammenhang in beiden Richtungen konstruieren. Wenn es um die Definition des Weißen geht und die Bestimmung des Weißen als weiße Oberfläche durch die Zirkularitätsregel ausgeschlossen wird, könnte man unter Benutzung der (demokritischen) Hypothese, daß eine Oberfläche genau dann weiß ist, wenn sie glatt ist, das Weiße dadurch definieren, daß es eine glatte Oberfläche ist. Dies aber setzte voraus, daß eine glatte Oberfläche zu sein ein „Was es heißt, dies zu sein“ ist. Und deshalb wendet sich Aristoteles im folgenden ganz allgemein der Frage zu, ob solche Bestimmungen wie eine glatte Oberfläche zu sein überhaupt die Rolle eines „Was es heißt, dies zu sein“ übernehmen können, was seinerseits voraussetzte, daß es so etwas wie das „Was es heißt, dies zu sein“ einer glatten Oberfläche gibt (vgl. 1029^b25–27 und 1030^a2). Freilich bleibt auch bei dieser Interpretation offen, welche Funktion die Worte „dann würden weiß zu sein und glatt zu sein zusammenfallen“ für das Argument haben.

Eine Interpretation, die diesen Worten Rechnung trüge, jedoch eine Textänderung voraussetzte, ist die folgende: Man hält das Weiße als Subjekt fest, liest nun aber mit den besten Handschriften in ^b19 αὐτή bzw. αὔτη. In diesem Fall wäre der Einwand gegen die Definition des Weißen als weiße Oberfläche nicht mehr, daß das zu Definierende selbst in der Definition auftritt, sondern vielmehr der, daß hier zum Definierenden etwas anderes, nämlich die Oberfläche, hinzutritt. πρόσεστιν würde dann im Sinne von πρόσθεσις, προσκείσθαι etc. verstanden werden können, die im weiteren Verlauf von Z 4 und Z 5 eine wichtige Rolle spielen. Allerdings muß man nun in ^b20 statt des ersten αὐτὸ, welches in A^b fehlt, ein ἄλλο lesen, um zu der Regel zu gelangen, daß eine Definition des „Was es heißt, dies zu sein“ nicht zu der zu definierenden Sache etwas anderes hinzufügen darf. Wenn nun eine weiße Oberfläche zu sein nichts anderes wäre als eine glatte Oberfläche zu sein, dann könnte man, dieser Regel folgend, das Weiße als das Glatte definieren.

Zur Textgestaltung ist zu sagen, daß die zweite Interpretation uns zwingt, mit A^b in 1029^b17 an der ersten Stelle $\epsilon\pi i\varphi a\nu e i\vartheta$ statt $\epsilon\pi i\varphi a\nu e i\vartheta$ zu lesen. Auch das αὐτό in Zeile 19, für das E und J αὔτῃ bzw. αὔτη und Ps.-Alexander αὔτη als varia lectio bieten, kann sich sowohl auf $\epsilon\pi i\varphi a\nu e i\vartheta$ als auch $\lambda e u k o\acute{v}$ beziehen und ist also gegenüber den beiden ersten Interpretationen neutral. Hingegen setzt die zuletzt angeführte Interpretation die Lesart αὔτῃ bzw. αὔτη voraus.

1029^b14 einer jeden Sache

Die Handschriften haben ἔκαστον, das zur Not durch die Interpretation, die sich auch bei Ps.-Alexander findet (467, 14–15): δὲ λέγεται ἔκαστον καθ' αὐτὸν gehalten werden könnte. Jedoch spricht alles dafür, ἔκαστον durch ἔκάστου (Ross) oder ἔκάστῳ (Bonitz, Jaeger) zu ersetzen, wobei aus paläographischen Gründen ἔκάστου vorzuziehen ist.

1029^b19 Warum nicht?

Wir folgen auch hier der Lesart von EJ, die durch Ps.-Alexander gestützt wird (vgl. 468, 32), da keinerlei Sachgründe gegen sie sprechen.

1029^b22–1030^a2 Da es nun auch ...

Dieser Abschnitt, dessen Interpretation im Einzelnen viele Probleme aufwirft, dürfte im Ganzen etwa folgende Argumentation enthalten: Ein Fall wie der einer weißen Oberfläche, in dem etwas aus Elementen aus verschiedenen Kategorien zusammengesetzt ist, kann auch im Hinblick auf die anderen Kategorien auftreten, so daß sich allgemein die Frage stellt, ob ein so Zusammengesetztes ein „Was es heißt, dies zu sein“ besitzt. Um dem möglichen Eindruck vorzubeugen, daß dies nur eine Frage des sprachlichen Ausdrucks sei, führt Aristoteles den Ausdruck „Hemd“ ein, der „weißer Mensch“ bedeuten soll. Rein sprachlich besteht kein Unterschied im Verhältnis von „Hemd“ zu „weißer Mensch“, verglichen mit dem von „Mensch“ zu „zweifüßiges Lebewesen“.

Der voreiligen Antwort, daß solche Dinge kein „Was es heißt, dies zu sein“ besitzen, weil sie offenkundig nicht zu den Dingen gehören, die von irgend etwas von ihm selbst her ausgesagt werden können, begegnet Aristoteles mit dem Hinweis darauf, daß es genau zwei Weisen gibt, in denen etwas nicht zu dem gehört, was von etwas nicht von ihm selbst her ausgesagt werden kann: (i) wenn bei der Definition einer Sache etwas zu der zu definierenden Sache hinzugefügt wird; (ii) wenn bei der Definition der zu definierenden Sache etwas von ihr weggelassen wird. Keiner dieser beiden Fälle liegt notwendig vor, wenn es um die Bestimmung des weißen Menschen bzw. die Bestimmung von etwas als weißem Menschen geht. Die Frage, ob es ein „Was es heißt, dies zu sein“ auch von so Zusammengesetztem gibt, bleibt also offen und kann erst durch die anschließenden Überlegungen beantwortet werden.

1029^b25 die Bewegung

„Bewegung“ wird hier für die Kategorien „Tun“ und „Erleiden“ ($\piοιειν$ und $\piάσχειν$) verwendet (vgl. Top. Δ 1, 1029^b26). Aristoteles ver-

1029^b14 bis 1030^a1

fährt ähnlich an anderen Stellen der „Metaphysik“, z. B. I 2, 1054^a6; Λ 5, 1071^a2. Bewegung in diesem Sinn ist nicht zu verwechseln mit Bewegung, wie sie Thema der Physik ist.

1029^b27 [τί ἦν λευκῷ ἀνθρώπῳ]

Diese Worte, die auch in A^b fehlen und die Ps.-Alexander nicht gelesen zu haben scheint, sind in der Tat mit Ross, dem Jaeger folgt, zu streichen. Nicht nur ist die Konstruktion ohne εἰσαγόμενον, wie Ross bemerkt, einmalig bei Aristoteles, sondern die Worte stören auch den Bezug von αὐτῷ in ^b28 auf λευκῷ ἀνθρώπῳ in ^b27 oder machen ihn zumindest sehr undeutlich.

1029^b30–31 eben dies unterblieben ist

Man muß aus dem 1029^b33–1030^a2 gegebenen Beispiel erschließen, daß mit „τὸ δὲ οὐ“ nicht lediglich gemeint sein kann, daß im zweiten Fall nichts hinzugefügt wird, sondern daß eine eigentlich angezeigte Hinzufügung unterbleibt. Aristoteles verwendet die Negation häufig so, daß ein komplexer Sachverhalt verneint wird, obwohl der Sache nach ein entsprechender Sachverhalt bejaht und nur ein Teil von ihm verneint werden soll. So spricht er z. B. davon, daß man nicht aus notwendigen Prämissen schließt, wenn er behaupten will, daß man aus Prämissen schließt, die nicht notwendig sind (Anal. post. A 6, 75^a2–3; ähnliche Stellen bei Bonitz, Index, 539^a14–47). Diese Verwendung der Negation erklärt den Übergang von dem Nichtbestimmen unter Hinzufügung zum Bestimmen unter Nichthinzufügung. Den Schritt zur Bestimmung unter Weglassung erhalten wir durch die Überlegung, daß Aristoteles wohl meinte, aus dem Zusammenhang ergebe sich, daß von einer Bestimmung unter Nichthinzufügung sinnvoll nur gesprochen werden kann, wenn die Hinzufügung eigentlich erforderlich wäre.

1029^b33 der Sache nicht hinzugefügt worden ist

Wir folgen einer unveröffentlichten Konjektur von Dorothea Frede, die ἄλλο αὐτῷ <οὐ> liest. Zwar trifft auch Ross in seinem Kommentar den richtigen Sinn; aber dieser läßt sich aus dem überlieferten Text nicht herauslesen. Daß es hier darum gehen muß, daß ein Teil der zu bestimmenden Sache eben nicht mit in die Bestimmung aufgenommen worden ist, ergibt sich aus 1029^b30–31 und 1029^b33–1030^a2.

1030^a1 τὸ

Diese Verwendung des sächlichen Artikels, wo wir den männlichen erwarten sollten, nicht im Sinn von Anführungszeichen, sondern um sich

auf eine bestimmte Art von Gegenstand zu beziehen, findet sich auch sonst im Buch Z (vgl. Z 15, 1040^a19, ähnlich Z 12, 1037^b14 und 1038^a4).

1030^a2–6 *Aber handelt es sich ...*

Der Gedankengang scheint der folgende zu sein: Das „Was es heißt, dies zu sein“ ist das, was ein Dies von der Art eigentlich ist. Wenn aber eine Bestimmung voraussetzt, daß etwas von etwas anderem ausgesagt wird, dann gibt sie nicht das an, was ein Dies von der Art eigentlich ist. Folglich gibt sie auch nicht das „Was es heißt, dies zu sein“ von irgend etwas an. Ein Dies von der Art nämlich ist eine *ousia*. Folglich kann die Angabe dessen, was ein Dies von der Art wesentlich ist, nicht Bezug auf zwei verschiedene Dinge nehmen, von denen eines die *ousia*, das andere aber etwas anderes wäre. Denn das setzte voraus, daß die *ousia* in ihrem Sein von etwas anderem abhinge. Da „weißer Mensch“ aber die Prädikation von etwas von ihm verschiedenen voraussetzt, kann es sich bei ihm nicht um die Angabe dessen handeln, was ein Dies von der Art eigentlich ist, folglich auch nicht um die Angabe eines „Was es heißt, dies zu sein“.

Dies Argument setzt voraus, daß (i) die Angabe des „Was es heißt, dies zu sein“ in der Angabe dessen besteht, was ein Dies von der Art eigentlich ist, und daß (ii) nur *ousiai* ein Dies von der Art sind. Dadurch nähert es sich bedenklich einem Zirkelschluß.

1030^a3 *was etwas eigentlich ist*

Wir folgen, wie Ross und Jaeger, der von Ps.-Alexander, A^b und E als Variante überlieferten Textfassung, schließen uns aber nicht, wie Jaeger, der Konjektur von Bonitz ὅπερ γάρ τόδε τι an, die uns unnötig scheint, weil sich beide Ausdrücke in gleicher Weise auf das Was einer *ousia* beziehen. Erst recht scheint es uns untnlich zu sein, dem weitergehenden Korrekturvorschlag von H. Weidemann (*Hermes* 1982) zu folgen, der ὅπερ γάρ τόδε τι<νί εἴναι> lesen will. Der Text von EJ läßt sich leicht durch Dittographie erklären.

1030^a4 *eine Sache von einer anderen*

Es geht hier nicht darum, daß etwas von etwas prädiziert wird, sondern daß etwas durch eine Bestimmung charakterisiert wird, die ihrerseits eine Prädikation voraussetzt. So setzt die Bestimmung von etwas als „weißer Mensch“ die Prädikation des Weißen vom Menschen voraus. Die Frage ist, welche Fälle als Prädikation einer Sache von einer anderen zählen sollen. Sicher gehören alle Fälle dazu, in denen ein Widerfahrnis von einer *ousia* ausgesagt wird. Auf diese Weise sind Bestimmungen wie „ein weißer Mensch“ oder „etwas Weißes“ ausgeschlossen. Aufgrund von Z 3

sollte man aber auch meinen, daß der Fall, in dem die *ousia* von der Materie ausgesagt wird, ein Fall ist, in dem eine Sache von einer anderen ausgesagt wird. Daraus folgt, daß auch die Bestimmung „ein Mensch“, im Sinne des Konkreten verstanden, bereits die Prädikation einer Sache von einer anderen voraussetzt und insofern nicht den Bedingungen genügt, die Aristoteles hier an das stellt, was ein „Was es heißt, dies zu sein“ soll haben können. Daß dies auch die von Aristoteles in Z 4 vertretene Auffassung ist, ergibt sich aus 1030^a10ff., wonach nur substantielle Formen ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, weil nur für sie gilt, daß sie von etwas zu prädizieren nicht schon seinerseits die Prädikation einer Sache von einer anderen voraussetzt.

Es ist offenkundig, daß Aristoteles außer den schon genannten Arten von Bestimmungen auch Bestimmungen wie „weiß“ ausschließen muß, um zu dieser Folgerung zu gelangen. Es stellt sich die Frage, wie Aristoteles den Ausschluß solcher Prädikate begründen könnte, da man meinen sollte, bei ihnen handelte es sich nicht um den Fall, in dem eine Sache von einer anderen Sache ausgesagt wird. Die Erklärung dürfte darin liegen, daß Aristoteles meint, eine Sache als „weiß“ zu bestimmen, sei dasselbe wie sie als „etwas Weißes“ zu bestimmen, da weiß zu sein für eine Sache nichts anderes ist als etwas Weißes zu sein. Die Bestimmung als etwas Weißes setzt aber, wie schon besprochen, die Prädikation einer Sache von einer anderen voraus.

1030^a6–17 *Daraus folgt ...*

Aus der voraufgegangenen Überlegung schließt Aristoteles, daß nur die Dinge ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, deren Formel eine Definition ist. Das Argument scheint das folgende zu sein: Aus 1030^a2–6 ergibt sich, daß eine Bestimmung, die voraussetzt, daß etwas von etwas anderem ausgesagt wird, nicht die Angabe des „Was es heißt, dies zu sein“ von irgend etwas sein kann. Da das „Was es heißt, dies zu sein“ durch die Formel einer Sache angegeben wird, können nur solche Dinge ein „Was es heißt, dies zu sein“ besitzen, deren Formel nicht voraussetzt, daß etwas von etwas anderem ausgesagt wird. Diese Bedingung erfüllen aber nur solche Formeln, die Definitionen sind. Definitionen nämlich sind Formeln für das Primäre. Das Primäre aber ist nur primär, weil es nicht bereits etwas ihm Vorgeordnetes voraussetzt, von dem etwas anderes ausgesagt wird. Folglich erfüllen nur Definitionen die Bedingung, nicht vorauszusetzen, daß etwas von etwas anderem ausgesagt wird. Und folglich geben nur Definitionen das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache an.

Daraus zieht nun Aristoteles die weitere Folgerung, daß nur primäre

ousiai, d. h. die Formen, ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, weil nur sie, genau genommen, eine Definition haben. Denn nur in ihrem Fall setzt die Prädikation nicht bereits die Prädikation von etwas anderem voraus.

1030^a9 *Ilias*

Es geht hier offenbar nicht um den Namen des Epos. Denn das Epos könnte nicht als Explikation seines Titels verstanden werden. Vielmehr ist „Ilias“ ein Name für genau das, was in den Versen des Epos ausführlich erzählt wird. Und deshalb könnte das Epos als Formel für die Sache angesehen werden, die durch den Namen „Ilias“ bezeichnet wird.

1030^a12 *zu den Formen einer Gattung gehört*

Diese Ausdrucksweise, die sich ähnlich auch Z 12, 1038^a5, findet, ist wohl so zu verstehen, daß für Aristoteles nur solche εἴδη ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, die als durch nähtere Bestimmung einer Gattung mittels einer spezifischen Differenz entstanden gedacht werden können. Da Platoniker den Ausdruck „εἴδος“ auch für Genera verwenden, erschien Aristoteles eine solche Klarstellung hier als notwendig. Nach seiner Auffassung gibt es z. B. für die Gattung Lebewesen kein „Was es heißt, dies zu sein“, da die Gattung keine ousia ist.

Da Aristoteles aber bisweilen auch Widerfahrnisse als „Formen“ bezeichnet (vgl. De anima B 12, 424^a17–24; Γ 8, 431^b26–432^a3), mag der Zusatz „einer Gattung“ überdies auch die Funktion haben, das „Was es heißt, dies zu sein“ auf substantielle Formen zu beschränken. Hierzu könnte man auf die Kategorienchrift verweisen, in der Aristoteles von differentiae nur im Falle von ousiai spricht. In der Tat ist es der Sache nach schwer zu sehen, wie etwa Quantitäten oder Orte durch spezifische differentiae sollten gewonnen werden können. Zwar spricht Aristoteles z. B. in I 7, 1057^b8 ff., von der Konstitution der Farbe Weiß durch das entsprechende genus „Farbe“ und die differentia „teilend“, aber solche Ausführungen sind, wie schon die hier verwendete platonische Definition der Farbe Weiß, auf einem platonistischen Hintergrund zu verstehen und können daher nicht ohne weiteres für die Interpretation der aristotelischen Auffassung in Anspruch genommen werden.

Vgl. dazu auch Ross' Anmerkung zu A 9, 991^a32, wo weitere Parallelstellen angeführt sind.

1030^a13–14 *Denn nur diese scheinen ...*

Man könnte meinen, selbst die Form setze voraus, daß eine Sache von einer anderen ausgesagt werde. Denn etwas kann nur ein Mensch sein,

wenn es Lebewesen gibt, von denen man sagen kann, sie seien vernunftbegabt. Aber nach Aristoteles sind das Lebewesen und das Vernunftbegabte nicht zwei verschiedene Dinge, von denen das eine vom anderen ausgesagt wird, etwa weil das Lebewesen am Vernunftbegabten teilhat oder es ihm widerfährt, vernunftbegabt zu sein. Denn wie Aristoteles Z 12, 1037^b18–19, erklärt, hat die Gattung nicht an ihren differentiae teil. Daß die differentiae nicht ein bloßes Widerfahrnis der Gattung sein kann, bedarf keiner weiteren Erklärung. Vgl. auch Z 12, 1038^a5–9.

1030^a15–16 *welche die Bedeutung angibt*

Aristoteles sagt hier wohl mit Bedacht: „welche die Bedeutung angibt“ und nicht: „welche angibt, was die Sache ist“, weil es ja noch dahinsteht, ob es ein τι ἔστι und damit ein τι ἦν εἶναι auch von allem Übrigen gibt. Eine entfernte Entsprechung bildet die Unterscheidung, die Aristoteles in den Analytica posteriora (vgl. B 7, 92^b26 ff.; B 10, 93^b29–32) zwischen solchen Formeln macht, die angeben, was eine Sache ist, und solchen, die nur angeben, was ein Ausdruck bedeutet.

Wie auch die „Notes on Z“ bemerken, liegt hier wieder der Wechsel von formaler und inhaltlicher Redeweise vor: τὰ ὄλλα sind Gegenstände, während Aristoteles, wenn er „τι σημαίνει“ sagt, so spricht, als handle es sich um Ausdrücke. Aber wir haben bereits gesehen, warum Aristoteles die Redeweise vermeidet, die keinen Anstoß erregen würde: „τι ἔστι“. Es gibt also keinen Grund, τι σημαίνει als Interpolation anzusehen.

Aristoteles unterscheidet zwei Fälle: Entweder ist die Bezeichnung für die in Frage stehende Sache ein einfacher Ausdruck, ein ὄνομα; in diesem Fall besagt die Formel, daß dieses jenem zukommt; oder die Bezeichnung ist bereits selbst ein komplexer Ausdruck wie „weißer Mensch“, ein λόγος; in diesem Fall läßt sich die Sache durch eine komplexere Formel explizieren.

1030^a19–20 *eine jede Art von Prädikaten*

„κατηγορουμένων“ bedeutet nicht „Kategorien“ (pace Bonitz, Index 377^b39 ff.), sondern die Prädikate, die jeweils in die verschiedenen Kategorien fallen. Entweder ist hier von allen Prädikaten überhaupt die Rede, d. h. unter Einschluß der ousia – in diesem Falle sagte Aristoteles, daß sich das „Was etwas ist“ in einem Sinn nur auf die ousia bezieht, in einem anderen Sinne aber auf Gegenstände in allen Kategorien –, oder nur von Prädikaten, die der ousia zukommen können. Die Beispiele und der Zusammenhang sprechen für das Letztere.

1030^a25 dialektisch

Wenn Aristoteles davon spricht, daß „manche dialektisch sagen“, und nicht, daß „wir dialektisch sagen“, daß auch das Nichtseiende sei, dann drückt sich darin ein Vorbehalt gegenüber dieser Redeweise aus, wobei er vermutlich an entsprechende Formulierungen in Platons „Sophistes“ denkt (vgl. 257C–258E, vor allem 258B8–C3). Das „Dialektische“ in einer solchen Redeweise sieht Aristoteles wohl darin, daß Platon meint, aus der Möglichkeit einer allgemeinen Charakterisierung des Nichtseidenten mittels des Begriffs des Verschiedenen folge schon, daß es etwas gebe, was das Nichtseiende ist, und damit, daß das Nichtseiende sei.

1030^a27–28 Nun verhält es sich zwar so ...

Diese Bemerkungen werden oft, so von Ross zur Stelle, als die Entsprechung zu 1029^b13 angesehen, wo Aristoteles gesagt hatte, er wolle zunächst einige bloß formale Betrachtungen über das „Was es heißt, dies zu sein“ anstellen. Wenn das aber zuträfe, dann sollte man erwarten, daß nun längere und gewichtigere Ausführungen darüber folgen, was denn nun das „Was es heißt, dies zu sein“ der Sache nach sei. Dies aber geschieht nicht. Daher liegt es näher, die Bemerkungen 1030^a27 ff. auf das unmittelbar Vorhergehende (1030^a17 ff.) zu beziehen. Dort wird davon gesprochen, in welchem Sinn vom „Was etwas ist“ die Rede ist und folglich auch von der Definition und dem „Was es heißt, dies zu sein“ die Rede sein kann. Demnach sagte Aristoteles hier, daß man sich nicht damit begnügen dürfe, einfach diese Redeweise zur Kenntnis zu nehmen, sondern ihrem Grund in der Natur der Sache selbst nachgehen müsse. Und ein solcher Grund für die verschiedenen Verwendungen des „Was etwas ist“ wird tatsächlich 1030^a32^b4 zumindest angedeutet. 1030^a27 spricht Aristoteles davon, wie man über eine jede Sache zu reden habe, und stellt dies dem gegenüber, wie sich die Sache selbst verhält. Er denkt hier offenbar an die Normen des eingebürgerten Sprachgebrauchs. Wenn er dagegen einige Zeilen später, in 1030^a32 und 34, davon spricht, wie man sich auszudrücken habe, dann denkt er an Normen, die sich aus der Betrachtung der Sache selbst ergeben und die, möglicherweise, von den Normen des Sprachgebrauchs abweichen.

1030^a29 ganz entsprechend

Wie man aus einem Vergleich mit 1030^b6–7 sehen kann, dürfte sich „δημοτικός“ hier darauf beziehen, daß das „Was es heißt, dies zu sein“ sowohl der ousia, als auch allem Übrigen zukommt, wenn auch wahr ist, daß es der ousia in einer ausgezeichneten Weise zukommt. „δημοτικός“

unterscheidet sich also hier in seiner Verwendung von dem „δημοτικός“ in 1030^a21. Es steht auch nicht, wie z. B. Ross meint (sowohl in der Übersetzung wie im Kommentar), in grammatischer Korrespondenz zu δημοτικός in der folgenden Zeile, 1030^a30, sondern zu καὶ τοῖς ἄλλοις.

1030^a32 Man muß nämlich ...

Hätte Aristoteles hier eine vollständige Übersicht der verschiedenen Möglichkeiten geben wollen, so hätte er auch den Fall der Synonymie ausdrücklich erwähnen müssen, den ja auch einige Kommentatoren hier vermissen. Da aber aufgrund des Vorhergehenden schon klar ist, daß das Seiende nicht durchweg synonymerweise seiend ist, beschränkt er sich auf die beiden verbleibenden Möglichkeiten.

1030^a32 ff. nämlich ...

Ps.-Alexander will statt des einheitlich überlieferten γάρ vielmehr δέ lesen. Er übersieht, daß die Bemerkungen 1030^a32–4 erklären sollen, inwiefern man auch bei Widerfahrnissen von einem τί εστί und folglich von einem τί ἔνεσται und einer Definition sprechen kann, inwiefern also die 1030^a17 ff. geschilderte Redeweise von der Sache her gerechtfertigt ist.

Der Gedanke scheint der folgende zu sein: Die ousia hat ein τί εστί und folglich ein τί ἔνεσται, eben weil sie in einem solchen Sinn ein Seiendes ist, daß die Angabe dessen, was es heißt, das zu sein, was sie ist, die Bedingungen erfüllt, die an eine Definition gestellt werden. Sie setzt nämlich in ihrem Sein nicht bereits etwas anderes voraus, auf das man in einer Formel, die angibt, was es heißt, etwas von dieser Art zu sein, Bezug nehmen müßte. In diesem Sinn ist sie bedingungslos und schlechthin Seiendes.

Nun ist es aber so, daß nicht nur ousiai, sondern auch Widerfahrnisse, Komposita und selbst solche Dinge wie das Nichtseiende Seiendes sind. Wäre nun all dies in genau demselben Sinn „seiend“ wie die ousia, dann müßte es von allem in gleicher Weise ein τί εστί und ein „Was es heißt, dies zu sein“ geben. Dies aber ist, wie wir gesehen haben, nicht der Fall. Wäre all dies dagegen nur homonymerweise „seiend“, wäre es also nur ein rein sprachlicher Zufall und nicht in der Sache begründet, daß all dies „seiend“ genannt wird, dann wäre es ebenfalls lediglich eine Sache der sprachlichen Konvention ohne ontologische Bedeutung, daß man auch bei dem, was nicht ousia ist, von einem „Was etwas ist“ sprechen kann. Daß man von dem „Was etwas ist“ in erster Linie bei den ousiai, dann aber auch, in einem weiteren Sinn, bei allem anderen reden kann, liegt daran, daß es nicht rein sprachlicher Zufall ist, daß all dies „seiend“

genannt wird, sondern daß die verschiedenen Verwendungen von „seiend“ systematisch so miteinander verbunden sind, daß es für das, was in erster Linie seiend ist, uneingeschränkt ein „Was etwas ist“ gibt, während alles andere in seinem Sein so von dem derart primär Seienden abhängt, daß es für alles andere ein „Was etwas ist“ nur in einem abgeleiteten Sinn gibt.

1030^a33 durch Hinzufügung oder Wegnahme

Ps.-Alexander nimmt an, es gehe hier darum, daß Widerfahrnisse nur aufgrund der Hinzufügung einer Einschränkung „seiend“ genannt werden können (Qualitäten existieren nur als Qualitäten von *ousiai*), während *ousiai* ohne jegliche Einschränkung dieser Art, d. h. unter Wegnahme solcher Einschränkung, seiend sind. Diese Erklärung scheint allzu künstlich. Das gleiche gilt für Ross' Erklärung, wonach alles, was nicht *ousia* ist, nur aufgrund der Hinzufügung einer Einschränkung „seiend“ genannt werden könne, wobei durch eben diese Einschränkung etwas von dem vollen Seinscharakter der *ousia* weggenommen werde.

An diesen Interpretationen stört, daß „Hinzufügung“ sich auf die sprachliche Formulierung einer Zusatzbedingung beziehen würde, während „Wegnahme“ sich auf die durch eben diesen sprachlichen Zusatz bedingte Statusminderung der so charakterisierten Sache beziehen müßte. Die im Index von Bonitz (126^a40–54) gesammelten Stellen, in denen ἀφαιρεῖν und ποστιθέναι o. ä. zusammen auftreten, zeigen, daß es sich jeweils um einen Gegensatz auf gleicher Ebene handelt, wie Vermehrung und Verminderung von Gewicht (*De caelo* A.6, 273^b25). ποστιθέντας sollte daher hier im Sinne einer positiven, ἀφαιροῦντας im Sinne einer negativen Bestimmung verstanden werden. So ist der Hinweis, daß eine Qualität nur als Qualität einer *ousia* existiert, eine positive Bestimmung, d. h. eine „Hinzufügung“, während die Klausel, das Nicht-Erkennbare sei erkennbar nur als solches, d. h. als Nicht-Erkennbares, den Fall einer negativen Bestimmung, d. h. eine „Wegnahme“, repräsentiert. (Diese Interpretation scheint auch die von Bonitz zu sein, vgl. Komm. S. 310.)

1030^a35 aufgrund ihrer Beziehung auf ein und dieselbe Sache

Aristoteles verweist hier auf seine Theorie, nach der die Einheit einer durch einen Ausdruck bezeichneten Menge von Gegenständen nicht immer dadurch garantiert wird, daß alle diese Gegenstände ein gemeinsames identisches Merkmal haben (Synonymie). Solche Einheit kann auch dadurch gewährleistet sein, daß die verschiedenen Dinge, auf die der selbe Ausdruck angewendet werden kann, in jeweils verschiedenen Beziehungen zu einem „primären“ ($\pi\varrho\theta\tau\sigma$) Gegenstand stehen, der selbst eben-

falls, wenn auch in besonderer und herausgehobener Weise, durch diesen Ausdruck charakterisiert wird.

Aristoteles' Standardbeispiele für solche Verhältnisse sind das „Gesunde“ (Met. Γ 2, 1003^a33–^b1) und das „Ärztliche“ (Met. Γ 2, 1003^b1–4). Das Gebiet des „Gesunden“ umfaßt so verschiedene Dinge wie Kleidung, Medikamente, Hautfarbe und die Konstitution des Kranken. Diese alle können gesund sein und so genannt werden aufgrund ihrer jeweils verschiedenen Beziehungen zu dem „ersten Gesunden“, nämlich der Gesundheit selbst (als dem naturgemäßen Zustand eines Organismus). Kleidung z. B. ist „gesund“, wenn sie die Gesundheit schützt, Medikamente sind gesund, wenn sie die Gesundheit wieder herstellen können, eine „gesunde“ Gesichtsfarbe ist ein Zeichen von Gesundheit, und eine „gesunde“ Konstitution eines Kranken bietet gute Aussichten, daß die Gesundheit wiedererlangt werden kann. Entsprechend beim „Ärztlichen“: Kuren, Instrumente, Begabung stehen alle in besonderen Beziehungen zur Heilkunst, dem primären Bezugspunkt alles „Ärztlichen“.

Auch das Gebiet des „Seienden“ ist in dieser Weise durch ein primäres Seiendes und die verschiedenen Beziehungen alles übrigen Seienden auf das primär Seiende, die *ousia*, gegliedert. Diese für Aristoteles charakteristische Auffassung spielt in vielen wichtigen Zusammenhängen eine bedeutende Rolle: Man kann sagen, daß die aristotelische Ontologie von ihr bestimmt wird (vgl. Einleitung S. 28 f.); die Sonderrolle der ersten Schlußfigur in der aristotelischen Syllogistik ist erst im Licht dieser Auffassung verständlich; auch in der Psychologie und Ethik macht Aristoteles von ihr Gebrauch. Man spricht hier von ποδὸς ἐν-Strukturen, von „focal meaning“ und „Brennpunktbedeutung“. Jedoch ist zu betonen, daß es Aristoteles nicht eigentlich um eine linguistische Theorie der Bedeutung von Ausdrücken geht, sondern um eine ontologische Theorie über die Struktur von Gegenstandsfeldern. Vgl. G. E. L. Owen, Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle, in: I. Düring and G. E. L. Owen (Hrsg.), Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century, Göteborg 1960, S. 163–190; (auch in: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (Hrsg.), Articles on Aristotle Vol. III, Metaphysics, London 1979, S. 13–32); G. Patzig, Theologie und Ontologie in der „Metaphysik“ des Aristoteles, Kant-Studien 52, 1960/61, S. 185–205 (auch – in englischer Übersetzung – in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji etc. S. 33–49).

1030^b3–4 Welche dieser beiden Ausdrucksweisen ...

Vermutlich will Aristoteles sagen, daß es nicht darauf ankomme, ob man sagt, daß Seiende sei homonymerweise seiend, oder ob man sagt, das Seiende sei durch Hinzufügung oder Wegnahme bzw. mit Hinsicht auf

ein und dasselbe seiend, solange es klar ist, daß es sich nicht um bloß zufällige Homonymie handelt. Wenn wir etwa an die Definition der Homonymie in der Kategorienchrift denken, dann handelt es sich selbst im Fall der πρότερη Prädikation, bzw. der Prädikation durch Hinzufügung oder Wegnahme, um Homonymie. Also kann man durchaus sagen, daß das Seiende homonymerweise „seiend“ genannt wird. Freilich sollte man es nicht dabei belassen, sondern darauf verweisen, daß es sich nicht um zufällige, sondern systematische Homonymie handelt. Denn auf eben diesem systematischen Zusammenhang beruht die Tatsache, daß es das „Was es heißt, dies zu sein“ in erster Linie von der ousia, dann aber auch von allem Übrigen gibt. So sagt Aristoteles denn auch unmittelbar im Anschluß an diesen Satz: „aber jedenfalls ist so viel klar, daß es eine Definition ... nur von den ousiai gibt“.

1030^b7–13 *Denn es folgt nicht, ...*

1030^a7–10 hatte Aristoteles bemerkt, daß eine Definition nicht schon dann vorliegt, wenn eine Formel dieselbe Bedeutung wie ein Name hat, sondern erst, wenn es sich bei der Formel um die Formel von etwas Primärem handelt, d.h. aber von einer ousia. Nun erklärt Aristoteles, daß wir damit, daß wir Definitionen und ein „Was es heißt, dies zu sein“ nicht nur von ousiai, sondern auch von allem Übrigen zulassen, keineswegs der früheren Behauptung widersprechen und nun jede Formel eine Definition sein lassen, die dieselbe Bedeutung wie ein Name hat. Vielmehr verlangen wir immer noch, daß die Formel die Formel von etwas sei, das eine gewisse innere Einheit hat.

Wenn die Prädikation einer Bestimmung voraussetzt, daß eine Sache von einer anderen ausgesagt wird, dann fehlt der Bestimmung offenkundig die Art von innerer Einheit, welche für die Form charakteristisch ist. Aber zwischen dieser Art von Einheit auf der einen Seite und der bloß äußerlichen Einheit, welche eine Geschichte wie die der Ilias hat, gibt es viele Zwischenstufen. So gibt es u.a. Arten von Einheit, welche genau den Arten des Seienden entsprechen.

1030^b8 *was in seiner Bedeutung*

Jaeger liest δ ἀντίκειμα λόγῳ, wofür er sich darauf beruft, daß der Text so von Asclepius und wiederholt von Ps.-Alexander zitiert werde. Sicher aber ist nur, daß Ps.-Alexander und Asclepius, ganz zu Recht, den Text so *paraphrasieren*. In Wirklichkeit dürfte dies nur ein weiteres Beispiel dafür sein, wie Aristoteles zwischen der Redeweise von der Sache und der Redeweise von dem die Sache bezeichnenden Ausdruck hin-und-herwechselt.

1030^b10 *in einer der Bedeutungen*

Aristoteles drückt sich hier etwas kurz aus. Denn natürlich gibt es auch Bedeutungen von „eines“, in denen das, was durch Zusammenhang oder durch Verknüpfung eines ist, als eines betrachtet werden kann. So wie er, wenn er von den mannigfachen Bedeutungen von „seiend“ spricht, in der Regel keineswegs alle Bedeutungen von „seiend“ im Auge hat, sondern nur die Bedeutungen in einer der verschiedenen Unterscheidungen von Bedeutungen von „seiend“, so denkt Aristoteles auch hier nur an eine der Unterscheidungen von Bedeutungen von „eines“, nämlich die, welche genau der Unterscheidung von Bedeutungen von „seiend“ gemäß den verschiedenen Kategorien entspricht (vgl. Met. I 2, 1053^b25 ff.), wie es Aristoteles ja auch hier (1030^b10–11) verdeutlicht.

Aristoteles meint, daß es für die Gegenstände in den verschiedenen Kategorien eine jeweils charakteristische Art der Einheit gibt. Eines zu sein, heißt etwas anderes für eine ousia, etwas anderes für eine Qualität und wieder etwas anderes für eine Quantität. Was die Einheit der ousia angeht, so ergibt sich darüber einiges aus Met. Z. Die Einheit der Form besteht in der inneren Einheit der sie konstituierenden Bestimmungen, die Einheit des Konkreten besteht in der Einheit von Materie und Form. Jedenfalls betont Aristoteles in Met. Z, die Einheit der ousia sei von der Art, daß wir sie uns nicht als aus zwei Dingen zusammengesetzt vorstellen können. Nicht so klar hingegen ist, woran Aristoteles hier denkt, wenn von der Einheit der verschiedenen Arten von Widerfahrnissen die Rede ist. Aufgrund des Zusammenhangs könnte man meinen, die für eine Art von Gegenstand charakteristische Einheit zeige sich in der Art von Zusammenhang, welcher unter den Elementen der entsprechenden Formel besteht. Denn daß die ousia eine bestimmte Art von Einheit hat, erweist sich dadurch, daß die Elemente, welche ihre Formel ausmachen, eine entsprechende Art von Einheit bilden. Und was zunächst dafür ins Feld geführt wurde, daß nur ousiai, nicht aber Widerfahrnisse eine Definition haben, war eben dies, daß in der Formel von Widerfahrnissen von zwei verschiedenen Dingen die Rede ist. Dementsprechend handelt es sich bei der für eine Qualität charakteristischen Einheit um die Art von Einheit, welche zwischen einer ousia und einer Qualität besteht, im Unterschied etwa zu der Einheit, welche zwischen einer Quantität und einer ousia besteht.

Dagegen könnte man allerdings meinen, daß die Art von Einheit, die eine Qualität mit einer ousia bildet, eine Sache ist, die Einheit der Qualität selbst hingegen eine andere; es sind *eine* Qualität und *eine* ousia, die eine Einheit eingehen. Eine Farbe, so könnte man sagen, sei nicht eine Farbe,

weil sie eine Einheit mit einem dann entsprechend gefärbten Körper bildet, sondern weil sie eine im Gegensatz zu anderen Farben ist. Offenkundig ist dies Problem aufs engste mit der Frage verknüpft, wie Aristoteles in der „Metaphysik“ Widerfahrnisse individuiert, d. h. ob Aristoteles hier meint, *eine* Farbe sei die Farbe *eines* Gegenstandes, oder aber, *eine* Farbe sei die völlig bestimmte Form, welche die Farbe an einem Gegenstand annimmt, ob sie sich nun in genau dieser Form nur an diesem oder auch an anderen Gegenständen findet. Es ist durchaus möglich, daß Aristoteles in der „Metaphysik“ die Position bezieht, die man ihm traditionell schon für die Kategorienlehre zuschreibt, wonach zwei Gegenstände zwar in dem Sinn dieselbe Farbe haben können, daß die Farbe des einen Gegenstandes der des anderen Gegenstandes völlig gleicht, aber nicht in dem Sinne, daß beide Farben numerisch identisch wären. Was in diesem Fall die Farbe zu der individuellen, numerisch einen Farbe machte, wäre dann eben doch die bestimmte Art von Einheit, die eine Farbe mit einem Gegenstand eingeht. Es wäre demnach nicht so, daß es in diesem Sinne eine Farbe und eine *ousia* gäbe, die dann eine Einheit *eingehen*; es wäre vielmehr umgekehrt so, daß es eine Farbe nur insofern gibt, als es die charakteristische Art von Einheit von Gegenstand und Farbe, bzw. von Gegenstand und Qualität, gibt.

Eines zu sein, hieße also für Widerfahrnisse, das Widerfahrnis *eines* Gegenstandes zu sein. Aber das wäre eine lediglich formale Bestimmung der Einheit von Widerfahrnissen. So könnte man auch das Sein von Widerfahrnissen rein formal bestimmen: Zu sein heißt für ein Widerfahrnis, das Widerfahrnis einer *ousia* zu sein. Aber bekanntlich meint Aristoteles, daß es der Sache nach so etwas wie das Sein von Widerfahrnissen bloß als solcher nicht gibt, sondern nur das Sein einer Qualität, das Sein einer Quantität usf. Ganz entsprechend meint Aristoteles offenbar, daß es der Sache nach so etwas wie die Einheit von Widerfahrnissen nicht gibt, sondern nur die Einheit von Qualitäten, die Einheit von Quantitäten usw.

Falls also eine Sache diese Art von Einheit hat, die einer der Kategorien entspricht, dann soll ihre Formel als Definition im weiteren Sinn gelten. 1030^b12 fährt Aristoteles allerdings fort, auf diese Weise gebe es Definitionen nicht nur vom Weißen und von der *ousia*, etwa dem Menschen, sondern auch vom weißen Menschen. Wir würden erwarten, daß Aristoteles sagte, auf diese Weise gebe es eine Definition nicht nur von der *ousia*, sondern auch vom Weißen. Denn wie auch immer wir die Bemerkung über die Arten von Einheit, die den Arten des Seienden entsprechen, interpretieren, die Einheit, die ein weißer Mensch bildet, scheint nicht einfach die Einheit einer Qualität zu sein. Denn daß es sich bei dem

Weißen um einen Menschen handelt, ist rein akzidentiell. Genau so, wie das Sein des Weißen nicht davon abhängt, daß es sich um einen Menschen handelt, so beruht auch seine Einheit nicht darauf, daß es ein Mensch ist, der weiß ist, sondern vielmehr darauf, daß es ein Körper ist, der weiß gefärbt ist; bei dem es sich außerdem gerade so trifft, daß es ein Mensch ist.

Aber offenbar hält es Aristoteles nicht für nötig, auf diesen wichtigen Unterschied zwischen der Einheit des Weißen und des Körpers und der Einheit des Weißen und des Menschen ausdrücklich hinzuweisen.

FÜNFTES KAPITEL

Kapitel 5 ist aufs engste mit Kapitel 4 verbunden, wie man aus der abschließenden Folgerung von Kapitel 5, 1031^a11–14, ersehen kann, die beide Kapitel zusammenfaßt. Denn der erste Teil der Folgerung, daß die Definition die Formel des „Was es heißt, dies zu sein“ ist, bezieht sich ausschließlich auf das 4. Kapitel. Das 5. Kapitel trägt zur weiteren Klärung des zweiten Teils der Folgerung bei, daß es eine Definition und ein „Was es heißt, dies zu sein“ entweder nur von den *ousiai* oder jedenfalls nur von ihnen in primärer Weise gibt, einer These, die Aristoteles auch schon im Kapitel 4 zu erweisen suchte.

Im 5. Kapitel wird nämlich folgendes gezeigt: Wenn man sich auf den Standpunkt stellt, daß Formeln, welche auf einer Hinzufügung beruhen, keine Definitionen sind, dann gibt es keine Definitionen von Widerfahrnissen, da diese sich nur aufgrund einer Hinzufügung bestimmen lassen. Dies scheint zunächst nur für eine bestimmte Art von Widerfahrnissen gezeigt zu werden, nämlich solche, von denen Aristoteles sagt, daß sie gepaart auftreten; es handelt sich um Widerfahrnisse, die einem Gegenstand einer bestimmten Art so von ihm selbst her zukommen (wie etwa die Stupsigkeit der Nase), daß sie nur an ihm auftreten und nur als Widerfahrnis dieser Art von Gegenstand erklärbar sind. Wie sich aber später im Kapitel (1031^a2 ff.) zeigt, meint Aristoteles, daß dies für alle Widerfahrnisse gelte. Auf diese Weise also wird klarer, warum es Definitionen entweder nur, oder doch in erster Linie nur, von *ousiai* gibt. Denn Widerfahrnisse lassen sich nur durch Formeln bestimmen, die auf Hinzufügung beruhen, und solche Formeln sind entweder keine Definitionen, oder nur Definitionen in einem abgeleiteten Sinn.

Überdies auch bereiten diese Formeln, die auf Hinzufügung beruhen, solche Schwierigkeiten, daß es fraglich erscheinen muß, ob es von Widerfahrnissen überhaupt Definitionen, und sei es nur in einem abgeleiteten Sinn, geben kann. Denn zumindest im Fall der Widerfahrnisse, die gepaart auftreten, scheint die Hinzufügung entweder eine Verdoppelung der Form „eine konkave Nase Nase“ oder gar einen unendlichen Regress der Form „eine stupsige Nase Nase ...“ nach sich zu ziehen (1030^b28–1031^a1). Danach zu urteilen, sollte man meinen, daß es überhaupt nur von den *ousiai* Definitionen gibt (1031^a1–7). Aber selbst für den Fall, daß sich ein Ausweg aus diesen Schwierigkeiten finden läßt, bleibt immer noch festzuhalten, daß alles, was nicht *ousia* ist, eine Definition und ein „Was es heißt, dies zu sein“ allenfalls in einem abgeleiteten Sinn haben kann.

1030^b14–28 *Wenn jemand nun ...*

Die Schwierigkeit dürfte in folgendem liegen: Es ist nicht weiter problematisch, wenn es keine Definition von Kombinationen wie einem weißen Menschen gibt, die nur eine akzidentelle Einheit bilden, solange es Definitionen von den Elementen gibt, die solche akzidentellen Kombinationen ausmachen. Aber selbst dies scheint nicht der Fall zu sein, wenn man sich auf den Standpunkt stellt, daß Formeln, die auf einer Hinzufügung beruhen, keine Definitionen seien. Denn zumindest für solche Widerfahrnisse, welche einem Gegenstand von ihm selbst her zukommen, wenn sie überhaupt etwas zukommen, gibt es nur eine Formel, die auf Hinzufügung beruht. Wenn z. B. etwas stupsig ist, dann ist das nur der Fall, weil es eine Nase gibt, der es von ihr selbst aus zukommt, stupsig zu sein. Die Formel des Stupsigen wird also auf Hinzufügung beruhen, da sie darauf eingehen muß, daß die Stupsigkeit immer die Stupsigkeit einer Nase ist.

Nun gibt es einerseits, wie wir in Kapitel 4 gesehen haben, gute Gründe, Formeln, die auf einer Hinzufügung beruhen, nicht als Definitionen anzusehen. Andererseits aber ergäbe sich, wenn wir uns auf den Standpunkt stellen, daß solche Formeln keine Definitionen sind, daß es für eine ganze Klasse von Widerfahrnissen keine Definitionen gibt. Schlimmer noch: Es dürfte von allen Widerfahrnissen gelten, daß sie sich, wie das Stupsige, nur aufgrund einer Hinzufügung bestimmen lassen (vgl. 1031^a2–3). Es gäbe dann also überhaupt keine Definitionen von Widerfahrnissen. Angesichts dessen muß man sich überlegen, ob man nicht doch solche Formeln, die auf Hinzufügung beruhen, als Definitionen zumindest in einem sekundären Sinn betrachten soll, zumal wir schon aufgrund der Ausführungen im 4. Kapitel erwarten, daß es Definitionen im strikten Sinn nur von *ousiai*, in einem abgeleiteten Sinn aber auch von Widerfahrnissen gibt.

1030^b15 *nicht einfach, sondern gepaart*

Von den „einfachen Dingen“ spricht Aristoteles in der „Metaphysik“ mehrfach im Sinne von substantiellen Formen ($\tauὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἔστιν$, E 4, 1027^b27; $\tauῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις$, Z 17, 1041^b9). Wenn er daher an unserer Stelle die „einfachen“ Dinge mit den „gepaarten“ ($συνδεδυασμένα$) kontrastiert, so legt die Wahl des Ausdrucks schon nahe, daß er auch in Z 5 von Anfang an den Gedanken des Unterschieds der substantiellen Formen von den Seienden aller übrigen Kategorien im Blick hat. Er geht also nicht erst, wie die Kommentatoren meinen, in 1031^a1, nach ausführlicher Besprechung der Sonderfälle vom Typ

„stupsig“, „weiblich“ und „ungerade“, in überraschender Verallgemeinerung zu allen Gegenständen „der übrigen Kategorien“ über, um ihnen, wegen der Ähnlichkeit ihrer Abhängigkeit von der *ousia* als Träger mit der Beziehung des Stupsigen zur Nase, des Weiblichen zum Lebewesen, des Ungeraden zur Zahl, Definierbarkeit im eigentlichen Sinne abzusprechen. Es entsteht vielmehr der Eindruck, daß Aristoteles an diesen Sonderfällen vor allem interessiert ist, um die anschauliche Prägnanz dieser Beispiele zur Erhöhung der Plausibilität der allgemeinen These von der bloß uneigentlichen und abgeleiteten Definierbarkeit alles Seienden, das nicht der Kategorie der *ousia* angehört, zu nutzen. (Vgl. auch die Anmerkungen zu 1030^b16 und 1030^b18–26.)

1030^b16 *gepaart*

Was Aristoteles unter Dingen versteht, die gepaart sind oder gepaart auftreten, ist trotz der längeren Erläuterung (1030^b16–26) nicht ganz klar. Aufgrund des in 1030^b21–26 Gesagten sollte man meinen, es handle sich um Bestimmungen wie „das Männliche“, „das Gleiche“ oder „das Ungerade“, die, wenn immer sie auftreten, an einer bestimmten Art von Gegenstand, also gepaart mit einem Gegenstand dieser Art auftreten. Selbst wenn man eine Person „stupsig“ nennen kann, so ist doch die Stupsigkeit etwas, was nur an einer Nase auftritt. Auf der anderen Seite legt der Gegensatz „einfach“ – „gepaart“ (vgl. 1030^b15–16) nahe, daß es sich bei dem Gepaarten um etwas handelt, was schon in sich selbst auf eine bestimmte Weise zusammengesetzt ist. Und Aristoteles selbst scheint 1030^b16 ff. zu erklären, was er unter dem Gepaarten versteht, wenn er erläutert, daß es sich bei der Stupsigkeit um die Konkavheit *an einer Nase* handelt. 1031^a6 schließlich spricht er von den Dingen, bei denen es sich um eine Paarung handelt (*συνδιαζόμενα*), „wie etwa der ungeraden Zahl“, so als handle es sich bei dem Gepaarten nicht um die Ungeradheit einer Zahl, sondern um die ungerade Zahl, also um die Verbindung von Ungeradheit und Zahl.

Da Aristoteles 1030^b17 ff. von Widerfahrnissen spricht, dürfte es sich bei dem Gepaarten um ein Widerfahrnis X handeln, welches immer nur an einem Gegenstand der Art Y auftreten kann und nur als das X eines Y verstanden und bestimmt werden kann. Es gibt die Männlichkeit nur als Männlichkeit eines Lebewesens, die Ungeradheit nur als Ungeradheit einer Zahl. Darin also läge die Komplexität des Gepaarten.

Nun besteht ein wichtiger Unterschied zwischen Komplexen wie dem weißen Menschen und solchen wie der ungeraden Zahl eben darin, daß die Bestimmung des weißen Menschen nicht die Bestimmung des Weiß eines Menschen ist, während die Bestimmung der ungeraden Zahl oder

der stupsigen Nase sehr wohl, wenigstens in gewisser Hinsicht, die Bestimmung der Ungeradheit einer Zahl oder der Stupsigkeit einer Nase ist. Denn so etwas wie das spezifische Weiß eines Menschen gibt es nicht; dagegen gibt es so etwas wie die spezifische Ungeradheit einer Zahl. Deswegen ist ihre Bestimmung zugleich, in gewisser Hinsicht, die Bestimmung der ungeraden Zahl, und, umgekehrt, die Bestimmung der ungeraden Zahl, in gewisser Hinsicht, die Bestimmung der Ungeradheit der Zahl, nämlich so, wie die Bestimmung der Farbe Weiß in gewisser Hinsicht die Bestimmung des Weißen und, umgekehrt, die Bestimmung des Weißen die Bestimmung der Farbe Weiß ist. So erklärt sich, wie Aristoteles von der Frage der Definition der Stupsigkeit so sprechen kann, als handle es sich um die Frage der Definition des Stupsigen, d. h. der stupsigen Nase. Aber so erklärt sich noch nicht die Redeweise des Aristoteles in 1031^a6, wenn er von der ungeraden Zahl als etwas spricht, bei dem es sich um eine Paarung handelt. Denn gerade dort unterscheidet er zwischen der Definition der Ungeradheit (*περιττοῦ*, 1031^a3) und der Definition der ungeraden Zahl (1031^a6; man beachte das *οὐ* in 1031^a6). Vielleicht also ist der leichte Wechsel in der Ausdrucksweise (*συνδεδυσμένων* in 1030^b16 und *συνδιαζόμενων* in 1031^a6) nicht zufällig; und Aristoteles spricht an der ersten Stelle von Widerfahrnissen, die immer nur auf die geschilderte Weise gepaart auftreten, während an der zweiten Stelle von den entsprechenden Paarungen die Rede ist.

1030^b17 und außerdem gibt es noch die Stupsigkeit

Es kann verwundern, daß Aristoteles sagt, das, was aus Nase und Konkavheit zusammengesetzt sei, sei die Stupsigkeit; denn man würde eher erwarten, daß er als das aus beiden Zusammengesetzten die stupsige *Nase* bezeichnen würde. Aristoteles scheint keinen wesentlichen Unterschied zu sehen zwischen der Tatsache, daß eine Nase konkav ist (ihrer Stupsigkeit), und der Sache, die vorliegen muß, wenn die entsprechende Tatsache bestehen soll (die stupsige Nase). Die wechselseitige Abhängigkeit von Sachverhalt und Sache scheint ihm so wesentlich, daß er sich berechtigt fühlt, den *Verweis* auf eine Nase, der allerdings in „Stupsigkeit“ (*σιμότης*) enthalten ist, als eine *Nase*, die in der Stupsigkeit enthalten ist, aufzufassen.

1030^b17 *Stupsigkeit*

Es gibt im Deutschen kein Wort, welches dem Griechischen „*σιμότης*“ genau entspräche. Denn „*σιμός*“ wird auch gebraucht, um eine Stupsnase als solche zu charakterisieren, während „stupsnasig“ nur eine Person mit

einer Stupsnase charakterisiert. Um also Aristoteles' Argument wiederzugeben, müssen wir die Wörter „stupsig“ und „Stupsigkeit“ einführen.

1030^b18–26 *Und daß die Konkavheit ...*

Zwischen dem Beispiel der „stupsigen“ Nase ($\deltaις στυμή$) und den anderen Beispielen besteht ein sachlicher Unterschied, den Aristoteles nicht berücksichtigt. „Stupsig“ ist dasselbe wie „konkav“, eine Eigenschaft, die an vielerlei Dingen auftreten kann; es besteht nur eine sprachliche Konvention, Nasen, die konkav sind, nicht konkav, sondern stupsig zu nennen. Dagegen gibt es die Eigenschaften „weiblich“ und „männlich“ ausschließlich bei Lebewesen; wenn man z. B. von männlichen und weiblichen Reimen spricht, ist das eine bloße Metapher. „Gerade“ und „ungerade“ werden ebenso für die entsprechend nur an natürlichen Zahlen auftretenden Eigenschaften verwendet.

Man könnte daher für „stupsig“ bestreiten, daß es eine stupsige Nase bedeutet, während man nicht wohl bestreiten kann, daß „weiblich“ ein weibliches Lebewesen bedeutet. Man könnte die Auffassung vertreten, daß „stupsig“ nichts anderes als „konkav“ bedeutet, aber – wegen der genannten Konvention – nur bei Nasen verwendet wird. Auch „essen“ bedeutet nicht „Nahrungsaufnahme durch Menschen“, soweinig „fressen“ „Nahrungsaufnahme durch Tiere“ bedeutet. Beide Ausdrücke bedeuten schlicht Nahrungsaufnahme, und es besteht lediglich die Konvention, das eine nur bei Menschen, das andere nur bei Tieren zu verwenden. Auch „blond“ bedeutet nicht „blondes Haar“; es bezeichnet eine Farbe, die z. B. bei Haaren, Flachs und Bier vorkommt, die man aber nur dann „blond“ nennt, wenn es sich um Haare handelt. Wer ein Bier ein „kühles Blondes“ nennt, sagt nicht, das Bier habe blonde Haare; er sagt, es habe die Farbe, die bei Haaren „blond“ heißt. Er verstößt, scherhaft, gegen eine sprachliche Konvention, aber er sagt nichts Falsches.

Aber selbst wenn man voraussetzt, daß „Nase“ ein Teil der Bedeutung von „stupsig“, „Haar“ ein Teil der Bedeutung von „blond“ ist, könnte aus „stupsige Nase“ nicht, wie Aristoteles will, „konkave Nase Nase“, sondern höchstens „nasenkonkave Nase“ entwickelt werden.

1030^b19 *Und daß die Konkavheit und die Stupsigkeit ...*

Daß die Stupsigkeit der Nase nicht akzidentell, sondern ihr von ihr selbst aus zukommt, ist leicht verständlich: Stupsigkeit kann nicht ohne Bezug auf die Nase bestimmt werden, an der sie sich findet. Man versteht nicht, worum es sich bei Stupsigkeit handelt, wenn man nicht versteht, daß es sich um eine Beschaffenheit der Nase handelt. Warum aber soll auch die Konkavheit etwas sein, was der Nase von ihr selbst aus zu-

kommt? Man kann gut verstehen, was mit „Konkavheit“ gemeint ist, ohne an Nasen zu denken, so wie man gut verstehen kann, was mit „weiß“ gemeint ist, ohne, etwa, an Menschen zu denken. Vielleicht meint Aristoteles, daß man zwar den Ausdruck „Konkavheit“, nicht aber die Sache verstehen kann, falls es sich um die Konkavheit einer Nase handelt, wenn man nicht versteht, daß es sich um eine bestimmte Form von Nasen handelt. Dagegen aber spricht, daß Aristoteles 1030^b30–31 das Konkave und das Stupsige eben dadurch zu unterscheiden wünscht, daß sich das Stupsige nicht ohne Verweis auf Nasen explizieren läßt. Vermutlich also meint Aristoteles lediglich, daß die Stupsigkeit der Nase von ihr selbst her zukommt und daß daher auch die Konkavheit indirekt der Nase von ihr her zukommt, da die Stupsigkeit wesentlich Konkavheit ist.

1030^b20–21 *weil Kallias Weißes und dieses zufällig ein Mensch ist*

Die „Notes on Z“ fragen, inwiefern der weil-Satz eine Begründung dafür sein kann, daß Weiß nur ein akzidentelles Widerfahrnis des Kallias darstellt. In Wirklichkeit aber handelt es sich doch wohl um eine Begründung dafür, daß Weiß nur ein akzidentelles Widerfahrnis des *Menschen* ist. Weiß kommt als akzidentelles Widerfahrnis dem Menschen nur insofern zu, als es einen einzelnen Menschen, etwa Kallias, gibt, der etwas Weißes ist, von dem es sich gerade so trifft, daß es ein Mensch ist. Denn etwas Weißes könnte auch irgend etwas anderes als ein Mensch sein. Die Stelle wäre problemlos, wenn Aristoteles statt $\deltaι τι Κάλλιας λευκός$ δ vielmehr $\deltaι τι Κάλλιας λευκόν τι \phi$ geschrieben hätte. Der Text legt es nahe, zu meinen, ϕ beziehe sich auf Κάλλιος . Es wäre aber gänzlich unaristotelisch, zu behaupten, Kallias sei nur zufällig ein Mensch. Die Sachlage wird klarer, wenn man berücksichtigt, daß die griechische Wendung „ $\deltaι τι Κάλλιας λευκός$ “, die gewöhnlich mit „Kallias ist weiß“ übersetzt wird, auch im Sinn von „Kallias ist Weißer“ bzw. „Kallias ist Weißes“ aufgefaßt werden kann. Dies würde die Anknüpfung des ϕ ausschließlich an $\lambdaευκός$ rechtfertigen.

1030^b26–27 *und auch die Definition*

Es gibt keinen hinreichenden Grund, wie Ross und Jaeger von der in EJ überlieferten Lesart $\kappa\alpha\iota \delta \delta\iota\sigma\mu\delta\varsigma$ abzugehen.

1030^b27–28 *wie wir ja schon erläutert haben*

Es scheint klar zu sein, daß Aristoteles hier auf Z 4, 1030^a17 ff. bzw. 1030^b6 ff., zurückverweist, wie auch Ross und Jaeger annehmen.

1030^b28–1031^a1 *Es gibt hinsichtlich dieser Dinge ...*

Diese Zeilen haben den Kommentatoren schon immer große Schwierigkeiten bereitet. Besonders der Schluß „Wenn es aber nicht so ist, dann hätten wir einen unendlichen Regreß. Denn eine stupsige Nase Nase wird noch etwas weiteres enthalten“ wirft zahlreiche Fragen auf und ist auf die verschiedenste Weise interpretiert worden. Zum einen ist unklar, worauf sich „wenn es aber nicht so ist“ bezieht, zum anderen ist nicht leicht ersichtlich, wie der unendliche Regreß zustande kommt und, im Zusammenhang damit, wie Aristoteles überhaupt zu der stupsigen Nase Nase gelangt, wo bisher nur von der konkaven Nase Nase die Rede war.

Bonitz hat gemeint, daß Aristoteles sich hier einfach getäuscht hat, wenn er meinte, statt von der konkaven Nase Nase von der stupsigen Nase Nase sprechen zu können. Auf eine solche Interpretation sollte man nur zurückgreifen, wenn sich keine Möglichkeit findet, den Text ohne eine solche Unterstellung zu erklären. Nach einer der beiden in den „Notes on Z“ vorgeschlagenen Interpretationen meint Aristoteles, daß „stupsig“ und „konkav“ zwar nicht dieselbe Bedeutung haben, „konkav“ aber in diesem Kontext „stupsig“ impliziert und so durch dieses in „konkave Nase Nase“ ersetzt werden kann, um dann seinerseits durch „konkave Nase“ ersetzt zu werden. Auch diese Interpretation kann kaum befriedigen. Denn in diesem Fall ergäbe sich eben dieser unendliche Regreß ganz unabhängig von dem „wenn es aber nicht so ist“, worauf auch immer sich dies beziehen mag. Offenbar setzt Aristoteles, wie schon Ross annimmt, hier voraus, daß man „stupsig“ jeweils durch „stupsige Nase“ ersetzen kann, so daß es zum unendlichen Regreß kommt: stupsig, stupsige Nase, stupsige Nase Nase, stupsige Nase Nase Nase etc. Aber damit ist nicht geklärt, warum Aristoteles hier von der stupsigen Nase Nase und nicht bloß von der stupsigen Nase spricht. Es ist klar, daß dies etwas mit der verneinten Bedingung zu tun hat: „wenn es aber nicht so ist“. Suchen wir hierfür nach einem geeigneten Bezugspunkt im Voraufgehenden, der die Redeweise von der stupsigen Nase Nase erklären könnte, dann bietet sich 1030^b33–34 an: Die stupsige Nase wird eine konkave Nase Nase sein. Wenn man das behauptet, dann ergibt sich kein unendlicher Regreß; jedenfalls scheint sich „konkav“ eben dadurch von „stupsig“ zu unterscheiden, daß nicht schon im Begriff des Konkaven enthalten ist, daß es sich um eine konkave Nase handelt, selbst wenn es so sein mag, daß die Art von Konkavität, die sich an einer Nase findet, nur Nasen eigen ist. Wenn man bestreitet, daß die stupsige Nase eine konkave Nase Nase ist, muß man entweder sagen, daß die stupsige Nase

1030^b28 bis 1031^a1

einfach eine konkave Nase ist, oder aber man muß sagen, daß die stupsige Nase eine stupsige Nase Nase ist. Die erste dieser beiden Möglichkeiten war die zunächst in 1030^b28 ff. in Erwägung gezogene, aber dann verworfene. Die zweite dieser beiden Möglichkeiten muß aber deshalb ausscheiden, weil sie gegen die alte dialektische Regel verstößt, nach der Thesen, welche eine solche Verdoppelung enthalten, disqualifiziert sind (vgl. Top. E 2, 130^a29 ff.; Θ 2, 158^a27; Soph. el. 13, 173^a32–40). Damit sind die beiden einzigen sich anbietenden Auswege aus der Aporie versperrt. Denn die dritte Möglichkeit, die stupsige Nase durch „stupsige Nase Nase“ zu erklären, eröffnet sofort einen unendlichen Regreß. Denn wenn die stupsige Nase eine stupsige Nase Nase sein soll, dann gibt es keinen Grund, warum die stupsige Nase Nase nicht ihrerseits eine stupsige Nase Nase sein muß.

Wenn wir also annehmen, daß sich das „wenn es aber nicht so ist“ darauf bezieht, daß die stupsige Nase nicht als konkave Nase Nase bestimmt werden kann, dann ergibt sich sowohl eine Erklärung für den unendlichen Regreß als auch für die Tatsache, daß Aristoteles von der stupsigen Nase Nase spricht, überdies aber auch die Aussicht auf eine zusammenhängende Interpretation des ganzen Abschnittes.

Nun sollte man meinen, daß das εἰ μὲν in 1030^b28 seine Entsprechung entweder in dem εἰ δὲ μή in 1030^b30 oder in dem εἰ δὲ μή in 1030^b35 hat. Wir haben aber bereits gesehen, daß man das zweite εἰ δὲ μή am besten darauf bezieht, daß in Erwägung gezogen wird, daß man die stupsige Nase nicht als konkave Nase Nase bestimmen kann. Folglich wäre es das erste εἰ δὲ μή, in 1030^b30, welches die Entsprechung zu εἰ μὲν in 1030^b28 bildet. Nun ist es zwar nicht notwendig, aber das Nächstliegende, anzunehmen, daß dieses erste εἰ δὲ μή die durch „εἰ μὲν ...“ ausgedrückte Bedingung verneint.

Es ist nicht leicht zu sehen und bei den Kommentatoren umstritten, worauf sich das zweite εἰ δὲ μή in 1030^b35 beziehen könnte. Folgende Möglichkeiten sind zu erwägen:

- (i) Es verneint das unmittelbar vorhergehende: Wenn es *nicht* absurd ist, daß dergleichen Dingen ein „Was es heißt, dies zu sein“ zukommt. (So Ross S. 174, auch von den Londinenses S. 31, unter (i) (III) erwogen.)
- (ii) Es verneint die Möglichkeit, die stupsige Nase durch „konkave Nase Nase“ zu definieren (1030^b33–34); so Ross als mögliche Alternativinterpretation zu (i), „Notes on Z“ als – unplausible – Folge der Interpretation (2) S. 31. Diese Interpretation wird auch von uns zugrunde gelegt.

(iii) Es verneint „Wenn sie also nicht dasselbe sind“ aus 1030^b30. Damit würden „stupsig“ und „konkav“ wieder gleichgesetzt, und der Übergang in 1030^b33–35 von „stupsige Nase“ über „konkave Nase Nase“ zu „stupsige Nase Nase“ gerechtfertigt. Diese Interpretation wird aber wohl dadurch ausgeschlossen, daß der Leser einen so weiten Rückgriff kaum nachvollziehen könnte und die Aufhebung eines „εἰ δὲ μή“ durch ein zusätzliches „εἰ δὲ μή“ höchst ungeschickt wäre.

Geht man nun aus den angeführten Gründen von der zweiten Möglichkeit aus, dann betrachtete Aristoteles zunächst die Annahme, die stupsige Nase sei die konkave Nase, eine Annahme, die wegen der sich daraus ergebenden Folgerung, das Stupsige sei das Konkavé, zurückgewiesen wird. Er führt dann damit fort, die Folgerung daraus zu ziehen, daß die stupsige Nase nicht einfach die konkave Nase ist, weil „stupsig“ mehr als bloß „konkav“ besagt. In diesem Fall könnte man entweder überhaupt nicht sagen, was die stupsige Nase sei, oder man müßte sagen, es sei eine konkave Nase Nase. Bestreitet man aber dies, dann bliebe nur die Möglichkeit, daß die stupsige Nase eine stupsige Nase Nase ist. Dies aber führt zu einem unendlichen Regress. Andererseits ist aber auch die Folgerung, die stupsige Nase sei die konkave Nase Nase, nicht annehmbar. So scheint nur die Möglichkeit zu bleiben, daß man nicht definieren kann, was die stupsige Nase ist.

Nun mag man dagegen einwenden, daß es hier nicht um die Möglichkeit der Definition der stupsigen Nase, sondern um die Definition des Stupsigen geht. Darauf wäre zu erwidern, daß Aristoteles einfach voraussetzt, daß das Stupsige zunächst einmal als stupsige Nase bestimmt werden muß und man dann weiter zu sehen hat, wie die stupsige Nase so bestimmt werden könnte, daß die Bestimmung als Angabe des „Was es heißt, dies zu sein“ des Stupsigen gelten könnte. Da dies die Eliminierung des Ausdrucks „stupsig“ voraussetzt, ist es nur natürlich, daß zunächst einmal die Möglichkeit in Betracht gezogen wird, eine stupsige Nase zu sein sei einfach eine konkave Nase zu sein.

1030^b32 τὸ δῆνα σιμῆν εἰπεῖν

Das Griechische läßt sich entweder als „von einer stupsigen Nase zu sprechen“ bzw. „eine Nase stupsig zu nennen“ oder als „eine Formel für ‚stupsige Nase‘ anzugeben“ übersetzen (vgl. den Gebrauch von „εἰπεῖν“, zwei Zeilen zuvor, 1030^b30). Allein aufgrund der Interpretation des Zusammenhangs entscheiden wir uns für die zweite Version.

1030^b35–1031^a1 dann hätten wir einen unendlichen Regress

Es ist erstaunlich, daß Aristoteles dieses Regressargument, und zwar mit genau demselben Beispiel der „stupsigen Nase“, in Soph.el. 31, 181^b37–182^a6, ausdrücklich und mit einleuchtenden Gründen zurückweist. Nach den weithin akzeptierten Ansichten über die relative Chronologie der aristotelischen Lehrschriften sollten die Soph.el. früher sein als die Bücher ZHΘ der „Metaphysik“. Wir sehen keine befriedigende Lösung dieser Schwierigkeit.

1031^a1 etwas weiteres

Es ist so merkwürdig, daß Aristoteles hier ἄλλο und nicht ἄλλη schreibt, daß man versucht ist, ὅλλη zu konjizieren oder gar an eine schwererwiegende Textverderbnis zu denken, zumal A^b allein für diesen Satz drei Textvarianten bietet, die, wenn auch mühsam, dem Satz einen ganz anderen Sinn geben: „eine Nase wird etwas anderes sein als eine stupsige Nase.“

1031^a1–2 Es dürfte damit wohl klar sein, ...

Diese Folgerung muß zunächst verwundern, da Aristoteles im Voraufgehenden nur argumentiert hatte, daß es von Widerfahrnissen wie dem Stupsigen keine Definition gibt. Wie die folgenden Bemerkungen des Aristoteles zeigen (1031^a2 ff.), meint er, daß alle Widerfahrnisse überhaupt sich nur aufgrund einer Hinzufügung bestimmen lassen. Aristoteles scheint davon auszugehen, daß alle Widerfahrnisse über einem Gegenstandsbereich definiert sind, auf den in ihrer Formel so verwiesen werden muß wie auf die Nase im Fall des Stupsigen. Weiß etwa ist nur ein Körper, oder die Oberfläche eines Körpers, und die Farbe läßt sich nur als Beschaffenheit eines Körpers, oder seiner Oberfläche, verstehen, so wie die Stupsigkeit sich nur als Beschaffenheit der Nase verstehen läßt.

1031^a3 [ποιοῦ καὶ]

Die codices und Asclepius lesen ποιοῦ καὶ περιττοῦ. ποιοῦ ergibt keinen überzeugenden Sinn und wird von Ross in crucis gesetzt und von Jaeger athetiert. Bonitz konjizierte statt dessen ἀρτίου, was freilich wenig für sich hat. Eher würde θήλεος passen, das, wie περιττοῦ, durch den folgenden Satz wieder aufgenommen würde und das schon 1030^b26 als Beispiel diente (eine unveröffentlichte Konjektur von J. Sprute).

1031^a4 Von „auf Hinzufügung beruhend“ spreche ich

Die Definition, die Aristoteles hier von „auf Hinzufügung beruhend“ gibt, ist enger, als man aufgrund von 1029^b30ff. erwarten könnte. Aber

vielleicht ist das Beispiel, das dort gewählt ist, zwar insofern angemessen, als es klarmacht, um was es sich bei einer Hinzufügung handelt, aber insofern irreführend, als es sich nicht um ein Beispiel für eine korrekte Formel handelt. Eine korrekte Formel für das Weiße würde nicht vom Menschen, sondern vom Körper oder der Oberfläche reden, und dann ergäbe sich, so jedenfalls Aristoteles hier, dieselbe Verdoppelung des Gegenstandes, an dem sich das Widerfahrnis findet, wie beim Stupsigen.

1031^a7 *Das bleibt einem nur dadurch verborgen ...*

Ps.-Alexander versteht dies so, daß jemand meinen könne, „ungerade“ lasse sich auch ohne Erwähnung der Zahl als „durch 2 nicht ohne Rest teilbar“ definieren, und „weiß“ als „die Farbe, die den Gesichtssinn durchdringt“ (dazu vgl. Platon, Timaios 67 E; Met. I 7, 1057^b8–11, dazu Ross S. 300), ohne Erwähnung eines Trägers, nämlich der Fläche oder des Körpers. Demgegenüber verweise Aristoteles hier darauf, daß bei einer genauen Definition Zahl bzw. Körper als die Träger solcher Eigenschaften ausdrücklich genannt werden müssen.

Bonitz (S. 315) geht hingegen davon aus, daß es sich hier um die Definition von so etwas wie „ungerade Zahl“ handelt. Die problematische Verdopplung tritt bei genauerer Analyse hervor, weil „Zahl“ schon in „ungerade“ enthalten ist. Daß die „ungerade Zahl“ ausdrücklich als Beispiel erwähnt wird (1031^a6), spricht eher für die Interpretation von Bonitz, unbeschadet dessen, daß die Interpretation Ps.-Alexanders besser in den größeren Zusammenhang passen würde.

SECHSTES KAPITEL

Dieses Kapitel ist der Frage gewidmet, ob das „Was es heißt, dies zu sein“ einer jeden Sache und die Sache selbst identisch sind oder nicht. Es zerfällt in 5 Abschnitte: (i) 1031^a15–18 versucht Aristoteles, die Fragestellung zu begründen. (ii) 1031^a19–28 wendet er sich dem Problem zu, wie die Frage im Fall der Dinge zu beantworten sei, die akzidentell ausgesagt werden. (iii) Im Hauptteil des Kapitels, 1031^a28–1032^a6, geht Aristoteles derselben Frage im Fall der Dinge nach, die von sich selbst her ausgesagt werden. (iv) Es folgt, 1032^a6–10, ein kurzer Absatz darüber, wie sophistische Argumente zu der Frage, ob Sokrates und Sokrates zu sein identisch sind, aufzulösen seien. (v) Das Kapitel schließt, 1032^a10–11, mit dem lapidaren Satz, daß nun klar sei, inwiefern eine jede Sache und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ identisch bzw. nicht identisch sind.

Wie Aristoteles einleitend erklärt, stellt sich die Frage, weil einerseits (i) das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache für ihre *ousia* gehalten wird, andererseits aber (ii) die *ousia* einer Sache nicht von der Sache selbst verschieden zu sein scheint, so daß man meinen sollte, das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache müsse mit der Sache selbst identisch sein. Da Aristoteles selbst daran festhält, daß das „Was es heißt, dies zu sein“ *ousia* ist, es aber im Begriff der *ousia* liegt, daß das, was letztlich *ousia* ist, nicht irgend etwas anderem nachgeordnet sein kann, ist Aristoteles darauf festgelegt, daß zumindest die primären *ousiai*, d. h. die substantiellen Formen, mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sind. Und so versucht Aristoteles denn auch in diesem Kapitel mit einer langen Reihe von Argumenten in erster Linie zu zeigen, daß das, was von sich her ausgesagt wird, das heißt aber, die primäre *ousia*, mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch ist. Es nimmt etwas wunder, daß Aristoteles nicht ausdrücklich auf die konkrete *ousia* eingeht, es sei denn, der kurze vierte Abschnitt (1032^a6–10) über Sokrates und sein „Was es heißt, dies zu sein“ gehe indirekt auf sie ein. Vermutlich aber nimmt Aristoteles in diesem Kapitel bereits an, daß eine jede Sache in gewisser Hinsicht ihre substantielle Form und so auch ihr „Was es heißt, dies zu sein“ ist, eben weil die Form mit diesem identisch ist.

1031^a16 *die jeweilige Sache*

So übersetzen wir *εκαστον*, welches auch bloß durch „eine jede Sache“ übersetzt werden könnte. Aber da sich aus den beiden vorausgegangenen Kapiteln ergibt, daß Aristoteles nicht meint, jede Sache besitze ein „Was es heißt, dies zu sein“, ist klar, daß hier nur eine jede der Sachen gemeint

ist, die ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, ob es sich nun um die Dinge handelt, die ohne Einschränkung und in primärer Weise ein „Was es heißt, dies zu sein“ besitzen, oder um solche Dinge, denen dies allenfalls in eingeschränkter und abgeleiteter Weise zukommt. Daher auch die Wortstellung: „das ‚Was es heißt, dies zu sein‘ und die jeweilige Sache (sc. die dieses ‚Was es heißt, dies zu sein‘ hat)“. Jedenfalls ist die Übersetzung von ἔκαστον durch „Einzelding“, die sich bei Schwegler, in der Übersetzung von Bonitz und im Kommentar von Seidl findet, ganz falsch. Wenn Aristoteles vom Einzelding spricht, benutzt er regelmäßig den Ausdruck „τὸ καθ’ ἔκαστον“. Außerdem ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß eine solche Einschränkung auf Einzeldinge nicht in Betracht kommt, da auch Widerfahrnisse ein „Was es heißt, dies zu sein“ haben können (1031^b27–28).

1031^a16–18 *Denn davon können wir uns auch ...*

Wenn das „Was es heißt, dies zu sein“, wie behauptet wird, die *ousia* einer jeden Sache ist, wenn überdies eine jede Sache nichts anderes als ihre *ousia* ist, dann sollten eine jede Sache und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ nicht zwei verschiedene Dinge sein. Wenn sich also zeigt, daß eine jede Sache und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ dasselbe sind, dann bestätigt sich damit die Vermutung, das „Was es heißt, dies zu sein“ sei tatsächlich *ousia*.

Es fällt auf, daß Aristoteles an dieser Stelle die These, das „Was es heißt, dies zu sein“ sei als die *ousia* der jeweiligen Sache zu betrachten, unter Berufung auf die allgemeine Ansicht (*λέγεται εἶναι*) einführt, ohne sie weiter zu begründen. Dem entspricht, daß er die These dort, wo er sie im weiteren Argumentationsgang benutzt, mit „wenn“ (εἰ, 1031^b2) bzw. mit „wenn denn“ (εἴπερ, 1031^b3) einführt. Erst in H 1, 1042^a17, heißt es „da ja“ (Ἐπει). Vielleicht meinte Aristoteles, eine Begründung erübrige sich, da schon in den platonischen Dialogen als die *ousia* einer Sache das gilt, was durch ihre Definition erfaßt wird.

1031^a19–28 *Bei den Dingen nun ...*

Aristoteles führt zwei *reductio*-Argumente an, die zeigen sollen, daß das, was akzidentell ausgesagt wird, nicht mit dem entsprechenden „Was es heißt, dies zu sein“ identisch ist: (i) 1031^a21–24 und (ii) 1031^a25–28. Aber beide Argumente werden als nicht schlüssig zurückgewiesen: 1031^a24–25 und 1031^a25–26; so jedenfalls deuten wir die Redeweise: „Aber vielleicht könnte es einem einleuchten, daß immerhin dies folgt“. Trotzdem scheint Aristoteles an der Folgerung festzuhalten, wie man aus 1031^b22 ff. erschließen kann. Freilich ist nicht klar, warum Aristoteles für

den Fall, daß es sich um etwas handelt, das nur akzidentell ausgesagt wird, die Identität zurückweist. Noch ist klar, warum er sich damit begnügt, zwei Argumente anzuführen, die ihm beide nicht stichhaltig zu sein scheinen. Es ist in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, daß Aristoteles seine These in 1031^a19 deutlich mit einem gewissen Vorbehalt einführt (δόξειεν δύ).

1031^a19 *Bei den Dingen nun, die nur akzidentell ausgesagt werden*

Bonitz (Komm. S. 316–317) weist darauf hin, daß Aristoteles bei vergleichbaren Erörterungen regelmäßig mit dem, was κατὰ συμβεβηκός ausgesagt wird, den Anfang macht (vgl. Met. E 2, 1026^b3 ff.; Δ 6, 7, 9) und erst danach zur Untersuchung der καθ’ αὐτὰ λεγόμενα, also der Dinge, die als das, was sie sind, von sich selbst aus bezeichnet werden, übergeht.

1031^a19 *die nur akzidentell ausgesagt werden*

Vielleicht ist diese Redeweise etwas irreführend. Denn man könnte meinen, es sei einfach von Widerfahrnissen die Rede, die einer Sache bloß akzidentell zukommen. Aber der Ausdruck ist, mutatis mutandis, so zu verstehen wie der entsprechende Ausdruck „die von etwas von ihm selbst her ausgesagt werden“ in 1031^a28. Dabei aber handelt es sich nicht um Dinge, die in irgendeinem sehr allgemeinen Sinn von „von sich selbst aus“ einer Sache von ihr selbst aus zukommen, sondern um Dinge, die einer Sache in dem strikten Sinn *per se* zukommen, in dem nach Kapitel 4 das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache zukommt, also Dinge, deren Zukommen nicht voraussetzt, daß eine Sache einer von ihr verschiedenen Sache zukommt. Entsprechend wären die Dinge, die nur akzidentell ausgesagt werden, solche Dinge, die voraussetzen, daß eine Sache von einer von ihr verschiedenen akzidentell ausgesagt wird. So ist denn auch das Beispiel, welches Aristoteles in der folgenden Zeile, 1031^a20, für etwas anführt, das nur akzidentell ausgesagt wird, „weißer Mensch“.

1031^a21–22 [καὶ τὸ] ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ [τὸ] λευκῷ ἀνθρώπῳ

Bei den Lesarten von A^b und Ps.-Alexander, καὶ τὸ und τὸ, scheint es sich um bloße Normalisierungen eines auch sonst gut lesbaren Textes zu handeln.

1031^a21–33 *Denn wenn es dasselbe wäre ...*

Aristoteles versucht, für die These, bei den Dingen, die bloß akzidentell ausgesagt werden, seien die jeweilige Sache und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ verschieden, einen indirekten Beweis (*reductio ad absurdum*)

zu geben. Die Argumentation ist quasi-syllogistisch; denn einerseits verwendet Aristoteles zu ihrer Beschreibung syllogistische Termini (ἄκοντα „Außenbegriffe“^{a 25, 26}); andererseits geht es bei Syllogismen im eigentlichen Sinne nicht um die Identitätsbeziehung, sondern um die Beziehung „A wird von allen, einigen B (nicht) ausgesagt“. Jedoch hat Aristoteles in Anal. pr. A 36 die formale Gültigkeit vergleichbarer Argumentationen ausdrücklich anerkannt, wenn auch dort die Identitätsrelation als Basis von Syllogismen im weiteren Sinne nicht erwähnt wird.

Das Argument, das Aristoteles vorschwebt, läßt sich aus seinen Andeutungen rekonstruieren. Für einen indirekten Beweis der Nichtidentitätsthese unterstellen wir zunächst für den von Aristoteles genannten Einzelfall ihr kontradiktorisches Gegenteil: Ein weißer Mensch und weißer Mensch zu sein sind identisch. Da nun weiterhin ein Mensch und ein weißer Mensch zusammenfallen, „wie man sagt“^(a 23, vgl. Met. Δ 6, 1015^b 29–34), können wir den Quasi-Syllogismus bilden:

- A { (1) Ein Mensch ist dasselbe wie ein weißer Mensch.
 (2) Ein weißer Mensch ist dasselbe wie ein weißer Mensch zu sein.
 (3) Ein Mensch ist dasselbe wie ein weißer Mensch zu sein.

Wenn wir nun die Conclusio (3) dieses Schlusses mit dem sich aus (2) unmittelbar ergebenden Satz verbinden, ein Mensch zu sein sei dasselbe wie ein Mensch (4), so erhalten wir den Quasi-Syllogismus:

- B { (4) Ein Mensch zu sein ist dasselbe wie ein Mensch.
 (5) Ein Mensch ist dasselbe wie ein weißer Mensch zu sein.
 (6) Ein Mensch zu sein ist dasselbe wie ein weißer Mensch zu sein.

Da (5) offenkundig falsch ist, müßte nach dem Grundsatz, daß eine falsche Conclusio die Falschheit wenigstens einer der Prämisse impliziert, einer der Sätze (1), (2) oder (4) falsch sein. Da (1) und (4) unangreifbar scheinen, muß (2) aufgegeben werden. Damit wäre die Ausgangsthese erwiesen: Ein weißer Mensch und „Was es heißt, ein weißer Mensch zu sein“ sind verschieden.

1031^a 24 Oder ist es nicht vielmehr so ...

Aristoteles macht sich hier hinsichtlich der formalen Gültigkeit der quasi-syllogistischen Argumentation einen Einwand: Die in B(5) behauptete Identität brauchte nicht zu gelten, weil die Beziehungen der jeweiligen „Außenbegriffe“ (d.h. der Subjekts- und Prädikatsbegriffe in den Conclusionen) zum jeweiligen Mittelbegriff (der beiden Prämissen gemeinsam ist) in den Prämissen verschieden sind. In (1) liegt akzidentelle

Identität vor, (2) drückt eine notwendige Identität aus, und (3) ist jedenfalls in nicht-akzidentellem Sinne gemeint. Da die Conclusio nicht stärker sein kann als die Prämissen, überträgt sich der Mangel von A(3) auf B(5): Wir können den Satz nur als Behauptung akzidenteller Identität auffassen; als solche ist sie nicht offensichtlich falsch; daher gelingt die reductio ad absurdum nicht.

1031^a 25–28 Aber vielleicht könnte es einem einleuchten ...

Aristoteles versucht einen neuen indirekten Beweis der Verschiedenheit alles bloß akzidentell Ausgesagten von seinem „Was es heißt, dies zu sein“. Auch hier kann man seinen Andeutungen folgend leicht ein quasi-syllogistisches Argument rekonstruieren. Wir behalten den Quasi-Syllogismus A bei und bilden einen parallelen Quasi-Syllogismus (mit „gebildet“ anstelle von „weiß“).

- C { (6) Ein Mensch ist dasselbe wie ein gebildeter Mensch.
 (7) Ein gebildeter Mensch ist dasselbe wie ein gebildeter Mensch zu sein.
 (8) Ein Mensch ist dasselbe wie ein gebildeter Mensch zu sein.

Nach dem Grundsatz der Drittengleichheit erhalten wir aus (3) und (8) sofort

- (9) Ein weißer Mensch zu sein ist dasselbe wie ein gebildeter Mensch zu sein.

und hieraus, durch Subtraktion von „Mensch“ auf beiden Seiten,

- (10) Weiß zu sein ist dasselbe wie gebildet zu sein.

was nach Aristoteles' Meinung jeder für falsch halten wird (δοκεῖ δὲ οὐ, ^a 28).

Aristoteles sieht den formalen Vorzug dieser Argumentation wohl darin, daß die Beziehung der Außenbegriffe auf die jeweiligen Mittelbegriffe homogen ist, insofern die Identität in A(2) und C(7) nur als akzidentelle Identität in Anspruch genommen wird.

Darauf dürfte sich Aristoteles beziehen, wenn er sagt, daß die Außenbegriffe, nämlich weiß zu sein und gebildet zu sein, akzidentell zusammenfallen, wobei ihre Identität mit den jeweiligen Mittelbegriffen (der Syllogismen A und C) ebenfalls bloß akzidentell sein darf, um den formalen Bedenken gegen das erste Argument Rechnung zu tragen. (Diese Interpretation setzt freilich voraus, daß in 1031^a 27 gegen A^b und Ps.-Alexander mit EJ ταῦτα κατὰ συμβεβηκός gelesen wird.)

1031^a28–b₁8 *Ist es dagegen ...*

Die Kette von Argumenten, mit denen Aristoteles zu zeigen versucht, daß per-se-Bestimmungen mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sind, beginnt mit Argumenten, die von der Annahme ausgehen, daß es sich bei platonischen Ideen um solche Bestimmungen handeln soll. Wie Ross bemerkt, ist nicht klar, warum Aristoteles gerade die Ideen als Beispiele für solche Bestimmungen wählt. Sicher ist, daß die Argumente nicht wesentlich davon abhängen, daß von Ideen die Rede ist. Sie gelten in gleicher Weise für alle per-se-Bestimmungen. Vielleicht geht es Aristoteles darum, zu zeigen, daß ganz unabhängig von dem Streit darüber, was als primäre *ousia* zu betrachten sei, jedenfalls so viel feststeht, daß primäre *ousiai* mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sein müssen; dies gilt selbst dann, wenn es sich bei den primären *ousiai* um platonische Ideen handelt. Aber wie Aristoteles selbst 1031^b13 ff. ausdrücklich sagt, kommt es darauf an, daß es sich um primäre *ousiai* handelt, ob es nun Ideen gibt oder nicht, bzw. ob es sich bei ihnen um Ideen handelt oder nicht.

1031^a28 *die von etwas von ihm selbst her ausgesagt werden*

Der hier verwendete Begriff der per-se-Bestimmung dürfte der sein, der schon Z 4, 1029^b29, gebraucht wird, wenn es heißt, ein weißer Mensch zu sein gehöre nicht zu den per-se-Bestimmungen. Folglich dürfte es sich bei per-se-Bestimmungen um solche Bestimmungen handeln, die einer Sache in dem Sinne von ihr selbst aus zukommen, in dem das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache von ihr selbst aus zukommt. In dem Sinne aber sind, wie wir aus Z 4, 1030^a10–13, ersehen, nur primäre *ousiai*, d. h. substantielle Formen, per-se-Bestimmungen. Denn verstehen wir das Prädikat „Mensch“ im Sinne des konkreten Menschen, dann setzt auch seine Verwendung bereits voraus, daß etwas von etwas anderem ausgesagt wird, nämlich die Form von der Materie. So kann Aristoteles denn auch hier in 1031^a29–30 fortfahren, als handle es sich bei den per-se-Bestimmungen um *ousiai*, denen keine weiteren *ousiai* vorgeordnet sind.

1031^a28–b₃ *Ist es dagegen ...*

Wenn es im Begriff der per-se-Bestimmung liegt, daß es sich dabei um eine primäre *ousia* handelt, dann muß zumindest für solche Bestimmungen gelten, daß sie mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sind. Denn das „Was es heißt, dies zu sein“ ist seinerseits dem Begriff nach der Grund des Seins für das, dessen „Was es heißt, dies zu sein“ es ist, also *ousia*, und demjenigen dem Sein nach vorgeordnet, dessen *ousia* es ist; es

1031^a28 bis b₂

93

sei denn, es sei mit ihm identisch. Ist es also nicht mit der per-se-Bestimmung identisch, dann ist es ihr vorgeordnet; mithin handelte es sich bei der per-se-Bestimmung nicht um eine primäre *ousia*.

1031^a29 *Ist es dagegen*

Ross und Jaeger folgen der Lesart von A^b und Ps.-Alexander &q', E und J dagegen lesen &et. Gegen &et sprechen die folgenden Erwägungen:

- (i) Die Zusammenstellung von &et und &avaykη ist eine sprachliche Härte;
- (ii) Sachlich würde der Gedanke nahegelegt, bei den akzidentiell ausgesagten Dingen bestehe bisweilen Identität, bisweilen aber nicht;
- (iii) Schließlich hätte die Lesung &et zur Folge, daß es sich bei den im folgenden angeführten Gegenständen nur um ein Beispiel unter anderen für von sich selbst her Ausgesagtes handelt.

1031^a30 *weitere*

Jaeger will &teqai streichen; auch ohne &teqai ergibt sich derselbe Sinn, wie man an den Paraphrasen von Asclepius und Ps.-Alexander sehen kann. Aber die Wiederholung von &teqai verdeutlicht, daß πqόteqai sich sowohl auf ούσιαι als auch auf φύσεις bezieht, und nicht nur auf das Letztere.

1031^a30 *oder weitere Naturen*

In einem sonst so knapp formulierten Text fällt die Fülle des Ausdrucks hier und in 1031^b1 auf; verstärkt wird dieser Eindruck noch dadurch, daß an dieser Stelle die Konstruktion etwas ungelenk wirkt. Eine Erklärung dafür mag darin liegen, daß Aristoteles sich dessen bewußt war, daß platonische Theorien (wie im „Parmenides“ und im „Philebos“) gelegentlich neben den Ideen ihnen vorgeordnete Prinzipien annehmen (vgl. z.B. M 10, 1087^a), die selbst nicht als *ousiai* aufgefaßt werden können. Aristoteles wollte hier wohl unterstreichen, daß nach der von ihm ins Auge gefaßten Theorie den Ideen keine weiteren *gleichrangigen* Gegenstände wie *ousiai*, Naturen oder Ideen (vgl. 1031^b1) vorgeordnet sind. Wäre es ihm auf diese Einschränkung nicht angekommen, hätte er gesagt, daß den Ideen *nichts* vorgeordnet sei.

1031^b2 *jene ousiai würden ...*

Wir folgen, wie Ross, der Lesart von E und J, sehen keinen Grund, das von A^b überlieferte zweite καὶ (καὶ πqόteqai καὶ ούσιαι) aufzunehmen, und erst recht keine Notwendigkeit, mit Jaeger, der hierin einem Vorschlag Schweglers folgt, <μᾶλλον> zu ergänzen. Jaeger behauptet, μᾶλλον aus Ps.-Alexander wiedergewinnen zu können. Aber erstens heißt

es dort (481,21) in der Paraphrase μάλιστα und nicht μᾶλλον, und zweitens paraphrasiert Ps.-Alexander auch die folgende Protasis mit εἰ γὰρ οὐσία μάλιστά ἔστι τὸ τι ἣν εἴναι, so daß Jaeger konsequenterweise auch hier die entsprechende Ergänzung hätte vornehmen sollen.

1031^b2 wenn das „Was es heißt, dies zu sein“ ousia ist

Da das „Was es heißt, dies zu sein“ gemeinhin deswegen als ousia akzeptiert wird, weil es den Seinsgrund dessen darstellt, dessen „Was es heißt, dies zu sein“ es ist (vgl. Δ 8, 1017^b14 ff., bes. 1017^b21 ff.), bedarf es auch keiner weiteren Erläuterung, warum es eine ousia geben wird, die der Idee vorgeordnet ist, wenn ihr „Was es heißt, dies zu sein“ verschieden von ihr ist. Denn der Seinsgrund einer Sache ist ihr klarerweise vorgeordnet, wenn er nicht mit ihr identisch ist.

1031^b3 für den Fall, daß diese beiden voneinander abgetrennt sind

Diese Annahme geht über die Annahme von 1031^a31 hinaus, wonach das „Was es heißt, dies zu sein“ von der Idee verschieden ist. Wenn zwei Dinge voneinander abgetrennt sind, dann sind sie verschieden; aber es gilt nicht umgekehrt, daß sie, wenn verschieden, auch voneinander abgetrennt sind. Was Aristoteles genau unter „abgetrennt sein“ verstehen will, erläutert er 1031^b4–6 (vgl. die Anmerkung zur Stelle). Aber trotz dieser Bestimmung ist nicht klar, was für einen Begriff der Abtrennung Aristoteles hier genauer zu bestimmen sucht.

Vermutlich denkt Aristoteles an die Trennung der Ideen von den Einzeldingen, die für die Ideenlehre der platonischen Mitteldialoge charakteristisch ist. Nach dieser Theorie gibt es Wissen, genau genommen, nur von den Ideen, während die Annahme, daß auch den Ideen die Prädikate zukommen, die auf Einzeldinge aufgrund ihrer Teilhabe an diesen Ideen zutreffen, zu scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten führt, wie sie uns durch die verschiedenen Versionen des Arguments vom Dritten Menschen oder des entsprechenden Regressarguments vor Augen geführt werden. Wenn das, dem ein Prädikat „F“ zukommt, und das, aufgrund dessen ihm dieses Prädikat zukommt, nämlich das „Was es heißt, dies zu sein“ bzw. die Idee des F, voneinander abgetrennt sind, der Idee des F selbst aber das Prädikat „F“ zukommt, dann muß es neben der Idee des F eine weitere Idee des F geben. Folglich kann man zu dem Schluß gelangen, diese Art von Trennung oder Ablösung laufe darauf hinaus, daß es weder einem F zukommt, das zu sein, was es heißt, ein F zu sein, noch dem „was es heißt, ein F zu sein“ F zu sein.

Nun sind Ideen nichts anderes als das, was durch die Antwort auf die uns durch die platonischen Dialoge so vertraute Frage „Was ist das, ein

F?“ spezifiziert wird. Sie sind also das „Was es heißt, dies zu sein“ dessen, wovon sie Ideen sind. Wenn aber gewisse Platoniker diese Ideen von den Einzeldingen abtrennen, dann stellt sich ganz allgemein die Frage, ob das „Was es heißt, dies zu sein“ von dem abgetrennt ist, dessen „Was es heißt, dies zu sein“ es ist. Insbesondere aber stellt sich die Frage bei den Ideen selbst, ob auch sie von ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ abgetrennt sind.

Wie Ross bemerkt, legt das μὲν in 1031^b3 nahe, daß Aristoteles, als er diesen Satz schrieb, einen weiteren Gedanken im Sinn hatte, den er dann aber nicht ausgesprochen hat. Denn das entsprechende δε („für den Fall aber, daß ...“) fehlt.

Ross' Vermutung mag zutreffen, daß Aristoteles vorhatte, den Fall zu betrachten, in dem die Idee und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ zwar verschieden sind, sie aber nicht unabhängig voneinander existieren.

1031^b3–10 Ferner, für den Fall, daß ...

In diesen Zeilen entwickelt Aristoteles zwei Argumente gleichzeitig: Wenn die per-se-Bestimmung, etwa die Idee, und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ zwei voneinander abgetrennte Dinge sind, dann folgt, (i) daß es von der Idee kein Wissen gibt und (ii) daß es sich bei dem „Was es heißt, dies zu sein“ in ihrem Fall nicht um etwas Seiendes handelt. Das erste Argument, daß es von der per-se-Bestimmung, bzw. der Idee, kein Wissen geben wird, wird nur kurz, 1031^b6–7, angedeutet: Das Wissen von einer Sache ist das Wissen von ihrem „Was es heißt, dies zu sein“. Ist dieses aber – so hat man sich zu ergänzen – von der Sache abgetrennt, kann auch das Wissen von ihm nicht mehr als Wissen von der Sache betrachtet werden. Damit aber wird das, was sowohl nach platonischer als auch nach aristotelischer Auffassung am ehesten Gegenstand des Wissens ist, nämlich das primär Seiende, unerkennbar. Denn die Ideen sind ja der Gegenstand des Wissens par excellence; und auch Aristoteles meint, der Wissensgrund sei letztlich mit dem Seinsgrund identisch, es müsse also das der primäre Gegenstand des Wissens sein, aus dem sich das Sein von allem anderen erklärt, weil es der Grund für das Sein von allem anderen ist.

Die „Notes on Z“ (zu 1031^b3–4) nehmen übrigens an, daß sich dieses Argument bis 1031^b9 erstreckt und darauf hinausläuft, daß die Dinge unerkennbar sind, weil sie kein „Was es heißt, dies zu sein“ haben, mit dessen Hilfe sie erkannt werden könnten. Es ist aber klar, daß 1031^b9–10 die Annahme voraussetzt, auf die ja auch in 1031^b10 ausdrücklich verwiesen wird, daß das „Was es heißt, seiend zu sein“ nicht seiend ist. Und die Zeilen 1031^b7–9 scheinen genau die Funktion zu haben, diese Annahme zu erweisen. Also ist klar, daß sich das zweite Argument

von 1031^b7 bis 10 erstreckt, 1031^b7–9 also nicht zum ersten Argument gehören.

Das zweite Argument, 1031^b7–10, ist wesentlich komplexer und bereitet dem Verständnis gewisse Schwierigkeiten. Es soll daraus, daß die Idee und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ voneinander abgetrennt sind, folgen, daß kein „Was es heißt, dies zu sein“ seiend sein kann. Denn das „Was es heißt, seiend zu sein“ wird nicht seiend sein. Wenn nämlich das Seiende von dem „Was es heißt, seiend zu sein“ abgetrennt ist, dann wird das „Was es heißt, seiend zu sein“ nicht seiend sein. Dann aber wird auch kein anderes „Was es heißt, dies zu sein“ seiend sein. Denn erstens muß man annehmen, daß wenn irgendein „Was es heißt, dies zu sein“ seiend ist, dann das „Was es heißt, seiend zu sein“ (diese Überlegung wird durch das μηδε in 1031^b10 nur angedeutet). Vor allem aber haben alle „Was es heißt, dies zu sein“ denselben ontologischen Status. Wenn also selbst das „Was es heißt, seiend zu sein“ nicht seiend ist, dann kann kein „Was es heißt, dies zu sein“ seiend sein, wenn „dies“ sich auf ein primär Seiendes bezieht.

1031^b5–6 Von „abgetrennt sein“ spreche ich aber

Es scheint, als definierte Aristoteles hier das Abgetrenntsein als Beziehung zwischen Ideen und ihrem „Was es heißt, dies zu sein“. Träfe dies aber zu, dann handelte es sich bei dem Argument um eine petitio principii; das Problem würde durch bloße Definition erledigt. Daher sollte man versuchen, die Definition als eine allgemeine Bestimmung zu verstehen, die freilich bereits für den bestimmten Fall formuliert wird, auf den sie Anwendung finden soll. Es ginge also darum, daß eine beliebige Sache F und ihr „Was es heißt, ein F zu sein“ genau dann voneinander abgetrennt sind, wenn (i) es dem F nicht zukommt, das zu sein, was es heißt, ein F zu sein, und wenn (ii), umgekehrt, es dem „Was es heißt, ein F zu sein“ nicht zukommt, ein F zu sein.

Ein gewisses intuitives Verständnis des Begriffs des Abgetrenntseins könnte vielleicht folgendes Beispiel vermitteln: Wir wären geneigt zu meinen, daß ein Mensch nicht das sei, worin das ein Mensch zu sein besteht, wie auch umgekehrt, daß das, worin das ein Mensch zu sein besteht, nicht selbst ein Mensch ist; das eine, so würden wir sagen, sei ein Gegenstand, das andere eine Eigenschaft von Gegenständen. Unsere Vorstellung vom Verhältnis zwischen beiden würde also der Definition des Aristoteles vom Abgetrenntsein entsprechen.

Aristoteles selbst hingegen meint nicht nur, ein Mensch sei das, was es heißt, ein Mensch zu sein. Es ist für ihn gerade das Kennzeichen alles dessen, was von sich selbst aus als das bezeichnet wird, was es ist, daß

bei ihm die Sache selbst und das, was es heißt, diese Sache zu sein, in eins fallen. Er meint daher auch, daß in gewisser Hinsicht das „Was es heißt, ein Mensch zu sein“ der Mensch selbst sei und daß es folglich als solcher bezeichnet werden kann.

Nun handelt es sich bei den Ideen um das platonische Gegenstück zum aristotelischen „Was es heißt, dies zu sein“. Denn in gewisser Hinsicht sind die Ideen nichts anderes als das, was durch die Antwort auf die Frage, was eine jeweilige Sache sei, identifiziert wird. Wenn aber gewisse Platoniker die Idee von dem abtrennen, dessen Idee sie ist, dann trennen sie damit die jeweilige Sache und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ voneinander ab. Da aber das „Was es heißt, dies zu sein“ wesentlich der Erklärung dient, warum einem Gegenstand ein bestimmtes Prädikat zukommt, und feststeht, daß auch den Ideen Prädikate zukommen, ist Aristoteles sehr wohl zu der Frage berechtigt, ob die Platoniker auch im Falle der Ideen das „Was es heißt, dies zu sein“ von der Idee abtrennen wollen.

1031^b7 καὶ ἐπὶ ἀράθοῦ

Jaegers Zusatz ⟨τοῦ⟩ erscheint überflüssig.

1031^b8 τὸ

So lesen E ex correctura und Ps.-Alexander, während J und A^b τῷ bieten. Ganz entsprechend findet sich auch in der nächsten Zeile τῷ ... τῷ bei A^b, während E ex correctura und J, sowie Ps.-Alexander, τὸ ... τὸ lesen. Offensichtlich beruht τῷ jeweils auf dem Mißverständnis, daß θάραξιν zu ergänzen sei, es also heiße, daß es dem Guten nicht zukomme, gut zu sein etc. Da es aber in 1031^b10 τὸ ὄντι ὄν heißen muß, ist klar, daß durchweg τὸ und nicht τῷ zu lesen ist.

1031^b9 ist

Bonitz wollte ἔσται statt ἔστιν lesen, und diese Konjektur wird von Jaeger mit Zustimmung im Apparat erwähnt. Aber ἔστιν ist durchaus möglich.

1031^b11 Ferner ist dasjenige ...

Es ist unklar, welches Argument Aristoteles hier im Auge hat. Es ist nicht einmal klar, ob es sich um ein Argument handelt, welches noch auf der Voraussetzung beruht, Ideen und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ seien voneinander abgetrennt, oder ob es sich einfach ganz allgemein um ein weiteres Argument für die These handelt, eine Idee und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ müßten identisch sein.

Es spricht freilich mehr dafür, daß es sich um ein Argument handelt,

welches weiterhin auf derselben Voraussetzung beruht und diese Voraussetzung zusätzlich in Frage stellt. Denn Aristoteles selbst ist keineswegs der Meinung, daß nichts gut ist, dem nicht das „Was es heißt, gut zu sein“ zukäme; vielmehr ist das akzidentell Gute genau dadurch gekennzeichnet, daß ihm nicht das zukommt, was es heißt, gut zu sein.

1031^b13 insofern es sich um Dinge handelt

Das Lemma bei Ps.-Alexander hat $\langle \kappa\alpha\iota \rangle \delta\sigma\alpha$, welche Lesart auch von Joachim vorgeschlagen und von Ross und Jaeger angenommen worden ist. Der Text mit $\langle \kappa\alpha\iota \rangle$ ergibt einen glatteren Sinn und ist sogar vorzuziehen. Doch ist auch der überlieferte Text haltbar. Ohne $\kappa\alpha\iota$ würde der Satz $\delta\sigma\alpha \mu\eta \dots$ die Funktion haben, die Folgerung auf das Gute und das Schöne einzuschränken, insofern es sich bei diesen wirklich um Primäres handelt. Nach Aristoteles' eigener Theorie handelt es sich beim Guten und beim Schönen nicht, oder jedenfalls nicht durchweg, um personale Bestimmungen. Lesen wir $\langle \kappa\alpha\iota \rangle$, dann hat der Satz $\delta\sigma\alpha \mu\eta \dots$ die Funktion, die Folgerung zu verallgemeinern.

1031^b13 nicht aufgrund eines anderen als das bezeichnet wird, was es ist

Es ist nicht ganz klar, wie hier zu übersetzen ist. Es könnte auch heißen „Was nicht aufgrund eines anderen ausgesagt wird“. Das, was gemeint ist, wird dadurch nicht berührt: Wenn man etwas als „X“ bezeichnet oder wenn man von etwas sagt, daß es X ist, dann setzt man u. U. voraus, daß es ein Y gibt, derart, daß X von Y ausgesagt wird, bzw. ein Y und ein Z, derart, daß Z von Y ausgesagt wird. So wird Sokrates ein Mensch im Sinne des konkreten Menschen genannt; damit aber setzt man voraus, daß die Form des Menschen von der Materie ausgesagt wird. Oder Sokrates wird blond genannt, wobei man voraussetzt, daß diese Farbe von den Haaren des Sokrates ausgesagt wird. Oder Sokrates wird weiß genannt, wodurch vorausgesetzt wird, daß die Farbe Weiß vom Körper bzw. seiner Oberfläche ausgesagt wird.

1031^b14 selbst wenn es sich nicht um Formen handelt

$\kappa\alpha\iota \mu\eta \eta \varepsilon\delta\eta$ übersetzen wir: „selbst wenn es sich nicht um (platonische) Formen handelt“ (so auch Ross). Folgen wir dieser Übersetzung, dann wäre der Gedanke der, daß die Ideen nicht deshalb mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sind, weil es sich um Ideen handelt, sondern zunächst einmal, weil es sich um primär Seiendes handelt – wenn es auch Gründe geben mag, die dafür sprechen, daß die Ideen erst recht mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sein müssen, weil es sich um Ideen handelt.

Man könnte aber auch übersetzen: „selbst wenn es keine Formen gäbe“; so Bonitz in der Übersetzung. In diesem Fall wäre Aristoteles' Überlegung die, daß es selbst dann, wenn es keine Ideen gibt, nicht zu einem unendlichen Regreß von „Was es heißt, dies zu sein“ kommen wird, weil es auch so Dinge gibt, die nicht aufgrund eines anderen ausgesagt werden und folglich mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sind. Denn die Erfüllung dieser Bedingung reicht bereits aus, um das „Was es heißt, dies zu sein“ mit der jeweiligen Sache zu identifizieren.

Wir geben der ersten Übersetzung den Vorzug. Bei der zweiten Übersetzung würde man eher $\kappa\alpha\iota \mu\eta \eta \tau\alpha \varepsilon\delta\eta$ erwarten.

Daß es sich bei den $\varepsilon\delta\eta$ um platonische Formen handeln muß, ergibt sich daraus, daß Gegenstände, welche die in den Zeilen 13 und 14 angeführten Bedingungen erfüllen, ipso facto aristotelische Formen sind, so daß sich die Frage gar nicht stellen kann, ob es sich um Formen handelt. Überdies legt der Anschluß $\delta\mu\alpha \delta\epsilon \delta\eta\lambda\omega \kappa\alpha\iota \delta\tau\iota \varepsilon\pi\eta\varrho \varepsilon\iota\sigma\lambda \alpha i \delta\epsilon\alpha$ nahe, daß platonische Ideen gemeint sind.

1031^b15–18 Damit aber ist zugleich auch klar ...

Diese Zeilen lassen verschiedene Interpretationen zu. Welcher dieser Interpretationen wir den Vorzug geben, hängt unter anderem davon ab, wie wir das „Wenn die Ideen von der Art sind, wie einige behaupten“ (1031^b15–16) interpretieren. Einmal könnte man mit Verweis auf 1031^a30–31 sagen, es handle sich um eine Vorstellung von den Ideen, wonach diesen keine weiteren *ousiai* noch überhaupt irgend etwas vorgeordnet ist. In diesem Fall ist freilich nicht zu sehen, warum das Zugrundeliegende nicht dennoch *ousia* sein sollte, es sei denn, hier werde „*ousia*“ im Sinn von „primäre *ousia*“ verwendet. Dies ist aber kaum wahrscheinlich, da 1031^a29 ff. sehr wohl in Betracht gezogen wird, daß es vorgeordnete und nachgeordnete *ousiai* geben mag.

Vermutlich also hat Ross recht, wenn er das „wie einige behaupten“ auf die Abtrennung der Ideen von den Einzeldingen bezieht, die ja auch im Hintergrund der Argumentation 1031^b3 ff. steht. Es wäre ja auch ohne eine solche Abtrennung nicht einzusehen, warum nicht sowohl die Idee als auch das Zugrundeliegende *ousiai* sein sollten, während es umgekehrt für die Ideenlehre der mittleren Dialoge charakteristisch ist, daß die Ideen von den Einzeldingen abgetrennt werden und den Einzeldingen das Sein abgesprochen wird, insofern sie von den Ideen abgetrennt sind und es somit nichts gibt, was sie wirklich und von sich aus sind. Gäbe es etwas, was sie von sich aus sind, dann wären sie *ousiai*. Dann aber wäre das, was sie von sich aus sind, allenfalls, wie in der Kategorienchrift, in einem

sekundären Sinn ousia. Die Ideen sind aber eben dadurch charakterisiert, daß sie in primärer Weise und nicht nur insofern, als sie von etwas als ihrem Zugrundeliegenden ausgesagt werden, ousiai sind. Denn in dem Fall würden sie nur insofern existieren, als etwas an ihnen teilhat.

1031^b21 auch durch die Betrachtung von Einzelfällen

Die Bedeutung des Ausdrucks „καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν“ an unserer Stelle ist bei den Interpreten umstritten. „ἔκθεσις“ hat bei Aristoteles verschiedene Bedeutungen, technische und nicht-technische; keine von diesen scheint hier bruchlos zu passen (vgl. die Anm. von Ross zu Met. A 9, 992^b10 (I, S. 208 f.)). Erwähnenswert ist vor allem die erste der dort aufgeführten technischen Bedeutungen: „ἔκθεσις“ heißt das syllogistische Verfahren, mit Hilfe eines zwei Begriffen gemeinsamen Unterbegriffs eine (partikular-affirmative) logische Verknüpfung dieser Begriffe abzuleiten (vgl. Anal. pr. A 6, 28^a23 ff., ^b14). In einem nicht-technischen Sinn kann „ἔκθεσις“ („Heraussetzung“) sich auf die Isolierung des Allgemeinen von den Einzelheiten durch die Platoniker beziehen (M 9, 1086^b9–10; N 3, 1090^a17), ferner ganz allgemein auf eine „Darstellung“ im Sinne von „Exposition“. Alle diese Bedeutungsmöglichkeiten sind für unsere Stelle beansprucht worden. Schwegler übersetzt „Darstellung“; Bonitz interpretiert: Selbst wenn jemand die Sache von ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ trennen wollte, so müßte er doch einsehen, daß die Identität beider eine Voraussetzung aller Wissenschaft ist (Komm. S. 319). Ein so komplexer Gedanke kann aber kaum durch das einfache „καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν“ ausgedrückt werden.

Die Betonung, die im Text auf dem zweimaligen ἔκαστον (^b19, ^b20) liegt, daß also diese Identität bei jeder Sache vorliegen muß, die die Bedingungen von ^b13–14 erfüllt, und daß die Erkenntnis jeder Sache dasselbe ist wie Erkenntnis ihres „Was es heißt, dies zu sein“, spricht eher für die auch von Ross vertretene Auffassung, daß ἔκθεσις hier im Sinne des Nachweises am Einzelfall zu verstehen ist, im Anschluß an den syllogistisch-technischen Gebrauch des Wortes. Die Allgemeinheit der Einsicht wird dadurch gesichert, daß man den Einzelfall beliebig wählen kann. Wer an der Identität zweifelt, möge einen beliebigen Einzelfall voraussetzen: Er wird feststellen, daß Erkenntnis der Sache die Erkenntnis ihres „Was es heißt, dies zu sein“ ist. Insofern war auch Ps.-Alexander der Sache nach im Recht, als er κατὰ τὴν ἔκθεσιν im Sinne von ἐπαγγεῖ (durch Induktion) verstehen wollte; nur daß Induktion bei Aristoteles auch empirische Verfahren einschließt, die hier nicht in Betracht kommen.

Ps.-Alexanders Vorschlag, es handle sich bei der ἔκθεσις um das Verfahren der aristotelischen Induktion, geht zwar in die richtige Richtung,

berücksichtigt aber nicht den wichtigen Unterschied, der darin besteht, daß bei der ἔκθεσις die Allgemeingültigkeit aus der Beliebigkeit der betrachteten Einzelfälle folgt, während es bei der Induktion auf diese Beliebigkeit nicht ankommt.

1031^b22–28 Von dem aber, was nur akzidentell ...

In diesem Abschnitt wird das Problem von 1031^a19–28 noch einmal aufgenommen. Die dort vertretene Auffassung, so stellt sich jetzt heraus, war zu einfach: Sie berücksichtigt nicht die systematische Mehrdeutigkeit von Ausdrücken wie „das Weiße“ und „das Gebildete“. „Das Weiße“ kann einmal die Farbe selbst, dann aber auch den gefärbten Gegenstand bedeuten. (Für „λευκόν“ und „μουσικόν“ im Griechischen ist diese Doppelverwendung klarer als für „das Weiße“ oder „das Gebildete“ im Deutschen, insofern diese mehr auf den Gegenstand festgelegt scheinen; man denke aber an Redeweisen wie „das Unheimliche an der Geschichte“ oder „das Abgrundige in Herrn Gerstenberg“ oder „das Unbefriedigende dieser Antwort“). Bedeutet der Ausdruck den gefärbten oder, allgemein, den durch das Widerfahrnis geprägten Gegenstand, so ist die Verschiedenheit von Dingen und ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ eindeutig; handelt es sich jedoch um das Widerfahrnis selbst, wie die weiße Farbe, die Bildung, so ist dies mit seinem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch.

Die „Notes on Z“ erörtern die Frage, ob auch der Ausdruck „das, was nur akzidentell ausgesagt wird“ (*τὸ κατὰ συμβεβηκός λεγόμενον*, ^b22) für Aristoteles mehrdeutig wird, wenn die Ausdrücke „das Weiße“ oder „das Gebildete“ mehrdeutig sind. Aristoteles müßte dann eigentlich sagen, für akzidentell Ausgesagtes (in dem einen Sinne des Ausdrucks) gelte die Nichtidentität von Dingen mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“; für akzidentell Ausgesagtes (in dem anderen Sinn des Ausdrucks) gelte Identität von beiden. Da Aristoteles aber daran festhält, daß von den bloß akzidentell ausgesagten Dingen nicht gilt, daß bei ihnen die Sache und ihr „Was es heißt, dies zu sein“ zusammenfallen (^b23–24), scheint er trotz dieser Fallunterscheidung beides unter „bloß akzidentell Ausgesagtes“ zu subsumieren und vom Gesamtbereich dieser Dinge zu sagen, daß bei ihnen Nichtidentität vorliege. Einen Grund für dieses Verfahren könnte man darin sehen, daß man es den genannten Ausdrücken nicht ohne weiteres ansehen kann, in welchem Sinn sie jeweils verwendet werden. (Wir lesen mit EJ τῷ μὲν und τῷ λευκῷ in ^b27, gegen τῷ μὲν und τῷ λευκῷ von AlP bzw. AlP und A^b, die Bonitz seiner Interpretation zugrunde gelegt hat.)

1031^b28–1032^a4 *Wie unsinnig eine Trennung beider wäre ...*

Das zusätzliche Argument gegen die Trennung ist das folgende: Wollte man annehmen, daß „Was es heißt, dies zu sein“ sei eine von der zugehörigen Sache verschiedene Sache, so könnte man dem „Was es heißt, dies zu sein“ auch einen eigenen Namen geben und sich fragen, was denn wohl das „Was es heißt, dies zu sein“ für diese durch den neuen Namen bezeichnete Sache wäre. Dies wäre aber, wie man leicht sieht, nichts anderes als noch einmal das „Was es heißt, dies zu sein“, von dem wir ausgingen; es wäre so etwas wie das „Was es heißt, das ‚Was es heißt, dies zu sein‘, zu sein“. Das „Was es heißt, dies zu sein“, das wir z.B. dem „Was es heißt, ein Pferd zu sein“ zuordneten, wäre „Was es heißt, ein ‚Was es heißt, ein Pferd zu sein‘ zu sein“, und das wäre nichts anderes, sondern nur ein umständlicher Ausdruck für „Was es heißt, ein Pferd zu sein“. Wir behalten daher in 1031^b30 das von allen Handschriften überlieferte zweite ἵππῳ bei, das Bonitz (Obs. S. 94, sowie krit. Apparat der Ausgabe von 1848) und, ihm folgend, alle späteren Editoren gestrichen haben. Denn das Unsinnige der Konstruktion einer aufsteigenden Reihe von „Was es heißt, dies zu sein“ liegt für Aristoteles gerade darin, daß es sich um einen unendlichen Regreß handelt, der außerdem nicht von der Stelle kommt.

1032^a3 *das Eines zu sein*

Wir folgen der Lesart von EJ τὸ ἔνι εἶναι. A^b und Ps.-Alexander bieten τοῦ ἔνδος.

1032^a6–10 *Die sophistischen Einwände*

Die Kommentatoren scheinen durchweg vorauszusetzen, daß es außer den sophistischen Einwänden gegen die in Z 6 vorgetragene Identitätsthese auch (vermutlich parallele) sophistische Einwände gegen die These von der Identität des Sokrates mit dem, was es heißt, Sokrates zu sein, gegeben habe. Genau genommen sagt aber Aristoteles nur so viel, daß die sophistischen Einwände gegen die Identitätsthese sich mit den gleichen Mitteln entkräften lassen, mit denen man auch das Problem hinsichtlich des Sokrates und seines „Was es heißt, Sokrates zu sein“ lösen könne. Daher ist es wenig sinnvoll, den Versuch zu machen, die sophistischen Einwände im Fall des Sokrates-Problems zu identifizieren.

Die Folgerung, die Ross aus diesem Abschnitt zieht, nämlich daß es im voraufgehenden Teil des Kapitels nicht um Einzeldinge wie Sokrates gehe, sondern um Universalien, weil sonst Aristoteles das Problem, ob Sokrates und Sokrates zu sein dasselbe sind, nicht als gesondertes, wenn

auch verwandtes Problem ansprechen könnte, ist unberechtigt. Wir müssen annehmen, daß Aristoteles nicht nur im 13. Kapitel, sondern überhaupt im Buch Z und so also auch hier davon ausgeht, daß Universalien keine *ousiai* sind. Da es aber 1031^a28 ff. ausdrücklich um *ousiai* geht und da dies ganz entscheidend für den Gedankengang des ganzen Buches ist, weil sich das „Was es heißt, dies zu sein“ aufgrund seiner Identität mit diesen *ousiai* als *ousia* erweist, kann es nicht zutreffen, daß es im ersten Teil des Kapitels um Universalien geht. Richtig ist vielmehr, daß es um primäre *ousiai*, also um substantielle Formen geht. Nur diese sind mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch. Deshalb ist es eine gesonderte, wenn auch verwandte Frage, ob Sokrates und Sokrates zu sein dasselbe sind. Das hängt davon ab, ob man unter „Sokrates“ die Form oder die konkrete *ousia* versteht (vgl. Z 11, 1037^a7–8). Die Form ist mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch, nicht aber die konkrete *ousia*.

SIEBENTES KAPITEL

Die Kapitel 7–9 bilden eine Einheit, deren Gliederung freilich nicht auf den ersten Blick durchsichtig ist.

Das, was entsteht, also auch die materielle *ousia*, um die es hier in Z geht, ist dadurch gekennzeichnet, daß es unter der Einwirkung von etwas entsteht, aus etwas wird, und schließlich zu etwas wird.

Der erste Teil von Kapitel 7 (1032^a12–1033^a5) geht in erster Linie darauf ein, ob die in Frage stehende Sache unter Einwirkung der Natur entsteht und wir also einen Fall natürlichen Entstehens vor uns haben (1032^a15–25), oder ob die Sache auf eine andere Weise entsteht, wir also einen Fall von Herstellung vor uns haben. Bei diesem unterscheidet Aristoteles verschiedene Arten (1032^a25–32), je nachdem, ob die Herstellung ihren Ursprung in einer Kunst oder Überlegung hat oder aber spontan zustandekommt. Den ersten Fall betrachtet Aristoteles 1032^a32–1033^a5, während er auf den Fall des spontanen Entstehens in Kapitel 9 gleichsam wie in einem Anhang eingeht.

Im zweiten Teil von Kapitel 7 macht Aristoteles dann einige Bemerkungen über das, woraus etwas wird (1033^a5–23), während er sich im 8. Kapitel daran macht, das näher zu betrachten, zu dem etwas wird, wenn es entsteht.

1032^a12 *Die Dinge, die entstehen*

Wie auch Jaeger anmerkt, fehlt die im Griechischen übliche Verbindungspartikel, die sich in der Regel selbst am Anfang von einzelnen Büchern, bisweilen sogar am Anfang einer ganzen Schrift findet. Dies ist ein gewichtiges Indiz dafür, daß es sich bei den Kapiteln 7–9 um eine spätere Einfügung handelt.

Freilich ist anzumerken, daß E und J, denen auch Ross in seiner Ausgabe folgt, τῶν δὲ γιγνομένων lesen; aber dabei dürfte es sich um eine Glättung handeln, zumal man wegen des πάντα δὲ in 1032^a13 τῶν μὲν γιγνομένων bzw. τῶν γιγνομένων μὲν erwarten sollte.

1032^a12 *teils von Natur*

Es fällt auf, daß Aristoteles, was er hier und in ^a20 mit dem instrumentalen Dativ ausdrückt (φύσει), in unserem Kapitel auch durch verschiedene präpositionale Wendungen bezeichnet: ἐκ φύσεως ^a16–17, διὰ τὴν φύσιν ^a26, ὅποι φύσεως ^a30 (so die Lesart von EJ, vgl. auch 1033^b8; ἀπὸ φύσεως A^b und AlP).

1032^a12–13 *teils von Natur, teils durch Kunst, teils auch spontan*

Ross vermerkt zur Stelle, daß sich dieselbe Dreiteilung sonst nur A 3, 1070^a6–7, finde. Doch in Wirklichkeit findet sich dort die Vierteilung: durch Kunst, von Natur, aus Zufall, spontan. Eine ähnliche Vierteilung, bei der allerdings „Kunst“ durch das allgemeinere „Einsicht“ ersetzt ist, findet sich K 8, 1065^b3–4, und an der entsprechenden Stelle Phys. B 6, 198^a10. Offensichtlich sind an unserer Stelle die Fälle des spontanen und des zufälligen Entstehens in eins zusammengefaßt, wie man auch daraus ersehen kann, daß zwar weiter unten, 1032^a29, diese beiden Fälle unterschieden werden, auf diese Unterscheidung in Z 7–9 aber überhaupt nicht eingegangen wird und beide Arten von Fällen durchweg als Fälle von Spontaneität in einem weiteren Sinn behandelt werden. Entsprechend ist auch anzunehmen, daß Aristoteles einen weiteren und einen engeren Sinn von „künstlich“ unterscheidet. Denn weiter unten, 1032^a27–28, unterscheidet Aristoteles drei Arten von Herstellung, je nachdem, ob diese ihren Ursprung in einer Kunst oder in einer Fähigkeit oder in einer Überlegung hat. Es ist aber klar, daß alle drei Arten von Fällen nach der Einteilung hier im ersten Satz des Kapitels als Fälle gelten sollen, in denen etwas durch Kunst entsteht. Eben weil „Kunst“ hier eine so weite Bedeutung hat, ist es auch leicht verständlich, warum an den erwähnten Stellen in Met. K und in der „Physik“ von „Einsicht“ statt von „Kunst“ gesprochen wird.

1032^a13–14 *unter Einwirkung von etwas ...*

Aristoteles denkt hier offensichtlich an drei seiner berühmten vier Ursachen bzw. Erklärungsgründe: die *causa movens*, die *causa materialis* und die *causa formalis*, so wie er Z 17, 1041^a20ff., zum mindesten dem Begriff nach, neben der Materie die Formalursache, die Zweckursache und die Bewegungsursache unterscheidet. Es scheint, als setze er hier, wie auch sonst im Fall der natürlichen Gegenstände und ihres Entstehens, die Formalursache und die Zweckursache ineins. In A 3, 1069^b36, setzt Aristoteles die hier aufgeführten drei Faktoren, die beim Entstehen eine Rolle spielen, ausdrücklich mit Bewegungsursache, Materie und Form gleich.

1032^a14 *zu dem etwas wird*

Wir haben streng zu unterscheiden zwischen dem, was zu etwas wird, und dem, wozu es wird. Obschon in dieser Frage, sowohl der Sache nach als auch bei Aristoteles, eine gewisse Unklarheit besteht, sagt Aristoteles hier in Z 7, 1033^a1, daß es die Materie ist, die zu etwas wird, während es

sich bei dem, zu dem etwas wird, um einen Gegenstand oder gar, wenn wir den Ausführungen von Z 8 folgen, um die Form eines Gegenstandes handelt. Daß an unserer Stelle von dem die Rede ist, zu dem etwas wird, ergibt sich vor allem aus Z 8 und der Parallele Λ 3, 1070^a1–2. Dort vermeidet Aristoteles die Mehrdeutigkeit, die an unserer Stelle vorliegt, indem er εἰς τι schreibt und das bloße τι (1069^b36) verwendet, um das zu bezeichnen, was zu etwas wird. Außerdem ist bemerkenswert, daß dasjenige, zu dem etwas wird, in Λ 3, 1070^a2, ausdrücklich als die Form bestimmt wird.

1032^a14–15 im Hinblick auf jede Art von Prädikat

Ross versteht καθ' ἐκάστην κατηγορίαν als „im Hinblick auf jede Kategorie“ und nennt diese Redeweise „ungenau“. Es werden aber unmittelbar anschließend nur vier der zehn Kategorien genannt: Dieses (ousia), Quantum, Quale und Ortsbestimmung, und zwar so, daß diese Liste als vollständig verstanden werden soll. Nach aristotelischer Lehre (vgl. Phys. E 2, 225^b10–226^a26, u. a.) gibt es nur innerhalb dieser vier Kategorien Prozesse. Es wäre also nicht bloß „ungenau“, sondern ein klarer Widerspruch gegenüber dem unmittelbar Folgenden, wenn Aristoteles hier von „allen Kategorien“ sprechen würde. Wir nehmen daher „κατηγορία“ im Sinne von „Art von Prädikat“ und verstehen das ἐκάστην distributiv: „Von dem aber, wozu etwas wird, spreche ich jeweils unter Berücksichtigung der verschiedenen Arten von Prädikaten“. „Zu etwas“ hat nämlich, abhängig von der Art von Prädikaten, einen je anderen Sinn bzw. eine je andere Verwendung.

Im allgemeinen verwendet Aristoteles den Ausdruck „γίγνεσθαι“ für die Entstehung von Gegenständen, nicht für Veränderungen der Quantität, Qualität oder des Ortes, die nicht unter den Begriff der γένεσις, sondern der κίνησις („Bewegung“) fallen. Aber an wichtigen Stellen, z. B. Phys. A 7, 189^b34 ff., verwendet Aristoteles „γίγνεσθαι“ sowohl für ἀπλῶς γίγνεσθαι, also „entstehen“, als auch für τι γίγνεσθαι, was etwa dem „werden“ in „die Frucht wird reif“ entspricht. Daß „γίγνεσθαι“ vor allem „entstehen“ bedeutet, hat wohl dazu beigetragen, daß Aristoteles in Z 7 zunächst nur die Entstehung von Gegenständen ins Auge faßt. Dies ist um so verständlicher, als Z ausschließlich Untersuchungen zur ousia vorlegen will.

1032^a15–25 Fälle von natürlichem Entstehen liegen dort vor ...

Dieser Abschnitt soll wohl zeigen, daß die natürlichen Entstehungsprozesse sich von den technischen Herstellungsprozessen, die anschließend erörtert werden, dadurch unterscheiden, daß das den Entst-

hungssprozeß Bewirkende oder Auslösende und ebenfalls das, wozu etwas wird, jeweils in den Bereich der Naturdinge fallen. Im Falle des Bewirken- den (τὸ δόφ' οὖ, ^a18) wird das ausdrücklich gesagt: „irgendein Naturgegen- stand“; für das Ziel des Entstehens, das „Wozu“ (τι, ^a18), werden mit Mensch und Pflanze zwei Beispiele gegeben, die exemplarische Naturge- genstände sind, zumal der Ausdruck für „Pflanze“ im Griechischen, „φυτόν“, schon etymologisch mit φύσις („Natur“) verknüpft ist. Was den dritten Faktor, das „Woraus“ (τὸ ἔξ οὖ, ^a17) angeht, sagt Aristoteles zunächst nur, dies sei die Materie, ohne hinzuzufügen, bei allen Naturpro- zessen – und nur bei diesen – gehöre auch die Materie dem Bereich der Natur an. Vermutlich deshalb hat Aristoteles noch einen eigenen Passus über die Materie eingeschoben (^a20–22), in dem die Materie einer jeden Sache, ob diese nun durch Natur oder Kunst entstehen möge, mit der Fähigkeit der Sache, zu sein und auch nicht zu sein, gleichgesetzt wird. Jedenfalls vertritt Aristoteles dann in ^a22 die durch kein vorhergehendes Argument gestützte These, die Materie als das ἔξ οὖ sei „eine Natur“ (φύσις, ^a22). 1032^a22–25 verschärft Aristoteles die zunächst gegebene, intuitiv einleuchtende Charakterisierung des natürlichen Entstehens auf eine Weise, die nicht nur ihren Charakter deutlicher hervortreten läßt, indem nun klar wird, daß es sich bei allen drei Faktoren im Fall des natürlichen Entstehens um eine Natur handelt, sondern auch das aristote- lische Verständnis dieses Phänomens voraussetzt, welches keineswegs mehr unmittelbar einleuchtend ist. Denn nun wird deutlich, daß Aristote- les im Rahmen seiner Theorie die natürlichen Gegenstände, von denen zunächst die Rede war, als es galt, die Bewegungsursache und die Formal- ursache zu bestimmen, als NATUREN im Sinne von Formen versteht. Dies wird auch für die Wirkursache durch die Formulierung: „nur daß diese Natur sich an einem anderen findet“ (1032^a25) klar. Denn nur die Form kann in einem anderen sein. Und auch statt von „Materie“ spricht Aristoteles nur von „Natur“, wobei er vielleicht eine den natürlichen Gegen- ständen eigene Art von Materie im Auge hat, was allerdings fraglich ist (vgl. die Anmerkung zur Stelle).

1032^a15–16 Fälle von natürlichem Entstehen

Die durch den griechischen Wortlaut nahegelegte Übersetzung wäre: „Fälle von natürlichem Entstehen sind jene, die auf natürliche Weise entstehen.“ Dies würde, wie schon Ps.-Alexander bemerkt, der These des Aristoteles in Phys. E 2, 225^a33–226^a16, widersprechen, daß es kein Entstehen von Entstehen geben könne. Ps.-Alexander schlägt zwei ab- weichende Interpretationen vor, von denen die erste richtig, die zweite offensichtlich nicht richtig ist. Die erste Interpretation beruht darauf, das

ὅν in ^a16 nicht auf die Fälle des Entstehens, sondern auf die Dinge, die aus diesen Entstehungsprozessen hervorgehen, zu beziehen. Der sprachliche Anstoß im Aristoteles-Text würde durch Streichung von αἴται (^a16) beseitigt; aber es scheint, als hätte Aristoteles den Satz so, etwas flüchtig, formuliert.

^{1032^a17} *woraus es entsteht, das, was wir Materie nennen*

Gegen Ende des Kapitels, ^{1033^a10ff.}, führt Aristoteles aus, daß man eher sage, das, woraus etwas entstehe, sei der entsprechende Mangel, und daß es, genau genommen, nicht die Materie sei, aus dem etwas entstehe. Am Anfang von Kapitel 8 kehrt Aristoteles dann wieder zu seiner gewöhnlichen Position zurück, eine Sache entstehe aus ihrer Materie, freilich nicht, ohne ausdrücklich auf seine Ausführungen am Ende von Kapitel 7 zu verweisen.

^{1032^a19} *was wir am ehesten ousia nennen*

Wenn Aristoteles sagt, daß das, zu dem etwas wird, ein Mensch, eine Pflanze oder sonst etwas dergleichen sei, dann kann man das zunächst so verstehen, daß von konkreten ousiai die Rede ist. In diesem Fall wäre „was wir am ehesten ousia nennen“ nicht so zu verstehen, daß es sich um ousiai im primären Sinn handelt, sondern so, daß nach allgemeiner Auffassung diese Dinge ousiai sind, wenn es überhaupt irgendwelche ousiai gibt. Das entspräche dem, was Aristoteles Z 2, ^{1028^b8–9}, und Z 8, ^{1034^a4}, sagt.

Im 8. Kapitel freilich stellt Aristoteles sich auf den Standpunkt, daß es sich bei dem, zu dem etwas wird, um eine Form handelt; und auch hier, ^{1032^a22–23}, sagt Aristoteles, daß das, gemäß dem etwas entsteht, eine Natur in dem Sinn sei, in dem eine konkrete natürliche ousia eine Natur hat, woraus man vielleicht schließen darf, daß Aristoteles schon hier daran denkt, das, zu dem etwas wird, sei eine Form. Dafür spricht schließlich auch, daß er diesen Faktor mit der Formalursache zu identifizieren scheint. In diesem Falle müßte „was wir am ehesten ousia nennen“ in dem Sinn verstanden werden, daß es sich um primäre ousiai handelt.

Bei Abwägung dieser beiden Möglichkeiten entscheiden wir uns für die erste Interpretation. Denn es scheint, als versuche Aristoteles in ^{1032^a15–18} zunächst einmal eine intuitiv einleuchtende Charakterisierung des natürlichen Entstehens zu geben, welche allgemein annehmbar ist. Daher auch der Verweis darauf, wie wir allgemein von ousiai sprechen. Erst ^{1032^a22–25} verschärft Aristoteles diese Charakterisierung im Sinne seiner eigenen Theorie.

In jedem Fall ist bemerkenswert, daß Aristoteles hier so spricht, als

seien alle Fälle des natürlichen Entstehens Fälle, in denen etwas zu einer ousia wird. Dafür kommt eine ganze Reihe von Erklärungen in Betracht. Vielleicht ist die plausibelste die, daß es Aristoteles in diesen Kapiteln in erster Linie um das Entstehen von Gegenständen und die Natur ihrer Formen geht. Dies jedenfalls ist der Grund, warum diese Kapitel sich an ihrem jetzigen Ort finden, was immer auch ihr Ursprung sein mag.

^{1032^a21–22} *Dies aber ist ...*

Die Ausdrucksweise des Aristoteles hier ist befremdlich, zumindest, wenn man das, was er sagt, wörtlich nimmt. Denn „Dies“ kann sich, genau genommen, nur auf die Möglichkeit beziehen, die für natürliche oder künstliche Gegenstände besteht, ebenso wohl nicht zu sein wie auch zu sein. Man sollte aber meinen, daß die Materie der Grund für diese Möglichkeit und nicht diese Möglichkeit selbst ist. Doch sollte man nicht voreilig zu dem Schluß kommen, es handle sich hier einfach um eine flüchtige Redeweise des Aristoteles. Denn dieselbe Redeweise findet sich in Met. Z 15, ^{1039^b29–30}, und entsprechende Redeweisen begegnen uns in Met. Θ 8 (vgl. ^{1050^b27}), wo der Zusammenhang von Materie und Möglichkeit thematisch ist. Es ist ohnehin klar, daß Aristoteles' Begriff von der Materie sich von dem unseren unterscheidet und wesentlich abstrakter ist. Es ist also durchaus möglich, daß Aristoteles die Materie einer Sache mit ihrer Möglichkeit identifiziert, das zu sein, was sie ist.

Die Fähigkeit, sowohl zu sein als auch nicht zu sein, ist natürlich nicht so zu verstehen, daß etwas gleichzeitig sein und nicht sein könne, noch auch so, daß etwas die Fähigkeit habe, zu sein oder nicht zu sein (denn diese Bedingung wird von allem trivialerweise erfüllt). Vielmehr geht es darum, daß das Entstehende etwas ist, das sein kann, zugleich aber auch etwas, das genauso gut auch nicht sein kann, also etwas Kontingentes ist.

^{1032^a22–23} *ist sowohl das, woraus etwas entsteht, ... eine Natur*

Hier wird die Materie als „Natur“ bezeichnet. Ob damit eine den natürlichen Gegenständen eigentümliche Art der Materie gemeint ist, bleibt unklar. Jedenfalls wird in Met. Δ 4, ^{1014^b26–27}, behauptet, es handle sich bei der Materie von Naturgegenständen um etwas, was „Natur“ genannt werden kann. Dort heißt es: „Ferner spricht man von Natur bei dem, aus dem als erstem ein natürlicher Gegenstand besteht bzw. entsteht“ (vgl. auch Phys. B 1, ^{193^a9–12}). Aber die folgenden Zeilen in Met. Δ verwirren die Dinge heillos, wie es zunächst scheint, indem sie u. a. ausführen, daß auf diese Weise das Erz der Statue „Natur“ genannt werde. A^b liest entsprechend, offensichtlich aufgrund von Konjektur, ^{1014^b27} „ein nicht natürlicher Gegenstand“.

Ein Schlüssel für das Verständnis dieser Stelle liegt in dem Ausdruck „die Natur“ in 1014^b29–30. Es ist offenkundig, daß Aristoteles selbst nicht das Erz für die Natur von ehernen Gegenständen halten würde. Und es ist kennzeichnend, daß A^b hier den Artikel ausläßt, welcher an dieser Stelle um so mehr stört, als er 1014^b26 fehlt. Aristoteles bezieht sich also offenkundig auf einen Sprachgebrauch, den er selbst für verfehlt hält. Dabei handelt es sich um die Redeweise, die er Phys. B 1, 193^a9 ff., referiert, wo es heißt, daß einige Philosophen die Materie für die Natur der Dinge halten, eine Auffassung, die Aristoteles sowohl in der „Physik“ als auch in Met. Δ entschieden zurückweist. Nicht nur handelt es sich bei der Materie nicht, ganz allgemein, um die Natur der Dinge, sondern man kann allenfalls im Fall der Naturgegenstände auch die Materie eine Natur nennen, weil, wie am Schluß von Δ 4 erklärt wird, die Materie der Möglichkeit nach eine Natur ist. Demnach wäre 1014^b29–30 nicht etwa so zu verstehen, daß Aristoteles bereit wäre, das Erz die Natur des Standbildes zu nennen. Vielmehr scheint die Überlegung die zu sein, daß man im Fall von Naturgegenständen die Materie „Natur“ nennen kann, da die Naturphilosophen ja sogar so weit gehen, selbst im Fall von künstlichen Gegenständen die Materie die Natur der Sache zu nennen, um deren Materie es sich handelt. Dieser Gedanke freilich würde klarer hervortreten, wenn wir in 1014^b29 ἀνδριάντος streichen und annehmen, es sei unter Einfluß der offenkundigen Parallelē Phys. B 1, 193^a12, in den Text von Δ eingedrungen. Jedenfalls bietet Δ 4 keine Rechtfertigung für den Gebrauch von „Natur“ im Fall von künstlichen Gegenständen.

1032^a27 entweder

A^b läßt das ή aus. Auch hier dürfte sich dahinter das Bemühen verbergen, den Text zu glätten. Während Aristoteles im ersten Satz des Kapitels nur zwischen natürlichen, künstlichen und spontanen Entstehungen unterschieden hat, redet er hier so, als ob es daneben noch Entstehungen gibt, die auf einer Fähigkeit oder die auf einer Einsicht beruhen. Man ist also versucht, die scheinbare Unstimmigkeit dadurch zu beseitigen, daß man die Entstehungen, die auf einer Fähigkeit beruhen, und die Entstehungen, die auf Einsicht beruhen, als Arten, wenn nicht gar als die beiden Arten der künstlichen Entstehung betrachtet und das ή streicht. Dieselbe Überlegung dürfte hinter Joachims Konjektur αι für ή stehen. Aber Jaeger verweist im Apparat zur Stelle mit Recht auf E 1, 1025^b22, durch welchen Text diese Interpretation ausgeschlossen wird. Denn nicht nur findet sich auch dort das dreifache ή; überdies schließt dort auch die Reihenfolge: Einsicht, Kunst, Fähigkeit die Möglichkeit aus, daß Aristoteles nur zwei Unterarten des künstlichen Entstehens unterscheiden will.

1032^a27–28 entweder in einer Kunst oder in einer Fähigkeit oder in einer Überlegung

Wie diese Unterscheidung genau zu verstehen ist, bleibt trotz der offenkundigen Parallele zu E 1, 1025^b22–23, etwas unklar. Dort ist die Rede von „der Einsicht (voūç), der Kunst, oder einer Fähigkeit“, welche den Ursprung des Hervorbringens darstellen, wobei die Einsicht der Überlegung (Stávōia) an unserer Stelle entsprechen dürfte. Ross' Erklärung zu jener Stelle, wonach es sich dort um eine Reihe von Fähigkeiten handelt, die sich wesentlich durch das abnehmende Maß an Rationalität unterscheiden, auf dem sie beruhen, kann kaum zutreffen. Denn einmal verwendet Aristoteles den Ausdruck „τέχνη“ selbst für solche Fälle von praktischem Wissen, deren Grundlage, wie bei der Medizin, höchst theoretisch ist, so daß es für Aristoteles keine praktische Fähigkeit gibt, welche die Kunst an Rationalität übertrifft. Zum anderen fällt an unserer Stelle das häufige Vorkommen von voēv bzw. vónσιç auf (1032^b6, ^b8, ^b15, ^b16, ^b17), so daß man zu der Annahme geneigt ist, es sei diese Einsicht in einen bestimmten Zusammenhang, von der die Rede ist, wenn Aristoteles in E 1 von Entstehungen spricht, die auf Einsicht (voūç) beruhen. Denn selbst jemand, der nicht über eine Kunst verfügt, verfügt oft genug dennoch über Einsicht in bestimmte Zusammenhänge, die es ihm erlauben, in diesen Fällen so vorzugehen, wie es die Kunst verlangt. In diesem Fall aber trafe es nicht zu, daß, wie Ross behauptet, die Reihenfolge: Einsicht, Kunst, Fähigkeit der abnehmenden Rationalität entspricht, auf der die verschiedenen Arten von Hervorbringen beruhen.

Wenn wir nun, wie es naheliegt, die „Überlegung“ an unserer Stelle mit der „Einsicht“ in E 1 gleichsetzen, dann dürfte es sich hier um folgende Unterscheidung handeln: Unsere Fähigkeit, etwas herzustellen, beruht entweder auf der Beherrschung einer einschlägigen Kunst; oder es handelt sich um eine bloß unreflektierte Fähigkeit, die durch Übung und Erfahrung erworben worden ist, aber nicht auf einem Verständnis dessen, was man tut; beruht; oder aber, schließlich, man hat die Fähigkeit, etwas zu tun, weil man, zumindest in diesem Einzelfall, hinreichende Einsicht in die Zusammenhänge hat, die es einem erlaubt, das gewünschte Resultat zu erreichen, obschon man nicht über eine entsprechende Kunst verfügt.

1032^a29 auch spontan oder durch bloßen Zufall statt

Wie wir bereits bemerkt haben, ist nach aristotelischem Sprachgebrauch „Spontaneität“ der Oberbegriff, der sowohl den Zufall als auch die Spontaneität in einem engeren Sinn umfaßt, nämlich das Spontane,

das nicht zufällig ist. Von Zufall kann nach Aristoteles, genau genommen, nur im Fall menschlicher Tätigkeit die Rede sein, nämlich dann, wenn ein auf ein Ziel gerichtetes Handeln ein Ergebnis zeitigt, auf das es nicht gerichtet war, auf das man aber sein Verhalten hätte richten können. Fälle zufälligen Entstehens gleichen also Fällen künstlichen Herstellens, während Fälle spontanen Entstehens in der Regel Fällen natürlichen Entstehens entsprechen.

1032^a30 von Natur

A^b und Ps.-Alexander lesen ἄπο; E, J und Asclepius dagegen bieten ὄπο. Ross und Jaeger ziehen die Lesart von A^b vor, offenkundig in der Absicht, bessere Übereinstimmung mit dem voraufgehenden ἄπο (vgl. 1032^a27, ^b28, ^b29) zu erreichen, und aus Rücksicht auf die technische Bedeutung, die „ὄπο“ in diesen Kapiteln hat, welche aber an dieser Stelle nicht paßt. Bedenkt man aber, wie zu 1032^a12 angemerkt, daß Aristoteles in diesen Kapiteln „von Natur“ mit Hilfe der verschiedensten Präpositionen ausdrückt, vor allem aber, daß es auch Z 8, 1033^b8, ὄπο φύσεως heißt, so spricht vieles dafür, daß auch hier E und J zu folgen ist.

1032^a30-31 Denn auch dort ...

So wie es Resultate menschlichen Verhaltens gibt, die deshalb zustande kommen, weil das Verhalten auf sie gerichtet war, die aber auch zustande kommen können, weil es sich so trifft, daß ein Verhalten, welches auf ein anderes Ergebnis gerichtet ist, zu einem unverhofften Resultat führt, ebenso gibt es auch natürliche Gegenstände, die zwar in der Regel deshalb vorliegen, weil es einen natürlichen Prozeß gibt, der sie zum Ergebnis hat, die aber auch vorliegen können, weil es sich so trifft, daß ein Prozeß, der nicht auf dieses Ziel gerichtet ist, dennoch zu diesem Ergebnis führt. So meint Aristoteles, daß z. B. Insekten sowohl natürlich als auch spontan, also mit oder ohne Samen, wie er sich ausdrückt, entstehen können (Hist. anim. E 1, 539^a24; De gen. anim. B 1, 732^b12).

1032^a32 später noch nähere Untersuchungen

Vgl. 1032^b23 ff.; vor allem aber Z 9, 1034^a9-^b7.

1032^b1-2 Unter „Form“ verstehe ich aber ...

Dies ist die erste Stelle in Z, an der Aristoteles ausdrücklich die Form mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ und dieses wiederum mit der primären *ousia* identifiziert. Was schon der Tradition gewisse Schwierigkeiten bereitet, ist die Identifikation der Form mit dem „Was es heißt, dies zu sein“. Die Schwierigkeit liegt vor allem darin, daß das „Was es

heißt, dies zu sein“ das sein soll, was durch die Definitionsformel angegeben wird, die Definition aber im Fall von materiellen *ousiai* nach traditioneller Auffassung auch auf die Materie Bezug nimmt, so daß man meinen kann, und oft auch gemeint hat, das „Was es heißt, dies zu sein“ umschließe nicht nur die Form, sondern, zumindest in irgendeinem Sinn, auch die Materie. Wenn dem aber so ist, dann, so scheint es, kann die Form nicht mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sein.

Die Erklärung dürfte freilich in folgendem liegen: Der Mensch ist ein Konkretum aus Form und Materie, aus einer Seele von dieser Art und einem Körper von dieser Art. Wenn Aristoteles also sagt, der Mensch sei eine Seele von dieser Art in einem Körper von dieser Art, so kann man das immer noch so auffassen, als handle es sich beim Menschen um etwas, das aus Seele und Körper zusammengesetzt ist. Richtiger ist der Text aber wohl so zu verstehen, daß der Mensch eine Seele ist, die außerdem noch dadurch charakterisiert ist, daß sie sich an einer bestimmten Art von Körper findet. Denn ohne diese Art von Körper könnte sie nicht existieren; und ohne diese Art von Körper wäre die Seele kein Mensch. Selbst wenn es also so wäre, daß die Definition des Menschen auf die für den Menschen charakteristische Materie Bezug nehmen muß, würde das noch nicht heißen, daß die Materie Teil des Was des Menschen ist, sondern nur, daß es zum Sein der Form, die der Mensch ist, gehört, daß sie an dieser Art von Materie realisiert ist. Die Bestimmung der Form und die Definition, welche das „Was es heißt, dies zu sein“ angibt, hätten also beide die Form zum Gegenstand, wenn auch auf verschiedene Weise. So also wären die Form und das „Was es heißt, dies zu sein“ identisch.

Wie sich aber bei der genaueren Betrachtung von Z 10 und 11, angesichts der traditionellen Auffassung zu unserer Überraschung, herausstellen wird, meint Aristoteles nicht einmal, daß die Definition einer Sache auch auf die für sie charakteristische Materie Bezug nehmen muß. Vielmehr argumentiert er dort, eine Definition sei Definition der Form und eine Definition der konkreten Sache gebe es nur, insofern es eine Definition ihrer Form gebe (vgl. Z 11, 1037^a27-29; vgl. aber auch unsere Anmerkung zu Z 11, 1036^b29).

Es ergibt sich also in jedem Fall eine uneingeschränkte Identität der Form mit dem „Was es heißt, dies zu sein“.

1032^b1 dessen Form in der Seele

Diese Formulierung, die bei der aristotelischen Erörterung von Herstellungsprozessen und planendem Handeln eine wichtige Rolle spielt, tritt in Z hier zum ersten Mal auf. Sie legt es nahe, einfach an das Vorstellungsbild der herzustellenden Sache oder des planmäßig zu erzie-

lenden Ergebnisses einer Handlung zu denken. Diese plausible Interpretation wird aber sogleich durch die Identifizierung der Form der Sache mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ aus dem Bereich des gemeinen Menschenverstandes auf die Ebene der aristotelischen Theorie gebracht und verschärft. Aristoteles meint durchaus, daß es die Form des herzustellenden Gegenstandes selbst ist, welche in der Seele des Herstellenden, freilich auf eine noch näher zu bestimmende Weise, präexistiert, wenn der Herstellende, wie man gemeinhin sagt, die Form „im Sinne hat“.

Eben weil Aristoteles dieses spezielle Verständnis davon hat, was es heißt, eine Form im Sinne zu haben; kann er dies in 1032^b5 mit dem Zustand identifizieren, in dem man eine Formel und ein Wissen von der Sache hat.

1032^b2 *die ousia im primären Sinn*

Während Aristoteles in der Kategorienhandschrift von konkreten Gegenständen als primären ousiai spricht, bezeichnet er hier zum ersten Mal die Form und das „Was es heißt, dies zu sein“ als primäre ousia. Dahinter steht die neu gewonnene Auffassung, die sich bereits in Z 3 abzeichnete, daß die Form als ousia ohne Materie (vgl. 1032^b14) sowohl der Materie als auch dem konkreten Gegenstand hinsichtlich ihres ousia-Charakters vorgeordnet ist (vgl. Einleitung, S. 37 ff.).

1032^b3 *ousia*

Der Gebrauch von „ousia“ an dieser Stelle mag zunächst verwundern, da Aristoteles offenbar bereit ist, auch von der ousia von Widerfahrnissen, wie der Gesundheit, zu sprechen. Aber so, wie Aristoteles willens ist, vom „Sein“, dem „Was etwas ist“ und dem „Was es heißt, dies zu sein“ in einem abgeleiteten Sinn auch im Fall von Widerfahrnissen zu reden (vgl. Z 4), so kann er, eben deswegen, auch in einem abgeleiteten Sinn von der ousia von Widerfahrnissen sprechen.

1032^b4 *wird durch die Abwesenheit jener erklärt*

E und J bieten ἀπονοτίq δηλοῦται, was auch von Asclepius und dem Übersetzer der lateinischen Version gelesen worden ist. Diese Lesart ergibt einen vorzüglichen Sinn, und wir sehen keinen Grund, ihr nicht zu folgen. A^b und Ps.-Alexander freilich haben lediglich ἀπονοτίq. So liest auch Jaeger. Ross dagegen, der im Apparat berichtet, daß einheitlich ἀπονοτίq überliefert ist, liest, ohne weitere Bemerkung im Apparat, ἀπονοτίa. Im Kommentar verweist er auf Γ 2, 1004^b14–15, wo es heißt ἀπονοτίa γάρ ή ἀπόφασις ἐκείνου ἔστιν. Vermutlich ist δηλοῦται ausgefallen, weil

es im Sinn von „offenbart sich“ und nicht im Sinn von „wird erklärt“ verstanden wurde.

1032^b9 *schließlich*

Jaeger verweist zu Recht darauf, daß ἔσχατον sich auf das letzte Glied der Kette von Schritten beziehen muß, die der Verstand durchläuft, wenn er bedenkt, wie das gewünschte Ergebnis zu erzielen sei, nicht aber auf das letzte Glied der Kette von Schritten, die bei der Hervorbringung des gewünschten Resultats durchlaufen wird. Daraus zieht er dann im Apparat fälschlich den Schluß, ἔσχατον sei umzustellen und gehöre zu τοῦτο. Der Text ergibt auch so den erforderlichen Sinn. Auch im Deutschen kann man entweder sagen „bis er die Reihe schließlich ...“ oder aber, wie wir übersetzen, um den Text nachzuahmen, „das er schließlich selbst verwirklichen kann“.

1032^b11 *aus Gesundheit*

Man könnte statt ἐξ vielmehr υφ' erwarten, zumal in Anbetracht der 1032^b13–14 folgenden Erklärung, nach der es sich bei der Form der Krankheit, d. h. aber bei der Gesundheit, in diesem Fall um die Arzneikunst in der Seele des Arztes handelt. Denn die Gesundheit entsteht nicht aus der Arzneikunst wie aus ihrem Material, sondern unter Einwirkung der Arzneikunst. Diese Erwartung beruht auf der Art, wie Aristoteles in diesem Kapitel bisher ἐκ verwendet hat. In Δ 24, 1023^a29–31, aber akzeptiert Aristoteles auch einen Sprachgebrauch, wonach etwas „aus“ seiner Wirkursache entsteht, z. B. ein Kampf aus einer Schmähung. Daß Aristoteles diese Redeweise verwendet, könnte darin begründet sein, daß er schon hier seine Grundauffassung im Blick hat, wonach alles, was entsteht, nur deshalb entstehen kann, weil es selbst, in einem gewissen Sinne, schon immer vorhanden ist, es also, in diesem besonderen Sinne, aus sich selbst hervorgeht.

1032^b12 *und zwar das, was Materie hat, aus dem ohne Materie*

Man mag sich zunächst daran stoßen, daß Aristoteles die für das Haus einleuchtende Unterscheidung von etwas; das Materie hat, und der Sache ohne Materie auch auf die Gesundheit anwendet. Eine Schwierigkeit entsteht aber nur dann, wenn wir voraussetzen, daß unter „Materie“ immer das Material zu verstehen ist, aus dem ein Gegenstand entsteht und das folglich auch Bestandteil ist. Der aristotelische Begriff der Materie, wie er in der „Physik“ herausgearbeitet wird, ist aber so weit gefaßt, daß er alles einschließt, was irgendeiner Art der Veränderung zugrunde liegt (vgl. die Anmerkung zu 1032^b29–30).

^{1032^b15–1033^a5} Bei den Entstehungen ...

Dieser Abschnitt enthält im wesentlichen vier Überlegungen, die Aristoteles in lockerer Anknüpfung aneinander entwickelt: (i) Es wird gezeigt, daß die Analyse des Entstehungsprozesses in einen Gedankenprozeß und in einen Herstellungsprozeß sich auch auf einen jeden Teil des Prozesses anwenden läßt (1032^b17–21). (ii) Spontane Prozesse und künstliche Prozesse unterscheiden sich dadurch, daß spontane Prozesse nicht durch Überlegung in Gang gesetzt werden, während sie sonst in ihrem physischen Ablauf übereinstimmen (1032^b21–26). (iii) Die Betrachtung dieses physischen Ablaufes bestätigt den allgemeinen Grundsatz, daß von der konkreten Sache, die entsteht, schon immer ein Teil vorhanden sein muß (1032^b26–1033^a1). (iv) Die von Aristoteles in Anknüpfung an (iii) aufgeworfene Frage, ob die Materie auch in der Formel der Sache enthalten sei, wird für Gegenstände wie eherne Ringe positiv beantwortet (1033^a1–5). Das Verständnis dieses Abschnittes wird durch Schwierigkeiten der Textkonstitution behindert (besonders in 1032^b29 und 1033^a4).

^{1032^b15–17} wird nun der eine Teil Überlegung, der andere Herstellung genannt

Es geht hier nicht etwa darum, im Gebiet der Entstehungen und Veränderungen zwei Klassen zu bilden, deren eine die Überlegungen, deren andere die Herstellungen enthielte. Gemeint ist, daß jeder der einzelnen vorkommenden Prozesse der Entstehung und Veränderung, sofern er durch Kunst zustande kommt, in zwei Teile zerlegt werden kann, die zeitlich aneinander anschließen, von denen der erste Teil die Überlegung ist, die vom angestrebten Ziel rückwärts die Reihe der geeigneten Mittel durchläuft, bis sie zu einem Schritt gelangt, den der Überlegende jetzt ausführen könnte; der andere Teil beginnt mit diesem Schritt in Richtung auf das Ziel und ist die (eigentliche) Herstellung. Parallel Erörterungen, mit jeweils leichten Differenzen, finden sich in Eth. Nic. Γ 5, 1112^b11–27, und Eth. Eud. B 11, 1227^b25–33.

^{1032^b15} Bei den Entstehungen und Veränderungen wird nun

Bywater hat τὸν δῆ konjiziert, und Ross hält es für recht wahrscheinlich, daß der Text ursprünglich so lautete, da es sich bei diesem Satz um eine Zusammenfassung der voraufgegangenen Zeilen 1032^b6–14 handle. Jaeger vermerkt die Konjektur, weist sie aber mit der Begründung zurück, daß schon Christ diesen Satz für eine Marginalbemerkung gehalten habe und daß es sich nicht eigentlich um eine Zusammenfassung handle, sondern der Satz das Voraufgehende eher ignoriere.

Die Schwierigkeit bei der überlieferten Lesart liegt aber eben darin, daß es sich einerseits bei dem Satz sehr wohl in gewisser Hinsicht um eine Zusammenfassung des Voraufgehenden handelt, δὲ aber nahelegt, der Gedanke werde weitergeführt. Eben darauf beruht der Eindruck, der Satz ignorire das Voraufgehende. Aber das „der Teil jedoch, der vom Endpunkt der Überlegung ausgeht, heißt Herstellung“ (1032^b16–17) nimmt offenkundig das „Die an diesen Punkt sich nunmehr anschließende Veränderung ... heißt Herstellung“ in 1032^b10 auf. Folglich ist wohl doch τὸν δῆ zu lesen. Es kann sich kaum um eine Marginalie handeln, da sonst der Anschluß δημοίως ... unverständlich wäre.

^{1032^b23–24} Wenn es sich aber um einen spontanen Ablauf handelt

Nach der Vorstellung des Aristoteles kann die Gesundheit außer durch die gezielte Maßnahme des Arztes auch spontan zustande kommen, z. B. wenn der Körper sich – zufällig – erwärmt. Denn von der spontanen Erwärmung aus nimmt der Genesungsprozeß in der gleichen Weise seinen Fortgang wie bei der kunstgerechten Behandlung, die freilich den Zustand der Erwärmung durch eine gezielte therapeutische Maßnahme herbeiführt. Ps.-Alexander meint, Aristoteles habe den Fall vor Augen, daß der Kranke ohne weitere Absicht den erkrankten Körperteil massiert und so den Heilungsprozeß (zufällig) in Gang setzt. Diese Auffassung wird durch ^b25–26 ausgeschlossen: Die spontane Heilung beginnt nach diesen Zeilen mit der Erwärmung, nicht mit einer (zufälligen) Massage.

Es ist zu Aristoteles' Argumentation anzumerken, daß er durch Wahl extremer Beispiele eine starke Annäherung von technischen Herstellungen und spontanen Prozessen erreicht hat. Der Arzt hat als Vertreter einer Kunst eine Sonderstellung, insofern er sich mit der Steuerung von Naturprozessen beschäftigt. Nur deshalb kann Aristoteles den Eindruck entstehen lassen, Kunstprozesse und spontane Prozesse liefern weithin in gleichen Bahnen, weil der Arzt nur den Anstoß zu einer Entwicklung gibt, die im Prinzip auch ohne seine Einwirkung und Überlegung ähnlich ablaufen könnte. Es ist aber gerade untypisch für Herstellungsprozesse, daß sie nur einmal in Gang gesetzt werden müssen und dann von selbst ablaufen. Bei Werkstücken muß im allgemeinen bei jedem Arbeitsgang von neuem eingegriffen werden, sonst geht der Prozeß nicht weiter.

Eine weitere Sachfrage, auf die der Text des Aristoteles keine Antwort gibt, betrifft den systematischen Ort der „Herstellungen“, die wir im Tierreich antreffen. Vogelnester, Biberdämme, Bienenstöcke werden dort auch hergestellt. Gelten sie als durch Herstellung oder als von Natur entstanden? Es ist klar, daß Aristoteles sie aus dem Bereich der Kunstprodukte ausschließen würde. Aber mit welchen Gründen? Weil keine Pla-

nung mit entsprechender Rückdetermination der Mittel vorlag? Weil der Herstellende bei Kunstwerken sich frei entscheiden kann, ob er etwas und, wenn ja, was er herstellen will, während das für Produzenten in der Tierwelt nicht gilt? Eine systematische Theorie von Herstellung und Entwicklung sollte auf solche Fragen eigentlich Antworten skizzieren.

1032^b24 den Ausgangspunkt ... abgabe

Die zunächst vielleicht befremdlich anmutende Lesart ἀρχεῖ, die alle Codices bieten, wird, wie Ross bemerkt, durch die Parallele Z 9, 1034^a11: ή ὅλη ἡ ἀρχουσα τῆς γενέσεως ἐν τῷ ποτεῖν ... ἀπὸ τέχνης hinreichend gestützt, um die von Bonitz mit Berufung auf Ps.-Alexander vorgenommene Glättung in ἀρχῇ, die Jaeger übernommen hat, unnötig erscheinen zu lassen.

1032^b26–28 Die Wärme nun ...

Aristoteles vertritt hier die Auffassung, ein Zustand, den der Arzt herbeiführt und welcher der letzte Zustand ist, aus dem sich die angestrebte Gesundheit unmittelbar ergibt, sei zugleich schon ein Teil der Gesundheit selbst. Diese These ist bei Ross, vor allem aber in den „Notes on Z“, auf Kritik gestoßen: Es leuchte nicht ein, daß ein Zustand, wie die Wärme, zugleich auch ein (materieller) Teil von etwas, in diesem Fall der Gesundheit, sollte sein können. Jedoch mindert sich diese Schwierigkeit erheblich, wenn man bedenkt, daß für Aristoteles und seine Zeitgenossen die Wärme nicht nur eine Eigenschaft von etwas ist. Oft wird sie, auch bei Aristoteles, als ein wirkendes Naturprinzip aufgefaßt, das z. B. wichtige Körperfunktionen steuert. Das Warme und das Kalte können in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen, wovon die Gesundheit des Körpers abhängt. Wenn die Vorstellung des Genesungsprozesses darin liegt, daß z. B. zur Wiederherstellung des Gleichgewichts der Körperkräfte und -säfte ein Defizit an „Wärme“ behoben wird, dann erscheint die Redeweise von der Wärme als Teil der Gesundheit sehr natürlich.

Die Stelle zeigt darüber hinaus, daß „das Warme“ ($\tauὸ\ \thetaερμόν$) und „die Wärme“ ($\hat{\eta}\ \thetaερμότης$) im Griechischen nicht soweit in ihrer Bedeutung differieren, wie die semantische Analyse der Suffixe nahelegt (vgl. die von Bonitz zu „θερμότης“ angegebenen Stellen, Index 326^b45–327^a38). Selbst die Verwendung des Wortes „θερμότης“ schließt also noch nicht aus, daß Aristoteles hierbei an einen wirksamen Stoff denkt.

1032^b27 ist entweder selbst schon Teil der Gesundheit

Jaeger erwägt (im Apparat) unter Hinweis auf Z 9, 1034^a28, den Einschub von < $\hat{\eta}\ \θύγεια$ > vor $\hat{\eta}\ μέρος$, so daß wir erhielten: „ist entweder Gesundheit oder ein Teil der Gesundheit“. Die Parallelstelle berücksichtigt aber, im zweiten Satzglied, unter den möglichen Folgen der Erwärmung neben ihren Teilen auch die Gesundheit selbst. Die Jaegersche Ergänzung würde im Sinne einer solchen Parallelität eine entsprechende Ergänzung auch im zweiten Teil unseres Satzes fordern; vor allem aber widerspräche die Erwähnung der Gesundheit der hier gezogenen Folgerung, daß jeweils ein Teil der entstehenden Sache bereits vorhanden sein müsse.

1032^b28 unmittelbar oder in mehreren Schritten

Die Handschriften überliefern einfach $\hat{\eta}\ διὰ\ πλειόνων$. Das $\hat{\eta}$ hier kann aber nicht den beiden $\hat{\eta}$ in 1032^b27 koordiniert sein. Gemeint sein muß vielmehr, daß auf die Wärme, entweder unmittelbar oder aber in mehreren Schritten, etwas folgt, das bereits selbst Teil der Gesundheit ist. Ross mag angenommen haben, daß sich dies aus dem überlieferten Text herauslesen läßt, und die Londinenses sagen dies ausdrücklich. Das aber erscheint zweifelhaft. Deshalb ist wohl mit Jaeger < $\hat{\eta}\ εὐθὺς$ > zu lesen, der sich hierfür auf Ps.-Alexanders Paraphrase beruft (vgl. 492, 10–11).

1032^b28–29 Dieses letzte wirksame Glied ...

Der Text, der diesen Worten der Übersetzung zugrunde liegt, ist in der Überlieferung schwer gestört und hat den Herausgebern und Kommentatoren große Schwierigkeiten bereitet, die noch dadurch vergrößert werden, daß Aristoteles eine Analogie zwischen dem Verhältnis der Gesundheit zu ihren Teilen und dem des Hauses zu seinen Steinen zieht.

Trotz all dieser Schwierigkeiten scheint der Grundgedanke hinreichend klar: Aristoteles will behaupten, daß in der Reihe der Schritte, die zur Herstellung des Resultates führen, der letzte Schritt darin besteht, daß etwas, das bereits selbst Teil des Resultates ist, eben dies Resultat hervorbringt. So faßt Aristoteles zunächst (1032^b26–27) als Beispiel die Möglichkeit ins Auge, daß Wärme einerseits direkt die Gesundheit hervorruft, andererseits aber diese Wärme bereits selbst Teil der Gesundheit ist. Hinter diesem besonderen Beispiel dürfte die Auffassung stehen, daß einerseits die Gesundheit in einer ausgeglichenen Verteilung von Wärme und Kälte und den übrigen charakteristischen Gegensätzen besteht, daß aber andererseits diese Wärme selbst entscheidend an der Herstellung und Aufrechterhaltung jenes Gleichgewichts beteiligt ist, in dem die

Gesundheit besteht. Falls die Wärme nicht schon selbst Teil der Gesundheit ist, fährt Aristoteles fort, so bringt die Wärme mittelbar oder unmittelbar etwas anderes hervor, was dann einerseits die Gesundheit herstellt und andererseits bereits Teil von ihr ist, wenn es denn überhaupt zutrifft, daß Wärme Gesundheit bewirkt.

Aristoteles ist an diesem Gedanken vermutlich deshalb so interessiert, weil er meint, damit eine neue Begründung für die Behauptung zu finden, daß nichts aus dem Nichts entsteht, sondern ein Teil der Sache schon immer vorhanden sein muß, wenn die Sache entstehen soll: Ein Teil der Sache spielt immer schon eine wesentliche Rolle beim Entstehen der Sache.

Wenn dies der Grundgedanke ist, dann bieten sowohl der von A^b als auch der von E und J überlieferte Text Schwierigkeiten.

A^b überliefert:

τοῦτο δ' ἔσχατόν ἐστι τὸ ποιοῦν τὸ μέρος τῆς ὑγιείας,

während EJ lesen:

τοῦτο δ' ἔσχατον τὸ ποιοῦν καὶ τὸ οὗτος μέρος ἐστὶ τῆς ὑγιείας.

Schon Bonitz bemerkt mit Recht zu der Version von EJ, diese Worte könnten weder grammatisch konstruiert noch inhaltlich verstanden werden.

Wie immer wir die Stelle interpretieren, es ist aus dem Zusammenhang klar, daß von etwas behauptet werden soll, es sei Teil der Gesundheit, gehe ihr aber voraus (vgl. 1032^b27–28 und die Folgerung 1032^b31–32). Der Satz aber, wie er von E und J überliefert ist, besagt, wegen des τὸ in τὸ οὗτος μέρος, nicht einmal, daß etwas Teil der Gesundheit sei, geschweige denn etwas, das ihr voraufgeht und sie hervorbringt; denn τὸ οὗτος als Subjektsausdruck gibt keinen Sinn. Gegen die Lesart von A^b sprechen die folgenden Überlegungen: (i) Der Satz wiederholte lediglich das bereits im voraufgehenden Satz Gesagte; (ii) Das τὸ in τὸ μέρος wäre unverständlich; (iii) Der Satz brächte nicht den Grundgedanken dieser Zeilen zum Ausdruck. Aber auch der Text von E und J ist unbefriedigend.

Bonitz schlug vor, statt καὶ τὸ οὗτος in EJ vielmehr καὶ αὐτὸ πως zu schreiben, was vielleicht nicht den ursprünglichen Text, aber jedenfalls einen sachlich angemessenen Text ergeben würde (si non genuinam, aptam certe habebimus lectionem, Komm. p. 323). Der Sinn wäre dann: „Das, was dasjenige herstellt, was der letzte Zustand ist (d. h. die Massage, die die Wärme herstellt), ist auch selbst in gewissem Sinne (schon) Teil der Gesundheit.“

Ross gab dem Text folgende Fassung:

τοῦτο δ' ἔσχατόν ἐστι, τὸ ποιοῦν τὸ μέρος τῆς ὑγιείας,

folgt also A^b; im Kommentar erwägt er, statt τὸ μέρος vielmehr (i) mit EJ καὶ τὸ οὗτος μέρος oder (ii) τὸ ποιοῦν τὸ μέρος καὶ τὸ οὗτος μέρος zu lesen. Gegen den Vorschlag (i) spricht, daß οὗτος ohne jeden Anhalt im Text bliebe, bei (ii) stört das überflüssige τὸ vor οὗτος μέρος.

Jaeger trägt dieser Schwierigkeit Rechnung und druckt:

τοῦτο δ' ἔσχατον τὸ ποιοῦν τὸ μέρος καὶ αὐτὸ οὗτος μέρος ἐστὶ τῆς ὑγιείας.

Es bleibt aber die Beziehungslosigkeit des οὗτος, die auch von den Londinenses (S. 57) vermerkt wird. Hiergegen könnte Christs Einschub von ὅλη vor τῆς ὑγιείας helfen (unter Berufung auf Z 9, 1034^a11), wäre dies nicht, im wörtlichen und übertragenen Sinn, etwas weit hergeholt.

Am einfachsten könnte man nicht nur den gewünschten Sinn erhalten, sondern auch den überlieferten Textbestand erklären, wenn man τοῦτο δ' ἔσχατον καὶ τὸ ποιοῦν οὗτος μέρος ἐστὶ τῆς ὑγιείας konjiziere: Das, was als letztes auf die Wärme folgt, aber noch seinerseits etwas ist, was erst die Gesundheit hervorbringt, das ist bereits selbst Teil der Gesundheit. Zwar ist die Wärme selbst etwas, von dem man sagen kann, es bringe die Gesundheit hervor; aber sie bringt sie eben nicht auf so direkte Weise hervor, daß daraus folgte, daß sie schon selbst Teil der Gesundheit ist.

Wir könnten annehmen, daß in der Tradition, auf der sowohl E und J als auch A^b fußen, das ποιοῦν ausgefallen, dann aber an der falschen Stelle als τὸ ποιοῦν restituiert worden ist. Der Text von A^b wäre eine Glättung des so korrumptierten Textes. Man könnte sich auch vorstellen, daß das καὶ in der EJ und A^b gemeinsamen Tradition ausgefallen ist und dann bei EJ an der falschen Stelle restituiert wurde, während A^b den nun unverständlichen Text normalisierte.

Auch wenn diese Erklärung der Textverderbnis nicht zuträfe, hätte die von uns vorgeschlagene Version den Vorzug, mit den geringsten Eingriffen in den Text (von EJ) auszukommen und außerdem einen sehr guten Sinn zu ergeben, so daß sie wohl auch ohne unsere genetische Hypothese als „si non genuina, apta certe lectio“ bestehen könnte.

1032^b29–1033^a1 *und so ist es auch beim Haus ...*

Aristoteles zieht hier eine Analogie zwischen der Wärme als Teil der Gesundheit und der Materie („die Bausteine“, ^b30) als Teil des Hauses; er bezeichnet es als einen allgemein anerkannten Grundsatz, daß von dem, was entsteht, in jedem Falle schon etwas vorhanden sein müsse.

Ross hält diese Analogie für fragwürdig: Was sich zum Arzt so verhält wie das Haus zum Architekten, sei nicht die Gesundheit, sondern ein gesunder Mensch bzw. ein gesunder Körper. Daher fehle die Identität der Relationen, die auch nach aristotelischer Auffassung die Grundlage einer tragfähigen Analogie bilden müssen (cf. Eth. Nic. E 6, 1131^a; 31–32; ή γὰρ ἀναλογία ἴστρης λόγων, καὶ ἐν τέττασιν ἔλαχίστοις).

Jedoch ist dies nicht so offenkundig, wie es scheinen könnte. Aristoteles will auf eine Gemeinsamkeit zwischen Entstehungsprozessen im Bereich der *ousia* und Veränderungen im Bereich anderer Kategorien aufmerksam machen. Auch so etwas wie Gesundheit hat neben ihrem Träger, dem Körper des Organismus, noch ihre besondere Materie, z. B. das Warme und das Kalte, in deren proportioniertem Fließgleichgewicht sie besteht. Dieser Aspekt der Sache ist ungewöhnlich – auch für Aristoteles –, aber er ist nicht sachwidrig. Vielmehr könnte er in Verbindung stehen mit der bei Aristoteles auch sonst deutlichen Tendenz, den Begriff der Materie (ὕλη) so zu verallgemeinern, daß er mehr und mehr „entmaterialisiert“ wird: Materie einer Sache ist das, was der Möglichkeit nach diese Sache ist (vgl. unsere Anmerkung zu 1032^b 20–22). Die Materie im Sinne des Stoffes wäre dann nur ein Fall von Materie unter anderen Fällen.

1032^b 31–32 *Daß jedenfalls schon irgendein Teil der Sache notwendigerweise vorliegen muß*

Wir übersetzen diesen Satz unter bewußter Beibehaltung der logischen Unschärfe, die sich auch im griechischen Text findet: In Wahrheit muß nicht irgendein Teil notwendigerweise, sondern notwendigerweise irgendein Teil vorliegen. Eine solche Verschiebung der Modaloperatoren, ähnlich wie bei der Negation, ist in der Umgangssprache durchaus üblich, und auch bei Aristoteles kommt sie häufig vor (zur Negation vgl. unsere Anmerkung zu Z 4, 1024^b 30).

1033^a 1–5 *Aber gehört die Materie ...*

Dieser Abschnitt, mit dem vorigen nicht sehr eng verknüpft, läßt sich einmal als ein Beitrag zu der Frage verstehen, ob es auch für die Teile der Formel einer Sache eine Materie gibt. Das würde sich auf das beziehen, was Aristoteles in Z 10 unter dem Titel „intelligible Materie“ (ὕλη νοητή, 1036^a 9–10; die Echtheit der Passage ist strittig) behandelt. Diese Interpretation ist von Ps.-Alexander und Bonitz vertreten worden. Anhaltspunkt für diese Deutung ist vor allem die Erwähnung der Gattung (*τὸ γένος*) in 1033^a 4 – in einer freilich von Ross für unecht gehaltenen Zeile. Aristoteles würde dann darauf hinweisen, daß bei einem ehernen Ring in zwei Weisen

von Materie gesprochen werden kann: im Hinblick auf das Erz, aus dem der Ring gemacht ist, aber auch im Hinblick auf die Kreisform des Ringes, die eine bestimmte Gestalt ist, so daß in gewissem Sinne die Gattung „Gestalt“ durch die Form „Kreis“ geprägt wird und deren Materie bildet.

Eine andere Interpretation, die z. B. Ross und die „Notes on Z“ zu grunde legen, sieht in dem Abschnitt eine Antwort auf die Frage, ob die Materie auch Teil der Formel einer Sache sein kann. Die Antwort ist positiv: Wer angeben will, was ein eherner Ring ist, muß sowohl die Kreisform – die Gestalt des Ringes – als auch das Erz, als die Materie, aus der der eherne Ring besteht, erwähnen. In diesem Sinn enthält der eherne Ring „in seiner Formel die Materie“ (1033^a 5). Dieser Satz ist etwas irreführend formuliert: Nicht der eherne Ring in seiner Formel, sondern die Formel des ehernen Ringes enthält (einen Hinweis auf) die Materie. Dieser Satz spricht deutlich dafür, daß die zweite Interpretation den Vorzug verdient. Darüber hinaus wäre der von der ersten Interpretation implizierte Vorgriff auf Z 10 nicht recht motiviert, und der Satz, in dem die Gattung erwähnt wird, ^a 4, läßt sich auch ohne Bezugnahme auf „intelligible Materie“ verstehen.

Legt man die zweite Interpretation zugrunde, ergibt sich freilich die Schwierigkeit, daß Aristoteles hier eine Auffassung vertreten würde, die der in Z 10 und Z 11 (vgl. etwa Z 10, 1035^b 33–1036^a 1) vertretenen Ansicht widerspricht. Die Schwierigkeit ließe sich auflösen, wenn man annimmt, daß Aristoteles hier von den Formeln solcher konkreter Gegenstände sprechen will, die schon in ihrer Bezeichnung (χαλκοῦς κύκλος) auf eine bestimmte Art von Materie verweisen, was für konkrete Gegenstände im allgemeinen nicht gilt. Das δῆ in δῆ χαλκοῦς κύκλος wäre dann auch im Sinne einer Einschränkung zu verstehen.

1033^a 4 *Und Gestalt ist die Gattung ...*

Ross sieht in diesem Satz, den er freilich trotzdem in seinem Text beläßt, eine Randglosse, die von einem Leser stammt, der die erste der beiden in der vorigen Anmerkung skizzierten Interpretationen zugrunde gelegt haben muß. Da schon Ps.-Alexander den Satz gelesen zu haben scheint (vgl. Ps.-Alexander 492,20), sollte er im Text bleiben, zumal eine mit der zweiten, nach unserer Meinung richtigen Interpretation verträgliche Deutung – vgl. unsere Übersetzung – möglich ist.

1033^a 5–23 *Aber einige Dinge ...*

Aristoteles beschließt das Kapitel mit einer Klarstellung. Zu Anfang des Kapitels hatte es geheißen, das, woraus etwas entstehe, sei die Materie

(1032^a17, 20). Dies, so stellt Aristoteles nun klar, trifft, strikt genommen, nicht zu. Denn es ist eher der Mangel der Form, welche die entstehende Sache annimmt, aus dem die Sache entsteht. Dies offenbart sich u. a. in der Tatsache, daß wir nicht sagen, die Statue sei Erz, sondern ehern. Hinter dieser Redeweise steht die Überlegung, daß das, woraus etwas entsteht, die Veränderung oder Entstehung nicht übersteht, die Statue also, wenn sie denn aus Erz entsteht, nicht in diesem Sinn Erz sein kann; sondern allenfalls ehern, weil das Erz, insofern es das ist, woraus die Statue entsteht, nicht als solches das Entstehen der Statue überdauert.

Der Schlüssel zum Verständnis dieses Abschnitts liegt in dem Satz 1033^a16ff.: „Daher kommt es ...“ Das Gesundete wird nicht etwas Krankes genannt, eben weil es aus etwas Krankem entstanden ist, das sich verändern mußte, damit etwas Gesundes aus ihm entstehe. Da Erz, Holz und Steine im Fall der Statue oder des Hauses so behandelt werden, als entsprächen sie dem Kranken, aus dem das Gesunde entsteht (1033^a15—16), sagt man in diesen Fällen auch ganz folgerichtig entsprechend nicht, die Statue sei Erz oder Holz oder das Haus sei Ziegel (1033^a16—19). Andererseits ist es aber eben auch, strikt genommen, nicht wahr, daß die Statue aus Holz oder das Haus aus Ziegeln entsteht. Denn während das Holz und die Ziegel die Veränderung überdauern, überdauert das, woraus, genau genommen, das Haus und die Statue entstehen, den Prozeß des Entstehens nicht, weil es im Entstehen einem Prozeß der Umwandlung unterworfen ist. Deshalb sagt man, die Statue sei hölzern oder ehern, während man nicht sagen könnte, der Gesunde, bzw. der Mensch, der genesen ist, sei „kränkern“.

Das Phänomen, daß man Dinge nach ihrem Material „hölzern“, „steinern“, „ehern“ usf. nennt, beschäftigt Aristoteles auch andernorts; vgl. Met Θ 7, 1049^a18—b₂; Phys. A 7, 190^a25; H 3, 24^b9—12.

1033^a5—23 Aber einige Dinge ...

In diesem Abschnitt will Aristoteles im Anschluß an den allgemeinen Sprachgebrauch zeigen, daß bei einem Werkstück, das aus Holz gemacht ist, weder die Redeweise, es sei „Holz“, noch die, es sei „aus Holz“, ganz korrekt sein könne.

Denn wenn wir sagen, A sei „aus B“ entstanden, setzen wir voraus, daß B die Entstehung von A nicht überdauert. Die Redeweise „B wird A“ (bzw. „B wird zu A“) schließt solche Voraussetzungen nicht ein. Wir können sagen, ein Kranke sei gesund geworden, und ebenso, daß ein Mensch gesund geworden sei. Wir können aber nicht sagen, aus einem Menschen sei ein Gesunder geworden, während es vollkommen korrekt ist zu sagen, aus einem Kranken sei ein Gesunder geworden. Diese

Verhältnisse, in denen die Trias von Form, Mangel der Form und Zugrundeliegendem eine wesentliche Rolle spielt, sind von Aristoteles in Phys. A 7 ausführlich erörtert worden; an unserer Stelle wird darauf nur angespielt. Das Zugrundeliegende C, zunächst durch Non-A (Mangel der Form) bestimmt, ist am Ende des Prozesses durch A charakterisiert. Wenn wir für Non-A den Ausdruck B einsetzen, wie „krank“ für „nicht-gesund“, können wir sagen, C, der Mensch, werde A, gesund oder ein Gesunder. Wenn wir aber die Redeweise „x wird aus y“ wählen, können wir nicht mehr korrekt sagen, daß A aus C geworden sei oder werde; denn C bleibt im Prozeß erhalten. Wir pflegen zu sagen, daß A aus B (oder aus CB, einem kranken Menschen) sei oder geworden sei.

Im Deutschen liegen ähnliche Regeln zugrunde, die freilich auch mit dem, was Frege „Beleuchtung“ (Über Sinn und Bedeutung, 1892), und nicht bloß mit dem, was er „Sinn“ nennt, zusammenhängen dürften: Man sagt ohne Anstoß, daß jemand aus einem Zivilisten ein Soldat geworden sei oder werden solle; würde man sagen, jemand wurde aus einem Menschen ein Soldat, so gibt man („Beleuchtung“) zu verstehen, man befürchte, daß vom Menschen wenig übrig bleibt, wenn jemand Soldat wird. Wer sagt, Karl sei ein bedeutender Schauspieler geworden, stellt schlicht eine erfolgreiche Entwicklung fest. Wer sagt, aus Karl sei ein guter Schauspieler geworden, deutet an, man habe solche Entwicklung nicht erwarten können.

Aristoteles kommt es an dieser Stelle darauf an, daß wir in den Fällen, in denen der Form A gegenüberliegende Mangel Non-A keinen eigenen Namen hat, wie „Zivilist“, „krank“ u. dgl., gleichsam *faute de mieux* auf das Zugrundeliegende ausweichen müssen, wenn wir angeben wollen, woraus etwas geworden sei. Weil der spezifische Form-Mangel der Hölzer und Steine keinen Namen hat, sagen wir, das Haus sei aus Ihnen entstanden. Und so sprechen wir allgemein von der Materie C als dem, woraus etwas geworden sei, obwohl wir die Redeweise „x ist aus y geworden“ nur auf A und B bzw. CB anwenden dürfen. Wir könnten, nach Aristoteles, ohne Bedenken davon sprechen, daß z. B. aus einer alten Mühle ein Haus geworden sei, wenn aus den Materialien der Mühle ein Wohnhaus hergestellt worden ist. Dagegen ist es, wieder nach Aristoteles, nicht wirklich korrekt, davon zu sprechen, daß aus Backsteinen und Balken (und einigen anderen Materialien) ein Haus geworden sei.

Diese Sprachregelung ist aber nicht wirklich überzeugend. Es liegt doch näher zu sagen, daß hier zwei verschiedene Verwendungen von „aus“ vorliegen: die eine, die auf die *Entstehung* eines Zustandes aus einem anderen Zustand, der durch den neuen Zustand verdrängt wird, hinweist, die andere, die auf das *Bestehen* von etwas aus etwas bezogen ist, wobei

das, woraus etwas besteht, voll erhalten bleiben kann. Aristoteles hätte dem durch Unterscheidung mehrerer verschiedener Verwendungen von „ἐκ τίνος γίγνεσθαι“ („aus etwas werden oder entstehen“) Rechnung tragen können; es ist nicht zu sehen, warum er eine solche Differenzierung nicht auch in Δ24, wo er verschiedene Bedeutungen von „ἐκ τίνος“ aufzählt, hätte vornehmen können.

1033^a6 *einige*

Dies gilt nur von einigen Dingen, entweder, weil es die adjektivische Form „-ινος“ im Griechischen nicht für alle Substantive, die Stoffe bezeichnen, gibt, oder weil es für einige von diesen Substantiven überhaupt kein entsprechendes Adjektiv gibt, so wie wir im Deutschen kein dem erforderlichen Sinn entsprechendes Adjektiv zu „Milch“ oder „Öl“ haben. Vermutlich denkt Aristoteles an den zweiten Fall, da er 1033^a18 χαλκοῦς in eine Reihe mit ξύλινος und λιθίνος setzt.

1033^a7 *jenern*

Bei ἐκείνινον handelt es sich um eine Wortschöpfung des Aristoteles, in Analogie zu ξύλινον, λιθίνον usf. gebildet, die wir im Deutschen, entsprechend, durch die Neubildung „jenern“ wiedergeben.

1033^a8 *wird nicht jenes genannt*

Man sieht nicht recht, worin der durch „aber“ (δέ) in 1033^a7 ausgedrückte Kontrast liegen soll. Denn darin, daß der Mensch, der wieder gesund ist, nicht jenes genannt wird, woraus er entstanden ist, nämlich etwas Krankes, liegt kein Unterschied zu den zunächst erwähnten Dingen, die auch nicht jenes genannt werden, aus dem sie in gewisser Hinsicht entstanden sind oder das jedenfalls so behandelt wird, als sei es das, aus dem sie entstanden sind. Dies Problem ließe sich dadurch lösen, daß man statt ἐκεῖνο (jenes) in 1033^a8 ἐκείνινον (jenern) liest. Die sprachliche Härte, die ἐκείνινον δέ bildet, kann wohl deshalb in Kauf genommen werden, weil der voraufgehende Teil des Satzes eindeutig macht, was gemeint ist. Zur Not könnte man auch die Lesung ἐκεῖνο οὐδέ ἐκείνινον δέ οὐ erwägen. (Eine ähnliche Korrupte ist 1033^b20–21 zu vermuten, wo statt πλίνθους vielmehr πλινθίους oder πλινθίνας zu lesen ist.)

1033^a9 *und*

So, wie der Text überliefert ist, legt er die Auffassung nahe, alles entstehe aus der Kombination von Mangel und Zugrundeliegendem. Der Zusammenhang verlangt aber, daß hier zwei verschiedene Möglichkeiten, den Entstehungsprozeß zu beschreiben, unterschieden werden. Man

1033^a5 bis 14

würde also καὶ ἐκ τῆς στερήσεως καὶ (ἐκ) τοῦ ὑποκειμένου oder ἐκ τῆς στερήσεως ή (ἐκ) τοῦ ὑποκειμένου erwarten. Aber solche Ungenauigkeiten treten bei Aristoteles so oft auf, daß kein Anlaß besteht, an eine Textkorruption zu denken.

1033^a10 *Z.B. wird sowohl der Mensch ...*

Aristoteles behandelt hier zwei Redeweisen als gleichbedeutend, die er Phys. A 7, 189^b30–190^a13, entschieden voneinander trennt: daß A zu B wird und B aus A wird. Die Redeweise „B wird aus A“ ist nur dann erlaubt, wenn A die Veränderung nicht überdauert, während die Redeweise „A wird zu B“ dieser Einschränkung nicht unterworfen ist. Wendet man diese Unterscheidung auf unsere Stelle an, so müßte man sagen, daß es zwar korrekt sei, zu sagen, der Mensch (der krank war) werde gesund, daß es aber nicht korrekt sei, zu sagen, aus einem Menschen werde ein Gesunder. Daher ist es irreführend, wenn Aristoteles in ^a10 die Tatsache, daß man sagt, ein Mensch werde gesund, als Beispiel für ein Werden aus dem Zugrundeliegenden anführt (vgl. ^a9).

1033^a11 *aber*

Wie das „eher“ zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Das folgende Beispiel ist von der Art, daß wir in diesem Fall nie sagen würden, aus einem Menschen werde etwas Gesundes. Das könnte einen darauf bringen, zu meinen, das „eher“ sei so zu verstehen, als hielten wir uns durchweg an eine Redeweise, die eine Sache aus ihrem Mangel entstehen läßt. Dies aber widerspräche sowohl dem voraufgehenden als auch dem folgenden Satz. Wir gebrauchen beide Redeweisen, halten uns aber, wo immer es möglich ist, an die Redeweise, die eine Sache aus ihrem Mangel entstehen läßt. Nur wo das nicht möglich ist, weil der Mangel uns unbekannt ist bzw. keinen Namen trägt, weichen wir auf die andere Redeweise aus.

1033^a14 *wo der Mangel nicht leicht zu erkennen ist und es für ihn auch keinen Namen gibt*

ἄδηλον καὶ ἀνόνυμον brauchen nicht notwendig zusammen vorzuliegen; daher ist das καὶ wohl so aufzufassen, als wäre es ein inklusives „oder“. Man könnte vermuten, daß das erste der beiden folgenden Beispiele, das vom Erz, für einen Fall von ἄδηλον steht, das zweite für einen Fall von ἀνόνυμον, der nicht zugleich auch ein Fall von ἄδηλον ist. Denn welche Form den Hölzern und Steinen fehlt, ist bei diesen Materialien klar – denn aus ihnen kann eben nur ein Haus machen –, dagegen hat dieser Mangel an Form keinen Namen, wie der der Gesundheit.

1033^a15 da scheinen die Dinge

Schwiegler wollte unter Berufung auf Ps.-Alexander und Bessarions Übersetzung *οὐδὲ* δοκεῖ statt δοκεῖ lesen. Dies aber verfälscht den Sinn. Bonitz hat an δοκεῖ festgehalten, aber eingeräumt, daß Ps.-Alexander wohl οὐδὲ δοκεῖ gelesen habe. Jedoch steht bei Ps.-Alexander an der von Schwiegler herangezogenen Stelle 494,15: οὐδὲ ἐν τῇσι στρογήσεως γίγνεσθαι, was mit ἐν τούτων δοκεῖ γίγνεσθαι in unserem Text vollverträglich, ja in dem Zusammenhang fast gleichbedeutend ist. Daß Ps.-Alexander unseren Text gelesen hat, ergibt sich auch aus der von Ross angeführten Stelle 493,16–18.

1033^a17 mit einem abgeleiteten Ausdruck

Das Phänomen gleicht dem der Paronymie, dem Aristoteles in der Kategorienchrift so große Bedeutung zumißt: Eine Sache wird in der Regel nicht als ihr Widerfahrnis, sondern nach ihrem Widerfahrnis mit Hilfe eines Ausdrucks bezeichnet, der von dem Namen des Widerfahrnisses abgeleitet ist. Man nennt Sokrates nicht „Gerechtigkeit“, sondern „gerecht“. Aristoteles selbst weist in Θ 7, 1049^a36–^b2, auf den Zusammenhang der beiden Phänomene hin.

Die Wendung παράγεται ξύλινος stellt eine gewisse sprachliche Härte dar, da als Subjekt immer noch die Statue und nicht, wie man erwarten sollte, der Ausdruck fungiert.

1033^a18 und nicht Holz

Der Zusatz οὐδὲ ξύλον ist nach οὐδὲ ... ξύλον^a17 überflüssig. Er fehlt in Bonitz' Übersetzung, wurde von Christ in seiner Ausgabe gestrichen. Ross folgt Christ in Text und Übersetzung, geht aber im Kommentar nicht auf die Tilgung ein.

1033^a19–23 wie man ja auch andererseits ...

So wie der erste Teil des Satzes, der mit διὸ beginnt, begründet, warum man die Statue nicht „Holz“ nennt, so begründet der mit ἐπειδὴ beginnende Teil des Satzes, warum man andererseits die Statue wenigstens immer noch „hölzern“ nennt, während man einen wieder Gesunden nicht „kränkern“ nennen würde. Denn der mittlere Teil des Satzes stellt zwei Behauptungen auf, eine positive und eine negative, die je ihrer eigenen Begründung bedürfen.

ACHTES KAPITEL

Das Kapitel zerfällt in zwei Teile, deren zweiter sich wiederum deutlich in zwei Abschnitte gliedert. In Kapitel 7 war Aristoteles näher darauf eingegangen, unter Einwirkung wovon und woraus etwas entsteht, wenn es entsteht. Im ersten Teil des 8. Kapitels (1033^a24–^b19) versucht Aristoteles nun, das näher zu bestimmen, zu dem etwas wird, wenn etwas entsteht. Wie man aus der Zusammenfassung in 1033^b16–19 ersehen kann, versucht Aristoteles zu zeigen, (i) daß das, zu dem etwas wird, wenn ein Haus entsteht, eine Form ist, die weder entsteht noch vergeht, sondern einfach vorliegt, wenn die Sache entstanden ist; (ii) daß das, was entsteht und vergeht, die konkrete *ousia* ist, welche diese Form besitzt; und entsprechend, (iii) daß sich an dem, was entsteht, immer zwei Faktoren unterscheiden lassen, die Materie und die Form, nämlich das, zu dem etwas wird, und das, was zu diesem wird.

Die Tatsache, daß das Entstehen einer Sache die Existenz einer Form voraussetzt, die ihrerseits nicht dem Entstehen oder Vergehen unterworfen ist und daher vielleicht sogar unvergänglich ist, wirft dann 1033^b19 ff. die Frage auf, ob es sich bei dieser Form um so etwas wie eine platonische Idee handelt. Daher geht Aristoteles im zweiten Teil des Kapitels zunächst (1033^b19–29) auf die Frage ein, ob es über die uns vertrauten Kugeln und Häuser hinaus, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind, noch so etwas wie die Kugel und das Haus gibt. Aristoteles' Antwort auf diese Frage lautet, daß die Annahme solcher Ideen nicht nur nichts zur Erklärung des Entstehens und des Seins der konkreten Gegenstände beiträgt, sondern einer befriedigenden Erklärung sogar im Wege steht.

Im zweiten Abschnitt des zweiten Teils (1033^b29–1034^a8) wird in großem Abriß positiv dargestellt, welche Rolle die aristotelische Form beim Entstehen von *ousiai*, vor allem aber von Lebewesen, spielt.

1033^a24–^b19 Was entsteht, entsteht ...

Wenn etwas entsteht, dann bewirkt etwas, daß etwas aus etwas entsteht, oder daß aus etwas etwas anderes wird, oder daß etwas zu etwas wird. So entsteht etwa eine ehegne Kugel. In diesem Fall bewirkt jemand, daß Erz zur Kugel wird. Wenn aber jemand bewirkt, daß Erz zur Kugel wird, dann, so will Aristoteles hier behaupten, bewirkt er nicht, daß Erz wird, noch auch, daß die Kugel wird, sondern eben dies, daß Erz zur Kugel wird. Anders ausgedrückt: Was er produziert oder hervorbringt, ist die ehegne Kugel, nicht aber das Erz, noch auch die Kugel. Verallgemeinert: Wenn etwas, A, bewirkt, daß etwas, B, zu etwas, C, wird, dann besteht

das Entstehen oder die Hervorbringung nicht im Entstehen von B oder im Entstehen von C, sondern im Entstehen der Kombination von B und C, die wir D nennen mögen. Immer wenn etwas entsteht, lassen sich zwei solche Faktoren unterscheiden, ein B, das zu etwas wird oder aus dem etwas entsteht, und ein C, zu dem etwas wird, wenn ein D entsteht. Was aber entsteht, ist eben dies D und nicht das C. D ist der konkrete Gegenstand, C die Form und B die Materie.

Daß man nicht die Materie herstellt, wenn man einen materiellen Gegenstand herstellt, ist hinreichend klar und auch nicht das, worum es Aristoteles hier in erster Linie geht. So begnügt er sich mit der bloßen Feststellung: „... stellt derjenige, der eine eherne Kugel herstellt, nicht das Zugrundeliegende, das Erz, her ...“ (1033^a28–29). Wenn auch Aristoteles nicht näher darauf eingehet, so ist es doch vielleicht von Nutzen, sich hinreichende Klarheit über den Sinn zu verschaffen, in dem es zutrifft, daß man nicht die Materie eines Gegenstandes herstellt, wenn man den Gegenstand herstellt.

Zunächst einmal ist sicher so viel wahr, daß das Entstehen oder das Hervorbringen eines Gegenstandes nicht selbst in dem Entstehen oder dem Hervorbringen seiner Materie besteht. Ferner trifft es sicherlich auch zu, daß das Entstehen eines Gegenstandes nicht einmal das Entstehen seiner Materie wesentlich als Teil einschließt. Es ist nicht einmal wahr, daß es sich zwar beim Entstehen des Gegenstandes und beim Entstehen seiner Materie um zwei verschiedene Prozesse handelt, von denen aber der erste den zweiten wesentlich voraussetzt. Das Entstehen eines Gegenstandes setzt zwar Materie voraus, aber nicht das Entstehen dieser Materie zu irgendeinem Zeitpunkt.

Ferner ist zu berücksichtigen, daß, genau genommen, die Materie überhaupt nicht etwas ist, das entstehen kann. Denn was entsteht, ist allenfalls ein Brocken Erz, in jedem Fall Erz von einer bestimmten Gestalt; es ist aber nicht das so gestaltete Erz, welches die Materie für die Kugel darstellt, sondern das Erz, welches zufällig so gestaltet ist.

Worauf es Aristoteles hier in erster Linie ankommt, ist, daß die Kugel, um welche es sich bei der ehernen Kugel, die entsteht, handelt, eigentlich eine Form ist, die selbst nicht entsteht oder hervorgebracht wird, wenn die eherne Kugel hervorgebracht wird.

Während es aber zumindest sinnvoll ist, sich vorzustellen, daß jemand, der eine eherne Kugel herstellen will, zunächst einmal das Erz wenigstens in dem Sinne herstellt, daß er ein Stück Erz herstellt, dessen Erz ihm dann zur Herstellung der ehernen Kugel dient, ist es vollkommen sinnlos, entsprechend an eine Herstellung der Kugelform zu denken, die man dann beim Herstellen der ehernen Kugel im Erz realisiert.

1033^a26 *wir haben ja bereits näher dargelegt*

Die Kommentatoren sind sich darüber uneins, ob Aristoteles sich hier auf den zweiten Teil von Kapitel 7, 1033^a5 ff., bezieht (so Jaeger im Apparat) oder aber auf den Anfang von Kapitel 7, 1032^a17 ff., (so Ross in Kommentar und Übersetzung) oder auf das Kapitel im Ganzen. (Die Londinenses irren, wenn sie behaupten, Ross in seinem Kommentar beziehe die Stelle auf 1033^a5 ff.; es heißt bei Ross ausdrücklich „in 1032^a17“; noch auch verweisen Jaeger und Ross in der Übersetzung „auf den Anfang von Z 7, d. h. praktisch auf Z 7 im Ganzen“; vielmehr verweist Jaeger auf 1033^a9 und Ross wieder auf 1032^a17.)

Aus zwei Gründen sollte man annehmen, daß Aristoteles sich auf 1033^a5 ff. und nicht auf 1032^a17 bezieht: (i) Die Bemerkung in 1033^a25–26 „darunter aber soll nun nicht der Mangel, ...“ ist nur in Hinsicht auf den zweiten Teil von Kapitel 7 zu verstehen; (ii) Es wird nur im zweiten Teil von Kapitel 7, nicht aber 1032^a17, erklärt, wie die Redeweise zu verstehen ist, wonach etwas aus seiner Materie entsteht.

Wenn hier überhaupt Zweifel aufkommen, dann dürfte das daran liegen, daß Aristoteles sagt, unter dem „woraus“ solle nun nicht der Mangel, sondern die Materie verstanden werden, obschon er doch gerade erst erklärt hat, daß, genau genommen, eine Sache nicht aus ihrer Materie entsteht. Vermutlich aber ist seine Bemerkung so zu verstehen: Die Fälle, an denen er hier besonders interessiert ist, sind Fälle substantiellen Entstehens. In genau diesen Fällen aber reden wir so, jedenfalls nach Aristoteles, als sei es die Materie, aus der die Sache entstehe, selbst wenn das, genau genommen, nicht zutrifft. Aristoteles bemerkte also hier, daß er an dieser Redeweise festhalten will, solange wir sie nur in dem Sinn verstehen, in dem sie im zweiten Teil von Kapitel 7 erläutert worden ist.

1033^a27 *wird es zu etwas*

Die Handschriften lesen übereinstimmend δὲ γίγνεται. Bonitz hat stattdessen aus dem Zitat bei Ps.-Alexander (494,36) τι γίγνεται wiederhergestellt, und die späteren Herausgeber sind ihm mit Recht gefolgt. Da τὸ γίγνομενον in ^a24 Subjekt des ganzen Satzes ist, schließt die Syntax die Lesart δ. aus. δ. kann überhaupt nur dadurch erklärt werden, daß die Konstruktion des Satzes durch die Parenthesen unübersichtlich geworden ist. Nur so läßt sich auch erklären, daß die Frage sich stellen konnte, ob das wiederhergestellte τι als Subjekt von γίγνεται oder prädikativ zu verstehen sei. Ross in der Übersetzung („something is produced“) nimmt es als Subjekt, was, wie gesagt, grammatisch unmöglich ist. Die Parallelen 1032^a13–14 und 1032^a17–18 bestätigen die der Übersetzung zugrunde

liegende Interpretation (vgl. auch G.E.L. Owen, *Particular and General*, PAS, 1978/79, S.20).

1033^a31 aus dem jeweils Zugrundeliegenden

Das *ὅλως* hier bereitet große Schwierigkeiten. Ross übersetzt und kommentiert: „out of the substratum in the full sense of the word (i.e. including form as well as matter)“. Seine Berufung auf Ps.-Alexander (495,9) οὐκ ὑποκειμένου τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ εἴδους ποιεῖν τόδε ist irrig, da die Worte bei Ps.-Alexander wohl so zu verstehen sind, daß man „aus dem zugrunde liegenden Erz und der Form dieses herstellt“; denn das καὶ τοῦ εἴδους gehört sicher nur zu ποιεῖν und ist nicht auch, wie Ross meint, parallel zu τοῦ χαλκοῦ, von *ὑποκειμένον* abhängig. 1029^a2–3, worauf sich Ross ebenfalls beruft, zeigt allenfalls, daß es sich auch bei dem Konkreten um ein Zugrundeliegendes handelt, aber keineswegs, daß nur das Konkrete im vollen Sinn des Wortes Zugrundeliegendes sei; denn einmal sollte man aufgrund von Z 3 eher meinen, die Materie sei das eigentlich Zugrundeliegende, und zum anderen tendiert die Theorie von Z im allgemeinen dazu, die Form als das eigentlich Zugrundeliegende auszuzeichnen. Überdies muß Ross von der irriegen Annahme ausgehen, es gehe an unserer Stelle nicht um ein Beispiel für das Entstehen einer *ousia*, sondern um den Erwerb einer bestimmten Qualität (nämlich der Kugelform) durch einen schon vorausgesetzten Gegenstand; denn nur in diesem Fall kann das Zugrundeliegende ein Konkretes sein.

Die Londinenses versuchen, dem Problem durch Konjektur zu entgehen, und erwägen, τοὐδὶ ὅς statt τοῦ ὅλως zu lesen. Zwar kann man für τοὐδὶ auf die Parallelen in 1033^b2 verweisen; aber damit ist noch nicht die Funktion des ὅς so geklärt, daß die Konjektur überzeugen könnte.

Nun fällt auf, daß das sonst nicht häufige *ὅλως* in Z 8 gleich dreimal verwendet wird (hier, sowie ^b11 und ^b26). Es wäre der Mühe wert, eine einheitliche Interpretation des Ausdrucks für diese drei Stellen zu entwickeln. 1033^b26 dient *ὅλως* dazu, die konkrete eherne Kugel von der ehernen Kugel überhaupt in dem Sinn zu unterscheiden, daß man bei einer bestimmten ehernen Kugel das, was sie allererst zu einer ehernen Kugel überhaupt macht, von dem unterscheidet, was sie zu dieser bestimmten ehernen Kugel macht. Entsprechend ließe sich zu ^b11 sagen, es gehe dort darum, daß man zwar sehr wohl davon reden kann, das Sein einer bestimmten ehernen Kugel habe sein Entstehen, es aber mehr als fraglich ist, ob ihr Kugel-sein überhaupt als entstanden gedacht werden kann. Zwar ist die bestimmte eherne Kugel zugleich auch überhaupt eine Kugel, aber die Kugel überhaupt, die sie ist, ist nicht selbst etwas, was entsteht, wenn eine eherne Kugel hergestellt wird (vgl. 1033^a30–31).

Auf diese Weise läßt sich wohl auch die Lesart der Handschriften in Z 15, 1039^b22, erklären. Dort heißt es ή δ' ὁ λόγος ὅλως, was so zu verstehen ist, daß die Formel überhaupt und als solche ihrer konkreten Verwirklichung in einer bestimmten Materie gegenübergestellt werden soll. Bonitz hatte zunächst ἀπλῶς für *ὅλως* konjiziert, und ihm ist Jaeger gefolgt. Im Index aber (s.v. *ὅλος*, 506^b28–32) scheint Bonitz dazu zu neigen, zur Lesart der Handschriften zurückzukehren.

Entsprechend sollte man versuchen, in 1033^a31 der Vorstellung von einem „Zugrundeliegenden überhaupt“ einen passenden Sinn abzugewinnen. Dieser könnte in folgendem liegen: Ein Bildhauer schafft eine Statue aus einem bestimmten Marmorblock. Wesentlich für das Entstehen aber ist es weder, daß es sich um diesen individuellen Marmor handelt, da jeder Marmor einer bestimmten Beschaffenheit den Zwecken des Bildhauers genügt; noch ist es wesentlich, daß es sich um diesen Marmorblock handelt, sondern nur, daß es sich um die geeignete Menge des erforderlichen Materials handelt. Man könnte die Sachlage so darstellen: Der Bildhauer stellt seine Statue aus Marmor her; freilich muß er einen bestimmten Block nehmen; dieser aber ist nicht als solcher das Zugrundeliegende, sondern nur als Marmor überhaupt. Auf genau diesen Unterschied dürfte Aristoteles hinweisen, wenn er in 1033^b2–3 sagt, daß aus diesem Bestimmten, welches Erz ist, dieses Bestimmte hergestellt werde, welches eine Kugel ist. Es ist vor allem diese Parallele, die dafür spricht, dem *ὅλως* in 1033^a31 die vorgeschlagene Funktion zuzuschreiben.

1033^a32 ein Dieses zu machen

A^b und anscheinend auch Ps.-Alexander, denen Ross und Jaeger folgen, lesen τόδε τι. EJ dagegen lesen stattdessen lediglich τόδε. Wie man aus 1033^b2–3 (ἐκ τοὐδὶ … τοδὶ ποιεῖ) ersehen kann, ergibt die Lesart von EJ in diesem Zusammenhang durchaus einen guten Sinn. Als Explikation von τόδε τι ποιεῖν in 1032^a31, so könnte man sogar meinen, sei die Wiederholung von τόδε τι ποιεῖν in 1032^a32 eher störend und auch daher τόδε ποιεῖν vorzuziehen.

Es scheint drei Möglichkeiten zu geben, das τόδε τι ποιεῖν in 1033^a31 aufzufassen. Es könnte davon die Rede sein, daß man

- (i) ein Dies von der Art herstellt,
- (ii) ein Dieses zu etwas macht,
- (iii) etwas zu diesem macht.

Die zweite Möglichkeit würde in ^a32 die Lesart τι statt τόδε, bzw. statt τόδε τι, verlangen, die auch von den Londinenses erwogen wird, wofür aber die Überlieferung keinen Anhalt bietet. Die dritte Möglichkeit wird

dadurch ausgeschlossen, daß sich Aristoteles, wie 1033^a21–24 zeigt, das Herstellen als einen Vorgang vorstellt, in dem etwas zu etwas von einer bestimmten Beschaffenheit gemacht wird, und nicht so, daß etwas zu diesem gemacht wird, obschon es ein Dieses ist, welches hergestellt wird. So bleibt die erste Möglichkeit übrig, die ohnehin vorzuziehen ist, weil die Auflösung der Standardformel τόδε τι überraschend wäre.

1033^a32–^b3 *Damit aber meine ich ...*

Ross und Jaeger fassen den Satz bis 1033^b3 „das eine Kugel ist“ als eine Parenthese auf. Danach soll τοῦτο („dieses“) in Zeile ^b3 auf ἐκ τοῦ ὄλως ὑποκειμένου in ^a31–32 zurückverweisen. Dies ist, wie auch die „Notes on Z“ hervorheben, keineswegs einleuchtend: Erstens wäre die Rückbeziehung nur dann verständlich, wenn wir annähmen, daß die Parenthese eine Randbemerkung war, die erst später in den Text einbezogen wurde; dagegen spricht die inhaltliche Wichtigkeit der Ausführungen in der Parenthese. Zweitens ist eine Beziehung des τοῦτο auf das unmittelbar vorhergehende „das eine Kugel ist“ sehr naheliegend; und drittens geht es hier nicht um eine vorausgesetzte Herstellung des Zugrundeliegenden (im Sinn der Materie), sondern um eine solche der Form. Es scheint daher alles dafür zu sprechen, die Sätze von 1033^a32 bis 1033^b2 nicht in Klammern einzuschließen.

1033^a34 *etwas anderes, nämlich diese Form an einem anderen*

Ross erwägt im Kommentar, hinter τοῦτο („diese Form“) ein Komma zu setzen. Wir erhielten dann den Sinn: „nämlich etwas, d. h. diese Form, an einem anderen“. Er hat jedoch diesen Vorschlag weder in den Text noch in seine Übersetzung aufgenommen, mit Recht: das ἔτερον („etwas anderes“) muß sich auf das Vorhergehende beziehen; wer eine eherne Kugel herstellt, stellt dabei weder das Runde noch die Kugel (die Form) her, sondern etwas von beiden Verschiedenes, nämlich das Konkretum, das als diese Form an einem anderen, das aber heißt an einem *von ihr* verschiedenen, beschrieben wird.

1033^b1 *Denn das hatten wir ja vorausgesetzt*

Der griechische Text, der diesen Worten zugrunde liegt, ließe allenfalls auch die Interpretation zu: „Denn dies war das Zugrundeliegende“. Jedoch ist die Wendung „τοῦτο ὑπέκειτο“ eine von Aristoteles so häufig verwendete Formel, mit der auf früher gemachte Voraussetzungen verwiesen wird (vgl. Bonitz' Index 79^b40–59), daß diese Bedeutung auch hier den Vorzug verdient, zumal der Zusammenhang sie zu fordern scheint.

1033^b3 *auch dieses selbst*

„dieses“ muß sich auf dasjenige beziehen, von dem es heißt, die eherne Kugel, die man herstellt, sei eigentlich zwar dieses, nämlich eine Kugel (1033^a30,^b3), aber das, was hergestellt werde, sei nicht dieses, sondern eben die eherne Kugel. Auch aus diesem Grunde kann man die voraufgehenden Sätze nicht, wie Ross und Jaeger, als Parenthese auffassen (vgl. die Anmerkung zu 1033^a32).

1033^b5 *dafür auch die Form*

Wir sehen keinen Anlaß, mit Jaeger οὐδὲ zu streichen. Jaeger verweist auf 1033^b16, offensichtlich in der Meinung, aus dieser Stelle ergebe sich, daß die Form nicht entsteht. Er scheint also zu übersehen, daß hier ein Fall von „οὐδὲ ... οὐ ...“ vorliegt, bei dem das οὐ redundant bzw. intensivierend ist, wie schon Ross (darin Christ folgend) zu 1033^b6 vermerkt, wobei er auf die Parallelen in 1033^a16 und 1033^a19–21 verweist. Tatsächlich liegt eine komplizierte Satzstruktur vor, in die durch Tilgung einer Negation nicht eingegriffen werden darf: Die beiden äußeren Negationen (οὐδὲ in ^b5 und ^b7) entsprechen einander, ebenso die beiden inneren Negationen (οὐ und οὐδ' in ^b6). Das οὐδ' in ^b6 verlangt das οὐ vor γίγνεται, um seine Beziehung auf γίγνεται zu sichern und eine Verbindung mit οὐδὲ τὸ τι ἵνα εἴη in der folgenden Zeile auszuschließen. Überdies enthält οὐδὲ in 1033^b5 einen Bezug auf 1033^b2 bzw. auf 1033^a28: Es ist nicht Teil des Entstehens einer Sache, daß die Materie bzw. das Zugrundeliegende entsteht. Und so entsteht auch die Form nicht, wenn eine Sache von einer bestimmten Form entsteht. Denn sonst wäre die Konstruktion οὐτε ... οὐτε ... zu erwarten (vgl. auch Bonitz, Kommentar, S. 326). Es ist charakteristisch für die glättende Tendenz von A^b, daß diese Handschrift das οὐ in 1033^b6 ausläßt.

1033^b5–6 *oder wie immer man die Gestalt nennen soll*

Der Vorbehalt, den Aristoteles hier mit einer gewissen Ungeduld zum Ausdruck zu bringen scheint, verwundert. Vermutlich stehen platonische Theorien im Hintergrund, nach denen die Form von den Dingen, um deren Form es sich handelt, abgetrennt ist, wobei die Frage, ob es daneben noch so etwas wie die Form am Gegenstand selbst gibt, umstritten ist. Aristoteles bringt zum Ausdruck, daß es ihm gleichgültig sei, wie man die Form am Gegenstand selbst nennen will, solange man nur eine solche Form anerkennt. Denn, wie er 1033^b19 ff. darzulegen versucht, braucht man eine solche Form sogar, um natürliche Gegenstände zu erklären, während die Annahme einer abgetrennten Form einer befriedigenden Erklärung eher im Wege steht.

1033^b6 ... nicht entsteht und daß es keine Entstehung von ihr geben kann

Das oöδ' in 1033^b6 legt nahe, daß Aristoteles zwischen der Tatsache, daß etwas entsteht, und der Tatsache, daß es die Entstehung von etwas gibt, unterscheidet. Eine solche Unterscheidung erscheint zunächst verwunderlich; aber es gibt eine Reihe von Zusammenhängen, in denen sie durchaus sinnvoll wird. So behauptete etwa Diodorus Cronus, man könne nie von etwas sagen, es sei dabei, sich zu bewegen, daß es aber trotzdem wahr sein könne, daß es sich bewegt habe und daß es in diesem Sinn Bewegung gebe. Entsprechend kann man sich vorstellen, daß Aristoteles den Fall, in dem etwas einem Prozeß des Entstehens unterworfen ist, von dem Fall unterscheiden will, in dem etwas auftritt, ohne einem Prozeß des Entstehens unterworfen zu sein. Offenkundig soll in diesem Kapitel behauptet werden, die Form selbst sei nicht einem Prozeß des Entstehens unterworfen. Damit aber ist noch nicht ausgeschlossen, daß sie auftritt und verschwindet, gleichsam aufleuchtet und wieder verlöscht, ohne einem Prozeß des Werdens und Vergehens unterworfen zu sein.

Und tatsächlich behauptet Aristoteles Z 15, 1039^b23–26, daß die Form existiert bzw. nicht existiert „ohne Werden oder Vergehen“ (so auch H 5, 1044^b21–22; vgl. auch Λ 3, 1070^a15–17). In H 3, 1043^b14–16, zieht er die Möglichkeit in Erwägung, daß die ousia zwar vergänglich und entstanden, aber nicht einem Prozeß des Entstehens und Vergehens unterworfen ist (vgl. auch Z 10, 1035^a29–30). E 3, 1027^a29–30, spricht Aristoteles von Prinzipien und Ursachen, die vergänglich und entständlich sind, ohne zu vergehen oder zu entstehen (vgl. auch K 2, 1060^a22–23).

Aus den erwähnten Stellen ergibt sich aber, daß Aristoteles nicht systematisch zwischen dem Gebrauch von „γίγνεσθαι“ und dem von „γένεσις“ derart unterscheidet, daß sich der eine Ausdruck auf einen Prozeß des Entstehens, der andere aber auf Entstehen oder Auftreten überhaupt bezöge. Da in der folgenden Zeile, 1033^b7, vom „Was es heißt, dies zu sein“ gesagt wird, es „trete auf“ (γίγνεται) – was zunächst wie ein Widerspruch aussieht –, dürften die von uns besprochenen Worte die Funktion haben, zu behaupten, die Form entstehe nicht, jedenfalls nicht in dem Sinn, daß sie einem Prozeß des Entstehens unterworfen sei. Das in oöδ' enthaltene καὶ wäre also exegetisch zu verstehen und γένεσις im Sinn eines Prozesses des Entstehens aufzufassen.

Schon Platon verwendet „γίγνεσθαι“ im Sinne von „auftreten“, etwa wenn er im „Phaidon“ (70 B 5–8) von der ewigen Wiedergeburt der Seelen spricht, wobei es offenbar nicht darum geht, daß die Seelen wieder und wieder neu entstehen, sondern darum, daß sie wieder und wieder in einem Körper auftreten.

Verfehlt erscheint die Erwägung der „Notes on Z“ (S. 66), ob Aristoteles mit der Bemerkung 1039^b26, daß Formen ohne Entstehen oder Vergehen existieren bzw. nicht existieren, auf den Unterschied zwischen realisierten Formen (wie „Pferd“) und nichtrealisierten Formen (wie „Einhorn“) habe hinweisen wollen. Die Formen des individuellen Pferdes wie des individuellen Menschen existieren bzw. existieren nicht, wenn das individuelle Pferd bzw. der individuelle Mensch existiert bzw. nicht existiert. Aber während die individuellen Dinge entstehen und vergehen, sind die Formen in einen solchen Prozeß nicht verwickelt.

Lehrreich ist in diesem Zusammenhang auch das Beispiel der Tragödie, von der Aristoteles sagt, sie habe nach vielen Veränderungen und Erweiterungen ihre Entwicklung abgeschlossen, als sie „ihre Natur erreicht hatte“ (Poet. 4, 1449^a15: ἔσχε τὴν αὐτῆς φύσιν). Die Form der Tragödie leuchtet gleichsam in den Dramen des Sophokles auf; sie entwickelt sich nicht, aber die Dichtungen der Frühzeit entwickelten sich bis zu dem Punkt, an dem sie die Form der Tragödie erreicht hatten.

1033^b7 des wahrnehmbaren Gegenstandes

Wir lesen mit E und J τούτῳ, auch wenn diese Verdeutlichung nicht erforderlich ist, um klarzustellen, daß von dem „Was es heißt, dies zu sein“ von wahrnehmbaren Gegenständen die Rede ist. τούτῳ kann leicht durch Haplographie vor τοῦτο ausgefallen sein.

1033^b8 entweder unter Einwirkung von Kunst

Es fällt auf, daß hier Kunst und Natur und Fähigkeit einander gleichgeordnet werden; ja, aufgrund des Fehlens von ὅποι vor δυνάμεως könnte man sogar meinen, daß Natur und Fähigkeit gemeinsam der Kunst gegenübergestellt werden sollen, während doch in Z 7, 1032^a27–28, die Fähigkeit zusammen mit der Kunst und der Überlegung das Feld der Herstellung (ποίησις) abdeckte. Dies und die in Anbetracht der erwähnten Stelle sonderbare Reihenfolge legen es nahe, ἡ δυνάμεως für eine in den Text eingedrungene Randnotiz zu halten, die daran erinnern sollte, daß ὅποι τέχνης und ὅποι φύσεως nach Z 7, 1032^a27–28, keine vollständige Disjunktion bilden.

1033^b8–9 Was man dagegen bewirkt ...

Aristoteles spricht hier überraschend so, als sei das, was hergestellt werde, der Umstand, daß eine eherne Kugel existiert. Dies ist aber nur ein Fall der in der griechischen Philosophie vor der Zeit der Stoia verbreiteten Neigung, zwischen der Redeweise über das, was wir „Sachverhalte“ bzw. „Tatsachen“ nennen würden, und der Redeweise über entsprechende

(komplexe) Gegenstände beliebig hin und her zu wechseln. Der Grund dafür ist, daß der fundamentale Unterschied zwischen Sachverhalten und den ihnen entsprechenden komplexen Gegenständen noch nicht erfaßt worden war, so daß Aristoteles z. B. in seiner Erklärungstheorie die Erklärung eines Sachverhaltes mit der Erklärung des entsprechenden komplexen Gegenstandes identifiziert. Erst in der Stoa setzte sich die Einsicht durch, daß es sich bei dem zu Erklärenden um eine Tatsache handelt, die streng von den Gegenständen zu unterscheiden ist, die in der Tatsache auftreten.

Wir haben die so für uns entstehende Härte des Wortlauts dadurch gemildert, daß wir das erste *ποιεῖ* in ^b9 mit „bewirkt“, das zweite mit „herstellt“ wiedergegeben und es auf die eherne Kugel, nicht auf ihre Existenz, bezogen haben.

1033^b9 und einer Kugel

Diese Redeweise ist befremdlich. Man versteht, was es heißt, daß jemand die eherne Kugel aus Erz herstellt, aber nur schwer, in welchem Sinn man überdies sagen kann, man stelle sie aus dem Erz und der Kugel her. Die Lesart von A^b σφαῖραν (anstelle von καὶ σφαῖρας) mag auf die Absicht zurückgehen, diese Schwierigkeit zu beseitigen. Trotz der Härte verdient die Lesart von EJ den Vorzug. Der Gedanke, um den es Aristoteles hier geht, wird in Z 9, 1034^b12–13, so ausgedrückt: „denn in jedem Falle müssen Materie und Form bereits vorhanden sein“. Selbst für Fälle künstlichen Herstellens nimmt Aristoteles an, daß die Form nie erfunden, sondern allenfalls aufgefunden oder entdeckt wird, wie sich aus den Ausführungen über die Tragödie (vgl. die Anmerkung zu 1033^b6) besonders deutlich ergibt.

Diese Vorstellung, daß sowohl die Materie als auch die Form bei jedem Entstehen schon vorliegen muß, macht verständlich, daß Aristoteles an unserer Stelle sagt, die eherne Kugel werde aus der Materie und aus der Kugel, das aber heißt der Kugelform, hergestellt, wobei freilich die Verwendung des „aus“ im Falle der Kugel nicht der terminologischen Verwendung des „ἐξ οὗ“ mit Hinsicht auf die Materie entsprechen kann.

1033^b10 diese bestimmte Form

Wir folgen dem Text von EJ, der statt τὸ εἶδος vielmehr τὸ διάτοπον bietet (vgl. die Parallele 1033^b2–3).

1033^b11 des Kugelseins

Die recentiores und die lateinische Übersetzung bieten σφαῖρα. Wir halten an der von E, J, und A^b einhellig überlieferten Lesart σφαῖρα fest,

zumal wir δλως mit τοῦ σφαῖρα εἶναι konstruieren. Christs Konjektur σφαῖραν ist grammatisch nicht erforderlich.

1033^b11 Wenn es dagegen so etwas wie das Entstehen des Kugelseins überhaupt gibt

Es ist zu fragen, ob das δλως („überhaupt“) zu σφαῖρα εἶναι oder zu ἔστι gehört. Bonitz übersetzt mehrdeutig: „Sollte es aber für das Kugelsein überhaupt eine Entstehung geben ...“ Ross zieht δλως zu σφαῖρα εἶναι: „But if the essence of sphere in general is to be produced ...“ Nach unseren Ausführungen über die Bedeutung von δλως (in der Anmerkung zu 1033^a31) dürfte klar sein, daß δλως in der Tat zu σφαῖρα εἶναι gehört.

1033^b11 gibt

Wir folgen der Lesart von E und J: ἔστι. Allerdings bieten bereits die zweite Hand von E, und J als Variante, das von A^b und Ps.-Alexander überlieferte ἔσται. ἔσται ist vorzuziehen, weil eine bloße Annahme gemacht wird, über deren Status erst aufgrund der sich daraus ergebenden Konsequenzen entschieden werden soll. Die Handschriften, die ἔσται lesen, haben vermutlich eine nicht erforderliche, sondern eher störende Angleichung an das folgende ἔσται bezweckt.

1033^b12 wird sich immer so aufteilen lassen müssen

Das δεῖσθαι ist als Ausdruck für eine Notwendigkeit; das ἀεὶ als ein Ausdruck für Allgemeinheit aufzufassen: Was auch immer entstehen mag, es muß in dieser Weise zerlegt werden können. A^b, das ἀεὶ ausläßt, hat vermutlich den distributiven Charakter des ἀεὶ nicht verstanden und den Gedanken an eine unendliche Teilbarkeit des γεννόμενον fernhalten wollen (vgl. 1034^b12, wo das sonst überlieferte ἀεὶ von A^b durch εἰ ersetzt wird).

1033^b14 bei der jeder Punkt gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist

Diese in der griechischen Geometrie übliche Definition der Kugel als des geometrischen Ortes aller Raumpunkte, die von einem gegebenen Raumpunkt die gleiche Entfernung haben, definiert offensichtlich die Kugeloberfläche, nicht den Kugelkörper. Dieser könnte aber leicht definiert werden als ein Körper, dessen Oberfläche der Definition, die angeführt wurde, genügt.

1033^b14–16 dann müßte das eine davon das sein ...

Da es sich um eine hypothetische Erklärung der Kugelform handelt, muß dieser Satz so verstanden werden, daß die Gattung (σχῆμα) durch

die spezifische Differenz ($\tauὸ ἐκ τοῦ μέσου ἵστον$) zur Kugelform ($\circλαρία τὸ γεγονός$) bestimmt wird; so auch Ross im Kommentar S. 188. Der anschließende Satz $οὐοῦ \text{ἢ} \chiαλκὴ σφαιρά$ macht den Eindruck, als stamme er von einem Leser, der die Zeilen ^b14–15, irrtümlich, als eine nochmalige Beschreibung der Entstehung eines Konkretums, nicht der Kugelform, verstanden hat, wie es z. B. auch Ps.-Alexander und Schwegler getan haben. Daher spricht viel dafür, diese Worte aus dem Text zu streichen.

Jedoch könnte man auch der Deutung von Bonitz und Ross folgen, die darauf hinweisen, daß „οὐοῦ“ nicht immer ein Beispiel für eine allgemeine These einführt, sondern oft einen Vergleich einleitet, wofür Bonitz (Index ⁵⁰¹^b55–60) zahlreiche Belegstellen anführt. Aber auch bei dieser Interpretation von οὐοῦ würde man eher οὐοῦ ἐκεῖ oder οὐοῦ ἐπὶ τῆς χαλκῆς σφαιρᾶς erwarten. Eine weitere Möglichkeit, die Schwierigkeit aufzulösen, wäre die Streichung nur von χαλκῇ in ^b16. Diese Lösung hätte den Vorzug, Aristoteles nicht mit einem eher verwirrenden Vergleich zu belasten und die Härte zu vermeiden, die in dem etwas abrupten Satzschluß $\tauὸ δὲ ἄπαν τὸ γεγονός$ vorliegen würde, wenn οὐοῦ ἢ χαλκὴ σφαιρᾶ ganz getilgt wird. Sie hätte aber den Nachteil einer etwas ungewöhnlichen Verwendung von „οὐοῦ“ im Sinne von „d. h.“. Im ganzen scheinen die Argumente für die Streichung von οὐοῦ ἢ χαλκὴ σφαιρᾶ deutlich zu überwiegen.

1033^b17 *was im Sinn der Form ousia genannt wird*

Anstatt ἢ οὐσία lesen EJ ἢ ὡς οὐσία, welche Lesung an sich vorzuziehen wäre. Es ist aber eher anzunehmen, daß τὸ μὲν ὡς εἰδος οὐσία λεγόμενον der ursprüngliche Text ist, da Aristoteles hier zwischen den beiden Bedeutungen von οὐσία, nämlich ὡς εἰδος λεγόμενη und ἢ σύνολος ἢ κατὰ ταύτην λεγόμενη, also zwischen ousia als Form und ousia als Konkretum, unterscheidet (vgl. Z 10, 1035^a7, und die Anmerkung zu 1035^a4).

1033^b17 *die konkrete ousia*

Jaeger liest hier statt σύνοδος, das alle Handschriften und Ps.-Alexander bieten, σύνολος; er verweist auf 1037^a32, wo EJ σύνολος, A^b σύνοδος lesen (vgl. auch 1037^a26 τῆς συνόλης). Die Emendation ist überzeugend, sowohl aus sprachlichen Gründen wie aus sachlichen: Aristoteles benutzt das Wort σύνοδος – das auch außerhalb der Philosophie häufig verwendet wird – im Sinn von Versammlung, Gestirnskonstellation, Kopulation von Tieren. Es ist nicht plausibel, daß er mit diesem Wort, das sonst wesentlich zufällige und vorübergehende Vereinigungen selbständiger Dinge bezeichnet, die Verschmelzung von Form und Materie

zu einem Ganzen hätte ausdrücken wollen. Außerdem kann eine solche „Zusammenkunft“ nicht ihrerseits entstehen (^b18); vielmehr wäre sie selbst die Entstehung des Konkreten, nicht das Resultat dieser Vereinigung.

1033^b19 *was hervorgebracht wird*

Wir folgen, mit Ross, der Lesart von EJ: γεννωμένῳ. A^b hat γενομένῳ, während Ps.-Alexander und Asclepius γινομένῳ lesen, wofür sich auch Jaeger entscheidet. Es scheint aber, als sei γεννωμένῳ oder γενομένῳ vorzuziehen, da es eher das ist, was entstanden ist, als das, was entsteht, welches sich in Materie und Form analysieren läßt. Wenn wir uns aber gegen γινομένῳ entscheiden und zwischen γεννωμένῳ und γενομένῳ wählen, dann ist γεννωμένῳ die lectio difficilior, die überdies durch den häufigen Gebrauch von γεννῶν in diesem Zusammenhang (1033^b23 bis; 1033^b30 bis; 1033^b32; 1034^a4) erhebliche Stützung erfährt. Da γεννῶν bei Aristoteles zwar vor allem für biologische Reproduktion verwendet wird, aber durchaus auch für jede andere Art von Hervorbringen stehen kann (ähnlich wie das deutsche „erzeugen“), ist die Verwendung von γεννωμένῳ an unserer Stelle, an der sehr allgemein gesprochen wird, keineswegs anstößig.

1033^b19–1034^a8 *Gibt es nun noch ...*

Wie schon in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Kapitel erwähnt, könnte die Tatsache, daß ein jedes Entstehen bereits eine Form voraussetzt, die selbst nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, als Bestätigung der platonistischen These mißverstanden werden, daß die Gegenstände der Erfahrung einen Bereich entsprechender immerwährender Formen voraussetzen, die unabhängig von diesen Gegenständen existieren. In diesem Abschnitt versucht Aristoteles zu zeigen, daß das Phänomen des Entstehens nicht nur eine solche Annahme nicht verlangt, sondern daß diese Annahme, umgekehrt, einer befriedigenden Erklärung des Phänomens im Wege stehen würde.

1033^b20–21 *neben den aus Ziegelsteinen bestehenden?*

Wir lesen in Übereinstimmung mit einer Erwägung von Bonitz (Kommentar S. 327) statt πλίνθους in ^b20–21 vielmehr πλίνθίους (bzw. grammatisch korrekter, aber paläographisch weniger leicht zu gewinnen, πλίνθινας). Es kommt an unserer Stelle nicht darauf an, ob es eine Form des Hauses neben den Steinen gibt, aus denen man Häuser herstellen könnte, sondern ob es diese Form neben den Häusern gibt, die in entsprechenden Materialien verwirklicht sind. Nur dies ergäbe auch die Parallele

zu den konkreten Kugeln in ihrem Verhältnis zur Kugelform ($\pi\alpha\gamma\alpha\tau\alpha\delta\epsilon$), die für das Verständnis erforderlich ist.

1033^b21 Oder ist es nicht vielmehr so ...

Dieser Satz hat offenbar die Funktion, die vorhergehende Frage im verneinenden Sinne zu beantworten: Wenn es so wäre, könnte kein Dies von der Art entstehen. Dahinter steht vermutlich der folgende Gedanke: Etwas, das entstanden ist, ist ein Dies von der Art erst dadurch, daß die Form, durch welche es bestimmt ist, ein Dies von der Art ist. Wenn man nun diese Form vom Gegenstand abtrennt, indem man eine Kugel neben den konkreten Kugeln annimmt, dann ist nicht mehr zu sehen, was an dem Gegenstand selbst ihn zu einem Dies von der Art machen könnte, da die Bestimmtheit der Materie nicht ausreicht, die Bestimmtheit des Gegenstandes zu erklären.

Ross erwägt im Kommentar (S. 189), das Komma hinter ηv zu streichen. Wir erhielten den Sinn: „Oder ist es nicht vielmehr so, daß, wenn die Form in dieser Weise ein Dies von der Art wäre, gar kein Entstehen stattfinden könnte?“ Solange man aber annimmt, wie es auch Ps.-Alexander und Bonitz vorauszusetzen scheinen, das Argument beruhe darauf, daß bei der Annahme einer abgetrennt existierenden Form sowohl diese Form als auch der entstandene Gegenstand ein Dies von der Art sein müßten, ändert die Zeichensetzung nichts an der Rekonstruktion des Arguments.

Bonitz hat (S. 327) unter Hinweis auf Z 13, 1039^a3 ff. das Argument so aufgefaßt, daß ein konkretes Dies von der Art nicht entstehen könne, weil das bedeutete, daß eine *ousia*, nämlich die konkrete Kugel, durch eine andere *ousia*, nämlich die Kugel, konstituiert würde, dies aber gegen das später ausdrücklich formulierte Prinzip verstieße, daß eine *ousia* nicht aus *ousiai* bestehen kann. Dieser Fall aber müßte vorliegen, wenn nicht nur das, was entstanden ist, sondern auch die Form, durch die es konstituiert wird, ein Dies von der Art und damit eine *ousia* wäre. Dieses Argument ließe sich zwar zu einem sachlich angemessenen Argument ausbauen; aber es ist nicht zu sehen, wie Aristoteles ohne nähere Erläuterung eine so komplexe Überlegung beim Leser voraussetzen kann. In seiner vorliegenden Form jedenfalls wäre das Argument unzureichend, da Aristoteles ja selbst meint, sowohl der konkrete Gegenstand als auch die ihn konstituierende Form seien ein Dies von der Art.

1033^b21-22 Vielmehr bezeichnen derlei Ausdrücke

Anders als die bisherigen Herausgeber setzen wir zwischen $\tau\delta\epsilon$ τ und $\alpha\lambda\lambda\alpha$ ein Fragezeichen. Mit $\alpha\lambda\lambda\alpha$ beginnt Aristoteles' Erklärung,

inwiefern es falsch, wenn auch naheliegend wäre, eine abgetrennt existierende Form anzunehmen. Wenn man den Ausdruck „Kugel“ in „Dies ist eine Kugel“ so auffaßt, daß er auf etwas hinweist, was allen Kugeln gemein ist, dann darf man nicht den Fehler begehen, dies als etwas aufzufassen, das als ein abgegrenztes Dieses neben den konkreten Kugeln existieren könnte. Denn der Ausdruck „Kugel“, so verstanden, bezeichnet nur auf allgemeine Weise, ein wie beschaffenes Ding die konkrete Kugel ist. Nun ist es zwar so, daß man immer etwas von einer allgemeinen Beschaffenheit erzeugt, aber das, was schließlich erzeugt worden ist, ist immer ein Dieses von einer allgemeinen Beschaffenheit, und sein Charakter als Dieses läßt sich weder aus der Bestimmtheit der Materie ($\epsilon\kappa\tau\theta\delta\epsilon$), noch aus der allgemeinen Beschaffenheit, sondern nur aus einer ihm eigenen Form, die selbst ein Dies von der Art ist, herleiten.

1033^b22 Vielmehr bezeichnen ...

Da das Subjekt von $\sigma\mu\alpha\tau\epsilon\tau\epsilon\tau$ und $\epsilon\sigma\tau\tau$ identisch sein muß, liegt wieder der schon mehrfach vermerkte Wechsel von der formalen zur inhaltlichen Redeweise vor. An dieser Stelle dürfte aber Aristoteles gute Gründe haben, die formale Redeweise zu benutzen, da es ihm hier darauf kommt, eine legitime von einer illegitimen Verwendung allgemeiner Ausdrücke zu unterscheiden. Man kann korrekt ganz allgemein von der Beschaffenheit artgleicher Gegenstände sprechen, darf aber nicht den Fehler begehen zu meinen, es gebe neben den konkreten Gegenständen eine allgemeine Beschaffenheit, die durch den allgemeinen Ausdruck bezeichnet wird.

1033^b24 Dies bestimmte Ganze aber ...

Die Londinenses überlegen, ob $\tau\delta\epsilon$ mit $\alpha\pi\alpha\tau$ oder prädikativ mit $\epsilon\sigma\tau\tau$ zu konstruieren ist. Letzteres kommt aus folgenden Gründen kaum in Frage: (i) Die Sperrung zwischen $\tau\delta\epsilon$ und $\epsilon\sigma\tau\tau$ ist zu groß; (ii) In diesem Fall sollte man erwarten, daß der zweite Teil des Satzes so zu verstehen wäre, daß der Mensch und das Lebewesen ein Dieses in der Weise sind, wie es die ehele Kugel überhaupt ist; das aber will Aristoteles sicher nicht behaupten; (iii) $\tau\delta\epsilon$ ist offensichtlich parallel zu $\eta\delta\iota$ in ^b25, dies aber ist sicher nicht prädikativ aufzufassen.

Für den Fall, daß $\tau\delta\epsilon$ mit $\alpha\pi\alpha\tau$ konstruiert wird, überlegen die Londinenses, ob $\tau\delta\epsilon$ attributiv zu $\alpha\pi\alpha\tau$ oder $\alpha\pi\alpha\tau$ attributiv zu $\tau\delta\epsilon$ steht. Der Vergleich mit 1033^b15 und 1034^a5 und die Parallele zu $\eta\sigma\phi\alpha\tau\alpha\eta\chi\alpha\lambda\eta\eta\delta\iota$ in der folgenden Zeile sprechen entschieden für die erstere Möglichkeit.

Es ist nicht ganz klar, welche Funktion dieser Satz hat. Vielleicht haben

die Londinenses recht, wenn sie die Deutung vorschlagen, es gehe darum, daß man Kallias oder Sokrates nur als etwas Entstandenes versteht, wenn man sie als Entsprechung zu dieser bestimmten eheren Kugel versteht, d. h. als ein Dieses solches (vgl. 1033^b23–24). Die Beispiele bereiten auch den Übergang zum folgenden Abschnitt vor, in dem von natürlichen *ousiai* die Rede ist.

1033^b25 der Mensch und das Lebewesen hingegen

Es ist nicht klar, worauf sich hier „der Mensch und das Lebewesen“ bezieht. Die Londinenses ziehen sogar in Erwägung, daß Aristoteles hier den Unterschied zwischen Form und Konkretem einerseits und Besonderem und Allgemeinem andererseits verwischt, daß es sich bei dem Menschen und dem Lebewesen nicht um Formen, sondern um „general σύνολα“ handelt. Davon aber kann keine Rede sein.

Es kann sich bei dem Menschen und dem Lebewesen kaum um die Form handeln, die das ist, was Sokrates und Kallias eigentlich sind, so wie die Kugel das ist, was die eherne Kugel, die entsteht, eigentlich ist. Störend wäre nämlich in diesem Fall, (i) daß Aristoteles nicht nur vom Menschen, sondern auch vom Lebewesen redet, (ii) daß er von der ehernen Kugel statt bloß von der Kugel spricht, und (iii) daß man in diesem Zusammenhang (d. h. im Zusammenhang des Absatzes 1033^b19 ff.) eher erwarten sollte, er spreche von allgemeinen Prädikaten wie „Mensch“ und „Lebewesen“, die man nicht, so wie die Platoniker es tun, so mißverstehen darf, als entspräche ihnen ein bestimmter und zugleich allgemeiner Gegenstand.

Vielmehr dürfte es Aristoteles darum gehen, zu erläutern, wie man nicht nur von einem bestimmten Menschen, sondern auch vom Menschen im allgemeinen reden kann, so wie man ja auch nicht nur von einer bestimmten Form, sondern auch von der Form etwa der Kugel oder des Menschen überhaupt reden kann, ohne damit bereits einen entsprechenden Gegenstand anzusetzen. Daß es hier nicht um die Form des Menschen im allgemeinen, sondern um den Menschen im allgemeinen geht, kann man dem Zusatz „eheren“ in „der eherne Kugel überhaupt“ in 1033^b26 entnehmen.

An dieser Stelle empfindet man besonders deutlich den Wunsch, daß Aristoteles klarer zwischen formaler und inhaltlicher Redeweise unterschieden hätte, da er offenbar über Prädikatsausdrücke spricht, sich aber so ausdrückt, als spräche er über Gegenstände, wodurch leicht genau das Mißverständnis entsteht, welches er hier zurückweisen will.

1033^b26 die Ursache, die in den Formen liegt

Auf diese Weise versuchen wir, der Unschärfe des griechischen Ausdrucks „ἡ τῶν εἰδῶν αἴτια“ gerecht zu werden. Gemeint aber ist offenkundig die Ursache, die genau in den Formen besteht.

1033^b27 wie einige sich über die Formen auszudrücken pflegen

So schon Platon im „Phaidon“ (100 B–102 A).

1033^b28 völlig nutzlos ist

A^b liest χρησίμη statt χρήσιμα. Dies ist ein besonders klarer Fall für die Tendenz dieser Handschrift, den Text auch grammatisch zu glätten. Denn, genau genommen, ist natürlich ἡ τῶν εἰδῶν αἴτια Subjekt des Satzes; Aristoteles hat sicherlich χρήσιμα geschrieben, weil „ἡ τῶν εἰδῶν αἴτια“ ja nur, wie er selbst bemerkt, ein Ausdruck für die Formen sein soll, von denen in diesem Satz die Rede ist.

1033^b29–1034^a8 In einigen Fällen ...

Der letzte Satz dieses Abschnitts wird traditionell als eine Behauptung über das *principium individuationis* verstanden. Daher übersieht man leicht, daß der ganze Absatz folgendes zeigen soll: In einigen Fällen ist ganz klar, daß man zwar eine Form zur Erklärung des Entstehens eines Gegenstandes braucht, aber nicht eine abgetrennte Form, sondern nur eine gleichartige Form, welche in einer anderen Materie realisiert ist. Im Falle des natürlichen Entstehens nämlich ist es offenkundig, daß es, in der Regel zumindest, ein X ist, welches ein X hervorbringt, und nicht die abgetrennte Form eines X. Selbst die scheinbaren Ausnahmen, wie das Maultier, dürften eher die Regel bestätigen. Denn in diesen Fällen scheint es das gemeinsame generische Element zu sein, welches für die Hervorbringung verantwortlich ist.

1033^b31 sondern nur der Art nach eines

Wir folgen der Lesart von E ἀλλ' ἐν τῷ εἴδει. J liest ἀλλ' ἐν τῷ εἴδει; A^b, dem die Herausgeber folgen, ἀλλὰ τῷ εἴδει.

1033^b33–1034^a2 es sei denn, etwas entstehe gegen die Natur

Eine Ausnahme von der Regel, daß es im Fall des natürlichen Entstehens ein X ist, welches ein X zeugt, scheinen Fälle des Entstehens zu bilden, die nicht den natürlichen Erwartungen entsprechen. Bei näherer Betrachtung freilich zeigt sich, daß auch diese scheinbaren Ausnahmen eher die Regel bestätigen. Denn in diesem Falle ist es das den beiden

Eltern gemeinsame generische Element, welches die Zeugung bewirkt. Dies freilich bleibt auf den ersten Blick verborgen, weil es in diesen Fällen für das gemeinsame generische Element keinen geläufigen Namen gibt.

Da das Erzeigte „Halbesel“ heißt, könnte man daran denken, auch die Eltern mit Hinsicht auf dies gemeinsame generische Element „Halbesel“ zu nennen. Diese Bezeichnung aber wäre unbefriedigend, und so sagt Aristoteles εἴη δ' ἄν ... ἵσως. Aristoteles scheint zu meinen, daß der Halbesel nur durch genau die Eigenschaften gekennzeichnet sei, die Pferden und Eseln gemeinsam sind, wenn sich denn bei der Formung nur das generische Element durchsetzen soll. In Wirklichkeit aber ist der Maulesel sowohl durch spezifische Eigenschaften des Pferdes als auch des Esels und nicht nur durch generische Eigenschaften beider gekennzeichnet.

1034^a3 *denn es war vor allem bei diesen Gegenständen ...*

Der Gedanke ist der, daß gerade bei den natürlichen Gegenständen, für die die Platoniker am ehesten Ideen angenommen haben, eine solche Annahme am wenigsten erforderlich ist.

1034^a4 *am ehesten für ousiai gehalten*

A^b und Ps.-Alexander in der Paraphrase lassen αι aus, und Bonitz hat es deshalb gestrichen. Es ist zwar entbehrlich, doch verdeutlicht das αι, daß wir es hier mit genau der Klasse von ousiai zu tun haben, die als solche von niemandem in Zweifel gezogen werden.

1034^a6 *die Form von dieser Art*

Dieser Ausdruck läßt zwei Auffassungen zu: (i) Bei der Art handelt es sich um die Art von Gegenstand, um den es jeweils geht, also etwa einen Menschen im Gegensatz zu einem Löwen, oder (ii) es handelt sich nicht um eine platonische abgetrennte Form, sondern um eine aristotelische immanente Form. Von diesem zweiten Gegensatz nämlich war noch im voraufgehenden Satz die Rede.

Schließt man sich, wie wir vorziehen, der ersten Auffassung an, dann dürfte das τοιόνδε die Funktion haben, das Mißverständnis auszuschließen, es sei numerisch eine Form, die in Sokrates und in Kallias nur in verschiedenen Materialien realisiert wäre. Es handelt sich vielmehr darum, daß die Form in beiden Fällen *artgleich* ist, wie ja auch die Form des Erzeugenden nicht mit der Form des Erzeugten identisch, sondern nur *artgleich* ist.

1034^a7–8 *Und sie unterscheiden sich durch ihre Materie ...*

Dies ist wohl der locus classicus für die traditionelle Lehre von der Materie als dem principium individuationis. Entsprechend ist die Stelle so verstanden worden, als hätten zwei Dinge, die artgleich sind, dieselbe Form und unterschieden sich folglich nur durch ihre Materie, d. h. darin, daß ihre Materie nicht identisch ist. Es ist aber kaum zulässig, Aristoteles hier so zu verstehen. Wenn er nämlich an dieser Stelle (1034^a4–5) von dem spricht, welches etwas hervorbringt und welches die Ursache für die Realität der Form in der entsprechenden Materie ist, dann meint er damit genau, wie man aus Z 7, 1032^a24–25, ersehen kann, daß eine Natur oder Form einer bestimmten Art für die Realität nicht derselben Form, sondern einer Form genau derselben Art an einer anderen Materie verantwortlich ist (das δύοειδής in 1032^a24 wäre unverständlich, wenn es numerisch dieselbe Form oder Natur wäre). Gegenstände einer Art haben also nicht dieselbe Form, sondern sind nur von derselben Art oder Spezies. Wenn man dagegen einwendet, daß in diesem Fall der Ausdruck „ταῦτὸ δὲ τῷ εἶδει“ äußerst irreführend wäre, so ist zu erwidern, daß es sich bei den Formeln ταῦτὸ τῷ ἀριθμῷ, ταῦτὸ τῷ εἶδει, ταῦτὸ τῷ γένει um traditionelle und so gebräuchliche Ausdrucksweisen handelt, daß Aristoteles sie nicht aufgeben mag, selbst wenn er die damit bei Platon und in der Akademie verbundene Ontologie von Spezies und Genera nicht mehr teilt.

Wie Aristoteles in ein und demselben Satz so reden kann, als hätten artgleiche Gegenstände dasselbe εἶδος, während er doch offenbar meint, ein jeder dieser Gegenstände habe ein ihm eigenes εἶδος, sieht man A 5, 1071^a27–29, wo Aristoteles ausdrücklich sagt, Gegenstände in demselben εἶδος hätten je ihre eigene Materie und ihr eigenes εἶδος, wenn diese εἴδη auch der Formel nach identisch seien.

Daß Aristoteles sich hier, um die Artgleichheit zu betonen, so ausdrückt, daß man meinen könnte, es handle sich um numerisch ein und dieselbe Form, hängt auch damit zusammen, daß es ihm hier darum geht, zu zeigen, daß bei der natürlichen Entstehung das, was etwas hervorbringt, von der gleichen Art wie das Hervorgebrachte ist, eben ein konkreter Mensch bzw. die ihm immanente Form (vgl. Z 7, 1032^a25) und nicht eine abgetrennte, paradigmatische Form.

Und wenn Aristoteles sagt, artgleiche Gegenstände unterschieden sich durch ihre Materie, dann heißt das nicht, daß sie sich *allein* durch ihre Materie unterscheiden. Vielmehr meint er wohl, daß die Verschiedenheit der Materie das ist, was von vornherein die uns vertraute Verschiedenheit von artgleichen Individuen hervorruft.

Der Satz „Und sie unterscheiden sich durch ihre Materie“ dürfte also

eine ähnliche Funktion haben wie das „nur daß diese Natur sich an einem anderen findet“ in Z 7, 1032^a25. (Zur Sache vgl. auch W. Charlton, „Aristotle and the Principle of Individuation“, 1972.).

1034^a8 *denn die Spezies ist nicht weiter teilbar*

Wenn auch die Form einer Sache individuell ist, so läßt sich die Individualität der Sache nicht durch eine Spezifikation der Form erfassen. Denn die Formel, die man verwendet, um die Form einer Sache als solche anzugeben, ist dieselbe für alle Gegenstände einer Art. In diesem Sinne läßt sich die Art nicht weiter teilen. Es ist wesentlich für das aristotelische Verständnis des natürlichen Entstehens, daß Gegenstände einer Art in diesem Sinn genau dieselbe Form haben.

NEUNTES KAPITEL

In diesem Kapitel, welches die Erörterung über die Entstehung von Gegenständen, die mit Kapitel 7 beginnt, abschließt, gibt Aristoteles zunächst eine Erklärung der Tatsache, daß einige Dinge, die gewöhnlich durch Kunst entstehen, gelegentlich auch von selbst entstehen können, wie z. B. die Gesundheit, andere Dinge aber nicht, wie z. B. Häuser. Der Unterschied beruht nach Aristoteles auf Besonderheiten der jeweils an der Entstehung beteiligten Materie, die in einigen Fällen gewisse eigene Bewegungsprinzipien hat, die zur Herstellung des Endprodukts ausreichen, in anderen Fällen aber nicht (1034^a9–21).

Daran anschließend entwickelt Aristoteles die allgemeine These, daß in diesen, wie in allen anderen Fällen, dasjenige, was entsteht, aus einem Gleichnamigen entsteht, und zwar entweder aus einem gleichnamigen Teil oder aus etwas, das einen solchen Teil enthält (1034^a21–32). Diese Einsichten wendet Aristoteles, nachdem vorher von technischen Entstehungsprozessen die Rede war, auch auf natürliche Entstehungsprozesse an: Auch bei ihnen entsteht das, was entsteht, in dem entwickelten Sinn aus etwas Gleichnamigem; und auch im Bereich der Natur kann es spontane Entstehung geben, wenn die jeweils beteiligte Materie die erforderlichen Bewegungsprinzipien in sich hat (1034^a33–1034^b7).

Eine abschließende Bemerkung, die sich wohl auf den ganzen Abschnitt Z 7–9 bezieht, hebt hervor, daß die Einsicht, nach der nicht die Formen der Dinge, sondern nur die geformten Dinge entstehen können, ebenso für nicht-substantielle Formen (d. h. Qualitäten, Quantitäten usw.) gilt: Nicht eine bestimmte Qualität, wie z. B. die rote Farbe, entsteht, sondern ein so beschaffener, d. h. rot gefärbter Gegenstand. Es bleibt der Unterschied bestehen, der darin liegt, daß die Entstehung einer *ousia* das wirkliche Vorhandensein einer von ihr verschiedenen *ousia* voraussetzt, während bei der Entstehung von Seiendem der anderen Kategorien die mögliche Existenz genügen soll (1034^b7–19).

1034^a11–13 *die Materie ... daß diese Materie*

Der Satz enthält ein Anakoluth. Aristoteles fängt den Satz so an, daß man die Konstruktion τῶν μὲν ἡ ὄλη ... τοιαύτη ..., τῶν δ' οὐ erwarten sollte. Der Zusatz ἡ ἀρχουσα ... πράγματος bringt ihn dann dazu, die Konstruktion zu wechseln, da sonst die Sperrung zu lang wäre.

1034^a11 *den Ausgangspunkt der Entstehung bildet*

So verstehen wir das ἀρχουσα. Ross freilich meint, daß ἀρχειν hier

eine prägnantere Bedeutung habe und davon die Rede sei, daß Materie einen Prozeß des Entstehens initiere („which governs the production“, in der Übersetzung). Dazu bemerkt er selbst, daß man sich über eine solche Bemerkung des Aristoteles wundern könne, erklärt aber, daß es Aristoteles' Auffassung sei, nur die *materia prima* sei rein passiv, während die Materie im allgemeinen aufgrund ihrer eigenen Beschaffenheit aus sich heraus eine Veränderung verursachen könne.

Ob dies wirklich das ist, was Aristoteles meint, hängt u. a. davon ab, wie wir den Satz konstruieren, bzw. davon, wie wir den Text gestalten. Wenn wir annehmen, daß Aristoteles ursprünglich die Konstruktion τῶν μὲν ἡ οὐλὴ ..., τῶν δὲ οὐ beabsichtigte, dann sollten wir auch annehmen, daß sich der Zusatz ἡ ἀρχούσα ... πρόγραμματος auf beide Arten von Materie bezieht, die unterschieden werden. Die zweite der beiden Arten soll aber eben dadurch gekennzeichnet sein, daß sie keine Bewegung aus sich selbst heraus initiieren kann. Folglich müßte man, wenn man an der Ross'schen Interpretation festhalten wollte, ἡ ἀρχούσα ... etwa mit „nämlich die Art von Materie, die ...“ übersetzen. Aber es ist fraglich, ob Aristoteles sich so ausdrücken würde, wenn er dies meinte. Wenn man denn an dieser Interpretation festhalten will, dann sollte man erwägen, das ἡ vor ἀρχούσα zu streichen, um damit klarzustellen, daß der Zusatz sich nur auf die erste der beiden Arten von Materie bezieht.

Wenn man aber den Zusatz als ganzen betrachtet, dann scheint er von der Materie zu sprechen, welche eine bestimmte Rolle bei der künstlichen Herstellung und dem künstlichen Entstehen spielt. Die Rolle, welche sie bei der künstlichen Herstellung spielt, kann aber eben nicht die sein, daß sie selbst die Bewegung initiiert, welche zum Entstehen des künstlichen Gegenstandes führt; denn darin unterscheidet sich ja gerade der Fall des künstlichen Entstehens von dem des spontanen. Es ist also klar, daß es sich um eine ganz allgemeine Charakterisierung der Materie handelt, aus der durch Kunst Dinge hergestellt werden und welche erst unter bestimmten weiteren Bedingungen, nämlich den 1034^a13 angeführten, von der Art ist, daß aus ihr auch etwas spontan entstehen kann.

Es dürfte also mit ἀρχούσα einfach gemeint sein, daß von der Materie die Rede sein soll, welche den Ausgangspunkt des Entstehens bildet. Derselbe Gebrauch von „ἀρχεῖν“ findet sich Z 7, 1032^b24, wo freilich Bonitz und Jaeger ἀρχή anstelle des von den Codices überlieferten ἀρχεῖν lesen.

Im Sinne von „ἀρχή“ versteht das ἀρχούσα hier auch Ps.-Alexander ohne weitere Erläuterung, und die bei LSJ angeführten Belege zeigen, daß diese Verwendung von „ἀρχεῖν“ ganz gebräuchlich ist.

1034^a12–13 *und in der ein Teil der Sache schon vorhanden ist*

Die Kommentatoren schreiben diesen Worten keine Bedeutung zu. In Wirklichkeit sind sie für das Verständnis des Gedankengangs des Kapitels von größter Wichtigkeit. Sie greifen die Behauptung von Kapitel 7, 1032^b30–1033^a1, wieder auf, wonach ein Teil der Sache, die entsteht, bereits in der Materie der Sache vorliegt, bevor die Sache selbst entstanden ist, genauer gesagt, ein Teil, der ursächlich mit dem Entstehen der Sache selbst verbunden ist.

Dieser Teil der Sache, der schon vorliegt, wenn die Materie der Sache vorliegt, spielt auch eine wesentliche Rolle bei der Erklärung des spontanen Entstehens. Denn dieses nimmt entweder seinen Ursprung in eben diesem Teil oder in etwas anderem, aber auf eine Weise, welche das Entstehen eines solchen Teiles der Sache bewirkt, ohne welchen die Sache selbst nicht entstehen kann (1034^a20–21).

1034^a13–16 *dass diese Materie teils von der Art ist ...*

In diesen Zeilen unterscheidet Aristoteles, wie es scheint, zunächst zwei Arten von Materie: solche, die ein inneres Bewegungsprinzip hat, und solche, die ein solches Prinzip nicht besitzt. Danach teilt er die erste Art von Materie erneut ein in diejenige Materie, die sich von sich aus in die Richtung bewegen kann, die zu dem sonst durch Kunst herbeigeführten Produkt führt, und in solche Materie, die zwar andere Bewegungsprinzipien besitzt, aber nicht die, welche für den jeweils in Betracht kommenden Endzustand erforderlich wären. Diese Interpretation unserer Stelle führt zu dem unwillkommenen Ergebnis, daß Aristoteles hier die Meinung vorträgt, es gebe Materie ohne jedes innere Bewegungsprinzip, was seiner sonst durchweg vertretenen Meinung widerstreitet, jedes Material habe ein solches inneres Bewegungsprinzip, so z. B. die Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde eine Bewegungstendenz in Richtung auf ihren „natürlichen Ort“, Feuer etwa in Richtung auf das Himmelsgewölbe, Erde in Richtung auf den Weltmittelpunkt, der mit dem Mittelpunkt der Erde zusammenfällt. (Daß Aristoteles hier an die sog. primäre Materie ($\piρώτη οὐλὴ$) gedacht habe (vgl. die Anmerkung von Ross zu 1034^a11), wird dadurch ausgeschlossen, daß ausdrücklich von der Materie gesprochen wird, die technischen Entstehungsprozessen zugrunde liegt (^a11–12); die primäre Materie kann aber nie als Ausgangsbasis solcher Prozesse dienen.) Die Erklärung von Apelt (vgl. Ross, S. 191), Aristoteles denke wohl an „große Felsmassen“, und die Erwägung der Londinenses, er könne an Dinge denken, die ihren „natürlichen Ort“ schon erreicht haben, scheitern daran, daß in beiden Fällen das Bewegungsprinzip erhalten bleiben

müßte, weil die Dinge, würden sie aus ihrer Lage entfernt, ihre Tendenz zum natürlichen Ort sofort manifest werden ließen.

Eine weitere Schwierigkeit dieser Interpretation liegt darin, daß sie *ταύτης* (^a14), welches wir mit „von der ersten Art“ übersetzen, auf *τοιαύτη* (^a13) und nicht auf das unmittelbar vorhergehende *ἡ δ' οὐ* bezieht, so daß man eher *ἐκείνης* statt *ταύτης* erwarten sollte.

Daher könnte man erwägen, die Zeilen anders aufzufassen. Aristoteles würde dann zuerst die Materie einteilen in solche, die das für das Endprodukt erforderliche Bewegungsprinzip schon besitzt, und solche, die dieses Bewegungsprinzip nicht aufweist; danach würde er die letztere Art von Materie einteilen in solche, die sich wenigstens in einer bestimmten Weise bewegen kann, und in solche, die nicht einmal dazu fähig ist. Jedoch kann auch diese Interpretation nicht befriedigen, weil (i) der Begriff einer Materie ganz ohne eigentliches Bewegungsprinzip auch hier im Spiele wäre, wenn auch an weniger herausgehobener Stelle, und (ii) der folgende Satz „Denn vieles hat zwar die Fähigkeit ...“ (^a14–16) nun nicht mehr unmittelbar an das ihm Voraufgehende anschließe.

Es scheint daher am besten, bei der ersten Interpretation, welche auch die von Schwegler, Bonitz und Ross ist, zu bleiben und die Aristoteles sonst fremde Vorstellung einer Materie, die keinerlei immanentes Bewegungsprinzip hat, in Kauf zu nehmen.

1034^a14 Und von der erstenen Art

Anders als seine Entsprechung „dieser“ im Deutschen braucht sich das Demonstrativpronomen „οὗτος“ nicht auf die zuletzt erwähnte Möglichkeit zu beziehen. So bezieht sich *ταύτης* hier auf die erste der beiden erwähnten Arten von Materie, da es sich bei dieser um die für den gegenwärtigen Zusammenhang wichtigere handelt (vgl. LSJ s. v. C, I).

1034^a16 Was nun eine Materie von dieser Art besitzt ...

In diesem Satz wird nicht mehr über die Materie, sondern, in Anknüpfung an das *τὸν μὲν* ^a11, über die Dinge gesprochen, deren Materie entsprechende Bewegungsprinzipien hat bzw. nicht hat. Steine können bestimmte Bewegungen, hier die zum Mittelpunkt der Erde, aufgrund ihrer Materie von selbst ausführen, nicht aber die, welche zum Aufbau eines Hauses nötig wären, außer „unter Einwirkung eines anderen“ (^a17), nämlich des Baumeisters oder Handwerkers. Die Steine sind hier als Beispiele für Dinge, die selbst eine Materie haben, nicht bloß für Materie eines anderen Dinges, z. B. eines Hauses, angeführt, wie übrigens schon durch die Verwendung des Artikels „οἱ“ nahegelegt wird.

1034^a16–17 das kann sich nicht ...

Das *ἀδύνατον* (so EJ und Ps.-Alexander in der Paraphrase; *ἀδύνατος* in Jaegers Apparat ist ein Druckfehler) wird hier adverbial gebraucht. Die Lesart von A^b (*ἀδύνατοι*) bezieht es, in gewisser Hinsicht der Sache nach richtig, auf *οἱ λίθοι*, mißversteht aber die grammatische Form des Satzes. Ein Plural, der aus *στοιχεῖον* zu ergänzen ist, bildet das Subjekt des Satzes; und wenn *ἀδύνατον* prädikativ zu verstehen wäre, müßte es *ἀδύνατα* heißen (vgl. die entsprechende Konstruktion 1034^b6–7).

1034^a17 freilich sehr wohl

Nach diesen Worten haben die Handschriften *καὶ τὸ πῦρ* („auch das Feuer“), das an dieser Stelle nicht in den Satz paßt und allenfalls hinter *οἱ λίθοι* ^a16 („wie z. B. die Steine“) eingefügt werden könnte. Dies scheint schon Ps.-Alexander getan zu haben (498,17, vgl. 498,19–23). Da die Steine hier jedoch offenbar deshalb als Beispiel gewählt worden sind, weil sie gewöhnlich in ihrer Rolle als Material von Häusern betrachtet werden, und Feuer nicht als das Material irgendeines technischen Produkts in Betracht kommt, dürfte es sich, wie auch Schwegler und Jaeger annehmen, um die Randnotiz eines Lesers handeln, der den Steinen und ihrer natürlichen Tendenz nach „unten“ (d. h. zum Zentrum der Welt) als ihr Gegenstück das Feuer mit seiner Tendenz zum Rand der Welt (nach „oben“) an die Seite stellen wollte.

1034^a18–21 Deswegen kann es die einen Dinge nicht ohne jemanden geben ...

Während in ^a10–16 von der Materie und in ^a16–17 von den Dingen, die eine entsprechende Materie haben, die Rede war, spricht Aristoteles jetzt von den Produkten, die aus solchen Dingen, teils unter Einwirkung eines die jeweilige Kunst Ausübenden, teils ohne solche Einwirkung, entstehen können. Die Verwendung von *κινηθῆσεται* in ^a19, das wir mit „können in Bewegung versetzt werden“ übersetzt haben, ist, wie Ross (S. 191) richtig bemerkt, ungewöhnlich; denn nicht die Endprodukte, wie das Haus oder die Gesundheit, werden eigentlich „in Bewegung versetzt“, sondern es wird an dem, aus dem unter Einwirkung der Kunst oder auf andere Weise derlei Produkte entstehen können, der Prozeß in Gang gebracht, der zu den Endprodukten führt.

Die Worte „aber in der Lage ist ... zu bewegen“ (^a20–21) bieten im griechischen Text sachliche und sprachliche Schwierigkeiten, die Christ (vgl. Ross S. 191, der ihm darin weitgehend zustimmt) dazu veranlaßten, sie für eine in den Text eingedrungene Randglosse zu halten.

Gegen diese Lösung der Schwierigkeit sprechen drei Gründe: (i) Christ und Ross scheinen von der Annahme auszugehen, daß es sich bei dem Subjekt von δυναμένων um das Subjekt von κινηθήσεται handelt; dies aber wird durch die μὲν ... δὲ ... Konstruktion ausgeschlossen, welche zeigt, daß τούτων das Subjekt von δυναμένων ist. Ross sieht sich entsprechend auch gezwungen, das μὲν in Zeile 20 für eine Interpolation zu halten, die dazu dienen soll, die in Frage stehenden Worte in den Text zu integrieren; aber das zunächst hart anmutende τούτων erklärt sich eben daraus, daß sein Bezug durch diese folgenden Ausführungen geklärt wird. (ii) Die fraglichen Worte gehen über das in den Zeilen 19–20 Gesagte entscheidend hinaus. Sie erklären, daß das, was das spontan entstehende Produkt hervorbringt, nicht nur nicht über die Kunst verfügen darf (sonst handelte es sich um einen Fall künstlichen Entstehens), sondern von der Art sein muß, daß es sich auf die Weise bewegen kann, die zur Hervorbringung des Produkts erforderlich ist. (iii) Die Worte gehen auch insofern über das zuvor Gesagte hinaus, als sie zwei Weisen unterscheiden, auf die das, was das Produkt hervorbringt, sich in der erforderlichen Weise bewegen kann, nämlich entweder unter Einwirkung eines anderen, welches ebenfalls nicht über die Kunst verfügt, oder unter Einwirkung eines Teils seiner selbst, welches gleichzeitig bereits ein Teil der entstehenden Sache selbst ist. Es hieß ja schon zu Beginn, daß die Materie des Produkts einen Teil des Produkts bereits enthalte; und dieser kann, unter den entsprechenden Bedingungen, die Ursache dafür sein, daß die Materie aus sich selbst heraus das Entstehen eines Produkts verursacht, welches in der Regel nur durch die Einwirkung einer Kunst verursacht wird.

Für das Verständnis der ganzen Passage ist es wichtig, daß die Worte κινεῖσθαι δὲ ... ἐκ μέρους (20–21) nicht drei Möglichkeiten (Selbstbewegung, Fremdbewegung, Bewegung durch einen Teil), sondern zwei Möglichkeiten der Entstehung der Bewegung dieser Dinge (αὐτῶν, ^a20) benennen; entweder durch anderes oder aus sich selbst heraus, wobei diese zweite Möglichkeit durch ἐκ μέρους ausgedrückt wird. Die Vorstellung, daß Entstehungsprozesse dadurch in Gang kommen, daß ein Teil des Endproduktes schon in dem, was dazu werden soll, vorhanden ist, spielt in Z 7–9 eine Schlüsselrolle (vgl. Z 7, 1032^b27–32; Z 9, 1034^a12, ^a23–28).

1034^a20 entweder

Wir lesen, wie Bonitz, mit E und J ἤ vor ὑπ' ἄλλων, nicht nur aufgrund des allgemeinen Prinzips, dort, wo keine gewichtigen Gründe dagegen sprechen, E und J gegen A^b zu folgen, sondern auch, weil es hier von Bedeutung ist, daß zwei Möglichkeiten zu unterscheiden sind.

1034^a21 oder aufgrund eines Teils seiner selbst

Ross zieht auch diese Worte (ἢ ἐκ μέρους) in Zweifel, die freilich nicht nur von den Handschriften, sondern auch von Ps.-Alexander (vgl. 498,30) und von Asclepius (vgl. 407,6) gelesen werden.

Diese Worte ergeben nicht nur, wie aus unserer Interpretation hervorgeht, einen guten Sinn. Sie sind vielmehr an dieser Stelle unentbehrlich, um einerseits die Bemerkung in 1034^a12–13 aufzugreifen, andererseits aber die Verbindung zu dem unmittelbar anschließenden allgemeinen Satz über die Entstehung aus Gleichnamigem herzustellen.

1034^a21–26 Aufgrund des Gesagten ist aber auch klar ...

Auch dieser Abschnitt ist hinsichtlich des Textes und des Inhalts schwierig. Schon Bonitz hat mit Recht bemerkt, die drei Disjunktionsglieder ἢ ἐκ μέρους ὀμωνύμου ... ἢ ἐκ μέρους ἢ ἔχοντός τι μέρος könnten nicht zusammen bestehen, ohne freilich eine Lösung vorzuschlagen. Christ und, ihm folgend, Jaeger haben (mit Berufung auf Ps.-Alexander, der nach ihrer Meinung ἢ ἐκ μέρους ὀμωνύμου (^a23) in der Paraphrase ausgelassen habe und ἢ ἐκ μέρους (^a24) vielmehr durch ἢ ἐκ μέρους συνωνύμου wiedergebe) ἢ ἐκ μέρους in ^a23 gestrichen und in ^a24 nach ἐκ μέρους das Wort ὀμωνύμου eingefügt. Jedoch spricht der Text bei Ps.-Alexander (499,8–15 und 499,20–21) deutlich dafür, daß dieser auch nur den in E und J überlieferten Text vor sich hatte. Das ἢ ἐκ μέρους ὀμωνύμου (^a23) gibt auch Asclepius wieder, der dann in ^a24–25 vermutlich ἢ ἐκ μέρους ἔχοντός τι μέρος gelesen hat. Der sachliche Grund, der Christ und Jaeger geleitet hat, dürfte die Meinung gewesen sein, der Fall des Hauses sei als ein Fall von ἔξ ὀμωνύμου-Entstehung, nicht als ein Fall von ἐκ μέρους ὀμωνύμου aufzufassen. (Näheres dazu siehe gleich weiter unten.)

Es scheint nach der Handschriftenlage bei Aristoteles und den Kommentatoren am besten, den Versuch zu machen, den Text mit ἢ ἐκ μέρους ὀμωνύμου (also wie Ross' Text und nicht wie bei Jaeger) und (hier gegen Ross' Ausgabe), A^b folgend, mit ἢ ἔξ ἔχοντός τι μέρος zu verstehen. (Das ἢ ἔχοντός τι μέρος im Text bei Ross scheint unnötig hart, weil man das ἐκ bzw. ἔξ aus ἐκ μέρους in ^a23 – über die Parenthese hinweg – ergänzen müßte; außerdem hätte diese Lesart keine Basis in der handschriftlichen Überlieferung.)

Es ist auch eine befriedigende Interpretation des Textes möglich, wenn man sich von der Vorstellung löst, es würden hier *drei* Formen der Homonymie unterschieden:

- (i) Produzierendes und Produkte sind durchweg homonym und gleichnamig (Beispiel: Ein Mensch zeugt einen Menschen).
- (ii) Das Produzierende *ist* ein gleichnamiger Teil des Produzierten (Beispiel: Die Form in der Seele des Baumeisters bringt das konkrete Haus hervor).
- (iii) Das Produzierende *enthält* einen gleichnamigen Teil der produzierten Sache (Beispiel: Reibung enthält oder zieht nach sich Wärme, die Teil der Gesundheit ist).

Zunächst jedenfalls sollte man eher meinen, es würden nur zwei Möglichkeiten unterschieden. Denn Aristoteles behauptet ganz allgemein, daß in gewisser Hinsicht eine jede Sache aus etwas Gleichnamigem entsteht, und zwar so, daß es entweder aus einem gleichnamigen Teil seiner selbst entsteht oder aber aus etwas, welches einen solchen gleichnamigen Teil besitzt. Wenn Aristoteles tatsächlich drei Möglichkeiten hätte unterscheiden wollen, sollte man erwarten, daß er $\eta\ \delta\xi\ \delta\mu\omega\nu\mu\o\mu\ldots\ \eta\ \varepsilon\kappa\ \mu\acute{e}\qquad\acute{e}\mu\omega\mu\o\mu\ldots\ \eta\ \delta\xi\ \check{\chi}\kappa\sigma\tau\acute{o}\mu\ t\ i\ \mu\acute{e}\qquad\acute{e}\mu\omega\mu\o\mu\ldots$ geschrieben hätte. Ferner scheint das „aus einem Gleichnamigen“ nicht den erforderlichen Kontrast mit den beiden im folgenden erwähnten Möglichkeiten zu bilden, falls es sich um die erste von drei Möglichkeiten handeln soll; denn um Entstehung aus einem Gleichnamigen soll es sich in gewisser Hinsicht in jedem Fall handeln, nur daß etwa bei dem in Zeile ^a23 erwähnten Fall das Gleichnamige ein Teil der Sache selbst ist. So paraphrasiert ja auch Ross den Satz: „All artefacta are produced from a thing having the same name as themselves, as are natural products, or (*more exactly*) from an element in themselves ...“ (S. 191 des Kommentars; unsere Hervorhebung). Wollte man also annehmen, daß „aus einem Gleichnamigen“ sich auf die erste von drei Möglichkeiten beziehe, dann müßte man versuchen, den Ausdruck so zu verstehen, daß sich ein Kontrast ergäbe. Das aber stellt sich als sehr schwierig, wenn nicht gar als unmöglich heraus. Es kann nämlich nicht etwa gemeint sein, daß in einigen Fällen etwas aus einer gleichnamigen Sache als ganzer entstehe, bisweilen aber nur aus einem Teil einer Sache. Denn erstens handelt es sich bei dem Teil um einen Teil der Sache selbst, die entsteht, so daß man dann die ganze Sache, die gleichnamig ist, als die ganze Sache selbst, die entsteht, auffassen müßte; dies aber wäre offenbar unsinnig. Zum anderen trifft es ja auch nicht zu, daß das, was von Natur aus entsteht, aus einem gleichnamigen Gegenstand als ganzem entsteht. Aristoteles hatte ja gerade ^a1032^b22–25 erklärt, daß, genau genommen, ein natürlicher Gegenstand aus einem Teil eines gleichartigen natürlichen Gegenstandes entsteht.

Wenn schon diese Überlegungen uns dazu veranlassen, die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß hier nur zwei Fälle unterschieden werden, dann scheint das Folgende erst recht entschieden gegen die Annahme zu sprechen, es würden drei Möglichkeiten unterschieden. Denn unser Satz soll durch den sich anschließenden Satz „Denn das, was primäre und nicht akzidentelle Ursache des Herstellens ist, ist ein Teil der Sache“ (1034^a25–26) erklärt werden. Folglich sollte der hier in Frage stehende Satz auf der Annahme beruhen, etwas entstehe irgendwie aus einem Teil seiner selbst. Und dies ist auch der Fall, da er nur die beiden erwähnten Möglichkeiten des Entstehens aus einem Gleichnamigen ins Auge faßt. Auch dem Satz, der unserem Satz voraufgeht, liegt der Gedanke zugrunde, daß beim spontanen Entstehen immer ein Teil der entstehenden Sache selbst eine entscheidende Rolle spielt. Erst das veranlaßt Aristoteles dazu, nun eine allgemeine Behauptung über das Entstehen aufzustellen. Man könnte sogar vermuten, daß die beiden in ^a20–21 unterschiedenen Fälle den beiden in ^a23–25 unterschiedenen Fällen entsprechen.

1034^a21–22 Aufgrund des Gesagten ist aber auch klar

Aus den Kapiteln 7 und 8 ergibt sich, daß alles, was aus Kunst, vor allem aber alles, was von Natur entsteht, in gewisser Hinsicht aus Gleichnamigem entsteht. Ein Mensch erzeugt einen Menschen, und selbst ein Haus entsteht aus einem Haus, insofern nämlich die Form des Hauses in der Seele des Baumeisters das Entstehen eines Hauses bewirkt. Aber eben weil das, was spontan entsteht, nicht auf diese Weise entsteht, weder von Natur noch aus Kunst, sondern aus einer Materie, könnte man meinen, daß es auch nicht aus einem Gleichnamigen entstehe. Aufgrund der Ausführungen zu Anfang von Kapitel 9 aber ergibt sich, daß selbst im Fall des spontanen Entstehens die Sache aus einem Teil ihrer selbst entsteht, sei es, daß das spontane Entstehen in diesem Teil seinen Ursprung hat, sei es, daß es zwar seinen Ursprung in etwas anderem hat, aber dieses andere einen Teil der Sache bereits enthält oder zunächst einen Teil der Sache selbst bewirkt, welcher dann seinerseits die Sache selbst hervorbringt. Sobald man dies sieht und überdies einsieht, daß es sich bei diesem Teil – bzw. bei dem, was diesen Teil enthält oder wenigstens nach sich zieht – um etwas Gleichnamiges handelt, ist es auch klar, daß überhaupt alles aus einem Gleichnamigen entsteht. Mit dem „Gesagten“ sind also die voraufgehenden Bemerkungen in Kapitel 9 gemeint.

Es ist nicht klar, was Jaeger meint, wenn er im Apparat bemerkt, Aristoteles beziehe sich nicht auf 1032^b11 ff. Die Bemerkung in der 3. Zeile des Apparats könnte dafür sprechen, daß Jaegers „non“ ein Druckfehler ist.

1034^a22 *alles, was entsteht, ...*

Ross hat angenommen, das „alles“ könne sich nur auf alle künstlichen Gegenstände beziehen, d. h. auf Gegenstände der Art, die in der Regel künstlich entstehen, wenn sie auch bisweilen spontan entstehen mögen; denn in diesem Zusammenhang sei nur von solchen Gegenständen die Rede, und Aristoteles wende sich erst ^a33 den natürlichen Gegenständen zu. Es scheint aber natürlicher, den Satz so zu verstehen, daß er behauptet, es werde nun klar, daß in gewisser Hinsicht überhaupt alle Gegenstände, und nicht nur Naturgegenstände, aus einem Gleichnamigen entstehen.

1034^a22 *aus einem Gleichnamigen*

„δμώνυμον“ hat hier seine im Griechischen gewöhnliche Bedeutung, in der sich der Ausdruck allein auf die bloße Gleichnamigkeit bezieht, nicht aber die bei Aristoteles übliche engere Bedeutung, nach der zwei Dinge homonym sind, wenn sie zwar dieselbe Bezeichnung tragen, diese Bezeichnung aber nicht in derselben Weise auf sie zutrifft. Statt „δμώνυμον“ in der hier vorliegenden allgemeineren Bedeutung verwendet Aristoteles selbst bezeichnenderweise gelegentlich auch „συνώνυμον“ (vgl. Λ 3, 1070^a5). Der gewöhnliche griechische Sprachgebrauch unterscheidet nicht zwischen „δμώνυμον“ und „συνώνυμον“, und auch Ps.-Alexander setzt in seinem Kommentar zu dieser Stelle ohne weiteres „δμώνυμον“ mit „συνώνυμον“ gleich.

1034^a24 *insofern es unter Einwirkung des Intellekts entsteht*

Wir folgen der Konjektur ή statt ή, welche; anscheinend unabhängig voneinander, Robin, Jaeger und Ross vorgeschlagen haben.

1034^a25 *das einen solchen Teil besitzt*

Es ist nicht ganz klar, was mit dem etwas unscharfen Ausdruck „besitzt“ (έχοντος) gemeint ist. Vermutlich wählt Aristoteles diesen Ausdruck, um eine ganze Reihe von möglichen Beziehungen abzudecken. Aufgrund des Folgenden sollte man meinen, es solle u. a. die Beziehung erfassen, die zwischen der Körperwärme und etwas bestehen mag, welches sich aus ihr unmittelbar ergibt und welches seinerseits einen Teil der Gesundheit darstellt, die mittelbar durch die Körperwärme verursacht wird. Diese Verwendung von „έχειν“ entspricht der konversen Verwendung von „έχειν“, das etwas an etwas unmittelbar anschließendes oder ihm Folgendes bezeichnet (vgl. Bonitz, Index, 306^a33–58).

1034^a25 *es sei denn, es entstünde bloß akzidentell*

Aristoteles meint nicht, daß es neben den erwähnten Arten des Entstehens eine weitere, die akzidentelle, gibt, sondern, daß etwas akzidentell entstehen kann, indem etwas auf eine der erwähnten Weisen entsteht. So kann etwas Schönes entstehen, wenn ein Haus entsteht. Aber es wäre ein Irrtum, in diesem Fall nach dem Schönen zu suchen, aus dem es entstanden ist. Vielmehr hat man sich danach zu richten, was eigentlich entstanden und nur akzidentell etwas Schönes ist (vgl. E 2, 102^b6–10).

1034^a25–26 *Denn das, was primäre und nicht akzidentelle Ursache des Hervorbringens ist ...*

Wenn man annimmt, daß sich „alles, was entsteht“ in 1034^a22 allein auf künstliche Gegenstände bezieht, dann wird man ποιεῖν hier mit „herstellen“ übersetzen. Ja, man könnte meinen, die Verwendung von „ποιεῖν“ an dieser Stelle zeige, daß hier nur von dem künstlichen oder spontanen Entstehen von künstlichen Gegenständen die Rede sein soll. Aber wie man aus 1034^a34 und 1034^b18 ersehen kann, wird „ποιεῖν“ in diesem Kapitel für jede Art des Hervorbringens verwendet. Der Sache nach greift Aristoteles hier auf das zurück, was in Z 7, 1032^b28–30, über das έσχατον ποιοῦν gesagt wurde.

1034^a28 *entweder schon selbst*

Wir folgen E und J und lesen ήτοι statt des von A^b überlieferten ή. Im übrigen liest Ps.-Alexander (499,26) statt ή ύγεια vielmehr ή ύγεια, wofür allerdings Bonitz (vgl. krit. Apparat zur Alexanderstelle) ή ύγεια konjiziert hat. Wenn man ήτοι nicht akzeptiert, sollte man das ή der Ps.-Alexander-Handschriften, welches auch von Hayduck gelesen wird, in Erwägung ziehen.

1034^a28 *entweder schon selbst die Gesundheit*

In dem entsprechenden Satz in Z 7, 1032^b27–28, heißt es nur, daß die Körperwärme entweder Teil der Gesundheit sei oder daß sich ein Teil der Gesundheit aus ihr ergebe, nicht aber, daß die Körperwärme vielleicht schon selbst die Gesundheit sei. Dort hatte Jaegér (vgl. krit. Apparat) die Konjektur <ή ύγεια> ή μέρος in Erwägung gezogen, um den Satz an den hier in Frage stehenden Satz anzulegen. Umgekehrt könnte man erwägen, hier ή ύγεια zu streichen, um unseren Satz an 1032^b27–28 anzulegen. Denn der Gedanke liegt nahe, die Dreiteilung hier solle der vorgeblichen Dreiteilung der Fälle in 1034^a22–25 entsprechen, ή ύγεια sei also von jemandem hinzugefügt worden, der fälschlich in

1034^a22–25 eine Dreiteilung gesehen hat und unseren Satz dieser Dreiteilung anpassen wollte.

1034^a29–30 *weil sie nämlich jenes herstellt, ...*

Die Handschriften lesen hinter diesen Worten τὴν δύσιαν, sei es, daß ἐκεῖνο als Subjekt von ποιεῖ oder τὴν δύσιαν als Explikation zu ἐκεῖνο verstanden wird. Ps.-Alexander erklärt den Text offenkundig so, daß man annehmen muß, daß τὴν δύσιαν sich nicht in seiner Vorlage fand; denn er bemerkt ausdrücklich, daß man den Text so zu verstehen habe, daß man sich τὴν δύσιαν ergänzt (500, 3–4). Vermutlich aber ist das Subjekt von λέγεται in 1034^a29 die Reibungswärme. Auch von ihr kann man sagen, sie bewirke Gesundheit, aber nur, weil sie jenes bewirkt, auf das die Gesundheit mittelbar oder unmittelbar folgt. Folglich hat schon Bonitz zu Recht τὴν δύσιαν gestrichen.

Aus der gleichen Überlegung ergibt sich, daß auch, mit Jaeger, θερμότης („Wärme“) zu streichen ist, welches die Handschriften nach συμβέβηκε („zusammenfällt“) bieten. Von diesem Wort findet sich übrigens keine Spur in der Paraphrase des Ps.-Alexander, und die Paraphrase des Asclepius (410, 27) läßt sich nur so verstehen, daß Asclepius nicht θερμότης gelesen hat; er meint nämlich, es sei von der Ausgeglichenheit (δύμαλότης) die Rede. Es dürfte sich, wie Jaeger bemerkt, in beiden Fällen um Randglossen handeln.

1034^a30 *Daraus folgt, daß auch hier ...*

Aristoteles zieht hier einen Vergleich zwischen der Art und Weise, in der sich in (apodiktischen) Syllogismen die Folgerungen aus den Prämissen ergeben, und der Art und Weise, wie sich das, was entsteht, aus dem, was ihm vorausgeht, ergibt. In beiden Fällen soll sich das Resultat aus der ousia, die hier wieder mit dem „Was etwas ist“ gleichgesetzt wird, ergeben. Bei den apodiktischen Syllogismen beruht die Folgerung auf den in den Prämissen gemachten Annahmen über die Definition der jeweiligen Sache; bei den Entstehungsprozessen das Ergebnis auf jenem in dem, was vorausgeht, enthaltenen Teil der Sache, welcher das, was die Sache selbst ist, d. h. die ousia, in gewisser Weise schon enthält, so wie der Same, wenigstens der Möglichkeit nach, schon die Form des aus dem Samen entstehenden Lebewesens enthält (vgl. 1034^a34–b₁).

1034^a34 *die aus Kunst etwas herstellen*

Der Ausdruck τὰ ἀπὸ τέχνης läßt sich auf drei Weisen verstehen: (i) die Dinge, die aus Kunst entstehen; (ii) die Dinge, die aufgrund ihrer

Kunst etwas herstellen; (iii) die Dinge, die bei der künstlichen Herstellung eine instrumentale Rolle spielen.

Betrachten wir nur den Ausdruck „τὰ ἀπὸ τέχνης“, dann ist rein sprachlich (i) die natürlichste Auffassung; (ii) scheint noch gerade möglich zu sein, während (iii) sprachlich außerordentlich hart wäre. Der Satz als ganzer aber und die Sache selbst dürften (ii) oder (iii) erfordern, je nachdem, wie wir die durch ὅσπερ (34) angedeutete Analogie verstehen. Entweder soll es sich bei dem Samen um das handeln, welches der Person entspricht, die aufgrund einer Kunst etwas herstellt, oder aber der Same wird den Werkzeugen gleichgesetzt, mit deren Hilfe der Herstellende etwas erzeugt. Für die letztere Auffassung könnte es sprechen, daß der Satz „und auch dasjenige, von dem der Same stammt, ...“ zwei an der natürlichen Herstellung beteiligte Faktoren unterscheidet. In diesem Zusammenhang wäre auf De gen. anim. A 22, 730^b19–23, zu verweisen, wonach sich die Natur des Zeugenden des Samens als eines Werkzeugs bedient. Da in unserem Zusammenhang aber von Werkzeugen und ihrer Rolle bei der Herstellung bisher nicht die Rede war, würde Aristoteles kaum voraussetzen können, daß der Leser seine Worte in diesem Sinne versteht, so daß sich ein deutliches Übergewicht zugunsten der zweiten der angeführten Interpretationen ergibt.

1034^b₁ *auch dasjenige*

Die Funktion des καὶ ist unklar. Entweder geht es darum, daß, wenn schon nicht der Same namensgleich ist, dann doch das, dem der Same entstammt, den gleichen Namen wie das Erzeugte trägt; oder es geht darum, daß hier sogar beide dem Erzeugten irgendwie namensgleich sind; oder aber es geht, im Hinblick auf die folgenden Beispiele, darum, daß der Same eindeutig namensgleich ist und daß dies selbst, wenn auch mit gewissen Einschränkungen (vgl. πως), für das gilt, dem der Same entstammt.

1034^b₁–4 *es sei denn Maulsel*

Der von den Handschriften überlieferte Text ist verderbt. Die Handschriften lesen die beiden Sätze in der Reihenfolge: διὸ ἡμίονος οὐκ εἰς ἡμίονου· εἰὸν (A^b; bzw. ἀλλ’ εἰὸν, EJ) μὴ πήρωμα ἔη, was keinen annehmbaren Sinn ergibt: Ross und Jaeger sind beide der Auffassung, daß die Reihenfolge der beiden Sätze umgekehrt werden muß. Ross meint, daß Ps.-Alexander vielleicht sogar den Text in dieser Reihenfolge gelesen habe; aber dafür gibt es keinen festen Anhaltspunkt. Jaeger drückt sich im Apparat sogar so aus, als habe Ps.-Alexander die beiden Sätze in umgekehrter Reihenfolge nach δημόνυμον in b₁ gelesen. Aber davon kann

keine Rede sein. Vielmehr ergibt sich aus 500, 19–22, und 500, 33–37, daß Ps.-Alexander 1034^{b1–3} wie unsere Handschriften gelesen hat, aber meinte, der Text müsse so verstanden werden, als folgten unsere beiden Sätze in der von Ross und Jaeger angenommenen Reihenfolge auf δύναντος.

Wenn wir annehmen, daß die beiden Sätze vertauscht worden sind, dann ist die wahrscheinlichste Erklärung dafür, daß entweder einer der beiden Sätze ausgefallen war und dann an der falschen Stelle wieder eingefügt worden ist, oder daß es sich bei einem der beiden Sätze um eine Glosse handelte, welche fälschlich in den Text eingerückt worden ist. Das aber heißt, daß einer der beiden Sätze an diese Stelle gehört, während der andere entweder an irgendeine andere Stelle zu rücken oder zu streichen ist. Die beste Lösung wäre, daß wir lesen: ... ἐστὶ πως δύναντος, ἐὰν μὴ πήρωμα ἥ· οὐ γὰρ πάντα οὗτοι δεῖ... ἀνδρός. διὸ καὶ ἡμίονος οὐκ ἔξι ἡμίονου. Das πως wäre in diesem Fall so zu verstehen: Dasjenige, von dem der Same stammt, ist in gewissem Sinne namensgleich, nämlich dann, wenn es sich bei dem, was entsteht, nicht um eine Mißbildung handelt. Bei der Frau (vgl. De gen. anim. B 3, 737^{a28}) und beim Maultier aber handelt es sich um Mißbildungen oder jedenfalls um etwas Analoges, und so ist in ihrem Fall auch nicht zu erwarten, daß sie namensgleich mit dem sind, von dem der Same stammt.

Vielelleicht könnte man auch ἐστὶ οὐ πάντως δύναντος, ἀλλ’ ἐὰν μὴ πήρωμα ἥ lesen. (Zum Maultier vgl. auch Z 8, 1033^{b33–1034^{a2}, und die Anmerkung zu der Stelle; zur Frau vgl. I 9, 1058^{a29 ff.}.)}

1034^{b7} als aus eben den Dingen, aus denen es entsteht

Das οὗτοῦ hier ist, wie die Kommentatoren (vgl. Ross zur Stelle) bemerken, prägnant zu verstehen; und „aus“ (ἐξ) ist natürlich nicht im Sinne der Materie zu verstehen, aus der etwas entsteht, sondern im Sinne des „aus“ etwa in Z 7, 1032^{b11} und ^{b12}, oder in unserem Kapitel 1034^{a22}.

1034^{b7–19} Aber nicht nur ...

Schon Christ hat gemeint, daß dieser Absatz eigentlich zu Kapitel 8 gehörte. Ebenso meint Jaeger (im kritischen Apparat), daß es sich um einen Zusatz zu 1033^{b19} handle, der aus mechanischen Gründen am Ende von Kapitel 7–9 angefügt worden sei. Aber es ist doch wohl vielmehr so, daß es Aristoteles, zumindest in Met. Z, bei den Kapiteln 7 bis 9 in erster Linie um den Gedanken geht, daß die Form selbst nicht etwas ist, was dem Entstehen unterworfen ist. Um also diesen Gedanken hervorzuheben, ist Aristoteles entweder von vornherein oder aber, als er Z 7–9 in das Buch Z einfügte, noch einmal auf diese für seine Theorie der ousia so

bedeutende Auffassung eingegangen, um sie auf Formen im allgemeinen anzuwenden.

1034^{b8} daß die Form

Dies ist eine der Stellen in der „Metaphysik“, an denen die Verwendung des Ausdrucks „Form“ nicht auf substantielle Formen beschränkt ist, sondern sich auf Formen ganz allgemein, einschließlich akzidenteller Formen, bezieht. Zur Not könnte man freilich auch diesen Satz so verstehen, daß sich „Form“ nur auf substantielle Formen bezieht, indem man den „sondern dies ...“-Satz entsprechend übersetzt.

1034^{b9} was primär ist

Im Vergleich zu dem, was, wie der weiße Mensch, nur akzidentell existiert, gelten auch Widerfahrnisse als primär. In einem engeren Sinn sind nur substantielle Formen primär (vgl. Z 4, 1030^{a10}). Es handelt sich nicht, wie Ross' Anmerkung nahelegen könnte, um die Kategorien, sondern um die Gegenstände in den Kategorien.

1034^{b11–12} an dem Erz auftritt

Die Vulgata las καὶ ἐπὶ χαλκοῦ γίγνεται, ließ also εἰ aus. Erst seit Brandis und Bekker lesen die Herausgeber das von E, J und A^b überlieferte εἰ, wovon sich freilich keine Spur bei Ps.-Alexander zu finden scheint. Schon Bonitz hat gefragt, ob man nicht am Text der Vulgata festhalten soll. Der Text der modernen Ausgaben ist sprachlich etwas hart, da man zumindest so etwas wie καὶ ἐπὶ χαλκοῦ δυσαύτως erwarten sollte; ferner scheint der Satz καὶ ἐπὶ χαλκοῦ, εἰ γίγνεται nichts zum Gedanken beizutragen; und schließlich ist es sachlich fraglich, ob Aristoteles wirklich meint, die Materie selbst sei einem Prozeß des Entstehens unterworfen (vgl. unsere Anmerkung zu Z 8, 1033^{a24–b19}). Folglich liegt es näher, καὶ ἐπὶ χαλκοῦ γίγνεται oder gar καὶ ἐπὶ χαλκοῦ ἐπιγίγνεται in dem Sinne zu lesen, daß die Form am Erz auftritt. Vgl. Z 10, 1035^{a5}: φύτη γὰρ ἡ βλλη ἐφ' ἣς γίγνεται. Vermutlich wird die übliche Interpretation durch den zufälligen Umstand beeinflußt, daß „ἐπι“ in der folgenden Zeile in der Bedeutung „im Fall von“ verwendet wird.

1034^{b12} in jedem Falle

A^b hat auch hier wieder, wie 1033^{b12}, Schwierigkeiten mit dem distributiven ἀεὶ und liest statt dessen εἰ.

1034^b13 so auch [beim „Was etwas ist“,]

Man muß sich fragen, wie auch die Londinenses bemerken, ob diese Worte nicht fehl am Platz sind, da der Satz, welcher 1034^b10 beginnt, in seiner Gesamtheit zu besagen scheint, daß so, wie die substantielle Form nicht entsteht, wenn etwas durch sie Charakterisiertes entsteht, auch die Qualität, die Quantität usf. nicht entstehen, wenn etwas durch sie Gekennzeichnetes entsteht. Es kommt häufiger im Aristotelestext vor, daß Aufzählungen von Kategorien in der Tradition vervollständigt wurden, selbst wenn die Hinzufügungen fehl am Platze sind.

Ross scheint diese Schwierigkeit dadurch vermeiden zu wollen, daß er mit Verweis auf Cat. 8, 10^a11, die Kugelgestalt der eheren Kugel als Beispiel für eine Qualität auffaßt, so daß es sich bei dem 1034^b10–13 erwähnten Beispiel nicht um das Entstehen einer ousia handelte, aufgrund dessen dann 1034^b13 ff. die verallgemeinerte Behauptung aufgestellt würde, Formen jeglicher Art seien nicht dem Entstehen unterworfen, sondern um das Entstehen eines so-und-so Beschaffenen. Es ist aber klar, daß in den Kapiteln 7 und 8 die ehere Kugel als Beispiel für eine materielle ousia behandelt wurde und daß es Aristoteles hier darum geht, das, was bereits im ersten Teil von Kapitel 8 für die ousia festgestellt worden ist, auf alle übrigen Formen auszudehnen.

Die Londinenses erwägen, statt οὐτως καὶ vielmehr καὶ ὄλως zu lesen. Einen gewissen Anhaltspunkt dafür, daß der Text hier korrupt ist, könnte die Tatsache bieten, daß J οὐτως ausläßt. Aber diese Konjektur setzt die falsche Interpretation von καὶ ἐπι χαλκοῦ ... γίγνεται voraus. Denn nur, wenn man diese Worte auf die traditionelle Weise liest und interpretiert, könnte das καὶ in ^b11 das ὄστρεο in ^b10 aufnehmen. Wenn wir aber diese Interpretation zurückweisen, dann müssen wir an der Lesart οὐτως in ^b13 festhalten, um eine Entsprechung für das ὄστρεο in ^b10 zu haben.

1034^b17 in jedem Falle ... vorhanden sein muß

Wir lesen mit E und J ἀνάγκη προϋπάρχειν ἀεὶ ἔτερον οὐσίαν (vgl. ^b12).

1034^b17–19 eine andere ousia schon in Wirklichkeit ...

Das Verständnis dieses Satzes bereitet gewisse Schwierigkeiten. Im Fall des natürlichen Entstehens muß die Form bereits zumindest in dem Sinne bestehen, daß es einen von dem entstehenden Gegenstand verschiedenen Gegenstand mit der gleichen, aber nicht derselben Form geben muß. Im Fall des künstlichen Entstehens muß die Form in dem Sinne bereits bestehen, daß es einen vom entstehenden Gegenstand verschiedenen

Gegenstand gibt, der zwar nicht von der gleichen Form ist, in dessen Seele sich aber die gleiche Form findet. Handelt es sich bei dieser Form in der Seele des Handwerkers um dieselbe Form wie die des Hauses oder nur um die gleiche Form? Vermutlich meint Aristoteles das letztere. Im Falle des Entstehens einer ousia wäre also das voraufgehende Bestehen einer anderen ousia in doppeltem Sinn erforderlich: Es muß die gleiche Form schon tatsächlich geben, und es kann die Form der jeweiligen Art nur schon tatsächlich geben, wenn es schon einen vom entstehenden Gegenstand verschiedenen konkreten Gegenstand gibt, an dem sich diese gleiche Form findet.

Im Falle des Entstehens eines akzidentellen Seienden, wie des so beschaffenen Holzes, braucht es das Widerfahrnis noch nicht schon vorher der Wirklichkeit nach, sondern nur der Möglichkeit nach zu geben. Und das setzt zwar voraus, daß es schon ein anderes akzidentelles Seiendes geben muß, welches so beschaffen sein kann, aber nicht, daß es eine andere ousia im voraus gibt. Denn das anders beschaffene Holz ist zwar ein anderes akzidentell Seiendes; es ist aber nicht eine andere ousia.

ZEHNTES KAPITEL

Das Kapitel 10 wirft zwei Probleme auf: (i) Müssen die Teile einer Sache in ihrer Formel erwähnt werden? (ii) Wenn ganz allgemein die Teile einer Sache dieser vorgeordnet sind, dann sollten bestimmte Dinge der Sache vorgeordnet sein, die der Sache aber, gerade umgekehrt, nachgeordnet zu sein scheinen: So sollte man meinen, daß der Finger, als Teil des Menschen, diesem vorgeordnet ist, während er in Wirklichkeit dem Menschen nachgeordnet zu sein scheint.

Der erste Teil des Kapitels (1034^b20–32) ist der Einführung und der Erläuterung dieser Probleme gewidmet; der Hauptteil des Kapitels soll sie klären. Nun sind aber die beiden Probleme so eng miteinander verknüpft, daß sie sich auch nicht gesondert behandeln lassen. Denn eine befriedigende Antwort auf die zweite Frage setzt eine befriedigende Antwort auf die erste voraus. Daher versucht Ross (S. 196) auch vergeblich, das Kapitel säuberlich auf die Lösung der beiden Probleme aufzuteilen.

Die Behandlung der beiden Fragen zerfällt in zwei Teile: eine vorläufige Beantwortung (1034^b32–1035^b3) und eine erneute, tiefergehende und detailliertere Behandlung (1035^b3–1036^a25). In einem ersten Anlauf begnügt Aristoteles sich damit, zwischen einem X im Sinne der Form eines X und einem X im Sinne des konkreten materiellen X zu unterscheiden; vieles, was Teil des Konkreten ist, ist nicht auch Teil der Form und braucht deshalb auch nicht in der Definition der Sache erwähnt zu werden, die nur auf das Bezug nimmt, was Teil der Form ist. Entsprechend sind auch die materiellen Teile einer Sache, als ihre Prinzipien (1035^a30–31), der konkreten Sache, nicht aber der Sache im Sinne der Form vorgeordnet.

In einem zweiten Durchgang stellt sich die Sache dann komplexer dar. Nun wird die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß nicht alles, was Teil der Formel ist, der Sache im Sinne der Form, und damit auch der konkreten Sache, vorgeordnet ist. Ferner wird berücksichtigt, daß die materiellen Teile nur in gewisser Hinsicht dem konkreten Ganzen vorgeordnet sind, in gewisser Hinsicht aber auch nicht; und daß einige von ihnen der konkreten Sache weder vorgeordnet noch nachgeordnet sind. Schließlich wird auch berücksichtigt, daß die Sache in gewisser Hinsicht die Form ist, aber auch die Möglichkeit, mit ihren Konsequenzen, in Erwägung gezogen, daß die Sache nicht die Form ist. So stellt sich die Antwort auf die Frage nach der Priorität von Teil und Ganzem, wie Aristoteles zum Abschluß zusammenfassend darlegt (vgl. 1036^a13–25), als überaus komplex dar.

1034^b20–28 *Da die Definition ...*

Wie das erste der beiden in diesem Kapitel aufgeworfenen Probleme entsteht, wird wie folgt erklärt: Bei der Definition handelt es sich um eine Formel; das aber heißt um einen komplexen Ausdruck, der aus Teilen zusammengesetzt ist. Die definierte Sache ihrerseits hat Teile. Und so mag man sich fragen, ob die Teile der Sache genau den Teilen der Definition entsprechen, d. h. ob die Definition der Sache dadurch ihre Komplexität erhält, daß man in ihr die Teile der Sache einzeln erwähnen muß. Dies ist ein Problem, welches der Klärung bedarf, weil es Fälle gibt, in denen die Teile der Sache offensichtlich in der Definition auftreten, während dies in anderen Fällen nicht so ist.

1034^b23 *ob die Formel der einzelnen Teile*

So wie Aristoteles das Problem stellt und beantwortet, geht es nicht darum, ob die Definition einer Sache die Definitionen ihrer Teile enthält, sondern nur darum, ob die Definition einer Sache auf alle ihre Teile Bezug nimmt. Wie aber erklärt sich dann die Redeweise, die nahelegt, daß die Teile nicht einfach, mit Hilfe ihres Namens, erwähnt werden, sondern in der Definition des Ganzen durch ihre eigene Definition vertreten sind? Gegen diese Frage könnte man einwenden, daß mit Bedacht sowohl hier als auch später, etwa in 1035^a22–23, nur von dem λόγος im Singular und nicht von den λόγοι die Rede sei, etwa um klarzustellen, daß es nicht um die Definitionen der Teile, sondern nur um ihre Erwähnung geht. Das ἐνόψει in der folgenden Zeile, ^b24, zu dem offensichtlich λόγοι im Plural zu ergänzen ist, würde man dann aus dem Plural ἐνίστω μὲν ... ἐνίστω δ' οὖ δistributiv erklären. Eine solche Erklärung für den Plural ist aber an der Stelle Z 11, 1036^b33, nicht möglich (vgl. auch unsere Anmerkung dazu). Störend an dieser Interpretation ist außerdem, daß sie einen ständigen Wechsel in der Bedeutung von „λόγος“ voraussetzt, und dies selbst da, wo, wie in dieser Zeile, der Gegensatz zwischen τῶν μερῶν λόγος und τοῦ ὅλου λόγος vorauszusetzen scheint, daß „λόγος“ dieselbe Bedeutung hat. Folglich scheint es besser zu sein, -nach einer Interpretation zu suchen, bei der die Bedeutung von „λόγος“ konstant bleibt. Eine solche Erklärung könnte folgende sein: Der Ausdruck „die Formel von A“ ist bei Aristoteles mehrdeutig. Sie kann sich einmal auf den sprachlichen Ausdruck beziehen, der das Was von A wiedergibt, sie kann sich aber auch auf das so wiedergegebene Was der Sache beziehen. Aristoteles kann also sagen wollen, daß das Was der Teile einer Sache in dem Was der ganzen Sache enthalten ist, selbst wenn er nicht meint, daß die sprachliche Formulierung das Was der Teile expliziert, sondern nur meint, daß diese

selbst in der sprachlichen Formulierung des Was der ganzen Sache erwähnt werden. Denn auch dann, wenn sie nur erwähnt werden, ist doch ihre Erwähnung so zu verstehen, daß sie als das erwähnt werden, was sie wesentlich sind, so daß ihr Was Teil des so bestimmten Was der ganzen Sache ist.

Hinter dieser für uns etwas ungewohnten Redeweise steht die Auffassung, daß die im Definiens verwendeten Ausdrücke „referentiell opak“ sind, mithin nur durch im aristotelischen Sinne synonome Ausdrücke ersetzt werden dürfen, d.h. durch Ausdrücke, welche durch dieselbe Formel expliziert würden.

Da Aristoteles an dieser Stelle noch den λόγος der Sache der Sache selbst gegenüberstellt, muß er auch im Hinblick auf die Teile an einer entsprechenden Unterscheidung zwischen dem Teil und dem λόγος des Teils festhalten, d.h. an einer Unterscheidung zwischen dem Teil und irgendeiner sprachlichen Entsprechung dieses Teils.

So wie Aristoteles sich hier ausdrückt, könnte man meinen, er nehme an, es gebe für alle Teile einer Sache eine Formel. Dies aber ist offenkundig nicht seine Meinung. Für die bestimmte Materie eines konkreten Gegenstandes gibt es keine Formel, und es ist überdies fraglich, ob es für Aristoteles für alle Teile der Form einer Sache eine Formel gibt.

1034^b24 *Denn in einigen Fällen*

Das ἐνίων, das in dieser Zeile zweimal vorkommt, kann grammatisch sowohl auf „der einzelnen Teile“ (τῶν μερῶν) wie auf „des Ganzen“ (τοῦ ὅλου) in der voraufgehenden Zeile bezogen werden. Im ersten Falle würde Aristoteles sagen, von manchen Teilen gelte, daß ihre Formeln in der Formel des Ganzen auftreten, von anderen Teilen gelte dies nicht. Im zweiten Fall würde er sagen, es gebe Dinge, die von der Art sind, daß die Formeln ihrer Teile in der Formel des ganzen Dinges auftreten, und andere Dinge, bei denen das nicht so ist. Die erste Deutung würde etwas besser an das unmittelbar Vorhergehende anschließen (Plural in τῶν μερῶν statt Singular in τοῦ ὅλου); die zweite Deutung könnte aber einen weit besseren Anschluß an das Folgende herstellen: Kreis und Silbe unterscheiden sich darin, daß in der Formel der Silbe ihre Teile (die Buchstaben) erwähnt werden, nicht aber die Teile des Kreises in der Formel des Kreises. Daher verdient die zweite Auffassung den Vorzug; ihr entsprechen die Deutung Ps.-Alexanders und die Lesart ἐπ' ἐνίον an beiden Stellen bei A^b und in Ps.-Alexanders Zitat, die von Bonitz und Ross in den Text aufgenommen worden ist, aber eher wie eine spätere Verdeutlichung aussieht.

1034^b25–26 *die Formel der Silbe dagegen enthält die der Buchstaben*

Ps.-Alexander (502,5–7) faßt dies so auf, daß eine Silbe dadurch definiert wäre, daß sie einen – oder mehrere (?) – Vokale und einen Konsonanten enthält. Dann wären Vokal und Konsonant die Elemente, die dem Begriff der Silbe zugrundeliegen. Auch die Interpretation der Londoniness scheint (S. 79) in diese Richtung zu gehen. Es liegt aber näher zu meinen, daß Aristoteles an konkrete Silben wie „βα“ oder „γα“ gedacht hat. Deren Elemente wären dann die in ihnen auftretenden Buchstaben. Das Silbenbeispiel legt sich in solchen Zusammenhängen besonders nahe, weil der griechische Ausdruck für „Element“ (στοιχεῖον) ursprünglich Buchstaben bezeichnet: Die Elemente sind die Bausteine der realen Welt, wie die Buchstaben die Bausteine der Sprache sind.

1034^b28–32 *Ein weiteres Problem aber ...*

Ross charakterisiert das Problem etwas verkürzt, wenn er sagt, es gehe darum, ob die Teile früher als das Ganze seien (S. 196), bzw. darum, welche Teile früher als das Ganze seien (S. 194). Es geht, allgemeiner, darum, wie sich Teile und Ganzes hinsichtlich ihrer Priorität und Posteriorität zueinander verhalten. Das Problem stellt sich dadurch, daß einerseits im allgemeinen die Teile einer Sache ihr vorgeordnet zu sein scheinen, daß andererseits aber zumindest manchmal bestimmte Teile offenbar der Sache, deren Teile sie sind, nachgeordnet sind.

Hier gerät also eine naheliegende Auffassung mit gewissen offenkundigen Tatsachen in Konflikt, und es geht Aristoteles darum, diesen Konflikt aufzulösen. Es liegt nahe anzunehmen, eine Sache sei einfach eine Kombination ihrer Teile und ließe sich aus diesen Teilen heraus verstehen. Folgen wir dieser Intuition, dann sind die Teile der Sache vorgeordnet. Dagegen steht die Tatsache, daß wir häufig die Teile gerade als Teile dieses Ganzes charakterisieren. Wenn wir etwa ein Stück organischer Materie als Finger charakterisieren, dann charakterisieren wir es bereits als Teil der Sache, deren Teil sie ist, nämlich als eine bestimmte Art von Teil einer bestimmten Art von Lebewesen. Aber selbst wenn es uns gelänge, die Teile unabhängig von dem zu charakterisieren, dessen Teile sie sind, so werden wir damit, jedenfalls in der Regel, nicht völlig dem gerecht, was sie sind. Das Stück organischer Materie, welches einen Finger bildet, läßt sich in all seinen Einzelheiten letztlich eben nur als Finger, d.h. aber als Teil eines bestimmten Lebewesens, verstehen. In dem Sinne, in dem die Teile das Ganze voraussetzen, scheint das Ganze den Teilen vorgeordnet zu sein.

Man sieht leicht, wie sich das zweite Problem auf vielfältige Weise mit dem ersten verknüpft. Wenn sich die Teile nur als Teile des Ganzen

verstehen lassen, dann sollte ihre Definition einen Verweis auf das Ganze enthalten und nicht umgekehrt das Ganze mit Verweis auf sie definiert werden. Andererseits läßt sich das Ganze nur als Ganzes von Teilen verstehen, auf die in der Definition des Ganzen Bezug genommen werden müßte.

1034^b28 die Teile

A^b liest τὸ μέρος. Wir haben hier wieder ein überzeugendes Beispiel für die Tendenz von A^b, den Text auch grammatisch zu glätten. Wie andere Handschriften, z. B. J, las A^b πρότερον; während aber J dennoch τὸ μέρη beibehält, faßt A^b πρότερον adjektivisch auf und gleicht τὸ μέρη dem πρώτερον an, indem es τὸ μέρος liest (vgl. die Anmerkung zu 1034^a16–17).

1034^b30 Es scheint aber ...

Da das Subjekt von λέγονται im folgenden Satz der rechte Winkel und der Mensch sind, versucht Schwegler den Wechsel im Subjekt zum nächsten Satz dadurch zu vermeiden, daß er <οὐ> vor δοκεῖ liest. Er meint, für diese Lesart einen Anhaltspunkt bei Ps.-Alexander zu finden. In der Tat ist dies nicht so leicht von der Hand zu weisen, wie Ross nahelegt. Ps.-Alexander sagt nämlich (502,16): ... λέγων „οὐ δοκεῖ δὲ τὸ μέρος πρότερον εἶναι τοῦ ὅλου“. Aber Ross verweist zu Recht darauf, daß im nächsten Satz καὶ τῷ εἶναι δὲ ἄνευ ἀλλήλων πρότερα wieder ein Subjektwechsel vorliegt, sich dies Problem also ohnehin nicht durch die Konjektur von <οὐ> vor δοκεῖ lösen läßt. Überdies muß sich ἔκεινον in ^b31 wohl auf dasselbe beziehen wie ἔκεινα in ^b30; also muß es sich bei dem Subjekt von δοκεῖ um den rechten Winkel und den Menschen handeln.

1034^b31–32 Denn in der Formel ...

Es ist leicht zu sehen, warum Aristoteles meint, der spitze Winkel und der Finger ließen sich nur mit Verweis auf den rechten Winkel und das Lebewesen bestimmen. Man kann auch verstehen, warum Aristoteles meint, der Finger hänge in seinem Sein vom Sein des Lebewesens ab, dessen Finger er ist. Denn ein Finger ist ein Finger nur als Teil eines Lebewesens, weil er nur so als Finger funktionieren kann. Nicht einsichtig hingegen ist die Behauptung, der spitze Winkel hänge in seinem Sein vom rechten Winkel ab. Vielleicht meint Aristoteles fälschlich, daß die Konstruktion eines spitzen Winkels die Existenz von rechten Winkeln voraussetze. Zur Priorität gemäß dem Kriterium unabhängiger Existenz vgl. Δ 11, 1019^a2–4.

1034^b32–1035^b3 Aber es ist doch wohl so, ...

In diesem Abschnitt beantwortet Aristoteles in einem ersten Durchgang vor allem die erste Frage, inwieweit die Teile einer Sache in ihrer Formel enthalten sein müssen.

Wie man diese Frage zu beantworten hat, hängt davon ab, was man unter der Sache versteht. Bei ihr kann es sich einmal um die ousia im Sinne der Form, zum anderen aber auch um die ousia im Sinne des Konkreten handeln, welches Materie und Form umfaßt. Die Materie und folglich die materiellen Teile sind also Teile der konkreten ousia, nicht aber Teile der ousia im Sinne der Form. Folglich gibt es auch keinen Grund, warum sie in der Formel der ousia im Sinne der Form enthalten sein sollten. Und insofern es sich bei der Form um die ousia und die Sache selbst handelt, besteht kein Grund, in der Definition der Sache auf die materiellen Teile einzugehen, da sie, genau genommen, nicht Teile der Sache selbst sind.

1034^b33 Eine davon ist ...

Zu dieser Bedeutung von „Teil“ vgl. Δ 25, 1023^b15–17.

1034^b34 als aus ihren Teilen

Es ist nicht klar, ob Aristoteles hiermit die Frage nach verschiedenen relevanten Bedeutungen von „Teil“ aufgibt, weil er meint, es genüge, verschiedene Verwendungen oder Arten von „ousia“ zu unterscheiden, oder ob er sich nun auf die verschiedenen Bedeutungen konzentrieren will, in denen man bei einer ousia von Teilen sprechen kann. Man könnte meinen, er mache sich zunächst daran, das Problem durch eine Unterscheidung von Bedeutungen von „Teil“ zu lösen, gebe aber diesen Versuch auf, weil er sehe, das Problem lasse sich auch dadurch lösen, daß man zwei Verwendungen eines Ausdrucks wie „Standbild“ unterscheidet, eine im Sinne des Konkreten und eine im Sinne der Form. Gegen diese Auffassung spricht, daß wir in diesem Fall erwarten sollten, daß Aristoteles die Zeilen, die den aufgegebenen Gedankengang wiedergeben, gestrichen hätte. Für die zweite Interpretation dagegen spricht, daß et im folgenden Bedeutungen von „Teil“ unterscheidet. So heißt es etwa 1035^a12: οὐτας μέρη ὃς ὅλη.

Folglich ist klar, daß der Satz „Aber das wollen wir hier beiseite lassen“ (^b33–34), der an sich mehrdeutig ist, sich nur darauf beziehen kann, daß die Verwendung von „Teil“ im Sinne von „Maßeinheit“ als irrelevant ausgeschieden wird, nicht etwa darauf, daß Aristoteles die soeben begonnene Erörterung verschiedener Verwendungsweisen von „Teil“ ganz ab-

bricht. Hier geht es um Teile in dem Sinn, in dem bei *ousiai* von Teilen gesprochen werden kann, und nicht etwa um Teile in dem Sinn, in dem von Teilen von Quantitäten gesprochen wird. $\pi\sigma\sigma\circ\upsilon$ (1034^b33) steht also in betontem Gegensatz zu $\bar{\omega}\circ\sigma\alpha$ (1034).

1035^a1-4 *Wenn nun die Materie ...*

Der Gedanke scheint der folgende zu sein: Wir unterscheiden zwischen der Materie, der Form und dem Konkreten, welches aus beidem besteht. Da es sich aber bei diesen allen um *ousiai* handelt, gibt es eine Art von *ousia*, von der die Materie, oder ein materieller Teil, Teil ist, wie es auch eine Art von *ousia* gibt, von der die Materie, oder ein materieller Teil, nicht Teil ist. Wenn also unter einer Sache X sowohl die Form X als auch das konkrete X verstanden werden kann, dann trifft es in einer Hinsicht zu, daß materielle Teile Teil von X sind; insofern sie nämlich Teil des konkreten X sind. In anderer Hinsicht aber trifft dies nicht zu, insofern nämlich materielle Teile nicht Teile der Form X sind.

1035^a1-2 *und wenn sowohl die Materie ...*

Zunächst ist hervorzuheben, daß Aristoteles hier ausdrücklich bemerkte, es handle sich auch bei der Materie um eine *ousia*. Zwar hieß es schon so in Z 3, 1029^b32; aber gerade aufgrund der Überlegungen gegen Ende von Z 3 erscheint der Anspruch der Materie, *ousia* zu sein, fragwürdig. Ferner muß man sich fragen, warum Aristoteles gerade an dieser Stelle darauf aufmerksam machen will, daß es sich auch bei der Materie irgendwie um eine *ousia* handelt. Denn wenn gesagt wird, daß die Form und das aus Form und Materie Zusammengesetzte *ousia* seien, hat dies in diesem Zusammenhang einen unmittelbar einleuchtenden Sinn: Wenn es darum geht, was als Teil der *ousia* zu betrachten sei und damit Anspruch darauf erheben könnte, in deren Definition erwähnt zu werden, dann ist es unmittelbar einschlägig, daß die *ousia* zunächst einmal die Form, dann aber auch das Konkrete ist. Da es aber neben den Teilen des Konkreten nicht auch noch Teile der Materie gibt und die Frage nach den Teilen der Materie im folgenden jedenfalls keine Rolle spielt, läßt sich die Erwähnung der Materie nicht in gleicher Weise erklären. Vielleicht steht hinter der Bemerkung die Auffassung, daß eine *ousia*, wenn sie denn überhaupt zusammengesetzt ist, nur aus *ousiai* zusammengesetzt sein kann (vgl. Z 13, 1038^b24-25). Die Materie und die materiellen Teile einer Sache kommen also als Teile einer *ousia* überhaupt nur insofern in Betracht, als es sich sowohl bei der Materie (in gewisser Weise) als auch bei dem Konkreten um *ousiai* handelt.

1035^a3 *auch die Materie Teil einer bestimmten Sache ist*

Der griechische Text kann in vier verschiedenen Weisen verstanden werden: (i) Es gebe eine Betrachtungsweise, in der die Materie Teil von etwas ist, und eine andere Betrachtungsweise, in der sie sich als Teil von nichts (nicht irgend etwas) darstellt; (ii) Es gebe eine Sache derart, daß im Hinblick auf diese Sache unter einem Aspekt die Materie Teil der Sache ist, unter einem anderen Aspekt aber nicht; (iii) Es gebe eine Bedeutung des Ausdrucks „Teil“ derart, daß die Materie Teil von etwas sein kann, und eine andere Bedeutung des Ausdrucks „Teil“, nach der die Materie nicht Teil derselben Sache sein kann; (iv) Es gebe eine Bedeutung des Ausdrucks „Teil“ derart, daß die Materie Teil von etwas sein kann, und eine andere Bedeutung des Ausdrucks „Teil“, nach der die Materie Teil von nichts sein kann.

(i) und (iv) steht die Tatsache entgegen, daß die Formulierung nahelegt, $\tau\bar{\nu}\circ\zeta$ als Hinweis auf einen Gegenstand zu verstehen, der in beiden Fällen, dem positiven wie dem negativen, derselbe ist. Bei (iii), als Hinweis auf verschiedene Bedeutungen von „Teil“ ($\mu\acute{e}qo\zeta$) verstanden, würde man eine der üblichen Wendungen zur Bezeichnung von Mehrdeutigkeit, wie $\tau\bar{q}\acute{o}tov\ \tau\bar{v}\bar{u}$, erwarten. (ii) macht sprachlich keine Schwierigkeiten. Die sachliche Härte, die darin liegt, daß Aristoteles im folgenden gerade ausführt, die Materie sei Teil des Konkreten, nicht aber der Form, wird dadurch beseitigt, daß Aristoteles voraussetzt, daß wir mit einem und demselben Ausdruck wie „Statue“ oder „Mensch“ sowohl den konkreten Gegenstand als auch seine Form bezeichnen. Der durch den Ausdruck „X“ bezeichnete Gegenstand enthält Materie als Teil, wenn wir „X“ als Bezeichnung des Konkreten auffassen; er enthält keine Materie, wenn wir „X“ als Form verstehen.

1035^a4 *die Formel der Form*

Dieser Ausdruck steht hier für die Form. Damit wird der zu Anfang des Kapitels scharf gezogene Unterschied zwischen der Formel und der Sache, deren Formel sie ist, verwischt. Das ist deshalb möglich, weil sich der Ausdruck „Formel“ ($\lambda\acute{o}\gammao\zeta$) bei Aristoteles sowohl auf den sprachlichen Ausdruck als auch auf dessen Bedeutung beziehen kann. Da sich die Formel in erster Linie auf die Form bezieht, kann also auch die Form selbst als Formel der Sache bezeichnet werden und umgekehrt (vgl. b₅, b₁₃, b₂₆, b₂₉), und genauer als Formel der Form, um sie von der Formel des Konkreten zu unterscheiden. So kommt es zu einer Redeweise, wonach die Teile der definierten Sache selbst als Teile der Formel bezeichnet werden. Daher ist bisweilen unklar, ob von der Definitions-

formel und ihren Teilen oder von der Form und ihren Teilen die Rede ist. Da aber für Aristoteles eine eindeutige Zuordnung zwischen beidem besteht, hielt er diese Redeweise offenbar für unbedenklich.

Im Hinblick auf das ganze Kapitel fällt auf, daß Aristoteles hier eine Fülle von Umschreibungen für „Form“ verwendet, in denen vor allem λόγος und εἶδος kombiniert werden:

ὅ τοῦ εἴδους λόγος (^a4), ὁς εἴδους λεγομένου (^a7), ὅσα ... ἄνευ ὅλης (^a28), ὁ ἀπλῶς λεγόμενος (κύκλος) (^b1–2), ὁ λόγος (^b5), τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον (^b13), ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία (^b15), τὸ τι ἣν εἶναι (^b16), ἢ δ' ἄνευ ὅλης (sc. οὐσία) (1036^a22).

1035^a–6 das Gewebe ... Teil der Stupsigkeit

Diese Redeweise befremdet zunächst, da man meinen sollte, das Gewebe sei zwar Teil des Stupsigen, aber nicht Teil der Stupsigkeit. Vermutlich aber ist es so, daß Aristoteles, wenn es ihm auf die Unterscheidung ankommt, nomina abstracta wählt, um vom Stupsigen im allgemeinen im Gegensatz zu einem bestimmten einzelnen Stupsigen zu reden.

1035^a6 ein Teil

Wir lesen mit EJ μέρος τι.

1035^a7 des Standbildes im Sinne der Form

Der Ausdruck „Standbild“ kann, wie auch im folgenden Satz ausdrücklich gesagt wird, so verstanden werden, daß er die Form der Sache, dann aber auch die durch diese Form bestimmte Sache bezeichnet. Der Ausdruck „das Standbild im Sinne der Form“ bezeichnet dann die Form des Standbildes. Diese Ausdrucksweise tritt zuerst in Z 8, 1033^b17, auf.

1035^a7–9 Es kann nämlich ...

Es geht darum, was als Teil einer Sache betrachtet werden kann, falls es sich bei dieser Sache um eine ousia handelt. Das hängt davon ab, was als die Sache betrachtet werden kann. In Frage kommen nur die Form und das Konkrete. Denn auch wenn es sich bei der Materie um eine ousia handelt, so kann sie doch nicht für sich genommen als die Sache betrachtet werden. Wenn es also etwa um die Teile des Standbildes geht, dann kann es nur um die Teile des Standbildes im Sinne der Form des Standbildes oder im Sinne des konkreten Standbildes gehen, nicht aber um die Teile der Materie. Warum Aristoteles meint, die Materie für sich genommen könne nicht als die Sache, deren Materie sie ist, angesehen werden, ergibt sich aus Z 3, 1029^a20–26 (vgl. die Anmerkung zur Stelle).

1035^a8 das Material

Der Ausdruck τὸ ὅλικόν ist relativ selten, und man kann sich fragen, warum Aristoteles nicht ἡ ὅλη verwendet. Sonst spricht Aristoteles in der „Metaphysik“ von einer οὐσίᾳ ὅλικῇ, wenn er von der Materie als ousia sprechen will (vgl. H 4, 1044^a15; Θ 7, 1049^a36; M 2, 1077^a35–36). Vielleicht hat Aristoteles sich von der Analogie zu ὡς εἶδος λεγόμενον leiten lassen, wollte aber die Härte von τὸ ὡς ὅλη λεγόμενον οὐδέποτε καθ' αὐτὸ λεκτέον vermeiden.

1035^a11 Denn die Buchstaben sind Teile der Formel für die Form

τοῦ λόγου gehört offenbar zu μέρῃ und nicht, wie Bonitz meinte, zu στοιχεῖᾳ („elementa orationis“, Kommentar S. 333).

1035^a12 an denen sie auftritt

Da das von allen Handschriften überlieferte ἐφ' οἷς einen ebenso guten Sinn ergibt wie das von Jaeger konjizierte und auch von Ross gelesene ἐφ' ἣς, halten wir an der traditionellen Lesart fest.

1035^a13 stehen sie der Form näher

Es ist nicht klar, worauf sich Aristoteles bezieht, wenn er sagt, die Kreissegmente stünden, obwohl auch sie Materie des Kreises sind, der Form näher als z. B. das Erz, aus dem ein eherner Ring besteht. Folgende Möglichkeiten bieten sich an: (i) Die Kreissegmente bewahren, eben als Kreissegmente, etwas von der Kreisform, was für Erz als bloßes Material nicht gilt; (ii) Jeder Kreis besteht aus Segmenten, gleichgültig, an welchem Material er realisiert sein möge; (iii) Die Segmente sind als intelligible Materie (vgl. 1036^a9–12) der Form als Intelligiblem näher als die wahrnehmbare Materie, z. B. Erz; (iv) Die Kreissegmente stehen der Form des ehernen Ringes deshalb näher, weil wir, wenn wir von dessen Erz abstrahieren, immer noch einen aus Segmenten bestehenden Kreis hätten (vgl. Ross zur Stelle). Diese Möglichkeiten schließen einander nicht aus. Welche von ihnen Aristoteles vor Augen hatte, vermögen wir nicht zu entscheiden.

1035^a13–17 In einer Hinsicht ist es aber so, daß nicht einmal ...

Diese Sätze unterbrechen den Gedankengang, der mit „Denn selbst“ (^a17) an das Beispiel vom Kreis und seinen Segmenten anschließt; wir setzen sie daher, anders als die bisherigen Herausgeber, in Klammern. Aristoteles will betonen, daß er unter „Buchstaben“ nicht die konkreten Realisierungen von Buchstaben, als Schallwellen in der Luft oder als Eindrücke in Wachstafeln, versteht (dazu vgl. De anima B 8, 420^b22–

^{421^a3}), sondern daß er die Form der jeweils auftretenden Buchstaben meint. Nur auf diese sei in der Definition der einzelnen Silben Bezug zu nehmen, während die konkreten Buchstaben schon zur Materie der Silbe gehören. (Meint Aristoteles nur, daß in die Definition der Silbe nicht die Buchstaben selber, sondern nur ihre Formel eingehen kann? Dann brauchte er aber nicht zwei Arten von Buchstaben zu unterscheiden, sozusagen abstrakte und konkrete; es würde genügen, die konkreten Buchstaben von ihrer Formel zu unterscheiden; diese sind Teil der Formel der Silbe, jene sind materielle Teile der konkreten Silbe.)

^{1035^a17} als deren wahrnehmbare Materie

Vgl. die Anmerkung zu ^{1036^a9–12}.

^{1035^a17–19} Denn selbst wenn auch die Linie ...

Die Verneinung (*οὐδὲν*) steht hier (^a17) ungewöhnlich weit vorgezogen, da sie eigentlich, wie die Übersetzung deutlich macht, verneinen soll, daß der Inhalt des Nachsatzes aus dem Vordersatz folgt. Es handelt sich also grammatisch um eine Konzessivperiode, die logisch als eine verneinte konditionale Periode angesehen werden kann. Sprachüblich ist es im Griechischen wie im Deutschen, solche Sätze durch „Auch wenn, ... so doch nicht“ (*καὶ ... εἰ, ... οὐ ...*) auszudrücken (was in der neuzeitlichen Logik bis ins 19. Jahrhundert zu der irriegen Meinung geführt hat, die Negation des hypothetischen Urteils sei äquivalent mit der Negation des Nachsatzes). Aristoteles scheint sich bei seinem Vorziehen der Negation vor den ganzen Konditionalsatz auf eine logisch richtige Auffassung des Konzessivsatzes zu stützen. Das Motiv für die ungewöhnliche Stellung der Negation dürfte gewesen sein, auf diese Weise die Parallele zu ^{1035^a9–10} herzustellen; so wie beim Kreis verhält es sich auch bei der Linie (und beim Menschen).

^{1035^a17–18} in ihre beiden Hälften zerfällt wird, in diese vergeht, ...

Man kann sich fragen, ob das *εἰς τὰ ἡμίση* auf *διαιρουμένη* oder auf *φθείρεται* zu beziehen ist. Gegen die zweite Möglichkeit spricht, daß eine Linie in beliebige Teile zerfallen und vergehen kann, gegen die erste, daß im folgenden von den Teilen die Rede ist, in die etwas vergeht. Es scheint demnach klar, daß *εἰς τὰ ἡμίση* sowohl auf *διαιρουμένη* als auch auf *φθείρεται* zu beziehen ist.

Hinter der Behauptung, daß eine Linie, wenn sie geteilt wird, in ihre Teile vergeht, steht die Vorstellung, daß eine Linie, wenn sie geteilt wird, aufhört, eine Linie zu sein, und damit aufhört, überhaupt zu existieren. An ihre Stelle treten zwei oder mehr Linien.

^{1035^a20–21} des konkreten Gegenstandes

Ross erklärt zu diesem Ausdruck (*τὸ σύνολον*), daß man den konkreten Gegenstand, von dem hier die Rede ist, nicht mit dem Wahrnehmbaren oder dem Individuellen identifizieren dürfe. Er fährt dann fort, indem er fünf Arten von Entitäten unterscheidet, die man nach Aristoteles bei Kreisen und Gegenständen dieser Art anzunehmen habe.

Vermutlich hat er recht, wenn er behauptet, man dürfe hier den konkreten Gegenstand nicht mit dem Wahrnehmbaren identifizieren. Denn vermutlich ist die Linie, von der Aristoteles ^{1035^a17} spricht, eine mathematische Linie. Wie sich jedenfalls im weiteren Verlauf des Kapitels zeigen wird (vgl. ^{1036^a3}), will Aristoteles zwischen intelligiblen und wahrnehmbaren Einzeldingen unterscheiden, etwa dem ehernen Ring einerseits und dem mathematischen Kreis andererseits. Und vermutlich gilt auch der mathematische Kreis als Konkretes, nämlich als aus Form und intelligibler Materie Zusammengesetztes. Unrecht dagegen dürfte Ross haben, wenn er die Identifikation von Konkretem und Individuellem an dieser Stelle bestreitet. Dabei haben wir zwei Fragen zu unterscheiden: (i) Worauf bezieht sich *τὸ σύνολον* an dieser Stelle? (ii) Wie verwendet Aristoteles den Ausdruck in Met. Z im allgemeinen? Nichts im Zusammenhang dieser Stelle weist darauf hin, daß hier nicht, wie wir aufgrund des voraufgegangenen Gebrauchs des Ausdrucks erwarten sollten, von dem konkreten Einzelgegenstand die Rede ist. Was die zweite Frage angeht, so denkt Ross offenkundig an ^{1035^b29}, wo der Mensch im allgemeinen etwas Konkretes oder, genauer, eine Art von Konkretem (*σύνολόν τι*) genannt wird. Aber es ist wichtig, daß Aristoteles hier eben nicht von einem *σύνολον*, sondern einem *σύνολόν τι* spricht, also von etwas, was nicht ohne weiteres ein *σύνολον* genannt werden kann.

Was die Ontologie angeht, so ist daran festzuhalten, daß Aristoteles neben der Materie nur das konkrete Einzelding und die dies konstituierende individuelle Form als Entitäten anerkennt, nicht aber so etwas wie das Ding im allgemeinen. Selbst wenn Aristoteles also, um mathematische Entitäten zu erhalten, auch noch zwischen wahrnehmbarer und intelligibler Materie unterscheidet, dann hätten wir statt der fünf von Ross angenommenen Arten von Entitäten nur drei; im Fall der Kugel etwa: (i) die Kugelform, (ii) die konkrete ehere Kugel, (iii) die konkrete mathematische Kugel. Von dieser konkreten mathematischen Kugel gilt überdies noch, daß sie nach Aristoteles nicht unabhängig von der konkreten wahrnehmbaren Kugel existiert. Es kann also keine Rede davon sein, daß Aristoteles, wie Ross meint, den mathematischen Gegenständen einen ähnlichen Status einräumte wie die Platoniker.

1035^a21 nicht mehr aber ...

Das οὐκέτι ist nicht leicht zu verstehen. Es kann nicht gemeint sein, diese Teile seien jetzt nicht mehr Teile der Form (seien es aber früher vielleicht gewesen). Auch die Erklärung der Londinenses: „You no longer talk correctly, if you go on to say ...“ (S. 81) überzeugt nicht. Gemeint ist wohl: „Es handelt sich um Teile des Konkreten, nicht mehr um Teile der Form (der bisher vor allem unsere Aufmerksamkeit galt)“. οὐκέτι hier entspricht als konverses Gegenstück der besonderen Verwendung von „ἢδη“, die wir mehrfach in Z, besonders auch in unserem Kapitel antreffen (Z 8, 1034^a5; Z 10, 1035^a16, ^b31; 1036^a2).

1035^a22–23 Bei manchen Dingen ...

Der Text dieser Passage ist umstritten. Schon die Handschrift E bietet zwei Versionen an. Ross schreibt für τῶν μὲν (^a22) und τῶν δ' (^a23) vielmehr τῷ μὲν bzw. τῷ δ' und beruft sich dabei auf den Singular in ἢ τοῦ συνειλημμένου (^a23); die Korruptele τῶν sei dann in A^b in ^a23 zu τοῖς geglättet worden. Jaeger folgt E und J und liest τῶν; der Singular ἢ stört ihn nicht, weil er die Worte δὲ μὴ ἢ τοῦ συνειλημμένου, die wir mit „es sei denn, es handle sich um die Formel einer Sache, bei der die Materie miteinbezogen ist“ übersetzen, ohnehin als Randglosse streicht.

Obwohl wir uns Jaegers Streichung nicht zu eignen machen, halten auch wir τῶν in beiden Zeilen für die bessere Lesart. Vermutlich handelt es sich um eine verkürzte Redeweise; man hat ἐν τῷ λόγῳ (so Jaeger im Apparat) oder ein ἐν τοῖς λόγοις aus ^a22 zu ergänzen, von dem dann die Genitive abhängen. Jaeger verweist zu Recht auf die Parallelstelle 1034^a24 ἐνίων ... ἐντὸν (vgl. auch unsere Anmerkung zu der Stelle).

1035^a23 darf sie nicht enthalten sein

οὐ δεῖ ἐνεῖναι kann übersetzt werden (i) „braucht sie nicht enthalten zu sein“ oder (ii) „darf sie nicht enthalten sein“. Im ersten Fall würde οὐ δεῖ als Negation des (deontischen) Modaloperators („Es ist nicht obligatorisch, daß ...“), im anderen Fall als negativer Modaloperator („Es ist obligatorisch, daß nicht ...“) aufgefaßt; in Formeln: (I) \neg . Op., (II) O \neg p. Ein ähnlicher Fall liegt in Θ 6, 1048^a36f., vor: καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅποις ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τῷ ἀνάλογον συνορᾶν.

Man könnte vermuten, daß die negierte Obligation (i) durch οὐ δεῖ, die negative Obligation (ii) durch δεῖ μὴ ausgedrückt würde. Wir haben 14 einschlägige Stellen (charakteristischerweise Kapitelanfänge) verglichen: Cat. 8, 11^a20; Anal. pr. A 35, 48^a29–30; Anal. pr. A 41, 49^b33–34; Anal. post. A 12, 77^a34; Top. A 11, 105^a3–4; Top. Θ 2, 158^a7; Top. Θ 3,

159^a3; Top. Θ 11, 161^b34–35; Pol. Δ 4, 1290^a30–31 (diese vom Typ οὐ δεῖ); Anal. post. A 5, 74^a4; Met. H 3, 1043^a29; Met. H 4, 1044^a15; Eth. Nic. B 5, 1106^a14–15; Eth. Nic. B 7, 1107^a28–29 (diese vom Typ δεῖ μή). Der Vergleich ergibt: Mit einer Ausnahme – Cat. 8, 11^a20: Οὐ δεῖ δὲ ταράττεσθαι – was auch im Sinne von „Man braucht nicht in Sorge zu sein“ genommen werden könnte –, sind alle genannten Stellen eindeutig im Sinne von „man soll nicht ...“, man darf nicht ..., es ist obligatorisch, daß nicht ...“ zu verstehen, also im Sinne von (ii), der negativen Obligation (O \neg p).

Zum Wechsel des Ausdrucks zwischen οὐ δεῖ und δεῖ μή fällt an den Beispielen auf, daß Aristoteles δεῖ μή meist benutzt, wenn das zu Vermeidende ein Mangel, etwas in sich Defizitäres oder eine Restriktion ist (δεῖ ... μή λανθάνειν, Anal. post. A 5, 74^a4; Met. H 4, 1044^a15 u. ö.; Δεῖ ... μή ἀγνοεῖν, Met. H 3, 1043^a29; Δεῖ δὲ μή μόνον οὔτως εἰπεῖν, ἀλλὰ ... Eth. Nic. B 5, 1106^a14–15; ähnlich Eth. Nic. B 7, 1107^a28–29 und Met. Z 3, 1029^a9; Gegenbeispiel: Οὐκουν δεῖ λανθάνειν, Top. Θ 3, 159^a3). Geht es um das Verbot eher positiv aufgefaßter Handlungen, steht meist οὐ δεῖ im Sinn von „Ο \neg p“, mit einer charakteristischen Verschiebung der Negation, wie sie zu Z 4, 1029^b30–31, und Z 10, 1035^b23, vermerkt ist. Wir entscheiden uns daher auch an unserer Stelle, wie an der Parallelstelle Θ 6, 1048^a36, für die Interpretation (ii), also die negative Obligation. Die gebräuchlichen deutschen Ausdrucksweisen sind übrigens, ebenso wie die griechischen, mehrdeutig: „Das mußt du nicht machen“ bzw. „Das darfst du nicht wissen“ können, je nach Betonung der verschiedenen Satzteile, jeweils die Bedeutung von \neg Op bzw. O \neg p annehmen.

1035^a23 es sei denn, es handle sich ... miteinbezogen ist

Diese Worte hat Jaeger als Randglosse ausgeschieden, und zwar (i) weil sie den Sinn des Satzes stören, (ii) weil der Ausdruck τὸ συνειλημμένον nicht ohne Erläuterung hier eingeführt werden könne. Zu (ii) verweist Ross auf E 1, 1025^b32, und auf die im Text gleich folgende Erläuterung von συνειλημμένον in ^a25–26. Die Stelle aus E 1 hilft jedoch wenig, weil Z offenkundig E nicht voraussetzt und dort außerdem συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης steht, während es doch gerade der absolute Gebrauch von συνειλημμένον ist, der hier stören könnte. Die Erläuterung in ^a25–26 könnte auch gerade die Frage anregen, warum sie nicht beim ersten Auftreten des Ausdrucks in ^a23 gegeben wird, und daher auch als Argument für Jaegers Streichung dienen.

Christ vermutete, im Anschluß an die Notiz in E, zwei konkurrierende Versionen des Textes: (i) διόπερ οὐδὲ ἐν τοῖς λόγοις, ἐὰν μὴ τοῦ συνειλημμένου (das ἢ ist im Apparat von Christ wohl bloß versehentlich ausgefallen)

len); (ii) διόπερ τῶν μὲν ἐνέσται τῶν τοιούτων μερῶν λόγος, τῶν δ' οὐ δεῖ ἐνεῖναι. Diese Versionen seien in unserem Text so durcheinander geraten, daß die beiden Teile von (i) nun die Version (ii) einschließen. Diese geistreiche Vermutung ist freilich nicht zwingend.

1035^{a24} *Aus diesem Grunde nämlich*

Es ist nicht sofort deutlich, worauf der Hinweis „Aus diesem Grunde“ sich bezieht. Da das ἔντα μὲν ... ἔντα δὲ in ^a24–25 in sachlicher Parallele zu τῶν μὲν ... τῶν δ' in ^a22–23 steht, dürfte sich der Hinweis auf den unmittelbar voraufgehenden Satz richten. Der Satz ^a22–23 stellt fest, daß es eine Art von Dingen gibt, zu deren Formel die Anführung der Teile wesentlich gehört. Hieraus wird in unserem Satz die Folgerung gezogen, daß die Teile, in die solche Dinge vergehen, zugleich auch Prinzipien der Dinge sind, eben weil sie in ihrer Formel auftreten. Die Betonung liegt auf ὡς ἀρχῶν („als aus ihren Prinzipien“); denn daß sie in ihre Teile vergehen, war schon gesagt worden.

Bei den Dingen, die in etwas vergehen, unterscheidet Aristoteles zwei Fälle, auf die er sich mit ἔντα μὲν ... ἔντα δὲ in ^a24–25 bzw. mit τῶν μὲν ... τῶν δ' in ^a22–23 bezieht: (i) Dinge, die in Teile vergehen, welche zugleich ihre Prinzipien sind und deshalb in ihrer Formel vorkommen müssen; (ii) Dinge, die in Teile vergehen, die nicht Prinzipien von ihnen sind und darum auch nicht in der Formel auftreten können. Das Beispiel für den ersten Fall ist die Silbe in ihrem Verhältnis zu den Buchstaben, aus denen sie besteht, das für den zweiten Fall der Kreis in seinem Verhältnis zu den Segmenten.

Daraus also, daß sich die Silbe in ihre Buchstaben auflöst und diese dennoch Teile der Formel der Silbe sind, darf man nicht den Schluß ziehen, generell sei, wohinein sich etwas auflöst, Teil seiner Formel. Denn für die materiellen Teile (μέρος ... ὡς ὕλη, ^a16–17) gilt dies gerade nicht.

Es kann also nicht die Rede davon sein, daß Aristoteles die Meinung vertreten wollte, wenigstens in bestimmten Fällen seien auch materielle Teile Teile der Formel. Vielmehr sagt er klar, daß die Buchstaben, als materielle Teile verstanden, nicht in die Formel der Silbe eingehen (^a14–17).

Die Unterscheidung ἔντα μὲν ... ἔντα δὲ (und entsprechend τῶν μὲν ... τῶν δ') bezieht sich nicht auf den Unterschied von Form und Konkretem, sondern auf zwei Arten von Konkretem im Verhältnis zu seinen Teilen. Entsprechend unterscheidet er zwischen bloß materiellen Teilen und solchen Teilen (vgl. τῶν τοιούτων μερῶν, ^a22) wie den Buchstaben im Verhältnis zur Silbe. Materielle Teile sind Teile des Konkreten, aber deshalb noch keineswegs Teile der Formel des Konkreten (διόπερ οὐδὲ τοῖς λόγοις, ^a21–22).

1035^{a24} *als aus ihren Prinzipien*

Aristoteles führt hier den Begriff des Prinzips in die Diskussion ein (vgl. auch ^a30 und ^a31), um damit, zumindest vorläufig, die zweite zu Anfang des Kapitels gestellte Frage nach der Priorität der Teile zu beantworten: Die materiellen Teile einer Sache sind Prinzipien der konkreten Sache und ihr damit vorgeordnet; sie sind aber nicht Teil und folglich auch nicht Prinzip der Form der Sache und folglich ihr auch nicht vor, sondern nachgeordnet. Wie sich im zweiten Teil des Kapitels herausstellen wird, bedarf diese These noch einer Präzisierung.

1035^{a27} *das zerfällt ... ein Teil von diesen Dingen*

Statt αὐτὰ, das Jaeger aus Ps.-Alexanders Zitat in den Text aufgenommen hat, bieten die Handschriften ταῦτα. Jaeger wollte wohl die Wendung ταῦτα μὲν φθίσεται εἰς ταῦτα vermeiden; jedoch ist die Verwirrung, die durch αὐτὰ καὶ μέρος αὐτῶν ή ὕλη entsteht, weit störender als die Tautologie (im wörtlichsten Sinne) der überlieferten Lesart. In jedem Falle bleibt es dem Leser überlassen, εἰς αὐτὰ oder εἰς ταῦτα nicht so zu verstehen, daß sich die Dinge, die aus Form und Materie zusammengenommen bestehen, in eben diese, nämlich Form und Materie, auflösen, sondern so, daß sie sich allein in die materiellen Bestandteile auflösen, da diese allein übrigbleiben, wenn die formbestimmte Sache vergangen ist. Das αὐτῶν (^a27) kann sowohl auf μέρος wie auf ή ὕλη bezogen werden: „die Materie dieser Dinge ist ein Teil“ oder „die Materie ist ein Teil von diesen Dingen“. Die zweite Auffassung (Beziehung auf μέρος) scheint besser.

1035^{a28} *was vielmehr ohne Materie existiert*

Da Aristoteles in solchen Wendungen wie „μετὰ τῆς ὕλης“ und „ἄνευ τῆς ὕλης“ die Ausdrucksweise mit dem bestimmten Artikel vorzieht, sollte hier, anders als in den Ausgaben von Bonitz, Christ, Ross und Jaeger, mit EJ ἄνευ τῆς ὕλης gelesen werden.

1035^{a28–29} *und dessen Formel sich auf die Form allein bezieht*

Der etwas schwierige doppelte Genitiv δὸν οἱ λόγοι τοῦ εἴδους ist in EJ zu οἶον nivelliert worden, kann jedoch aus Ps.-Alexanders Paraphrase und A^b (dort als Korrektur von οἶον) wiedergewonnen werden. Die Lesart ist sachlich notwendig; es kommt Aristoteles hier nicht darauf an, daß die Formel der Form (δὸν εἴδους λόγος) nicht vergehen kann – das ist selbstverständlich –, sondern daß die Sache im Sinne der Form nicht vergehen kann, die von der Formel erfaßt wird.

1035^a29-30 entweder überhaupt nicht oder doch jedenfalls nicht ...

Vgl. hierzu unsere Anmerkung zu Z 8, 1033^b6. Es fällt auf, daß Aristoteles für diese These sowohl in Z 15, 1039^b26, als auch in H 3, 1043^b16, auf Z 8 zurückverweist, nicht aber hier in Z 10. Dies ist ein weiteres Indiz für die Annahme, daß die Kapitel 7-9 erst nachträglich in diesen Zusammenhang eingefügt worden sind.

1035^a30-31 Folglich sind diese Dinge ...

Die Formulierung hier ist ungenau, weil die Teile des Konkreten nur in einigen Fällen zugleich auch dessen Prinzipien sind.

1035^a32 das tönerne Standbild

Nur an unserer Stelle spricht Aristoteles von Standbildern aus Ton, während er sonst als Beispiel Standbilder aus Erz, Stein (Marmor) und Gold benutzt. Terrakotta-Figuren von etwa Dreiviertel-Lebensgröße, die in das erste Drittel des 5. Jh. datiert werden, sind in Olympia gefunden worden (frdl. Mitteilung von A. Borbein, Berlin). Sie spielten auch beim Bronzegußverfahren eine wichtige Rolle. Daß Aristoteles hier von tönernen Statuen spricht, dürfte sich aus der Absicht erklären, den Prozeß des Vergehens einer geformten Sache in ihre Materie zu veranschaulichen: Das ist bei einer Statue aus Ton leichter als bei einer aus Marmor oder Bronze, die sprichwörtlich dauerhaft waren (exigi monumentum aere perennius, Horaz, carm. III, 30, 1).

1035^a32-33 die Kugel in Erz

Der Parallelität zu πήλινος ἀνδρίας wegen würde man statt ή σφαῖδα eher ή χαλκῆ σφαῖδα erwarten. Bonitz hat entsprechend aus Ps.-Alexanders Paraphrase (506, 14) χαλκῆ in den Text aufgenommen. Ross verweist auf 1035^a30 ff., aus welcher Stelle χαλκῆ leicht ergänzt werden könne, so daß die explizite Aufnahme in den Text überflüssig sei; er hätte auch auf die noch nähere Stelle 1034^b11 verweisen können.

1035^a34 Denn es gibt eine Art von Kreis

Wir lesen mit Ross und Jaeger τις δέ. Wenn man den Text so interpretieren will, daß es sich um eine allgemeine Behauptung handelt, die begründet, warum man in der Regel annehmen kann, daß man sinnvoll sagen kann, daß eine Sache in ihr Material vergeht, kann man mit A^b τι δ lesen, welches eine gewisse Bestätigung auch in dem ὅπερ der Paraphrase des Ps.-Alexander (506, 16) findet (Jaeger irrt, wenn er im Apparat berichtet, Ps.-Alexander habe τι ὅπερ). Bonitz hat dem Zeugnis des Ps.-Alexander

so viel Gewicht beigemessen, daß er τι δ gedruckt hat, obschon er τις δ̄s sachlich vorzog.

1035^b1-3 Denn unter einem Kreis ...

Aristoteles scheint hier, wie der Anschluß an das Vorhergehende mit γὰρ zeigt, den Unterschied zwischen einem X im Sinne der Form und demselben X als konkretem Gegenstand gleichzusetzen mit dem Unterschied zwischen X „überhaupt“ (ἀπλῶς) und dem individuellen Gegenstand X. Tatsächlich verstehen wir unter einem individuellen, einzelnen Gegenstand meistens konkrete Exemplare der Form X. Jedoch besteht in der Sache ein wichtiger Unterschied zwischen Konkretem und Individuellem: Auch vom Konkreten kann man allgemein sprechen, und individuelle Formen sind für Aristoteles primär (vgl. auch die Anmerkung zu 1039^b28).

Aristoteles behauptet, sowohl die Kreisform als auch der konkrete Kreis werde „Kreis“ genannt, aber nicht in genau demselben Sinn. Er behauptet überdies, daß der konkrete Kreis nur „Kreis“ genannt werde, weil es keinen eigenen Ausdruck für den konkreten Kreis gebe. Damit scheint er zu sagen, daß sich der Ausdruck „Kreis“ eigentlich und in erster Linie auf die Kreisform bezieht. Wir würden eher umgekehrt meinen, der Ausdruck „Kreis“ bezeichne zunächst den konkreten Kreis und werde erst von daher auf die allgemeine Kreisform übertragen.

Soll diese Bemerkung nur für den Kreis oder auch für die anderen erwähnten Gegenstände und andere Gegenstände dieser Art gelten, das Standbild, die Kugel, und Kallias? Da Aristoteles 1035^a6-7 zwei entsprechende Verwendungen von „Standbild“ unterscheidet, da er überdies in Z 8 „Kugel“ im Sinn von „Kugelform“ verwendet, dürfte die hier aufgestellte Behauptung allgemein gemeint sein.

Aristoteles will nicht behaupten, daß wir in der Regel für konkrete Einzeldinge keinen Eigennamen haben, sondern daß wir in der Regel für den konkreten Gegenstand im Gegensatz zur Form keinen besonderen Ausdruck haben, also etwa auch das konkrete Standbild „Standbild“ nennen. Nur ausnahmsweise verfügen wir über eine besondere Bezeichnung für das Konkrete. „Das Konkav“ bezeichnet die Form der Konkavheit, kann sich aber auch auf ein konkretes Konkaves, etwa ein Stupsiges, beziehen. In diesem Fall aber haben wir einen eigenen Ausdruck für das Konkrete, eben „das Stupsige“.

Das Beispiel, das Aristoteles hier gibt, das des Kreises, ist für deutsche Leser nicht überzeugend; denn im Deutschen gibt es genau die Bezeichnung für das Konkrete, die Aristoteles sucht: „Reif“ oder „Ring“. Aber auch im Griechischen gibt es einen entsprechenden Ausdruck: „κρίκος“,

den auch Aristoteles gelegentlich verwendet (z. B. Hist. anim. B 11, 503^b20; Pol. H 2, 1324^b14).

So wie es Ausdrücke gibt, die nur das Konkrete bezeichnen, wie z. B. „das Stupsige“ oder „der Ring“, gibt es auch solche, die der Form vorbehalten sind. Dies gilt, bei Aristoteles, für „ψυχή“; das nur die Form des Menschen bezeichnet, während „ἀνθρώπος“ die Form und den konkreten Menschen bezeichnen kann (vgl. H 3, 1043^b3–4). Auch hier weicht das Deutsche ab: Wir sprechen von einer „Gemeinde von 2000 Seelen“, womit wir durchaus auch die konkreten Menschen meinen können.

1035^b1 *in homonymer Weise*

„homonym“ hat hier, anders als in Z 9, die striktere Bedeutung, wonach der konkrete Kreis und die Kreisform zwar die gleiche Bezeichnung, nämlich „Kreis“, tragen, aber die entsprechenden Formeln, die explizieren, in welchem Sinn es sich um Kreise handelt, verschieden sind.

1035^b2 *den einzelnen*

Wir folgen hier der Lesart des Ps.-Alexander und lesen mit Jaeger ναθ' ἔκαστον. Ross verteidigt die traditionelle Lesart und verweist auf seinen Kommentar zu Met. B 4, 999^a26. Es ist klar, daß Aristoteles bisweilen auch die Wendung ναθ' ἔκαστα gebraucht. Dabei scheint er sich aber immer auf eine Mehrzahl von Gegenständen oder Einzeldingen zu beziehen, und Ross kann in seinem Kommentar zu 999^a26 nur auf unsere Stelle als Beleg für den Gebrauch im Sinne des Singulars verweisen. Hier entstünde überdies eine besondere Härte dadurch, daß in demselben Satz in der folgenden Zeile nach einhelliger Überlieferung ναθ' ἔκαστον steht.

1035^b3 *Die Wahrheit ist in der Tat hiermit schon ausgesprochen*

Damit ist der erste Hauptteil des Kapitels abgeschlossen, und man fragt sich, ob Aristoteles meint, nur auf die erste der beiden anfangs aufgeworfenen Fragen eingegangen zu sein oder aber auf beide. Ross (Kommentar S. 196) hat gemeint, daß Aristoteles bis zu diesem Punkt lediglich die erste Frage diskutiert habe und sich nun der zweiten Frage zuwenden wolle. Das jedoch paßt kaum zu der Art, wie sich Aristoteles hier ausdrückt. Wenn er nämlich sagt: „dennoch wollen wir den Gedankengang noch einmal aufnehmen und die Sache noch deutlicher machen“, dann sollte man meinen, daß er sich nun nicht einer neuen Frage zuwenden, sondern das bereits Gesagte vertiefen will.

Ross übersieht, daß Aristoteles mit der Erklärung (vgl. 1035^a24, ^a30, ^a31), die materiellen Teile einer Sache seien Prinzipien des konkreten

Gegenstandes, nicht aber der Form, bereits, in gewissem Umfang, auch die zweite Frage beantwortet.

1035^b6 *entweder insgesamt oder teilweise*

Wenn Aristoteles hier behauptet, die Teile der Formel seien entweder insgesamt oder zum Teil „vorgeordnet“, so ist zunächst zu fragen, wem sie vorgeordnet sein sollen, der Form oder der konkreten Sache. Das wiederholte Auftreten von λόγος in diesem und dem folgenden Satz spricht dafür, daß Aristoteles hier die Priorität der Teile der Formel gegenüber der Form bzw. der sie erfassenden Formel behaupten will. Dafür spricht auch, daß Aristoteles in 1035^b18 ff. aus dieser Priorität die Priorität der Teile der Formel gegenüber der konkreten Sache zu erschließen scheint.

Die nächste Frage betrifft das „teilweise“; woran denkt Aristoteles, wenn er die allgemeine Behauptung so einschränkt? Sicherlich denkt er nicht daran, daß einige Teile der Formel der Form nachgeordnet sein könnten; es kann sich allenfalls darum handeln, daß einige Teile ihr gleichgeordnet sind. Daß Aristoteles „vorgeordnet“ hier nicht im Sinne von „vor- oder gleichgeordnet“ versteht, wie es uns naheliegen würde, sieht man aus 1035^b25–27. Ross verweist, vermutlich zu Recht, auf die differentia specifica, die nach der Lehre von Z 12, 1038^a19, mit der Form identisch ist. Dies freilich ist eine der Sache nach bedenkliche Lehre, die in anderen Schriften auch von Aristoteles kritisiert wird. So erklärt es sich vielleicht, daß Aristoteles hier, anders als im Falle der materiellen Teile, kein konkretes Beispiel für einen solchen gleichgeordneten Teil anführt. Überdies läßt die Form der Disjunktion ja offen, ob es überhaupt solche Teile gibt.

Jedenfalls handelt es sich hier gegenüber dem im ersten Teil des Kapitels Ausgeföhrten um die Art von Präzisierung, die uns in 1035^b3–4 in Aussicht gestellt wurde. (Zum hier kommentierten Ausdruck „entweder insgesamt oder teilweise“ vgl. auch 1035^b14 und ^b19.)

1035^b13 *Teil der Formel und der der Formel entsprechenden ousia*

Nachdem Aristoteles in diesem Kapitel zunächst die Teile der Formel von den materiellen Teilen der Sache unterschieden und z. B. in 1035^a11 eine so umständliche Redeweise wie τοῦ λόγου μέρη τοῦ εἴδους („Teile der Formel für die Form“) gewählt hatte, um klarzustellen, daß er von Teilen der Formel der Sache und nicht der Sache selbst sprechen will, hatte er dann in 1035^a20–21 von den nicht-materiellen Teilen als von solchen der ousia, „der Form und dessen, worauf die Formel sich bezieht“, gesprochen. In unserem Satz wird die Gleichsetzung der Teile der

Formel mit den Teilen der der Formel entsprechenden *ousia* ausdrücklich vorgenommen, so daß im weiteren Verlauf auch einfach von Teilen der *Formel* im Unterschied zu Teilen des Konkreten gesprochen werden kann.

1035^b16 *ein so beschaffener Körper*

Wir behalten die Lesart von EJ *τοιούτῳ* bei, während A^b und Ps.-Alexander, denen auch die Herausgeber folgen, *τοιῷδε* lesen. In *De anima* B 1 verwendet Aristoteles sowohl die Formulierung *τῷ τοιῷδι σώματι* (412^b11) als auch *τοιούτου σώματος* (412^b15).

1035^b16 *eines jeden Lebewesens*

Wir folgen der Lesart von EJ: *ἐκάστου*, anstelle des bei A^b und Ps.-Alexander überlieferten *ἐκαστον*, welches auch von Bonitz, Ross und Jaeger gelesen wird. Denn (i) *ἐκαστον* wäre redundant, (ii) die Konstruktion *ἐκαστον τῷ μέρος* statt *ἐκαστον μέρος* wäre ungewöhnlich, und (iii) es geht der Sache nach darum, daß die Definition eines Teiles einer Sache auf eben diese Sache Bezug nehmen muß.

1035^b17 *kein Teil*

Jaeger hat *τῷ μέρος* gestrichen; zu Unrecht. So wie Jaeger den Text liest, erhielten wir eher ein Argument dafür, daß sich eine jede Sache nicht ohne Bezug auf ihre Teile und deren Funktionen definieren läßt. Hier aber geht es umgekehrt darum, daß kein Teil eines Lebewesens ohne Bezug auf seine Funktion für das Ganze definiert werden kann.

1035^b18 *kann ihm nicht ohne Wahrnehmungsvermögen zukommen*

Daß die Funktion der Teile eines Lebewesens Wahrnehmungsfähigkeit voraussetzt, ist für Aristoteles aufgrund von Überlegungen, wie sie etwa in *De an.* Γ 12, 434^a30–b8, entwickelt werden, offenkundig. Da Wahrnehmungsfähigkeit die für Lebewesen oder genauer „Sinnenwesen“, d. h. Tiere und Menschen, charakteristische Seelenfunktion ist, bestätigt der Grundsatz, jeder Teil eines solchen Lebewesens müsse durch seine Funktion definiert werden, den in ^a14–16 aufgestellten wichtigen Satz, daß die Form der Lebewesen (d. h. die Form für einen so beschaffenen, mit solchen Teilen, nämlich Organen versehenen Körper) die Seele ist. Dies ist im wesentlichen schon die Erklärung des Ps.-Alexander, welcher auch Ross folgt.

1035^b18–19 *die Teile der Seele ... haben*

Die Teile der Seele sind, entsprechend der These in 1035^b4–6, als Teile der *ousia* im Sinne der Formel oder als Teile der Form dem konkreten

Lebewesen vorgeordnet. Es liegt nahe, hier an die in *De an.* behandelten Teile der Seele, nämlich Ernährungsvermögen, Wahrnehmungsvermögen und Denkvermögen zu denken. Warum Aristoteles auch hier die einschränkende Klausel „oder teilweise“ einfügt, ist nicht leicht zu verstehen. Denn wenn die Teile der Seele als der Form des Lebewesens zum Teil der Form vorgeordnet, zum Teil aber dieser gleichgeordnet sein sollten, würde doch die generelle Priorität der Form gegenüber dem Konkreten sicherstellen, daß auch die gleichgeordneten Teile der Form dem Konkreten vorgeordnet sind. Man könnte meinen, daß Aristoteles zu Unrecht der Ansicht gewesen sei, die Prioritätsverhältnisse zwischen den Teilen der Form und der Form selbst übertragen sich ohne weiteres auf das Verhältnis der Teile der Form zum Konkreten, eben wegen der Priorität der Form als ganzer gegenüber diesem. Eine Interpretation, die es vermeidet, Aristoteles diesen Fehler zuzuschreiben, wäre die folgende: Aus den Zeilen ^b14–18 glaubt Aristoteles zunächst schließen zu können, daß einige Teile der Form, wie z. B. das Wahrnehmungsvermögen, den Teilen des Konkreten, und damit dem Konkreten selber, vorgeordnet sind; er läßt es aber offen, ob sich diese Überlegungen auf alle Teile der Form des Lebewesens ausdehnen lassen.

1035^b19 *gegenüber dem konkreten Lebewesen*

Wie der gleich folgende Satz: „Und beim Einzelding ist es ebenso“ zeigt, ist unter „konkretem Lebewesen“ hier die Kombination einer Seele mit einem geeigneten Körper, allgemein gedacht, zu verstehen (vgl. 1035^b27ff.), während „das Einzelding“ (*ναῦ* *ἐκαστον*) das individuelle konkrete Lebewesen bezeichnet. Für beide Arten des Konkreten gilt, daß ihnen die Teile der Seele – einige oder alle – vorgeordnet sind.

1035^b22–23 *Da dies nun so ist, haben in einer Hinsicht diese Teile Priorität vor dem Konkreten, ...*

Die voraufgehenden Überlegungen (1035^b9–12) haben gezeigt, daß diese Teile dem Konkreten nachgeordnet sind. Für die Behauptung, sie seien ihm vorgeordnet, dürfte sich Aristoteles einmal auf die allgemeine Intuition stützen, die Teile einer Sache seien ihr vorgeordnet, dann aber auch auf die Überlegung, daß die Teile, in die das Konkrete vergeht, ihm als Prinzipien vorgeordnet sind (vgl. 1035^a24–25). Diese Überlegung freilich trifft auf die Teile des Konkreten nur beschränkt zu. Denn beim Finger etwa handelt es sich nicht um einen Teil, in den das Konkrete vergeht und der als solcher Prinzip der Sache wäre. Denn der entsprechende Teil ist kein Finger mehr, wenn das Lebewesen zugrunde gegangen ist. Daraus darf man freilich nicht die Folgerung ziehen, daß nur für

bestimmte materielle Teile des Konkreten gilt, daß sie ihm vorgeordnet sind. Aristoteles spricht von denselben Teilen, welche in gewisser Hinsicht dem Konkreten vorgeordnet, in gewisser Hinsicht aber ihm nachgeordnet sind (*ταῦτα*, 1035^b23). Die Lösung des Problems muß also darin liegen, daß die Teile, unter einer Beschreibung, dem Konkreten vorgeordnet, unter einer anderen Beschreibung aber (als Finger, Kopf usf.) ihm nachgeordnet sind.

1035^b23 *in anderer Hinsicht aber auch wieder nicht*

Das *ἕστι δ' ὁδὸς οὐ* bedeutet hier nicht, wie es bei wörtlicher Übersetzung der Fall sein müßte, daß es Hinsichten gibt, in denen die materiellen Teile keine Priorität (gegenüber dem Konkreten) haben, sondern drückt die stärkere These aus, daß vielmehr das Konkrete ihnen gegenüber Priorität besitzt. Das geht aus dem angeführten Beispiel deutlich hervor und außerdem daraus, daß der Fall der Gleichordnung im unmittelbar Folgenden als ein besonderer Fall behandelt wird. Diese Verwendung der Negation *οὐ* entspricht derjenigen in den Fällen, die wir in der Anmerkung zu Z 4, 1029^b30–31, angeführt haben.

1035^b25 *Einige Teile aber sind gleichgeordnet*

Diese Teile sind, wie alle materiellen Teile, nach wie vor in einer Hinsicht dem Konkreten vorgeordnet; sie unterscheiden sich von den bisher erwähnten Teilen, und dem Finger, dadurch, daß sie dem Konkreten in anderer Hinsicht nicht nachgeordnet sind, insofern nämlich mit ihrem Untergang auch das ganze Lebewesen vernichtet würde. Sie sind also in einer Hinsicht früher als das Konkrete, in anderer Hinsicht ihm gleichgeordnet und jedenfalls nicht nachgeordnet. Diese Verwendung von *ὅμα* („zugleich“) in Verbindung mit *ἴσια* legt die Vermutung nahe, daß Aristoteles auch in den früheren Teilen des Kapitels, wenn er von möglichen Ausnahmen von der Prioritätsregel spricht, an eine Gleichordnung gedacht hat.

1035^b26 *das Herz oder das Gehirn*

Das Herz wurde u. a. von Empedokles, Demokrit und Aristoteles als Sitz des Lebens angesehen, das Gehirn von Alkmaion, Hippon und Platon. Wenn Aristoteles sagt, es komme nicht darauf an, welches der Organe die beherrschende Rolle spiele, so meint er natürlich nur: Im Zusammenhang der jetzt geführten Untersuchung hängt nichts davon ab, welche Theorie wir bevorzugen, solange wir überhaupt solche ausgezeichneten Teile des Organismus (Zentralorgane) annehmen.

1035^b27–31 *Bei dem Menschen ... freilich allgemein verstanden*

Diese Zeilen geben zu folgenreichen Mißverständnissen Anlaß und bedürfen daher einer ausführlicheren Erläuterung. Man könnte meinen, Aristoteles gehe es hier darum, die ontologische Konstitution des Allgemeinen der ontologischen Konstitution des Einzeldings, zu der er im nächsten Satz überginge, gegenüberzustellen. Der Mensch im allgemeinen bestünde danach aus einer allgemeinen Form und der Materie, diese aber allgemein genommen, während das Einzelding aus dieser allgemeinen Form und der bestimmten Materie bestünde. Folglich wäre die Materie das Individuationsprinzip, während es sich bei der Form des Individuums um etwas Allgemeines handele; denn der einzelne konkrete Mensch soll sich von dem Menschen im allgemeinen dadurch unterscheiden, daß wir es in seinem Fall mit einer bestimmten Materie zu tun haben, während von einem Unterschied in der Form keine Rede sein könne (vgl. die *Londinenses*, S. 84). Überdies legt der Text, so verstanden, nahe, daß es neben dem einzelnen Menschen, wenn auch nicht unabhängig von ihm, noch so etwas wie den Menschen im allgemeinen gibt.

Ferner legen diese Zeilen die in der Tradition weit verbreitete Vorstellung nahe, wonach die Definition des Menschen entweder die Definition der Seele ist, insofern der Mensch in gewisser Hinsicht seine Seele ist, oder aber eine Definition, welche die Form des Menschen und wenigstens die Art von Materie, also die Materie allgemein genommen, angibt, an der die menschliche Form realisiert ist (so z. B. Ross und die *Londinenses*). Daraus ergeben sich die traditionellen Schwierigkeiten hinsichtlich des Verhältnisses von Form und „Was es heißt, dies zu sein“. Wenn nämlich das „Was es heißt, dies zu sein“ das ist, was durch die Definition des Menschen im allgemeinen erfaßt wird, und wenn durch diese nicht nur die Form, sondern in gewisser Weise auch die Materie erfaßt wird, dann entsteht die Frage, wie denn die Form eines wahrnehmbaren Gegenstandes mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ dieses Gegenstandes noch identisch sein kann.

Beide Vorstellungen, die von der ontologischen Konstitution der Gegenstände und die von der Definition wahrnehmbarer Gegenstände, sind aber (i) der aristotelischen Lehre nicht angemessen und berücksichtigen (ii) nicht die Funktion dieser Zeilen in unserem Zusammenhang.

(i) Was die ontologische Konstitution von Gegenständen angeht, so ist zunächst zu bemerken, daß Aristoteles sagt, wenn man den Menschen als etwas Allgemeines verstehe, handle es sich bei ihm nicht um eine *ousia*. Damit greift er den Ausführungen von Kapitel 13 vor, in denen er zu zeigen versucht, daß nichts Allgemeines *ousia* sein kann. Hier aber

wird als Grund dafür, daß es sich bei dem „Menschen im allgemeinen“ nicht um eine *ousia* handelt, nur die Tatsache angeführt, daß es sich eben um etwas Allgemeines handelt. Es wäre also überaus merkwürdig, wenn der nächste Satz über die Konstitution des einzelnen Menschen so zu verstehen wäre, daß er aus einer allgemeinen Form und einer bestimmten Materie besteht, welche ihn erst zu dem Einzelding macht, welches er ist. Denn bisher hat Aristoteles in Z so gesprochen, als handle es sich bei der individuellen Form um die eigentliche *ousia* und beim Konkreten um eine *ousia* nur in einem abgeleiteten Sinn. Wenn es sich aber bei ihr um etwas Allgemeines handelte, könnte sie genausowenig wie der „Mensch im allgemeinen“ *ousia* sein. Ferner ist zu bedenken, daß der „Mensch im allgemeinen“, wenn er keine *ousia* ist, überhaupt nichts Reales sein kann. Denn es handelt sich sicher nicht um eine Qualität oder sonst ein Widerfahrnis. Es kann also dem „Menschen im allgemeinen“ überhaupt keine Existenz zugesprochen werden, nicht einmal die Art von abhängiger Existenz, welche den Widerfahrnissen eigen ist.

Was die Definitionslehre angeht, so ist zu bemerken, daß in der Zusammenfassung in Z 11, 1037^{a22} ff., behauptet wird, es gebe eine Definition von der Form, während es vom Konkreten nur in gewisser Hinsicht eine Definition gebe, in anderer aber nicht. So gebe es vom konkreten Menschen eine Definition, insofern die Definition der menschlichen Seele als solche betrachtet werden könne. Es wird also nicht gesagt, daß es einerseits eine Definition der Form, andererseits aber eine Definition des Konkreten, etwa des Menschen im allgemeinen, gebe, welche sowohl die Form als auch die Materie, wenigstens ihrer Art nach, erwähnt. Vielmehr scheint Aristoteles, wenn er Z 11, 1037^{a22-25}, sagt, daß die Definition bei einigen Dingen die Teile erwähnt, bei anderen aber nicht, genau dies zu meinen, daß die Definition des Konkreten seine materiellen Teile bzw. seine Materie nicht erwähnt, während die Definition der Form die Teile der Form erwähnt. Die Materie scheint also in keinem Fall in die Definition einzugehen. Und da Aristoteles 1037^{a22-23} ausdrücklich von der Formel oder Definition des „Was es heißt, dies zu sein“ spricht, kann es auch nicht so sein, daß sich das „Was es heißt, dies zu sein“ im Fall des Konkreten von der Form dadurch unterscheidet, daß es irgendwie die Materie mit einschließt. Die Materie, bzw. die materiellen Teile, sind nie Teil der Definition, handle es sich nun um die Definition der Sache im Sinne der Form oder der Sache im Sinne des Konkreten, insofern es eine Definition von ihr in diesem eingeschränkten Sinne gibt.

(ii) Betrachten wir nun den näheren Zusammenhang unserer Stelle, so wird klar, daß dies auch die Lehre unseres Teils von Kapitel 10 sein muß. Denn 1035^{b31-33} heißt es, daß es zwar sowohl Teile der Form als auch

Teile des Konkreten (nämlich die materiellen Teile bzw. die Materie) gebe, daß aber, so fährt Aristoteles 1035^{b33-34} fort, Teil der Definition nur die Teile der Form sind.

Daraus zieht Aristoteles hier die Folgerung, daß es eine Definition nur von der Form bzw. von der Sache gebe, insofern diese mit ihrer Form und ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch ist, nicht aber vom Konkreten. Das legt den Gedanken nahe, daß unsere Zeilen ^{b27-31} die Funktion haben, die Folgerung vorzubereiten, daß es vom Konkreten keine Definition gibt, es sei denn, man betrachte die Definition der Form auch als Definition des Konkreten.

Vom Menschen gibt es eine Definition nur im Sinne der Form, nicht aber, wie man meinen könnte, vom Menschen im allgemeinen. Denn erstens ist der Mensch im allgemeinen keine *ousia*, und Definitionen gibt es, genau genommen, nur von *ousiai* (vgl. Z 5, 1031^{a11-14}). Ferner bezieht man sich, wenn man vom Menschen im allgemeinen spricht, auch auf die Materie des Menschen. Folglich gibt es zwar so etwas wie die Explikation des allgemeinen Prädikats „Mensch“; aber bei dieser Explikation kann es sich nicht um eine Definition handeln. Das konkrete Einzelding ist zwar eine *ousia*, aber es enthält bestimmte Materie, und so kann es von ihm als solchen erst recht keine Definition geben.

Wenn man nun die hier in Frage stehenden Zeilen auf diese Weise betrachtet, dann ist klar, daß es hier nicht um die ontologische Konstitution des Konkreten, sondern um die Frage geht, ob es eine Definition des Konkreten gibt. Und die Bemerkung, ein Einzelding wie Sokrates bestehe bereits aus der bestimmten Materie, dient nicht dazu, etwas über den ontologischen Unterschied zwischen dem Menschen im allgemeinen und dem einzelnen konkreten Menschen und dessen Individuation zu sagen, sondern dazu, klarzumachen, daß es vom konkreten Einzelding keine Definition im strikten Sinne geben kann, weil eine Definition seine Materie nicht erfaßte.

1035^{b27-28} Bei dem Menschen aber ... aber doch allgemein ist

Gegenstand der Definition sind Bestimmungen. Wenn man nun etwa sagt „Sokrates ist ein Mensch“, dann läßt sich „Mensch“ auf zwei Weisen verstehen. Es kann so verstanden werden, daß es die bestimmte *ousia* bezeichnet, welche Sokrates eigentlich ist. Es kann aber auch so verstanden werden, daß es sich auf die allgemeine Eigenschaft, ein Mensch zu sein, bezieht. Wird der Ausdruck auf die letztere Weise verstanden, dann handelt es sich bei dem, was er bezeichnet, nicht um eine *ousia*.

1035^b29 eine Art von Konkretem

Es ist kein Zufall, daß Aristoteles hier von einem σύνολόν τι und nicht, wie wohl durchweg sonst in Z, von einem σύνολον spricht; das τι dürfte prägnant zu verstehen sein. Im Voraufgehenden und im Folgenden bezeichnet „τὸ σύνολον“ nämlich ein konkretes Einzelding (vgl. 1035^b22, 32; 1036^a2), etwas, das aus Form und Materie besteht. Der Mensch im allgemeinen ist aber, genau genommen, nicht etwas Konkretes, ein aus Form und Materie Zusammengesetztes; denn sonst wäre er ein Einzelding. Er ist nur *so etwas wie* ein Konkretes, eine Art von Konkretem, weil er in gewisser Weise aus Form und Materie zusammengesetzt ist. Die dem σύνολόν τι genau entsprechende Wendung „composite of a sort“ im Englischen läßt sich in der deutschen Sprache nicht nachbilden. Wenn Aristoteles 1035^b19 von dem σύνολον ζῷον spricht, dann meint er wohl nicht, wie das folgende καὶ καθ' ἔκαστον δὴ δμοίως nahelegen könnte, die allgemeine Gattung Lebewesen, sondern das konkrete Lebewesen, von dem er aber ganz allgemein spricht: Ganz allgemein ist das Wahrnehmungsvermögen dem konkreten Lebewesen (und nicht etwa dem Lebewesen im allgemeinen) vorgeordnet; aber das Gleiche gilt auch für dieses bestimmte Wahrnehmungsvermögen und dieses bestimmte konkrete Lebewesen, eben weil es für konkrete Lebewesen im allgemeinen gilt.

1035^b30 freilich allgemein verstanden

Diese Worte können entweder bloß auf die Materie bezogen werden, wie es gewöhnlich geschieht, oder aber sowohl auf die Materie als auch auf die Form. In jedem Fall bilden das τησδι τῆς ψλης und das τῆς ἐσχάρτης ψλης im nächsten Satz einen Gegensatz. Wenn wir die traditionelle Auffassung von der Materie als Individuationsprinzip zugrunde legen, dann ist es schon ausgemacht, daß sich die Worte nur auf die Materie beziehen. Wenn wir aber daran festhalten, daß der konkrete einzelne Mensch für Aristoteles aus einer individuellen Form und einer bestimmten Materie besteht und daß es in diesen Sätzen um die Definierbarkeit des Konkreten geht, dann ist es zumindest eine offene Frage, ob sich die Worte nicht auf beides beziehen oder sogar auf beides beziehen müssen. Dafür, daß die Worte auf beides zu beziehen sind, spricht die Parallele Z 11, 1037^a6–7, wo von dem Menschen bzw. dem Lebewesen die Rede ist, welches aus beidem, d. h. aus Form und Materie, freilich allgemein verstanden, zusammengesetzt ist. Wenn aber die Worte auf beides zu beziehen sind, dann setzt das voraus, daß die Form des konkreten Einzeldings eben nicht schon als solche allgemein ist, sondern erst so verstanden werden muß, wenn man zu einem Begriff des Menschen im

allgemeinen gelangen will. Aristoteles kommt es hier wegen des Problems der Definierbarkeit des Konkreten auf den jeweiligen Materieanteil an, und er unterscheidet daher „die Materie im allgemeinen Sinne“ in dem einen Fall von „der letzten Materie“ im anderen Fall. Aber daraus folgt nichts über das Verhältnis der Form des allgemeinen Konkreten zur Form des individuellen Konkreten und erst recht nicht, daß beide schon deshalb zusammenfallen müßten, weil Aristoteles hier nichts ausdrücklich über ihren Unterschied sagt.

1035^b31 Einen Teil nun ...

Die Londinenses meinen (S. 85), der Ausdruck sei mehrdeutig: Aristoteles könnte so verstanden werden, daß er von Teilen spricht, die sowohl Teile der Form als auch Teile des Konkreten sind, oder aber so, daß er Teile der Form von Teilen des Konkreten unterscheidet. Der folgende Satz, in dem von den Teilen die Rede ist, die nur Teile der Form sind, spricht entschieden für die zweite Möglichkeit. Zwar gibt es sowohl Teile der Form als auch Teile des Konkreten, aber Teil der Definition sind nur die Teile der Form.

1035^b32 unter „Form“ verstehe ich ...

Vgl. Z 7, 1032^b1–2, und die Anmerkung dazu. Die Bemerkung hier dürfte die Funktion haben, uns an die Verbindung zwischen Form und Definitionsformel zu erinnern, die darauf beruht, daß die Definition das „Was es heißt, dies zu sein“ einer Sache angibt, dies aber mit ihrer Form identisch ist.

1035^b33 und der Materie selbst

Seit Bonitz lesen die Herausgeber καὶ τῆς ψλης (καὶ τῆς ψλης) αὐτῆς. Von dem Zusatz fehlt in den Handschriften, bei Ps.-Alexander und bei Asclepius jede Spur. Dennoch meinte man, das αὐτῆς verlange einen solchen Zusatz. Aber erstens hat Aristoteles bis zu diesem Punkte durchweg nur Teile der Formel, Teile der Form und Teile des Konkreten unterschieden, nicht aber überdies noch Teile der Materie. Vielmehr hat er von den für das Konkrete charakteristischen Teilen als Teilen nach Art der Materie gesprochen. Ross verweist also zu Recht darauf, daß Aristoteles in diesem Kapitel bisher Teile der Materie nicht von materiellen Teilen, d. h. Teilen des konkreten Gegenstandes, unterschieden hat, der Verweis auf Teile der Materie selbst also überflüssig zu sein scheint; er läßt aber gelten, daß Aristoteles vielleicht alle logisch möglichen Fälle habe aufzählen wollen. Zum anderen gibt αὐτῆς auch ohne den Zusatz einen guten Sinn, wenn wir es dem ως καθόλου in ^b30 gegenüberstellen:

Der Mensch im allgemeinen besteht aus der Materie, allgemein verstanden, der konkrete Mensch aus der Materie selbst.

1036^a-3 *Von dem aber, was bereits ein Konkretes ist*

Es überrascht, daß Aristoteles zum Konkreten nicht nur die wahrnehmbaren Dinge rechnet, sondern neben ihnen auch noch konkrete intelligible Gegenstände ansetzt, wie z. B. einen individuellen mathematischen Kreis. Dies wird in den Zeilen ^a9-12 durch die Unterscheidung von wahrnehmbarer und intelligibler Materie näher erläutert. (Vgl. die Anmerkung zu dieser Stelle.)

1036^a; *und hölzernen*

EJ folgend lesen wir καὶ τοὺς ἔυλίνους. Das καὶ τοὺς ἔυλίνους von A^b, welches auch Ross und Jaeger drucken, dürfte wieder auf Glättung durch Angleichung an τοὺς χαλκοῦς in ^a4 beruhen.

1036^a; *von diesen Dingen nun gibt es keine Definition*

Definitionen kann es nach aristotelischer Lehre nur von etwas geben, das existiert; überdies sind Definitionen nach allgemeiner Auffassung immer wahr. Folglich kann es keine Definitionen von Individuen als solchen geben. Denn solange diese Individuen kognitiv erfaßt werden, sei es, daß wir eine Wahrnehmung oder eine intellektuelle Intuition von ihnen haben, ist ihre Existenz garantiert. Sobald aber ein solcher kognitiver Kontakt mit der Sache nicht mehr besteht, ist unklar, ob die Sache existiert oder nicht. Bei einer Definition hingegen ist es klar, daß es die definierte Sache gibt.

1036^a-9 *Wenn sie aber nicht mehr in der Wirklichkeit
des Erfassens ... allgemeinen Formel*

Einzeldinge, ob nun physische oder mathematische Gegenstände, werden nach Aristoteles anschaulich (durch mathematische Intuition oder empirische Wahrnehmung) erfaßt; sobald ihre aktuelle anschauliche Erfassung unterbrochen ist, ist jedenfalls nicht mehr evident, daß die Gegenstände dieser Anschauung existieren. Der Satz: „Bezeichnet aber als das, was sie sind, und erfaßt werden sie in jedem Fall nur mittels der allgemeinen Formel“ (^a7-8), scheint in Widerspruch zu stehen zu dem Satz: „Sie werden mit Hilfe von Intuition bzw. von Wahrnehmung erfaßt“ (^a5-6). Der Widerspruch läßt sich aber auflösen: entweder so, daß es sich um zwei notwendige Momente bei der Erkenntnis des konkreten Individuellen handelt, oder in dem Sinne, daß das *δεῖ* („in jedem Fall“; ^a8) sich nur auf die Situationen bezieht, in denen der anschauliche Kontakt

zum Gegenstand unterbrochen ist. Die Anmerkung von Ross zu ^a5 entspricht der ersten Lösung; sie hat die Schwäche, daß zwar μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως (^a6) zu einer Zwei-Faktoren-These der Erkenntnis des Individuellen gut passen würde, nicht aber δεῖ ... τῷ καθόλου λόγῳ (^a8), das nichts über weitere Faktoren offen zu lassen scheint. Dies aber ließe sich dadurch erklären, daß Aristoteles ausdrücken will, im ersten Fall trete zur allgemeinen Formel die Anschauung als Erkenntnismittel hinzu, während im zweiten Fall die allgemeine Formel als einzige Erkenntnisquelle übrig bleibe.

1036^a-7 *ob es sie überhaupt noch gibt*

Wir folgen EJ und lesen πότερον ποτε.

1036^a-8-9 *Die Materie hingegen ist für sich genommen unerkennbar*

Etwas zu erkennen, heißt, es als das zu erkennen, was es von sich selbst her ist. Die Materie aber ist nicht nur nicht von ihr selbst her eine bestimmte Sache (vgl. 1035^a-8-9); es gibt überhaupt nichts, was die Materie als solche von ihr selbst her wäre (vgl. Z 3, 1029^a-24-25, und unsere Anmerkung zur Stelle).

1036^a-9-12 *Die Materie ist aber teils wahrnehmbar, teils intelligibel ...*

Der Ausdruck „intelligible Materie“ erscheint hier zum ersten Mal und kehrt dann Z 11, 1037^a-4-5, und H 6, 1045^a-34 und ^a36, wieder. Vorbereitet wird er durch die Redeweise von der „wahrnehmbaren Materie“ in Z 10, 1035^a-17, und die Unterscheidung von wahrnehmbaren und intelligiblen konkreten Einzeldingen. Offensichtlich ist diese letztere Unterscheidung nur sinnvoll, wenn wir so etwas wie intelligible Materie postulieren. Eine solche Unterscheidung aber scheint Aristoteles erforderlich zu sein, um etwa zwischen der ehernen und der mathematischen Kugel zu unterscheiden. Die Kugelform ist in beiden Fällen dieselbe; sie müssen sich also dadurch unterscheiden, daß in dem einen Fall das Erz die Materie bildet, in dem anderen aber etwas Intelligibles. Da Aristoteles überdies meint, daß es mathematische Gegenstände nicht unabhängig von physischen Gegenständen gibt, an denen sie realisiert sind, nimmt er an, daß etwa die eherne Kugel nicht nur wahrnehmbare, sondern auch intelligible Materie enthält.

Worum es sich aber dabei handeln soll, ist nicht so klar, und diese Frage wird dadurch kompliziert, daß es nicht klar ist, ob Aristoteles nicht zwei voneinander unabhängige Begriffe von intelligibler Materie hat. In H 6, 1045^a-34-36, nämlich ist von einem Teil der Formel, d. h. aber von einem Teil der Form, als intelligibler Materie die Rede. Und dieser Begriff

von intelligibler Materie scheint dem Begriff zu entsprechen, den Aristoteles Δ 24, 1023^b 1–2, einführt, wenn er zwischen der wahrnehmbaren Materie, aus der ein konkretes Einzelding besteht, und der Materie, aus der die Form besteht, unterscheidet. Hier ist das genus die intelligible Materie für die Form. Vermutlich also sollten wir Ross nicht in seinem Bemühen folgen, einen Begriff der intelligiblen Materie zu finden, der sowohl zu unserer Stelle als auch zu H 6 paßt.

Den Satz: „Intelligibel (ist) aber die Materie, die in den wahrnehmbaren Gegenständen vorhanden ist, aber nicht, insofern diese wahrnehmbar sind, wie z. B. die mathematischen Gegenstände“ (¶ 11–12) faßt Ross (S. 200) so auf, daß der wahrnehmbaren Materie stets intelligible Materie (als ihre Ausdehnung) zugrunde liege. Der Satz kann aber auch anders aufgefaßt werden: Die intelligible Materie, die in den wahrnehmbaren Gegenständen vorhanden ist, insofern dieselben nicht als das, was sie sind, betrachtet werden, sind die mathematischen Gegenstände selbst, welche, wie in M 3, 1078^a 28–31, gesagt wird, ὥλικῶς („nach Art der Materie“) existieren.

1036^a 17 oder sonst

Das von den Handschriften einhellig überlieferte ή ist bezweifelt worden. Christ konjizierte ί, während Bonitz ή strich, wie Jaeger (im Apparat) beifällig erwähnt. Ohne Zweifel aber hat Ross mit seiner Erklärung recht, daß Aristoteles durch den Zusatz klarstellen will, daß hier nicht nur von Tieren und Menschen, sondern von Lebewesen ganz allgemein, also auch von den Pflanzen, die Rede ist.

1036^a 17 insofern die Seele ...

Die Worte ή ἔκαστον ή ἔκάστου bereiten Schwierigkeiten, die sich am einfachsten dadurch lösen lassen, daß wir mit Asclepius (416, 27) ή ἔκαστον ή ἔκάστου lesen.

1036^a 18 ein Kreis

Die Handschriften lesen, wie z. B. auch Ross, κύκλος, während Jaeger <δ> κύκλος konjiziert, offensichtlich um diesen Teil des Satzes an das folgende καὶ ή δρθή τὸ δρθῆ εἰναι anzugeleichen. Um sich für oder gegen Jaegers Konjektur zu entscheiden, muß man die Überlieferungslage des gesamten Satzes berücksichtigen, genauer gesagt die Überlieferung der Artikel: 1036^a 17 liest Ps.-Alexander ή ψυχὴ τὸ ζῷον; 1036^a 18 liest A^b δρθή τὸ δρθῆ εἰναι. Selbst bei ἔκαστον ή ἔκάστου ist die Überlieferung gespalten, insofern J statt ή vielmehr ή liest und E dies zumindest als Variante überliefert. Damit tritt die Frage auf, ob bei dieser Reihe

syntaktisch gleichgeordneter Sätze (i) jeweils der Ausdruck das Subjekt bildet, welcher die Form bezeichnet, oder (ii) Subjekt jeweils der mehrdeutige Ausdruck ist, welcher im Sinne der Form oder im Sinne des Konkreten verstanden werden könnte, oder (iii) das Subjekt in dieser Hinsicht wechselt.

Nun sprechen drei Überlegungen dafür, daß es sich bei dem Subjektausdruck jeweils um den Ausdruck handelt, welcher die Form oder das „Was es heißt, dies zu sein“ bezeichnet. (i) Dafür spricht die Parallele zu 1036^a 24, wo der Ausdruck „die Seele“ eindeutig Subjektausdruck ist. (ii) Es scheint in diesem Satz darum zu gehen, daß man u. a. deswegen nicht ohne weiteres sagen kann, daß eine Sache X ihren Teilen vor- oder nachgeordnet sei, weil auch die Form als „X“ bezeichnet werden könne, man also angeben müsse, um welches X es geht. (iii) Die Überlieferung im Ganzen spricht dafür, daß der mit einem Artikel versehene Ausdruck der ist, welcher die Form bezeichnet; vermutlich also handelt es sich bei ihm um den Subjektausdruck.

Will man entsprechend den Text einheitlich lesen, so ist es nicht das fehlende δ vor κύκλος, welches stört – denn der Artikel fehlt auch vor ζῷον und vor ἔκαστον –, sondern vielmehr das von E und J überlieferte und von Jaeger gelesene ή vor δρθή in 1036^a 18, das eine Anomalie darstellt, wie Ross ganz richtig gesehen hat, der deshalb auch A^b folgt und καὶ δρθή τὸ δρθῆ εἰναι liest. So wie Jaeger den Text liest, neigt man unwillkürlich dazu, <δ> κύκλος und ή δρθή für die Subjektausdrücke zu halten.

Im Ganzen also scheint der Ross'sche Text vorzuziehen zu sein.

1036^a 20 als etwas, das in der Formel enthalten ist

Ross hat am überlieferten Text Anstoß genommen und vorgeschlagen, καὶ <τῶν> τινὸς δρθῆς zu lesen, welcher Lesart sich auch die Londinenses (S. 87) angeschlossen haben. Dabei setzt Ross voraus, daß es sich bei dem ganzen Ausdruck τῶν ἐν τῷ λόγῳ καὶ τινὸς δρθῆς um eine Erläuterung von τινὸς handelt, während τῷ durch καὶ γὰρ ή μετὰ ... ἔκαστα erläutert werde.

Nun mag Ross mit der Bemerkung recht haben, der ganze Ausdruck οἷον ... δρθῆς stehe als Erläuterung zu τινὸς, während wir die entsprechende Erläuterung zu τῷ erst mit dem Satz καὶ γὰρ ή μετὰ ... ἔκαστα erhalten. Viel wahrscheinlicher aber scheint, daß der οἷον-Satz entweder nur das τινὸς oder aber sowohl das τῷ als auch das τινὸς von Zeile 19 erläutert und der anschließende γὰρ-Satz τινὸς δρθῆς erklärt.

Wenn man freilich eine Erläuterung sowohl für das τῷ als auch das τινὸς aus dem οἷον-Satz herauslesen will, wird man wohl den Text ändern

müssen. Dafür bieten sich die verschiedensten Möglichkeiten an, z.B.: τῶν ἐν τῷ λόγῳ τι καὶ τινὸς δοθῆται, τῶν ἐν τῷ λόγῳ τινὸς καὶ τις δοθήται oder τῶν ἐν τῷ λόγῳ τι τινὸς δοθῆται.

1036^a21 *der eberne*

Der Sinn ist offenkundig der, daß sowohl die Form des rechten Winkels als auch der konkrete materielle rechte Winkel wie auch der geometrische rechte Winkel „rechter Winkel“ genannt werden können und man daher ausdrücklich sagen muß, was für eine Art von rechtem Winkel man meint. Wir setzen also ein Komma zwischen ἡ χαλκὴ und δοθήται und verstehen δοθήται prädikativ zu καὶ ... ἢ μετὰ τῆς θλης ... καὶ ἢ ἐν ταῖς γραμμαῖς.

1036^a24–25 *Wenn dagegen die Seele ...*

Selbst wenn „das Lebewesen“ nicht auch die Seele bezeichnet, wenn also nur vom Lebewesen im Sinne des Konkreten die Rede ist, so trifft immer noch zu, daß die Form und ihre Teile dem Konkreten vorgeordnet sind, daß die Materie und die materiellen Teile in gewisser Hinsicht ihm vorgeordnet, in gewisser Hinsicht ihm nachgeordnet sind, und daß, schließlich, das Zentralorgan dem Konkreten gleichgeordnet ist.

ELFTES KAPITEL

Das Kapitel 11 zerfällt in zwei Teile, die sich ihrerseits jeweils in zwei Unterabschnitte gliedern.

Im ersten Teil (1036^a26–1037^a10) setzt Aristoteles zunächst die Diskussion von Z 10 fort. Dort war festgestellt worden, daß nur die Teile der Form Teile der Definition sind (1035^b33–34). Solange aber nicht geklärt ist, was als Teil der Form und was nur als materieller Teil des Konkreten zu gelten hat, ist immer noch nicht klar, was in die Definition aufzunehmen ist. Die Frage kann nicht als geklärt gelten, weil einerseits eine Tendenz besteht, materielle Teile für Teile der Form zu halten, vor allem aber, weil es andererseits Philosophen gibt, welche Teile der Form für materielle Teile halten und daher aus der Definition eliminieren, wie etwa diejenigen, welche die Linie so definieren, als gälte es, die Zahl 2 zu definieren. Diesem Problem ist der erste Unterabschnitt des ersten Teils des Kapitels (1036^a26–b20) gewidmet.

1036^b21 beginnt ein zweiter Unterabschnitt, wie sich aus dem ersten Satz ergibt, mit dem Aristoteles die Diskussion, welche mit Z 10 begann, in aller Form für abgeschlossen erklärt. Der zweite Unterabschnitt, der sich von 1036^b21 bis 1037^a10 erstreckt, ist eine Art Nachtrag, in dem Aristoteles noch einmal den Status der Materie zu klären versucht, die zwar nicht in die Definition eingehet, von der man aber dennoch nicht einfach absehen kann, selbst, in der Regel, nicht bei der Definition.

Im zweiten Teil (1037^a10–b7) gibt Aristoteles einerseits einen Ausblick auf den weiteren Lauf der Untersuchung, andererseits aber gibt er eine Zusammenfassung wenigstens von Teilen der bisherigen Ausführungen in Z. Genauer gesagt wirft Aristoteles in einem ersten Abschnitt (1037^a10–20) eine Reihe von Fragen auf, die sich aus dieser Diskussion der Definition und ihrer Teile ergeben, verschiebt jedoch deren Beantwortung auf einen späteren Zeitpunkt.

Der zweite Abschnitt dieses Teils (1037^a21–b7) gibt eine Übersicht über die Ausführungen der Kapitel 4–6 und der Kapitel 10–11, ohne daß sich Aristoteles freilich an die Reihenfolge des Gedankengangs dieser Kapitel hielte. Auch fällt auf, daß der Inhalt der Kapitel 7–9 mit keinem Wort erwähnt wird.

1036^a26–b20 *Es wird aus guten Gründen ...*

Es ist deutlich, worin das Problem besteht, welches den Ausgangspunkt des Kapitels bildet: Zwar ist nun klar, daß nur Teile der Form, nicht auch die materiellen Teile des Konkreten in die Definition eingehen.

Es nützt uns aber nicht viel, dies zu wissen, solange wir nicht wissen, was als formaler Teil und was als materieller Teil einer Sache zu betrachten ist.

Dagegen ist nicht so klar, warum es so schwierig sein soll, zwischen formalen und materiellen Teilen zu unterscheiden, und wie man diese Schwierigkeit lösen könnte.

Wir finden es in den Fällen nicht schwierig, zwischen Form und Materie, zwischen formalen und materiellen Teilen zu unterscheiden, in denen eine Form tatsächlich an verschiedenen Arten von Materie auftritt. Da es nicht nur eherne, sondern auch hölzerne und steinerne Kreise gibt, ist es klar, daß es nicht zum Wesen des Kreises gehört, ehern zu sein, daß also das Erz nicht Teil der Form, sondern Materie ist, da die Kreisform ja tatsächlich auch vom Erz getrennt auftritt, nämlich an Holz und Stein. Wenn also etwas, X, Teil von etwas anderem, Y, ist, dann handelt es sich bei X um einen materiellen Teil von Y, falls die Form von Y nicht nur an X, sondern auch an anderem auftritt.

Schwierigkeiten ergeben sich erst dann, wenn die Form von Y immer nur an X auftritt. Und hier wiederum sind verschiedene Fälle zu unterscheiden. Man könnte sich z. B. vorstellen, daß die Kreise, mit denen wir vertraut sind, durchweg ehern sind. In diesem Fall könnte man die Form des Kreises nur in Gedanken vom Erz trennen. Und dies mag uns eine gewisse Schwierigkeit bereiten, da wir nur mit ehernen Kreisen vertraut sind. Trotzdem ist es uns möglich, uns einen Kreis vorzustellen, ohne ihn uns auch als ehern vorzustellen. Und daran kann man sehen, daß das Erz nicht zur Form gehört. Allgemein also kann man sagen, es sei eine hinreichende Bedingung dafür, daß ein Teil X von Y ein materieller Teil von Y ist, wenn man sich Y vorstellen kann, ohne es sich als X-ern vorzustellen.

Damit wäre das Problem gelöst, wenn es sich bei dieser hinreichenden Bedingung auch um eine notwendige Bedingung handelte. Das aber scheint nicht der Fall zu sein. Was uns ermöglicht, den Kreis ohne das Erz vorzustellen, ist die Tatsache, daß hier die Verknüpfung von Form und Materie rein äußerlich ist. Es scheint aber auch Fälle zu geben, in denen eine innere Verbindung von Form und Materie von der Art vorliegt, daß man sich die Form nicht anders als an dieser Materie realisiert vorstellen kann. So etwa scheint es, daß man sich einen Menschen nicht anders denn als einen Menschen aus Geweben, Knochen und Nerven vorstellen kann. Die hinreichende Bedingung liefert also kein Kriterium dafür, wann wir es mit einem nur materiellen Teil zu tun haben. Denn es gibt Teile, die zwar nur Materie sind, ohne die sich aber die Sache dennoch nicht denken läßt, von denen sich also die Form nicht einmal in Gedanken

trennen läßt. Was nun zu Schwierigkeiten führt, ist die Tatsache, daß einerseits Fälle dieser Art möglich zu sein scheinen, wir aber andererseits kein Kriterium haben, um diese Fälle von solchen Fällen zu unterscheiden, in denen man sich eine Sache Y deshalb nicht ohne einen Teil X vorstellen kann, weil X zur Form gehört (und nicht deshalb, weil eine so enge Verbindung zwischen der Form von Y und der Materie von Y besteht, daß wir uns ein Y nicht ohne den materiellen Teil X vorstellen können).

Die Tatsache, daß wir hier über kein Kriterium verfügen, führt zu Fehlern in beiden Richtungen. Eine Art von Fehler wird 1036^b5–7 nur angedeutet. Da sich eine Sache Y nicht ohne den Teil X denken läßt, verfallen wir leicht auf den Gedanken, bei X handle es sich um einen formalen Teil von Y, obschon es in Wirklichkeit nur ein materieller Teil ist. Die Hauptaufmerksamkeit aber richtet Aristoteles auf den umgekehrten Fehler, bei dem in Wirklichkeit formale Teile als nur materielle Teile behandelt und folglich aus der Definition entfernt werden. So also wird es zum Problem, wie man zwischen formalen und materiellen Teilen zu unterscheiden habe.

Daß Aristoteles sein Augenmerk vor allem auf den zweiten Fehler richtet, liegt daran, daß eine ganze philosophische Position ihre Existenz zu einem guten Teil der erwähnten Schwierigkeit verdankt, der sie zu entkommen sucht, indem sie Teile, die in Wirklichkeit formale Teile sind, als materielle behandelt. Denn die Philosophen, von denen 1036^b8 die Rede ist, haben Schwierigkeiten mit der Frage, was als formaler Teil und was als nur materieller Teil zu gelten habe, eben weil sie zwar bemerken, daß selbst die Tatsache, daß sich ein Y nicht ohne einen Teil X denken läßt, noch nicht heißt, daß es sich bei X um einen formalen Teil handelt, aber auch kein klares Kriterium sehen, wie man in diesem Fall zwischen materiellen und formalen Teilen unterscheiden könnte. Deswegen verfolgen sie die Strategie, alle die Teile als materielle Teile zu behandeln, bei denen es sich nicht ganz eindeutig um formale Teile handelt. Das führt sie dazu, selbst die kontinuierliche Ausdehnung, die zweifellos Teil der Linie ist, und die Linien, die zweifellos Teile des Dreiecks sind, als materielle Teile der Linie bzw. des Dreiecks zu behandeln und so ihre Entfernung aus den entsprechenden Definitionen zu verlangen.

Daß sie damit einen Fehler begehen, sehen wir nicht deshalb, weil wir über ein Kriterium verfügen, welches uns die Unterscheidung erlaubte, sondern nur aus den absurd Konsequenzen, die sich aus ihrer Position ergeben und aus denen wir schließen können, daß es sich bei der kontinuierlichen Ausdehnung um einen formalen Teil der Linie handelt.

1036^a26 *auch als Schwierigkeit*

Das „auch“ dürfte sich hier auf die beiden Schwierigkeiten beziehen, die am Anfang von Z 10, 1034^b20–32, angeführt worden sind, zumal die hier entwickelte Frage mit der ersten der beiden dort genannten Schwierigkeiten sachlich eng zusammenhängt.

1036^a26 *welcherart Dinge Teile der Form sind*

Wie Ross folgen wir EJ und lesen ποῖα τοῦ εἴδους μέρη, während Jaeger sich auf die Paraphrase von Ps.-Alexander und dás von A^b überlieferte ἔσται stützt, um ποῖά ἔστι τοῦ εἴδους μέρη zu lesen.

1036^a28–29 *Denn die Definition hat das Allgemeine und die Form zum Gegenstand*

Der zugrunde liegende Gedanke ist klar. Wir wissen nicht, wie wir eine Sache zu definieren haben, wenn wir nicht wissen, was Teil der Form und was Teil nur des Konkreten ist. Denn die Definition hat die Form zum Gegenstand. Was nicht klar ist, ist die Funktion des Zusatzes „das Allgemeine und die Form“. Z 10, 1035^b34f., legt den folgenden Zusammenhang nahe: Wenn man angibt, was es ganz allgemein heißt, ein X zu sein, dann gibt man die Form von X an. Denn das „Was es heißt, X zu sein“ und das X im Sinne der Form von X sind identisch.

Das heißt aber durchaus nicht, daß die Form etwas Allgemeines wäre. Was zutrifft, ist vielmehr dies, daß die Form als solche für alle Gegenstände einer Art völlig gleich ist. Wenn zwei Gegenstände von einer Art sind, dann sind zwar ihre Formen verschieden, aber sie unterscheiden sich nicht als solche. So mag die Seele des Sokrates von der des Euthyphron sich in mannigfacher Weise unterscheiden, aber als Seele, d. h. als Formprinzip der Art „Mensch“, sind beide einander völlig gleich. Daher muß auch ihre Formel dieselbe sein. Bei der Materie ist das anders. Für zwei beliebige materielle Gegenstände ist die Materie auch als solche verschieden.

Der Gedanke ist also der, daß die Definition die von etwas Allgemeinem sein muß, da sie auf alle Gegenstände einer Art zutreffen soll. Deshalb aber muß sie Definition der Form sein, da nur die Bestimmung der Form allgemein sein kann, weil die Bestimmung der Form als solche allgemein ist, nicht aber die Bestimmung des Konkreten, weil die Materie auch als solche für jedes Individuum jeweils eine bestimmte ist.

1036^a31 *Was nun ... auftritt ...*

Zu der Ausdrucksweise „ἐπιγίγνεσθαι ἐπί“ vgl. 1035^a12; 1036^b6; vgl. auch 1034^b12; 1035^a5; ferner vgl. 1033^b7 und die Anmerkung zu

1034^b11–12. Die Ausdrucksweise zeigt, daß von Formen die Rede ist. So heißt es auch 1036^b3–4 ausdrücklich: „So erscheint auch die Form des Menschen immer an Geweben und Knochen und Teilen dieser Art.“

1036^a31–32 *an der Art nach voneinander Verschiedenem*

Vgl. die Anmerkung zu Z 8, 1034^a7–8.

1036^b2 *in keiner Weise zur Form gehört*

Jaeger meint, *〈μέρος〉* ergänzen zu müssen: οὐδὲν *〈μέρος〉* τοῦ εἴδους. Er übersieht, daß Aristoteles schon einige Zeilen zuvor, 1036^a33, die Konstruktion οὐδὲν τοῦ X εἶναι im Sinne von „kein Teil von X sein“ verwendet. οὐδὲν lässt sich auf zwei Weisen konstruieren, adverbial oder pronominal („ist nichts, was Teil der Form ist“). Wir ziehen die adverbiale Interpretation vor.

1036^b3 *davon in Gedanken abzusehen*

Ross und Jaeger lesen mit A^b τοῦτο; wir folgen EJ und lesen τοῦτο. Wie immer wir lesen, das Pronomen bezieht sich in jedem Fall auf die Materie und nicht auf die Form, wie man aus der Parallele in 1036^b23 ersehen kann. Die Frage ist nur, ob sich das Demonstrativpronomen konkret auf das Erz bezieht, oder ob der Satz allgemeiner zu verstehen ist und sich auf jegliche Art von Materie bezieht, von der gilt, daß eine Form nur an ihr auftritt. Der Anschluß „So erscheint auch ...“ (οὐτὸν τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος ...) spricht für die zweite Möglichkeit. In diesem Fall aber ist τοῦτο eindeutig vorzuziehen. Aber selbst, wenn sich das Pronomen nur auf das Erz bezieht, ist τοῦτο immer noch möglich.

1036^b5 *Doch wohl nicht, ...*

Ross (S. 203) und die Londinenses (S. 88 ff.) folgen der traditionellen Interpretation und meinen, Aristoteles vertrete die Auffassung, in der Definition des Menschen müsse man sich auf die Materie des Menschen beziehen. Dies kann aber nicht zutreffen, wie man aus unserem Satz ersieht. Denn einmal gibt es die Definition des Menschen im Sinne der Form, welche nichts als eine Definition der menschlichen Seele ist. Und selbst was den Menschen als konkreten Gegenstand angeht, so sagt ja Aristoteles hier ausdrücklich, daß die besagten Teile weder Teil der Form noch Teil der Formel sind, sondern nur Materie darstellen, und das, obschon der Gegenstand sich nicht ohne diese Teile denken läßt.

Offensichtlich meint Aristoteles, daß aus der bloßen Tatsache, daß man sich in bestimmten Fällen, nämlich im Fall von natürlichen Gegenständen, die Form nicht anders als an der für sie charakteristischen Materie reali-

siert vorstelleh kann, noch nicht folgt, daß man sich in der Definition ausdrücklich auf diese Materie beziehen müßte. Wie sich 1036^b22 ff. zeigen wird, meint Aristoteles nur, daß man die Sache, das heißt aber ihre Form, so definieren muß, daß aus der Definition ersichtlich wird, daß es sich um eine Form handelt, die nur an der geeigneten Art von Materie auftreten kann.

1036^b6 weil sie nicht auch an anderem auftritt

Oben (1036^b2–3) hieß es, daß es schwer wäre, die Kreisform vom Erz zu trennen, wenn alle Kreise ehern wären. Deshalb muß es verwundern, wenn jetzt die Unmöglichkeit, die Form von der Materie zu trennen, darauf zurückgeführt wird, daß die Form nur an dieser Art von Materie auftritt. Vermutlich ist das *ἐπιγίγνεσθαι* modal zu verstehen: Die Trennung ist nicht nur schwer, sondern unmöglich, wenn die Form nur an dieser Art von Materie auftreten kann.

Die Schwierigkeit entfiele, wenn man den Fall, daß es nur eherne Ringe gäbe, und den des Menschen, der nur aus Geweben, Knochen etc. bestehen kann, als einen Fall behandelte: Das gemeinsame Merkmal wäre die Schwierigkeit, Form und Materie in Gedanken zu trennen, unter Vernachlässigung des Unterschieds, daß es sich einmal um ein contingentes Faktum, im anderen Fall um einen notwendigen Zusammenhang handelte. Für diese Auffassung läßt sich das *οἷον* (^b3) anführen, das den Fall des Menschen als Vergleichsfall, nicht als Kontrastfall dem der ehernen Ringe anzuschließen scheint.

Sachlich spricht aber mehr für die Annahme, daß Aristoteles drei Fälle, nicht bloß zwei, unterscheiden wollte. Die Fälle bloß kontingenter Exklusivität einer Art von Material (wie bei den ehernen Ringen) und der notwendigen Bindung bestimmter Formen an bestimmte Materialien (wie beim Menschen) sind sachlich grundverschieden; daß Aristoteles mit *χαλεπὸν* (1036^b2–3) und *ἀδυνατοῦμεν* (^b7) verschiedene Ausdrücke für die beiden Fälle gewählt hat, wäre dann der angemessene Ausdruck für seine Einsicht in diesen Unterschied.

1036^b7 Aber wir sind unfähig ...

1036^b2–3 war von der Schwierigkeit die Rede, die Form von der Materie zu trennen. Bonitz und Ross interpretieren die ganze Stelle so, als ob es zwar außerordentlich schwierig sein möge, die Form von der Materie zu trennen, es aber doch immer möglich wäre. Zum Verständnis des Abschnitts ist es wichtig, die Tatsache, daß Aristoteles hier von Unfähigkeit spricht, ernst zu nehmen. Um dazu in der Lage zu sein, müssen wir freilich drei Dinge unterscheiden: (i) die Fähigkeit, zwischen

Form und Materie zu unterscheiden; (ii) die Fähigkeit, eine Form als der Formel nach abgetrennt (*λόγῳ χωριστόν*) zu betrachten; und (iii) die Fähigkeit, die Form in Gedanken von der Materie in dem Sinn zu trennen, daß man sich die Form nicht immer schon in dieser Art von Materie realisiert vorstellt. Die Tatsache, daß wir über (i) und (ii) verfügen, heißt noch nicht, daß wir auch über (iii) verfügen.

Man könnte auch mit Verweis auf die Verwendung von „*ἀδυνατεῖν*“ in Z 12, 1038^a13, meinen, hier sei von einer Trennung die Rede, die zwar im Prinzip möglich sei, die wir aber aus Unfähigkeit nicht bewerkstelligen können. Diese Interpretation aber dürfte dadurch ausgeschlossen sein, daß das „wir“ ganz allgemein zu verstehen ist.

1036^b7 Da es nun scheint, daß ein solcher Fall vorkommen kann ...

Für das Verständnis des ganzen Abschnitts kommt es sehr darauf an, wie man die Worte *ἔπει δὲ τοῦτο δοκεῖ μὲν ἐνδέχεσθαι ἀδηλον δὲ πότε* versteht. Der Satz ist leider mehrdeutig. Eine Möglichkeit wäre die, das *τοῦτο* auf *ἀδυνατοῦμεν* zu beziehen: Es kann vorkommen, daß wir zu einer solchen gedanklichen Trennung von Form und Materie unfähig sind. Jedoch schließt der Zusatz, es sei unklar, wann dieser Fall eintreten oder vorliegen könne, diese Interpretation aus. Es wäre außerdem sprachlich sehr hart, zu sagen, es sei möglich, daß wir etwas nicht zu tun vermögen (*ἐνδέχεται ἀδυνατεῖν*).

Die meisten Interpreten und Übersetzer beziehen das *τοῦτο* daher auf *χωρίσαι*. Aber auch hier sind zwei Versionen möglich: (i) Es könnte auf den Fall des Kreises Bezug genommen werden, in dem wir die zur Diskussion stehende Trennung der Form von der Materie (bzw. die konverse Trennung der Materie von der Form) auch dann vornehmen könnten, wenn es de facto nur eherne Kreise gäbe. Es könnte auch (ii) gemeint sein (und dies scheint von den meisten Interpreten angenommen zu werden), daß auch dann, wenn wir glauben, wir seien unfähig, die fragliche Trennung vorzunehmen, es doch jedenfalls im Prinzip möglich ist, obgleich unklar bleibt, in welchen Fällen es möglich ist. Diese Interpretation leidet unter der Schwierigkeit, daß sie Aristoteles gleichsam in demselben Atemzuge behaupten läßt, etwas sei unmöglich, und zugleich, es sei doch möglich, wenn auch unklar, wann.

Beiden Versionen (i) und (ii) steht ferner entgegen, daß uns der Text keinerlei Anhaltspunkt dafür gibt, warum Aristoteles hätte meinen sollen, es sei unklar, welche Fälle von der einen und welche von der anderen Art sind. Man sollte wohl auch annehmen, daß die von Aristoteles hier als undeutlich bezeichnete Fallunterscheidung genau die ist, die von den im folgenden erwähnten Philosophen eben wegen ihrer Undeutlichkeit

verletzt wird, indem sie etwas, das in Wirklichkeit Teil der Form ist, als materiellen Teil behandeln. Da aber diese Philosophen sicher nicht gemeint haben, wir könnten uns eine Linie ohne Ausdehnung vorstellen, kann es bei dem Fehler, den sie machen, nicht darum gehen, daß sie etwas für in Gedanken abtrennbar hielten, was tatsächlich nicht abgetrennt gedacht werden kann.

Es legt sich daher nahe, das τοῦτο δοκεῖ μὲν ἐνδέχεσθαι anders aufzufassen und es auf den ganzen voraufgehenden Satz zu beziehen, in dem davon die Rede ist, daß (i) etwas eindeutig zur Materie gehört und wir auch wissen, daß es zur Materie des Gegenstandes gehört, und zugleich (ii) gilt, daß wir die Form von der Materie auch in Gedanken nicht trennen können.

Der Fall des Menschen ist ein klarer Fall dieser Art; unklar ist, in welchen Fällen ein Teil der Sache, ohne den wir uns die Sache nicht vorstellen können, ein Teil der Materie ist und in welchen Fällen er ein Teil der Form ist. Ein gutes Beispiel für einen solchen kritischen Fall dürfte der der Silbe sein, wenn wir ihr Verhältnis zu ihren Buchstaben betrachten. Es ist offenkundig, daß die Buchstaben Teile der Silbe sind, ohne die sie sich nicht denken läßt; ob es sich dabei aber um Teile der Form der Silbe oder um materielle Teile handelt, dies zu entscheiden bedarf es, wie Aristoteles in Z 10 deutlich gemacht hat, sorgfältiger Untersuchungen. Wie sich herausstellt, sind die Buchstaben, als Formen genommen, Teile der Form der Silbe, während die konkreten Buchstaben vielmehr zu den materiellen Teilen der Silbe zählen (vgl. Z 10, 103; 10-17).

1036^b8 wann er auftritt

Das πότε könnte man (nach einem Vorschlag von A. Laks) auch als enklitisch auffassen: Der Fall kann auftreten, aber manchmal sei es unklar (ob ein solcher Fall wirklich vorliegt). Da es aber vor allem um ein Kriterium gehen muß, mit dem man die Fälle auseinanderhalten könnte, in denen (i) unsere Vorstellungskraft nicht zur Trennung von Form und materiellen Bestandteilen ausreicht, oder (ii) die Unmöglichkeit der Trennung darauf beruht, daß die mutmaßlichen materiellen Teile in Wahrheit Teile der Form sind, würde die Bemerkung über die zufällige Streuung der Fälle, die wir durch enklitische Interpretation des πότε erhalten würden, nicht gut in den Zusammenhang der Argumentation passen.

1036^b8 haben einige Philosophen

Die meisten Kommentatoren schließen sich Ps.-Alexander an, der vermutet, es sei von Pythagoreern die Rede. Wenn man allgemein der

Annahme von Verweisen auf pythagoreische Lehren mit allergrößter Vorsicht begegnet, könnte man versucht sein, hier eher einen Hinweis auf bestimmte Platoniker zu sehen. Da aber 1036^b13 ff. auf gewisse Platoniker als eine weitere Gruppe von Philosophen eingegangen wird, welche die Sache ohne weiteres mit ihrer Form identifizieren (siehe das καὶ in ^b13), da Aristoteles ^b18-19 ausdrücklich auf die Pythagoreer eingeht und da wir nur von den Pythagoreern wissen, daß sie alles auf die Zahlen zurückführten (vgl. Zeile 12), dürfte man vielleicht doch diese Philosophen zu Recht als Pythagoreer identifizieren. Die Entscheidung hierüber möchten wir den Spezialisten auf diesem schwierigen Gebiet überlassen.

1036^b10 von allen diesen Dingen ...

Wir lesen mit EJ πάντα ταῦτα, während A^b, dem auch Ross und Jaeger folgen, πάντα καὶ ταῦτα bietet, was aber schon sprachlich hart zu sein scheint.

1036^b11-12 des Kreises

Die Textüberlieferung ist geteilt zwischen κύκλου („des Kreises“) in EJ und ἀνδριάντος („des Standbildes“) in A^b und Ps.-Alexanders Paraphrase. Die Lesart von EJ ist vorzuziehen: In 1036^a32-33 war schon von Erz und Stein als Materialien des Kreises die Rede, und es ist wahrscheinlicher, daß A^b und AlP das sonst so häufige Standardbeispiel der Bildsäule hier einsetzen, als daß EJ wegen des Zusammenhangs mit ^a32-33 ἀνδριάντος in κύκλου geändert hätten. Überdies paßt das Beispiel des Kreises auch sachlich besser zu der anschließenden Diskussion über die Definition mathematischer Gegenstände.

1036^b12 Und sie reduzieren alles auf die Zahlen

Sie reduzieren alles auf die Zahlen, indem sie behaupten, daß Zahlen letztlich die *ousiai* von allem seien. Das heißt nicht, daß es nur Zahlen gebe, sondern nur, daß man bei der Rekonstruktion der Gegenstände von Zahlen auszugehen habe. Aus der Zahl 2 konstruiert man eine Linie, aus einer Anzahl von Linien eine Fläche, aus einer Anzahl von Flächen einen Körper usf.

1036^b13-17 Und von denjenigen, die behaupten, daß es Ideen gibt ...

Die beiden Auffassungen, die nach Aristoteles unter den Vertretern der Ideenlehre konkurrierten, sind – so fassen es Ps.-Alexander, Schweller und Bonitz auf – einmal die These, die „Linie selbst“ (*αὐτογραμμή*) sei mit der Zweizahl (*δυάς*) identisch, dann die These, sie sei der Form

oder dem Prinzip der Linie gleichzusetzen. Jedoch hat Ross (S. 203) gute Gründe dafür angegeben, daß es in beiden Fällen um die *Zweiheit*, nicht um die „Linie selbst“ gehen müsse: Die erste Gruppe identifizierte die Zweiheit mit der „Linie selbst“, die andere Gruppe wiederum die Zweiheit mit der Form der Linie. In der Tat spricht die Begründung, die Aristoteles (^b15–17) für die Auffassung der zweiten Gruppe referiert, sehr für die Interpretation von Ross: Die Zweiheit könne nicht mit der „Linie selbst“, sondern nur mit der Form der Linie identifiziert werden, weil nur bei einigen Dingen die Form der Sache mit der Sache selbst zusammenfalle (wie die Form der Zweiheit mit der Zweiheit), bei anderen Dingen dies aber nicht so sei, z. B. nicht bei der Linie; also dürfe man die Zweiheit nicht mit der Linie, sondern nur mit der Form der Linie gleichsetzen. Aus den uns erhaltenen Nachrichten über die Alte Akademie läßt sich nicht entscheiden, ob die beiden Gruppen unter den „Anhängern der Ideenlehre“ jeweils die frühen Akademiker (unter Einschluß Platons) und Angehörige der nächsten Generation waren, wie Ross vermutet, oder ob es sich, wie die Londinenses annehmen, um zwei Gruppen unter den Schülern des Xenokrates handelte.

1036^b17 *Dies hat allerdings erstens zur Folge*

Statt des *τε* (^b17) bietet das Zitat bei Ps.-Alexander *τῶν*. Jedoch ist *τε* durch die Korrespondenz mit *καὶ* in ^b19 gesichert, auch wenn die von *συμβαῖται* abhängige Infinitiv-Konstruktion mit *ἐνδέχεται* verlassen wird. Durch *τε* und *καὶ* werden die beiden paradoxen Konsequenzen verbunden, die den Versuch der Anhänger der Ideenlehre belasten, geometrische Figuren auf Zahlen zu reduzieren: Erstens macht man so eine einzige Form zur Form von Dingen, die sich offensichtlich in ihrer Form unterscheiden (*φαίνεται* hat in ^b18, ähnlich wie in 1036^a31, den Sinn von *φανερόν ἔστι*: „es ist offensichtlich“); zweitens könnte man dann diese Form zur Form von allem machen (wenn es auf Unterschiede der Form, wie wir sehen, nicht mehr ankommt), und dann würde alles eins werden, insofern es unter eine Form fällt. Das *οὐτως* *ἐν πάντα* *ἔσται* klingt wie eine Anspielung auf Heraklit DK B 50: ... δημολογεῖν σοφόν *ἔστι* *ἐν πάντα* *εἶναι* („Weise ist es, darin übereinzustimmen, daß alles eins ist“).

1036^b18 *auch schon für die Pythagoreer*

Die Pythagoreer hatten in ihrem Bemühen, alle Naturerscheinungen auf Zahlen und Zahlenverhältnisse (wie z. B. die musikalischen Akkorde auf ganzzahlige Verhältnisse von Saitenlängen) zurückzuführen, und in dem Bestreben, dabei mit möglichst kleinen Zahlen auszukommen, jeweils eine Zahl zum Prinzip ganz verschiedener Dinge gemacht, wie z. B.

die Zahl 4 zum Prinzip der Freundschaft, der Gerechtigkeit und des Körpers (vgl. A 5, 987^a27; 985^b30f. u. Ross' Anmerkung zu der Stelle).

1036^b19 *dass man aus dieser Form eine Form für alles macht*

Das ist die schlichteste Weise, die Worte *ἐνδέχεται* *ἐν πάντων ποιεῖν* *αὐτὸν εἰδος* aufzufassen. Dabei wird *ἐν* als Zahlenadjektiv zu *εἰδος*, und *αὐτὸν* mit pronominalem Rückverweis auf *ἐν τε πολλῶν εἰδος*, als Objekt genommen. Ross sieht *ἐν* als Objekt des von *ἐνδέχεται* abhängigen *ποιεῖν* an und *αὐτὸν* als qualifizierende Bestimmung von *εἰδος*: „and it is possible to make one thing the Form-itself of all“; entsprechend erwägt er im Kommentar, *αὐτοεἰδός* zu drucken (S. 203). Bonitz übersetzt: „Es ist danach möglich, daß Eins selbst die Form von allem (sei)“, zieht also *αὐτὸν* zu *ἐν* und faßt dies als „Eins“ oder „das Eine“ auf; im Kommentar interpretiert er freilich wie Ross: „eo potest devenire, ut unam statuendum esse censeat rerum omnium formam ac speciem“ (S. 340).

Da aber *αὐτὸν* im Gegensatz zu *τὰ δ' ἄλλα* zu stehen scheint, sollte auch *αὐτὸν* Objekt von *ποιεῖν* sein, woraus sich die von uns vorgeschlagene Übersetzung ergibt. Die Londinenses (S. 91) wollen *αὐτὸν* als „all on its own“ auffassen und stellen dies dem „gibberish of Ross‘, make one thing the Form-itself of all“ entgegen. Angesichts der Möglichkeit, das *αὐτὸν* schlicht als „diese“ zu verstehen, hat freilich auch dieser Vorschlag wenig für sich.

1036^b24–28 *Auch der Vergleich, den der jüngere Sokrates ... anzustellen pflegte*

Der jüngere Sokrates war ein Zeit- und Studiengenosse des Mathematikers Théätet, den Platon im „Theaitet“ 147D, „Sophistes“ 218B und im II. Brief 358D erwähnt und im „Politikos“ als einen der vier Dialogteilnehmer einführt. Der jüngere Sokrates wollte vermutlich das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper mit dem Verhältnis eines geometrischen Gegenstandes zu der Materie gleichsetzen, in der er, wie z. B. der Kreis im Erz, realisiert ist. Dieser Vergleich dürfte dazu gedient haben, die These zu stützen, daß man bei der Definition von natürlichen Gegenständen genauso zu verfahren habe wie bei der Definition mathematischer Gegenstände, also auch hier von der Materie ganz abssehen müsse.

Es ist bemerkenswert, daß Aristoteles diese Auffassung des jüngeren Sokrates nicht rundweg ablehnt, sondern sie nur für irreführend hält. Er lehnt sie nicht rundweg ab, weil auch er selbst in Z die Ansicht vertritt, die Definition habe allein die Form zum Gegenstand, nicht auch die Materie. Er hält sie aber für irreführend, weil sie die Meinung nahelegt,

natürliche Gegenstände könnten ohne die für sie charakteristische Materie existieren, wie der Kreis ohne das Erz. Während es für die Mathematik nichts ausmacht, wenn man von der Materie gänzlich absieht, an der die mathematischen Gegenstände realisiert sind, ja diese Gegenstände sogar so behandelt werden, als existierten sie unabhängig von dieser Materie, würde die gleiche Betrachtungsweise in der Naturwissenschaft zu unüberwindlichen Schwierigkeiten führen. Denn es ist für die Erkenntnis der Naturgegenstände wesentlich, daß ihre Formen nur an der jeweils geeigneten Materie auftreten können.

1036^b28–29 eine Art von wahrnehmungsfähigem Gegenstand

Da Aristoteles an anderen Stellen, besonders in *De anima* B, den begrifflichen Zusammenhang zwischen ζῷον und Wahrnehmungsfähigkeit stark betont, und auch schon in Z 10, 1035^b18: ὁ δὲ ὅπλος εἰ ἀνεύ αἰσθήσεως auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat, würde man auch hier statt αἰσθητὸν („wahrnehmbar“) eher αἰσθητικὸν („wahrnehmungsfähig“) erwarten. Aber weder bietet die Textüberlieferung irgendeinen Anhalt für diese so naheliegende Konjektur, noch gibt es irgendeinen Hinweis, daß „αἰσθητόν“ vor der Spätantike auch im aktiven Sinn verwendet worden wäre (hierzu vgl. Lampe, Patristic Greek Lexikon s. v.).

Bleiben wir nun bei „eine Art von wahrnehmbarem Gegenstand“, dann müßte die Interpretation darauf abstellen, daß z. B. „Kreis“ ein mathematischer Begriff eines immateriellen Gegenstandes ist, während Gegenstände wie Lebewesen als wahrnehmbare Gegenstände wesentlich mit Materie verbunden und daher Veränderungen und Bewegungsformen unterworfen sind, auf die bei ihrer Definition Rücksicht zu nehmen ist. Das Unbefriedigende an dieser Erklärung ist natürlich, daß nicht nur Lebewesen wahrnehmbare Gegenstände sind und daß bei dieser Interpretation ein wesentlicher aristotelischer Gedanke verlorengegangen: Anders als bei Artefakten ist die Beziehung zwischen Form und Materie bei Lebewesen so eng, daß nur ein tatsächlich beseelter Körper als ihre Materie in Frage kommt. Während etwa das Erz der Statue die Statue überdauern kann, könnte auch der Körper des Lebewesens das Lebewesen nicht überdauern; das, was hier überdauert, ist nicht der Körper oder die Materie des Lebewesens, sondern das, in was der Körper zerfällt. Der Grund dafür, daß der Körper nur in einem Zustand, in dem er beseelt ist, als Materie in Betracht kommt, ist der, daß die charakteristischen Lebensfunktionen, und damit die entsprechenden Seelenvermögen – allen voran das Wahrnehmungsvermögen –, nur von einem solchen Körper, d. h. einem Körper mit funktionsfähigen Organen, getragen werden können. Die charakteristischen Funktionen von Artefakten hingegen ließen

sich in der Regel auch an recht andersartigen Materien realisieren. Dies ist nun offenkundig der Gedanke, der dem Beispiel von der Hand in den folgenden Zeilen zugrunde liegt. Daher lesen wir αἰσθητικὸν.

1036^b29 ist doch wohl eine Art von wahrnehmungsfähigem Gegenstand

Mit EJ lesen wir τι ισως statt des τι, welches von A^b und Ps.-Alexander überliefert wird.

Es fällt auf, daß Aristoteles vom Beispiel des Menschen, das er in ^b27–28 dem Beispiel des Kreises gegenüberstellt, in ^b29 zum Lebewesen hinüberwechselt, um dann in ^b30–31 zum Menschen zurückzukehren.

1036^b29 kann daher auch nicht ohne Rücksicht auf sein Bewegtsein definiert werden

So wie Aristoteles sich hier ausdrückt, könnte man ihn leicht in dem Sinn verstehen, daß die Bewegung und die Teile des Menschen als eines wahrnehmungsfähigen Gegenstandes, also die Organe, Teile der Formel sein müßten, weil doch diese Form nur an einer bestimmten Materie auftreten kann. Dabei könnte man sich auf E 1, 1025^b28–1026^a6 (vgl. auch K 7, 1064^a23–28) stützen. Denn dort wird klar gesagt, daß zur Definition der Naturdinge Bewegung und folglich auch Materie herangezogen werden müssen. Jedoch ist festzuhalten, daß die in E vertretene Auffassung nicht ohne weiteres für die Interpretation von Z herangezogen werden darf. Aristoteles macht in Z nicht, wie vielleicht in E, den Unterschied zwischen der Formel der Form und der Formel der Sache, wobei die Formel (λόγος) der konkreten Sache auch die Materie einbezieht, während die Formel der Form, für sich genommen, von aller Materie absieht. Weiter unten in unserem Kapitel, 1037^a24–25, sagt Aristoteles vielmehr klar, daß die materiellen Teile in der Formel der ousia nichts zu suchen haben und daß es von der ousia im Sinne der konkreten Sache nur insofern eine Formel gibt, als auch das Konkrete als Form (unter Absehen von seiner Materie) aufgefaßt werden kann, insofern nämlich das, was es eigentlich ist, die Form ist.

Während man E 1 so verstehen kann, daß dort zwei verschiedene Formeln zwei verschiedenen Sachen zugeordnet werden, nämlich dem konkreten Gegenstand und seiner Form, läßt Aristoteles hier offensichtlich nur eine Formel zu, die der Form, die als dieselbe Formel auch (in einem gewissen Sinne) dem konkreten Gegenstand von dieser Form zugesprochen werden kann (vgl. 1037^a26–29). Es kann also an unserer Stelle nicht darum gehen, daß Aristoteles darauf hinweist, es gebe Gegenstände, wie die mathematischen Gegenstände, die als bloße Formen defi-

niert werden können, und andere, wie der Mensch, die bloß als Konkretes aus Form und Materie definierbar seien. Er spricht vielmehr auch hier über die Form des Menschen (nur die kann, im strengen Sinn, definiert werden). Seine These aber ist die, daß bei der Definition von solchen Formen, die nur in einer bestimmten Art von Materie auftreten können, dieser innere Zusammenhang von Form und Materie deutlich werden muß. Daß man bei der Definition des Lebewesens berücksichtigen muß, daß Lebewesen bewegt sind, geht schon daraus hervor, daß die Form der Lebewesen ihre Seele (*ψυχή*) ist; diese aber ist ein Vermögen oder ein System von Vermögen, bestimmte Einwirkungen zu erfahren und bestimmte Prozesse bzw. Tätigkeiten in Gang zu setzen und zu steuern. Entsprechend gilt, daß solche Vermögen nicht realisiert werden können ohne Instrumente oder Organe, so daß die Definition von Lebewesen den Umstand nicht außer acht lassen kann, daß Lebewesen für ihre Funktionen geeignete Organe brauchen.

Aristoteles versucht hier, so scheint es, einen schwierigen Mittelweg zu gehen zwischen der Auffassung des jüngeren Sokrates, nach der die Form des Menschen gar nichts mit seiner Materie zu tun hat, und jener anderen Auffassung, der er selbst z. B. in E 1 vielleicht noch zuneigt, daß die Materie bei Naturdingen wie Lebewesen ebenso zur Definition gehört wie die Form. An unserer Stelle wird die Materie aus der Definition ausgeschlossen, zugleich aber verlangt, daß die Definition der Form in einer Weise erfolgt, daß aus der Definition der Form allein schon hervorgeht, daß eine solche Form nur an hierfür geeigneten Materialien auftreten kann, wobei aber die Materie selbst nicht eigens erwähnt zu werden braucht.

Der Kontrast zwischen der in E 1 (ähnlich K 7) formulierten Auffassung des Aristoteles und der in Z 10 und Z 11 vertretenen Ansicht könnte freilich durch geeignete Interpretation von E 1 (bzw. – unter größeren Schwierigkeiten – von K 7) gemildert oder sogar beseitigt werden. Besonders könnte man die Stelle E 1, 1026^a-3: οὐθενὸς γάρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ ἔχει ὑλὴν statt durch: „Die Formel keines dieser Dinge kommt ohne (Bezugnahme auf) Bewegung aus, sondern enthält in jedem Fall Materie“ vielmehr durch: „... sondern jedes dieser Dinge enthält Materie“ zu übersetzen. So auch Ross in seiner Übersetzung, während Ch. Kirwan, Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ and Ε, 1971 („for the formulae ... always include matter“, S. 67) der ersteren Interpretation folgt. Wenn man überdies das δεῖ δε ... τὸν λόγον πᾶς ἐστι μὴ λανθάνειν in 1025^b28–29 ansieht, hätten wir auch in E 1 nur die These, daß Definitionen von Naturdingen *Rücksicht* darauf nehmen müssen, daß dergleichen Formen nur an bestimmten Materialien vorkommen können.

Die Parallelstelle in dem hinsichtlich seiner Authentizität freilich mit Recht umstrittenen Buch K formuliert drastischer: ὁ μὲν τοῦ σιμοῦ λόγος μετὰ τῆς ὑλῆς λέγεται τῆς τοῦ πράγματος (K 7, 1064^a23–24); aber auch hier könnte man sich darauf berufen, das μετὰ müsse nichts anderes bedeuten als οὐκ ἄνει.

Da es uns vor allem darauf ankommt, daß die Auffassung des Aristoteles in Z 10 und Z 11 die oben ausführlich besprochene ist, würde eine in diesem Sinne harmonisierende Interpretation von E 1 und K 7 uns nicht stören, unsere Auffassung eher stützen. Es scheint uns aber auch dann noch ein deutlicher Unterschied vorzuliegen. Das hängt vor allem von der Interpretation von ἀλλ' ἀεὶ ἔχει ὑλὴν (1026^a3) ab. Wir verstehen es, gegen Ross, als „die Formel enthält jeweils Materie“, wobei wir uns auf die ähnliche Wendung: ὁ δὴ χαλκοῦς κύκλος ἔχει ἐν τῷ λόγῳ τὴν ὑλὴν (1033^a4f.) berufen würden.

1036^b29 nicht ohne Rücksicht auf sein Bewegtsein ...

Aristoteles hat soeben hervorgehoben, daß das Definitionsverfahren des jüngeren Sokrates zu der Annahme verleitet, der Mensch könne ohne seine Teile (ἄνευ τῶν μερῶν) existieren. Dies wendet er nun ins Positive und fordert, daß durch die Definition des Lebewesens klar werden muß, daß es sich um etwas handelt, das sich auf eine bestimmte Weise bewegt und dessen Teile sich folglich in einem solchen Zustand befinden müssen, daß es sich auf diese Weise bewegen kann. Wenn also Aristoteles hier ἄνευ κινήσεως und in 1030^b30 ἄνευ τῶν μερῶν ἔχοντων πώς sagt, dann meint er damit nicht, wie von den Interpreten fast durchweg vorausgesetzt wird, daß die Definition des Menschen die Bewegung und die Teile enthalten muß, sondern daß eine sachgerechte Definition die erwähnten Tatsachen in angemessener Weise implizieren muß. Diese Tatsachen gehören demnach zu den notwendigen Bedingungen einer angemessenen Definition. Das ἄνευ hier ist also im Sinne von ἄνευ οὐ ... οὐκ zu verstehen, das seit Platon (Phaid. 99 A) für notwendige Bedingungen gebräuchlich ist.

1036^b30–31 nicht ohne weiteres Hand des Menschen

Es liegt nahe, in der Formulierung οὐ γάρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χείρ unter Hinweis auf die Parallelstelle Z 10, 1035^b24: οὐ γάρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῷον ein ξέχον oder ξέχουσα hinter πάντως zu ergänzen – ξέχον im Anschluß an μερῶν ἔχοντων πώς; ξέχουσα, korrekter, auf ἡ χείρ bezogen. Aber Phys. Θ 1, 251^b2: οὐ πάντως δυνατά ἐστιν ἀλλ' ὅδι ξέχοντα zeigt, daß der Text auch so gut verständlich ist.

1036^b32–1037^a5 *Was nun die mathematischen Gegenstände anlangt ...*

Diese Bemerkung über die mathematischen Gegenstände und ihre Teile unterbricht die Ausführungen über die Lebewesen, ihre Form und ihre Materie, die in 1037^a; wieder aufgenommen werden. Ps.-Alexander meint, dieser Abschnitt gehöre eigentlich in den Zusammenhang von Z 10, 1034^b24–1035^a17, wo von den Kreissegmenten als Teilen der Formel bzw. als Materie die Rede war. Mit starken Worten tadelte er den Eudemos, der nach seiner Meinung für die editorische Versetzung des Textes verantwortlich ist; auch Bonitz hält die Unterbrechung des Gedankenganges für wenig glücklich. Ross verteidigt die Komposition: Der Passus sei „quite appropriately placed“ (S. 203). Das „wie schon gesagt worden ist“ (1037^a4), ein Rückverweis auf Z 10, verbietet, wie Jaeger mit Recht bemerkt, Ps.-Alexanders Lösung; andererseits überzeugen Ross’ Gründe, warum der Text gerade hier an der richtigen Stelle stehe, nicht voll; man würde bei seinem Wegfall nichts vermissen. Es dürfte sich um einen später, vielleicht von Aristoteles, in den Text eingefügten Passus handeln, der an dieser Stelle jedenfalls weniger stört als an anderer.

1036^b33 *die Formeln der Teile Teile der Formel*

Die Übersetzung verfährt, als ob im griechischen Text statt μέρη οἱ λόγοι τῶν λόγων stünde: μέρη τῶν λόγων οἱ λόγοι τῶν μερῶν, wobei nach „Teile der Formel“ stillschweigend „des Ganzen“ zu ergänzen wäre. So auch Ross in der Übersetzung, ohne Bemerkung im Kommentar. Bonitz schlägt vor, die Worte so zu verstehen, als lautete der Text: διὰ τὶ οἱ τῶν μερῶν λόγοι οὐκ εἰστὸν ἐν τῷ τοῦ δλου λόγῳ; was dem Sinn nach dasselbe wäre, vom überlieferten Text aber zu weit entfernt scheint.

1036^b34 *etwa bei einem Kreis*

Wir lesen mit EJ οἷον κύκλου, während A^b οἷον τοῦ κύκλου bietet.

1037^a1–2 *wie überhaupt alles, was nicht ein „Was es heißt, dies zu sein“ ist*

Wir folgen, wie Bonitz, dem Text von EJ: καὶ παντὸς δὲ μὴ ἔστι τί ἡνεῖναι. A^b überliefert einen erheblich erweiterten Text: καὶ παντὸς γὰρ ὅλη τὶς ἔστιν δὲ μὴ ἔστι τί ἡνεῖναι καὶ εἰδος αὐτὸς καθ’ αὐτὸν ὁλλὰ τόδε τι, der auch von Ross und von Jaeger gedruckt wird. Gegen den erweiterten Text sprechen Gründe der Überlieferung, sprachliche Gründe und Sachwürdungen.

Was die Überlieferung angeht, so ist zu vermerken, daß sich bei Asclepius keine Spur von den Zusätzen findet. Ferner ist zu beachten, daß Ps.-

1036^b32 bis 1037^a8

215

Alexanders Paraphrase sich auch gut als Paraphrase des von E und J überlieferten Textes verstehen läßt und daß wir, wenn wir den Text von A^b nicht hätten, aufgrund von Ps.-Alexanders Kommentar keinen Grund zu der Vermutung hätten, er habe einen anderen als den von EJ überlieferten Text gelesen. Sprachlich muß man sich bei der längeren Version an dem ersten καὶ in 1037^a1 stoßen. Sachlich ist das ὁλλὰ τόδε τι bedenklich, da Aristoteles wiederholt in der „Metaphysik“ (vgl. Δ 8, 1017^b25), vor allem aber in Z selbst die Form als τόδε τι bezeichnet (vgl. Z 3, 1029^a29). Es ist bezeichnend, daß sich in Ps.-Alexanders Paraphrase von diesem τόδε τι keine Spur findet.

1037^a2 *Die Halbkreise werden folglich nicht Teil des Kreises ... sein*

Aristoteles greift auf seine Ausführungen in Z 10 zurück, nach denen die Halbkreise Teile des Kreises nach Art der Materie, freilich intelligibler Materie, seien. Sie sind das, wohinein der Kreis, wird er in entsprechender Weise zerteilt, vergeht. Sie können schon deshalb nicht Teile der Formel des Kreises sein, weil sie zu ihrer eigenen Bestimmung als „Halbkreis“ den Kreis voraussetzen. Hier fügt Aristoteles den Gedanken hinzu, daß nur der konkrete (mathematische) Kreis, nicht der „Kreis im allgemeinen“ die Halbkreise als materielle Teile aufweist. Es ist nachvollziehbar, daß nur ein konkreter Kreis geteilt werden kann; aber folgt daraus, daß der „Kreis im allgemeinen“ nicht jedenfalls irgendeine „intelligible“ Materie haben muß, etwa Ausdehnung überhaupt? Vgl. Ross zu der Stelle (S. 203–204). Aristoteles hat vielleicht aus der Tatsache, daß die geometrischen Formen, anders als die Formen wahrnehmbarer Dinge, ohne Bezug auf ihre physische Materie definiert werden können, hier die Folgerung gezogen, daß sie auch von „intelligibler“ Materie unabhängig sein könnten.

1037^a4 *Es gibt nämlich zwei Arten von Materie*

Wir lesen mit EJ ή ὅλη ή, während A^b und Asclepius (421,5) das erste ή auslassen.

1037^a7–8 *Sokrates aber und Koriskos, gesetzt den Fall, daß man darunter auch die Seele verstehen kann*

Statt εἰ μὲν καὶ ή ψυχὴ Σωκράτης (A^b) haben EJ nur εἰ μὲν ή ψυχὴ, was auch Asclepius gelesen zu haben scheint (vgl. 421,11–12). Ps.-Alexander hat, anders als in Jaegers Apparat vermerkt, das καὶ, aber nicht das Σωκράτης in seiner Paraphrase (515,33–35). An der Lesart von A^b stört, daß Koriskos, kaum genannt, in ^a8 schon wieder vergessen wird; an der Lesart von EJ, daß ohne καὶ in εἰ μὲν καὶ ή ψυχὴ die Behauptung, die

Bezeichnung „Sokrates“ sei in doppelter Bedeutung zu nehmen, falsch würde. Wir stellen daher unsere generelle Abneigung gegen Eklektizismus in Textfassungen hier einmal zurück und lesen εἰ μὲν καὶ ή ψυχή.

1037^a10-20 *Ob es nun aber ...*

Jaeger hielt diesen Absatz für eine spätere Hinzufügung, weil er, wie auch Z 3, 1029^b3-12, nahelegt, daß es sich bei den Untersuchungen von ZH um Überlegungen handelt, die ihren Abschluß erst in einer Untersuchung der immateriellen *ousiai* finden werden. Es scheint aber, als sei ZH von vornherein auf eine solche Untersuchung hin angelegt, die freilich nicht zur Durchführung gelangt ist, so daß sich Aristoteles zumindest provisorisch mit den Ausführungen von Met. A begnügen mußte. Vgl. auch die Anmerkung zu 1029^b3-12.

1037^a10-11 *Ob es nun aber außer der Materie der so beschaffenen *ousiai**

Es ist nicht leicht zu erkennen, was für eine Materie neben den schon besprochenen Arten der Materie, wahrnehmbarer und intelligibler, noch in Betracht käme. Ross denkt an das „Große-und-Kleine“ oder die „Unbegrenzte Zweiheit“ der Platoniker, fühlt jedoch „die Versuchung“, zu τις ἄλλη statt ὅλη vielmehr οὐσία zu ergänzen. Doch würde dann der anschließende Satz „und ob man noch nach einer von ihnen verschiedenen Art von *ousia* suchen muß“ eine bloße Wiederholung sein. Außerdem kann aufgrund der grammatischen Struktur des Satzes mit παρὰ τὴν ὅλην zu τις ἄλλη nur ὅλη ergänzt werden.

1037^a12 *nach einer von ihnen verschiedenen Art von *ousia**

Wir lesen mit EJ, Asclepius (421,24) und Moerbeke αὐτῶν ἔτερον.

1037^a12 *das wollen wir später untersuchen*

Dieser Hinweis bezieht sich vielleicht auf die Bücher M und N, besonders M 7-9; vgl. aber unsere Einleitung (S. 29 ff.).

1037^a13 *Denn es ist vor allem auch in dieser Absicht*

Das καὶ bezieht sich ebenso wie auf περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν auch und vor allem auf τούτου γὰρ χάριν: Es ist auch im Interesse jener weiteren aufgeworfenen Fragen, wenn wir uns mit den wahrnehmbaren *ousiai* beschäftigen. Die Betrachtung der wahrnehmbaren *ousiai* ist Sache der Physik, die nur an dieser Stelle (^a15) „zweite Philosophie“, d. h. zweite Wissenschaft genannt wird, im Unterschied zur „ersten Philosophie“, der Grundwissenschaft, wie die „Lehre vom Seienden als solchen“ z. B. E 1, 1026^a16, ^a24; K 4, 1061^b19; De caelo A 8, 277^b10, genannt wird. Zwar ist der Gegenstand der „ersten Philosophie“ streckenweise derselbe wie der

der Physik, aber die Behandlungsart ist verschieden: Allgemeine Untersuchungen über das Verhältnis von Form und Materie, über die *ousia* jedes Einzeldings, über den Gegenstand von Definitionen usw. sind nicht die Aufgabe des Physikers, der für einzelne Arten von Gegenständen deren besondere Form wie deren Materie zu untersuchen hat. Die Untersuchung der Rolle der Form als *ousia* der wahrnehmbaren Gegenstände kann auch für die Untersuchung in den Gebieten, in denen die Wahrnehmung nicht mehr die Basis unserer Erkenntnis bildet, wichtige Ergebnisse beibringen (vgl. Z 3, 1029^a33-34; 1029^b3-12 und unsere Anmerkung zu der Stelle).

1037^a16-17 *Der Naturforscher soll nämlich ...*

Vgl. De an. A 1 und Met. E 1, 1026^a5-6.

1037^a17 *über die im Sinne der Formel*

Die Einfügung von περὶ τῆς οὐσίας vor τῆς κατὰ τὸν λόγον, die Jaeger vorgenommen hat, ist unnötig, da man zu τῆς κατὰ τὸν λόγον aus Zeile ^a15 leicht οὐσίας ergänzen kann. Freilich wäre *περὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον* glatter, aber selbst der Zusatz von περὶ ist nicht notwendig.

1037^a18 *Was nun die Definitionen angeht ...*

Der Ausdruck ἐπὶ δὲ τῶν δρισμῶν mag befremden. So hat Brandis ἔτι statt ἐπὶ konjiziert. Christ ist ihm gefolgt, und Ross erwähnt die Konjektur beifällig. Aber der Ausdruck ist leichter verständlich, wenn wir ihn mit σκεπτέον konstruieren.

1037^a20 *so ist später noch zu untersuchen*

Dies dürfte sich auf H 6 beziehen. Zwar wendet sich Aristoteles schon in Z 12 der Frage nach der Einheit der Definition zu. Aber eben die Tatsache, daß diese Diskussion in Z 12 nur durch die kurze Zusammenfassung von Z 4-11 in 1037^a21-^b7 von dem Verweis an unserer Stelle getrennt ist, macht es unwahrscheinlich, daß sich Aristoteles auf diese Ausführungen mit den Worten σκεπτέον ὑστερον beziehen könnte, und gibt Anlaß zu Jaegers Vermutung, bei Z 12 handle es sich um einen späteren Einschub (vgl. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, S. 53 f.).

1037^a21-^b5 *Was nun das „Was es heißt, dies zu sein“ ...*

Dieser Abschnitt faßt die für Aristoteles besonders wichtigen Resultate der Kapitel 4-6 und 10-11 zusammen. Daß die Kapitel 7-9 und ihr Inhalt nicht berücksichtigt werden, dürfte ein weiteres Indiz dafür sein, daß sie ursprünglich nicht in diesem Zusammenhang gestanden haben. Die

Worte „Was nun das ‚Was es heißt, dies zu sein‘ ... gesagt worden“ (^a21–22) beziehen sich auf Z 4; die Bemerkung „Auch ist erörtert worden ... in anderen Fällen aber nicht“ (^a22–24) rekapituliert die Unterscheidung zwischen der Silbe und dem Kreis aus Z 10, die in Z 11 wiederaufgenommen wurde. „Ferner auch, daß in der Formel ... der konkreten ousia“ (^a24–26) rekapituliert Argumente aus Z 10 und Z 11. Die Bemerkung „Von dieser aber gibt es in einem Sinne ... die Formel der Seele“ (^a26–29) ist eine die Sache etwas zusitzende Wiedergabe von Z 10, ^a26^b2–9. Der Hinweis auf Konkavheit, Stupsigkeit und die Stupsnase (^a30–33) zielt auf die Erörterungen in Z 5; die Bemerkung zur Identität des „Was es heißt, dies zu sein“ und der Sache, deren „Was es heißt, dies zu sein“ es jeweils ist (^a33–^b5), sowie die letzte, schwer verständliche Anmerkung über bloß akzidentelle Identität dürften beide auf Z 6 zurückweisen, so daß in der Tat jedes der genannten Kapitel berücksichtigt ist, wenn es auch kaum möglich wäre, den leitenden Gesichtspunkt anzugeben, unter dem aus den Kapiteln jeweils besonders Wichtiges ausgewählt worden ist. Es fällt auch auf, daß sich Aristoteles bei dieser Rekapitulation nicht an die Reihenfolge der Kapitel im Text hält.

^a27 *denn sie ist etwas Unbestimmtes*

Diese Bemerkung kann sich grammatisch auf die Materie oder auf die konkrete ousia beziehen. Es ist klar, daß Aristoteles meint, die Materie sei etwas Unbestimmtes, wie man Θ 7, ^b1–2, sieht. Ross meint, Aristoteles beziehe sich hier auf die *materia prima*, die unbestimmt sei, weil sich nichts Bestimmtes über sie sagen lasse. Aber in Θ 7 ist von der Materie ganz allgemein, einschließlich der *materia proxima*, die Rede (vgl. ^a26), und im allgemeinen läßt sich etwas Bestimmtes über die Materie sagen, z. B. es handle sich um Gold oder Erz. Nur auf diesem Hintergrund kann man die Behauptung in Θ 7 verstehen, man nenne eine konkrete Sache nicht Gold oder Erz, sondern golden oder ehern, eben weil die Materie unbestimmt sei. Auch an unserer Stelle ist sicher nicht von der *materia prima* die Rede, sondern von der Materie, aus der zusammen mit der Form sich ein Gegenstand konstituiert.

Die Frage ist also, inwiefern selbst die *materia proxima* unbestimmt ist. Zwei Umstände erscheinen relevant: (i) Es gibt nichts, was die Materie als solche von ihr selbst her ist; (ii) Während sich ganz allgemein sagen läßt, was die Form von Gegenständen einer Art als solche ist, läßt sich nicht allgemein sagen, was die Materie einer Art von Gegenstand als solche ist; die Materie als solche unterscheidet sich von Gegenstand zu Gegenstand auf eine Weise, die unbestimmt ist und sich nicht fassen läßt; also auch nicht durch eine allgemeine Definition erfaßt werden kann.

^a28 *Es gibt aber eine Formel in Hinblick auf die primäre ousia*

Wie schon in unseren Ausführungen zu ^b28 bemerkt, vertritt Aristoteles in unserem Kapitel die hier präzise formulierte Auffassung, daß es eine Formel im eigentlichen Sinne nur von der primären ousia, d. h. der Form gibt, und daß es für den konkreten Gegenstand nur insofern eine Formel gibt, als er eine Form besitzt, die seine ousia ist.

^a29 *In diesen nämlich ...*

Ross hat diesen Satz mit der Begründung athetiert, er sei in diesem Zusammenhang völlig irrelevant. Tatsächlich ist seine Funktion nicht leicht genau zu ersehen. Aristoteles hatte ^a28–29 behauptet, von dem Konkreten gebe es eine Definition nur insoweit, als es eine Definition der ousia des Konkreten gebe, im Falle des Menschen etwa die Definition der Seele. Denn bei der ousia einer Sache handle es sich um die ihr einwohnende Form, im Falle des Stupsigen und der Stupsnase also um die Konkavheit. Wenn nun Aristoteles sagt, daß beim Stupsigen und der Stupsnase die Nase zweimal vorkäme, so mag sich das auf das Argument in Z 5, ^b32 ff., beziehen, wonach es eine Definition von der Stupsnase nicht geben kann, weil man beim Versuch, anzugeben, was die Stupsnase sei, die Nase zweimal würde erwähnen müssen. Der Satz mag also eine Begründung dafür darstellen, daß es vom Konkreten nur eine Definition gibt, insofern es eine Definition von seiner Form gibt. Da die Form aber noch nicht als solche, sondern erst mit der Materie zusammen das Konkrete ist, gibt es vom Konkreten als solchen keine Definition.

Da überdies der Satz auch von Asclepius (422,22) und Ps.-Alexander (517,19) gelesen worden ist, also einhellig überliefert wird, zögern wir, Ross' Athetese zu folgen.

^b2–3 [οὐλον καπνυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ πρώτη ἐστίν]

Von diesen Worten fehlt bei Asclepius und bei Ps.-Alexander jede Spur. Die Erläuterung „Ich verstehe aber ...“ (^b3–4) zeigt, daß Aristoteles hier nicht von πρώτα im allgemeinen oder von πρώται οὐσίαι in einem weiteren Sinne spricht, sondern von substantiellen Formen. Also muß entweder der Text verderbt sein oder es handelt sich, wie Jaeger meint, dem wir folgen, um eine Glosse.

^b3–4 *Ich verstehe aber ...*

Vgl. die Anmerkung zu Z 4, ^a10–11. Es ist zu beachten, daß diese Formulierung mit der Annahme verträglich ist, daß die Form selbst von der Materie als einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird.

1037^b4 das als Materie ousia ist

Diese Worte müssen verwundern, weil bisher in der ganzen Diskussion die Frage, ob die ousia im Sinne der Materie mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ zusammenfällt, nicht aufgetaucht ist.

Gemeint kann nicht sein, daß die Materie nicht mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch sei, weil sie als solche kein „Was es heißt, dies zu sein“ hat. Gemeint kann also nur sein, daß, wenn man unter der Sache, etwa im Falle des Menschen, die Materie versteht, die Sache nicht mit ihrem „Was es heißt, dies zu sein“ identisch ist. Entsprechend muß Aristoteles sagen wollen, daß auch nicht der konkrete Mensch, sondern nur der Mensch im Sinne der Form mit dem „Was es heißt, ein Mensch zu sein“ identisch ist.

1037^b5–7 Sie sind aber auch nicht bloß in akzidenteller Weise ...

Diese Zeilen können in verschiedener Weise gelesen und verstanden werden. Dabei spielt eine Rolle, ob man in ^b5–6 mit der Überlieferung οὐδὲ κατὰ συμβεβηκός oder mit Ross οὐδ’ *εἰ* κατὰ συμβεβηκός liest (der Vorschlag von Bonitz οὐδ’ δσα κατὰ συμβεβηκός und die Vermutung Christs οὐδ’ ἔαν κατὰ συμβεβηκός stimmen mit der Version von Ross sachlich überein). Nach der ersten Lesart sagte Aristoteles, so jedenfalls die Interpreten, das Konkrete und die Materie seien mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ der Sache nicht einmal akzidentell identisch, so wie z.B. Sokrates und das Gebildete, also die ousia und das, was ein Widerfahrnis erleidet, akzidentell eines sind. Da dies aber auch im Hinblick auf Stellen wie H₃, 1043^a29–37, wo Aristoteles die Einheit von Form und Konkretem als eine von der Art von πρός ἐν λεγόμενα bezeichnet, schwerlich seine Ansicht sein kann, haben Interpreten wie Bonitz, Christ und Ross den Text so geändert, daß Aristoteles behaupten würde, eine akzidentelle Einheit, wie die von Sokrates und dem Gebildeten, d.h. also der gebildete Sokrates, sei mit dem „Was es heißt, dies zu sein“ des Sokrates wenigstens akzidentell identisch. Wir halten demgegenüber am überlieferten Text fest, verstehen aber das οὐδὲ nicht im Sinne von „nicht einmal“, sondern im Sinne von „auch nicht bloß“. Zwar sind das Konkrete bzw. die Materie und das „Was es heißt, dies zu sein“ nicht in vollem Sinne identisch; aber sie sind auch nicht bloß in dem akzidentellen Sinne identisch, wie Sokrates und das Gebildete nur akzidentell eines sind.

ZWÖLFTES KAPITEL

Die Stellung des Kapitels 12 im Zusammenhang des Buches Z ist mit Recht umstritten (Näheres dazu in der Einleitung S. 25 f.). Weder ist es ohne weiteres klar, daß es das in Z₁₁, 1037^a18–20, hinsichtlich der Definitionen gestellte Problem aufgreifen soll, noch ist offenkundig, daß es (wie Ross, Einleitung S. CIV–CVI, meint) die Erörterung des „Was es heißt, dies zu sein“, die in Z₄ begonnen wurde, abschließt. Gegen die erste Ansicht spricht, daß Aristoteles kaum mit den Worten: „(es) ist später noch zu untersuchen“ (1037^a20) auf eine Erörterung verwiesen hätte, die unmittelbar nach der Rekapitulation der Kapitel Z₄–6 und 10–11, also nach nur 20 Zeilen im Text, beginnt. Der Verweis scheint eher auf H₆ zu zielen. Der Hinweis in Z₁₁ auf eine spätere Untersuchung könnte allenfalls eine Erklärung dafür bieten, warum das Kapitel 12, wenn es denn ursprünglich selbständig war, später gerade hier in das Buch Z eingeschoben wurde. Gegen die zweite Annahme spricht, daß die Rekapitulation des Inhalts von Z in H₁, 1042^a18–22, von der Zusammenfassung von Z₁₁ sofort zu der von Z₁₃ übergeht, ohne den Inhalt von Z₁₂ zu erwähnen. Die Reihe von Kapiteln, die mit Z₄ beginnt, scheint eher mit der Zusammenfassung in Z₁₁ ihren Abschluß zu finden.

Der Gedankengang von Z₁₂ ist verhältnismäßig übersichtlich. Das Kapitel besteht aus zwei Abschnitten. Im ersten Abschnitt (1037^b8–27) wird gezeigt, daß hier ein Problem vorliegt, mit der etwa platonistische Theorien der ousia nicht zureckkommen: Wie kann das eines sein, was in einer Definition, die doch Teile haben muß, definiert wird? Wie kann z.B. der Mensch eines sein, wenn seine Definition „zweifüiges Lebewesen“ lautet? Im Anschluß an die Formulierung des Problems werden naheliegende Lösungsversuche des Problems zurückgewiesen. Weder die Vorstellung einer Einheit wie der von ousia und ihren Widerfahrnissen (πάθη) noch die Vorstellung einer Teilhabe (μέθεξις) der Gattung an ihren differentiae erfüllt die Bedingungen, die an eine Lösung des Problems gestellt werden müssen. Im zweiten Abschnitt (1037^b22–1038^a35) entwickelt Aristoteles den Versuch einer Lösung des Problems, indem er zunächst nur solche Definitionen betrachtet, die mit Hilfe einer Gattung und der artbildenden differentiae gebildet werden. In dem uns überlieferten Text kommt er freilich nicht dazu, auch noch andere Arten von Definitionen zu betrachten.

Was nun die Definition mit Hilfe der Gattung und der differentiae angeht, so versucht Aristoteles zu zeigen, daß diese sich unter gewissen Korrektheitsbedingungen in jedem Falle, so komplex sie auch sein mö-

gen, auf eine Definition mit Hilfe einer Gattung und der letzten differentia zurückführen lassen; daß ferner die Gattung nur die Materie für diese differentia ist, die Gattung und die differentia also keine Vielheit darstellen und folglich diese differentia der einen zu definierenden Sache entspricht.

1037^b8 in einem ersten Durchgang

Es ist nicht klar, wórauf sich dieser Ausdruck bezieht. Vermutlich ist er so zu verstehen: Es soll von den Definitionen die Rede sein, und hier soll zunächst auf ein Problem näher eingegangen werden, das zwar in den Analytiken aufgeworfen, aber nicht weiter verfolgt worden ist. Das Kapitel Z 12 enthält noch weitere ähnliche Hinweise: „Wir sollten aber zunächst einmal die Art von Definitionen genauer untersuchen ...“ (1037^b28), obwohl keine andere Art von Definitionen im weiteren Text zur Sprache kommt, oder am Ende des Kapitels: „Darüber nun ... sei im ersten Durchgang so viel gesagt“ ($\tau\eta\pi\pi\omega\tau\eta\pi$, 1038^a35). Diese mehrfachen Verweise auf Folgendes, die nicht oder wenigstens nicht offensichtlich eingelöst werden, sprechen für die Vermutung, daß es sich bei Z 12 um einen in sich nicht abgeschlossenen Text handelt, der in den Zusammenhang von Z später eingefügt wurde.

1037^b8–9 in den Analytiken

Man könnte die Zeilen ^b8–10 so verstehen, daß Aristoteles hier behauptet, er habe in den Analytiken nicht nur das Problem der Einheit des Definierten aufgeworfen, sondern auch bereits bis zu einem gewissen Punkte verfolgt, und wolle nun über diesen Punkt hinausgehen. In den Analytiken aber wird in Anal. post. B 6, 92^a29 ff., diese Frage nur gestellt und nicht weiter erörtert oder gar gelöst. Folglich müssen sich die ersten beiden Zeilen, ^b8–9, auf die allgemeinen Erörterungen über die Definition in den Analytica posteriora beziehen, und Aristoteles sagte demnach, daß er nun auf etwas eingehen wolle, was dort noch nicht erörtert, sondern lediglich als Problem formuliert worden sei. So verstanden bezöge sich Aristoteles auf B 3–10 und 13 der Anal. post. Für diese Auffassung spricht vielleicht auch die ungewöhnliche Stellung von $\pi\epsilon\eta\lambda\delta\sigma\mu\omega$ in ^b9, das man eigentlich zwischen $\pi\omega\theta\tau\omega$ und $\epsilon\varphi'$ $\delta\sigma\omega$ erwarten würde. Stünde es dort, würde es die Auffassung nahelegen, Aristoteles wolle hier über Definitionen im allgemeinen sprechen.

Ähnlich wie in Anal. post. B 6 hat Aristoteles dies Problem auch, mit demselben Beispiel des Menschen als auf dem Lande lebenden, zweifüßigen Lebewesens, in De int. 5, 17^a13–15, formuliert, dort mit dem Vermerk, die Lösung dieser Frage sei Aufgabe einer anderen Untersuchung.

Die Frage nach der Einheit der Definition und des definierten Gegenstandes war schon Z 11, 1037^a18–20, aufgeworfen und ihre Behandlung für später in Aussicht gestellt worden. Die Tatsache, daß Aristoteles hier nicht darauf Bezug nimmt, sondern auf die Analytiken verweist, ist ein weiteres Indiz dafür, daß unser Kapitel in einem anderen Zusammenhang entstanden ist. Die Ankündigung in Z 11 könnte aber erklären, warum Z 12 in Z an dieser Stelle eingefügt worden ist.

Die von den Londinenses aufgeworfene Frage (S. 99), warum Aristoteles sich nicht vielmehr auf Z 6 beziehe, ist wohl so zu beantworten, daß dort schon davon ausgegangen wird, die Möglichkeit der Definition setze die Einheit der definierten Sache in der Weise voraus, daß Definitionen nur von substantiellen Formen, nicht aber von Widerfahrnissen und akzidentiellen Komplexen gegeben werden können. Auch in Z 12 ist die eigentliche Frage nicht die, wie die Einheit der definierten Sache zu erklären sei, sondern vielmehr die, wie die notwendige Mehrgliedrigkeit der Definition mit der Einheit des Definierten verträglich ist (vgl. die Anmerkung zu 1037^b10–12).

1037^b10 kann für unsere Untersuchungen über die *ousia* von Nutzen sein

Um die für die Definition oder die Formel charakteristische Einheit, durch die sie sich von anderen komplexen Ausdrücken unterscheidet, zu erfassen und zu verstehen, muß man auf die Einheit der definierten Sache, d. h. aber auf die Einheit der *ousia*, zurückgreifen. Eine Formel wie „zweifüßiges Lebewesen“ stellt deshalb eine besondere Art von Einheit dar, weil das Zweifüßige und das Lebewesen eine besondere Art von Einheit bilden, eben die besondere Einheit der Teile der *ousia*. Diese Einheit aber läßt sich nur verstehen, wenn wir die richtige Auffassung von der *ousia* haben, also z. B. nicht, wie die Platoniker, meinen, daß es sich bei dem Lebewesen, von dem in der Definition des Menschen die Rede ist, um einen Gegenstand handelt, der für sich und unabhängig vom Zweifüßigen und vom Menschen existiert, sondern einsehen, daß es sich bei der Gattung jeweils nur um etwas handelt, das sich zur folgenden differentia so verhält wie die Materie zur Form. Nur die recht verstandene Einheit der *ousia* läßt uns dann auch die Einheit der Definition richtig verstehen. Und insofern tragen Untersuchungen zur Einheit der Definition auch zum angemessenen Verständnis der *ousia* bei.

1037^b10–12 Ich meine aber die folgende Schwierigkeit: ...

Eine Definition ist eine Formel, ein komplexer Ausdruck, dessen Teile die Teile einer komplexen Sache repräsentieren. Im Gegensatz zu anderen Formeln ist die Definition dadurch gekennzeichnet, daß hier die Teile

eine besondere Art von Einheit bilden. Hier handelt es sich bei den Teilen nicht um verschiedene Sachen, die nur durch physische oder logische Verknüpfung zu einer komplexen Sache zusammengefügt sind, sondern um *eine Sache*, die nicht ihrerseits aus mehreren Sachen zusammengefügt ist, auch wenn in der Definition von verschiedenen Sachen die Rede zu sein scheint. So scheint in der Definition des Menschen als zweifüßiges Lebewesen von verschiedenen Sachen die Rede zu sein, nämlich vom Zweifüßigen und vom Lebewesen; in Wirklichkeit kann aber nur von *einer Sache* die Rede sein, nämlich der *ousia* des Menschen. Die Schwierigkeit liegt darin, diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen.

1037^b12 *wie etwa die des Menschen*

Wir lesen mit EJ, gegen A^b und Asclepius, denen Ross und Jaeger folgen, ὅ τοῦ.

1037^b13 *Es sei nämlich angenommen ...*

Damit stellt Aristoteles klar, was ohnehin deutlich ist, daß es sich bei „zweifüßiges Lebewesen“ in Wirklichkeit nicht um die Definitionsformel des Menschen handelt. Daß er aber dennoch diese Formel zur Veranschaulichung verwendet, offenbart, daß er selbst über keine Definition des Menschen verfügt, die den im folgenden ausgeführten Vorstellungen von einer korrekten Definition entspräche.

1037^b14 *im Fall von „Mensch und Weißes“*

Die Konstruktion des Satzes mit ἐπὶ am Anfang (vgl. ἐπὶ δὲ τῶν δρισμῶν σκεπτέον ὅστεον, 1037^a18–20) läßt nicht sofort erkennen, daß πολλὰ (^b15) und ἐν (^b16) Prädikatsnomina zu ἀνθρώπος und λευκὸν sind. Die Frage des vorangehenden Satzes, warum „Lebewesen“ und „Zweifüßiges“ eines sind, wird aufgenommen und auf den Fall des Menschen und des Weißen übertragen: „Für den Fall von ‚Mensch und Weißes‘ gilt: dies ist vieles, wenn ..., und eines, wenn ...“

1037^b14 *Denn im Fall von „Mensch“ ...*

Man sollte τοῦ ἀνθρώπου (καὶ λευκοῦ) erwarten, wie auch die Londinenses (S. 99) bemerken, ohne freilich eine Erklärung für diesen Sprachgebrauch anzubieten. Im Griechischen wird „τὸ ἀνθρώπος“ sonst im Sinn von „der Ausdruck ‚Mensch‘“ verwendet. Darum aber geht es hier sicher nicht; vielmehr geht es um etwas, das durch diesen Ausdruck bezeichnet werden soll. Man könnte vielleicht meinen, daß Aristoteles diese Redeweise verwendet, um anzugeben, daß es nicht um den Menschen oder einen Menschen oder irgend etwas sonst geht, das durch den

Ausdruck „Mensch“ bezeichnet wird, sondern nur um etwas, wovon nach einer zur Diskussion stehenden Theorie gelten soll, es werde durch diesen Ausdruck bezeichnet. So etwa könnte man versucht sein, das τὸ ἀνθρώπος in Z 15, 1040^a19, zu erklären, wo von der Idee des Menschen die Rede ist. Und so könnte man auch hier meinen, es sei von etwas die Rede, bei dem es sich nach Ansicht der Platoniker um die Idee „Mensch“ handle, also in diesem Fall um etwas, was nach der Auffassung des Aristoteles nicht ein Mensch wäre und folglich auch nicht als solcher bezeichnet werden könnte.

Dagegen spricht Z 4, 1030^a1, wo es τὸ λευκός ἀνθρώπος heißt und tatsächlich von einem weißen Menschen die Rede ist. Die Redeweise „τὸ Χ“ ist also vielleicht im Sinne von „die Entität, welche durch ‚Χ‘ bezeichnet wird“ zu erklären, wobei offenbleibt ob, aber auch nicht ausgeschlossen wird, daß man selbst diese Bezeichnung akzeptiert.

Sonst findet sich diese Redeweise auch noch einmal in unserem Kapitel 1038^a4: τοῦ ζῷον δίπου.

An unserer Stelle könnte es sich freilich um noch eine andere Verwendung dieser auffälligen Konstruktion handeln: Der Artikel „τὸ“ könnte, deshalb zu den beiden unflektierten Nomina treten, um deutlich zu machen, daß von dem Paar „Mensch und Weißes“ als einem Paar gesprochen werden soll.

1037^b17 *Denn dann werden sie eines*

So wie πολλὰ und ἐν in ^a15 und ^a16 als Prädikatsnomina zu ἀνθρώπος und λευκὸν aufzufassen sind, so auch das ἐν γίγνεται in ^a17 als Prädikat (mit demselben Subjekt). Wir übersetzen also wie Bonitz („Sie werden eines“) und nicht wie Ross („a unity is produced“), dem sich Tricot anschließt.

1037^b18–24 *Hier aber ist es nicht so, ...*

Bonitz hat Aristoteles Nachlässigkeit wenigstens in der Formulierung vorgeworfen (S. 343), weil der Leser annehmen müsse, die Einheit von *ousia* und Widerfahrnis (κατὰ πάθος) sei dasselbe wie die Einheit durch Teilhabe (κατὰ μέθεξιν), obwohl für Aristoteles die Beziehung zwischen *ousia* und ihren (zufälligen) Widerfahrnissen grundverschieden sei von der Beziehung, die „Teilhabe“ (μέθεξις) genannt und in den Topiken Δ 1, 121^a11–12, wie folgt definiert wird: „Der Begriff der Teilhabe besteht darin, daß auf das, was an etwas teilhat, die Formel dessen, woran es teilhat, angewandt werden kann“. So hat der Mensch teil am Lebewesen, weil die Merkmale des Lebewesens auf den Menschen zutreffen; nicht aber hat das Lebewesen teil am Menschen, weil nicht alle Merkmale des

Menschen auf das Lebewesen zutreffen. Der Gedanke des Aristoteles wäre dann, daß weder die in ^b14–18 besprochene Einheit von *ousia* und Widerfahrnis (*κατὰ πάθος*) noch die ^b18–24 genannte Teilhabe die Einheit des Gegenstandes einer Definition wie „zweifüßiges Lebewesen“ erklären kann. Jedoch wäre dieser Gedanke nicht bloß nachlässig, sondern unvollständig formuliert, weil weder ein Hinweis gegeben wird, warum die *κατὰ πάθος*-Einheit für den Fall der Definitionseinheit nicht genügen kann, noch gesagt wird, wodurch sich die Teilhabe von der *κατὰ πάθος*-Einheit unterscheidet, noch, schließlich, erklärt wird, warum auch Einheit durch Teilhabe nicht zur Begründung der hier in Rede stehenden Einheit ausreichen könnte, selbst wenn sie vorläge und wenn die Schwierigkeit mit den mehrfachen *differentiae* (^b21–22) auf ähnliche Weise gelöst werden könnte, wie in 1038^a17–25 gezeigt werden wird. Man müßte daher wohl mit einem beträchtlichen Textausfall vor *ενταῦθα* in ^a18 rechnen.

Ross will diesen Schwierigkeiten durch die Annahme entgehen, „πάθος“ und „μετοχή“, Widerfahrnis und Teilhabe, seien hier synonym gebraucht, wobei er sich auf Z 4, 1030^a13–14: *ταῦτα γὰρ δοκεῖ οὐ κατὰ μετοχὴν λέγεσθαι καὶ πάθος οὐδὲ ὃς συμβεβηκός* beruft. Es ist aber keineswegs sicher, daß dort *πάθος* und *μετοχή* tatsächlich als gleichbedeutend verwendet werden (vgl. die Anm. zu der Stelle). Und selbst wenn Ross damit recht hätte, bliebe die Schwierigkeit bestehen, daß nach seiner Interpretation Aristoteles das *ousia*-Widerfahrnis-Modell auch für die Einheit des Gegenstandes der Definition akzeptieren würde und sich darin nur dadurch gehindert sähe, daß diese Beziehung im Fall des „zweifüßigen Lebewesens“ nicht vorliegt und, selbst wenn sie vorläge, der Fall mehrfacher *differentiae* unüberwindliche zusätzliche Schwierigkeiten schaffen müßte. Da aber Aristoteles, wie der Rest des Kapitels zeigt, ein viel engeres Verhältnis von Gattung und *differentia* fordern wird als das einer *ousia* zu ihren Widerfahrnissen, kann diese Interpretation keinesfalls überzeugen.

Es ist schwierig, den Gedankengang des Aristoteles aus dem Text zu rekonstruieren. Es scheint klar, daß Aristoteles zwei Modelle, die sich zum Verständnis der Einheit der definierten Gegenstände anbieten, verwerfen will, bevor (freilich nur für den besonderen Fall der Definitionen nach der Dihairesis-Methode) das Materie-Form-Modell als allein zutreffend und auch zur Erklärung hinreichend erwiesen wird. Zunächst wird am Fall des „weißen Menschen“ – im Kontrast zum „zweifüßigen Lebewesen“ – dargetan, was es dort heißt, daß beide Teile, „weiß“ und „Mensch“, eine Einheit bilden. (Es fehlt eine Bemerkung darüber, daß diese Einheit nicht die des Definierten sein kann, und warum nicht.)

Der nächste Schritt besteht darin, daß Aristoteles feststellt, die Gattung habe nicht an den *differentiae* teil, so daß auch das Teilhabe-Modell als ungeeignet ausscheiden muß. (Auch hier erwartet man vergeblich eine kurze Erklärung darüber, was unter „Teilhabe“ verstanden werden soll.) Und selbst wenn – kontrafaktisch – die Gattung an ihren *differentiae* teilhaben könnte, so wäre mit diesem Modell die Einheit im Falle mehrfacher *differentiae* nicht zu erklären.

Diese Erklärung des Abschnitts steht der von Bonitz gegebenen näher als der von Ross; es scheint aber deutlich, daß die Interpretation von Bonitz ohne die Annahme erheblicher Textausfälle nicht bestehen könnte. Vielleicht hängt dieser Befund mit dem Textcharakter von Z 12 allgemein zusammen, der auch unter anderen Gesichtspunkten eigentlich fragmentarisch wirkt.

1037^b18 daß das eine am anderen teilhat

Dieser Satz kann sowohl bedeuten, daß die Gattung nicht an der *differentia* teilhat, als auch, daß weder die Gattung an der *differentia* noch diese an der Gattung teilhat. Beides ist aristotelische Lehrmeinung (vgl. Top. Δ 1, 121^a10–14, und Δ 2, 122^b20–24; vgl. auch Met. K 1, 1059^b33). Daß Aristoteles im anschließenden Satz eine Begründung nur dafür gibt, daß die Gattung nicht an ihren *differentiae* teilhat, könnte dafür sprechen, daß Aristoteles hier nur an dem Unterfall dieses allgemeinen Satzes interessiert ist. Man könnte aber auch meinen, er halte es für so offenkundig, daß die *differentiae* nicht an der Gattung teilhaben, daß hierfür keine Begründung nötig sei. Daß also die Einheit von Gattung und *differentia* durch die Teilhabe der *differentia* an der Gattung zu erklären sei, erscheint von vornherein ausgeschlossen.

1037^b19 Denn nach allgemeiner Ansicht hat die Gattung ...

Die Londinenses (S. 100), die das Argument des Aristoteles für angreifbar halten, sehen in dem *οὐ δοκεῖ*, das sie im Sinne von „es scheint die Gattung nicht an den *differentiae* teilzuhaben“ verstehen wollen, sowie in dem sofort folgenden Satz „Aber selbst, wenn die Gattung an den *differentiae* teilhat“ (^b21) Hinweise darauf, daß Aristoteles die hier vertretene Lehrmeinung nicht mit vollem Nachdruck geltend mache. Er wolle nur in einem vorläufigen („preliminary“) Argument vor der eigentlichen Untersuchung des Problems eine mögliche Lösungsstrategie aus dem Weg räumen. Das *οὐ δοκεῖ* ist aber hier eher als Berufung auf allgemeine Ansichten denn als vorsichtige Zurückhaltung aufzufassen; und die Erörterung dessen, was eintreten würde, wenn die aufgestellte These nicht gelten würde, nämlich dieselbe Schwierigkeit wie vorher, ist eine übliche

Argumentationsform („Wenn A, dann B; aber selbst wenn Nicht-A, immer noch B; also jedenfalls B“), für die Ps.-Alexander die rhetorische Bezeichnung „ἀντιπαράστασις“ anführt. Die Verwendung dieser Argumentationsform lässt keinerlei Schluß auf die Festigkeit zu, mit der der so Argumentierende von der Wahrheit von A überzeugt ist.

1037^b20–21 mit Hilfe derer die Gattung eingeteilt wird

Ps.-Alexander bemerkt, daß $\alpha\lambda\zeta \deltaιaφέρει \tauό γένος$ den Gedanken an eine Verschiedenheit der Gattung von sich selbst nahelegen könnte und schlägt vor, diese Worte so zu verstehen, als lauteten sie $\alpha\lambda\zeta \deltaιaφέται \tauό γένος$; diesem Vorschlag folgen die meisten Übersetzer, außer Bonitz („durch welche das Geschlecht sich unterscheidet“). Als weitere Möglichkeit erwägt Ps.-Alexander, Aristoteles verwende hier, wie öfters, $\gammaένος$ im Sinne von $\varepsilonίδος$. Zwar wäre $\deltaιaφέρει \tauά είδη$ eine Glättung, aber sicher nicht $\deltaιaφέρει \tauό είδος$ (was sich bei Richtigkeit der Vermutung Ps.-Alexanders ergeben würde).

1037^b21 bleibt das Argument dasselbe

Das Argument bleibt dasselbe in dem Sinn, daß immer noch nicht klar ist, auf welche Weise die Teile der Definition die erforderliche Einheit haben. So heißt es ja auch gleich im Folgenden (1037^b23): „Warum nämlich sind alle diese eines und nicht vieles?“ Das wird offenbar, wenn wir eine ganze Reihe von differentiae in Betracht ziehen. Denn selbst wenn die Teilhaberbeziehung erklären könnte, wie eine jede von diesen differentiae eine Einheit mit der Gattung bildet, wäre doch nicht erklärt, wie sie alle zusammen eine Einheit bilden.

Aristoteles führt, sicher mit Absicht, eine Reihe von differentiae an, von denen nicht klar ist, ob sie einander gleich- oder nachgeordnet sind, und die sicher kein einheitliches *fundamentum divisionis* haben. Das Beispiel ist aber so ausgesucht, daß nach den Erörterungen von 1038^a12 ff. keine innere Einheit der Teile vorliegt und so auch keinerlei Erklärung für diese Einheit möglich wäre.

Es ist noch zu bemerken, daß die Schwierigkeit im Falle einander gleichgeordneter differentiae eine andere wäre als im Falle einander nachgeordneter: Im ersten Falle bliebe ungeklärt, wie die einander gleichrangigen, jeweils mit derselben Gattung durch Teilhaber vereinigten differentiae schon deshalb auch unter sich eine Einheit bilden sollten; im zweiten Fall müßte offenbleiben, wie die Teilhaber der jeweiligen Gattung an ihrer differentia zu Einheiten führt, die ihrerseits eine übergeordnete Einheit bilden.

1037^b23–24 Jedenfalls nicht deshalb, weil sie in ihr enthalten sind

Wegen der Kürze des Ausdrucks ist es schwer, genau zu sehen, was gemeint ist. Es muß darum gehen, daß etwas in etwas enthalten ist. Da das Subjekt des voraufgegangenen Satzes die differentiae sind, sollte man meinen, es werde gesagt, daß diese differentiae nicht schon deshalb eine Einheit bilden, weil sie in einer Gattung enthalten sind. Damit nun, daß sie in dieser Gattung enthalten sind, könnte lediglich gemeint sein, daß sie sich im Bereich dieser Gattung finden: Es gibt solche Lebewesen, die auf dem Lande leben, solche, die zweifüßig sind, und solche, die ungefiedert sind. Wie sich freilich daraus ergeben sollte, daß diese differentiae eine Einheit bilden, ist so wenig einsichtig, daß man versucht ist, zu meinen, das „enthalten sind“ drücke eine stärkere Beziehung aus. Und hier bietet sich die folgende Möglichkeit an: Hinter der platonischen Theorie von der Dihärese und der Synthese steht die Vorstellung, daß ein rechtes Verständnis der Gattung eben darin besteht, daß man sieht, daß etwa das Lebewesen gar nicht anders als durch diese differentiae geteilt gedacht werden kann. Die differentiae, die eine Sache konstituieren, sind also, im Gegensatz zu den Widerfahrnissen, schon im recht verstandenen Begriff der Gattung enthalten und bilden eine Einheit mit ihr, die sich bei den Widerfahrnissen nicht findet.

1037^b24 Denn auf diese Weise würde aus allen eines werden

Der Sinn dieser Zeilen ist auch wegen der extremen Kürze der Formulierung kaum sicher zu ermitteln. Die Einheit der differentiae, die in der Definition vorkommen, so scheint Aristoteles zu argumentieren, kann nicht durch den Hinweis auf die Tatsache begründet werden, daß sie gemeinsam an einer Gattung auftreten. Denn wenn man dies als hinreichenden Grund der Einheit ansähe, so würde aus allen eines werden ($\delta\xi \alphaπάντων \xiσται \xi\tau, \text{b}24$; vgl. die Formulierung $\varkappa\alpha\tauοι οὐτως \xi\pi\alpha\tauα \xiσται, Z\ 11, 1036^b20$). Wenn man den Satz so versteht, daß auf diese Weise aus schlechterdings allem eines würde (so Bonitz in seiner Übersetzung), müßte man wohl noch einen Grundsatz voraussetzen, nämlich den, daß es für beliebige Bestimmungen immer einen Gegenstand derart gibt, daß sie zusammen an ihm auftreten können, bzw. für beliebige differentiae eine entsprechende Gattung (was freilich ganz unplausibel wäre). Ross bietet für diesen Satz drei verschiedene Interpretationen (ohne auf deren Divergenzen hinzuweisen): (i) „for then all the differentiae that belong to a genus will form a unity“ (S. 205), (ii) „for at that rate a genus and all its differentiae would form a unity“ (S. 207), und (iii) „for on this principle a unity can be made out of all the attributes of the thing“ (in

der – späteren – Übersetzung). Gegen (iii) spricht dasselbe Argument, das oben gegen Bonitz geltend gemacht wurde; gegen (ii) spricht, daß das τοῦ^b in ^b23 sich vermutlich nur auf die differentiae bezieht und es ausdrücklich vermerkt werden müßte, wenn die Gattung nun wieder in die Betrachtung einbezogen werden soll. Daher bleibt (i): Alle differentiae einer Gattung, welche es auch immer sein mögen, wären, so betrachtet, eine Einheit.

1037^b24–27 *Es muß aber wenigstens alles ...*

Nachdem unmittelbar vorher eine Erklärung für die Einheit aller differentiae innerhalb einer Definition abgewiesen wurde, weil ihr zufolge alle Differenzen einer Gattung überhaupt eine Einheit bilden würden, weist Aristoteles nun darauf hin, daß an der Forderung nach Einheit der in einer Definition tatsächlich auftretenden differentiae festgehalten werden muß. Die Definition, die notwendig Teile hat (Z 10, 1034^b20), ist eine einzige, in sich abgeschlossene Formel, die überdies die ousia zum Gegenstand hat. Daraus, daß die Definition eine solche der ousia ist, folgt, daß sie Formel einer einzigen, in sich abgeschlossenen Sache ist (^b26). Denn der Ausdruck „ousia“ bedeutet etwas, das als Einheit von anderem abgegrenzt werden kann und in sich abgeschlossen ist.

Die Londinenses (S. 101–102) drücken Verwunderung darüber aus, daß die Einheit der ousia als des Gegenstandes der Definition hier nicht durch Argumente gesichert, sondern als Tatsache vorausgesetzt wird („asserting rather than arguing“ S. 102). Demgegenüber ist zu beachten, daß in Z 12 das Problem nicht das ist, ob die ousia Einheit besitzt, sondern wie das, was solche Einheit besitzt, durch eine mehrgliedrige Definition treffend bestimmt werden kann, wie sich also Einheit der ousia mit der inneren Vielfalt ihrer Definition verträgt.

1037^b26 *die überdies eine ousia zum Gegenstand hat*

E und J bieten οὐσία, während A^b, Ps.-Alexander (519, 3) und vermutlich auch schon Asclepius (425, 34) οὐσίας lesen, sicher zu Recht. Denn die Folgerung, die 1037^b26 gezogen wird, und die darauf folgende Begründung sind nur verständlich, wenn wir οὐσίας lesen.

1037^b26 *Denn es ist auch so, ...*

Der von A^b überlieferte Text εἰ γὰρ ... ist nicht verständlich. Entweder man liest καὶ γὰρ ... mit E und J oder aber εἰ ohne γὰρ, wie es Ps.-Alexander vielleicht getan hat (vgl. 519, 4).

1037^b27 *dass mit „ousia“ etwas bezeichnet wird*

Aristoteles sagt, „ἡ οὐσία ... σημαίνει“. Unter Berufung darauf, daß die ousia eine Sache und nicht ein Ausdruck ist, also auch nichts bezeichnen kann, erwägen die Londinenses (S. 101), ἔστι zu lesen, und meinen, schon Ps.-Alexander müsse ἔστι vorgefunden haben. Dessen Paraphrase freilich (vgl. 519, 4) ist auch mit unserem Text, so wie wir ihn verstehen, verträglich. Aristoteles sagt ἡ οὐσία da, wo wir τὸ οὐσία im Sinne von „der Ausdruck ‚ousia‘“ erwarten würden. Es handelt sich hierbei nur um eine besondere Form des schon öfter im Voraufgehenden bemerkten Wechsels zwischen inhaltlicher und formaler Redeweise.

1037^b27 *wie wir sagen*

Das „wie wir sagen“ kann sich auf den Sprachgebrauch hinsichtlich „ousia“ bei Aristoteles und seinen Schülern beziehen: „wir verstehen unter ‚ousia‘ ...“; es kann auch auf Thesen über die Natur der ousia abzielen, die entweder den Aristotelikern eigen sind oder zum gemeinsamen Theorienbestand von Aristotelikern und Platonikern gehören. Sicher ist, daß Aristoteles die Platoniker so behandelt, als betrachteten sie die ousia als eines und als ein Dies von der Art (vgl. Z 14, 1039^b4, und Z 15, 1040^a8–9). Daß es sich um einen Rückverweis auf frühere Erörterungen in Z handelt, ist aufgrund des Ausdrucks sehr unwahrscheinlich. Die Auffassung, daß Aristoteles sich hier auf gemeinsame Thesen von Platonikern und Peripatos beruft, scheint am besten in den Zusammenhang zu passen.

Freilich ist zu bemerken, daß Aristoteles in der Kategorienchrift jedenfalls dem, was er dort „zweite ousiai“ nennt, die Eigenschaft abspricht, ein Dies von der Art zu sein (Cat. 5, 3^b13–16).

1037^b28–29 *Wir sollten aber zunächst einmal ...*

Aristoteles könnte hier so verstanden werden, als wolle er zunächst solche Definitionen behandeln, die in der uns aus Platon vertrauten Weise auf Dihäresen beruhen, sich dann aber anderen Arten von Definitionen zuwenden.

Dazu ist zu bemerken, daß im folgenden nur von dieser Art von Definition die Rede ist, sich die Erwartung also, daß auch von anderen Arten von Definitionen die Rede sein werde, nicht erfüllt, was ein weiteres Indiz für den fragmentarischen Charakter des Kapitels wäre.

Überdies ist auch nicht ganz klar, an was für weitere Arten von Definition Aristoteles hier denken mag. Schon Bonitz (Index 525^a20–21) hat, mit Hinweis auf B 3, 998^b14, und H 2, 1043^a19–21, vermutet, Aristoteles

stelle hier Definitionen mit Hilfe der Gattung und der differentiae sogenannten Definitionen $\epsilon\nu\tau\omega\epsilon\nu\pi\alpha\varphi\chi\sigma\tau\omega$ gegenüber, d. h. Definitionen, welche die konstitutiven Elemente angeben, aus denen sich eine Sache zusammensetzt. Ross hat sich dieser Vermutung angeschlossen. Die Londinenses (S. 102–103) geben gegen diese Vermutung zu bedenken, daß in H 2 von etwas die Rede ist, das Aristoteles selbst nicht als Definition bezeichnen würde, nämlich von dem Versuch, eine Sache durch Angabe vor allem der materiellen Teile zu bestimmen, und daß, was die Stelle in B 3 anlange, nicht klar sei, inwiefern sie des Aristoteles eigene Auffassung widerspiegle.

Wenn man, wie es auch die Löndinenses tun, der traditionellen Interpretation folgt, nach der Aristoteles in Z darlegt, die Definition des Konkreten führe die Form der Sache und die Art von Materie an, die für diese Art von Gegenstand charakteristisch ist, dann läßt sich die Ross'sche Interpretation kaum zurückweisen.

Aber selbst wenn man, wie wir, dieser Interpretation nicht folgt, bleibt zu bedenken, daß nichts die Annahme ausschließt, daß Aristoteles sich hier verschiedene Arten von Definition vornimmt, ohne sich von vornherein darauf festzulegen, welche Form der Definition er schließlich für legitim halten wird. Wenn dem so ist, dann ist die Definition $\epsilon\nu\tau\omega\epsilon\nu\pi\alpha\varphi\chi\sigma\tau\omega$ sicher ein wichtiger Kandidat.

Ferner ist zu beachten, daß der Begriff der Definition $\epsilon\nu\tau\omega\epsilon\nu\pi\alpha\varphi\chi\sigma\tau\omega$ seinerseits die verschiedensten Arten von Definition zu umfassen scheint. Denn nach H 2, 1043^a15, zu urteilen, könnte man meinen, es handle sich um eine Bestimmung, welche nur die materiellen Teile aufzählt. Bei der allgemeinen Charakterisierung dieser Art von Definition einige Zeilen später, 1043^a20–21, heißt es dagegen schon vorsichtiger, diese Bestimmung sei eher eine Bestimmung der Materie einer Sache. Aus B 3 ergibt sich überdies, daß der Begriff dieser Art von Definition auch Definitionen umfaßt, die auf materielle Prinzipien wie das Große und Kleine eingehen. Was der Begriff umfaßt, hängt also davon ab, was man für die Konstituenten der zu definierenden Sache hält. Nichts schließt die Annahme aus, daß Aristoteles selbst noch in Met. E 1 die Definition des Konkreten mit Hilfe der Form und der charakteristischen Art von Materie für eine befriedigende Form einer Definition dieser Art gehalten hat. Daß diese Definitionen hier nicht ausdrücklich erwähnt werden, könnte damit zusammenhängen, daß er seine Auffassung von der Definition der konkreten *ousia* geändert hat (vgl. die Anmerkung zu 1036^b29).

1037^b28 *zunächst einmal*

Man sollte erwägen, ob $\pi\varrho\sigma\tau\omega$ hier anstatt „zunächst“ nicht vielmehr „in erster Linie“ oder „vor allem“ bedeuten könnte. Dabei könnte man sich darauf stützen, daß der unmittelbar anschließende Satz „Denn in der Definition kommt nichts anderes vor ...“ eine Begründung für das „Wir sollten ...“ zu geben scheint, indem er feststellt, daß bei Definitionen nur Gattungen und differentiae in Betracht kommen dürfen. Bei dieser Interpretation hätte $\pi\varrho\sigma\tau\omega$ nicht mehr den zusätzlichen Sinn einer Ankündigung weiterer Erörterungen über die weiteren Arten von Definitionen, die ohnehin von unserem Text nicht eingelöst wird. Im übrigen vgl. die Anmerkung zu 1037^b8.

1037^b29 ff. *Denn in der Definition ...*

Der Gedankengang der nun folgenden Ausführungen ist in seinen Grundzügen hinreichend klar. Zunächst wird gezeigt, daß sich eine Definition immer so auffassen läßt, daß sie aus einer Gattung und einer differentia besteht (1037^b29–1038^a4). Dann weist Aristoteles darauf hin, daß in einer Definition die Gattung nicht ein von der differentia unabhängiges Element darstellt, sondern allenfalls so etwas wie die Materie, welche durch die differentia zur Art gemacht wird, in der Definition also nicht von zwei verschiedenen Dingen die Rede ist (1038^a5–9). Das freilich setzt voraus, daß das genus selbst auf eine bestimmte Weise konstituiert ist, derart, daß es so etwas wie die Materie für die differentia bilden kann und nicht ein gegenüber der differentia eigenständiges Element in der Definition bildet. Dies ist nur gewährleistet, wenn man als differentia, welche die Gattung teilt, eine differentia ansetzt, bei der es sich nur um eine weitere Spezifizierung einer die Gattung konstituierenden differentia handelt, wenn man also etwa als differentia einer Gattung, die durch Füßigkeit konstituiert wird, die Zweifüßigkeit ansetzt. Denn diese enthält die Füßigkeit bereits in sich und damit auch das, was das genus zu dem macht, was es ist, nämlich zur Gattung der füßigen Lebewesen. Die Definition besteht also aus den differentiae (1038^a8–9) und, genau genommen, wenn richtig definiert wird, aus der letzten differentia, da diese alles, was ihr in der Definition voraufgeht, impliziert (1038^a19–20; vor allem 1038^a28–30).

1037^b29–1038^a4 *Denn in der Definition ...*

Dieser Absatz hat im Zusammenhang des Arguments dieses Kapitels die Funktion, zu zeigen, daß man eine Definition immer so betrachten kann, daß sie aus einem genus und einer differentia besteht. Fraglich ist nur, auf welche Weise dieser Absatz dies zeigen soll, vor allem, wie der

erste Satz zu verstehen ist, in dem nach dem einem Zweig der Überlieferung διαφορά, nach dem anderen aber διαφοραί zu lesen ist, was zwei verschiedene Rekonstruktionen des Gedankengangs des Abschnitts nahelegt.

In den Zeilen 1037^b33–1038^a4 geht es Aristoteles ohne Zweifel darum, daß man sich nicht durch den Ausdruck über die Tatsache hinwegtäuschen lassen soll, daß in der Definition jeweils nur von einem genus und einer differentia die Rede ist. Wenn X ein höchstes genus, Y eine unterste Art und D₁, D₂, D₃, D₄ die differentiae sind, mit deren Hilfe wir von X bei der Teilung zu Y gelangen, dann durchlaufen wir drei Subgenera, nämlich XD₁, XD₁D₂ und XD₁D₂D₃, die die Namen S₁, S₂, S₃ tragen mögen. Ob wir nun Y als XD₁D₂D₃D₄ oder als S₁D₂, D₃, D₄ oder als S₂D₃D₄ oder als S₃D₄, oder S₃ als XD₁D₂D₃ oder S₁D₂D₃ oder S₂D₃, oder S₂ als XD₁D₂ oder S₁D₂ usf. definieren, ändert nichts daran, daß jeweils von nur einem genus und einer differentia die Rede ist, soviel differentiae auch erwähnt werden mögen. Denn außer der jeweils letzten differentia gehören diese zur Bezeichnung des einen genus, welches auch genauso gut durch seinen Namen bezeichnet werden könnte.

Wenn wir nun der Lesart ή διαφορά in 1037^b30 folgen, dann kann der erste Satz entweder besagen: (i) Die Definition besteht jeweils aus dem höchsten genus und der letzten differentia, oder aber (ii) Die Definition besteht jeweils aus einer differentia und einem genus, welches durch den ganzen Ausdruck bezeichnet wird, der dem Ausdruck für die differentia vorangeht, und welches in diesem Sinn zuerst genannt wird. (ii) aber scheint durch den folgenden Satz ausgeschlossen zu werden, wo sich τὸ πρῶτον nicht auf das durch den gesamten Ausdruck abzüglich des letzten Ausdrucks für die differentia bezeichnete genus zu beziehen scheint, sondern auf das höchste von mehreren genera, die als „die anderen Gattungen“ bezeichnet werden. Aber auch (i) macht in Anbetracht des Rests des Abschnitts Schwierigkeiten. Zwar stellt sich der Satz, so verstanden, als wahr heraus, aber an diesem Punkt des Arguments betrachtet Aristoteles offenkundig noch Definitionen, in denen nicht nur das höchste genus und die letzte differentia erwähnt werden.

Folglich dürfte es das Einfachste sein, an der Lesart αἱ διαφοραὶ festzuhalten: In einer Definition kommen nur das genus, von dem man bei der Teilung ausgeht, und die differentiae vor, die man bei der Teilung verwendet. Diese differentiae aber bilden jeweils mit dem voraufgehenden genus ein neues genus, bis man zur untersten Art gelangt, so daß man es auf jeder Stufe der Teilung mit einem genus und einer differentia zu tun hat, und so auch, wenn man endlich bei der zu bestimmenden Art angelangt ist.

1037^b29–30 die sogenannte erste Gattung

Der Ausdruck τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος kann auf verschiedene Weise verstanden werden: (i) das genus, welches in der Definition rein syntaktisch an erster Stelle erwähnt wird (so anscheinend Ross in der Übersetzung); (ii) das genus, welches, wie immer die Formulierung lautet mag, in der Definition die erste Stelle einnimmt (vgl. Top. Z 5, 142^b28); (iii) die erste Gattung, von der schon die Rede war; (iv) das sogenannte erste genus. (iv) wiederum läßt sich so verstehen, daß sich der Ausdruck auf das höchste genus oder aber auf das der Art unmittelbar vorgeordnete genus bezieht. Der folgende Satz scheint zu zeigen, daß von dem höchsten genus die Rede ist, welches dort auch τὸ πρῶτον genannt wird. Vermutlich ist also „das sogenannte erste genus“, d. h. aber die höchste Gattung, gemeint.

1037^b29–30 als die sogenannte erste Gattung und die differentiae.

Zu αἱ διαφοραὶ überliefert E als Variante ή διαφορά, was nicht nur von Asclepius (426,6), sondern eindeutig auch von Ps.-Alexander – im Gegensatz zu Jaegers „Alexander, ut videtur“ im Apparat – gelesen wurde (520,6). ή διαφορά, in der Einzahl, gäbe einen guten Sinn, wenn zugleich der Ausdruck „τὸ πρῶτον λεγόμενον γένος“ im Sinne von (i) oder (ii) der Anmerkung zu „die sogenannte erste Gattung“ verstanden wird. Der Satz stellte dann fest, daß in einer jeden Definition nichts anderes vorkäme als eine Gattung und eine differentia, so viele differentiae auch in der Formulierung der Definition erwähnt werden mögen, weil alle differentiae bis auf die letztgenannte zusammen als eine einzige Gattung aufgefaßt werden könnten. Jedoch führt die Version mit αἱ διαφοραὶ zu demselben Ergebnis, indem im anschließenden Satz erklärt wird, daß die der Reihe nach hinzutretenden differentiae mit der vorhergehenden Gattung eine neue Gattung bilden. Die stärkere Überlieferungsbasis von αἱ διαφοραὶ und der Gegensatz von „die erste Gattung“ und „die anderen Gattungen“, der bei der Aufnahme von ή διαφορά verloren ging, geben den Ausschlag zugunsten des Plurals.

1038^a5–8 Wenn es nun die Gattung ...

In diesen Zeilen gibt Aristoteles seine Lösung des Problems der Einheit der Definition bzw. des definierten Gegenstandes: Die Gattung ist jeweils bloß die Materie der letzten differentia; beide bilden eine unauflösliche Einheit wie der Ring, an dem Materie und Form bloß in Gedanken unterschieden werden können.

Aristoteles kleidet die Behauptung, die Gattung habe entweder überhaupt keine Existenz neben ihren Arten, oder existiere, wenn sie existiert,

nur nach Art der Materie (ὅς οὐλη, 1038^a6), also potentiell – die sich vor allem gegen platonische Auffassungen von der Seinsweise des generischen Allgemeinen richtet –, in die Form eines doppelten „wenn“-Satzes. Dieser Bedingungssatz leitet zu der Apodosis über: „dann ist es offenkundig ...“, die von Aristoteles im weiteren Fortgang ohne weiteres als wahr unterstellt wird, ohne daß zwingende Argumente angeführt würden, die das Erfülltsein einer der genannten Bedingungen erhärten könnten. Der erste Teil des Bedingungssatzes wird überhaupt nicht begründet; und das mit „denn“ angeschlossene Beispiel des „artikulierten Lauts“, der zugleich Gattung und Materie der aus ihm durch Spezifizierung gebildeten Buchstaben sein soll, ist ersteres selbst nicht ohne Schwierigkeit, noch könnte die Tatsache, daß es Gattungen gibt, die zugleich die Materie dessen sind, was als ihre Arten auftritt, allein schon zu der Folgerung berechtigen, daß dies für alle Gattungen gelten müßte. Was den ersten Bedingungssatz angeht, so stützt sich Aristoteles vielleicht auf bekannte Argumente aus der Diskussion innerhalb der Akademie, bei denen die Frage im Vordergrund stand, ob die eigentliche *ousia* das Allgemeine oder das Spezifische sei.

Was das Beispiel vom Laut (φωνή) angeht, so ist es wenig überzeugend; zumindest bedürfte es weiterer Erklärung. Man muß sich nämlich fragen, ob es nicht auf der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Laut“ beruht, welcher einmal den artikulierten Laut, zum anderen aber den Laut ganz allgemein bezeichnet. Es mag plausibel erscheinen, den Laut ganz allgemein als Material für die Sprache zu betrachten; aber die Gattung der verschiedenen sprachlichen Laute ist allenfalls der artikulierte Laut. Sich aber den artikulierten Laut als Material der Artikulation vorzustellen, erscheint nicht einmal intuitiv als plausibel.

Man ist versucht zu meinen, Aristoteles verlasse sich auf Diskussionen im Zusammenhang mit dem platonischen „Philebos“, in dem der Laut eines und zugleich unendlich vielfältig sein soll: als Eines ist er die Gattung, als unendlich Vielfältiges die materielle Realisierung dieser Gattung, wobei überdies nach der neuen Ideenlehre des „Philebos“ gelten soll, daß die Gattung nichts weiter ist als ihre materielle Realisierung. Aristoteles' Bemerkungen hier mögen damit zusammenhängen, daß er, wie wir zu Z 10, 103^a14–17, bemerkt haben, die materielle Realisierung der Laute als Materie betrachtet.

1038^a5 im Sinne der Arten einer Gattung

Der Ausdruck „εἰδος“ ist mehrdeutig und wird auch in der „Metaphysik“ in mehreren Bedeutungen verwendet: zunächst unterminologisch für die sichtbare Gestalt von Gegenständen, dann, im philosophischen

Sinne, einmal für die individuelle Form und *ousia* der Gegenstände, ferner auch für die Spezies im Sinne der Einteilung der Dinge in Gattungen und Arten, schließlich auch als Terminus für platonische Formen oder „Ideen“. Deshalb fügt Aristoteles zur Verdeutlichung öfters ὅς γένους (im Sinne von „Spezies einer Gattung“) hinzu, so z. B. Met. A 9, 991^a31; Z 4, 1030^a11–12 (vgl. die Anmerkung zu der Stelle), I 7, 1057^b7; I 8, 1058^a22; M 9, 1085^a24. Ross denkt nur an die aristotelische Absicht, die Spezies durch diesen Zusatz von platonischen Ideen zu unterscheiden; es kann aber auch jeweils die Unterscheidung der Spezies von individuellen Formen oder, wie in Z 4, 1030^a11–12, substantieller von nicht-substantiellen Formen erwünscht sein.

1038^a6 oder wenn es sie zwar gibt

Die Londinenses fassen das „oder“ epexegetisch auf („or in other words“, S. 105). Es ist aber klar, daß Aristoteles hier zwei Möglichkeiten ins Auge faßt: Entweder gibt es so etwas wie die Gattung neben den Arten überhaupt nicht oder es gibt sie zwar, aber nur in dem Sinn, daß sie so etwas wie die Materie für die Arten bildet. Dies zeigt sich schon daran, daß das ὅς in ^a6 offenkundig dem ἀπλῶς in ^a5 entspricht.

Da dies oft übersehen wird, verdient hervorgehoben zu werden, daß Aristoteles hier nicht sagt, das genus sei Materie, sondern dies nur als eine von zwei Möglichkeiten hinstellt.

1038^a8–9 dann ist es offenkundig, daß die Definition die Formel ist, die aus den differentiae besteht

Wenn die Definition aus dem genus und den differentiae besteht, das genus aber entweder nichts anderes als die Arten selbst ist oder allenfalls nur so etwas wie ihre Materie darstellt, dann sind die eigentlichen Teile der Definition die differentiae, genauer gesagt die Teile der Definition, die den verschiedenen die Art konstituierenden differentiae entsprechen (vgl. auch 1038^a28–29).

Zum Ausdruck „ὅς εἰκ τῶν διαφορῶν λόγος“ vergleiche H 2, 1043^a19–20: δ... διὰ τῶν διαφορῶν λόγος.

1038^a9–14 Aber weiterhin muß man ...

Die Verfahrensweise bei der Teilung, die Aristoteles hier als die allein richtige hinstellt, wird von ihm selbst in De part. anim. A 2–4 einer scharfen Kritik unterzogen, weil sie sich bei der tatsächlichen Arbeit in der Biologie als undurchführbar erweist, da man in vielen Fällen auf die Verwendung von mehreren gleichgeordneten und voneinander unabhängigen differentiae nicht verzichten kann.

Die Vermutung der Londinenses, dies spreche für zeitliche Priorität von Z 12 gegenüber der Einleitung von De partibus animalium, läßt sich nicht von der Hand weisen; es ist aber zu beachten, daß diese Vermutung wegen der Sonderstellung von Z 12 nicht auf das ganze Buch verallgemeinert werden darf, sondern umgekehrt eher ein weiteres Indiz dafür ist, daß es sich bei Z 12 um einen Text handelt, der erst nachträglich in Z eingefügt wurde.

1038^a9 *däß man sich an eine differentia hält*

Wörtlich übersetzt lautet der einhellig überlieferte Text (δεῖ γε διαι-ρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν): „Man muß aber jedenfalls die differentia der differentia einteilen“ (vgl. auch Asclepius 423, 24–30, und 426, 18–19). Es ist richtig, daß auch nach aristotelischem Sprachgebrauch die differentia zunächst das ist, wodurch sich Gattungen oder Teile einer Gattung unterscheiden, was als das Kriterium einer Einteilung auftritt, und nicht das, was Ergebnis der Teilung ist. Jedoch hat Aristoteles keine Bedenken, den Ausdruck „διαφορά“ auch auf das anzuwenden, was mit der differentia unterschieden wird. (Ähnliche Verschiebungen liegen im Deutschen z. B. bei den Ausdrücken „Epoche“ und „Kategorie“ vor.) Für Aristoteles liegt dies um so näher, als er ja gerade den Gedanken verfolgt, die Gattungen aus dem Definitionsverfahren wegzukürzen und durch die entsprechenden differentiae zu ersetzen.

Es besteht daher kein Anlaß, der Konjektur Joachims zu folgen, die Ross in den Text aufgenommen hat, und τῇ τῆς διαφορᾶς διαφορᾷ zu schreiben, und dies um so weniger, als die Parallelstelle De part. anim. A 3, 643^b17: ἐὰν δὲ μὴ διαφορᾶς λαμβάνει τὴν διαφοράν dieselbe Konstruktion aufweist; vgl. auch 1038^a25: ἐὰν μὲν μὴ διαφορᾶς διαφορὰ γίγνεται.

1038^a11 *dann muß man wissen ...*

Weder die Lesart von EJ: εἰδέναι (das Christ und Jaeger drucken), noch die von A^b: σίναι (das Ross übernommen hat), können überzeugen. Dem Sinn nach wird etwas verlangt, das eine Operation wie „einteilen“ oder „herausgreifen“ bezeichnet. So hat Ps.-Alexander (521, 20) mit διαιρεῖν paraphrasiert, wofür Bonitz aus paläographischen Gründen διελεῖν vorgeschlagen hat. Die Schwierigkeit ist nicht so gravierend, daß eine Konjektur notwendig wäre; wäre sie es, böte sich in Anlehnung an das λαμβάνη in De part. anim. A 3, 643^b17, (vgl. die vorige Anmerkung) δεῖ εἰληφέναι ή ὑπόπονν an.

1038^a13 *wenn man denn die Sache angemessen darstellen will*

Diesem Satz fehlt im griechischen Text das Subjekt, wie bei den Verben ποιήσει (*13) und βούλεται (*16). Aristoteles läßt in Fällen, in denen das Deutsche „man“ verwenden würde, oft das Subjekt fort und überläßt es dem Leser, aus dem Verbum ein Subjekt zu ergänzen (vgl. Z 7, 1032^b8; Z 8, 1033^a24, *31, *34, ^b1, ^b10; vgl. auch den „Excurs III“ bei Schwiegler IV, S. 382–384).

1038^a15 *Fijßigkeit (ποδότης)*

Dieser Ausdruck kommt sonst nur noch einmal, bei Aristoteles selbst, De part. an. A 3, 642^b28, vor.

1038^a16 *Und so sollte man jeweils forschreiten ...*

Der Text lautet: νοι ὅπτως ἀσὶ βούλεται βαδίζειν, was Bonitz mit „und so wird man immer fortschreiten“, Ross durch „and the process wants always to go on so“ übersetzten. Zwar spricht Aristoteles gelegentlich auch Unbeseeltem eine Tendenz oder sogar einen Willen zu (τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς Met. Α 10, 1076^a3–4); aber hier liegt es doch näher, als das Subjekt zu βούλεται denjenigen, der „die Sache gut machen will“, aus *13 zu ergänzen. Das ἀσὶ an unserer Stelle bedeutet wieder nicht „immer“ im Sinne unaufhörlichen Fortschreitens; es gehört, wie auch das βούλεται selbst, eng zu dem betonten οὕτως: „in dieser Weise will er jeweils einen Schritt weiterkommen ...“.

1038^a19–20 *die ousia der Sache und ihre Definition*

Im Voraufgehenden hat sich Aristoteles mehrfach auf die ousia selbst als auf die Formel des „Was es heißt, dies zu sein“ bezogen (vgl. z. B. Z 10, 1035^b29). An dieser Stelle spricht er zum erstenmal identifizierend von der ousia und der Definition.

1038^a20–21 *wenn wir doch vermeiden müssen ...*

Aristoteles scheint Redundanz in Definitionen nicht als einen bloßen Schönheitsfehler, sondern als einen strukturellen Mangel anzusehen, der eine Definition disqualifiziert, wie zu groÙe Enge oder Weite, Zirkularität, Tautologie oder contradictio in terminis. Auch in anderen Schriften benutzt Aristoteles zur Charakterisierung der Redundanz von Definitionen Ausdrücke wie „περιεργον“, „μάταιον“, „ἄτοπον“ (z. B. Top. Z 1, 139^b16–18; Z 3, 140^a30–31; 141^a4–14).

1038^a22 *Lebewesen*

Man muß sich fragen, warum nicht dasselbe Argument, welches hier für die Eliminierung aller differentiae außer der letzten ins Feld geführt wird, auch auf die Gattung Anwendung findet, also auch diese aus der Definition eliminiert werden müßte. Denn auch diese ist doch wohl implizit in der letzten differentia enthalten, so daß deren genauere Bestimmung zu einer Verdoppelung führen würde.

1038^a25–26 *eine Einheit darstellen*

Die Redeweise hier ist sehr verkürzt. Wie die Konstruktion ($\mu\epsilon\nu \dots \delta\epsilon \dots$) zeigt, geht es einmal darum, daß man bei richtiger Definition nicht eine Vielzahl von letzten differentiae hat, sondern nur eine einzige, dann aber auch darum, daß diese eine Einheit darstellt, die den Bedingungen für die Einheit der zu definierenden Sache genügt und damit als die ousia identifiziert werden kann, um deren Definition es geht.

Der griechische Text lautet: $\mu\alpha \xi\sigma\tau\alpha \eta \tau\epsilon\lambda\epsilon\nu\tau\alpha\alpha$ (scil. $\delta\iota\alpha\phi\omega\delta$) $\tau\delta\delta\omega\zeta \kappa\alpha \eta \omega\sigma\alpha$. Ross übersetzt: „one differentia – the last – will be the form and the substance“. Die betonte Stellung von $\mu\alpha$ spricht aber dafür, daß $\mu\alpha$ ebenso wie $\tau\delta\delta\omega\zeta \kappa\alpha \eta \omega\sigma\alpha$ zu $\xi\sigma\tau\alpha$ als Prädikatsnomen gehört: Die letzte differentia ist, wenn sie in dem richtigen Verfahren erreicht ist, eine einzige, in sich einheitliche, und kann deshalb zugleich auch als Form und ousia auftreten. Die Übersetzung von Bonitz: „So wird der eine und letzte Unterschied die Formbestimmung und das Wesen sein“ trifft diese Beziehung von $\mu\alpha$ und $\tau\delta\delta\omega\zeta \kappa\alpha \eta \omega\sigma\alpha$ besser als die von Ross, aber auch nicht im vollen Sinne.

1038^a33 *Innerhalb der ousia aber gibt es keine Reihenfolge*

Gemeint ist nicht, daß es innerhalb der ousia keine systematische Ordnung der einander folgenden differentiae geben könnte; sie folgen einander ja in sachlicher Ordnung (vgl. $\tau\delta\delta\omega\zeta \xi\chi\mu\epsilon\nu\omega\delta$, 1037^b32). Es kann für die ousia nur nichts ausmachen, in welcher zeitlichen Reihenfolge ihre Bestandteile benannt und erwähnt werden. Eine Redundanz, die bei der Nennung der Teile in einer bestimmten Anordnung offensichtlich wird, muß daher auch bei jeder anderen Anordnung vorhanden sein.

DREIZEHNTES KAPITEL

Für die Interpretation des Buches Z insgesamt kommt dem Kapitel 13 entscheidende Bedeutung zu. Aristoteles will hier erweisen, daß nichts Allgemeines ousia sein kann. Damit weist er nicht nur die uns vertrauten Formen des Platonismus zurück, sondern implizit auch seine eigene frühere Theorie der Kategorienchrift, wonach Arten und Gattungen wenigstens sekundäre ousiai sind.

Das Kapitel steht auch der traditionellen Interpretation der „Metaphysik“ entgegen, nach der Aristoteles selbst noch in der „Metaphysik“ an der realen Existenz von Arten und Gattungen festhält. Auch heutzutage hat sich die Interpretation immer noch nicht von dieser traditionellen Vorstellung getrennt; und daher versuchen denn die neueren Interpreten sogar dieses Kapitel so zu lesen, als ob Aristoteles nicht rundweg die Existenz des Allgemeinen bestritte.

Es verdient überdies noch einmal festgehalten zu werden, daß die Lehre des Kapitels, wonach Allgemeines keine ousia sein kann (und damit überhaupt keine reale Existenz hat) keineswegs auf dieses Kapitel beschränkt ist. Schon Z 10, 1035^b27–29, behauptet Aristoteles, daß es sich beim Menschen oder beim Pferd, als Allgemeines verstanden, nicht um eine ousia handle. Z 16, 1040^b23, wird die Behauptung, nichts Allgemeines sei ousia, wiederholt. Auch ist zu beachten, daß Aristoteles in der Zusammenfassung von Z in H 1, 1042^a21–22, beansprucht, klargestellt zu haben, daß es sich bei der Gattung und überhaupt beim Allgemeinen nicht um eine ousia handeln könne.

Das Kapitel gliedert sich in drei Teile: (i) eine Einleitung, in der Aristoteles erklärt, warum er sich nun der Frage zuwendet, ob vielleicht das Allgemeine ousia ist (1038^b1–8); (ii) einen Hauptteil (1038^b8–1039^a14), in dem Aristoteles zu zeigen versucht, daß das Allgemeine weder als allgemein Ausgesagtes noch als konstitutiver Bestandteil einer ousia ousia sein kann; und schließlich (iii) die Bemerkung, es scheine sich daraus die Schwierigkeit zu ergeben, daß sich keine ousia definieren lasse, wenn die ousia weder aus ousiai noch aus sonst etwas zusammengesetzt sein kann, also keinerlei Teile hat, in deren Aufzählung die Definition bestehen könnte (1039^a14–23).

1038^b1–2 *wollen wir wieder zu ihr zurückkehren*

Mit diesen Worten wird das Vorangegangene als ein Exkurs im Verhältnis zum eigentlichen Thema von Z, der Erörterung der ousia, bezeichnet. Die Bemerkung kann sich kaum auf Z 12 beziehen, da dies Kapitel

ohnehin erst später in den Zusammenhang von Z eingefügt sein dürfte (vgl. Anmerkung zu 1037^b8–10). Sie wird sich also auf die Kapitel 10 und 11 beziehen müssen, obwohl deren Zusammenhang mit den Kapiteln 4–6 durch die vorläufige Rekapitulation in 1037^a21–^b7 betont worden ist.

1038^b3 [und das aus diesen Zusammengesetzte]

Die Stelle, auf die sich Aristoteles beruft, ist offenkundig Z 3, 1028^b33–36. Dort wurden vier Kandidaten für die Rolle der *ousia* genannt, das „Was es heißt, dies zu sein“ (*tò tì ἦν εἶναι*), das Allgemeine (*tò καθόλου*), die Gattung (*tò γένος*) und schließlich das Zugrundeliegende (*tò ὑποκείμενον*). An unserer Stelle werden von diesen vier Kandidaten nur drei wieder aufgeführt: das Zugrundeliegende, das „Was es heißt, dies zu sein“ und das Allgemeine. Die Gattung also wird stillschweigend übergegangen; statt ihrer wird das Konkrete (*tò ἐκ τούτων*) angeführt.

Daß Aristoteles auf die Nennung der Gattung als eines besonderen Kandidaten verzichtet, kann dadurch erklärt werden, daß er der Ansicht war, seine Argumente gegen den *ousia*-Charakter des Allgemeinen ließen sich ohne weiteres auch gegen den Anspruch der Gattung, *ousia* zu sein, verwenden. Überdies mag es sein, daß Aristoteles auf die Theorie, die Gattung sei die *ousia*, auch in Z 13 gesondert eingeht, wenn er 1038^b16 ff. die Möglichkeit ins Auge faßt, das Allgemeine sei *ousia*, insofern es ein notwendiger Bestandteil der *ousia* einer jeden Sache sei, die erst dadurch zur *ousia* werde, daß sie durch die Gattung konstituiert wird. So etwa wäre die *ousia* des Menschen nicht ohne die Gattung „Lebewesen“ denkbar, durch die sie erst zur *ousia* wird und die daher die eigentliche *ousia* darstellt.

Dementsprechend hat Aristoteles in der Zusammenfassung des Argumentationsganges von Z in H 1, 1042^a21–22, das Ergebnis von Z 13 dahingehend ausgedrückt, daß weder das Allgemeine noch die Gattung *ousia* sein können.

Während also die Tatsache, daß die Gattung hier nicht eigens erwähnt wird, in dieser Weise befriedigend erklärt werden kann, läßt sich eine entsprechende Begründung für das Hinzutreten des Konkreten nicht geben. Vielmehr wird (i) im folgenden gesagt, daß über zwei der genannten Kandidaten, nämlich über das „Was es heißt, dies zu sein“ und über das Zugrundeliegende, schon gehandelt worden sei (scil. in den Kapiteln 4–6 bzw. 3), so daß nun noch über das Allgemeine gesprochen werden müsse. Das klingt ganz so, als sei überhaupt nur von insgesamt drei Kandidaten die Rede gewesen, was dazu paßte, daß die Gattung hier nicht gesondert aufgeführt wird; und die Verwendung des bestimmten Artikels in *τοῦ δυοῖν* verstärkt diesen Eindruck. Wenn aber hier so

geredet wird, als kämen nur drei Kandidaten in Betracht, nämlich das „Was es heißt, dies zu sein“, das Zugrundeliegende und das Allgemeine, dann ist die Erwähnung des Konkreten fehl am Platz. (ii) Die Stellung von *καὶ τὸ ἐκ τούτων* im Satz setzt eindeutig voraus, daß unter dem „Zugrundeliegenden“ ausschließlich die Materie verstanden wird. Das aber widerspricht der Behandlung des Zugrundeliegenden in Z 3; denn dort wird die Materie als nur eine Art des Zugrundeliegenden angeführt, neben der noch die Form und wiederum das Konkrete als weitere Arten berücksichtigt werden müssen (Z 3, 1029^a2–3). An unserer Stelle erläutert Aristoteles sofort, daß „das Zugrundeliegende“ in zwei Bedeutungen genommen werden kann, von der nur eine mit der Materie zusammenfällt. Beide Tatsachen zusammen sprechen so gewichtig gegen die Authentizität von *καὶ τὸ ἐκ τούτων*, daß es aus dem Text gestrichen werden muß. Es ist wohl die Randglosse eines Lesers, der von der prominenten Rolle des Konkreten in den Kapiteln Z 7–9 so beeindruckt war, daß er meinte, Aristoteles hätte es auch hier nennen müssen.

1038^b5 daß es nämlich zwei Weisen des Zugrundeliegens gibt

Aufgrund des 1029^a2–3 Gesagten sollte man erwarten, daß Aristoteles drei Weisen des Zugrundeliegens unterscheidet, je nachdem, ob es sich um die Materie, die Form oder das Konkrete handelt. Wie man aber aus Θ 8, 1049^b27–29, ersehen kann, meint Aristoteles, man habe zunächst zwei Formen des Zugrundeliegens zu unterscheiden, je nachdem, ob es sich bei dem Zugrundeliegenden um einen wohlbestimmten Gegenstand, ein Dies von der Art, handelt, oder aber nur um Materie. Im ersten Fall gibt es dann wieder zwei Möglichkeiten: Das Zugrundeliegende ist die Form selbst oder aber das Konkrete. Wenn also Aristoteles hier (1038^b5–6) von dem Lebewesen spricht, welches den Widerfahrnissen zugrunde liegt, so bleibt offen, ob damit das konkrete Lebewesen oder aber dessen Form gemeint ist. In der Zusammenfassung in H 1, 1042^a26–31, wählt Aristoteles, vermutlich mit Absicht, eine Formulierung, die es offen läßt, ob es zwei oder drei Weisen des Zugrundeliegens gibt. Dort heißt es nämlich, daß auf eine Weise die Materie Zugrundeliegendes und damit *ousia* sei, auf eine andere Weise aber die Form, während eine dritte Art (der *ousia* oder des Zugrundeliegenden?) das aus beiden Zusammengesetzte sei (ὅλως … ὅλως … τρίτον).

1038^b6–8 Einige meinen aber ...

Als Begründung dafür, daß wir auch die Ansprüche des Allgemeinen, *ousia* zu sein, berücksichtigen müssen, gibt Aristoteles an, daß das Allgemeine von einigen Philosophen als Prinzip und als die eigentliche Ursache

der Dinge angesehen werde. Diese Begründung mag befremden; aber auch für das Verständnis der aristotelischen Theorie der *ousia* ist es wesentlich, daß Aristoteles in der *ousia* das sieht, von dem alles andere in seinem Sein abhängt und aus dem heraus es erklärt werden muß. So beginnt Aristoteles denn auch seine Ausführungen im Kapitel Z 17 mit der Bemerkung, daß die Frage nach der *ousia* sich vielleicht klären ließe, wenn wir von der Tatsache ausgehen, daß es sich bei ihr um eine bestimmte Art von Ursache und Prinzip handelt.

Der Gedanke, es handle sich bei dem Erklärungsgrund einer Sache um etwas Allgemeines, findet sich zuerst in Platons „Phaidon“ (100 C–101 C) und ist dann für den Platonismus charakteristisch. Des Aristoteles eigene Auffassung in der „Metaphysik“ ist dagegen die, daß es sich bei den Ursachen, aus denen sich etwas erklären läßt, immer um etwas Individuelles handelt (vgl. Λ 5, 1071^a27–29). Was Wissenschaft möglich macht, ist die fundamentale Tatsache, daß die Erklärung einer Sache von bestimmter Art in jedem Einzelfall der Art nach dieselbe ist. Es ist immer ein Mensch, der einen Menschen zeugt, auch wenn es sich im einzelnen um je verschiedene Menschen handelt, welche die Ursache des Entstehens eines Menschen sind.

1038^b6 in der die Materie der Wirklichkeit zugrunde liegt

Es scheint in der „Metaphysik“ nur zwei Stellen zu geben, in denen der Materie nicht die Form, sondern die „Wirklichkeit“ (*ἐντελέχεια*) gegenüber gestellt wird. An unserer Stelle nimmt *ἐντελέχεια* den Platz ein, den sonst *είδος* einnimmt; an der anderen Stelle (M 3, 1078^a30): *διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελέχεια, τὸ δ’ ὑλικὸς* nimmt *ὑλικός* den sonst von *δυνάμει* beanspruchten Platz ein. Die Unterscheidung, so zeigen diese Stellen, von Form und Material einerseits und die von Wirklichkeit und Möglichkeit andererseits sind für Aristoteles sachlich so eng miteinander verknüpft, daß es für ihn ohne Schwierigkeiten möglich ist, „Form“ durch „Wirklichkeit“ und „Möglichkeit“ durch „nach Art der Materie“ auszudrücken. Vgl. die Anmerkung zu Z 7, 1032^a21–22.

1038^b8–9 Es scheint nämlich ...

Diejenigen, die sich die Meinung nicht zu eigen machen möchten, daß Aristoteles in Z 13 in der Tat die These aufstellen will, das Allgemeine könne schlechthin nicht *ousia* sein, interpretieren das *ἔοικε* (1038^b8) im Sinne von „es hat den Anschein“ und bestreiten, daß Aristoteles sich auf den Boden der Auffassung habe stellen wollen, die er mit *ἔοικε* eingeführt hat. Vielmehr werde die ganze Diskussion bis zum Ende des Kapitels durch das *ἔοικε* gleichsam in Klammern gesetzt.

Gegen diese Auffassung spricht zunächst die sprachliche Beobachtung, daß „ἔοικε“ bei Aristoteles und sonst in der griechischen Literatur regelmäßig so verwendet wird, daß der jeweils Sprechende die so charakterisierte Ansicht teilt, anders etwa als bei „δοκεῖ“ oder „φαίνεται“, das im Regelfall (nicht immer: vgl. die Anmerkung zu Z 11, 1036^b17) noch offenläßt, wie der Sprechende die Sachlage beurteilt. Hinzu kommen die Gründe, die in unserer Anmerkung zu 1038^b34–1039^a2 angeführt sind.

Die Londinenses indessen betonen das „scheint“ und sehen in den folgenden Einwänden gegen die Annahme, das Allgemeine sei *ousia*, nur „prima facie objections“, die keineswegs ausschließen, daß es sich etwa bei dem *είδος* „Mensch“ zwar um etwas Allgemeines, aber dennoch um eine *ousia* handle (S. 126–127).

Dagegen ist zunächst einzuwenden, daß Aristoteles selbst aus diesen Ausführungen wiederholt die Folgerung zieht, nichts Allgemeines sei *ousia*, ohne die Folgerung durch einen einschränkenden Ausdruck wie „es scheint“ zu qualifizieren (vgl. 1038^b35; H 1, 1042^a21–22).

Auch die Gründe, aus denen es ihnen geboten erscheint, das „scheint“ hier auf so vorsichtige Weise zu interpretieren, sind nicht stichhaltig. Wie man aus Z 10, 1035^b27–29, ersehen kann, ist das *είδος* „Mensch“, als Allgemeines verstanden, von der Kritik hier genauso betroffen wie die Gattung „Lebewesen“; und es heißt deshalb schon dort, es handle sich bei ihm nicht um eine *ousia*. Daß Aristoteles, wenn er von Arten von Zugrundeliegendem spricht, nicht den Fall anführt, in dem ein Lebewesen, etwa ein Mensch, dem *είδος* des Menschen zugrunde liegt, sondern den Fall, in dem ein Mensch seinen Widerfahrnissen zugrunde liegt, zeigt in der Tat, daß Aristoteles meint, es gebe keine wohlbestimmte Sache wie Sokrates, welche der Form zugrunde liegt, sondern als der Form Zugrundeliegendes könne nur die Materie betrachtet werden; aber daraus folgt noch nicht, daß Aristoteles auch der allgemeinen Art „Mensch“ denselben besonderen Status einräumt, der sich von dem der Gattung „Lebewesen“ in diesem Punkte wesentlich unterschiede. Denn die allgemeine Art „Mensch“ oder das allgemeine Prädikat „Mensch“ haben ohne Zweifel wohlbestimmte Gegenstände wie Sokrates zum Subjekt; darin unterscheiden sie sich nicht von der allgemeinen Gattung.

Die Londinenses argumentieren auch (S. 127–128), es sei unklar, ob *ἔνδοστον* in 1038^b10 sich auf Individuen oder Arten beziehe; es lasse sich folglich nicht ausschließen, daß die *ousia* des Menschen zwar allgemein sei, aber dennoch die Forderung erfülle, dem eigen zu sein, dessen *ousia* sie ist, nämlich der Art „Mensch“. Aufgrund dieses Arguments aber könnte man auch von jeder Gattung sagen, sie habe eine *ousia*, die ihr eigen sei.

Es ist auch schwer zu sehen, worauf die Londinenses (S. 128) ihre Behauptung stützen könnten, die Definition des Allgemeinen lasse es offen, ob die Art „Mensch“ etwas Allgemeines im definierten Sinn sei. Denn das *πέρι ποικιλίας* in ^b12 ist nur verständlich, wenn man an Einzeldinge denkt, denen das Allgemeine gemein ist; es geht hier nämlich darum, daß zwar der Fall auftauchen kann, daß es zu einem bestimmten Zeitpunkt nur einen einzigen Einzelgegenstand gibt, auf den ein bestimmtes allgemeines Prädikat zutrifft, daß es aber in der Natur des allgemeinen Prädikates liegt, auf eine Mehrzahl von Einzelgegenständen anwendbar zu sein (vgl. Z 15, 1040^a34). Wenn es dagegen darum ginge, daß etwas von Arten prädiert wird, wäre dieser Verweis auf die Natur von allgemeinen Prädikaten überflüssig. Denn die Arten, von denen „Lebewesen“ ausgesagt werden kann, sind, jedenfalls nach Aristoteles, immer dieselbe Vielzahl von Arten. Das allgemeine Prädikat „Mensch“ erfüllt also sehr wohl die hier gegebene Bestimmung des Allgemeinen.

Die Londinenses freilich behaupten (S. 128), das Allgemeine werde als das definiert, was Vielem gemein sei, und das lasse es offen, ob „Mensch“ als allgemeines Prädikat zu verstehen sei. Wie sie das begründen wollen, bleibt unklar, da es 1038^b11–12 ausdrücklich heißt: „Denn genau das wird ja als Allgemeines bezeichnet, was seiner Natur nach geeignet ist, mehreren Dingen zuzukommen.“

Die Londinenses lassen sich bei ihrer Interpretation des Kapitels von dem Anliegen leiten, zu zeigen, daß „Z 13 provides no basis for committing Aristotle to individual forms“ (S. 126). Uns erscheint das Kapitel im Gegenteil bei unbefangener Betrachtung genau diese Auffassung zu erzwingen.

Wenn ein Allgemeines wie der Mensch nicht *ousia* ist, dann hat es gar keine reale Existenz. Denn es handelt sich sicher nicht um ein Widerfahrnis, folglich auch nicht etwa um eine Qualität. Von etwas zu sagen, es sei ein Mensch, heißt nicht, ihm eine Beschaffenheit zuzuschreiben. Zwar heißt es in unserem Kapitel 1039^a1–2 (vgl. auch Z 8, 1033^b21 ff.), ein allgemeiner Ausdruck wie „Mensch“ oder „Lebewesen“ bezeichne nicht ein Dieses, sondern ein solches (*τοιόδε*), wie es auch schon in der Kategorienchrift Kap. 5, 3^b14 ff., heißt, solche Ausdrücke bezeichneten etwas von einer gewissen Beschaffenheit (*ποιόν τι*). Aber schon dort (3^b18–21) wird dies sogleich, um Mißverständnisse zu vermeiden, mit der Bemerkung versehen, daß es sich nicht um eine Beschaffenheit im eigentlichen Sinne handle. Noch auch kann man sagen, daß das Allgemeine zwar weder eine *ousia* noch eine Qualität oder Quantität sei oder unter irgendeiner der anderen Kategorien falle, aber dennoch wenigstens der Möglichkeit nach existiere. Denn für Aristoteles fällt auch das, was

der Möglichkeit nach existiert, in eine der Kategorien. Die Materie als solche existiert nur der Möglichkeit nach, aber sie ist dennoch eine *ousia*, nämlich eine *ousia* der Möglichkeit nach. Entsprechend müßte auch das Allgemeine, wenn es der Möglichkeit nach existierte, eine *ousia* oder eine Qualität oder eine Quantität sein. Dies aber scheint Aristoteles ausschließen zu wollen.

Man mag sich darauf berufen, daß Aristoteles bisweilen die Gattung so charakterisiert, als entspräche sie der Materie, als sei sie so etwas wie die Materie für die Form bzw. die *differentia specifica* (vgl. z. B. Z 12, 1038^a5 ff.). Als Materie betrachtet aber, so könnte man argumentieren, ist sie eine potentielle *ousia*. Dagegen freilich ist dreierlei festzuhalten: (i) Daß die Gattung als so etwas wie die Materie betrachtet werden könnte, ist nur eine von zwei Möglichkeiten, die Aristoteles 1038^a5 ff. ins Auge faßt. (ii) Daß die Gattung als so etwas wie die Materie betrachtet werden kann, heißt nicht, daß sie Materie *ist*; die Vorstellung ist vielmehr wohl die, daß ein Gattungsausdruck wie „Lebewesen“ auf zwei Weisen interpretiert werden kann: einmal so, daß er sich auf die Gattung, die allgemeine Eigenschaft „Lebewesen“ bezieht, dann aber auch so, daß er sich auf die für Lebewesen charakteristische Materie bezieht; das heißt aber nicht, daß die Gattung selbst Materie ist. (iii) Selbst wenn man auf diese Weise die Gattung als etwas der Möglichkeit nach Seiendes auffassen könnte, läßt sich eine entsprechende Erklärung für die allgemeine Art nicht finden; es wäre aber merkwürdig, wenn Aristoteles hier eine Ontologie ins Auge faßte, die zwar Gattungen, aber nicht Arten einen positiven ontologischen Status einräumte.

Man kann sich dieser Folgerung auch nicht dadurch entziehen, daß man zwischen Allgemeinem wie der Gattung und Generellem wie der Art unterscheidet und behauptet, das Kapitel richte sich nur gegen die Existenz des Allgemeinen, lasse aber das Generelle und damit die Art unberührt.

1038^b8–9 *Es scheint nämlich unmöglich zu sein ...*

Das *γάρ*, das wir mit „nämlich“ übersetzt haben, ist hier in etwas ungewöhnlicher Weise verwendet. Der Satz, es scheine unmöglich zu sein, daß etwas, das allgemein ausgesagt wird, *ousia* sei, kann schwerlich als Begründung dafür gelten, daß man sich nun mit dem Allgemeinen als Kandidat für die Rolle der *ousia* befassen wolle. Schwegler hörte in *ἐπέλθωμεν* den „Nebenbegriff des polemischen und widerlegenden Untersuchens“ heraus, der es gestatte, die negative These über den *ousia*-Charakter des Allgemeinen als Begründung für die Wahl dieses emotional gefärbten Ausdrucks zu verstehen. Jedoch fehlt die von Schwegler ver-

mutete polemische Note von ἐπελθεῖν bei Aristoteles in vielen Fällen (z. B. Met. H 1, 1042^a24–25; M 2, 1077^a1; Eth. Nic. K 1, 1172^b8; K 10, 1181^b17).

G. J. Hughes hat in seinem Beitrag zu den Diskussionen der Londinenses (S. 110) das γάρ anders interpretiert: Gerade weil es so aussieht (ἴστιν), als sei das Allgemeine keinesfalls ousia, müsse die Sache eingehend untersucht werden; denn die verbreitete Ansicht könne sich als falsch erweisen. Aber diese Interpretation scheint allzu künstlich, zumal unmittelbar an den jetzt besprochenen Satz „Es scheint nämlich unmöglich zu sein ...“ ein Argument für diese allgemeine These, auch mit γάρ, und ganz ohne „Es scheint ...“, angeschlossen wird.

Wir haben es vermutlich mit einer Verwendung von „γάρ“ zu tun, für die es im Deutschen keine genaue Entsprechung gibt, die weniger eine Begründung des Vorhergehenden als eine Erläuterung ankündigt. Im Deutschen würden „und zwar“ oder „nämlich“, wie übersetzt, der Bedeutung von „γάρ“ an unserer Stelle hier nahekommen. Die von Bonitz (Index 146^b16–20) angeführten Stellen scheinen mit unserer Stelle vergleichbar zu sein.

1038^b9–15 Erstens nämlich ...

Die genaue Rekonstruktion dieses Einwandes bereitet Schwierigkeiten. Aristoteles argumentiert, daß das Allgemeine, wenn es denn ousia sein soll, entweder die ousia von allem sein müsse, dem es zukommt, oder aber von keinem (1038^b12–13). Dies ist auf dem Hintergrund der Annahme verständlich, daß das Allgemeine in derselben Beziehung zu allem stehen muß, dem es zukommt. Es könnte also der Fall nicht eintreten, daß es die ousia von einer Sache ist, der es zukommt, nicht aber die ousia von etwas anderem, dem es auch zukommt. Aristoteles fährt dann 1038^b12 fort, indem er dafür argumentiert, daß das Allgemeine nicht ousia von allem sein könne, dem es zukommt. Das wird nicht weiter begründet, ergibt sich aber daraus, daß Aristoteles ausdrücklich annimmt, daß, wenn etwas zugleich die ousia von A und von B ist, A und B miteinander identisch sein müssen (1038^b10, ^b14–15). Wäre also das Allgemeine ousia von allem, dem es zukommt, dann müßte alles, dem es zukommt, miteinander identisch und eines sein. Dann aber wäre das Allgemeine nicht mehr allgemein. Vielleicht aber denkt Aristoteles auch einfach daran, daß das Allgemeine, wenn es überhaupt ousia von etwas wäre, ousia nur von diesem sein könnte, da die ousia dem eigen ist, dessen ousia sie ist, nicht aber gleichzeitig auch ousia von allem anderen sein könnte, dem sie zukommt.

Soweit also scheint der Gedankengang klar zu sein. Nun aber fährt

Aristoteles keineswegs, wie wir erwarten würden, so fort, daß er argumentiert, es könne auch nicht ousia von keinem der Dinge sein, denen es zukommt, obschon dies leicht zu zeigen wäre. Denn wenn das Allgemeine ousia sein soll, die ousia aber dem zukommt, dessen ousia sie ist, dann muß wenigstens eines der Dinge, denen das Allgemeine zukommt, das sein, dessen ousia das Allgemeine ist; folglich kann das Allgemeine nicht ousia von keinem der Dinge sein, denen es zukommt. (Die naheliegende Auffassung, die auch Ross vertritt, mit Zurückweisung des ersten Gliedes der Disjunktion sei schon die Wahrheit des zweiten Gliedes und damit die Wahrheit der erstrebten Folgerung gesichert, ist wegen der Mehrdeutigkeit von οὐδενός unbegründet, wie weiter unten erläutert wird.)

Statt dessen aber argumentiert Aristoteles, daß das Allgemeine nicht ousia einer einzigen Sache sein kann. Denn dabei handelt es sich um eine Sache, der das Allgemeine als ihre ousia zukäme. Da aber das Verhältnis von Allgemeinem zu dem, dem es zukommt, immer dasselbe ist, müßte das Allgemeine ousia von allem sein, dem es zukommt. Das kann aber nicht sein, weil in diesem Fall all das, dem das Allgemeine zukommt, identisch wäre, also eines würde, und damit das Allgemeine aufhörte, allgemein zu sein.

Die Versuche, eine Lösung für diese Schwierigkeit zu finden, sind nicht überzeugend. Cherniss (ACPA, S. 318, Anm. 220) hat vorgeschlagen, den Satz ἐνὸς δὲ εἰ ἔσται ... (^b13–14) als Begründung für die Disjunktion „entweder von allem oder von keinem“ aufzufassen. Dagegen ist dreierlei einzuwenden: (i) In diesem Fall sollte man ἐνὸς γάρ erwarten; (ii) Man sollte erwarten, daß der Satz unmittelbar auf die Disjunktion folgt; (iii) Wenn es sich um einen Grund dafür handelte, daß die Disjunktion gilt, dann müßte „von einem“ im Sinne von „von nur einem“ bzw. „von nur einigen“ verstanden werden, um einen Gegensatz zu „von allem“ zu bilden. In diesem Falle aber würde das Argument, welches dieser Satz andeutet, schwer verständlich; denn alles andere würde nur deshalb mit dem einen identisch, weil das Allgemeine nicht nur die ousia dieses einen wäre.

Die Londinenses (S. 131) erwägen, daß Aristoteles erst von einer Alternative ausgeht, dann aber die Möglichkeit ins Auge faßt, jemand könnte meinen, es bestehe doch noch eine dritte Möglichkeit. Auch hier ergibt sich die Schwierigkeit, daß Aristoteles nicht auf das zweite Disjunktionsglied eingeht, sondern statt dessen einen weiteren Fall betrachtet; und für diesen weiteren Fall, wenn er als dritte Möglichkeit betrachtet würde, ergäben sich dieselben Schwierigkeiten wie die oben unter (iii) angeführten.

Ross versteht das Argument so, daß Aristoteles zunächst argumentiere,

daß das Allgemeine von nichts ousia sein wird; denn entweder ist es von allem, dem es zukommt, ousia, oder aber von nichts; es ist aber nicht von allem, dem es zukommt, ousia; also ist es von nichts die ousia. Nach Ross fährt Aristoteles dann fort, indem er dafür argumentiert, daß sich die ^{b13-15} aufgewiesenen Schwierigkeiten auch ergeben, wenn man sich dieser Konsequenz, daß das Allgemeine die ousia von nichts ist, zu entziehen versuchte und behauptete, das Allgemeine sei doch ousia von etwas, wenn auch nicht von allem, dem es zukommt.

Dazu ist zu sagen, daß Ross eine Mehrdeutigkeit zu übersehen scheint. Die Konsequenz, welche sich nach Ross aus der Zurückweisung der ersten Möglichkeit ergibt, das Allgemeine sei ousia alles dessen, dem es zukommt, nämlich die Konsequenz, daß das Allgemeine die ousia von nichts sein wird, ist nur dann schon die von Aristoteles intendierte Folgerung, wenn „nichts“ hier im Sinne von „schlechterdings nichts“, nicht aber im Sinn von „nichts von dem, dem es zukommt“ verstanden wird. Da aber „von allem“ offenkundig im Sinn von „von allem, dem es zukommt“ zu verstehen ist, sollte man erwarten, daß auch das „von nichts“ entsprechend zu verstehen ist, wie es ja auch Ross selbst tut. Die Folgerung aber, daß das Allgemeine nicht ousia von irgend etwas von dem ist, dem es zukommt, ist nicht schon die Folgerung, daß das Allgemeine die ousia von schlechtweg nichts wäre.

Vielleicht aber ist das Argument so zu verstehen: Aristoteles beginnt ^{1038b12} mit der Frage, wovon denn das Allgemeine die ousia sein soll. Wir erwarten ein Argument, welches zeigt, daß das Allgemeine, eben weil es allgemein ist, von nichts die ousia sein kann, folglich auch überhaupt nicht ousia sein kann. Dafür erhalten wir, nur kurz angedeutet und äußerlich nicht klar voneinander getrennt, zwei Argumente: (i) Das Allgemeine ist entweder von allem ousia, dem es zukommt, oder aber von keinem. Von allem kann es nicht ousia sein. Nun wird es uns überlassen, die Folgerung zu ziehen, daß es dann von keinem, dem es zukommt, ousia sein wird. Ebenso bleibt es uns überlassen, daraus die weitere Folgerung zu ziehen, daß es dann die ousia von schlechtweg nichts sein wird. Diese weitere Folgerung ergibt sich daraus, daß das, dessen ousia das Allgemeine ist, zu den Dingen zählen muß, denen das Allgemeine zukommt. Denn die ousia kommt dem zu, dessen ousia sie ist. Wenn aber das Allgemeine von keinem der Dinge ousia ist, denen es zukommt, dann kann es schlechtweg nichts geben, dessen ousia es ist.

(ii) Wenn es unter den Dingen, denen das Allgemeine zukommt, auch nur eine Sache gibt, deren ousia das Allgemeine ist, dann wird alles, dem das Allgemeine zukommt, mit dieser Sache identisch sein. Bei diesem zweiten Argument wäre zu berücksichtigen, daß es nicht schon von der

Annahme ausgeht, es gebe nur eine einzige Sache, deren ousia das Allgemeine ist, noch auch von der Annahme, daß es sich um eine einzige Sache handelt, der das Allgemeine zukommt. Das würde vielmehr erst erschlossen. Der mit ἐνὸς beginnende Satz hätte dann die Funktion, die Vollständigkeit der Disjunktion von πάντων und οὐδενὸς zu begründen.

Es ist freilich verlockend, das ἐνὸς auf das voraufgehende οὐδενὸς unmittelbar als Negation zu beziehen, ja vielleicht sogar entsprechend οὐδ' ἐνὸς zu schreiben. In diesem Fall müßte man annehmen, daß schon οὐδενὸς „von schlechtweg nichts“ bedeutet. An dem skizzierten Gedankengang änderte sich nichts; nur daß nun nicht die eigentliche Folgerung des Arguments zu ergänzen wäre, sondern die fehlende Prämisse ergänzt werden müßte, daß das Allgemeine die ousia nur von etwas sein kann, dem es zukommt.

1038^{b9} Erstens nämlich

Statt πρῶτον (A^b) lesen EJ πρώτη. Mit πρώτη würde der Satz bedeuten: „Die primäre ousia einer jeden Sache nämlich ist das, was ihr eigentlich ist.“ Es ist aber nicht zu sehen, warum Aristoteles hier ausdrücklich nur von der primären ousia sprechen sollte, da es in diesem Kapitel ohnehin durchweg um die primäre ousia geht. Zweitens paßt das πρῶτον am Anfang dieses Satzes, der eine lange Reihe von Argumenten einleitet, gut zu den ἔτι („ferner“), die sich anschließen (^{b15, b23, b24; 1039^{a3}}). Also ist πρῶτον gegenüber πρώτη vorzuziehen.

1038^{b10} ist die ousia einer jeglichen Sache ...

Ross und Jaeger drucken: οὐσία ἐκάστου ἡ ἴδιος ἐκάστῳ. Der Text von EJ ist: οὐσία ἡ ἐκάστου ἴδιος ἐκάστου; A^b bietet: ἡ οὐσία ἴδιος ἐκάστῳ; die Paraphrase des Ps.-Alexander läßt auf einen Text wie ἡ ἐκάστου οὐσία ἴδιος ἐκάστῳ schließen. Ross erklärt (S. 210), er habe diejenige Form des Textes übernommen, „which sense and idiom seem to require“. Aber aus dem Textbefund scheint deutlich hervorzugehen, daß οὐσία ἐκάστου Subjekt und ἴδιος ἐκάστου (oder ἐκάστῳ) Prädikat des Satzes sind und nicht umgekehrt, wie Ross, dem Jaeger folgt, voraussetzt. Ferner ist auch vom Inhalt her deutlich, daß es hier darum geht, daß die ousia einer Sache nur etwas sein kann, das der Sache eigen ist, und nicht darum, daß etwas, das der Sache eigen ist, die ousia der Sache wäre. Der Text von EJ ist also (auch mit der etwas ungewöhnlichen Wortstellung οὐσία ἡ ἐκάστου, die Ps.-Alexander normalisiert hat) zu halten. Da „ἴδιος“ sowohl mit dem Genitiv als auch mit dem Dativ verbunden werden kann, könnte auch ἴδιος ἐκάστου in EJ gegenüber ἴδιος ἐκάστῳ bei Ps.-Alexander und in A^b durchaus bestehen. Den Ausschlag gibt in

beiden Fällen die Paraphrase des Asclepius, der (430, 15–16) sowohl οὐσία ἡ ἐκάστου als auch ὁὗτος ἐκάστου liest.

1038^b15–16 *Ferner wird als ousia das bezeichnet ...*

Vgl. Δ 8, 1017^b23–24; Z 3, 1029^a8–9. Bei dem Allgemeinen kann es sich nicht um eine ousia handeln, weil es immer ein ihm zugrundeliegendes Seiendes voraussetzt, das damit eher einen Anspruch darauf hat, als ousia angesehen zu werden.

1038^b16 *stets*

Es ist nicht ganz klar, wie das „stets“ aufzufassen ist. Es mag damit einfach gemeint sein, daß immer, wenn etwas z.B. als „Mensch“ im Sinne der allgemeinen Art bezeichnet werden kann, dieses Prädikat einen bestimmten Gegenstand voraussetzt, auf den es zutrifft, nämlich einen bestimmten Menschen. Es mag aber auch gemeint sein, daß zwar auch eine ousia von etwas Zugrundeliegendem ausgesagt werden kann, sie sich aber darin vom Allgemeinen unterscheidet, daß sie nicht durchweg nur von etwas Zugrundeliegendem ausgesagt werden kann. Zwar wird die ousia auch von der Materie als einem Zugrundeliegenden ausgesagt (Z 3, 1029^a23–24). Sie wird aber auch von dem konkreten Gegenstand ausgesagt, dessen ousia sie ist; nur daß in diesem Falle der konkrete Gegenstand nicht das ihr Zugrundeliegende darstellt, von dem sie in ihrem Sein abhinge. Vielmehr ist es umgekehrt so, daß der konkrete Gegenstand in seinem Sein von ihr abhängt. „Sokrates ist ein Mensch“ kann nämlich, wie schon früher bemerkt, auf zwei Weisen verstanden werden; einmal so, daß „Mensch“ sich hier auf eine Form bezieht, als die Sokrates identifiziert wird (das, was Sokrates eigentlich ist, ist diese Form), zum anderen aber so, daß „Mensch“ sich hier auf das allgemeine Konkrete (vgl. Z 10, 1035^b27–30), die allgemeine Art, bezieht. Nur für den Menschen im letzteren Sinn ist Sokrates ein Zugrundeliegendes. Die auffällig betonte Stellung des *ἀεὶ* mag für die zweite, komplexere Interpretation sprechen.

1038^b16 *Aber ist es etwa so ...*

Der Satz ist elliptisch; *ἐνδέχεται* bedarf einer Ergänzung. Drei Ergänzungen scheinen besonders in Betracht zu kommen. (i) Ross z.B., dem auch wir in unserer Übersetzung folgen, nimmt an, daß so etwas wie οὐσία εἶναι zu ergänzen ist. (ii) Man könnte aber auch daran denken, so etwas wie *λέγεσθαι* in Anlehnung an *λέγεται* in ^b16 zu ergänzen: Das „Was es heißt, dies zu sein“ wird zwar von etwas ausgesagt, aber nicht notwendig von etwas als seinem Zugrundeliegenden; das Allgemeine

dagegen wird ausnahmslos von etwas als seinem Zugrundeliegenden ausgesagt und kommt daher nicht als ousia in Betracht. (iii) Schließlich könnte man an *ὑπάρχειν* in Anlehnung an das *ἐνυπάρχει* in ^b18 denken.

1038^b17–18 *doch in ihm so enthalten ist*

Die Textüberlieferung ist hier geteilt. A^b, dem auch Ross und Jaeger folgen, liest τούτῳ, EJ bieten αὐτῷ; ferner überliefert E als Variante αὐτοῖς. Bei Ps.-Alexander ist die Überlieferung in der Paraphrase geteilt: Hayduck (524, 18) drückt τούτῳ, aber die Handschrift A liest τούτοις.

Es ist nicht klar, worauf sich der Plural beziehen könnte; es ändert sich auch nichts an der Interpretation, da nicht klar ist, worauf sich der Singular bezieht, und der Plural sich auch auf all das beziehen könnte, auf das sich der Singular beziehen kann. Wir lesen also mit EJ αὐτῷ. αὐτῷ (bzw. τούτῳ, αὐτοῖς oder τούτοις) kann sich auf folgendes beziehen: (i) die Form bzw. das „Was es heißt, dies zu sein“ (so Ross, und so auch schon Asclepius, 431, 1–3); (ii) das Zugrundeliegende: Das Allgemeine ist zwar nicht auf dieselbe Weise ousia des Zugrundeliegenden (bzw. wird von ihm nicht auf dieselbe Weise ausgesagt) wie die Form, aber es ist in dem Zugrundeliegenden so enthalten, daß es auf eine andere Weise als dessen ousia betrachtet werden kann; (iii) das Allgemeine: das Universale „Mensch“ ist zwar nicht selbst die ousia, aber es ist in ihm die ousia enthalten, nämlich die Gattung (so Ps.-Alexander, 524, 17–19).

Sprachlich scheint nur der Bezug auf τὸ τί ἦν εἶναι plausibel zu sein. Ps.-Alexander muß ein οὐσία τις zu *ἐνυπάρχει* ergänzen, um τούτῳ auf das Allgemeine beziehen zu können, das Subjekt des ganzen Satzes zu sein scheint. Auf das Zugrundeliegende könnte sich αὐτῷ nur beziehen, wenn man eine entsprechende Ergänzung zu *ἐνδέχεται* vornähme.

1038^b18–23 *Nun, dann gibt es offenbar ...*

Dies Argument richtet sich gegen die Annahme, daß das Allgemeine in dem Sinne ousia sei, daß es notwendig in der ousia etwa des Menschen oder des Pferdes, in deren „Was es heißt, dies zu sein“, enthalten sei, dieses sich also ohne jenes nicht denken lasse und mit ihm zusammen aufgehoben würde. Offensichtlich wird „ousia“ hier in dem Sinn verwendet, auf den Aristoteles in Δ 8 an dritter Stelle eingeht.

Wie das Argument zu verstehen ist, darüber gehen die Meinungen auseinander. Schwierigkeiten bieten vor allem die beiden ersten Sätze, die deshalb zunächst einmal beiseite bleiben mögen. Aristoteles setzt 1038^b20 seine Argumentation damit fort, daß er darauf insistiert, daß dies durch „Lebewesen“ bezeichnete allgemeine Element in der ousia des Menschen und in der ousia des Pferdes, wenn es denn selbst eine ousia

sein soll, die *ousia* von etwas sein muß, wie denn auch die durch „Mensch“ bezeichnete *ousia* des Menschen *ousia* von etwas ist, nämlich vom Menschen, in dem sie sich als konstitutiver Bestandteil findet. Daraus aber, daß dies Lebewesen die *ousia* von etwas sein muß, soll sich wieder dieselbe Schwierigkeit ergeben, mit der wir es schon 1038^b9–15 zu tun hatten: Es wird nämlich *ousia* von etwas sein, dem es dann als solchem eigen sein wird; und dies, so müssen wir ergänzen, wäre mit seinem Status als Allgemeines unvereinbar. Denn wenn es sich um die *ousia* des Menschen (wobei hier unter „Mensch“ bzw. „Pferd“ wohl das „Was es heißt, dies zu sein“ oder die *ousia* des Menschen bzw. des Pferdes zu verstehen ist) oder um die *ousia* jedenfalls eines Teils des Menschen handelt, dann kann es sich nicht zugleich auch um die *ousia* des Pferdes oder um die *ousia* jedenfalls eines Teils des Pferdes handeln. Dies aber müßte so sein, wenn es sich um etwas Allgemeines handeln soll. Also haben wir wieder dieselbe Schwierigkeit: Das Allgemeine hört auf, allgemein zu sein, wenn es die *ousia* von etwas wird, dem es als seine *ousia* eigen sein muß.

Soweit also scheint das Argument klar zu sein. Wie aber fügen sich die beiden ersten Sätze in dies Argument ein? Der zweite Satz ist mehrdeutig: Je nachdem, ob wir das ἔστι existentiell oder kopulativ verstehen, besagt er: (i) „Es macht keinen Unterschied, wenn es nicht von allen Teilen der *ousia* eine Formel gibt“ oder (ii) „Es macht keinen Unterschied, wenn es sich bei dieser Formel nicht um eine Formel von allem, was in der *ousia* enthalten ist, d.h. von der ganzen *ousia*, handelt“. Wohl in Anlehnung an die Interpretation, die sich schon bei Asclepius (431, 3–7) findet, verstehen Bonitz, Ross (im Kommentar) und andere neuere Kommentatoren den Satz im ersten Sinn, während Ross in der Übersetzung, Cherniss (ACPA, S. 318, Anm. 220) und Woods („Problems in Met. Z, Chap. 13“, 1967, S. 235) den Satz im zweiten Sinn verstehen.

Entsprechend interpretieren die Vertreter der ersten Auffassung das Argument wie folgt: Aristoteles beginnt mit dem Gedanken, daß es von der Gattung, die konstitutiver Teil der *ousia* einer Sache ist, eine Formel geben wird, die ihrerseits eine weitere Gattung erwähnen wird, die nun ihrerseits eine Definition haben wird, in der eine weitere Gattung kommt, so daß sich ein regressus ad infinitum von *ousiai* ergeben wird. Diesen Gedanken aber breche Aristoteles mit der Bemerkung ab, daß vielleicht nicht alle Teile der *ousia* eine Formel haben, und fahre dann mit der Feststellung fort, daß die Gattung jedenfalls, ob es nun eine Definition von ihr gibt oder nicht, die *ousia* von etwas sein muß, was dann zu denselben Schwierigkeiten führt, welche wir schon 1038^b9–15 angetroffen haben.

Was bei dieser Interpretation stört, ist die Annahme, daß Aristoteles ein ihn selbst nicht befriedigendes Argument gleich zu Beginn abbricht, ohne es einfach zu tilgen. So hat denn auch schon Ross selbst in seiner Übersetzung diese Interpretation aufgegeben und vielmehr die zweite Deutung des Satzes zugrundegelegt. Dabei hat er nun freilich den ersten Satz wie folgt verstanden: „Then clearly it is a formula of the essence.“ Er hat also ἔστι nicht nur in ^b20, sondern auch in ^b19 kopulativ verstanden. So verfährt auch Cherniss (ACPA, S. 318 Anm. 220). Dies freilich scheint sprachlich überaus hart zu sein. Denn das αὐτοῦ kann schlecht auf etwas anderes als auf ζῷον bezogen werden, und ἔστι τις αὐτοῦ λόγος scheint eher die Existenz einer Formel des Lebewesens zu behaupten; jedenfalls kann das Prädikat „Lebewesen“ selbst keine Formel sein. Wählen wir die zweite Interpretation des zweiten Satzes, dann ergibt sich folgende Möglichkeit der Interpretation des Arguments: Die Bemerkung, daß es eine Definition des Lebewesens geben wird, ist überhaupt nur sinnvoll, wenn es hier nicht um das Lebewesen im allgemeinen, das allgemeine Prädikat „Lebewesen“ geht, sondern um das Lebewesen, insofern es konstitutiver Bestandteil der *ousia* des Menschen und der *ousia* des Pferdes ist, wenn es also um das Lebewesen insofern geht, als es sich etwa am Menschen findet. Eine Definition des Lebewesens aber, insofern es sich um einen Menschen handelt, kann leicht auf eine Definition des Menschen selbst hinauslaufen. In dem Fall aber wäre die Definition des Lebewesens, welches konstitutiver Bestandteil der *ousia* des Menschen ist, nichts anderes als die Definition der *ousia* des Menschen selbst. Folglich würde für das Lebewesen dasselbe gelten müssen wie für die *ousia* des Menschen: Es könnte nicht allgemein sein. Aber selbst wenn die Bestimmung des Lebewesens nicht schon selbst auf die Definition der *ousia* des Menschen hinausliefe, sondern nur auf die Definition eines Teils dieser *ousia*, so wäre damit die Allgemeinheit des Lebewesens immer noch nicht gewahrt. Zwar könnte man nun meinen, es handle sich um ein gemeinsames Element der *ousia* des Menschen und des Pferdes. Aber dies wird dadurch ausgeschlossen, daß es sich um die *ousia* von etwas handeln soll, folglich auch dem eigen sein muß, dessen *ousia* es ist.

1038^b19 die Formel ... ist

Wir halten an dem ἔστι der Handschriften fest, während Jaeger ἔσται konjiziert.

1038^b22–23 *ousia* von jenem

EJ lesen: οὐσία ἔκεινου οὐσία, was keinen erkennbaren Sinn ergibt. H.M. Innes konjizierte οὐσία ἔκεινου οὐσία, Joachim οὐσίας ἔκεινου

oὐσία, was Jaeger auch als möglicherweise dem Ps.-Alexander (§ 24, 26) vorliegende Lesart ansieht. Vermutlich hat Ross recht, der den Text von EJ für eine Kontamination der beiden Lesarten *ἐκείνου οὐσία* und *οὐσία ἐκείνου* hält.

1038^b23 [wie das Lebewesen]

Jaeger folgend streichen wir *οὗτον τὸ ζῷον* als verdeutlichende Glosse, die den grammatischen Zusammenhang zwischen *ἐκείνου* und *ἐν φῷ* empfindlich stört.

1038^b23 in welchem es als ein ihm Eigentümliches vorhanden ist

Ross und Jaeger lesen, E und der lateinischen Übersetzung folgend, *ἐν φῷ εἴδει ὡς ἕδιον ὑπάρχει*, d. h. „in welchem, als einer Art von ihm, es als ihm Eigentümliches vorhanden ist“. Schon Brandis hat an dem *εἴδει* Anstoß genommen, das auch von J und A^b nicht gelesen wird und bei Ps.-Alexander zu fehlen scheint.

Denn oben hieß es ja ausdrücklich, daß die Formel des Lebewesens, das sich im Menschen findet, nicht notwendig die Formel des Menschen ist, sondern unter Umständen nur die Formel eines Teils des Menschen, bzw. der *ousia* des Menschen. Als *ousia* dieses Teils wäre also das Lebewesen diesem Teil, aber nicht der Art „Mensch“ eigen. Wir schlagen daher vor, *εἴδει* zu streichen.

1038^b23–29 Ferner ist es unmöglich ...

Dieses Argument setzt voraus, daß es sich bei dem Allgemeinen allenfalls um eine Qualität, nicht aber um eine *ousia* handeln kann. Es kann sich also nicht unmittelbar gegen die Annahme richten, das Allgemeine sei *ousia*, sondern muß sich gegen den 1038^b17–18 gemachten Vorschlag wenden, die *ousia* bestehe wesentlich aus Allgemeinem und daher könne auch das Allgemeine als *ousia* angesehen werden. Aristoteles argumentiert hier dafür, daß die *ousia* überhaupt nicht aus Allgemeinem bestehen kann, wenn denn das Allgemeine, wie bereits gezeigt, nicht *ousia* sein kann. Denn dann müßte das Allgemeine so etwas wie eine Qualität sein, und die *ousia* bestünde aus Qualitäten, die damit der *ousia* vorgeordnet wären und unabhängig von ihr existieren müßten. Dies aber ist nicht der Fall. Also kann die *ousia* auch nicht aus Allgemeinem zusammengesetzt sein (vgl. 1039^a14–15).

1038^a24 wenn sie denn überhaupt aus etwas besteht

Aristoteles spielt hier darauf an, daß die *ousia* in gewisser Hinsicht unzusammengesetzt ist, da sie, wie er weiter unten (1039^a3 ff.) argumentiert

ren wird, auch nicht aus *ousiai* zusammengesetzt sein kann (vgl. auch 1039^a14 ff.).

1038^b28 noch der Erkenntnis nach

Wir lesen mit Lord *γνώσει* statt *γενέσει*, vgl. die Anmerkung zu 1028^a32.

1038^b29–30 Ferner müßte es auch in Sokrates ...

Dieser Satz bietet dem Verständnis sowohl sprachlich als auch inhaltlich große Schwierigkeiten, die durch die Unsicherheit der Textüberlieferung verstärkt werden. Zunächst ist schon unklar, was das Subjekt zu *ἐν* *ὑπάρχει* und was das Subjekt zu *ἔσται* sein soll.

Betrachtet man den Satz für sich, so liegt es sprachlich am nächsten, *οὐσία* zum Subjekt von *ἐν* *ὑπάρχει* zu machen. Zieht man aber den Zusammenhang in Betracht, dann könnte auch hier das Allgemeine, das schon in 1038^b18 und ^b23 Subjekt von *ἐν* *ὑπάρχει* (bzw. *ἐν ... ὑπάρχει*) war, das Subjekt sein. In diesem Falle wäre *οὐσία* als Apposition zum Subjekt aufzufassen („das Allgemeine als *ousia*“). Es scheint, daß Asclepius durch die Paraphrase *οὐσία οὐσία* diese appositionelle Funktion von *οὐσία* klarstellen wollte. Als Subjekt von *ἔσται* kommt neben dem Allgemeinen und *οὐσία* auch noch Sokrates in Frage.

Will man Sokrates zum Subjekt machen, muß man freilich mit E in ^b29 *οὐσία οὐσίᾳ* lesen. Diese Lesart eröffnet ihrerseits die Möglichkeit, das zweite *οὐσίᾳ* zum Subjekt von *ἔσται* zu machen. Diese Möglichkeit macht sich Bonitz in der Übersetzung zu eigen („und es würde also eine Wesenheit aus zwei Wesenheiten bestehen“). So freilich läßt sich *δύον* *ἔσται οὐσίᾳ* nicht übersetzen; denn in diesem Fall müßte es zumindest *ἐκ δύον* *ἔσται οὐσίᾳ* heißen. Daß Bonitz die richtige Übersetzung „sie bzw. es wird *ousia* von zwei Dingen sein“ verfehlt, liegt wohl daran, daß er nicht sah, daß sich dies „*οὐσία*“ auf Sokrates beziehen muß und Sokrates nicht die *ousia* von zwei Dingen sein kann, weder nach aristotelischer noch nach der hier kritisierten platonistischen Auffassung.

Da daraus, daß in Sokrates noch eine weitere *ousia* enthalten wäre, noch nicht folgte, daß Sokrates die *ousia* von zwei Dingen wäre, scheidet die Möglichkeit aus, daß Sokrates das Subjekt von *ἔσται* ist, wie Bonitz im Kommentar (S. 348) annimmt, worin er wohl Ps.-Alexander folgt, der § 25, 14–15, der Schwierigkeit dadurch Herr zu werden sucht, daß er schreibt: „so daß Sokrates *ousia* von zwei Dingen sein wird, d. h. (*ἡτοι*) daß zwei *ousiai* in Sokrates enthalten sein werden“, so als besagten beide Sätze dasselbe.

So wie Ps.-Alexander und Bonitz liest auch Ross in der zweiten Auflage

und in der Übersetzung οὐσία οὐσίᾳ, vermeidet aber (zu Recht), Sokrates oder das οὐσίᾳ zum Subjekt von ἔσται zu machen. Statt dessen macht er das erste οὐσία zum Subjekt von ἔσται, das für ihn auch Subjekt von ἐνυπάρχει ist.

Wenn man aber οὐσία οὐσίᾳ liest, dann gibt es *drei* Möglichkeiten, den Vordersatz zu konstruieren: (i) Subjekt ist das Allgemeine; οὐσία οὐσίᾳ, das dann in Kommata stehen sollte, ist Apposition zum ganzen Satz τῷ Σωκράτει ἐνυπάρχει (sc. τὸ καθόλου); (ii) Subjekt ist gleichfalls das Allgemeine; aber οὐσία steht in Apposition zum Allgemeinen, οὐσίᾳ in Apposition zu Sokrates; (iii) οὐσία ist Subjekt, und οὐσίᾳ steht in Apposition zu Sokrates.

In jedem Fall also müßte es, wenn man οὐσία οὐσίᾳ liest, für den Gedankengang wesentlich sein, daß es sich auch bei Sokrates um eine ousia handelt. An der bloßen Tatsache, daß eine ousia in einer anderen enthalten ist, kann Aristoteles sich nicht stoßen, da er selbst annimmt, daß die Form im Konkreten enthalten ist (vgl. z. B. τὸ εἰδος τὸ ἐνόν, Z 11, 1037^a29). Wenn es Aristoteles darum ginge, daß es sich hier um den für ihn unannehbaren Fall handelt, daß eine ousia in einer von ihr verschiedenen wäre, dann sollte man erwarten, daß er das durch eine entsprechende Formulierung (etwa οὐσίᾳ ὅλῃ) zum Ausdruck brächte. Man könnte auch daran denken, daß nur dann ousiai eine ousia haben, die in Frage stehende ousia also nur dann ousia von zwei Dingen sein wird, wenn auch schon Sokrates eine ousia ist. Diese Überlegung scheint jedoch zu weit hergeholt.

Wenn auch nicht klar ist, warum Aristoteles besonderen Wert darauf legen sollte, sicherzustellen, daß Sokrates eine ousia ist, so ist doch vollkommen deutlich, daß sein Argument davon abhängt, daß das Subjekt des Vordersatzes, sei dies nun das Allgemeine oder οὐσίᾳ, eine ousia ist. Ebenso deutlich ist, daß selbst wenn οὐσία das Subjekt des Vordersatzes ist, es sich dabei um das zur Diskussion stehende Allgemeine handeln muß.

Der Gedanke dürfte also dieser sein: Dies Allgemeine wird als wesentlicher Bestandteil der ousia des Menschen nicht nur in der ousia des Menschen, sondern damit zugleich auch in Sokrates enthalten sein. Ferner wird es sich bei diesem Allgemeinen nicht nur um die ousia der ousia des Menschen oder doch eines Teils von ihr handeln, sondern damit zugleich auch um eine ousia des einzelnen Menschen, in diesem Falle des Sokrates. Denn wenn B die ousia von C ist und A die ousia von B oder doch von einem wesentlichen Bestandteil von B, dann ist A auch ousia von C. Damit aber wird dies Allgemeine ousia von zwei Dingen, nämlich der ousia des Menschen (bzw. eines Teils von ihr) und des Sokrates selbst.

Dies freilich ist nur dann nicht mit dem Prinzip vereinbar, daß eine jede Sache nur eine ihr eigene ousia haben kann, wenn man die ousia des Menschen und Sokrates als zwei verschiedene Dinge betrachtet. Gerade dies aber tun die Platoniker.

1038^b29 als dessen ousia

Die Überlieferung ist hier gespalten. E und A^b, denen auch Ross (in der ersten Auflage) und Jaeger folgen, haben οὐσία. E vermerkt als abweichende Lesung οὐσία οὐσίᾳ, das auch dem οὐσία οὐσίᾳ in J zugrunde liegen dürfte und von Ps.-Alexander (525, 14) gelesen worden ist. Das οὐσία οὖσα von Asclepius könnte einmal der Versuch sein, die Lesung von E und A^b gegen die naheliegende Auffassung von οὐσία als Subjekt zu ἐνυπάρχει zu sichern. Andererseits wäre auch möglich, daß Asclepius einen Text vor sich hatte, in dem οὐσία οὐσίᾳ zu οὐσία οὖσα verändert worden war. Hierfür könnte noch die Überlegung sprechen, daß Asclepius sonst wohl eher οὐσία ὄν, in Rücksicht auf τὸ καθόλου, geschrieben hätte.

Das gewichtige Zeugnis von E und A^b sowie die soeben entwickelte Interpretation dieser schwierigen Stelle scheinen eher für οὐσία als für οὐσία οὐσίᾳ zu sprechen. Jedoch ist auch zu bedenken, daß eine Textvereinfachung durch Haplographie wahrscheinlicher ist als ein interpretierender Zusatz.

1038^b30–34 Überhaupt folgt aber ...

Es scheint, als hätten die Kommentatoren durchweg mißverstanden, wovon in diesem Satz die Rede sein soll. Ps.-Alexander hat, in gewisser Hinsicht zu Recht, gemeint, es gehe um den individuellen Menschen (vgl. 525, 18 ff.). Damit aber meinte er wohl den einzelnen konkreten Menschen. Und dagegen haben Bonitz und Ross zu Recht eingewandt, daß man in diesem Fall einen Ausdruck wie „ὁ τις ἄνθρωπος“ erwarten sollte. Daraus ziehen sie dann aber, wie übrigens auch die Londinenses (S. 134), zu Unrecht die Folgerung, Aristoteles müsse von der Spezies „Mensch“ reden.

Die Londinenses meinen, die Möglichkeit, daß von einem individuellen Menschen die Rede sei, werde schon durch die Worte ὄσα ... λέγεται ausgeschlossen, die voraussetzen, daß von etwas die Rede sei, das präzisiert werden könne. Daraus schließen sie dann, es müsse sich um etwas Allgemeines handeln und nicht um einen einzelnen Menschen.

Vermutlich aber ist von dem Menschen die Rede, welcher Sokrates ist und auf den man sich bezieht, wenn man sagt „Sokrates ist ein Mensch“. Wenn es sich bei diesem Menschen, so argumentiert Aristoteles, um eine

ousia handeln soll, dann kann es sich nicht, wie die Platoniker meinen, um etwas Allgemeines handeln. Ferner, so behauptet er hier, kann es sich nicht um etwas handeln, dessen Teile (bzw. die Teile von dessen Formel) ihrerseits die ousia von etwas darstellen und die unabhängig von der Sache existieren könnten, um deren Formel es sich handelt, und die sich überdies auch an etwas anderem finden könnten. Wenn wir also den Menschen als Beispiel nehmen, so ist in seiner Formel zwar vom Lebewesen die Rede; aber dieses Lebewesen ist nicht etwas, das unabhängig von diesem Menschen existierte, noch etwas, das sich als konstitutiver Bestandteil in einem anderen Menschen oder Lebewesen fände.

1038^b34–1039^a2 *Wenn man also die Sache von daher betrachtet ...*

Die eindeutige Aussage des Aristoteles an dieser Stelle, daß kein Allgemeines ousia ist, ist von G. J. Hughes in seinem Beitrag zu den Diskussionen der Lordinenses (S. 110 ff.) unter Hinweis auf die ähnliche Formulierung in Z 3, 1029^a26–27, relativiert worden; auch dort ergebe sich eine Schlußfolgerung für diejenigen, die eine Sache unter bestimmten Gesichtspunkten betrachteten, welche Schlußfolgerung aber von Aristoteles als verfehlte Ansicht zurückgewiesen werde. Ähnlich könnte auch hier die Meinung des Aristoteles dahin gehen, daß die sich aus den vorgetragenen Argumenten ergebende Konsequenz, kein Allgemeines sei ousia, insofern falsch sei, als die untersten Arten (*ἄτομα εἴδη*) zugleich allgemein und Substanzen seien, also *οὐσίαι* der Dinge sein könnten, die unter sie fallen. Jedoch ist die von Hughes in Anspruch genommene Ähnlichkeit der Stellen in Z 3 und in unserem Kapitel nur oberflächlich. In Z 3 sagt Aristoteles lediglich, die Schlußfolgerung „ergebe sich“ (*συμβαίνει*), hier, sie sei evident (*φανερόν*) – und das sagt Aristoteles nie von Sätzen oder Sachverhalten, die er selbst nicht als wahr bzw. bestehend akzeptiert. Dort wird ferner sofort hinzugefügt: „aber das ist unmöglich“ (*ἀδύνατον δέ*), während er an unserer Stelle im unmittelbaren Anschluß davon spricht, daß bei Leugnung dieser Konsequenz neben anderen Schwierigkeiten auch das Argument vom „Dritten Menschen“ sich ergibt und daß die Sache auch auf andere Weise klargemacht werden könne.

1039^a2–3 *auch der Dritte Mensch*

Dieser in der Diskussion um die Ideenlehre offenbar sehr häufig gemachte Einwand gegen die Annahme, die Idee (I) einer Sache, wie die Idee des Menschen, sei ein für sich bestehendes Seiendes von besonderer Art, besteht in dem Hinweis darauf, daß eine weitere Idee (II) nötig wäre, an der die individuellen Menschen und die Idee des Menschen gemeinsam teilhätten, um ihre Übereinstimmung in dem gemeinsamen Charakter des

„Mensch-Seins“ zu erklären; dann aber auch noch eine weitere übergeordnete Idee (III), die dasselbe für die Individuen, die Idee (I) und die Idee (II) leisten müßte, und so fort ad infinitum. Vgl. Ross zu Met. A 990^b17 (I, S. 194–196).

1039^a3–11 *Die Sache kann aber auch noch ...*

Das Allgemeine kann nicht, wie wir gesehen haben, ousia in dem Sinne sein, daß es ein wesentlicher Bestandteil einer ousia ist, ohne den diese nicht existieren könnte. Das kann man auch schon daraus ersehen, daß ganz allgemein gilt, daß eine ousia nicht aus mehreren tatsächlichen ousiai zusammengesetzt sein kann. Es kann also nicht so sein, daß sich die Form oder das Wesen des Menschen aus dem Lebewesen und dem Zweifüßigen zusammensetzt und diese ihrerseits tatsächlich ousiai sind.

Was sich aus mehreren tatsächlichen ousiai zusammensetzt, ist mehrere ousiai und nicht eine. Eine ousia (d. h. eine ousia im Sinne des Konkreten) kann allenfalls potentiell mehrere ousiai sein. Sobald aber diese Potentialität realisiert wird, ist sie eben nicht mehr eine, sondern mehrere. So besteht ja auch eine Linie von zwei Einheiten Länge nur der Möglichkeit nach aus zwei Linien von der Länge einer Einheit. Wird diese Möglichkeit durch Teilung realisiert, hat man nicht mehr eine Linie, sondern zwei Linien. So wie die Linie also nicht aus zwei wirklichen Linien besteht, sondern nur aus zwei möglichen, so besteht auch die ousia nicht aus einer Anzahl wirklicher oder tatsächlicher ousiai, sondern allenfalls aus einer Anzahl möglicher ousiai. Dies gilt etwa für die physische Teilung einiger Arten von ousia, wie der Regenwürmer.

Wenn wir uns dagegen den ousiai im Sinne der Form und ihren Teilen zuwenden, so lassen diese keinerlei Teilung zu, wie sich schon aus der Bemerkung 1038^b30–34 ergibt.

1039^a3 *Unmöglich nämlich kann ...*

Das γάρ an dieser Stelle hat eine ähnliche Funktion wie das „γάρ“ in Wendungen wie *σημεῖον δέ* (oder: *τεκμήριον δέ*) ... γάρ ... (vgl. die Anmerkung zu 1038^b8).

1039^a9–11 *die Demokrit durchaus richtig beschreibt ...*

Auf die Ansichten Leukipps und Demokrits in dieser Sache verweist Aristoteles auch in De caelo Γ 4, 303^a3–8, und in De gen. et. corr. A 8, 325^a34–^b5. Offenbar bezieht sich Aristoteles hier nur auf die eine Hälfte der These der Atomisten, nach der aus zwei wirklichen, für sich bestehenden ousiai nie eine werden könne; die andere Seite der These, nach der eine ousia auch nicht in mehrere solcher ousiai vergehen oder zerfallen

könne, läßt er beiseite. Denn in Z 10, 1035^a17–34, spricht er ja ohne Bedenken davon, daß eine ousia in ihre materiellen Bestandteile vergehen könne.

1039^a11 und nur sie, ousiai sein

Das τὰς vor οὐσίας, das Asclepius in seinem Zitat (432, 16–18) ausläßt, hat Christ („rectius aberset“) in Zweifel gezogen (nicht gestrichen, wie Jaegers Apparat vermuten macht). Wahrscheinlich wollte Aristoteles aber hervorheben, daß Demokrit nicht nur seine „unteilbaren Größen“ (Atome) zu ousiai gemacht, sondern ihnen allein den Status von ousiai zugesprochen habe.

1039^a12 ein Komplex von Einheiten

Diese Auffassung, nach der die Zahlen jeweils Kollektive von Einheiten sind, welche sich durch die Menge ihrer Elemente voneinander unterscheiden, wird von antiken Quellen schon dem Thales zugesprochen. Die Funktion dieses Satzes für den Zusammenhang dürfte die sein, deutlich zu machen, daß auch bei der Zahl die Einheiten, aus welchen sie besteht, Einheiten nur der Möglichkeit nach, also auch nur im Sinne der Materie Zugrundeliegendes sein können (vgl. M 8, 1084^b2–6). Welche Schwierigkeiten bis in die Neuzeit bestanden, das Verhältnis einer Zahl zu den in ihr enthaltenen Einheiten richtig zu fassen, zeigt Freges Diskussion konkurrierender Auffassungen in G. Frege, Grundlagen der Arithmetik, (1884), § 34, S. 44–51.

1039^a13 oder es tritt im Paar

Wir lesen mit E J ἔνεστι, während A^b ἔστι bietet.

1039^a14–23 Doch dies Ergebnis wirft ein Problem auf: ...

Die Definition scheint wegen ihrer inneren Komplexität vorauszusetzen, daß die zu definierende Sache eine entsprechende Komplexität besitzt, sich also aus Teilen zusammensetzt. Da diese Teile der zu definierenden ousia vorgeordnet sind, kann es sich bei ihnen nur um ousiai handeln, weil sonst etwas, das nicht ousia ist, der ousia vorgeordnet wäre. Um ousiai aber kann es sich nicht handeln, weil, wie wir gesehen haben, eine ousia nicht aus tatsächlichen ousiai zusammengesetzt sein kann. Wenn aber eine ousia weder aus ousiai, noch aus Nicht-ousiai zusammengesetzt sein kann, dann scheint sie völlig unzusammengesetzt zu sein, folglich auch nicht über die innere Artikulation zu verfügen, welche die Definition vorauszusetzen scheint. So gäbe es nicht einmal von ousiai Definitionen.

Noch pointierter, als Aristoteles selbst dies tut, könnte man das Pro-

blem so charakterisieren: Wir haben den Nicht-ousiai die Definition abgesprochen, weil ihnen die innere Einheit fehlt, welche die Definition vorauszusetzen scheint. Nun scheint umgekehrt die innere Einheit der ousia so groß zu sein, daß die Komplexität der Definition der Einheit der ousia nicht gerecht wird.

1039^a17 bestehen kann

A^b und Ps.-Alexander (527, 1–3) lesen σύνθετον ἀσύνθετον; ihnen folgen auch Ross und Jaeger. E und J dagegen lassen σύνθετον aus, von dem sich auch keine Spur bei Asclepius findet (vgl. 433, 1–2). Da Aristoteles auch sonst nur den Ausdruck „ἕξ οὐσιῶν εἶναι“ verwendet (vgl. 1039^a4, ^a8; 1041^a4–5), geben wir der Lesart von E und J den Vorzug.

1039^a19 ist es die allgemeine Ansicht

Schon in den platonischen Dialogen ging die Definition immer auf die ousia; und selbst wenn man nicht bereit ist, alles das, was dort als ousia betrachtet wurde, auch als solche anzusehen, so bleibt doch richtig: Wenn es von irgend etwas eine Definition gibt, dann von der ousia.

1039^a19 und auch schon längst ausgesprochen

Dies war das Ergebnis der Untersuchungen von Z 4 und 5, wie es auch Aristoteles im letzten Satz von Z 5 selbst formuliert hatte (1031^a11–14; vgl. Z 4, 1030^b4–7; Z 5, 1031^a1–3).

Einige Übersetzer, so Bonitz („und von alters her ausgesprochen“), sind offenbar der Ansicht, das πάλαι könne sich nicht auf bereits in demselben Buch von Aristoteles vorgetragene Thesen beziehen. Jedoch ist dies bei Aristoteles durchaus üblich; vgl. Bonitz (Index 559^a19–22). Ein ähnliches Mißverständnis von „πάλαι“ liegt der Verwendung von Platon, Soph. 244A, als Motto in Heideggers „Sein und Zeit“ (S. 1) zugrunde.

1039^a22 aus den weiteren Ausführungen

Dies dürfte sich auf Z 15 und H 6 beziehen. In Z 15 zeigt Aristoteles, daß es von der einzelnen ousia keine Definition gibt (jedenfalls nicht von der einzelnen ousia im Fall der wahrnehmbaren Dinge). In H 6 erklärt er, wie die Komplexität der Definition sehr wohl mit der Einheit der ousia vereinbar ist.

Daß dies Problem in gewisser Hinsicht schon in Z 12 gelöst ist, Aristoteles aber hier so spricht, als handle es sich um ein noch völlig offenes Problem, ist ein weiteres Indiz dafür, daß es sich bei Z 12 um einen späteren Einschub handelt.

VIERZEHNTES KAPITEL

Das Kapitel 14 schließt sich eng an das vorhergehende Kapitel an: War in Z 13 gezeigt worden, daß die Rolle des Allgemeinen mit der Rolle der *ousia* unverträglich ist, so ergibt sich daraus besonders im Hinblick auf platonistische Theorien, daß die These von der selbständigen und abgetrennten Existenz der Ideen zusammen mit der von den Platonikern auch vertretenen These, die Arten würden jeweils aus der übergeordneten Gattung und aus den *differentiae* gebildet, zu unüberwindlichen Schwierigkeiten führen müsse.

Aristoteles entwickelt diese Schwierigkeiten am Beispiel der Idee des Lebewesens und anhand der Frage, ob das Lebewesen in den verschiedenen Arten von Lebewesen ein und dasselbe (numerisch identisch) sei oder ob es in jeder dieser Arten verschieden sei (1039^a27–28). Er will zeigen, daß jede dieser beiden Möglichkeiten zu unannehbaren Konsequenzen führt. Zuerst wird die Annahme geprüft, das Lebewesen sei in allen Arten von Lebewesen identisch (1039^a33–b6). Hier stehen wir vor allem vor zwei paradoxen Folgerungen: Wie kann das, was in verschiedenen, getrennt voneinander existierenden Dingen – den verschiedenen Arten von Lebewesen –, enthalten ist, mit sich identisch bleiben (1039^a34–b2)? Und wie kann ein und dieselbe Sache, die als Idee des Lebewesens selbstständig existiert, miteinander unverträgliche Bestimmungen wie „zweifüßig“ und „vielfüßig“ zugleich an sich aufnehmen (1039^b2–6)?

Die andere Möglichkeit, daß nämlich das Lebewesen, aufgefaßt als Idee des Lebewesens, in den verschiedenen Arten von Lebewesen selbst verschieden und nicht identisch ist, wird in 1039^b7–16 hinsichtlich ihrer Konsequenzen geprüft und ebenfalls verworfen. Auch hier führt Aristoteles zwei Hauptargumente an: Es würde unübersehbar viele verschiedene Dinge geben, deren *ousia* das Lebewesen ist (1039^b7–9); ferner würden viele Dinge den Anspruch erheben können, das Lebewesen selbst zu sein (1039^b9–16).

Aristoteles schließt die Bemerkung an – die Begründung überläßt er dem Leser –, im Hinblick auf die konkreten wahrnehmbaren Gegenstände ergäben sich dieselben und noch größere Absurditäten. Daraus wird besonders deutlich, daß bis dahin nur von Ideen und ihren Verhältnissen zueinander die Rede war (1039^b16–17). Er zieht die Konsequenz, daß es solche Ideen der wahrnehmbaren Dinge, wie sie den Ansichten jedenfalls einiger Platoniker (ὧς τινές φασιν) entsprechen, nicht geben kann (1039^b17–19).

Daß Aristoteles nach einer systematischen Erörterung des Anspruchs

des Allgemeinen, *ousia* zu sein (Kapitel 13), unmittelbar anschließend und ausführlich die gewonnenen Einsichten auf Theorien der Platoniker anwendet und zu ihrer Kritik nützt – wie er sogleich auch im Kapitel 15 verfahren wird –, spricht dafür, daß er die ontologischen Theorien der Platoniker als eine attraktive und in manchen Punkten auch plausible konkurrierende Konzeption ansah, mit der sich kritisch auseinanderzusetzen ihm nützlich und notwendig erschien, auch um seine eigene Auffassung durch Kontrast mit dieser Ansicht noch deutlicher zu machen.

1039^a24 Aufgrund eben dieser Überlegungen

Aristoteles dürfte hier nicht, wie Bonitz annimmt (S. 349, so auch Tricot S. 429, Anm. 6), auf die Kapitel 12 und 13 insgesamt zurückgreifen. Das wäre schon wegen der mehrfach bemerkten Sonderstellung von Z 12 unwahrscheinlich. Vielmehr dürfte er sich auf die im Schlußteil von Z 13 (1038^b34–1039^a14) entwickelten Gedanken beziehen, nach denen das Allgemeine nicht *ousia* sein kann und es ferner unmöglich ist, daß eine *ousia* aus *ousiai* besteht. (Diese beiden Grundsätze werden von Aristoteles auch zum Abschluß des Gedankenganges, der die Kapitel 13–16 übergreift, als Hauptresultate hervorgehoben: Z 16, 1041^a3–5.)

Da eine *ousia* nicht aus mehreren wirklich existierenden *ousiai* bestehen kann, kann das εἰδος, wenn es sich um eine *ousia* handelt, nicht außer durch die *differentia specifica* auch noch durch weitere *differentiae* und eine Gattung konstituiert sein, die getrennt von dieser *differentia* als eigene *ousiai* existierten.

Wenn man das εἰδος dagegen als Art und damit als Allgemeines versteht, dann kann man zwar auch die Gattung und die *differentiae* entsprechend als Allgemeines verstehen und die Art aus Gattung und *differentiae* zusammengesetzt sein lassen. Dann aber kann es sich, wie die Überlegungen von Z 13 auch zeigen, bei dem εἰδος und der Gattung nicht mehr um *ousiai* handeln, eben weil sie Allgemeines sind.

1039^a25 und sogar abgetrennt

Die Herausgeber folgen hier A^b und Ps.-Alexander, die οὐσίας τε χωριστὰς lesen, was auch von E als varia lectio überliefert wird. Wenn wir aber das τε auf das folgende καὶ in καὶ ἄμα beziehen, dann wird seine Stellung ungewöhnlich. Denn in diesem Fall sollte man eher etwa τοῖς τάς τε ἰδέας λέγουσιν ... erwarten.

E und J dagegen überliefern τε καὶ, welches auch von Asclepius (vgl. 436, 12) gelesen worden sein dürfte. Dies hat nicht nur den Vorteil, daß wir keine ungewöhnliche Stellung für τε annehmen müssen, sondern scheint auch inhaltlich vorzuziehen zu sein. Denn wenn hier die Rede

davon ist, daß die Ideen χωρισταὶ sein sollen, dann ist damit nicht einfach die Abtrennbarkeit gemeint, die allen *ousiai* eigen ist, sondern die Abgetrenntheit, welche die Platoniker den Ideen zuschreiben und die sich nicht schon daraus ergäbe, daß es sich um *ousiai* handelt.

Es geht also beim *ousia*-sein und beim Abgetrennt-sein um zwei unabhängige Merkmale der Ideen, wie man auch aus 1039^a30–31 und ^a32 ersieht. Dies aber kommt besser durch die Lesart τε καὶ zum Ausdruck.

1039^a25 zugleich

Das ἄμα ist prägnant zu verstehen: Die These der selbständigen Existenz von Ideen und die These, nach der jede Art aus Gattung und *differentiae* gebildet wird, führen erst zusammen die Schwierigkeiten herbei, an denen diese platonische Theorie scheitern muß.

1039^a26 und den *differentiae*

Es dürfte kein Zufall sein, daß Aristoteles hier den Plural verwendet. Die Platoniker bestimmen die Art durch eine Kette von *differentiae*. Aristoteles selbst meint, daß das εἶδος bei sachgerechter Auffassung allein durch die letzte *differentia* gebildet wird (vgl. Z 12, 1038^a9–26).

1039^a26–27 wenn die Arten <als solche> existieren

Diese Übersetzung soll deutlich machen, daß es Aristoteles hier nicht darum geht, ob es so etwas wie Arten von Lebewesen gibt oder nicht. Denn daß es diese in irgendeinem Sinne gibt, ist auch für ihn selbstverständlich. Es geht hier vielmehr um die Frage, ob die Arten von Lebewesen eine eigene Existenz haben, wie die Platoniker sie ihnen zuschreiben.

Mit τὰ εἴδη bezieht sich Aristoteles ohne Zweifel auf Ideen. Es scheint aber nicht ratsam, den Ausdruck τὰ εἴδη mit „die Ideen“ zu übersetzen, wie z.B. Bonitz und Tricot es tun. Denn: (i) In der voraufgehenden Zeile wird εἶδος eindeutig im Kontrast zu γένος verwendet; (ii) In den Zeilen ^a30–33 erschließt Aristoteles die unabhängige Existenz der Gattung „Lebewesen“ erst aus der vorausgesetzten Existenz der Art „Mensch“, woraus folgt, daß hier zunächst nur von Arten die Rede sein kann.

1039^a28–29 Denn daß es der Formel nach eines ist, ist klar

Die grammatische Rolle des γάρ ist indirekt bzw. etwas elliptisch. Es begründet nicht eigentlich, daß sich die Frage stellt, ob das Lebewesen in den verschiedenen Arten der Zahl nach identisch sei oder nicht; sondern der γάρ-Satz begründet vielmehr, warum sich nicht auch die Frage stellt, ob es der Art nach dasselbe oder verschieden sei. Vielleicht ist diese etwas komplizierte Beziehung der Grund dafür, daß A^b das γάρ ausläßt.

1039^a30–33 Wenn es nun so etwas gibt wie einen Menschen, der an sich existiert ...

Schwiegler hält den Satz ^a30–33 für ein Einsprengsel, das eigentlich in den Zusammenhang von Kapitel 13 gehöre, ohne freilich anzugeben, genau wo er ihn dort unterbringen wolle. Die Londinenses erwägen (S. 138), ob es sich hier um eine Anwendung des Prinzips handle, nach dem jede *ousia*, wenn zusammengesetzt, aus *ousiai* bestehen müsse (Z 13, 1038^b23–29), das Aristoteles in Z 13 vertrete, hingegen in Z 16, 1040^b5–16, verwerfe. Diese angebliche Inkonsistenz des Aristoteles löst sich freilich sofort dahin auf, daß Aristoteles in Z 13 nur sagt, eine *ousia* müsse, wenn sie denn überhaupt aus etwas bestehe, aus *ousiai* bestehen, was voll verträglich ist mit der These, *ousiai* bestünden nicht aus *ousiai*, da ja „p → q“ mit „¬q“ verträglich ist. Sie erwägen auch – ohne sich zu entscheiden – die Interpretation, daß Aristoteles den Platonikern hier *pari ratione* die Konsequenz zuweise, daß auch *genus* und *differentiae* *ousia*-Status haben müssen, wenn die Art als *ousia* anerkannt wird. Daß dies in der Tat der Sinn des Satzes ist, zeigt ein Vergleich mit Z 15, 1040^a17–22: Die Teile, aus denen das εἶδος (die Art) gebildet wird, sind ihm vorgeordnet, haben also erst recht eine abgetrennte Existenz, wenn die Art eine solche besitzt.

Die Londinenses bemerken, dies Argument könne nur die Selbständigkeit der Gattung „Lebewesen“ gegenüber den einzelnen konkreten Lebewesen sichern, in Analogie zu der Selbständigkeit der Art gegenüber ihren Exemplaren, nicht aber zugleich auch die Selbständigkeit der Gattung gegenüber ihren Arten; gerade diese aber werde für das Argument 1039^b9–14 gebraucht. Demgegenüber meint Aristoteles wohl, daß die Argumente, mit denen die Platoniker die Selbständigkeit der Art gegenüber ihren Exemplaren begründen wollen, sich auch auf das Verhältnis der Gattung gegenüber ihren Arten übertragen lasse.

Man muß sich fragen, welche Funktion das Argument, daß es sich nach Auffassung der Platoniker auch bei der Gattung „Lebewesen“ um eine selbständige *ousia* handeln muß, im Zusammenhang des ganzen Gedankenganges haben soll. Denn man könnte sich auch vorstellen, daß das Argument 1039^a33 ff. unmittelbar an ^a30 oder gar an ^a28 anschließe. Es geht wohl darum, daß sich die Frage, ob die Gattung der Zahl nach eines ist oder nicht, erst sinnvoll stellen läßt, wenn feststeht, daß auch die Gattung ein selbständiger Gegenstand ist. Diesen Zusammenhang hat Schwiegler nicht durchschaut und daher, insofern konsequent, den Satz ^a30–33 aus unserem Zusammenhang ausscheiden wollen.

1039^a30 *der an sich existiert*

Statt αὐτὸς καθ' αὐτὸν, das Ross und Jaeger aus dem Zitat bei Ps.-Alexander (527, 28) und aus A^b in den Text aufgenommen haben, lesen EJ αὐτὸς καθ' αὐτὸν, das ebenso gut zu τόδε τι καὶ κεχωρισμένον wie die Version von A^b zum vorhergehenden ἀνθρώπος paßt. Wir lesen daher, entsprechend unserem Prinzip, *ceteris paribus* EJ zu folgen, αὐτὸς καθ' αὐτὸν.

1039^a32 *jeweils ein Dies von der Art bezeichnen, abgetrennt für sich existieren können und ousiai sein*

Das „Dies von der Art“ (^a32) korrespondiert dem „Dies von der Art“ (τόδε τι) in ^a30–31; das „abgetrennt für sich existieren können“ (χωριστά) in ^a32 entspricht dem κεχωρισμένον in ^a31; es ist demnach wahrscheinlich, daß οὐσίας (^a32) zu αὐτὸς καθ' αὐτὸν (^a30) gehört.

1039^a33 *Folglich gilt das auch für das Lebewesen*

Es besteht kein Grund, Christ zu folgen, der diese Worte athetieren will, da sie nur das wiederholten, was schon 1039^a31 gesagt worden ist. Diese Worte sind in allen Handschriften und auch bei Asclepius (437, 11) überliefert, wenn sich auch bei Ps.-Alexander kein Beleg für sie finden läßt. Das Argument, welches in 1039^a33 beginnt, setzt voraus, daß es neben der Art „Mensch“ und der Art „Pferd“ überdies auch noch die Gattung „Lebewesen“ als selbständige ousia geben müßte. Diese Voraussetzung versucht Aristoteles in 1039^a30–33 zu erschließen. Das Argument würde folgendermaßen lauten, wenn man es ausschriebe:

- (i) Es gibt die Art „Mensch“ als selbständige ousia (nach Annahme der Platoniker);
- (ii) Es muß also auch die Bestandteile der Art „Mensch“ als selbständige ousiai geben;
- (iii) Bei den Bestandteilen der Art „Mensch“ aber handelt es sich um die Gattung „Lebewesen“ und die differentia „Zweifüßiges“;
- (iv) Folglich handelte es sich auch bei der Gattung „Lebewesen“ und der differentia „Zweifüßiges“ um selbständige ousiai.

Aristoteles nun formuliert dieses Argument nicht auf diese schulmäßige Weise, sondern zieht die zweite und die dritte Prämisse so zusammen:

(ii*) Es muß also auch die Bestandteile der Art „Mensch“, nämlich die Gattung „Lebewesen“ und die differentia „Zweifüßiges“, als selbständige ousiai geben.

So wird der Folgerung (iv) schon durch (ii*) vorgegriffen. Aber Aristoteles macht dennoch den Teil der Folgerung des Arguments explizit, den er für das folgende Argument braucht, nämlich den Teil, der besagt, auch das Lebewesen sei eine für sich bestehende ousia.

Ebenso allerdings irrt Jaeger, der (im kritischen Apparat zur Stelle), im Gegensatz zu Christ, meint, diese Worte seien notwendig, um die folgenden Bemerkungen grammatisch zu verstehen, welche τὸ ζῷον als Subjekt voraussetzen. Denn man würde, auch ohne diese Worte, aufgrund des offenkundigen Zusammenhangs mit 1039^a27–28 τὸ ζῷον als Subjekt ergänzen können.

Joachims Vorschlag, nach ζῷον nur ein Komma zu setzen und οὐν zu streichen, nimmt eine erhebliche Störung der εἰ ..., πῶς ... -Konstruktion in ^a33–34 in Kauf; es sei denn, man folgte in ^a34 A^b, das πῶς ausläßt.

Ross übersetzt: „Therefore ‚animal‘, as well as ‚man‘, must be of this sort.“ Der Zusatz „as well as ‚man‘“ hat aber im Text keinerlei Anhalt.

1039^a33–34 *Wenn dies nun ein und dasselbe ist ...*

Statt der bei Bekker, Bonitz, Christ und Ross gedruckten Textfassung, einer Kombination aus dem Text von EJ und A^b, haben EJ: εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ ἵππῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ ...; auch dies wäre ein verständlicher Text, wobei καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ leicht aus dem Vorhergehenden zu ergänzen wäre. Jedoch ist der Ausfall von ἐν τῷ vor ἐν τῷ durch Haplographie so leicht zu erklären, und damit auch der anschließende Verlust des dann funktionslosen καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, daß die erwünschte Korrespondenz zu ἤτοι ἐν καὶ ταῦτὸν τῷ ἀριθμῷ in den Zeilen ^a27–28 den Ausschlag zugunsten der Lesart von A^b τὸ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ τῷ ἵππῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ gibt. Die ungewöhnliche Reihenfolge τὸ αὐτὸς καὶ ἐν wird durch Cat. 5, 4^a10, belegt.

1039^a34^b1 *das, was in Dingen vorkommt, die voneinander getrennt sind*

Die Lesart von EJ: πῶς τὸ ἐν τοῖς οὖσι χωρίς ἐν ἔσται; ist akzeptabel, wenn auch etwas hart; πῶς τὸ ἐν ἐν τοῖς οὖσι ... (der Text von A^b und Ps.-Alexander 528, 1, den Bonitz, Christ und Ross übernommen haben) leidet an der Schwierigkeit, daß es paradox klingen würde, wenn man fragt, wie das Eine soll eines sein können, so leicht der Ausfall von ἐν vor ἐν auch hier, wie in ^a33, zu erklären wäre. Jaeger liest hier statt ἐν vielmehr ὃν, was den glattesten Sinn gibt, aber keinen Anhalt in den Handschriften hat.

1039^b₁ eines sein?

Wir setzen ein Fragezeichen hinter ἔσται, um zu verdeutlichen, daß hier zwei verschiedene Probleme aufgeworfen werden, auf die schon Platon im „Parmenides“ (131 B 1–2) und im „Philebos“ (15 B 6–8) verwiesen hatte.

1039^b₂ Ferner, wenn es am Zweifüßigen und Vielfüßigen teilhaben soll

μεθέξει könnte Dativ zu μέθεξις sein und auch 3. Pers. Sing. Ind. Fut. von μετέχειν; es könnte also auch übersetzt werden: „Ferner, wenn es durch Teilhabe am Zweifüßigen und Vielfüßigen (eines sein soll).“ (Ps.-Alexander hat jedenfalls (528, 5 und 528, 6f.) μεθέξει als instrumentalen Dativ aufgefaßt; er benutzt freilich an der gleichen Stelle (528, 5, 6, 7 und 10) auch μετέχειν zur Paraphrase). Der Vorteil dieser Interpretation wäre der klare Anschluß an das Vorhergehende; der mit „Ferner“ beginnende Satz würde auf Schwierigkeiten einer naheliegenden Antwort auf die beiden Fragen in 1039^a34–^b1 eingehen. Gegen diese Auffassung sprechen aber gewichtige Argumente: (i) Selbst angesichts einer bei Aristoteles auffallenden gewissen Gleichgültigkeit gegenüber mehrdeutigen Formulierungen sollte man erwarten, daß er, hätte er μεθέξει so verstanden, das jetzt stillschweigend zu ergänzende ἐν ἔστι (oder ἐν ἔσται) explizit eingeführt hätte, weil sonst die Auffassung „wenn es teilhaben soll“ fast unvermeidlich ist. (ii) Daß die Teilhabe des Lebewesens sowohl am Zweifüßigen als auch am Vielfüßigen gerade die Einheit des Lebewesens in den verschiedenen Arten von Lebewesen erklären soll, ist zwar nicht ausgeschlossen, aber nicht sehr plausibel. (iii) Die Anfügung unseres Satzes mit ἔπειτα („ferner“) spricht eher dafür, daß ein neues Argument eingeführt, als daß eine Antwort auf ein vorgetragenes Argument kritisiert werden soll.

Diese Gründe sprechen dafür, mit Schwegler, Bonitz, Ross, Tricot und anderen, das μεθέξει im Sinne von „wenn das Lebewesen selbst am Zweifüßigen und Vielfüßigen teilhaben soll“ zu verstehen.

1039^b₃ dann ergibt sich etwas Unmögliches

Derselbe Gedanke schon in Z 12, 1037^b18–21; während dort noch offen blieb, ob die Gattung an den differentiae teilhat oder nicht, weil über den ousia-Charakter des Allgemeinen noch nicht entschieden war, gehört hier zu den Voraussetzungen des Arguments, daß im Sinne der Platoniker die Gattung „Lebewesen“ eine selbständige existierende bestimmte ousia ist; und dann ergibt sich sofort, daß ihr einander entgegengesetzte Bestimmungen, wie die differentiae, nicht zugleich zukommen können.

1039^b₅ zweifüßig oder auf dem Lande lebend

Im Lichte der Formulierung „Denn einander Entgegengesetztes würde ihm ... zukommen“ (^b3–4) würde man erwarten, daß hier zwei differentiae genannt werden, die einander offenkundig ausschließen. Schon das vorher genannte Paar von differentiae, das „Zweifüßige“ und das „Vielfüßige“, war nicht sehr glücklich gewählt (auch wenn man annehmen darf, daß „vielfüßig“ vor allem „mehr-als-zweifüßig“ und dann, da es kaum dreifüßige Lebewesen und – unter den Landtieren – keine fünf-und-mehr-füßigen gibt, „vierfüßig“ bedeutet). Hingegen sind „zweifüßig“ und „auf dem Lande lebend“ sogar offensichtlich miteinander verträglich. Will man Aristoteles solche Nachlässigkeit bei der Wahl seiner Beispiele nicht zutrauen, liegt die Annahme nahe, daß er statt δίπον vielmehr ἄπον geschrieben hat (dann müßten wir πεζόν statt „auf dem Lande lebend“ als „mit Füßen ausgerüstet“ verstehen (vgl. De part. anim. B 17, 660^b3, 2)). Das ἄπον könnte dann leicht durch Angleichung an δίποδος (1039^b₂) zu δίπον verändert worden sein. Ps.-Alexander paraphrasiert: ὅταν λέγωμεν ζῶν δίπον ἢ ζῶν πεζόν ἢ ζῶν ἄπον (528, 10–11). Wenn dies nicht auf eine Textvariante zurückgeht, so macht der Zusatz ἢ ζῶν ἄπον doch klar, daß Ps.-Alexander in dem Beispiel des Aristoteles die Unverträglichkeit der differentiae vermißte. Schwegler (IV, S. 119) kommentiert, als stünde ἄπον, wie in Ps.-Alexanders Paraphrase, auch im Aristoteles-Text.

Die Schwierigkeiten würden entfallen, wenn man annähme, daß Aristoteles den Fall möglicher Unverträglichkeit durch das Paar „zweifüßig“, „vierfüßig“ hinreichend belegt zu haben glaubte und sich nun der allgemeinen Frage nach dem Verhältnis des Lebewesens zu den differentiae zuwenden wollte. Dafür könnten beliebig herausgegriffene differentiae als Beispiele dienen, wobei es auf ihre logischen Beziehungen untereinander nicht ankäme.

1039^b₅–6 Aber soll man vielleicht sagen ...

Aristoteles unterstellt hier den Platonikern, sie wollten den angeführten Schwierigkeiten entgehen, indem sie für das Verhältnis der Gattung zu den differentiae (und damit zu den Arten) metaphorische Ausdrücke wählen, die nicht wie „teilhaben“ (μετέχειν) oder „zukommen“ (διάρχειν) jene widersprüchlichen Konsequenzen mit sich bringen. Über die technische Verwendung der hier angeführten Termini in der Akademie ist uns nichts Näheres bekannt (doch vgl. Alexanders Bemerkungen über die Mischungstheorie des Eudoxos im Kommentar zu A 9 (97, 17–19) und Aristoteles' eigene Ausführungen in H 6, 104;^b7ff., auf die schon

Bonitz zu Recht verwiesen hat). Ross erklärt die unterschiedliche Bindung συγκεῖται καὶ ἀπτεῖται ἢ μέμικται so, daß „Berührung“ und „Vermischung“ die beiden Formen der „Zusammensetzung“ sein sollen („by composition, i. e. by contact or by mixture“, S. 212). Es liegt aber näher, die Verwendung von καὶ und ἢ so zu verstehen, daß συγκεῖται und ἀπτεῖται zusammengerückt und beide dem μέμικται gegenübergestellt werden sollen; in den beiden ersten Fällen wären die Elemente der Verbindung noch deutlich als solche erhalten, bei der Mischung nicht mehr.

1039^b7–16 Nehmen wir also an ...

In diesem Abschnitt greift Aristoteles die zweite der beiden eingangs genannten Möglichkeiten auf: Wir wollen annehmen, das Lebewesen sei verschieden in den verschiedenen Arten der Gattung „Lebewesen“. Es ergeben sich aber auch unter dieser Voraussetzung unlösbare Schwierigkeiten. Die wiederholten ἔτι (^b9, ^b11, ^b14) könnten nahelegen, daß in unserem Abschnitt vier verschiedene Argumente vorgetragen werden; jedoch ergibt die nähere Prüfung, daß es sich um zwei Argumente handelt: (i) 1039^b7–9: Das Lebewesen wird die ousia von einer unübersehbaren Zahl von Dingen sein; (ii) 1039^b9–16: Eine entsprechend große Zahl von Dingen wird Anspruch darauf haben, als Idee des Lebewesens zu gelten. Daraus wiederum ergeben sich weitere Schwierigkeiten, die durch das ἔτι in ^b14, nach Art eines Korollariums, eingeführt werden. (Das ἔτι in ^b11 führt kein neues Argument ein, sondern verstärkt das καὶ, das seinerseits auf das τε in ^b9 zurückweist.)

1039^b7–9 Aber dann wird es eine unabsehbare Menge von Dingen geben ...

Das erste der beiden Argumente läuft darauf hinaus, es müsse unter der zweiten Annahme eine unabsehbare Menge von Dingen geben, deren ousia das Lebewesen ist (ὅν ἡ οὐσία ζῷον, ^b8). Dies könnte man auch übersetzen „deren ousia ein Lebewesen ist“, nämlich eines von den vielen Lebewesen, die, nach der Voraussetzung, in den verschiedenen Arten enthalten sein sollen. Jedoch würde sich dann keine Absurdität ergeben, weil die verschiedenen Arten von Lebewesen jeweils eine ihnen eigene ousia hätten, wie man es ja auch der Sache nach erwarten müßte.

Es ist nicht deutlich, auf welche Gründe Aristoteles sich stützt, wenn er das Lebewesen jeweils zu *der* ousia einer jeden Art von Lebewesen macht. Daß es ein Teil der ousia jeder Art sein muß und daß es als Lebewesen selbst eine ousia sein muß, wenn es Teil der ousia der Art ist, kann als ausgemacht gelten. Aber daraus allein ergäben sich noch keine neuen Schwierigkeiten für die kritisierte Theorie. Aristoteles muß viel-

mehr auch voraussetzen, daß nach der nun kritisierten Theorie das Lebewesen die ousia z. B. des Menschen und des Pferdes ist, und nicht nur ein Teil von ihr.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß Aristoteles zu meinen scheint, die unübersehbare Menge der Dinge, deren ousia das Lebewesen ist, d. h. die Menge der Arten der Gattung „Lebewesen“, sei schon als solche ein zwingendes Argument gegen die Annahme, das Lebewesen könne die ousia verschiedener Arten sein. Denn es scheint ohne Gewicht für die Sachfrage zu sein, ob es sich um „unabsehbar viele“ Arten handelt oder um wenige oder sogar nur zwei.

Die Auffassung von Ross, nach der Aristoteles hier den Grundsatz aus Z 13, 1038^b14, anwende, Dinge, deren ousia identisch sei, seien selbst identisch, kann schwerlich zutreffen, weil hier ja gerade die numerische Verschiedenheit der ousia bei inhaltlicher Identität vorausgesetzt wurde, so daß jede Art eine ihr eigene ousia hätte. Und das ist als solches genauso wenig absurd wie die Theorie, viele Menschen könnten gleichzeitig dasselbe Buch lesen, wenn jeder sein eigenes Exemplar vor sich hätte. Daß die Interpretation von Ross fehlgeht, bemerken auch die Londinenses, deren eigene drei Deutungsvorschläge jedoch weit hergeholt scheinen.

Eine einfache und auch überzeugende Deutung ließe sich unter der Voraussetzung entwickeln, daß Aristoteles hier eine theoretische Position im Blick hat, die in B 3, 998^a20–^b14, angedeutet und auf die in Z 3, 1028^b35, ausdrücklich verwiesen wird. Danach ist die ousia eines wahrnehmbaren Gegenstandes eigentlich die Gattung. Und gegen diese Auffassung wäre es tatsächlich ein durchschlagender Einwand, daß bei unübersehbar vielen, voneinander durchaus verschiedenen Arten von Lebewesen als Antwort auf die Frage nach ihrer ousia immer wieder einfach „das Lebewesen“ angegeben werden müßte.

1039^b7 eine unabsehbare Menge

Die Interpreten tun sich mit dem ἄπειρα unnötig schwer, weil sie die Einschränkung ὃς ἐπος εἰπεῖν nicht ernst nehmen. Es gibt eine ungeheure Zahl von Arten von Lebewesen; wie man umgangssprachlich sagen würde, „jede Menge“.

1039^b8–9 das Lebewesen ein Bestandteil des Menschen

Das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen (der Art zur Gattung und differentia) wird hier durch ἐκ (ζῷον δ ἄνθρωπος) ausgedrückt. Diese für das Verhältnis der Art zur Gattung (von Bonitz im Index nicht erfaßte) spezifische Verwendung tritt in unserem Kapitel gehäuft auf: 1039^a26,

^a31, ^b8, ^b10, ^b12, ^b14, ^b15. Die Ausdrucksweise ist wohl für Aristoteles naheliegend, weil er die Gattung als Materie der Spezies ansieht, oder als ein Analogon der Materie; denn für das Verhältnis der Materie zur Form und zum konkreten Ding ist „τὸ ξένον“ der terminologisch fixierte Ausdruck (vgl. Z 7, 1032^a17; 1033^a; ff.).

1039^b9–14 *Ferner wird vieles das Lebewesen selbst sein ...*

Dieses Argument bietet ebenfalls große Schwierigkeiten. Schon der erste Satz ist mehrdeutig. Die meisten Kommentatoren und Übersetzer verstehen ihn so, als sei „das Lebewesen selbst“ Subjekt und „vieles“ Prädikat. Ross dagegen versteht den Satz umgekehrt so, daß „vieles“ Subjekt und „das Lebewesen selbst“ Prädikat ist. Der Satz selbst läßt beide Deutungen zu, und der Sache nach würde in beiden Fällen dasselbe behauptet. Denn in beiden Fällen würde gesagt, daß unter der Annahme, das Lebewesen selbst sei je ein anderes, die Rolle des Lebewesens selbst von einer Vielzahl von Dingen gespielt würde, da viele Dinge Anspruch darauf hätten, als das Lebewesen selbst betrachtet zu werden. Die Art und Weise freilich, wie Aristoteles 1039^b13–14 die Folgerung formuliert („Lebewesen selbst“ wird also ein jedes der Lebewesen sein ...“), spricht entschieden dafür, daß Ross mit seiner Auffassung des ersten Satzes recht hat, wonach der Satz besagt, daß es vieles geben wird, was als das Lebewesen selbst anzusehen ist, nämlich all die Lebewesen, die konstitutiv für die verschiedenen Arten von Lebewesen sein sollen.

Wir müssen den Satz auch so verstehen, um das Argument für diese Behauptung richtig zu rekonstruieren. Denn das Argument läuft eindeutig darauf hinaus, daß nach Auffassung der Platoniker das Lebewesen in einer bestimmten Art von Lebewesen nicht nur die ousia des Lebewesens, sondern auch eine Idee ist, es aber Idee des Lebewesens und damit das Lebewesen selbst sein muß, wenn es denn ousia des Lebewesens ist. Es wird also bewiesen, daß das Lebewesen in einer Art von Lebewesen die Idee des Lebewesens und damit das Lebewesen selbst ist.

Schwierigkeiten freilich bereiten die Einzelheiten dieses Arguments. Daß das Lebewesen in einer Art von Lebewesen ousia ist, wird hier noch einmal gesondert begründet (1039^b10–11), obwohl es sich um eine schon 1039^a30–33 begründete Voraussetzung des gesamten Arguments zu handeln scheint. Doch die Funktion dieser Begründung wird sogleich deutlich werden. Daß die Art des Menschen aus Ideen bestehen soll, läßt sich so verstehen: Es handelt sich bei ihr um eine Idee, und die Platoniker lassen, wie Aristoteles selbst (Z 15, 1040^a22) berichtet, Ideen aus Ideen bestehen, vermutlich aus Gründen, die denen gleichen, aus denen Aristoteles argumentiert, daß sich eine ousia, wenn sie sich aus irgend etwas

zusammensetzt, aus ousiai zusammensetzen muß. Folglich ist also auch das Lebewesen in einer Art von Lebewesen Idee. Um zu unserer Schlußfolgerung zu gelangen, gilt es also nur noch zu zeigen, daß es sich bei dieser Idee (i) um die Idee des Lebewesens und damit (ii) um das Lebewesen selbst handelt.

(i) soll offensichtlich durch die Annahme erreicht werden, daß die Idee, welche eine ousia ist (nämlich das Lebewesen, welches die Art des Lebewesens konstituiert), die Idee davon sein muß, wovon sie als ousia eine ousia ist (^b12–13). Diese Annahme ist verständlich, wenn wir bedenken, daß die Idee eines F von den Platonikern als die ousia eines F eingeführt worden ist. Die ousia, welche ousia eines Lebewesens ist, kann also nichts anderes als Idee eines Lebewesens sein.

Nun verhilft uns freilich diese Annahme nur dann zu der erwünschten Folgerung, wenn es sich bei dem Lebewesen in einer Art von Lebewesen nicht nur um irgendeine ousia handelt, sondern um die ousia eines Lebewesens, und wenn *ferner* dieser Ausdruck „ousia eines Lebewesens“ auf eine bestimmte Weise verstanden wird. Denn Ausdrücke wie „ousia eines F“ und „Idee eines F“ sind mehrdeutig, weil der Genitiv verschieden verstanden werden kann. Die ousia eines F kann die ousia sein, die ein F hat; es kann sich aber auch um die ousia handeln, die darin besteht, ein F zu sein. Die ousia eines Menschen kann also die ousia sein, die ein Mensch wie Sokrates hat; es kann aber auch die ousia sein, die darin besteht, ein Mensch zu sein. Nun ist das Lebewesen in der Art „Mensch“ ousia und damit Idee eines Lebewesens; aber wir erhalten die gewünschte Folgerung nur, wenn es nicht um die ousia eines Lebewesens einfach in dem Sinne geht, daß es sich um die ousia des Menschen handelt. Denn sonst handelte es sich auch bei der Idee nur um die Idee eines Lebewesens in dem Sinn, daß es sich um die Idee des Menschen handelte.

Wenn wir nun die Begründung betrachten, die 1039^b10–11 dafür gegeben wird, daß das Lebewesen z.B. im Menschen eine ousia sei, dann handelt es sich in der Tat um eine Begründung dafür, daß es sich um die ousia handelt, die darin besteht, Lebewesen zu sein; es ist nämlich dies die ousia, aufgrund derer ein Lebewesen wie der Mensch ein Lebewesen genannt wird. Folglich ist die fragliche Idee nicht nur (i) Idee des Lebewesens in dem schwachen Sinn, daß sie Idee eines Lebewesens ist; sie ist vielmehr (ii) Idee des Lebewesens in dem engen Sinn, der es uns erlaubt, sie mit dem Lebewesen selbst zu identifizieren. Damit erklärt sich auch, daß Aristoteles hier eine Begründung für etwas liefert, was er scheinbar schon 1039^a30–33 begründet hatte: Erst diese Begründung läßt die starke Folgerung zu.

1039^b10 *denn es wird nicht im Hinblick auf etwas anderes als „Lebewesen“ bezeichnet ...*

Ross bezieht das *κατ' ἄλλο λέγεται* nicht auf das Lebewesen in der Art, sondern auf die Art selbst, z.B. den Menschen; diese werde als „Lebewesen“ bezeichnet. Denn wenn wir sagen wollten, was „der Mensch“ sei, so würden wir sagen, er sei „ein Lebewesen“, und nichts anderes (S. 213). Diese Deutung ist nicht auszuschließen, zumal Aristoteles kurz vorher (^b8) gesagt hat, das Lebewesen sei die *ousia* seiner Arten. Jedoch liegt es näher, das *οὐ γὰρ κατ' ἄλλο λέγεται* auf das auch grammatisch zunächst in Betracht kommende *ζῷον* zu beziehen und es so zu verstehen, daß es dem Lebewesen den *ousia*-Charakter garantieren soll. Denn vermutlich sollen die beiden Sätze „Denn nicht nur ist es so, daß das Lebewesen in jeder Art eine *ousia* ist ...“ und „es ist überdies auch so, daß es sich bei allem, woraus der Mensch (als Art verstanden) besteht, um Ideen handelt“ zusammen deutlich machen, daß das Lebewesen in jeder der Arten sowohl Idee als auch *ousia* ist und daher die Anforderungen erfüllt, die man an ein „Lebewesen selbst“ stellen kann.

1039^b12–13 *nicht von dem einen Idee, von einem anderen aber *ousia* sein*

Ps.-Alexander faßt diese Worte so auf, als ob Aristoteles die Möglichkeit ausschließen wolle, daß z.B. das Lebewesen selbst von irgend etwas anderem als sich selbst Idee oder *ousia* sein könnte (528,38–529,2). Aber diese Deutung ist schon sprachlich durch das *ἄλλου μὲν ... ἄλλου δὲ* ausgeschlossen. Die Londinenses sagen zu Recht, es handle sich hier nicht um eine Begründung für den voraufgegangenen Satz, behaupten dann aber zu Unrecht, es gehe hier um eine parenthetische Folgerung. Aus unserer Anmerkung zu ^b9–14 geht hervor, daß es sich um eine wesentliche Prämisse des Arguments handelt. Ebensowenig leuchtet der Vorschlag der Londinenses ein, das *ἴσται* in ^b13 im Sinne einer Existenzbehauptung zu verstehen.

1039^b13–14 *ein jedes der Lebewesen sein*

Wir lesen mit E und J gegen A^b *ἴσται ἔμαστον*.

1039^b14 *Ferner muß man fragen, aus welchem Lebewesen selbst es bestehen soll*

Es ist unklar, was für eine Frage hier gestellt wird, zumal der Text unsicher ist.

Die Herausgeber lesen mit A^b *τοῦτο*, welches vermutlich auch Asclepius (vgl. 438,14) und Ps.-Alexander vorgelegen hat. *τοῦτο* bezöge sich

auf das Lebewesen selbst, das sich als jeweils anderes in den verschiedenen Arten von Lebewesen findet, und Aristoteles stellte die Frage, wodurch dieses Lebewesen selbst nun seinerseits konstituiert sein soll.

EJ dagegen lesen *τούτον*. Dies ergäbe den folgenden Sinn: Zwar wird eine bestimmte Art von Lebewesen durch ein ihr spezifisches Lebewesen selbst konstituiert; aber da sich die verschiedenen den Arten eigenen Lebewesen selbst in nichts voneinander unterscheiden, kann man sich fragen, wie man angeben soll, welches Lebewesen selbst eine bestimmte Art, wie etwa den Menschen, konstituiert, und warum es gerade dieses Lebewesen selbst ist, welches eine bestimmte Art von Lebewesen konstituiert. Wir folgen EJ.

1039^b15 *wie es aus dem Lebewesen selbst bestehen kann*

Traditionell wird diese Frage so verstanden, daß Aristoteles voraussetzt, die voraufgegangene Frage werde damit beantwortet, daß es neben den vielen Lebewesen selbst noch ein Lebewesen selbst gibt, aus dem diese abgeleitet werden. Entsprechend werden diese Frage und die folgende auf das Verhältnis zwischen diesem Superlebewesen selbst und den verschiedenen Lebewesen selbst bezogen.

Diese Interpretation der vorliegenden Frage hat folgende Nachteile: (i) Sie beruht auf der Lesart *τοῦτο* in 1039^b14; (ii) Sie setzt eine neue Verwendung von „*ἐκ*“ voraus, das sich bisher in diesem Zusammenhang auf einen konstitutiven Teil bezogen hatte; (iii) Die Hypothese, von der in diesem Teil des Arguments ausgegangen wird, scheint eben die zu sein, daß es so etwas wie das eine Lebewesen selbst nicht gibt, sondern nur viele Lebewesen selbst, die jeweils den verschiedenen Lebewesen entsprechen; (iv) Wir sollten erwarten, daß nach der kritisierten Theorie ein „Lebewesen selbst“ nicht durch ein Superlebewesen selbst, sondern durch die dem Lebewesen übergeordnete Gattung konstituiert wird.

Suchen wir also nach einer neuen Interpretation unserer Frage, so bietet sich folgende Möglichkeit an: Wenn es diese Fülle von Lebewesen selbst gibt, in welchem Sinn kann man dann noch von einer Art von Lebewesen sagen, sie bestehe aus dem Lebewesen *selbst*?

1039^b15–16 *Und wie kann es ...*

Traditionell wird diese Frage darauf bezogen, wie es neben den Lebewesen selbst noch das Superlebewesen selbst geben kann, oder wie, umgekehrt, es das einzelne Lebewesen selbst noch neben dem Superlebewesen soll geben können. Die Frage kann aber auch die sein, wie es sowohl das Lebewesen, d.h. eine bestimmte Art von Lebewesen, als auch

das Lebewesen selbst geben soll, wenn die *ousia* des Lebewesens eben darin besteht, Lebewesen zu sein. Das Lebewesen im Sinne einer bestimmten Art von Lebewesen ist nicht ein von jenem Lebewesen selbst verschiedener Gegenstand, welcher die Art konstituiert und nach Voraussetzung nur als Bestandteil dieser Art von Lebewesen existiert.

So wie Aristoteles freilich die Frage stellt, scheint es nicht darum zu gehen, wie man neben dem Lebewesen im Sinne der Art auch noch das Lebewesen selbst postulieren kann, sondern umgekehrt darum, wie man neben dem Lebewesen selbst auch noch das Lebewesen im Sinne der Art postulieren kann. Aristoteles scheint also anzunehmen, daß das Lebewesen selbst, wenn es der jeweiligen Art von Lebewesen eigen ist, bereits alle Funktionen erfüllt, für die man die Existenz eines Lebewesens im Sinne einer Art von Lebewesen annimmt.

Wir schließen uns der Lesung und Zeichensetzung von Bonitz an, der statt des überlieferten ö vielmehr φ bzw. οὐ konjiziert. τοῦτο αὐτό bezieht sich auf das Lebewesen selbst.

1039^b16–17 Ferner ergeben sich nicht nur ...

Dieselben Konsequenzen ergeben sich, weil nach der kritisierten Theorie das Lebewesen nicht nur *ousia* der Art „Mensch“ ist und diese konstituiert, sondern darüber hinaus auch *ousia* der einzelnen Menschen sein und diese konstituieren soll. Wenn die Londinenses (S. 140) erwägen, daß es sich bei den Schwierigkeiten, die sich im Fall der wahrnehmbaren Einzeldinge ergeben, nur um die handeln könne, die auftreten, wenn man annimmt, daß die Gattung Lebewesen numerisch jeweils etwas anderes sei, so wird dies von ihnen nicht begründet und kann wohl auch nicht begründet werden. Selbst wenn die Gattung „Lebewesen“, die Sokrates konstituiert, numerisch identisch mit der Gattung „Lebewesen“ ist, welche Platon konstituiert, muß man sich fragen, wie es möglich sein soll, daß ein einzelner Gegenstand zwei wahrnehmbare Gegenstände konstituiert.

Wenn Aristoteles von „absurderen Konsequenzen“ spricht, dann dürfte er daran denken, daß nun die Gattung in so viele *ousiai* und Ideen aufgespalten sein wird, wie es Einzeldinge der Gattung gibt, d. h. aber in eine nun wirklich unendliche Zahl von Ideen. In Anbetracht der Ähnlichkeit von 1039^a34–^b2 und „Philebos“ 15 B 1 ff. könnte Aristoteles auch an die Schwierigkeit gedacht haben, daß die Idee durch ihre Gegenwart in den Einzeldingen dem Werden und Vergehen unterworfen zu werden scheint, zumal wenn wir annehmen, daß das Lebewesen in den verschiedenen einzelnen Lebewesen jeweils numerisch ein anderes ist (vgl. Phileb. 15 B 3 und 15 B 5–7).

1039^b18 eine Idee

Wir lesen mit E und J (welches freilich erst *ἰδέα* zu *ἰδέα* korrigierte) und Asclepius (442, 1) *ἰδέα*, während A^b und Ps.-Alexander (529, 31) εἴδη bieten. Die Lesart εἴδη könnte entstanden sein, um die Härte zu beseitigen, daß Aristoteles durch das οὕτως ὡς τινές φασι eine Einschränkung hinsichtlich seiner Zurückweisung der Ideen zu machen schiene.

FÜNFZEHNTES KAPITEL

Das Kapitel 13 schloß mit der Bemerkung, es gebe von der *ousia* in gewisser Hinsicht eine Definition, in gewisser Hinsicht auch wieder nicht; dies solle aber im folgenden weiter geklärt werden. Das Kapitel 15 nimmt diese Frage der Definierbarkeit der *ousia* wieder auf. Das Kapitel zerfällt in zwei Teile. In einem ersten Teil (1039^b20–1040^a7) versucht Aristoteles zu zeigen, daß sich wahrnehmbare Einzeldinge nicht definieren lassen. Er begründet das damit, daß Dinge, die dem Vergehen unterworfen sind, nicht Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis und folglich auch nicht der wissenschaftlichen Definition sein können. In einem zweiten Abschnitt (1040^a8–^b4) sucht Aristoteles zu zeigen, daß sich auch Ideen nicht definieren lassen.

Das Kapitel kann leicht so verstanden werden (und ist vielleicht auch so zu verstehen), daß es von Einzeldingen ganz allgemein keine Definition gibt. Denn Aristoteles argumentiert zwar im ersten Teil des Kapitels so, als sei die Vergänglichkeit wahrnehmbarer Einzeldinge der Grund dafür, daß sie undefinierbar seien. Aber eine Bemerkung im zweiten Teil (1040^a28) zeigt, daß Aristoteles meint, die Unvergänglichkeit eines Einzeldinges solle einen nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich auch Gegenstände wie die Gestirne (die nach Aristoteles ewig sind) nicht definieren lassen. Die Behauptung soll also, wie es scheint, für alle wahrnehmbaren Gegenstände überhaupt gelten. In der Tat formuliert Aristoteles die Folgerung des ersten Abschnittes so, als gelte sie für Einzeldinge ganz allgemein (1040^a5–7), was ihm dann auch ermöglicht, den zweiten Abschnitt des Kapitels mit dem Satz einzuleiten: „Folglich kann man auch keine Idee definieren.“

1039^b20 *Da es sich nun*

Jaeger folgt Christ, der mit Berufung auf die Aldina ἐπει δ' οὐσία liest. J hat ἐπει δὴ οὐσία, während E und A^b ἐπει δ' ή οὐσία trennen, denen sich auch Ross anschließt, der überdies ein Komma hinter ἐτερά setzt. Ps.-Alexander scheint ἐπειδὴ ή οὐσία gelesen zu haben (530, 2). Der Überlieferungsbestand ist am leichtesten so zu erklären, daß der Text ursprünglich ΕΠΕΙΔΗΟΥΣΙΑ lautete, aber dann verschieden getrennt wurde. Die Tatsache, daß Aristoteles eine ganze Reihe von Kapiteln in Z mit ἐπει δὲ beginnt (Z 4, 8, 10, 13) und daß wir bei ἐπειδὴ eine Partikel erwarten würden, spricht entschieden für die Ross'sche Lesart: ἐπει δ' ή οὐσία.

1039^b20 *der Formel*

Aristoteles verwendet hier „Formel“ im Sinne von Form, obschon, genau genommen, die Form das ist, was durch die Formel spezifiziert wird. Zu diesem Gebrauch von „Formel“ vgl. Z 10, 1035^b29, und unsere Anmerkung zu Z 10, 1035^a4.

1039^b22 *überhaupt*

E, J und Ps.-Alexander lesen ὅλως, das von A^b ausgelassen wird und wofür Bonitz, dem Jaeger gefolgt ist, ἀπλῶς konjiziert hat. Wie in der Anmerkung zu Z 8, 1033^a31, des näheren begründet worden ist, kann man an ὅλως festhalten.

1039^b22 *auf die erstere Art*

So übersetzen wir, verdeutlichend, οὕτω. Es handelt sich um die auch sonst im Griechischen anzutreffende Verwendung des Demonstrativums für das Näherliegende. Das kann jeweils das im Text Näherliegende, aber auch das im Zusammenhang Wichtigere sein. Der zweite Fall liegt hier vor.

1039^b23 *Denn es gibt ja bei ihnen auch ein Entstehen*

Vgl. auch ^b24: „Denn in diesem Sinne gibt es von ihr auch kein Entstehen“. Entstehen setzt Materie voraus, aus der etwas entsteht. Materie aber ist das, aufgrund dessen eine Sache sowohl sein als auch nicht sein kann (vgl. Z 7, 1032^a20–22; und hier 1039^b29–30). Also sind alle Gegenstände, die entstanden sind, deshalb auch vergänglich.

1039^b24 *nicht in dem Sinne, daß sie dem Prozeß des Vergehens unterworfen wäre*

Jaeger (im kritischen Apparat zur Stelle) zieht diese Worte in Zweifel; zu Unrecht, da es sich um einen Hinweis auf die Möglichkeit handelt, daß die Form zwar ihr Sein verliert, wenn es den Gegenstand nicht mehr gibt, dessen Form sie ist, ohne aber selbst einem Prozeß des Vergehens unterworfen zu sein. Vgl. Z 8, 1033^b6, und die Anmerkung dazu. Daß Aristoteles dies auch hier im Blick hat, wird durch den Satz ^b25–26 („Vielmehr existieren Formeln und existieren dann wieder nicht, ohne Entstehen und Vergehen“) bestätigt.

1039^b25 *das dieses Haus zu sein*

Diese Unterscheidung zwischen dem ein Haus zu sein und dem dieses Haus zu sein bereitet Schwierigkeiten. Was es für ein bestimmtes Haus

heißt, zu sein, ist eben das ein Haus zu sein, während es nichts gibt, von dem man sagen könnte, dies sei es, was es für ein bestimmtes Haus als solches heißt, Haus zu sein. Eben deshalb gibt es vom konkreten Einzelding als solchem auch keine Definition. Bezeichnenderweise meidet auch Ps.-Alexander den Ausdruck τὸ τῆς τῇ οὐκίᾳ und verwendet ἔστι ή κατὰ μέρος οὐκίᾳ (530, 7–8). Der Anstoß ist so groß, daß man versucht sein könnte, mit Berufung auf Ps.-Alexander ἔστι ή οὐκίᾳ zu konjizieren. Freilich ließe sich in diesem Fall nur schwer verstehen, wie es zu der Lesart τὸ τῆς τῇ οὐκίᾳ kommen konnte. Dagegen könnte es sich wegen iota adscriptum leicht um eine Korrupte aus τὸ τῆνδες τῇ οὐκίᾳ handeln, wozu ebenfalls εἴναι zu ergänzen wäre. Die Parallele Z 8, 1033^b8–9, kann vielleicht zeigen, daß Aristoteles, statt vom Entstehen dieses Hauses, auch vom Entstehen der Tatsache reden kann, daß es dieses Haus gibt.

Man könnte aber auch ohne Textänderung auskommen: R. Heinaman, Aristotle's Tenth Aporia, 1979, verweist (S. 253, Anm. 8) auf die Parallelstelle De caelo A 9, 278^a8 ff., wo Aristoteles dem τὸ κύκλῳ εἴναι das (τὸ) τῷδε τῷ κύκλῳ (εἴναι) gegenüberstellt. τὸ κύκλῳ εἴναι bezieht sich dort auf die Form des Kreises; das τῷδε τῷ κύκλῳ auf das Sein des konkreten einzelnen Kreises, d. h. der Form mit der Materie, und nicht etwa auf die Form dieses konkreten Gegenstandes. Entsprechend wäre auch an unserer Stelle das „das dieses Haus zu sein“ auf das konkrete Haus zu beziehen. Freilich bleibt auch so die Schwierigkeit bestehen, daß Aristoteles so spricht, als gäbe es von konkreten Gegenständen *als solchen* ein „Was es heißt, dies zu sein“, wozu die weitere Schwierigkeit käme, daß Aristoteles den Ausdruck dazu benutzt, um sich – nicht auf das „Was es heißt, dies zu sein“ des konkreten Hauses, sondern – auf das konkrete Haus selbst zu beziehen (denn nur dieses kann in dem hier verlangten Sinne entstehen und vergehen).

1039^b26 es ist ja schon bewiesen worden

Vgl. Z 8, 1033^a29 ff.

1039^b27–31 Deshalb sind aber auch ... vergänglich

Aristoteles' Behauptung verwundert, da es seiner eigenen Auffassung nach auch wahrnehmbare ousiai gibt, für die es nicht zutrifft, daß sie eine Materie von der Art haben, daß sie sowohl sein als auch nicht sein können, und für die es folglich auch nicht zutrifft, daß sie vergänglich sind, nämlich die Gestirne. Dies verwundert um so mehr, als Aristoteles selbst im zweiten Teil unseres Kapitels auf diese ousiai eingeht (vgl. 1040^a29).

1039^b27 Deshalb

Das διὰ τοῦτο bezieht sich wohl nicht auf das unmittelbar Voraufgehende, sondern auf ^b22–23, „daß es von den Dingen, die auf die erstere Art als ousia bezeichnet werden, ein Vergehen gibt.“ Jedoch käme auch eine Beziehung auf das im Text Folgende in Betracht, die durch das ὅτι (^b29) aufgenommen würde; es wäre dann etwa zu übersetzen: „Denn auch von den einzelnen wahrnehmbaren ousiai gibt es weder Definition noch Beweis, und zwar deshalb, weil sie eine Materie haben ...“ Jedoch wäre diese Ausdrucksweise, mit dem weit vorgezogenen διὰ τοῦτο, so ungewöhnlich, daß wir die Schwierigkeit der zuerst erwogenen Auffassung für erträglicher halten.

1039^b28 die einzelnen wahrnehmbaren ousiai

Man könnte fragen, warum Aristoteles, anstatt bloß von „wahrnehmbaren ousiai“ zu sprechen, ausdrücklich von „einzelnen wahrnehmbaren ousiai“ redet. Die Antwort könnte sein, daß Aristoteles auch die Formen der wahrnehmbaren Dinge als wahrnehmbare ousiai ansieht, und daher durch den Zusatz „einzelnen“ (καθ' ἕκαστα) deutlicher machen will, daß er hier von den konkreten Einzeldingen sprechen wird. Dafür spricht auch die Wendung: τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν in 1039^b30–31.

Wenn wir annehmen, daß Aristoteles hier weiterhin, wie zu Anfang des Kapitels, zwischen konkreten wahrnehmbaren Gegenständen und ihren Formen unterscheidet, so ergeben sich zwei neue Schwierigkeiten: (i) Man könnte meinen, Aristoteles hätte die Undefinierbarkeit deshalb nur hinsichtlich der materiellen Gegenstände behauptet, weil er deren Formen für allgemein hielt, und dies scheint auch die Auffassung der bisherigen Kommentatoren zu sein. Aber dann wäre nicht zu verstehen, wie Aristoteles in ^b25–26 ausdrücklich sagen kann, daß die Formen der wahrnehmbaren Gegenstände einmal sind und dann auch wieder nicht sind, ohne einem Prozeß des Werdens und Vergehens unterworfen zu sein. Dies ist nur verständlich, wenn es sich dabei um individuelle Formen individueller Dinge handelt. Der Ausdruck καθ' ἕκαστα wird also von Aristoteles in einem engeren Sinne als in dem des „Individuellen“ verwendet (vgl. die Verwendung von καθ' ἕκαστον in 1035^b2 und die Anmerkung zu 1035^b1–3). Der Unterschied zwischen den Formen wahrnehmbarer Gegenstände und diesen Gegenständen selbst, was ihre Definierbarkeit betrifft, müßte also anders begründet werden.

(ii) Da es bei der Frage der Definierbarkeit der wahrnehmbaren Einzeldinge nicht eigentlich darum geht, ob sie dem Prozeß des Vergehens ausgesetzt sind, sondern darum, ob man ihrer Existenz jederzeit

sicher sein kann oder nicht, und sich in diesem Punkt ihre individuellen Formen von ihnen nicht unterscheiden, ist aufgrund der Ausführungen, die Aristoteles hier vorträgt, nicht recht verständlich, warum er seine Behauptung der Undefinierbarkeit auf Konkretes einschränkt.

Freilich ist zu beachten, daß Aristoteles schon in den voraufgehenden Kapiteln auf einen wichtigen Unterschied zwischen den Formen der konkreten Dinge und diesen selbst mehrfach hingewiesen hat: Im Gegensatz zur Form haben konkrete Einzeldinge als solche kein „Was es heißt, dies zu sein“; sie sind daher *a fortiori* undefinierbar. Man vermißt hier jedoch einen Hinweis, daß es von den wahrnehmbaren Dingen, insofern sie eine Form haben, immerhin insofern eine Definition geben kann, als es eine Definition ihrer Form gibt, während es von dem Konkreten als solchen keine Definition geben kann (vgl. Z 11, 1037^a25–30). Und es bleibt die Schwierigkeit, daß diese Begründung der Undefinierbarkeit des Konkreten nichts mit dem Werden und Vergehen zu tun hat, denen diese wahrnehmbaren konkreten Gegenstände ausgesetzt sind.

1039^b28 weder Gegenstand von Definition noch von Beweis

Schon Z 10, 1036^a5–6, hatte es geheißen, daß es von den wahrnehmbaren Einzeldingen keine Definition gebe. Auch dort wurde auf den Umstand verwiesen, daß bei Gegenständen dieser Art nicht sicher sei, ob sie existieren, wenn sie nicht gerade Gegenstand der Anschauung sind. Hier trägt Aristoteles darüber hinaus den engen Zusammenhang zwischen Definition und Beweis Rechnung, den er in den *Analytica posteriora* (B 7–10) konstruiert. Danach gibt es, im strengen Sinne, Definitionen nur von Dingen, deren Existenz entweder, wie im Fall der Bewegung, unmittelbar gegeben ist oder durch wissenschaftliche Beweise gesichert ist, auch wenn sie nicht selbst in der Anschauung gegenwärtig sind. Der wissenschaftliche Beweis aber kann aufgrund seiner Allgemeinheit nie die Existenz eines Einzeldings sichern. Und da dessen Existenz auch nicht unmittelbar gegeben ist, kann es auch keine Definition von ihm geben.

Diese uns zunächst schwer verständliche Auffassung vom Zusammenhang zwischen Definition und Existenz beruht auf der Annahme, daß Definitionen nicht bloß Festsetzungen hinsichtlich unseres Sprachgebrauchs darstellen, die so oder auch anders getroffen werden können, sondern Erkenntnis unveränderlicher Wirklichkeit ausdrücken. Wie z. B. Wasser zu definieren ist, hängt für Aristoteles davon ab, was Wasser wirklich ist, gleichgültig wie wir den Ausdruck „Wasser“ verwenden mögen. Die traditionelle Lehre vom Unterschied zwischen Real- und Nominaldefinition hat ihren Ursprung in dieser aristotelischen Theorie.

1039^b31–32 und die Definition ist eine Sache der Wissenschaft

E und J lesen ἐπιστημονικός, A^b bietet ἐπιστημονικόν. Beide Lesarten geben denselben befriedigenden Sinn, so daß wir auch hier die Lesart von E und J vorziehen, während Ross A^b folgt. Joachim, dem sich Jaeger angeschlossen hat, glaubte, $\langle\delta\rangle$ ἐπιστημονικός konjizieren zu müssen, um den Gedanken zu erhalten, die Definition gehe auf etwas Notwendiges. Diesen Gedanken aber erhalten wir auch, wenn wir ἐπιστημονικός als prädikativ auffassen: Die Definition ist Sache der Wissenschaft, da sie, zumindest in der Regel, auf Beweisen beruht, und damit eine Sache, die auf Notwendiges geht.

1039^b33–34 bei derartigem

Diese Bemerkung darf, wie auch die Londinenses (S. 142) bemerken, nicht wörtlich genommen werden: Es gibt nichts, das bald Wissen, dann wieder Unwissen wäre; also kann dies auch nicht sein, was der Ausdruck „Meinung“ ($\delta\delta\xi\alpha$) bedeutet (so die Erklärung Ps.-Alexanders 530, 24–25). Wissen bezieht sich auf etwas, das wahr ist und von dem man überzeugt ist, es könne nicht anders sein. Meinung ($\delta\delta\xi\alpha$) bezieht sich, nach Aristoteles (vgl. Anal. post. A 33, 88^b3–89^a37), ebenfalls auf Wahres, von dem aber derjenige, dessen Meinung es ist, mit Grund annimmt, es könnte auch anders sein (oder werden), als es (jetzt) ist. Über Gegenstände, bei denen man nicht jederzeit sicher sein kann, daß sie existieren, kann man daher nur Meinung, nicht Wissen haben.

1039^b33–1040^a2 (vielmehr handelt es sich bei derartigem um bloße Meinung) ...

Die beiden mit ἀλλὰ δόξα beginnenden Sätze: ἀλλὰ δόξα ... δρισμόν (^b33–34) und ἀλλὰ δόξα ... ἀπόδειξις (^b34–1040^a2) scheinen den gleichen Gedanken nur verschieden auszudrücken. Es liegt nahe, sie für verschiedene Versionen eines Satzes zu halten, von denen eine die andere ersetzen sollte. Da der Satz ^b33–34 ohnehin etwas irreführend formuliert ist (vgl. die Anmerkung zu 1039^b33–34 („bei derartigem“)), könnte der Satz ^b34–1040^a2 von Aristoteles selbst als verbesserte Fassung eingefügt worden sein. Daher wäre die Streichung von ^b33–34 wenigstens zu erwägen.

1040^a2–4 Denn einmal sind die Dinge ...

Der hier formulierte Gedanke entspricht Z 10, 1036^a6–7 (vgl. die Anmerkung zu der Stelle). Die Parallele zeigt, daß sich das „undeutlich“ ($\ddot{\alpha}\delta\eta\lambda\alpha$, ^a2) auf die Frage beziehen dürfte, ob die Gegenstände der Untersuchung existieren oder nicht existieren. Da offensichtliche Existenz der

betrachteten Sache für Aristoteles Voraussetzung ist für den wissenschaftlichen Charakter von Definition und Beweis, z. B. dessen, daß einer *ousia* bestimmte Eigenschaften zukommen (vgl. Anal. post. B 7–10), sind im Hinblick auf Dinge, die vergehen können, weder Definition noch Beweis möglich.

1040^a2–3 die dem Prozeß des Vergehens unterworfen sind

τὰ φθειρόμενα als Part. Präs. Pass. oder Med. kann aufgefaßt werden als „die Dinge, die sich (zu einem gegebenen Zeitpunkt) im Prozeß des Vergehens befinden“. Aristoteles würde dann sagen, daß bei solchen Dingen, die gerade dahinschwinden und die zusätzlich noch aus dem Bereich der Wahrnehmung heraustreten, die Antwort auf die Frage nach ihrer Existenz undeutlich wäre. Dies wäre aber eher abwegig: Wenn Dinge tatsächlich gerade vergehen, ist ihre Existenzfrage für die Zukunft eher im negativen Sinne geklärt; und die Undeutlichkeit hinsichtlich der Existenzfrage tritt bei Aufhören der Wahrnehmungskontakte (Z 10, 1036^a6–7) auch dann ein, wenn die betreffenden Gegenstände sich beim Abbrechen des Kontaktes in bestem Zustand befinden sollten.

Es gibt aber gute Gründe, φθειρόμενα an dieser Stelle als gleichbedeutend mit φθαρτά (vergänglich) anzusehen. Aber warum hat Aristoteles dann nicht, wie 1034^b30, auch hier φθαρτά geschrieben? Die Londinenses vermuten (S. 143), Aristoteles habe φθαρτά vermieden, weil dies auch „vernichtet, zerstört, verschwunden“ bedeuten könnte, was hier störend wäre. Freilich gibt es für diese Verwendung keine Belege. Eine einfachere Erklärung: Aristoteles hat φθαρτόν an anderer Stelle (H 3, 1043^b15) so verwendet, daß auch das φθαρτόν heißen kann, was vergänglich ist, ohne dem Prozeß des Vergehens unterworfen zu sein (φθαρτήν ἔχει τοῦ φθείρεσθαι 1043^b15; vgl. auch K 2, 1060^a23). Da er sich hier auf die Dinge konzentrieren will, die diesem Prozeß des Werdens und Vergehens unterworfen sind, und die individuellen Formen ausklammert, die vergänglich, aber nicht *prozessual* vergänglich sind, könnte er hier das Präsens-Partizip φθειρόμενα für das, was (in einem Prozeß) vergehen kann, gewählt haben. Dies würde gut übereinstimmen mit 1039^b23–26, wo Aristoteles von „φθορά ohne φθείρεσθαι“ spricht.

1040^a3 Kenntnis

Aristoteles sagt ἐπιστήμην, „Wissen“. Es handelt sich näherhin um etwas, was man im gemeinen Sprachgebrauch „Wissen“ nennen würde, was Aristoteles selbst aber nicht bereit ist, „Wissen“ zu nennen (vgl. die Anmerkung zu 1040^a4–5).

1040^a4–5 zum anderen können die Formeln ...

So, wie wir, aber auch die Griechen, gemeinhin den Ausdruck „wissen“ verwenden, gibt es sehr viele wahrnehmbare Einzeldinge, über die wir etwas wissen. So aber, wie Platon und dann Aristoteles den Ausdruck „wissen“ verwenden, handelt es sich dabei, genau genommen, nicht um Wissen, und dies unter anderem deshalb, weil sie annehmen, daß es sich beim Wissen um einen psychischen Zustand handelt, das Wissen sich also nicht in Unwissen verändern kann, es sei denn, der psychische Zustand ändere sich. Da sie überdies annehmen, daß Sätze ihren Wahrheitswert wechseln können, sehen sie sich gezwungen, in all den Fällen, in denen man gewöhnlich davon spräche, daß man wisse, daß p, dann von bloßer Meinung zu reden, wenn es sich bei „p“ um einen Satz handelt, der seinen Wahrheitswert ändern und falsch werden kann. Denn sonst könnte der Fall eintreten, daß man einmal etwas weiß, es dann aber nicht mehr weiß (vgl. 1039^b33), weil sich der Wahrheitswert von „p“ geändert hat, ohne daß sich der psychische Zustand änderte, weil man, wie in dem hier geschilderten Fall, fortfährt zu meinen, daß p. Bestärkt wird zumindest Aristoteles in dieser Auffassung noch durch die Annahme, man könne nur das wissen, was man als notwendigerweise wahr erkannt habe, was also immer wahr sei. Sätze über einzelne wahrnehmbare Dinge sind aber nie immer wahr, jedenfalls nicht, wenn man gewisse Annahmen über die Wahrheitsbedingungen und -voraussetzungen solcher Sätze macht.

1040^a4 die Formeln bzw. Argumente

Aristoteles macht sich hier die vage Verwendung von „λόγος“ zunutze, welches sowohl Sätze als auch ganze Satzketten, sowohl Aussagen als auch Argumente, oder gar komplexere Ausführungen wie ganze Reden bezeichnen kann: Die λόγοι in der Seele, die man fälschlich für Definitionen oder Beweise halten könnte, bleiben dieselben, auch wenn ihr Gegenstand nicht mehr in der Anschauung gegeben ist und damit nicht mehr sicher ist, ob er überhaupt noch existiert. Existiert aber ein Gegenstand a nicht mehr, dann ist auch, so meint Aristoteles, der Satz „a ist F“ nicht mehr wahr; also kann es sich bei der vorgeblichen Definition dieser Form bzw. dem vorgeblichen Beweis der Existenz dieser Form nicht mehr um eine Definition bzw. einen Beweis handeln. Denn das bestreitet niemand, daß eine Definition wahr sein muß und daß ein Beweis eine wahre Konklusion haben muß.

1040^a4–5 auch wenn sie unverändert in der Seele erhalten bleiben

τῶν αὐτῶν, das Schwegler durch τῶν εἰσθητῶν ersetzen wollte (IV, S. 123), ist im Text in der Tat nur mit Schwierigkeiten unterzubringen.

Asclepius scheint (442, 21) nur *αὐτῶν* gelesen zu haben; er bezog es auf die φθειρόμενα: *Ibre* Formel bzw. die Argumente, die sich auf sie beziehen, bleiben auch dann in der Seele der Erkenntnissubjekte, wenn der Wahrnehmungskontakt abbricht. Bonitz (in der Übersetzung) scheint das τῶν *αὐτῶν* genauso zu verstehen: „und wenn gleich der Begriff desselben (scil. des Vergänglichen) noch als derselbe in der Seele behalten ist“; – aber „als derselbe in der Seele behalten“ könnte auch Bonitz’ Übersetzung von σφέομένων ἐν τῇ ψυχῇ τῶν αὐτῶν sein. Tatsächlich wird das τῶν *αὐτῶν* (anders als bloßes *αὐτῶν*) als Erläuterung zu σφέομένων aufzufassen sein. Die Formeln bzw. Argumente bleiben als dieselben, die sie waren, erhalten; nur daß sie keine Definitionen oder Beweise mehr sein könnten (zu ἔτι vgl. die nächste Anmerkung).

1040^a5 nicht mehr

So wie der Ausdruck „erhalten bleiben“ (^a4) legt auch das ἔτι die Vorstellung nahe, die Kenntnis (ἐπιστήμη, ^a2) sei zunächst Definition und Beweis gewesen, bis der Wahrnehmungskontakt zum konkreten Gegenstand abbrach. Das würde aber bedeuten, daß wir von den konkreten Gegenständen während des Wahrnehmungskontakts solches Wissen haben können, im Widerspruch zu der These, von solchen Gegenständen gebe es überhaupt nicht Definition oder Beweis. Doch Aristoteles scheint sich hier nur etwas nachlässig auszudrücken: In solchen Fällen wird die Unmöglichkeit strengen Wissens nur schlagartig deutlich, die auch vorher schon bestand. Es liegt wohl die Vorstellung zugrunde, daß es im Hinblick auf unsere Kenntnis der konkreten Gegenstände typische Stufen gibt: wenn wir zu ihnen in Wahrnehmungskontakt stehen; wenn wir den Kontakt verloren haben, aber vermuten können, daß der Gegenstand nach wie vor existiert; und schließlich, wenn wir annehmen müssen, daß der Gegenstand nicht mehr existiert. Da auch im ersten Fall das Eintreten des letzten Falls nie ausgeschlossen werden kann, kann es auch im ersten Fall kein Wissen (Beweis und Definition) von den Gegenständen geben. (Zu einem nichttemporalen Gebrauch von ἔτι (bzw. οὖμετι), der aber hier wohl nicht vorliegt, vgl. die Anmerkung zu Z 10, 103;^a21; vgl. auch Z 11, 103^b17.)

1040^a6 wenn man sich bemüht

Das τῶν πρὸς ὄφον hat den Erklärern Schwierigkeiten gemacht: Ps.-Alexander faßt es persönlich: τῶν πρὸς ὄφον τούτεστι τῶν πρὸς ὄφον τινὸς πραγματευομένων (531, 2). Bonitz verstand es in seiner Übersetzung ähnlich: „wer sich daher um Definitionen bemüht“; im (späteren) Kommentar hingegen schlug er als Deutung vor: quod ad definitionem attinet

(S. 353). Ross übersetzt *οἱ πρὸς ὄφον*, unter Hinzufügung eines ironischen oder sogar verächtlichen Beiklangs, als „the definition-mongers“. Es scheint aber sonst kein Beleg für eine Verwendung von „*οἱ πρὸς X*“ zur abschätzigen Charakterisierung von Leuten vorzuliegen, die eine Marotte für X, in unserem Fall das Definitionemachen, haben. Jaeger vermutet einen Textausfall; jedenfalls spricht, wie auch Ross einräumt, manches dafür, daß der Text an unserer Stelle korrupt ist. Wir lassen τῶν πρὸς ὄφον daher unübersetzt.

Immerhin sind erwägenswert die Vorschläge, τῶν πρὸς ὄφον als Glossen zu τῶν αὐτῶν (^a4–5) aufzufassen (M. Burnyeat) oder <ἔκ> τῶν πρὸς ὄφον zu lesen und als Hinweis auf „die Untersuchungen über Definitionen“ zu verstehen (J. Brunschwieg).

1040^a8 Folglich

So übersetzen wir δὴ, was man freilich auch im Sinn von „ferner“ übersetzen könnte, eine Möglichkeit, die von den Londinenses (S. 144–145) mit der Begründung vorgezogen wird, die Undefinierbarkeit der Ideen ergebe sich nicht schon aus den voraufgegangenen Überlegungen über die Undefinierbarkeit von wahrnehmbaren Einzeldingen.

Nun ist es zwar so, daß Aristoteles im ersten Teil des Kapitels nur Argumente gegen die Definierbarkeit von vergänglichen wahrnehmbaren *ousiai* vorgebracht hat. Aber er hat auch diesen ersten Teil des Kapitels mit der ganz allgemeinen Bemerkung abgeschlossen, daß man Einzeldinge nicht definieren könne. Daran also würde sich der Satz 1040^a8 anschließen, daß man also auch keine Idee definieren könne. Dazu paßte auch die unmittelbar folgende Begründung, die Idee sei ja, wie die Platoniker behaupteten, ein Einzelding und existiere abgetrennt.

1040^a9 und existiert abgetrennt

Die Funktion dieses Zusatzes ist nicht ganz klar. Will Aristoteles sagen, daß die Idee nicht definierbar ist, weil sie sowohl ein Einzelding ist als auch abgetrennt existiert? Dagegen spricht, daß Aristoteles diesen Abschnitt 1040^a8 so beginnt, als meinte er, die Undefinierbarkeit der Idee ergebe sich schon aus der bloßen Tatsache, sie sei ein Einzelding. Ferner beruht das erste Argument, welches Aristoteles 1040^a9–14 gegen ihre Definierbarkeit vorbringt, nicht auf ihrer Abgetrenntheit. Andererseits ist dieses Argument so allgemein, daß es sich nicht spezifisch gegen die Definierbarkeit von Ideen, sondern gegen die Definierbarkeit von Einzeldingen ganz allgemein richtet, während das zweite Argument, welches sich spezifisch gegen die Definierbarkeit von Ideen wendet, auch auf deren Abgetrenntheit beruht. Vielleicht aber soll das „und existiert

abgetrennt“ nur eine Begründung für die Behauptung liefern, die Platoniker betrachteten Ideen als Einzeldinge.

1040^a11 *allen Gegenständen der betreffenden Art gemeinsam*

Das πᾶσιν könnte sich auf die Dinge beziehen, die einer Art angehören, aber auch auf die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft, deren durchgängiges Verständnis der benutzten Ausdrücke Voraussetzung der sprachlichen Kommunikation ist (vgl. ὅγειος τὸν γὰρ ξύσται, ^a11). Im letzteren Fall würde der unmittelbare Anschluß des ἄρα in ^a12 („Daher ist es notwendig ...“) entfallen. Wenn sich das πᾶσιν dagegen nicht auf die Personen der Sprachgemeinschaft, sondern auf die Gegenstände einer Art bezieht, ist die Folgerung, die Namen müßten auch noch auf anderes zutreffen, reichlich trivial.

Bonitz übersetzte: „die vorhandenen Worte sind allen gemeinsam“. Im Kommentar (S. 353) hingegen faßt er es, wie später Ross, als Hinweis auf die Gegenstände. Für diese Auffassung spricht die bessere Verknüpfung mit dem folgenden Satz. Man könnte auch Streichung von πᾶσιν erwägen; aber aus Asclepius ist nichts zu entnehmen; Ps.-Alexander hat πᾶσιν in der Paraphrase, paraphrasiert aber, vielleicht mit Absicht, mehrdeutig (531, 24–25).

1040^a13 *das mager ist oder bleich*

Aristoteles denkt hier offenbar vor allem an solche Eigenschaften, durch deren Besitz sich menschliche Individuen von anderen auffällig zu unterscheiden pflegen. Ähnliche Bestimmungen wären z. B. τεταύθορχος („mit langem strähnigen Haar“) und ἐπίγυρπος („etwas hakennasig“), mit denen in Platons „Euthyphron“ (2 B) der Sokrates-Ankläger Meletos charakterisiert wird.

Die Übereinstimmung von Asclepius und Ps.-Alexander im Weglassen des ή vor λευκὸν ist auffällig, zumal man eher καὶ erwarten würde. Doch reicht das zur Änderung des sonst einhellig überlieferten Textes nicht aus.

1040^a14–21 *Wenn nun aber jemand behauptete ...*

Diese Zeilen sind überaus dunkel. Der Text scheint hoffnungslos verderbt zu sein. Aristoteles verspricht (vgl. das „erstens“ 1040^a15) eine Reihe von Argumenten; aber es ist unklar, wo das zweite Argument beginnt, und umstritten, mit wieviel Argumenten wir es zu tun haben.

Aristoteles wendet sich gegen den Vorschlag, daß zwar die einzelnen Definitionsmerkmale allgemein sein mögen, daß dies aber nicht ausschließt, daß ihre Konjunktion nur auf einen Gegenstand zutrifft.

Es fällt aber auf, daß Aristoteles nicht auf diesen Vorschlag in seiner Allgemeinheit einzugehen scheint, um zu zeigen, daß auch eine Konjunktion von Prädikaten nie auf einen Gegenstand allein zutreffen wird, jedenfalls nicht so, daß man diese Konjunktion als die Definition des Gegenstandes betrachten könnte. Vielmehr wendet er sich sogleich einem Argument zu, welches zeigen soll, daß im Fall der Ideen jedenfalls auch die Konjunktion von Prädikaten mehr als einem Gegenstand zukommen wird. Ein allgemeines Argument gegen diesen Vorschlag kann man sich freilich aus 1040^a29–^b2 rekonstruieren: Es mag einem gelingen, eine Konjunktion von Prädikaten zu finden, die nur auf einen einzigen Gegenstand zutrifft; aber diese Prädikate werden möglicherweise dem Gegenstand nicht wesentlich sein; und es ist nie ausgeschlossen, daß ein anderer Gegenstand auftreten wird, auf den dieselben Prädikate zutreffen.

Das Argument für den speziellen Fall der Ideen scheint wie folgt zu verstehen zu sein: Angenommen, wir betrachten „zweifüßiges Lebewesen“ als Definition der Idee „Mensch“. Das Prädikat „zweifüßiges Lebewesen“ wird nicht nur dem Menschen zukommen, sondern auch den beiden Elementen der Definitionsformel, dem Lebewesen und dem Zweifüßigen. Denn bei dem Zweifüßigen handelt es sich durchweg um ein zweifüßiges Lebewesen, und dem Lebewesen wird „zweifüßiges Lebewesen“ insofern zukommen, als es Lebewesen gibt, die zweifüßige Lebewesen sind. Die Platoniker können nicht dagegen einwenden, daß es das Lebewesen und das Zweifüßige nicht als gesonderte Gegenstände neben dem Menschen gibt. Denn wenn sie den Menschen als gesonderten Gegenstand neben den einzelnen Menschen annehmen, dann können sie auch nicht umhin, die Gattung „Lebewesen“ als gesonderten Gegenstand neben den Arten von Lebewesen wie der Art „Mensch“ anzunehmen; und folglich müssen sie auch den differentiae denselben Status zubilligen.

1040^a15–16 *diese Kombination auch beiden zukommen wird ...*

Bonitz (S. 354) meint, Aristoteles müsse όπάρχειν („zukommen“) hier in einem anderen Sinn gebrauchen als in ^a1; es sei seine mehrfach vorgetragene Ansicht, zwar könne die Gattung ihren Spezies, nicht aber diese der Gattung zukommen, wobei „A kommt B zu“ soviel heißt wie „A wird von B (zu Recht) ausgesagt“ (vgl. Cat. 5, 2^b20–21).

Aristoteles, so Bonitz, müsse mit όπάρχειν vielmehr das ausdrücken, was er sonst μετέχειν („teilhaben“) nennt, was soviel bedeutet wie „A ist ein Teil des Umfangs von B“ (vgl. Top. Δ 1, 121^a11–14). Denn nur dann könne man sagen, daß die Definition der Art zugleich auch der Gattung und der differentia „zukommt“, weil nun nur noch behauptet werde, der Umfang der Art sei Teil des Umfangs der Gattung bzw. der differentia.

Freilich ist schwer zu erkennen, was diese These zum Argument beitragen könnte; und Ross ist zuzustimmen, wenn er darauf insistiert, daß ὄπάρχειν hier seine gewöhnliche Bedeutung haben müsse.

1040^a17–18 *Und zwar muß dies ...*

Der Text scheint hoffnungslos korrupt zu sein, und so drückt Jaeger denn auch hinter εἰναι in ^a17 eine crux. Der traditionelle Text setzt voraus, daß es sich bei πρότερο γ' ὅντα καὶ μέση τοῦ συνθέτου um einen accusativus (oder gar einen nominativus) absolutus handelt. Zwar werden diese Worte so nicht nur von den Handschriften, sondern anscheinend auch von Asclepius (443, 1–2) und von Ps.-Alexander (532, 22–23 und 29–30) gelesen; aber es ist kaum anzunehmen, daß Aristoteles eine solche Konstruktion gewählt hat, und Ps.-Alexander meint denn auch, diese Konstruktion besonders erklären zu müssen (532, 30). Auch das καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τὸν διδίον καὶ ἀνάγκη εἰναι scheint korrupt zu sein. Denn zwar ergeben diese Worte einen annehmbaren Sinn; aber dieser Wortlaut scheint auf Glättung zu beruhen. Denn E und J überliefern γε εἰναι, und Asclepius und Ps.-Alexander stimmen darin überein, daß sie τῶν διδίον ἀνάγκη εἰναι lesen (Asclepius 443, 1; Ps.-Alexander 532, 23 und nochmals 532, 29).

Wenn man sich überlegt, auf welche Weise der Text wiederherzustellen sei, dann scheinen die folgenden Punkte Berücksichtigung zu verdienen:

- (i) 1040^a27–28 verweist Aristoteles auf eine Bemerkung über die Undefinierbarkeit von δίδια, die sich aber nirgends in unserem Text findet, die aber am ehesten zwischen 1040^a7 und 1040^a8 oder vielleicht sogar 1040^a15 ihren Platz hätte. Man kann sich also fragen, ob es sich bei καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τὸν διδίον um die ersten Worte der Bemerkung handelt, die wir vermissen und die in dieser korrupten Form an die falsche Stelle gerückt ist.
- (ii) Zu εἰναι in ^a17 ist vermutlich ein Prädikatsnomen zu ergänzen. Das Prädikat „zweifüßiges Lebewesen“ kommt auch dem Lebewesen und dem Zweifüßigen als gesonderten Gegenständen zu. Denn auch bei diesen muß es sich um Einzeldinge oder ousiai (oder was immer sonst zu ergänzen sein mag) handeln, wenn sie denn früher als die aus ihnen zusammengesetzte Idee und Teile von ihr sind und überdies auch noch als gesondert existierend betrachtet werden müssen.

1040^a19 *wenn denn der Mensch etwas ist, das abgetrennt existiert*

Die Ausdrucksweise τὸ ἀνθρώπος χωριστόν (statt ὁ ἀνθρώπος) soll hier nicht andeuten, daß von dem Ausdruck „Mensch“ gesprochen wird,

sondern daß von dem gesprochen wird, was der Ausdruck „Mensch“ bedeutet (vgl. Z 4, 1030^a1, und die Anmerkung zu der Stelle).

1040^a21 *die differentia*

Die neuen Ausgaben scheinen, was die Lesarten an dieser Stelle angeht, in ihrem Bericht über die Überlieferungslage unzuverlässig zu sein. Nach Jaeger beruht ἡ διαφορά auf Konjektur von Bonitz und Ross, während die Handschriften und Ps.-Alexander αἱ διαφοραὶ böten. Ross und Bonitz dagegen scheinen nichts davon zu wissen, daß die Handschriften αἱ διαφοραὶ lesen. Ross (im kritischen Apparat) meint, daß vielleicht Ps.-Alexander αἱ διαφοραὶ gelesen habe; aber an der Stelle, auf die er sich bezieht, 532, 38, heißt es ἡ διαφορά. Schließlich hat auch Asclepius (443, 8) ἡ διαφορά gelesen. αἱ διαφοραὶ gäbe zwar vielleicht sogar einen besseren Sinn, aber in Anbetracht der Überlieferung gibt es keinen Grund, von dem völlig befriedigenden ἡ διαφορά abzugehen.

1040^a21–22 *Ferner gilt dies, weil ...*

Bonitz wollte statt εἴτε („ferner“) vielmehr ξεταὶ lesen: „dann auch die differentia, weil sie dem Sein nach früher ist“. Dagegen spricht aber, daß dann der Anschluß für „Was aber derart ist“ fehlen würde. Es handelt sich vielmehr um ein weiteres Argument dafür, daß die Gattung und die differentia nach platonischen Voraussetzungen als gesonderte Subjekte des Prädikats „zweifüßiges Lebewesen“ zu betrachten sind, weil sie der Art dem Sein nach vorgeordnet seien und damit in ihrer Existenz nicht von der Existenz der Art abhingen. 1040^a18 erwähnt nur die Voraussetzung dieses Arguments, führt es aber noch nicht aus (pace Bonitz).

1040^a22 *geht nicht mit dem zugrunde*

Die Handschriften überliefern ἀνταναγεῖται, das auch von Ps.-Alexander (532, 41) gelesen worden ist, der allerdings in der Paraphrase das geläufigere συναναγεῖται verwendet (vgl. 532, 39 und 40), wie es auch Asclepius tut.

„συναναγεῖσθαι“ ist der bei Aristoteles übliche Ausdruck für das Verhältnis unauflöslicher Zusammengehörigkeit, vgl. Cat. 7, 7^b19, ^b27, ^b37; Top. Δ 2, 123^a15; Met. K 1, 1059^b30–31, ^b38. Dagegen kommt „ἀνταναγεῖται“ bei Aristoteles, außer an unserer Stelle, nur in Top. Θ 3, 158^b33–34, in einem ähnlichen, wenn auch leicht abweichenden Sinne vor. Es besteht kein Grund, wie Jaeger der Konjektur von Bonitz συναναγεῖται zu folgen. Es ist wahrscheinlicher, daß Aristoteles – etwas flüchtig – ἀνταναγεῖται geschrieben hat, als daß das ursprüngliche συναναγεῖται in allen Handschriften zu ἀνταναγεῖται verdorben wurde.

1040^a22 Überdies, wenn die Ideen aus Ideen zusammengesetzt sind

Der Text ist nicht einhellig überliefert: EJ lesen ἔπειτα δ' εἰ, A^b ἔπειτα εἰ. Es vermerkt als Variante ἔτι δ' εἰ, Ps.-Alexander liest, im Zitat, ἔτι ἐξ ἴδεων (533, 3–4). Bekker druckte ἔπειτα δὲ εἰ, Bonitz folgte ihm, Christ bevorzugte ἔτι δ' εἰ, während Röss und Jaeger ἔπειτα εἰ drucken. Wir halten ἔπειτα δ' εἰ für die beste Lesart, zumal man auf diese Weise das δὲ erhält, das gebraucht wird, um dem πρῶτον μὲν (¹15) zu antworten.

Daraus ergibt sich schon, daß das mit „überdies“ eingeführte Argument das zweite der von Aristoteles in ¹15 angekündigten Argumente gegen die „Kombinationsthese“ ist. Dies müßte dann verschieden sein von dem Argument, daß die Definition einer komplexen Idee außer auf diese selbst immer auch auf die Teilideen zutrifft, welche Bestandteile der komplexen Idee sind. Ein solches Argument kann man dem Text auch abgewinnen, wenn man, mit Christ und Jaeger, das ἔτι in ²3 streicht; die den Teilideen wesentliche Eigenschaft, auf vieles zuzutreffen, kann nicht schon dadurch aufgehoben werden, daß man sie miteinander kombiniert.

1040^a25 Denn wie sollten sie erkannt werden können ...

Ideen lassen sich nur aufgrund der Vielheit der verschiedenen Dinge erkennen, die an ihnen teilhaben und denen aufgrund dieser Teilhabe etwas gemein ist, das es zu erkennen gilt, wenn man die Idee erkennen will.

1040^a27–^b4 Wie nun schon gesagt worden ist, ...

Wie die voraufgehende Diskussion über die Undefinierbarkeit der Ideen gezeigt hat, sind nicht nur vergängliche Einzeldinge undefinierbar, sondern auch unvergängliche. Dazu zählen auch die unvergänglichen wahrnehmbaren *ousiai*, nämlich die Gestirne. Man könnte meinen, daß nun, da geklärt ist, daß auch unvergängliche Einzeldinge undefinierbar sein können, Aristoteles sich den unvergänglichen wahrnehmbaren *ousiai* zuwendet, nachdem er im ersten Teil nur von den wahrnehmbaren vergänglichen Einzeldingen gesprochen hatte. Es zeigt sich aber am Schluß des Absatzes (1040^b2–3), daß es in diesem Abschnitt thematisch immer noch um die Ideen geht und daß Aristoteles auf die Gestirne nur beiläufig eingehet.

Daß Einzelgegenstände als solche nicht definiert werden können, wird leicht übersehen, wenn es sich um zeitlose, daher unvergängliche Gegenstände handelt, wodurch wenigstens die in 1039^b31–1040^a⁷ angeführten Gründe gegen Definierbarkeit entfallen, und besonders leicht, wenn es sich außerdem um einen Gegenstand handelt, der der einzige Vertreter

einer Art von Gegenständen ist, den wir kennen. Beispiele hierfür sind die Himmelskörper Sonne und Mond. Bei deren „Definition“ liegt der Fehler nahe, Eigenschaften, die diesen Himmelskörpern bloß faktisch zukommen, zu definierenden Merkmalen zu machen: Die Sonne bliebe die Sonne, wenn sie z. B. nicht, wie Aristoteles von ihr glaubt, die Erde umkreiste. Man kann einen solchen singulären Gegenstand auch nicht durch Merkmale definieren, die auch anderen Gegenständen zukommen könnten. Denn wenn ein zweiter Gegenstand auftauchen würde, der die definierenden Merkmale der Sonne aufwiese, wäre er eine weitere Sonne. Das aber widerspricht der Voraussetzung, daß in der Definition die Sonne als Einzelding erfaßt sei; sie kann vielmehr nur, wie Kleon und Sokrates als Menschen, als Vertreter einer Klasse von Dingen definiert werden. Daß wir keine anderen Vertreter der Klasse kennen, ändert nichts daran, daß die Sonne nur als Element einer Klasse definiert werden kann. Es ist natürlich nicht zufällig, daß wir aufgrund der heutigen astronomischen Auffassungen ohne Bedenken von „Monden“ (als natürlichen Satelliten von Planeten) und „Sonnen“ (als Fixsternen) sprechen.

1040^a27 Wie nun schon gesagt worden ist

Dies hat Aristoteles, in dem uns überlieferten Text jedenfalls, bisher noch nicht gesagt, obschon Anlaß dazu bestanden hätte, da der erste Teil des Kapitels den Eindruck erweckt, als seien wahrnehmbare Einzeldinge wegen ihrer Vergänglichkeit undefinierbar und nicht deswegen, weil es sich um Einzeldinge handelt. Vielleicht versteckt sich die vermißte Bemerkung hinter dem korrupten Text von 1040^a17 καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν ἀιδίον; vgl. die Anmerkung dazu.

1040^a28 entgeht es einem leicht bei den zeitlosen Dingen

Der griechische Text läßt auch die Übersetzung zu: „Es entgeht einem im Bereich der zeitlosen Dinge, daß es unmöglich ist, sie zu definieren“. Aber es kommt hier darauf an, daß eine überall bestehende Unmöglichkeit im Falle der zeitlosen Dinge leicht verkannt wird.

1040^a31 „sich nachts Verbergendes“

νυκτικυφές ist bei Liddell-Scott nur für diese Stelle belegt. Ross nimmt an, Aristoteles habe es in Analogie zu des Parmenides *νυκτιφαὲς φῶς* („nachtleuchtendes Licht“, für den Mond, DK B 14) neugebildet (trotz 1040^a10–11?); man kann aber natürlich nicht ausschließen, daß Parmenides in dem verlorenen Teil seines Lehrgedichtes diesen – auch in einen Hexameter passenden – Ausdruck von der Sonne gebraucht hat (vgl. W. Jaeger, Rheinisches Museum 100, 1957, S. 42).

1040^a 33^{-b} Aber man macht auch den Fehler ...

Dies Argument ist, zumindest in seiner Formulierung, etwas unglücklich. Es ist immer noch von *unvergänglichen* Gegenständen wie der Sonne die Rede. Es kann also gar nicht vorkommen, daß plötzlich ein zweites Gestirn mit gleichartigen Eigenschaften auftritt oder sogar entsteht (was „γένηται“ in seiner häufigsten Verwendung bedeutet).

Diese Schwierigkeit würde entfallen, wenn γένηται in einem schwächeren Sinn genommen würde: Es könnte ein uns bisher nicht sichtbares Gestirn wie die Sonne in unser Gesichtsfeld *eintreten* oder, nach Art einer Wachablösung, mit unserer Sonne den Platz tauschen. Zur Sache vgl. Top. E 3, 131^b 19–33. Wäre dies aber der Gedanke des Aristoteles, hätte er wohl statt ἔτερος ... τοιοῦτος eher ἔτερον ... τοιοῦτον geschrieben.

1040^b Und was sollte sonst der Grund sein

Das ἔτελος steht hier ungewöhnlich; weder weist es begründend auf das Voraufgehende zurück, noch folgt ihm eine Apodosis. Ross übersetzt es mit „after all“, Bonitz mit „denn“; wir gehen mit „Und was ... sonst“ in ähnliche Richtung. Angesichts fehlender Belege für eine solche Verwendung von „ἔτελος“ wäre eine Änderung in έτι jedenfalls zu erwägen.

1040^b warum keiner von ihnen eine Definition einer Idee anbietet?

Der griechische Text, bei dem das αὐτῶν Schwierigkeiten macht, kann wie folgt übersetzt werden: (i) „warum keiner eine Definition von diesen (scil. Kleon und Sokrates) anbietet“; (ii) „warum keiner von ihnen eine Definition einer Idee anbietet“ – wie in unserer Übersetzung –; und (iii) „warum keiner von ihnen eine Definition *der* Idee anbietet“. Die Wortstellung von αὐτῶν paßt am besten zu (i); aber diese Interpretation gibt keinen akzeptablen Sinn; also verbleiben (ii) und (iii). In beiden Fällen bezieht sich αὐτῶν auf die Ideenfreunde, von denen ja in diesem Kapitel öfters die Rede war (1040^a 4, ^a14, ^a29–30). In (ii) wäre von einer Definition einer Idee (von Einzeldingen) die Rede, in (iii) von einer Definition der Idee selbst. Bei (iii) aber würde man τῆς ἰδέας erwarten, und (ii) paßt überhaupt besser in den Zusammenhang.

1040^b Wenn man es versuchte

Die Handschriften überliefern πειρωμένων, aber man könnte meinen, das von Asclepius gelesene πειρωμένῳ (445, 28) sei dem Sinn nach vorzuziehen: Daß sich Ideen nicht definieren lassen, ist klar und würde auch dem klar, der daran zweifelt, wenn er versuchte, eine Idee zu definieren. Für πειρωμένων spricht aber, daß es das αὐτῶν der vorangehenden Zeile aufzugreifen scheint. Aus Ps.-Alexanders Kommentar läßt sich nichts über seinen Text erschließen.

SECHZEHNTES KAPITEL

Das Kapitel 16, das an das vorhergehende Kapitel nicht unmittelbar anzuschließen scheint, enthält zunächst eine Darlegung darüber, daß weder die Teile der Lebewesen noch die sogenannten „einfachen Körper“ wie Erde, Feuer usw. *ousiai* sein können (1040^b 5–16). Es schließt sich eine Argumentation an, mit der Aristoteles weiterhin zeigen will, daß das Eine und das Seiende nicht die *ousia* der Dinge sein können (1040^b 16–27). Danach kommt Aristoteles noch einmal auf die Platoniker zu sprechen und versucht zu erklären, wie sie aus durchaus nachvollziehbaren Gründen zu ihrer schließlich doch nicht haltbaren Auffassung gelangt sein mögen (1040^b 27–1041^a 3). Den Abschluß bietet ein den Gedankengang der Kapitel 13–16 durch Hinweis auf zwei hauptsächliche Ergebnisse zusammenfassender Satz: Nichts, was zu den Dingen gehört, die allgemein ausgesagt werden, ist eine *ousia*; und ferner gilt, daß keine *ousia* ihrerseits aus *ousiai* zusammengesetzt ist (1041^a 3–5).

Es ist nicht leicht, einen sofort einleuchtenden Zusammenhang der drei Abschnitte über die Teile der Lebewesen, die Gattungen „Eines“ und „Seiendes“ und die Motive der Platoniker zu erkennen. Schwegler (IV, 125–126) glaubte einen solchen darin zu fassen, daß nach Aristoteles die Teile der Lebewesen, so wie die Gattungen, nur der Möglichkeit nach existieren sollen. Jedoch scheitert diese Auffassung schon daran, daß für Aristoteles das Eine und das Seiende gerade keine Genera im Sinne von Gattungsbegriffen sind (vgl. B 3, 998^b 22–27; I 2, 1053^b 22–24).

Der Zusammenhang zwischen dem zweiten und dem dritten Abschnitt ist offenkundiger, wenn auch nicht zwingend: Daß das Eine und das Seiende selbst keine *ousiai* sind, wird durch ihre unübertreffliche Allgemeinheit bewiesen, die mit der Rolle der *ousia*, wie wir in Z schon mehrfach, besonders in Z 13 hörten, unverträglich ist. Dies leitet für Aristoteles zwangsläufig zu einer (ungehörlich wohlwollenden) Stellungnahme zu den Theorien der Platoniker über; denn deren zentraler Ansatz ist es ja, das Allgemeine zu der *ousia* der übrigen Dinge zu machen.

Die Ausführungen in Z 16 greifen offensichtlich, vor allem im ersten Teil, auf die Aufzählung der allgemein für *ousiai* gehaltenen Gegenstände zurück, die in Z 2; 1028^b 8–13, gegeben worden ist.

1040^b daß selbst von den Dingen, die allgemein für *ousiai* gehalten werden

Aus dem Prinzip, daß eine *ousia* nicht aus mehreren tatsächlichen *ousiai* zusammengesetzt sein kann (vgl. Z 13, 1039^a 7–8), folgt nicht nur, daß es keine Ideen geben kann, so wie die Platoniker sich diese vorstellen,

sondern auch, daß selbst die Dinge, die gemeinhin für ousiai gehalten werden, in ihrer Mehrzahl keine ousiai sein können. In Kapitel 2 waren zunächst solche Dinge angeführt worden, die übereinstimmend von Philosophen als ousiai betrachtet werden: das Beseelte, dessen Teile, die Naturkörper und das, was sich aus diesen zusammensetzt. Nun stellt sich heraus, daß unter diesen eigentlich nur das Beseelte eine ousia ist.

Es klingt hart, wenn Aristoteles sagt, es sei offenkundig, daß diese Dinge, die allgemein für ousiai gehalten werden, in der Tat keine sind. Jedoch meint er wohl, dies sei aufgrund der voraufgegangenen Überlegungen nun offenkundig geworden.

1040^b6–8 *denn keines von ihnen existiert abgetrennt ...*

Wenn solche Körperteile ihre Funktion im Körper ausüben, dann sind sie zwar im Besitz ihrer Funktion und insofern wirklich ein solcher Teil oder ein solches Organ; aber sie sind dies nur als ein materieller Teil eines Organismus und ohne diesen nicht, was sie sein können. Zur ousia fehlt ihnen hier die selbständige Existenz. Trennt man sie aber von dem Körper, in dessen Dienst sie stehen, so können sie nicht mehr das, was sie sind, bleiben und werden zur „bloßen“ Materie. In jedem Fall existieren sie, als materieller Teil oder als Materie, bloß als Materie, und, wegen der begrifflichen Verknüpfung von Materie mit Möglichkeit, bloß als Möglichkeit.

1040^b8 *ebenso wie von Erde, Feuer und Luft*

Asclepius (446, 4), Ps.-Alexander (535, 15–16), Schwegler und Bonitz in ihren Übersetzungen, und Bonitz auch im Kommentar (S. 357), schließen καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀέρος (^b8) unmittelbar an φῶς οὐλὴν πάντα an: „dann sind sie alle nur wie Stoff und Erde usw.“ (Bonitz). In der Tat meint Aristoteles, daß die Hand, ist sie einmal abgetrennt, nicht mehr als Hand existiert, sondern nur noch als die Materialien, aus denen sich eine Hand zusammensetzt (vgl. De gen. et corr. A 5, 321^b31). Jedoch ist die von Ross, der entsprechend οὐδὲν ... πάντα (^b6–8) einklammt, vertretene Auffassung, daß τὰ τε μόρια ... und καὶ γῆ ... einander beigeordnet seien, weit besser: (i) Dem τε (^b6) antwortet das καὶ (^b8) und nicht erst, wie Bonitz will, μάλιστα in ^b10. (ii) Diese Gleichrangigkeit entspricht der Anknüpfung an Z 2, wo die Tiere und ihre Teile *neben* den Elementen Feuer usw. genannt werden.

1040^b8–9 *Denn keines von diesen ...*

„Von diesen“ kann sich entweder (i) auf die Elemente oder (ii) sowohl auf die Elemente als auch die Teile der Lebewesen beziehen. Im erstenen

Fall entspräche der οὐδὲν γὰρ-Satz in 1040^b8–9 genau dem οὐδὲν γὰρ-Satz in 1040^b6–7: Wie der erste begründet, daß die Teile der Lebewesen nicht tatsächlich ousiai sind, so begründete der zweite, warum die Elemente nicht als ousiai, sondern allenfalls als potentielle ousiai angesehen werden können. Während es den Teilen der Lebewesen, die jeder *ein* Teil sind, an ihrer Selbständigkeit und Abtrennbarkeit fehlt, sind die Elemente, spiegelbildlich dazu, zwar selbständig und können für sich abgetrennt existieren; aber es fehlt ihnen das andere für ousiai wesentliche Merkmal der Einheit, solange sie nicht in einem entsprechenden chemischen Prozeß solidifiziert werden. Doch (ii) scheint korrekt zu sein. Denn der 1040^b8–9 angeführte Grund gilt sowohl für die Elemente als auch für die Teile der Lebewesen, und wenn man ihn nur auf die Elemente bezöge, verlöre man einen wichtigen Gedanken: Die Teile der Lebewesen haben ihre Einheit nur als Teile des Ganzen; eine Hand ist eine Einheit nur als Teil des Lebewesens; abgetrennt zerfällt sie in die Materialien, aus denen die Hand besteht, die erst durch die Form des Ganzen zu einer Hand werden. Überdies dürfte sich das „Kochen“ in erster Linie auf das Umsetzen von organischer Materie beziehen, die aus dem Zerfall von Lebewesen entstanden ist.

Bonitz hat das Pronomen nur auf die Teile der Lebewesen bezogen, weil er καὶ γῆ ... mit ὁ δῆλη πάντα konstruierte. Und man mag meinen, daß das πεφθῆ dies erfordere, da man von den Elementen kaum sagen könne, sie würden „verdaut“. Wie aber Ross mit Verweis auf A 8, 989^a16, bemerkt, verwendet Aristoteles „πέττειν“ auch im Fall der Elemente. Es ist zu beachten, daß Aristoteles nicht erst aufgrund der hier vorgetragenen Überlegungen zu dem Schluß kommt, die Elemente seien nicht eigentlich ousiai. Vielmehr ergibt sich diese Auffassung auch schon aus Erörterungen in anderen Schriften (vgl. R. Sokolowski, Matter, Elements and Substance in Aristotle, 1970).

1040^b9 *Haufen*

Mit EJ, Asclepius (446, 5) und Ps.-Alexander (535, 20) lesen wir σωρός das auch durch Ζ 17, 1041^b12, gestützt wird; δὸρρος („die Molke“), das Ps.-Alexander (535, 24) und E als Variante erwähnen und das Bonitz seiner Übersetzung zugrundelegt (anders im Kommentar (S. 375)), Christ sogar in den Text aufnahm, ist leicht dadurch zu erklären; daß man einen Haufen als Subjekt zu πεφθῆ weniger geeignet fand als eine Flüssigkeit wie Molke, die z. B. zu Käse gerinnen kann (vgl. Ps.-Alexander 535, 25). Jedoch bezieht sich das πεφθῆ nicht auf σωρός, sondern auf αὐτῶν: Die Elemente und Teile der Lebewesen sind wie ein bloßer Haufen und nicht eines, bevor sie „gekocht“ werden und aus ihnen (ἔξ αὐτῶν, ^b10) eins

wird. Im übrigen ist der Haufen das aristotelische Standardbeispiel für eine Mannigfaltigkeit, der die für einen Gegenstand charakteristische Einheit fehlt (vgl. z. B. H 3, 1044^a4).

Freilich wäre δογμός lectio difficilior und verdiente insofern den Vorzug. Aber dann müßte man wohl statt έξ αὐτῶν (^b10) έξ αὐτοῦ lesen, weil es für den Haufen, nicht aber für die Molke charakteristisch ist, daß er aus unverbundenen Teilen besteht. Man muß auch beachten, daß Aristoteles nicht sagt, die Elemente und Teile der Lebewesen seien ein Haufen, sondern sie seien *wie* ein Haufen (οἷον σωρός), insofern ihnen nämlich die Einheit fehlt.

1040^b10–14 Am ehesten könnte man vermuten ...

Aristoteles geht hier auf einen möglichen Einwand ein, der ihm jedenfalls nicht ganz sach fremd scheint: Bei einigen Lebewesen gibt es bestimmte Körperteile, die ihre eigenen Bewegungsprinzipien zu haben scheinen, was besonders in den Fällen deutlich wird, in denen ein solcher Teil, abgetrennt vom Organismus, dessen Teil er ist, sich noch zu bewegen, ja weiterzuleben in der Lage ist. Die Übersetzungen von Bonitz und Ross gehen, wie die Interpretation des Ps.-Alexander (§35, 27–34), davon aus, daß Aristoteles hier davon spricht, daß „Teile der Lebewesen“ (im Sinne von „körperliche Teile“) *und* Teile der Seele (καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, ^b11) beides sein (bzw. werden, γίγνεσθαι ^b11–12) könnten: sowohl etwas, das der Möglichkeit, als auch etwas, das der Wirklichkeit nach ist, was es ist.

Jedoch ist für Aristoteles eindeutig klar, daß Teile der Seele eben als Vermögen nie anders als in Wirklichkeit existieren können (ist doch die Seele die „erste Wirklichkeit eines physischen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben besitzt“ (De an. B 1, 412^a27–28)). Außerdem ist von den Teilen der Seele in diesem Zusammenhang sonst nirgends die Rede, noch gehören sie zu den Dingen, von denen es hieß, sie würden allgemein als *ousiai* angesehen. Daher kann diese Interpretation nicht richtig sein.

Eine bessere Erklärung dieses schwierigen Satzes erhalten wir, wenn wir καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς als epexegetischen Zusatz zu τὰ μόρια nehmen: „die Teile der beseelten Wesen, und zwar die, welche der Seele besonders nahestehen“. Dies erinnert an jene Teile des Körpers, die, wie das Herz bzw. das Gehirn, besonders wichtig und sozusagen der Sitz der Seele sein können und die Aristoteles in einer schwierigen Stelle von Z 10, nämlich 1035^b25–27, erwähnt hat. Solche Teile des Körpers, die der Seele besonders nahestehen, scheinen in der Mitte zwischen bloßer Möglichkeit und voller Wirklichkeit zu stehen, bzw. an beiden Anteil zu haben. (Sie scheinen nur! – vgl. ^b14–15.)

1040^b10–11 die Teile der belebten Wesen

Es muß wundernehmen, daß Aristoteles hier einräumt, jemand könnte noch am ehesten annehmen, daß die Teile der belebten Wesen sowohl der Wirklichkeit als auch der Möglichkeit nach existieren, was mit dem „offenkundig“ (^b5) unverträglich wäre. Man vermißt hier eine deutliche Einschränkung auf besondere Teile von Lebewesen einer bestimmten Art, und so ist wohl der Zusatz im Zitat bei Ps.-Alexander: καὶ τούτων οὐ πάντων ἀλλά τινων (§35, 27–28) in den Text geraten. Schwegler (IV, 127) vermutete – in Anlehnung an De an. A 5, 411^b19–22, und B 2, 413^b16–22, – ἐντόμων („Insekten“) statt ἐμψύχων; aber Aristoteles meint offenbar nicht, daß diese Besonderheit nur bei Insekten vorkommt. Mit der in der vorigen Anmerkung begründeten Interpretation des καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς als epexegetischen Zusatzes zu τὰ τῶν ἐμψύχων μόρια ist der Anstoß ohnehin so weit gemildert, daß man auf Textänderungen verzichten könnte. Der Anstoß würde völlig beseitigt, wenn wir das καὶ in ^b11 strichen, das man sich leicht so erklären könnte, daß jemand τὰ τῆς ψυχῆς als „die Teile der Seele“ mißverstanden hat und durch Hinzufügen von καὶ eine Verbindung der beiden so gleichgeordneten Nominalphrasen herstellen wollte.

1040^b12 existiert

Das ὄντα hat Christ vor ἄμφω γίγνεσθαι ziehen wollen, in der richtigen Erwägung, daß τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς (ὄντα) ein erläuternder Zusatz zu μόρια sein müsse. Das ὄντα kann aber leichter an dieser Stelle aus dem Zusammenhang ergänzt als an seiner jetzigen Stelle entbehrt werden; denn fehlte es dort, würde der Leser das καὶ ἐντελεχείᾳ καὶ δυνάμει auf das ἄμφω γίγνεσθαι beziehen müssen, was sinnwidrig wäre.

1040^b12–13 etwas in ihren Gelenken ihnen Prinzipien der Bewegung vermittelt

Das ἀπό τίνος kann sowohl auf ἀρχὰς κινήσεως als auch auf ἐν ταῖς καμπαῖς bezogen werden: Im ersten Fall müßte man übersetzen: „Prinzipien der Bewegung unter Einwirkung von etwas“, im zweiten Fall so wie oben angegeben. Sprachlich glatter wäre wohl der Anschluß an ἀρχὰς κινήσεως; aber sachlich kommt es ja gerade darauf an, daß solche Teile ihre eigenen Bewegungsimpulse besitzen können und sie ihnen nicht gleichsam von außen vermittelt werden müssen. Ross übersetzt wie wir: „they have sources of movement in something in their joints“; Bonitz, immer noch etwas mehrdeutig: „da sie Prinzipien der Bewegung durch irgend etwas in ihren Gelenken haben.“

1040^b13 Deswegen leben ja einige Lebewesen auch dann weiter ...

Das διὸ müßte sich, nach der Grammatik, auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen. Aber natürlich leben die geteilten Tiere nicht deshalb weiter, weil man „noch am ehesten vermuten könnte ...“. Die Anknüpfung bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende: Die besonderen Teile der Lebewesen haben Bewegungsprinzipien in sich, d.h. in ihren Gelenken; deswegen ... In De an. B 2, 413^b16 ff., schreibt Aristoteles die Fähigkeit, nach der Trennung weiterzuleben, den Teilen „von Pflanzen und Insekten“ zu; Ps.-Alexander nennt noch Schlangen (wohl Blindschleichen?), Heuschrecken und Spinnen. Zur Sache vgl. z.B. den Artikel „Regeneration, Biological“ von R. J. Goss in Enc. Brit. 15¹⁹⁷⁴, Bd. 15, S. 567-580.

1040^b14-15 Und doch wird all das nur der Möglichkeit nach sein ...

Aristoteles stellt klar, daß auch diese interessanten Fälle, die zu der Vermutung (^b10-11) führen könnten, bestimmte Teile von Lebewesen könnten der Wirklichkeit nach existieren, keine Ausnahme von der Regel darstellen. Auch alle diese Teile sind nur materielle Teile eines Ganzen, in dem sie ihre bestimmte Funktion ausüben, und folglich nur δυνάμει ὄντα, qua materielle Teile nur der Möglichkeit nach eine ousia, eben weil sich an ihnen die volle ousia des Lebewesens realisiert (so wie die Form des Standbildes am Erz). Allerdings wird immer vorausgesetzt, daß die Einheit des Ganzen, in dem der Teil im Normalfall seine Funktion ausübt, die naturgemäße Einheit eines normalen Lebewesens ist und nicht das Ergebnis einer zufälligen Abweichung vom normalen Entwicklungsgang. Auch bei normalen Entwicklungen wie bei den oben erwähnten Lebewesen, deren Teile auch abgetrennt noch lebensfähig sind, sieht Aristoteles diese relative Selbständigkeit der Teile eher als einen Mangel denn als einen Vorzug an; solche Lebewesen gleichen eher einer Vielheit von Lebewesen, die zusammengewachsen sind: „Denn bei den Lebewesen, die am besten aufgebaut sind, kommt dies nicht vor, weil ihre Natur, soweit das überhaupt möglich ist, eine einzige ist“ (De iuv. et sen., 468^b9-12).

1040^b15 nur weil es zusammengewachsen ist

Aristoteles verwendet den Ausdruck „σύμφυσις“ einmal für die normale organische Verbindung von Teilen, dann aber auch, wie hier, für regelwidrige Verwachsungen wie z.B. bei siamesischen Zwillingen (τέ-γατα, De gen. anim. Δ 4, 773^a1-29, bes. ^a3, ^a8) und Atresien der Organe, wie der Luft- und Speiseröhre oder zusammengewachsener Extremitäten (Finger als Beispiel bei Asclepius (446, 14) und Ps.-Alexander (536, 2-3)).

1040^b16 Fehlbildung

Zu πήρωσις vgl. Z 9, 1034^b4, und die Anmerkung zu der Stelle.

1040^b16-19 Nun wird aber von dem Einen ...

Die Tatsache, daß Gegenstände sich von Ansammlungen oder Komplexen von Gegenständen durch ihre charakteristische Art von Einheit unterscheiden, könnte einen auf den Gedanken bringen, Gegenstände verdankten ihr Sein dieser Art von Einheit, und so sei diese Einheit die ousia eines Gegenstandes.

Dies ist in der Tat eine Auffassung, welche sich bei den Platonikern findet (B 4, 1001^a4-12; I 2, 1053^b9). Gegen diese Auffassung argumentiert Aristoteles in B 3, 998^b20 ff., daß es sich bei dem Einen und dem Seienden nicht um Gattungen handeln kann.

1040^b18-19 die ousia der Dinge sein kann

Während bisher in diesem Kapitel die Rede davon war, was als ousia zu betrachten sei, tritt nun die Frage auf, ob das Eine die ousia der Dinge sein könne. Man könnte, z.B. mit Bezug auf Δ 8, 1017^b23 ff., meinen, es handle sich dabei um zwei verschiedene Fragen. Es ist aber gerade die Lehre von Met. Z, daß das, was die ousia von etwas ist, selbst ousia sein muß (vgl. die Anmerkung zu Z 3, 1028^b35). So zeigt Aristoteles denn auch an unserer Stelle, daß das Eine nicht die ousia der Dinge sein kann, indem er nachweist, daß es als Allgemeines nicht selbst ousia sein kann. Dieser Text stützt also erneut die These, daß Aristoteles in Z die ousia von etwas mit der ousia identifiziert.

1040^b20-21 worin denn nun das Prinzip besteht, ...

Der Satz kann in zweifacher Weise interpretiert werden: „Wir fragen, was denn nun eigentlich das Prinzip ist, damit wir etwas deutlicher Erkennbares erhalten“, oder: „Wir fragen nach dem Prinzip (der Sache), um diese auf etwas deutlicher Erkennbares zurückzuführen.“ Die erste Auffassung ist die Ps.-Alexanders, der das am Einen und am Element exemplifiziert, und auch die Auffassung Schweglers (Übersetzung S. 136): „Aber wir untersuchen, was nun das Prinzip sei, um es auf etwas Bekannteres zurückzuführen.“ Ross entschieden im zweiten Sinn: „but we ask what, then, the principle is, that we may reduce the thing to something more knowable“ (Übersetzung). Bonitz läßt beides offen: „Vielmehr fragen wir, um zu bestimmterem zu gelangen, was denn das Prinzip ist“ (Übersetzung S. 161). Die zweite Auffassung ist sicher die richtige. Um die Dinge zu erklären, suchen wir nach ihrem Prinzip. Wir

führen sie aber nur dann auf Bekannteres zurück, wenn wir angeben, worin im einzelnen Fall das Prinzip besteht, und uns nicht damit begnügen, einfach von „dem Prinzip“ oder „der Einheit“ zu reden. Vgl. B 4, 1001^a12–14, wo Aristoteles einige Vorsokratiker, wie Empedokles, lobt, weil sie sich nicht damit begnügten, von der Einheit zu reden, sondern anzugeben versuchten, worin denn diese Einheit bestehe, „um die Sache auf Bekannteres zurückzuführen“.

1040^b21 könnten schon eher

Das μᾶλλον ist nicht so zu verstehen, daß das Eine in höherem Maße *ousia* wäre als „Prinzip“ und „Element“; denn beides ist nicht *ousia*. Gemeint ist, daß das Eine immerhin eher als *ousia* in Betracht käme denn das „Prinzip“ oder „Element“. Welchen Grund Aristoteles für diese These anführen wollte, bleibt unklar. Man könnte daran denken, daß das μᾶλλον in ^b21 auf das Vorhergehende in dem Sinne verweist, daß auf die Frage, was denn nun das Prinzip sei, die Antwort „das Eine“ immerhin ein erster Schritt in Richtung auf eine inhaltliche Festlegung sein könnte, während Antworten wie „das Element“ oder „die Ursache“ rein formal bleiben. Ps.-Alexander, dem Ross folgt, meint, Aristoteles denke daran, daß Prinzipien, Ursachen, Elemente stets das, was sie sind, von etwas sein müssen, also als Relativbegriffe einer Sache nicht von ihr selbst herzukommen können, während dies für das Eine nicht gelten würde.

1040^b24 als sich selbst

Wir lesen mit A^b ἡ αὐτῇ. Zum Gebrauch von „ὑπάρχειν“ siehe die Anmerkung zu Z 2, 1028^b8; zur Sache vgl. die Anmerkung zu Z 6, 1032^a6–10, und zu Z 11, 1037^a7–8.

1040^b25 Ferner dürfte das Eine ...

Man ist versucht, unter dem Einen, von dem hier die Rede ist, die Einheit zu verstehen, die nach den Platonikern das letzte Prinzip darstellen soll. Aber das Argument scheint sich ganz allgemein gegen die Annahme zu richten, ein und dieselbe Sache könne die *ousia* oder das Prinzip von vielen Dingen sein.

Anstatt ἐν, das EJ, Asclepius (446, 27) und Ps.-Alexander im Zitat bieten, liest A^b ὅν, welches auch Ps.-Alexander als Variante vermerkt. Die Überlieferung und der Sachzusammenhang sprechen aber klar für ἐν.

1040^b27 getrennt für sich

Das von EJ und Ps.-Alexander in der Paraphrase (537, 21) überlieferte χωρίς wird von A^b ausgelassen. Für χωρίς, gerade in seiner Stellung am

Ende des Satzes, spricht neben der Überlieferung auch die Tatsache, daß es zum nächsten Satz überleitet, in dem von der Abtrennung (χωρίζοντες) der Ideen die Rede ist.

1040^b27–1041^a3 Diejenigen aber, die die Ideen ansetzen ...

Es ist oben schon bemerkt worden, daß Aristoteles von der Erörterung der Frage, ob das Eine (und das Seiende) *ousia* sein könne, zwangsläufig zu einer Diskussion der theoretischen Motive der Platoniker übergehen konnte: Es ist gerade die Allgemeinheit, die mit der Rolle der *ousia* hinsichtlich des Einen (bzw. des Seienden) unverträglich ist. Der prinzipielle Ansatz der Platoniker war es aber gerade, das Allgemeine als solches zur *ousia* zu machen.

1040^b29–30 als sie das Eine über den Vielen als Form bezeichnen

An dieser Stelle sagt Aristoteles ausdrücklich, was auch schon in Z 13 klar geworden, dort aber nicht gesagt worden ist: Es ist ein Fehler, anzunehmen, das εἰδος sei etwas Allgemeines, und dann dieses Allgemeine als die *ousia* der Dinge zu betrachten, denen es zukommt. (Zur Formulierung τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν vgl. A 9, 990^b7, ^b13; 991^a22; M 4, 1079^a9, ^a32.)

1040^b30–34 Der Grund dafür aber ist ...

Aristoteles schreibt den Platonikern die richtige Einsicht zu, daß zu einer befriedigenden Erklärung der Phänomene die Annahme, es gebe irgendwelche unvergänglichen *ousiai*, notwendig sei. Er wendet sich nur entschieden gegen die Auffassung der Platoniker, daß die Rolle dieser ewigen *ousiai* von den Ideen übernommen werden könnte, die sie dadurch gewinnen, daß sie das Allgemeine, das sich im Bereich der uns vertrauten empirischen Dinge findet, zu diesen unvergänglichen *ousiai* machen.

1040^b33 ταύτας γὰρ ἕσμεν

Der Text ist nicht einheitlich überliefert. A^b liest ποιοῦντες αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς τὰς αὐτάς, τὸ μὲν γὰρ αὐτοάνθρωπον, τὸ δὲ αὐτοίππον. Die Vermutung liegt nahe, daß in der Texttradition, der A^b folgt, ἕσμεν zu τὸ μὲν verlesen worden ist und alle anderen Abweichungen auf Versuche zur Glättung des so gestörten Textes zurückgehen.

1040^b34–1041^a3 Und doch, selbst wenn wir ...

Der Sinn dieser Sätze ist wohl der folgende: Wir wissen aus unmittelbarem Augenschein von der Existenz der Gestirne und damit von der

Existenz unvergänglicher wahrnehmbarer *ousiai*. Aber selbst wenn wir nicht in der Lage wären, die Sterne zu sehen, verfügten wir doch über Gründe, aus denen sich die Notwendigkeit ihrer Existenz ergäbe. Da wir uns nun im Hinblick auf die nicht-wahrnehmbaren *ousiai* tatsächlich in genau der Lage befinden, in der wir uns im Hinblick auf die Sterne befinden würden, wenn wir sie nicht sehen könnten, besteht überhaupt kein Anlaß, daran zu zweifeln, daß wir zwingende Gründe dafür haben können, die Existenz auch von unsichtbaren unvergänglichen *ousiai* anzunehmen.

1041^a₃-5 *Dass nun nichts ...*

Ross (S. 220-221) irrt mit der Bemerkung, der erste Teilsatz resümiere 1040^b₁₆-1041^a₃, so wie der zweite Teilsatz 1040^b₅-16 zusammenfasse. Vielmehr handelt es sich, wie Ross abschließend selbst vermerkt, um einen resümierenden Hinweis auf die für Aristoteles wichtigsten Ergebnisse der Diskussion in den Kapiteln 13 bis 16.

SIEBZEHNTES KAPITEL

In diesem Kapitel versucht Aristoteles, die Frage, was denn das sei, die *ousia*, von einem anderen Gesichtspunkt ausgehend erneut zu beantworten. Was immer die *ousia* sein mag, so ist doch so viel klar, daß eine *ousia* nur insofern *ousia* ist, als es sich bei ihr um eine bestimmte Art von Prinzip und Ursache handelt, um etwas, worauf man verweist, wenn man etwas zu erklären versucht. Wir können uns also dadurch mehr Klarheit über die *ousia* verschaffen, daß wir uns fragen, ob es denn ganz allgemein etwas gibt, worauf man verweist, wenn man etwas zu erklären versucht. Etwas zu erklären aber heißt immer, zu erklären, warum eine Sache einer anderen zukommt, d. h. warum dieses jenes ist.

Daß alle wirklichen Fragen und Erklärungen diese Form „Warum ist A B?“ annehmen, bedarf der Erläuterung, und so versucht Aristoteles zu zeigen, daß es sich auch bei Fragen der Form „Warum ist A A?“ und der Form „Warum ist A?“, wenn es sich um wirkliche Fragen handeln soll, um Fragen der Form „Warum ist A B?“ handelt.

Wenn nun die Fragen so verstanden werden, dann ist klar, so meint Aristoteles, daß die Antwort immer Bezug auf ein „Was es heißt, dies zu sein“, auf eine Form, nimmt. Zu fragen „Warum ist ein Haus?“ oder „Warum ist das ein Haus?“ heißt zu fragen: „Warum sind diese-und-diese Materialien ein Haus?“. Und die Antwort lautet: Es ist diese Form oder dieses „Was es heißt, dies zu sein“, welches diese Materie zu einem Haus macht.

Denn die Materie allein für sich reicht nicht aus, um den zu untersuchenden Gegenstand zu konstituieren, und folglich reicht es auch nicht, auf sie zu verweisen, um den Gegenstand zu erklären. Denn z. B. die Silbe ist nicht einfach mit ihren Buchstaben gleichzusetzen. Zur Konstitution der Silbe gehört neben den Buchstaben noch etwas anderes, und erst aufgrund dieses weiteren Bestandteils werden die Buchstaben zu einer Silbe. Aber bei diesem weiteren Bestandteil kann es sich nicht um einen weiteren materiellen Bestandteil handeln, weil wir sonst nur wieder die Frage stellen müßten, aufgrund wovon diese Bestandteile insgesamt diese Silbe konstituieren.

Die Frage „Aufgrund wovon ist A B?“ ist also eine wirkliche Frage, weil A nicht schon für sich als solches B ist, sondern erst aufgrund einer Form oder eines „Was es heißt, dies zu sein“, welches A zu etwas macht, das B ist. Dies aber ist die *ousia*.

Manche Interpreten vertreten die Ansicht, Z 17 sei „nicht das letzte Wort“ des Aristoteles zum Thema, so z. B. E. E. Ryan, Pure Form in

Aristotele, 1978, S. 218 und G. J. Hughes in seinem Beitrag zu den „Notes on Z“. Dies ist insofern zweifellos richtig, als die Untersuchung ja im Buch H fortgesetzt wird, und, wie in der Einleitung (S. 28–30) erwähnt, auch Z und H nicht zu einer abschließenden Behandlung der Frage vordringen. Aber es besteht, andererseits, kein Grund für die Vermutung, Aristoteles habe das Ergebnis von Z 17 als rein vorläufig betrachtet, oder gar zu der Annahme, auch in Z 17 handle es sich bloß um einen Ausschnitt aus einer aporetischen Erörterung verschiedener Lösungsvorschläge zum Problem der *ousia*. Vielmehr dürfte aufgrund zahlreicher Hinweise des Aristoteles klar sein, daß für die weitere Untersuchung, die sich besonders auf die immateriellen *ousiai* erstrecken müßte, als Zwischenergebnis festgehalten werden soll, daß die *ousia* auch bei den wahrnehmbaren, materiellen Gegenständen nichts anderes ist als deren Form.

1041^a6–7 *Wir wollen gleichsam wieder von vorn beginnen und darlegen*

Es ist nicht ganz klar, warum Aristoteles nicht einfach sagt: *πάλιν ἄλλην ἀρχὴν ποιησάμενοι*, und es ist bezeichnend, daß von dem *οὐοῦ* („gleichsam“) in den Kommentaren des Asclepius (447,16) und des Ps.-Alexander jede Spur fehlt; beim letzteren ist es sogar im Lemma ausgelassen (538,24). Vielleicht will Aristoteles dem Eindruck entgegenwirken, daß die voraufgehenden Untersuchungen zu keinem klaren Ergebnis geführt haben und deshalb ein neuer Anfang notwendig sei. Es soll wohl kein grundsätzlich neuer Anfang gemacht werden, sondern ein entscheidender neuer Gesichtspunkt eingeführt werden.

Es fällt auch auf, daß er keineswegs sagt, er wolle die Untersuchung von einem anderen Ausgangspunkt aus wieder von vorn beginnen, sondern vielmehr davon spricht, daß er erneut und auf eine andere Weise darlegen wolle, was denn die *ousia* sei. Es wäre also ganz falsch, diesen Kapitelanfang so zu verstehen, daß Aristoteles meinte, die bisherigen Untersuchungen wären ohne rechtes Ergebnis geblieben und es gelte nun, einen neuen Versuch zu machen, mehr Klarheit in die Sache zu bringen.

Entsprechende Parallelstellen sind z. B. Phys. Θ 7, 260^a20–21; Eth. Nic. Z 3, 1139^b14; H 1, 1145^a15; Eth. Eud. B 1, 1218^b31; B 6, 1222^b15.

1041^a6 *was und wie beschaffen die *ousia* sei*

Es geht nicht nur darum, anzugeben, was denn nun die *ousia* sei, sondern auch darum, ihr begriffliches Umfeld und ihre begrifflichen Zusammenhänge darzulegen. Es handelt sich um eine bestimmte Art von Ursache und Prinzip.

1041^a7–9 *Denn aufgrund dieser Überlegungen ...*

Dies ist bereits das dritte Mal in Z, daß Aristoteles andeutet, eine Untersuchung über die *ousia* führe uns letztlich zu einer Untersuchung über die abgetrennten, nicht wahrnehmbaren *ousiai*. Davon war schon Z 3, 1029^b3–12, und Z 11, 1037^a10–17, die Rede gewesen. Hier dürfte der Gedanke durch die Bemerkungen am Ende von Z 16 veranlaßt sein, daß wir Gründe zu der Annahme haben, es gebe immaterielle und damit unvergängliche *ousiai*, auch wenn diese unserer Beobachtung entzogen sind und wir deshalb die größten Schwierigkeiten haben, uns über ihre Natur klar zu werden. Die Hoffnung, der neue Ausgangspunkt der Betrachtung könne uns erlauben, uns mehr Klarheit auch über diese abgetrennten *ousiai* zu verschaffen, beruht darauf, daß es sich bei ihnen um Prinzipien und Ursachen *νατ’ ἀξοχήν* handelt: Den unbewegten Bewegern verstehen wir nur als *ἀρχή*.

1041^a8 *welche auch immer es sein mag*

So übersetzen wir *ἥτις*, um deutlich zu machen, daß Aristoteles in Anknüpfung an 1041^a2–3 zwar feststellt, daß es solche *ousiai* geben muß, aber einstweilen hinsichtlich der Frage nach der Natur dieser *ousiai* größtmögliche Zurückhaltung für angemessen hält.

1041^a9–10 *Da es sich nun bei der *ousia* ...*

Dies ist ein Gedanke, der schon vorher in Z angeklungen war, aber erst jetzt in seiner ganzen Bedeutung hervortritt und systematisch verfolgt werden soll. Schon Z 9, 1034^a31, hatte es fast beiläufig geheißen, die *ousia* sei Prinzip von allem. Z 13, 1038^b6–19, hatte Aristoteles seine Untersuchung des Allgemeinen als möglicher *ousia* damit begründet, daß gerade auch das Allgemeine als Ursache und auch als Prinzip angesehen werde, so als ergäbe sich damit ohne weitere Begründung, daß vor allem auch das Allgemeine daraufhin betrachtet werden müsse, ob es sich bei ihm um eine *ousia* handelt.

Verfolgen wir die Geschichte des Begriffs der *ousia*, vor allem so, wie Aristoteles sie versteht (vgl. Z 1, 1028^b4–6), dann ist klar, daß es sich bei der *ousia* um das handelt, von dem alles andere in seinem Sein abhängt und aus dem heraus es erklärt werden muß. So war auch schon in Δ 8, 1017^b15, die *ousia*, zumindest in einer Verwendung des Ausdrucks, als Ursache des Seins einer Sache bestimmt worden, ein Gedanke, der auch in Z 17 eine wichtige Rolle spielt (vgl. 1041^b28) und in H 2 wiederaufgenommen wird (1043^a2). Die anderen Merkmale der *ousia*, die zunächst in Z im Vordergrund stehen, lassen sich aus diesem Prinzipiencharakter

der ousia verstehen: ihre Priorität, ihre Abtrennbarkeit, ihre Eigenschaft, ein Dies von der Art zu sein, und ein Zugrundeliegendes zu sein.

Die Londinenses (S. 151) erwägen den Einwand, daß Aristoteles hier der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „ἀρχή“ zum Opfer falle: Die ousia sei zwar Prinzip, aber nur in dem Sinne, daß sie die erste Kategorie ausmache, während Aristoteles hier aus dem Prinzipiencharakter der ousia schließe, sie sei eine Ursache. Dieser Einwand ist deshalb nicht stichhaltig, weil die Gründe, die Aristoteles dazu bestimmen, der ousia gegenüber dem Seienden der anderen Kategorien einen so grundsätzlichen Vorrang einzuräumen, eben dieselben Gründe sein dürften, aus denen er auch der ousia die Rolle eines Erklärungsprinzips zuweist.

1041^a10 von daher nachgehen

Der Ausdruck μετίτεον dürfte jeden Zeitgenossen des Aristoteles sofort an das entsprechende Substantiv μέθοδος erinnert haben. Wie die von Bonitz im Index zusammengestellten Belege zeigen, bezieht sich μετίειν in den meisten Fällen auf die „ratio investigandi“, die im allgemeinen, so wie hier (ἐντεῦθεν), durch einen erläuternden Zusatz angedeutet wird.

1041^a10-11 Die Frage nach dem „Warum“ verfolgt man ...

Mit ζητεῖν ist die wissenschaftliche Untersuchung gemeint, und auf Grund des dialektischen Hintergrunds ist es für Aristoteles selbstverständlich, daß es bei wissenschaftlichen Problemen stets um die Frage geht, ob einem Gegenstand A eine Eigenschaft B zukommt, und wenn ja, warum sie ihm zukommt. Die Frage, warum das B dem A zukommt, setzt daher schon voraus, daß sichergestellt worden ist, daß dies der Fall ist. Wenn die Frage wissenschaftlich sinnvoll sein soll, dann muß überdies gelten, daß B von A verschieden ist; denn die Warumfrage setzt die Faktenfrage voraus, und diese läßt sich nur unter dieser Bedingung sinnvoll stellen (vgl. 1041^a15-16 und die Anmerkung zu der Stelle).

1041^a11 warum eine Sache

Wir folgen der Lesart von A^b und Asclepius (449,22) διὰ τὶ ἄλλο ἄλλων τινί, während E und J διὰ τὶ ἄλλο τὸ ἄλλων τινί lesen. (In diesem Kapitel häufen sich die Stellen, an denen A^b die bessere Lesart bewahrt hat.)

1041^a13-14 nämlich warum der Mensch gebildet ist

Die Worte διὰ τὶ ὁ ἄνθρωπος μουσικός ἔστιν werden einhellig so von den Handschriften und von Asclepius (449,25) überliefert und dürften auch von Ps.-Alexander (539,12) gelesen worden sein.

Verwirrung entstand bei den Herausgebern, weil ihnen undeutlich war, worauf das εἰλημένον zu beziehen sei. Dafür gibt es mindestens drei Möglichkeiten: (i) Das εἰλημένον kann sich auf das in den Zeilen 10-11 Gesagte („warum eine Sache einer bestimmten anderen Sache zukommt“) beziehen (so Ross). Der Sinn von Zeile 11-12 wäre dann, daß die Frage, warum der gebildete Mensch gebildeter Mensch sei, auch so verstanden werden könne, daß gefragt wird, warum der Mensch gebildet ist. Diese Auffassung liegt der Überlieferung zugrunde und findet sich schon ausdrücklich bei Asclepius (449, 24-25). (ii) Das εἰλημένον kann ausdrücken, das Prädikat der Frage sei eben das, was schon als Subjekt der Frage ausgesprochen sei. Dies scheint die Interpretation Ps.-Alexanders zu sein, dem Schwegler folgt. (iii) Man könnte das εἰλημένον auch auf den Wortlaut von διὰ τὶ ὁ μουσικός ἄνθρωπος μουσικός ἄνθρωπος ἔστιν beziehen. Dies scheint die Auffassung von Joachim zu sein, auf den Ross (S. 223) verweist. Ob Bonitz die Auffassung (ii) oder (iii) vertreten wollte, geht aus seiner Anmerkung 1 (S. 358) nicht eindeutig hervor.

(ii) und (iii) ziehen entsprechende Textänderungen nach sich. Schwegler, Bonitz und Christ haben die Verdoppelung von ἄνθρωπος μουσικός in Zeile 13 vorgeschlagen, die Christ sogar in den Text aufgenommen hat. Joachim dagegen wollte ὁ μουσικός ἄνθρωπος μουσικός ἄνθρωπος lesen. Jaeger schließlich wollte διὰ ... μουσικός ἔστιν streichen, wobei er sich zu Unrecht auf Ps.-Alexander (539,12) berief.

Wir folgen Ross. Die ^a12 gestellte Frage kann in dem ^a13-14 angegebenen Sinn verstanden werden, und so läßt sich die einhellige Überlieferung halten, die überdies auch den besten Sinn ergibt.

1041^a14 oder etwas anderes

Der auch von Asclepius (449,25) und Ps.-Alexander (539,12) bezeugte Text ἢ ἄλλο befriedigt nicht ganz, aber auch Owens Konjektur ἢ ἄλλως (vgl. G. E. L. Owen, „Particular and General“, 1978-79, S. 15; vgl. auch die Londinenses; S. 151) vermag nicht zu überzeugen.

1041^a15 Denn daß etwas der Fall ist und daß etwas existiert

Der Ausdruck τὸ δέ τι καὶ τὸ εἶναι faßt kurz zusammen, was Aristoteles in Anal. post. B 1, 89^b23-25, als zwei der vier Gegenstände oder Arten alles wissenschaftlichen Fragens näher erläutert: Die Frage nach dem Vorliegen eines Sachverhalts und ihre Beantwortung im positiven Sinne ist die Voraussetzung der Frage nach dem „Warum“ des Sachverhalts; die Frage nach der Existenz eines bestimmten Gegenstandes ist entsprechend die Voraussetzung der Frage nach seinem „Was“. Aristoteles bezieht sich hier also offenbar auf die beiden Arten von Fragen, die er als die

Voraussetzung der jeweils anschließenden wissenschaftlichen Fragen nach dem „Warum“ und dem „Was“ ansieht, wobei diese beiden Fragen als Fragen nach einer Erklärung aufgefaßt werden. Daher kann Aristoteles in Z 17 auch fast durchweg so reden, als gehe es immer um die Frage nach dem „Warum“, auch wenn er die Frage nach dem „Warum“ (in einem engeren Sinne) von der Frage nach dem „Was“ unterscheidet, wie sich 1041^ab1 zeigt (vgl. die Anmerkung zur Stelle).

1041^a20 *und dazu ist dann nichts weiter zu sagen*

Der Ausdruck „σύντομον“ ist für eine knappe Ausdrucksweise üblich, vgl. Aristoteles Rhet. Γ 12, 1414^a25. Es liegt nahe zu vermuten, daß Aristoteles das Wort hier ironisch für die Inhaltsarmut der Auskunft statt für die stilistische Kürze des Ausdrucks verwendet.

1041^a24–25 *z. B. „Warum donnert es?“, d. h. „Warum...“*

Aristoteles weist darauf hin, daß die Frage „Warum donnert es?“ für die Zwecke der wissenschaftlichen Untersuchung noch präzisiert werden kann, so daß sich die der Standardform wissenschaftlicher Fragen angemessene Formulierung „Warum kommt es den Wolken zu, daß in ihnen ein Getöse dieser Art auftritt?“ ergibt. Wenn man nicht beachtet, daß das unmittelbar Voraufgehende eine Parenthese ist, kann man das οὐον („z. B.“, ^a24) leicht auf „wäre die Untersuchung gegenstandslos“ beziehen. So Schwegler („Hiernach darf man aber nicht fragen: warum donnert es“, IV, S. 131); aber natürlich darf man durchaus so fragen; nur kann man die Frage noch präzisieren. Ähnlich mißverstanden ist der Text von den Urhebern der Variante διότι (statt διὰ τί), die wir in EJ finden: Sie faßten den Satz über das Getöse in den Wolken als Antwort auf die Frage „Warum donnert es?“ statt als deren Präzisierung auf.

1041^a27–28 *Dies aber ist ...*

Die Überlieferung bietet hier einhellig den Satz τοῦτο δέ ἐστι τὸ τί ἣν εἶναι ὃς εἰπεῖν λογικῶς, den auch Ps.-Alexander in seinen Handschriften fand und den schon Asclepius gelesen zu haben scheint (vgl. 450,15). Schon Ps.-Alexander freilich hat an diesem Satz Anstoß genommen, weil er überflüssig sei und der Folgerung in 1041^b8–9 vorgreife, und sich entschlossen, ihn zu athetieren (540,38–39). Schwegler, Christ (der freilich ἐστὶ ... δ streicht) und Jaeger folgen ihm, während Bonitz und Ross die traditionelle Lesart verteidigen. Die Londinenses (S. 153) schwanken. Gegen die Annahme, es handle sich um eine in den Text eingedrungene Glosse, spricht das ὃς εἰπεῖν λογικῶς, wie schon die Londinenses vermerken.

Schwierigkeiten bieten das Verständnis des ὃς εἰπεῖν λογικῶς und der Anschluß von δέ, von dem man meinen könnte, es müsse sich auf αἴτιον zurückbeziehen; in diesem Falle störte der in Frage stehende Satz die grammatische Konstruktion empfindlich. Aber Ross schlägt eine Interpretation vor, die diese Schwierigkeiten zu beseitigen vermag: Bei der gesuchten Ursache handelt es sich durchweg, wenn man die Sache abstrakt oder formal betrachtet (ὅς εἰπεῖν λογικῶς), um ein „Was es heißt, dies zu sein“, welches aber im konkreten Fall entweder die Rolle einer Zweckursache oder die Rolle einer Bewegungsursache einnimmt. Denn die Formalursache ist für Aristoteles nicht eine besondere Ursache, die neben der Zweckursache oder der Bewegungsursache existiert, sondern dieselbe Sache, nur unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet. Und diese Sache ist ein „Was es heißt, dies zu sein“, welches sich dann, unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, als Zweck- oder als Bewegungsursache herausstellt.

1041^a31–32 *Nach dieser Art von Ursache ...*

Der griechische Wortlaut legt es nahe, τὸ τοιοῦτον („nach dieser Art von Ursache“) auf das τί ἔκινησε πρῶτον in ^a30, also das „erste Bewegende“, die Wirkursache, zu beziehen und entsprechend das θάτερον (^a32) auf das τίνος ἔνεκα in ^a29, das „Worum willen“, die Zweckursache. Es ist jedoch auch möglich, das τοιοῦτον auf die beiden genannten Arten von Ursachen zusammen zu beziehen und θάτερον dann als eine Verweisung auf τὸ τί ἣν εἶναι in ^a28 aufzufassen, das „Was es heißt, dies zu sein“, die Formalursache. (Dies würde natürlich durch die von Ps.-Alexander geforderte Streichung in ^a28 ausgeschlossen.)

Die erste dieser beiden Interpretationen, nach der sich der Einzugsbereich der wirkenden Ursache auf das Werden und Vergehen der Dinge beschränkt, die Zweckursache sich jedoch darüber hinaus „auch auf das Sein“ erstreckt (^a32), wird von Ps.-Alexander, Schwegler und Ross (der freilich auch die andere Deutung für möglich hält, ihr jedoch aus Gründen „sprachlicher Natürlichkeit“ die erste vorzieht) vertreten. Sie weckt aber sachliche Bedenken: Warum soll nicht auch im Hinblick auf (schon oder noch) existierende Dinge nach deren wirkenden Ursachen gefragt werden können? Aristoteles scheint auch in den Haupttexten zu seiner Ursachen- (oder, besser: Erklärungs-)theorie (Met. Δ 2 und Phys. B 3) nicht daran zu zweifeln, daß auf existierende Gegenstände die Frage nach deren Wirkursachen ebenso wie die nach den Zweckursachen ohne Unterschied angewandt werden kann.

Es spricht daher einiges dafür, die zweite Deutung vorzuziehen. Sie könnte besonders dann befriedigen, wenn man das καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι in

^a32 so auffaßt, daß damit auch der Bereich der Dinge einbezogen werden soll, hinsichtlich derer es kein Werden und Vergehen gibt, wie z. B. mathematische Gegenstände und Sachverhalte. Die Bemerkung, daß die Untersuchung der Formalursache, des „Was es heißt, dies zu sein“, sich „auch auf das Sein“ der Dinge erstrecken könne, wäre dann so zu verstehen, daß Wirk- und Zweckursachen ihren Anwendungsbereich dort haben, wo es um Dinge geht, die dem Werden und Vergehen ausgesetzt sind, während der Anwendungsbereich der Frage nach dem „Was es heißt, dies zu sein“ darüber hinaus auch die Dinge erfaßt, die zeitlos existieren. Allerdings bliebe auch hier die Schwierigkeit, daß man bei dieser Interpretation von *καὶ ἔστι τοῦ εἴναι* auch hinsichtlich Wirkursachen und Zweckursachen den Unterschied plausibel finden könnte, daß jene auf den Bereich des Werdens und Vergehens beschränkt sind, die Zweckursachen aber nicht; denn für Aristoteles war die Frage der Existenz unvergänglicher wahrnehmbarer und intelligibler Gegenstände sicherlich auch eine Frage der zweckmäßigen Einrichtung der Welt; jedoch können z. B. die zeitlosen Gegenstände der Mathematik wohl nur nach ihrer Formursache (evtl. auch Materialursache), nicht aber nach ihrer Wirkursache oder Zweckursache befragt werden, so daß nur die Formursache sämtliche zeitlosen Gegenstände erfaßt. Man könnte erwägen, ob sich γίγνεσθαι καὶ φεύγεσθαι nur auf Ereignisse, εἶναι dagegen auf Zustände beziehen soll. Aber Aristoteles kennt durchaus auch Wirkursachen für Zustände, z. B. Training für gute körperliche Verfassung (*Phys.* B 3, 195^a9), und die in 1041^a29–30 gegebenen Beispiele für etwas, nach dessen Zweckursache man fragen kann (Haus und Bett), legen eine Einschränkung auf Ereignisse jedenfalls nicht nahe.

Die Vermutungen der Londinenses hinsichtlich einer Einschränkung der Seinsfrage auf „the standing structure of the universe“ (S. 153) scheinen vom Text allzu weit entfernt zu sein.

1041^a33 in denen Dinge nicht voneinander ausgesagt werden

Statt des *κατ'* ἀλλων, in EJ, und des *καταλλήλως* in A^b, das auch Ps.-Alexander (541, 14) zitiert (so auch das Lemma 541, 10–11), ist mit Ross und Jaeger vielmehr *κατ'* ἀλλήλων zu lesen, das E und Ps.-Alexander (541, 27) als Variante verzeichnen. *καταλλήλως* scheint bei Aristoteles sonst nicht vorzukommen und erst dem späteren Griechisch anzugehören. „*κατ'* ἀλλήλων“ u. ä. wird zwar meistens benutzt, um eine gegenseitige Beziehung auszudrücken, jedoch nicht immer: Es kann auch eine Reihung bedeuten, in der die Beziehung nur in einer Richtung weitergreift: so z. B. Platon, *Rep.* I, 328 A: λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις (von einer Fackelstafette zu Pferde). Jedoch braucht, wie unsere Stelle zeigt,

auch nur gemeint zu sein, daß etwas zu etwas anderem eine Beziehung hat (daß z. B. das B von A ausgesagt wird), ohne daß Gegenseitigkeit oder Reihung vorausgesetzt wäre. Die Ausdrucksweise liegt, im Griechischen wie im Deutschen, nahe, wenn offengelassen wird oder werden muß, ob B zu A oder vielmehr A zu B in der fraglichen Beziehung steht. Wenn z. B. gefragt wird, ob die beiden Wagen kurz vor dem Unfall einander überholt haben, braucht nicht an gegenseitiges Überholen gedacht zu sein; es kann bloß gemeint sein, ob einer der beiden Fahrer, beliebig welcher, den Wagen des anderen überholt habe. In diesem Sinne ist z. B. auch das ὅπ' ἀλλήλων Cat. 3, 1^b16, aufzufassen.

1041^b1 wie z. B. wenn danach gesucht wird, ...

Schwegler hat οἷον *{εἰ}* konjiziert; aber der Satz läßt sich auch ohne das *εἰ* in dem erforderlichen Sinne verstehen.

Schwieriger ist die Frage, ob statt des von den Handschriften überlieferten *τί* ἔστι vielmehr διὰ *τί* ἔστι zu lesen ist, welches von E als Variante vermerkt wird. Ross und Jaeger meinen, διὰ *τί* sei auch von Asclepius gelesen worden, wobei sie sich wohl auf 448, 18 stützen. Aber es mag sehr wohl so sein, daß Asclepius nur das *τί* ἔστι mit διὰ *τί* ἔστι paraphasiert, wie es auch Ps.-Alexander ausdrücklich tut (541, 16–17).

Die Variante in E geht offenbar auf den Gedanken zurück, daß hier durchweg die Rede davon ist, warum etwas der Fall sei. Dabei wird übersehen, daß auch die Frage nach dem Was, wenn es sich nicht um einen Elementarbegriff, um etwas Einfaches, handelt, auf die Frage nach dem Warum hinausläuft. Die Frage, was ein Mensch sei, läuft auf die Frage hinaus, warum Lebewesen, die Menschen sind, Menschen sind, bzw. warum diese bestimmten Materialien einen Menschen konstituieren.

1041^b1 da hier einfach vom Menschen gesprochen ... wird

Der Ausdruck διὰ τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι ist mehrdeutig. Er kann sich (i) auf die Natur des Prädikats beziehen, das einfach oder in der Weise komplex sein kann, daß seine Verwendung die Prädikation einer Sache von einer anderen voraussetzt. Im Fall der einfachen Prädikate fehlt die Art von Komplexität, die es uns erlauben würde, Fragen, die sie betreffen, auf die Frage nach einer Ursache zurückzuführen (1041^b9–11). Aber der Ausdruck kann sich auch (ii) auf die Einfachheit oder Komplexität des Prädikatsausdruckes beziehen. Da es sich nun bei „Mensch“ um ein komplexes Prädikat mit einem einfachen Prädikatsausdruck handelt, darf hier (ii) gemeint sein. Das wird auch durch die beiden folgenden Sätze nahegelegt; die davon sprechen, daß man das Prädikat näher bestimmen und zergliedern muß.

1041^b₂₋₃ nachdem man sie zergliedert hat

Neben διαρθρώσαντας (in A^b und im Zitat bei Ps.-Alexander 541,20) ist in EJ διορθώσαντας („nachdem man sie korrigiert hat“) überliefert. Beide Verben sind bei Aristoteles mehrfach belegt; in der „Metaphysik“ freilich nur διαρθροῦν (außer hier noch A 5, 986^b6; A 8, 989^a32; B 6, 1002^b7). Da διαρθρώσαντας den Sachverhalt, um den es sich hier handelt, genauer trifft, ist die Lesung von A^b vorzuziehen.

1041^b₃₋₄ wenn man das nicht tut ...

Mit κοινὸν τοῦ μηθὲν ζητεῖν καὶ τοῦ ζητεῖν τι ist nicht gemeint, man hätte einen Grenzfall vor sich, sondern daß ein Satz ohne die geforderte Gliederung verschieden aufgefaßt werden könne: In der einen Deutung wäre er eindeutig eine wissenschaftliche Frage, in der anderen ebenso eindeutig nicht. Wie auch die Londinenses (S. 154) bemerken, ist daher Ross’ Übersetzung im Kommentar (S. 224) „shares the character of a genuine and meaningless inquiry“ der Version in der Übersetzung „on the border-line between being a search for something and a search for nothing“ vorzuziehen.

Die Interpretation des Ps.-Alexander (541,25-28): jemand, der so formuliert, forsche zugleich und forsche auch wieder nicht, weil er nämlich einerseits überhaupt nach etwas frage (ὅλως ζητεῖ 541,25-26), aber andererseits die Sache nicht richtig (καλῶς) anfange, ist nicht haltbar; μηθὲν ζητεῖν (^b3) kann nicht heißen „nicht in der richtigen Weise forschen“.

Das τι (^b4) kann grammatisch sowohl zu ζητεῖν als auch zu γίγνεται gehören; wegen des Gegensatzes zu μηθὲν ζητεῖν liegt die Beziehung auf ζητεῖν näher.

1041^b₄₋₅ Da man aber von der Existenz ... schon Kenntnis haben und diese vorliegen muß

„ἐχειν“ bedeutet hier, wie an den von Bonitz (Index 305^b46 ff.) gesammelten Stellen, soviel wie „Kenntnis haben von“. Die Sache, die untersucht wird, muß erstens existieren (ὑπάρχειν τὸ εἶναι), zweitens muß aber der Untersuchende auch wissen, daß sie existiert (ἔχειν).

1041^b₅₋₆ ist klar, daß man die Materie daraufhin befragt ...

Die überlieferte Lesart: δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὄλην ζητεῖ διὰ τί ἔστιν legt die Übersetzung nahe: „Es ist klar, daß man im Hinblick auf die Materie fragt, warum sie existiert.“ Aber von der Existenz der Materie als solcher ist hier nirgends die Rede. Aus dem folgenden Beispiel οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί; ergibt sich, daß das ταδὶ in ^b6 (die Hölzer und Steine) dem τὴν ὄλην

in ^b5, das διὰ τί in ^b6 demselben in ^b5 entspricht und eine Entsprechung zu οἰκία (^b6) in ^b5 auffällig fehlt. Dem haben Christ durch die Konjektur διὰ τί τι (τι) und Jaeger und Joachim durch διὰ τί (τοδὶ) abzuhelpfen versucht.

Zur Not läßt sich aber der Satz auch ohne eine solche Ergänzung verstehen. Denn 1041^a32 ff. ist von durch einfache Prädikate ausgedrückten komplexen Bestimmungen die Rede gewesen, für die „Mensch“ als Beispiel angeführt worden war. Schon der Vordersatz ^b4-5 muß sich auf Sein oder Existenz eben solcher Dinge beziehen, und daher würde man auch im Nachsatz diesen Bezug ohne den ausdrücklichen Zusatz (τι) verstehen.

1041^b₆₋₇ Und „Wodurch ist dies ein Mensch?“ ...

Statt des ersten τοδὶ lesen EJ ὅδι: „Warum ist dieser da ein Mensch?“ Jedoch sind die beiden in ^b6-7 elliptisch formulierten Fragen als weitere Beispiele der Art οἰκία ταδὶ διὰ τί (^b5-6) aufzufassen. ἀνθρώπος τοδὶ wäre dann als zu ἀνθρώπος τοδὶ διὰ τί ergänzt zu denken: „Wodurch ist dies (die so bestimmte konkrete Materie) ein Mensch?“ So auch die durch ἡ angeschlossene, also zu τοδὶ äquivalente Formulierung: „(Wodurch ist) dieser Körper, der sich in diesem Zustand befindet, (ein Mensch)?“ Wir setzen also hinter ἔχον ein Fragezeichen und übernehmen die Konjektur von Bonitz, die durch Ps.-Alexander 541,34 gestützt wird: ὃδι ἔχον (wozu vgl. Z 10, 1035^b24-25; Z 11, 1036^b30 und Phys. Θ 1, 251^b2). Falls man an τοδὶ festhalten will, könnte Δ 23, 1023^a12-13, eine Parallele zu der dann erforderlichen Verwendung von „ἔχειν“ bieten.

1041^b₇₋₉ [das aber ist die Form,]

Der Satz: τοῦτο δ’ ἔστι τὸ εἶδος (^a8), den alle Handschriften sowie Asclepius (451,11) und Ps.-Alexander (542,14) überliefern, ist von Christ gestrichen worden. Jaeger folgt ihm, während Ross zurückhaltend („fort recte“ im App.) zustimmt. Tatsächlich stört der Satz den unentbehrlichen Zusammenhang von οἴτιον und φ τι ἔστιν empfindlich und legt Mißverständnisse nahe, wie die Kommentare von Asclepius und Ps.-Alexander zeigen. Asclepius z. B. paraphrasiert dem Sinne nach: „Hier wird der Seinsgrund für die Materie gesucht; dieser aber ist die Form“ (a. a. O.).

Der parenthetische Zusatz wirkt ferner wie eine konkurrierende Fassung von τοῦτο δ’ ἡ οὐσία (^b8-9). Hätte Aristoteles aber sagen wollen, die Ursache, auf die es jeweils zurückgehe, daß diese konkrete Materie die Eigenschaften hat, die sie z. B. zu einem Haus bzw. zu einem Menschen machen, sei mit der Form und daher auch mit der ousia identisch, so

hätte er das wohl anders ausgedrückt: ὅστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης, φ τὶ ἔστιν. τοῦτο δ' ἔστι τὸ εἴδος καὶ ἡ οὐσία (vgl. Z 12, 103^a26; Δ4, 101,^a10–11). Da hier – anders als im sonst vergleichbaren Fall 1041^a28 (vgl. die Anm. zu der Stelle) – die Unterbrechung des Zusammenhangs zu dem Mißverständnis Anlaß gibt, es gehe um die Ursache der Materie (weil das φ dann auf εἴδος statt αἴτιον bezogen wird), überwiegen hier deutlich die Gründe für die Streichung. Wir folgen daher, mit den Londinenses (S. 154), dem Text von Jaeger, würden aber angesichts der Notiz in Ross' Apparat (s. o.) nicht, wie die Londinenses, „against Ross“ hinzufügen.

1041^b9–11 *Darum ist es offenkundig ...*

Die ἀπλᾶ sind „einfache Dinge“, d. h. Gegenstände, die nicht, wie in diesem Kapitel vorausgesetzt wird, in Form und Materie bzw. Substrat und Widerfahrnis zerlegt werden können, um für die Standardform der wissenschaftlichen Frage „Warum kommt das A dem B zu?“ die Voraussetzung zu schaffen. Dafür sind die materiefreien Formen der wahrnehmbaren Dinge ein naheliegendes Beispiel; es kommen hinzu die am Ende von Z 16 erwähnten ewigen nicht wahrnehmbaren Substanzen. Dieser Hinweis in Z 16 könnte die Bemerkung über die ἀπλᾶ in Z 17 zusätzlich nahegelegt haben, obwohl sie auch aus dem Zusammenhang unserer Stelle erklärt werden kann: Wenn eine Untersuchung, die auf das διὰ τὶ abzielt, nur im Hinblick auf Zusammengesetztes (σύνθετον, vgl. ^b11) möglich ist, wie können wir dann von den ἀπλᾶ Kenntnis bekommen? Solche ἀπλᾶ müssen, wie auch die Londinenses betonen (S. 153), am Ende jeder Erklärungskette stehen, wenn diese nicht ins Unendliche fortgehen soll. (Zu der „intuitiven“ Erkenntnis der ἀπλᾶ vgl. Aristoteles' Ausführungen in Θ 10, 105^b17–105^a4 (dazu Ross S. 275–276) sowie De an. Γ 6 und Met. E 4.)

1041^b10 *von ganz anderer Art*

Der Ausdruck ἀλλ' ἔτερος τρόπος τῆς ζητήσεως („eine andere Art von Untersuchung“) muß nach ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις (^b9–10, „im Fall der einfachen Dinge gibt es keine Untersuchung“) wie ein Selbstwiderspruch wirken. Christ hat denn auch die Konjektur οὐκ ἔστι (<ἡ αὐτὴ>) ζήτησις erwogen; die Londinenses denken daran, ἔτερος τρόπος τῆς ζητήσεως durch „another method than inquiry“ statt „another method of inquiry“ wiederzugeben. Jedoch ist eine solche Nachlässigkeit bei Aristoteles nicht selten. Gemeint ist natürlich etwa: Dort gibt es keine Untersuchung in dem hier entwickelten Sinne, sondern eine andere Art der Erforschung und Kenntnisnahme.

Ein ganz ähnlicher Fall liegt z. B. Anal. pr. A 7, 29^a19–24, vor: ὅταν μὴ γίνηται συλλογισμὸς ..., ἀεὶ γίνεται συλλογισμὸς τοῦ ἐλάττονος ἀνισον πρὸς τὸ μεῖζον.

Eine weitere bloße Nachlässigkeit scheint zu sein, daß διδαξις („Unterweisung“) nach τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων (^b10–11) nicht noch einmal erwähnt wird. Daraus kann nicht entnommen werden, daß Aristoteles hinsichtlich der ἀπλᾶ keinerlei Unterweisung für möglich hielt. Einer „andere Art von Untersuchung“ dürfte hier auch „eine andere Art der Unterweisung“ entsprechen.

1041^b11–27 *Da nun das, was aus etwas in der Weise ...*

Der Satz, der hier beginnt, wird nicht vollendet. Die Protasis sollte wohl so fortgesetzt werden: „Da nun das, was aus etwas in der Weise zusammengesetzt ist, daß das Ganze eines ist – nicht wie ein Haufen, sondern wie die Silbe –, ein Prinzip und eine Ursache braucht, wodurch es eines ist ...“, und die Apodosis hätte wohl die Feststellung sein sollen, daß dieses Prinzip etwas anderes sein müsse als die materiellen Teile des Zusammengesetzten.

In ^b12 wird der begonnene Satz durch eine Klammer (ἢ δὲ συλλαβὴ ...) unterbrochen, in die selbst sogleich eine weitere Klammer (διαλυθέντων ...) ἢ γῆ, ^b14–16 eingebaut wird, so daß die übergreifende Klammer, die in ^b12 beginnt, erst in ^b19 (etwas anakoluthisch) endet. Dort aber hat Aristoteles das ἐπει von ^b11 aus dem Blick verloren und schließt ohne Umstände einen εἰ-Satz an (^a19–24), dem ebenfalls die Apodosis fehlt. Sie soll wohl durch die Apodosis der beiden untergeordneten εἰ-Sätze (^b20–23 und ^b23–25) abgegolten sein. (Daß A^b das δ' hinter δόξεις (^b25) ausläßt, könnte als Versuch angesehen werden, den Satz δόξεις ... συλλαβὴ (^b25–27) zur Apodosis für den εἰ-Satz, der ^b19 beginnt, zu machen, was wohl auch die Absicht der Konjektur von Case ist, die Ross im Apparat notiert hat.) Jedoch ist es wahrscheinlicher, daß Aristoteles auch die Konstruktion des εἰ-Satzes, der in ^b19 beginnt, in ^b25 nicht mehr vor Augen hatte (für eine ähnliche Periodenform und ihre Störungen vgl. den Satz Z 10, 103^b14–27).

1041^b12 *aber nicht wie ein Haufen*

Wir lesen, wie EJ und Asclepius (451,19) ἀλλὰ μὴ ὡς σωρὸς. A^b bietet statt des ἀλλὰ vielmehr ὀν, während Ps.-Alexander, dem Ross und Jaeger folgen, es ersatzlos auszulassen scheint. Gegen ἀλλὰ spricht allenfalls die gleich folgende Wiederholung des Wortes. Daß hier der Haufen als etwas betrachtet wird, was zusammengesetzt und in gewisser Hinsicht eines ist, mag einen, etwa in Anbetracht von Z 16, 1040^b9, stören, wird aber

ohnehin durch das von allen gelesene ώς impliziert, so daß sich daraus kein weiterer Einwand gegen ἄλλα ergibt, zumal sich das ώς vermutlich ohnehin nur auf das σύνθετον bezieht.

1041^b13 und die Silbe „BA“

Der von Ross und Jaeger hier gebotene Text ist eklektisch; denn οὐδὲ τῷ βά ταῦτὸ τῷ β καὶ α wird nirgends überliefert. Die Überlieferung legt drei Möglichkeiten nahe, den Text zu lesen:

- (i) οὐδὲ ταῦτὸ τῷ β καὶ α (EJ, aber, statt τῷ, τὸ)
- (ii) οὐδὲ τὸ βά ταῦτὸ τῷ β καὶ α (Asclepius, 451,21-22)
- (iii) οὐδὲ τῷ βά ταῦτὸ τῷ β καὶ α (so wohl Ps.-Alexander, 542,17-18)

Da A^b an beiden Stellen τῷ liest, läßt sich nicht entscheiden, ob hier (ii) oder (iii) zugrunde liegt. Weil in dem Satz durchweg von der Silbe bzw. dem Gewebe die Rede ist, scheint (ii) am natürlichsten.

1041^b14 dann gibt es das eine nicht mehr

EJ und Asclepius (451,24) lesen τὰ, während A^b τὸ bietet, was in gewisser Hinsicht den Sinn besser trifft, wie es auch in unserer Übersetzung zum Ausdruck kommt: Es ist jeweils die (eine) Sache selbst, die es nicht mehr gibt, während es die verschiedenen Materialien noch gibt. Der Plural erklärt sich aus dem Plural διαλυθέντων.

1041^b16 Folglich ist die Silbe etwas Bestimmtes

A^b liest statt ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβὴν vielmehr ἔστιν δὲ τῆς συλλαβῆς („Teil der Silbe sind aber nicht nur die Buchstaben ..., sondern noch etwas anderes“). Die Vertreter der Tradition, von der A^b ein Zeugnis ist, meinten offenbar, hier sei von der konkreten Silbe, nicht der Silbe als Form die Rede. Jedoch zeigt die Parallele καὶ ἡ σὐλη (17-19), daß die Lesart von EJ, die auch durch Asclepius (451,26-27) einige Unterstützung erhält, die richtige ist.

1041^b19-25 Wenn es nun notwendig ist ...

Das Argument ist das folgende: Wir haben gesehen, daß die Silbe und das Fleisch nicht identisch mit ihren materiellen Teilen sind; nun ist die Frage, ob auch das von diesen Teilen Verschiedene (i) ein (anderer) elementarer Bestandteil sein muß oder (ii) selbst wieder aus solchen elementaren Bestandteilen besteht. Im Fall (i) hätten wir statt bisher n vielmehr ($n + 1$) Bestandteile, und die Frage stellt sich erneut, auf welche Weise denn diese ($n + 1$) Bestandteile ein Ganzes bilden könnten; hierfür wäre ein weiteres Element nötig, und so fort ins Unendliche. Im Fall (ii)

würden wir schon hinsichtlich der Einheit dieses neuen Bestandteils in dieselbe Schwierigkeit geraten, die wir hinsichtlich des ursprünglichen Gegenstandes (des Fleisches bzw. der Silbe) hatten (τὸν αὐτὸν ἔρωμεν λόγον, ^b24). Damit wäre gezeigt, daß das ἔτερον ἔκεινο (19), das nötig ist, um aus den Teilen der Sache ein Ganzes zu machen, nicht ein besonderes Element neben den anderen Teilen sein kann.

1041^b22 noch aus etwas anderem

Der Gedanke muß dieser sein, daß, falls jenes ἔτερον, welches die Teile der Sache zu einem Ganzen macht, selbst ein Element unter Elementen ist, noch ein weiteres solches Element gesucht werden muß, um hinsichtlich dieser neuen Mannigfaltigkeit (ἐκ τούτου γὰρ καὶ πνοδὸς καὶ γῆς ἔσται ἡ σὐλη) die Rolle zu übernehmen, die vorher das ἔτερον (die Silbe, das Fleisch qua Formen) innehatte. Daher ist ἔτι ἄλλου aus EJ, das Ross in den Text aufgenommen hat, voll verständlich. Daß Jaeger εἰ τι ἄλλο aus A^b vorgezogen hat, erklärt sich wohl durch die Tatsache, daß Ps.-Alexanders – nicht sehr deutliche – Paraphrase (543,3) auf ein εἰ im Text schließen läßt.

1041^b22 Wenn es aber ein Element zum Bestandteil hat

Aristoteles greift hier die zweite der beiden 1041^b19-20 erwähnten Möglichkeiten auf; dort hatte er sich auf diese Möglichkeit mit den Worten ἡ ἐκ στοιχείων εἶναι bezogen, also στοιχεῖον im Plural verwendet. ἐκ στοιχείων scheint entsprechend auch hier von Asclepius (452,3) und Ps.-Alexander gelesen worden zu sein. Dies aber paßt inhaltlich nicht zu dem folgenden Gedankengang (δῆλον ὅτι οὐχ ἔνδος), in dem zunächst die Möglichkeit ausgeschlossen wird, daß es sich um nur ein Element handelt. Also ist den Handschriften zu folgen, welche übereinstimmend ἐκ στοιχείου lesen. Für den Singular ἐκ στοιχείου vgl. H 3, 1043^b12.

1041^b27-33 Dies nun ist die ousia einer jeglichen Sache ...

Die Londinenses fragen mit Recht (S. 156f.), ob das μὲν in ^b28 durch das ἔτελον δ' in derselben Zeile oder durch das στοιχεῖον δ' in ^b31 aufgenommen wird. Das Letztere ist richtig, wie schon Bonitz (S. 361) bemerkt, der auch darauf hinweist, daß die korrektere Formulierung gewesen wäre: ἔκειται δ' οὐσία μὲν τοῦτο, denn es handelt sich nicht darum, daß dies die ousia von allem ist, sondern daß von allem dies jeweils die ousia ist, während Element von allem jeweils das ist, in das es als Materie zerfällt.

1041^b28 Denn dies ist die primäre Ursache

Vgl. Δ 8, 1017^b15, und H 2, 1043^a2.

1041^b28–29 *Da aber von den Dingen einige nicht ousiai sind*

Ἐντια οὐκ οὐσία τῶν πραγμάτων muß hier, anders als in Z 16, 1040^b18–19, ἐνδέχεται οὐσία εἶναι τῶν πραγμάτων, so verstanden werden, als hätte Aristoteles Ἐντια τῶν πραγμάτων οὐκ οὐσίαι geschrieben. Aristoteles stellt also die These auf, es gebe Dinge (πράγματα), die keine ousiai sind. Ps.-Alexander versteht dies so, als sollten die Widerfahrnisse, wie λευκόν, ausgeschlossen werden (543, 18–19). Jedoch meint Aristoteles offenbar, daß auch die Dinge, die er bisher als Beispiele für ousiai gebraucht hat, wie das Haus und die Silbe, auch das Fleisch, nicht ohne weiteres als ousiai in diesem vollen Sinne gelten dürften. Insbesondere gilt dies für die Artefakte, die Aristoteles hier offenbar ausschließen will. Seine Auffassung ist nicht ganz festgelegt: In Met. Α 3, 1070^a5, (τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τὰ ἄλλα) schließt er Artefakte und anderes ausdrücklich ein, in Δ 8, 1017^b10–14, sowie der Parallelstelle Z 2, 1028^b8–13, schließt er dergleichen wenigstens nicht ausdrücklich aus; dagegen wird an unserer Stelle, wie auch in H 2, 1043^a4–5, und H 3, 1043^b21–22, (an der letzten Stelle freilich mit ἵστως eingeführt) die Ausschlußthese ausdrücklich vorgetragen.

Aristoteles scheint von zwei verständlichen Motiven in entgegengesetzte Richtungen gedrängt zu werden: Seine Theorie der ousia als formenden Prinzips ist voll überzeugend nur hinsichtlich der Naturgegenstände, und hier wieder besonders bei den Lebewesen, insofern diese sich selbsttätig zu der ihnen eigentümlichen Formbestimmtheit entwickeln; jedoch mußte ihm auch daran liegen, den Anwendungsbereich der Theorie möglichst zu erweitern; und dies erreichte er dadurch, daß er die technischen Herstellungsprozesse nach dem Modell der natürlichen Prozesse auffaßte.

1041^b29–30 *gemäß einer Natur und von Natur*

J. Ps.-Alexander (543, 20) und wohl auch Asclepius (452, 10–11), denen Ross folgt, haben κατὰ φύσιν καὶ φύσει gelesen. A^b freilich hat κατὰ φύσιν καὶ ausgelassen, während bei E das καὶ φύσει fehlt. Das legt den Gedanken nahe, daß es sich bei φύσει und κατὰ φύσιν um Varianten handelt. Mit dieser Begründung hat denn auch Jaeger καὶ φύσει gestrichen. Doch zeigt ein Vergleich etwa mit dem Beginn von Z 7, daß zwischen „φύσει“ und „κατὰ φύσιν“ sehr wohl ein inhaltlicher Unterschied bestehen kann: „φύσει“ bezieht sich darauf, daß Dinge in einem Prozeß entstanden sind, der seinen Ursprung in der Natur hat; „κατὰ φύσιν“ kann sich, im Gegensatz dazu, darauf beziehen, daß dieser Prozeß auch natürlich verlaufen ist und zu einem naturgemäßen Ergebnis geführt

hat. In Z 7 hatte Aristoteles betont, daß natürliche Gegenstände dadurch gekennzeichnet seien, daß eine Natur bei ihnen sowohl die Rolle der bewegenden Ursache als auch die der formalen bzw. finalen Ursache spiele. Da nun die ousia der Erklärungsgrund sein soll, Aristoteles aber in 1041^a29–30 als Ursache die Zweckursache oder die Bewegungsursache identifiziert hatte, würde es sehr gut in den Gedankengang dieses Kapitels passen, wenn Aristoteles hier auf diese beiden Rollen der Natur und damit der ousia zurückkäme, zumal er in der folgenden Zeile noch ausdrücklich diese Natur von der Natur unterscheidet, die nur Materialursache ist.

1041^b30 *dürfte wohl einleuchten, daß diese Natur ... die ousia ist*

Der von Christ, Ross und Jaeger gedruckte Text ist nirgends überliefert. Der Vulgata-Text lautet φανεῖν δὲ καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, A^b liest statt καὶ vielmehr ὅτι, EJ statt dessen τισι. Der Text der Vulgata und der von EJ trivialisieren die Folgerung, die aus dem Kapitel zu ziehen ist, wie es übrigens auch die Londinenses (vgl. S. 156–157) tun. Es geht nicht darum, daß einige aus den Ausführungen die Folgerung ziehen mögen, die Natur der Sache sei die ousia; dies ist vielmehr die Folgerung, zu der Aristoteles selbst gelangt. Noch geht es darum, daß auch diese Natur verdient, als ousia betrachtet zu werden; es handelt sich vielmehr um die ousia, auch wenn Aristoteles, dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch folgend, nicht ἡ οὐσία schreibt, da das Wort prädikativ verwendet wird. Man sollte sich also für die durchaus annehmbare Lesart von A^b entscheiden, wenn man nicht nach einer Konjektur suchen will, aus der sich sowohl das ὅτι von A^b als auch das τισι von EJ als durch Korruption entstanden erklären ließen.

1041^b31 *die kein Element ... ist*

Auch die Materie der natürlichen Gegenstände kann als „Natur“ bezeichnet werden (vgl. Δ 4, 1014^b26 ff.); aber es ist nicht diese Natur, welche die ousia ausmacht, sondern die Natur, welche die formale bzw. finale Ursache eines Gegenstandes darstellt und welche die Bewegungsursache eines Gegenstandes dieser Art sein kann.

1041^b31 *kein Element, sondern ein Prinzip*

Zu dieser Unterscheidung vgl. Δ 1, 1013^a19–20; Δ 3, 1014^a26 ff. und 1014^b14–15.

ANHANG

LITERATURVERZEICHNIS

Die Bibliographie umfaßt lediglich die Werke, auf die wir uns, bisweilen freilich nur implizit, beziehen.

Textausgaben

- I. Bekker, Aristotelis Opera, 2 voll., Berlin 1831
C. A. Brandis, Aristotelis et Theophrasti Met., 2 voll., Berlin 1823–37
H. Bonitz, Aristotelis Metaphysica, Bonn 1848–1849
W. Christ, Aristotelis Metaphysica, Leipzig 1885¹, 1895²
W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics, 2 voll., Oxford 1924¹, 1953²
W. Jaeger, Aristotelis Metaphysica, Oxford 1957

Übersetzungen

- J. Annas, Aristotle's Metaphysics, Books M and N, Translated with Introduction and Notes, Oxford (Clarendon Aristotle Series) 1976
J. Bessarion, Arist. Opus Met. Latinitate donatum, Paris 1515, etc.
H. Bonitz, Aristoteles Metaphysik, ed. E. Wellmann, Berlin 1890
P. Goblette, Aristoteles Metaphysik, Paderborn 1951
Ch. Kirwan, Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ and Ε, Translated with Notes, Oxford (Clarendon Aristotle Series) 1971
A. Lasson, Aristoteles Metaphysik, Jena 1907
E. Rolfes, Aristoteles Metaphysik, 2 voll., Leipzig 1904
W. D. Ross, The Works of Aristotle, vol. 8, Metaphysica, Oxford 1928²
A. Schwiegler, Die Metaphysik des Aristoteles, vol. 2, Tübingen 1847
H. Seidl (Hrsg.), Aristoteles' Metaphysik, Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). In der Übersetzung von H. Bonitz, neubearb., mit Einleitung und Kommentar. Griechisch-deutsch (Griechischer Text in der Edition von W. Christ), Hamburg 1980
J. Tricot, Aristote, La Métaphysique, 2 voll., Paris 1953

Kommentare

- Alexander Aphrodisiensis, In Aristotelis Metaphysica Commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1891
Asclepius, In Aristotelis Metaphysicorum libros A–Z commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1888
Syrianus, In Metaphysica commentaria, ed. W. Kroll, Berlin 1902
A. Schwiegler, Die Metaphysik des Aristoteles, 4 voll., Tübingen 1847–48
H. Bonitz, Aristotelis Metaphysica, 2 voll., Bonn 1848–49
W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics, 2 voll., Oxford 1924, 1953²
G. Reale, Aristotele, La Metafisica, Traduzione, introduzione e commento, vol. I (Libri A–Z), Neapel 1968
Ch. Kirwan, Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ and Ε, Translated with Notes, Oxford (Clarendon Aristotle Series), 1971

- J. Annas, Aristotle's Metaphysics, Books M and N, Translated with Introduction and Notes, Oxford (Clarendon Aristotle Series), 1976
- M. Burnyeat (Hrsg.), Notes on Book Z of Aristotle's Metaphysics, Oxford 1979 (zitiert als „Londinenses“)
- H. Seidl (Hrsg.), Aristoteles' Metaphysik, Zweiter Halbband: Bücher VII (Z)–XIV (N). In der Übersetzung von H. Bonitz, neu bearb., mit Einleitung und Kommentar. Griechisch–deutsch (Griechischer Text in der Edition von W. Christ), Hamburg 1980

Monographien und Aufsätze

- R. Albritton, Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics, *Journal of Philosophy* 54, 1957, S. 699–708
- C. Arpe, Das τι ἦν εἶναι bei Aristoteles, Hamburg 1938
- C. Arpe, Substantia, *Philologus* 94, 1941, S. 65–78
- P. Aubenque, Aristoteles und das Problem der Metaphysik, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15, 1961, S. 321–333
- P. Aubenque (Hrsg.), Études sur la Métaphysique d'Aristote, Paris 1979
- P. Aubenque, Le problème de l'être, Paris 1986²
- F. Bassenge, Das τὸ ἔντι εἶναι, τὸ ἀγαθό εἶναι etc. etc. und das τὸ τι ἦν εἶναι bei Aristoteles, *Philologus* 104, 1960, S. 14–47, S. 201–222
- H. Bonitz, Observationes criticae in Aristotelis Libros Metaphysicos, Berlin 1842
- R. Boehm, Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende“ (Metaphysik Z), Den Haag 1965
- J. Brunschwig, La forme, prédicat de la matière?, in: P. Aubenque (ed.) 1979, S. 131–166
- E. Buchanan, Aristotle's Theory of Being, Cambridge, Mass., 1962
- W. Charlton, Aristotle and the Principle of Individuation, *Phronesis* 17, 1972, S. 239–249
- H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy, Baltimore 1935
- A. Code, No Universal is a Substance; an Interpretation of Met. Z 13, 103^b 8–15, *Paideia* 1978, S. 65–76
- A. Code, Transtemporal Stability in Aristotelean Substances, *Journal of Philosophy* 75, 1978, S. 624–648
- M. J. Creswell, What is Aristotle's Theory of Universals?, *Australian Journal of Philosophy* 53, 1975, S. 238–247
- M. J. Creswell, Essence and Existence in Plato and Aristotle, *Theoria* 37, 1971, S. 91–113
- J. Engmann, Aristotelian Universals, *Classical Philology* 73, 1978, S. 17–23
- M. Frede, Essays in Ancient Philosophy, Oxford 1987 (bes. Chapters 2–6)
- A. Graeser, Aristoteles und das Problem der Substanzialität von Sein, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25, 1978, S. 120–141
- M. Greene, Is Genus to Species as Matter to Form? Aristotle and Taxonomy, *Synthèse* 28, 1974, S. 51–69
- D. Harlfinger, Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik, in: P. Aubenque (Hrsg.) 1979, S. 7–33
- E. D. Harter, Aristotle on Primary ΟΥΣΙΑ, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57, 1975, S. 1–20

- E. Hartman, Aristotle on the Identity of Substance and Essence, *Philosophical Review* 85, 1976, S. 545–561
- R. Heinaman, Aristotle's Tenth Aporia, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, 1979, S. 248–270
- W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912
- W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923
- W. Jaeger, Emendationen zur aristotelischen Metaphysik, *Sitzungsber. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1923, S. 263–279
- W. Jaeger, Ein verkanntes Fragment des Parmenides, *Rheinisches Museum N.F.* 100, 1957, S. 42–47
- J. Kung, Can Substance be Predicated of Matter?, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, S. 140–159
- A. R. Lacey, Οὐσία and Form in Aristotle, *Phronesis* 10, 1965, S. 54–59
- I. Lesher, Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma, *Phronesis* 16, 1971, S. 169–178
- A. C. Lloyd, Aristotle's Principle of Individuation, *Mind* 69, 1970, S. 519–529
- A. C. Lloyd, Form and Universal in Aristotle, Liverpool 1981
- M. J. Loux, Form, Species and Predication in Met. Z, H, and Θ, *Mind* 88, 1979, S. 1–23
- S. Mansion, Tὸ σημόνων et la définition physique, in: I. Düring (Hrsg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969, S. 124–132
- D. Modrak, Forms, Types and Tokens in Aristotle's Metaphysics, *Journal of the History of Philosophy* 17, 1971, S. 371–384
- G. E. L. Owen, Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle in: I. Düring and G. E. L. Owen (Hrsg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, S. 163–190, auch in: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (ed.), *Articles on Aristotle Vol. III, Metaphysics*, London 1979, S. 13–32
- G. E. L. Owen, Particular and General, *Proceedings of the Aristotelian Society* 79, 1978–79, S. 1–21
- J. Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto 1978
- G. Patzig, Theologie und Ontologie in der „Metaphysik“ des Aristoteles, *Kant-Studien* 52, 1960–61, S. 185–205, in englischer Übersetzung in: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (Hrsg.), *Articles on Aristotle Vol. III, Metaphysics*, London 1979, S. 33–49
- H. Reiner, Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8, 1954, S. 210–237
- H. Reiner, Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 9, 1955, S. 77–99
- R. Rorty, Genus as Matter: A Reading of Metaphysics Z–H in: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (Hrsg.), *Exegesis and Argument*, Assen 1973, S. 393–420
- E. E. Ryan, Pure Form in Aristotle, *Phronesis* 18, 1973, S. 209–224
- M. Schofield, Metaphysics Z 3, Some Suggestions, *Phronesis* 17, 1972, S. 97–101
- W. Sellars, Substance and Form in Aristotle, *Journal of Philosophy* 54, 1957, S. 688–699
- J. Smith, Tόδε τι in Aristotle, *Classical Review* 35, 1921, S. 19
- R. Sokolowski, Matter, Elements and Substance in Aristotle, *Journal of the History of Philosophy* 8, 1970, S. 263–288

- R. D. Sykes, Form in Aristotle: Universal or Particular?, *Philosophy* 50, 1975, S. 311–331
 H. Telob, Aristotle's Met. Z 13, *Canadian Journal of Philosophy* 9, 1979, S. 77–89
 H. Telob, The Universal in Aristotle, *Apeiron* 13, 1979, S. 70–78
 E. Tugendhat, TI KATA TINOΣ, Freiburg 1958

- H. Weidemann, Τόδε τι und τι ἡντι εἶναι, Überlegungen zu Aristoteles, *Metaph. Z* 4, 1930^a3, *Hermes* 110, 1982, S. 175–184
 P. Wilpert, Zur Interpretation von Metaphysik Z 15, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42, 1960, S. 130–158
 M. Woods, Problems in Metaphysics Z, Chapter 13, in: J. M. E. Moravcsik (Hrsg.), Aristotle, New York 1967, S. 215–238
 M. Woods, Substance and Essence in Aristotle, *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, 1974–75, S. 167–180

Hilfsmittel

- H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek–English Lexicon, Oxford, New (Ninth) Edition 1940, Reprinted 1948 u. ö.
 G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961
 J. D. Denniston, The Greek Particles, Oxford 1954, Reprinted 1959 (with corrections), 1966 (with corrections)
 H. Bonitz, Index Aristotelicus, Berlin 1870

STELLENVERZEICHNIS

Griechische Autoren

Aristoteles		
	Γ 2, 1003 ^b 1–4	II 71
	Γ 2, 1004 ^b 14–15	II 114
Metaphysica (außer Metaphysik Z)	Met. Δ	I 23, 27, 31
Met. A	I 27	II 10, 110
A 2, 982 ^a 4	I 28	II 323
A 2, 983 ^a 6–7	I 29	II 313
A 3, 983 ^b 30f.	II 209	II 323
A 3, 986 ^b 6	II 316	II 323
A 3, 987 ^a 27	II 209	II 323
A 8, 989 ^a 16	II 299	II 110
A 8, 989 ^a 32	II 316	II 110
A 9	II 271	II 109
A 9, 990 ^b 4	II 31	II 323
A 9, 990 ^b 7	II 305	II 109
A 9, 990 ^b 13	II 305	II 110
A 9, 990 ^b 17	II 261	II 110
A 9, 991 ^a 22	II 305	II 318
A 9, 991 ^a 31	II 237	II 110
A 9, 991 ^a 32	II 66	II 89
A 9, 992 ^b 10	II 100	II 90
Met. α	I 27, 31	II 10, 89
Met. B	I 27, 28, 31	II 11
B 1, 995 ^a 24	I 28	II 11
B 1, 995 ^b 29	II 35	II 11
B 3	II 232	I 16
B 3, 998 ^a 20–b4	II 273	I 36, 37
B 3, 998 ^b 14	II 231, 232	II 26, 39, 253
B 3, 998 ^b 20ff.	II 303	II 27
B 3, 998 ^b 22–27	II 297	II 322
B 4, 999 ^a 26	II 184	I 42
B 4, 1001 ^a 4–12	II 303	II 94
B 4, 1001 ^a 12–14	II 304	II 309, 321
B 5, 1001 ^b 26ff.	II 45	I 35
B 5, 1002 ^a 4–8	II 30, 31	II 94
B 5, 1002 ^a 11	II 30	II 252
B 5, 1002 ^a 23–25	II 30	II 303
B 6, 1002 ^b 27	II 316	II 39
B 6, 1003 ^a 5ff.	I 56	I 39
B 6, 1003 ^a 6ff.	I 54	II 51
B 6, 1003 ^a 8	I 51	I 52
Met. Γ	I 27, 28	II 215
Γ 1 und 2	I 28	II 89
Γ 2, 1003 ^a 33–b1	II 71	II 20

$\Delta_{11}, 1019^a 2$	II 20	H 1, 1042 ^a 17	II 88
$\Delta_{11}, 1019^a 2-4$	II 170	H 1, 1042 ^a 17-18	II 58, 59
$\Delta_{12}, 1019^a 10$	II 11	H 1, 1042 ^a 18-22	I 26
$\Delta_{12}, 1019^b 28$	II 11		II 221
$\Delta_{12}, 1019^b 30-33$	II 11	H 1, 1042 ^a 21-22	II 241, 242, 245
$\Delta_{14}, 1020^a 33$	II 11	H 1, 1042 ^a 22-24	I 29
Δ_{18}	II 60	H 1, 1042 ^a 23	I 23
$\Delta_{22}, 1022^b 27-28$	II 18	H 1, 1042 ^a 24-25	II 53, 248
$\Delta_{23}, 1023^a 12-13$	II 317	H 1, 1042 ^a 26	II 48
Δ_{24}	II 126	H 1, 1042 ^a 26-27	II 50
$\Delta_{24}, 1023^a 29-31$	II 115	H 1, 1042 ^a 26-28	I 35
$\Delta_{24}, 1023^b 1-2$	II 196	H 1, 1042 ^a 26-29	I 37
$\Delta_{25}, 1023^b 15-17$	II 171	H 1, 1042 ^a 26-31	II 243
Met. E	I 27, 28	H 1, 1042 ^a 27	II 41
	II 10, 111, 211, 212, 232	H 1, 1042 ^a 28-29	I 52
			II 39
		H 1, 1042 ^a 29	I 39, 52
			II 51
E 1, 1025 ^b 22	II 110	H 1, 1042 ^a 32	II 50
E 1, 1025 ^b 22-23	I 15	H 2, 1042 ^b 9-10	II 50
	II 111	H 2, 1043 ^a 2	II 309, 321
E 1, 1025 ^b 28-29	II 212	H 2, 1043 ^a 4-5	II 322
E 1, 1025 ^b 28-1026 ^a 6	II 211	H 2, 1043 ^a 5-6	II 48
E 1, 1025 ^b 32	II 179	H 2, 1043 ^a 15	II 232
E 1, 1026 ^a 2-3	II 212	H 2, 1043 ^a 19-20	II 237
E 1, 1026 ^a 3	I 16	H 2, 1043 ^a 19-21	II 231, 232
E 1, 1026 ^a 5-6	II 217	H 2, 1043 ^a 20-21	II 232
E 1, 1026 ^a 16	I 28	H 3, 1043 ^a 29	II 179
	II 216	H 3, 1043 ^a 29-31	II 40
E 1, 1026 ^a 24	I 28	H 3, 1043 ^a 29-37	II 220
	II 216	H 3, 1043 ^a 29- ^b 4	I 53
E 2	I 22	H 3, 1043 ^a 29- ^b 4	II 184
E 2, 1026 ^a 34-35	I 22	H 3, 1043 ^b 3-4	II 321
E 2, 1026 ^b 3 ff.	II 89	H 3, 1043 ^b 12	I 53
E 2, 1026 ^b 6-10	II 159	H 3, 1043 ^b 14-16	II 136
E 3, 1027 ^a 29-30	I 53	H 3, 1043 ^b 15	II 286
	II 136	H 3, 1043 ^b 16	II 182
E 4	II 318	H 3, 1043 ^b 16-18	I 21, 24
E 4, 1027 ^b 27	II 77	H 3, 1043 ^b 21-22	II 322
ZH	I 22, 26, 27, 28, 29, 30	H 3, 1044 ^a 4	II 300
	II 10, 216	H 4, 1044 ^a 15	II 173, 179
ZH Θ	I 29, 30	H 5, 1044 ^b 21-22	I 53
	II 54, 85	H 6	II 136
Met. H	I 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30		I 26
	II 10, 41, 308	H 6, 1045 ^a 34	II 196, 217, 221, 263
	II 27	H 6, 1045 ^a 34-36	II 195
	II 39	H 6, 1045 ^b 36	II 195

H 6, 1045 ^b 7 ff.	II 271	K 7, 1064 ^a 23-28	II 211
Met. Θ	I 21, 22, 27, 28, 29, 30	K 8, 1065 ^b 3-4	II 105
		Met. Λ	I 23, 27, 30, 31
Θ 1-9	I 22	Λ 1, 1069 ^a 25- ^b 2	II 216
Θ 1, 1045 ^b 31-32	I 28	Λ 3, 1069 ^b 36	II 24
Θ 1, 1045 ^b 32	I 23	Λ 3, 1069 ^b 36	II 105
Θ 6, 1048 ^a 36	II 179	Λ 3, 1070 ^a 1-2	II 106
Θ 6, 1048 ^a 36 ff.	II 178	Λ 3, 1070 ^a 2	II 106
Θ 7	II 218	Λ 3, 1070 ^a 5	II 158, 322
Θ 7, 1049 ^a 18- ^b 2	II 124	Λ 3, 1070 ^a 6-7	II 105
Θ 7, 1049 ^a 35	I 52, 57	Λ 3, 1070 ^a 11	I 52
Θ 7, 1049 ^a 35-36	II 14, 15	Λ 3, 1070 ^a 13	I 52
Θ 7, 1049 ^a 36	II 48	Λ 3, 1070 ^a 15-17	I 53
Θ 7, 1049 ^a 36- ^b 2	II 175, 218	Λ 5	II 136
Θ 7, 1049 ^a 27-28	II 128	Λ 5, 1071 ^a 2	I 56
Θ 7, 1049 ^b 1-2	II 218	Λ 5, 1071 ^a 27-29	II 63
Θ 8	I 22	Λ 5, 1071 ^a 27-29	I 48, 52
	II 109	Met. M	II 147, 244
Θ 8, 1049 ^b 10-12	II 20	Λ 5, 1071 ^a 28-29	I 52
Θ 8, 1049 ^b 17-29	II 20	Λ 5, 1071 ^a 29	I 52
Θ 8, 1049 ^b 27-28	I 22, 28	Λ 10, 1076 ^a 3-4	II 239
Θ 8, 1049 ^b 27-29	I 24	Met. M	I 21, 23, 27, 29, 30
	II 243		II 30, 216
Θ 8, 1050 ^b 27	II 109	M 1, 1076 ^a 9-10	I 29
Θ 10	I 22	M 1, 1076 ^a 10-16	I 29
Θ 10, 1051 ^b 17- ^a 4	II 318	M 2, 1076 ^b 3-36	II 30
	I 27, 29	M 2, 1077 ^a 1	II 248
I 2, 1053 ^b 9	II 303	M 2, 1077 ^a 14-20	II 31
I 2, 1053 ^b 17-18	I 22, 29	M 2, 1077 ^a 31-36	II 31
I 2, 1053 ^b 22-24	II 297	M 2, 1077 ^a 35-36	II 175
I 2, 1053 ^b 25 ff.	II 73	M 3, 1078 ^a 28-31	II 196
I 2, 1054 ^a 6	II 63	M 3, 1078 ^a 30	II 244
I 7, 1057 ^b 7	II 237	M 4, 1078 ^b 34 ff.	II 31
I 7, 1057 ^b 8-11	II 86	M 4, 1079 ^a 9	II 305
I 7, 1057 ^b 8 ff.	II 66	M 4, 1079 ^a 32	II 305
I 8, 1058 ^a 22	II 237	M 7-9	II 216
I 9, 1058 ^a 29 ff.	II 162	M 8, 1084 ^b 2-6	II 262
Met. K	I 27, 28, 31	M 8, 1084 ^b 26-27	II 30
	II 213	M 9, 1085 ^a 7- ^b 4	II 30
K 1-8	I 28	M 9, 1085 ^a 24	II 237
K 1, 1059 ^b 30-31	II 293	M 9, 1086 ^a 21	I 21
K 1, 1059 ^b 33	II 227	M 9, 1086 ^b 9-10	II 100
K 1, 1059 ^b 38	II 293	M 10	I 54
K 2, 1060 ^a 22-23	II 136	M 10, 1087 ^a 5	II 93
K 2, 1060 ^a 23	II 286	M 10, 1087 ^a 15-25	I 56
K 4, 1061 ^b 19	II 216	Met. N	I 21, 23, 27, 29, 30
K 7	II 212, 213		II 30, 216
K 7, 1064 ^a 23-24	II 213		

N 3, 1090 ^a 17	II 100	A 4	II 60
N 3, 1090 ^b 5-13	II 30	A 5, 74 ^a 4	II 179
Categoriae	I 9, 34, 36, 38, 39, 42	A 6, 75 ^a 2-3	II 63
Cat.	II 15, 16, 17, 35, 36, 38, 66, 72, 74, 99, 114, 128, 241	A 12, 77 ^a 34	II 178
3, 1 ^b 16	II 315	A 22, 83 ^a 30-32	II 19
5, 2 ^b 20-21	II 291	B 1, 89 ^b 23-25	II 311
5, 3 ^b 10-14	I 52	B 3-10	II 222
5, 3 ^b 13-16	II 231	B 6	II 222
5, 3 ^b 14ff.	II 246	B 6, 92 ^a 16f.	II 11
5, 3 ^b 18-21	II 246	B 6, 92 ^a 29ff.	II 222
5, 4 ^a 10	II 269	B 7-10	II 284, 286
7, 7 ^a 32	II 45	B 7, 92 ^b 26ff.	II 67
7, 7 ^a 35	II 45	B 10, 93 ^b 29-32	II 67
7, 7 ^b 2	II 45	B 13	II 222
7, 7 ^b 5	II 45	Topica	II 57
7, 7 ^b 7	II 45	Top. A 5	II 57
7, 7 ^b 19	II 293	A 11, 105 ^a 3-4	II 178
7, 7 ^b 27	II 293	Δ 1, 120 ^b 26	II 62
7, 7 ^b 37	II 293	Δ 1, 121 ^a 10-14	II 227
7, 8 ^a 15-21	II 53	Δ 1, 121 ^a 11-12	II 225
8, 10 ^a 11	II 164	Δ 1, 121 ^a 11-14	II 291
8, 11 ^a 20	II 178, 179	Δ 2, 122 ^b 20-24	II 227
De interpretatione		Δ 2, 123 ^a 15	II 293
De int. 5, 17 ^a 13-15	II 222	E 2, 130 ^a 29ff.	II 83
7	I 50	E 3, 131 ^b 19-33	II 296
7, 17 ^a 39-40	II 18	Z 3, 140 ^a 30-31	II 239
Analytica priora	II 27	Z 3, 141 ^a 4-14	II 239
Anal. pr. A 1, 24 ^b 20f.	II 11	Z 4, 141 ^b 3-4	II 55
A 1, 24 ^b 28-30	II 11	Z 5, 142 ^b 28	II 235
A 4, 25 ^b 40-26 ^a 2	II 27	Θ 2, 158 ^a 7	II 178
A 6, 28 ^a 23ff.	II 100	Θ 2, 158 ^a 27	II 83
A 6, 28 ^b 14	II 100	Θ 3, 158 ^b 33-34	II 293
A 7, 29 ^a 19-24	II 319	Θ 3, 159 ^a 3	II 178-179,
A 35, 48 ^a 29-30	II 178	179	
A 36	II 90	Θ 11, 161 ^b 34-35	II 179
A 41, 49 ^b 33-34	II 178	Sophistici elenchi	II 85
Analytica posteriora	II 67, 222, 223	Soph. el.	II 85
Anal. post.	A 2, 71 ^b 33-72 ^a 5	Physica	I 27, 29
	II 55		II 110, 115
		Phys. A 1, 184 ^a 16-26	II 55
		A 1, 184 ^b 10-14	II 55
		A 7	II 125
		A 7, 189 ^b 30-190 ^a 13	II 127

A 7, 189 ^b 34ff.	II 106	Parva naturalia
A 7, 190 ^a 25	II 124	De iuv. et sen. 468 ^b 9-12 II 302
A 7, 191 ^a 7-11	II 53	473 ^a 4 II 22
B 1, 193 ^a 9ff.	II 110	474 ^b 12 II 22
B 1, 193 ^a 9-12	II 109	Historia animalium
B 1, 193 ^a 12	II 110	Hist. anim. B 11, 503 ^b 20 II 184
B 1, 193 ^b 4-5	II 51	E 1, 539 ^a 24 II 112
B 3	II 313	De partibus animalium II 238
B 3, 195 ^a 9	II 314	De part. anim.
B 6, 198 ^a 10	II 105	A 2-4 II 237
E 2, 225 ^a 33-226 ^a 16	II 107	A 3, 642 ^b 28 II 239
E 2, 225 ^b 10-226 ^a 26	II 106	A 3, 643 ^b 17 II 238
H 3, 245 ^b 9-12	II 124	B 17, 660 ^b 32 II 271
Θ 1, 251 ^b 2	II 213, 317	De generatione animalium
Θ 7, 260 ^a 20-21	II 308	De gen. anim.
De caelo		A 22, 730 ^b 19-23 II 161
De caelo		B 1, 732 ^b 12 II 112
A 2, 268 ^b 27-29	II 27	B 3, 737 ^a 28 II 162
A 6, 273 ^b 25	II 70	Δ 4, 773 ^a 1-29, II 302
A 8, 277 ^b 10	II 216	bes. 3, 8
A 9, 278 ^a 8ff.	II 282	
Γ 4, 303 ^a 3-8	II 261	
De generatione et corruptione		Ethica Nicomachea
De gen. et corr.		Eth. Nic.
A 3, 318 ^b 32	I 52	B 5, 1106 ^a 14-15 II 179
A 5, 321 ^b 31	II 298	Nic. B 7, 1107 ^a 28-29 II 179
A 8, 325 ^a 34-bb	II 261	Γ 5, 1112 ^b 11-27 II 116
De anima		E 6, 1131 ^a 31-32 II 122
	I 27	Z 3, 1139 ^b 14 II 308
De an. A 1	II 217	H 1, 1145 ^a 15 II 308
A 4, 409 ^a 4-5	II 30	K 1, 1172 ^b b II 248
A 4, 409 ^a 6	II 30	K 10, 1181 ^b 17 II 248
A 5, 411 ^b 19-22	II 301	
B	II 210	Ethica Eudemica
B 1, 412 ^a 27-28	II 300	Eth. Eud.
B 1, 412 ^b 11	II 186	B 1, 1218 ^b 31 II 308
B 1, 412 ^b 15	II 186	B 6, 1222 ^b 15 II 308
B 2, 413 ^b 16-22	II 301	B 11, 1227 ^b 25-33 II 116
B 2, 413 ^b 16ff.	II 302	
B 8, 420 ^b 22-421 ^a 3	II 175-176	Politica
B 12, 424 ^a 17-24	II 66	Pol. Δ 4, 1290 ^a 30-31 II 179
Γ 6	II 318	H 2, 1324 ^b 14 II 184
Γ 8, 431 ^b 26-432 ^a 3	II 66	Rhetorica
Γ 12, 434 ^a 30-b 8	II 186	Rhet. Γ 12, 1414 ^a 25 II 312

Poetica		Briefe			
Poet.	4, 1449 ^a 15	II 137	Ep. II	358 D	II 209
Vorsokratiker		Syrianus			
Anaximander	DK A 11	II 28	160, 6	I 21	
Heraklit	DK B 50	II 208			
Parmenides	DK B 14	II 295	Asclepius		
			376, 36	II 18	
			377, 7-8	II 20	
Demosthenes	21, 223	I 16	379, 3-4	II 29	
			379, 17	II 32	
Platon			380, 21-22	II 46	
			387, 31-32	II 72	
Euthyphron			391, 15	II 85	
Euthyphr.	2 B	II 290	393, 6-8	II 93	
Parmenides			397, 38	II 112	
Parmen.	131 B 1-2	II 270	398, 24	II 114	
			403, 34	II 141	
Phaidon			407, 6	II 155	
Phaid.	70 B 5-8	II 136	410, 3-4	II 155	
	99 A	II 213	410, 9-10	II 155	
	100 B-102 A	II 145	410, 27	II 160	
	100 C-101 C	II 244	416, 1-2	II 193	
			416, 27	II 196	
Philebos		II 93, 236	420, 34-421, 1	II 214	
Phileb.	15 B 1 ff.	II 278	421, 5	II 215	
	15 B 3	II 278	421, 11-12	II 215	
	15 B 5-7	II 278	421, 24	II 216	
	15 B 6-8	II 270	422, 22	II 219	
			422, 25-27	II 219	
Politaea			423, 24-30	II 238	
Rep. I.	328 A	II 314	425, 8	II 224	
			425, 34	II 230	
Politikos		II 209	426, 6	II 235	
			426, 18-19	II 238	
Sophistes			430, 15-16	II 252	
Soph.	218 B	II 209	431, 1-3	II 253	
	244 A	II 263	431, 24	II 257, 259	
	257 C-258 E	II 68	431, 1-7	II 254	
	258 B 8-C 3	II 68	432, 16-18	II 262	
Theaitet			433, 1-2	II 263	
			436, 12	II 265	
			437, 11	II 268	
Theaet.	147 D	II 209	438, 14	II 276	
			442, 1	II 279	
Timaios			442, 21	II 288	
Tim.	67 E	II 86	442, 22 ff.	II 290	

442, 28-29	II 290	481, 14	II 93
443, 1	II 292	481, 21	II 93, 94
443, 1-2	II 292	481, 21-22	II 94
443, 8	II 293	482, 28	II 97
443, 9	II 293	482, 29 und 32	II 97
445, 28	II 296	483, 15	II 98
446, 4	II 298	484, 10-11	II 100
446, 5	II 299	484, 23	II 101
446, 14	II 302	485, 26	II 102
446, 27	II 304	487, 11-24	II 107-108
447, 16	II 308	488, 35-36	II 104, 112
448, 18	II 315	489, 13	II 114
449, 22	II 310	491, 35-38	II 117
449, 24-25	II 311	492, 3	II 118
449, 25	II 310, 311	492, 10-11	II 119
450, 15	II 312	492, 19-23	II 122-123
451, 11	II 317	492, 20	II 123
451, 19	II 319	493, 16-18	II 128
451, 21-22	II 320	494, 15	II 128
451, 24	II 320	494, 36	II 131
451, 26-27	II 320	495, 9	II 132
452, 3	II 321	495, 10	II 133
452, 10-11	II 322	495, 32	I 15
		495, 34	II 138
		495, 35	II 139
		496, 1	II 140
		496, 4	II 140
		496, 5	II 141
		497, 12	I 14
		497, 18	II 146
		497, 31	II 146
		498, 8-10	II 150
		498, 17	II 153
		498, 19-23	I 14
		498, 20	II 153
		498, 30	II 155
		499, 2-3	II 158
		499, 8-15	II 155
		499, 20-21	II 155
		499, 26	II 159
		500, 3-4	II 160
		500, 3-6	II 160
		500, 19-22	II 161, 162
		500, 33-37	II 161, 162
		501, 18-19	II 163
		501, 35-502, 2	II 168
		502, 5-7	II 169
		502, 14	I 14
		502, 16	II 170
		506, 4	II 181

§06, 5-6	II 181	§30, 4	II 281
§06, 14	II 182	§30, 7-8	II 282
§06, 16	II 182	§30, 24-25	II 283
§06, 21	II 184	§31, 2	II 288
§07, 25	II 186	§31, 24-25	II 290
§07, 31-36	II 186	§31, 26	II 290
§09, 14-15	II 193	§32, 22-23	II 292
§10, 21	II 196	§32, 23	II 292
§11, 23	II 202	§32, 29	II 292
§12, 23-24	II 206	§32, 29-30	II 292
§12, 30	II 207	§32, 30	II 292
§13, 3-6	II 207-208	§32, 38	II 293
§13, 13	II 208	§32, 39 und 40	II 293
§14, 29	II 211	§32, 41	II 293
§15, 1ff.	II 214	§33, 3-4	II 294
§15, 21	II 215	§34, 19-20	II 296
§15, 33-35	II 215	§35, 15-16	II 298
§17, 19	II 219	§35, 20	II 299
§17, 23-26	II 219	§35, 24	II 299
§18, 24-27	II 228	§35, 25	II 299
§18, 28	II 228	§35, 27-28	II 301
§19, 3	II 230	§35, 27-34	II 300
§19, 4	II 230, 231	§35, 35-36	II 302
§20, 6	II 235	§36, 2-3	II 302
§21, 20	II 238	§36, 24-30	II 303
§23, 35	II 251	§36, 35-37	II 304
§24, 17-19	II 253	§37, 10 und 15	II 304
§24, 18	II 253	§37, 21	II 304
§24, 26	II 256	§38, 24	II 308
§25, 14	II 259	§39, 12	II 310, 311
§25, 14-15	II 257	§40, 38-39	II 312, 313
§25, 18ff.	II 259	§41, 1-9	II 313
§27, 1-3	II 263	§41, 10-11	II 314
§27, 15 und 17	II 265	§41, 14	II 314
§27, 28	II 268	§41, 16-17	II 315
§27, 31	II 268	§41, 20	II 316
§28, 1	II 269	§41, 25	II 316
§28, 5	II 270	§41, 25-28	II 316
§28, 6	II 270	§41, 27	II 314
§28, 6f.	II 270	§41, 34	II 317
§28, 7	II 270	§42, 2	II 317
§28, 10	II 270	§42, 14	II 319
§28, 10-11	II 271	§42, 17-18	II 320
§28, 38-329, 2	II 276	§43, 3	II 321
§29, 12-13	II 276	§43, 4	II 321
§29, 31	I 15	§43, 18-19	II 322
§30, 2	II 279	§43, 20	II 322
	II 280		

Lateinische Autoren

Horaz			Augustin
Carm.	III, 30, 1	II 182	De civitate dei XII, 2 (Migne VII, 350)
Seneca			
Ep. mor.	§8, 16	II 16	

NAMENVERZEICHNIS

Antike und Mittelalter

Akademie I: 49; II: 147, 208, 236, 271
 Akademiker II: 208
 Alexander von Aphrodiasis II: 271
 Ps.-Alexander I: 11, 14, 15, 17; II: 16, 18, 27, 28, 29, 40, 45, 49, 52, 61, 62, 63, 64, 69, 70, 72, 86, 89, 91, 93, 94, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 107, 112, 114, 117, 118, 119, 122, 123, 128, 131, 132, 133, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 150, 153, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 168, 169, 170, 181, 182, 184, 186, 193, 196, 202, 206, 207, 208, 211, 214, 215, 219, 228, 230, 231, 235, 238, 251, 253, 256, 257, 259, 263, 265, 268, 269, 270, 276, 279, 280, 281, 282, 285, 288, 290, 292, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322
 Alkmaion II: 188
 Anaxagoras II: 25
 Anaximander II: 28
 Aristoteliker II: 231
 Asclepius I: 11, 17; II: 18, 20, 29, 32, 46, 72, 85, 93, 112, 114, 141, 155, 160, 193, 196, 214, 215, 216, 219, 224, 230, 235, 238, 252, 253, 254, 257, 259, 262, 263, 265, 268, 276, 279, 288, 290, 292, 293, 296, 298, 299, 302, 304, 308, 310, 311, 312, 315, 317, 319, 320, 321, 322
 Atomisten II: 25, 261
 Augustin II: 16
 Bessarion II: 20, 128
 Boethius I: 50
 Demokrit II: 13, 25, 188, 261, 262
 demokritisch II: 61
 Demosthenes I: 16
 Diodorus Cronus II: 136
 Empedokles II: 25, 188, 304
 Eudemos II: 214
 Eudoxos II: 271
 Heraklit II: 208
 Hippon II: 188
 Horaz II: 182
 Leukipp II: 25, 261

Michael von Ephesos I: 11

Milesier II: 25
 Parmenides II: 25, 295
 Peripatos II: 231
 Platon I: 36; II: 17, 29, 30, 31, 68, 86, 136, 145, 147, 188, 208, 209, 213, 231, 244, 263, 270, 278, 287, 290, 314
 Platoniker I: 35, 36, 41, 42, 43, 49, 54; II: 12, 17, 29, 30, 31, 44, 45, 47, 57, 66, 95, 97, 100, 144, 146, 177, 207, 216, 223, 225, 231, 259, 260, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 274, 275, 289, 290, 291, 297, 303, 304, 305
 platonisch I: 29, 32, 34, 49; II: 30, 66, 88, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 135, 146, 229, 236, 237, 263, 266, 293
 Platonismus II: 241, 244
 platonistisch I: 23; II: 17, 47, 66, 141, 257, 264
 Pythagoreer II: 25, 29, 30, 206, 207, 208
 pythagoreisch II: 207
 Seneca I: 16
 Sokrates, der jüngere II: 209, 212, 213
 Sophokles II: 137
 Speusippus II: 29, 30
 Stoa II: 137, 138
 Stoiker I: 43
 Syrianus I: 21
 Thales II: 262
 Theätet II: 209
 Thomas von Aquin I: 50
 Vorsokratiker I: 36; II: 304
 Wilhelm von Moerbeke II: 216
 Xenokrates II: 29, 30, 32, 208

Neuzeit

R. Albrton I: 11
 J. Annas I: 13, 56; II: 29
 O. Apelt II: 151
 C. Arpe II: 17, 34
 P. Aubenque II: 24, 48
 J. Barnes II: 71
 F. Bassenge II: 34
 I. Bekker II: 163, 269, 294
 R. Boehm II: 39

H. Bonitz I: 9, 11, 19, 20; II: 11, 17, 28, 29, 30, 32, 39, 40, 47, 49, 53, 54, 62, 63, 64, 67, 70, 82, 85, 86, 88, 89, 97, 99, 100, 101, 102, 118, 120, 122, 128, 131, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 146, 150, 152, 154, 155, 158, 159, 160, 163, 168, 175, 181, 182, 186, 193, 196, 204, 207, 209, 214, 220, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 238, 239, 240, 248, 254, 257, 259, 263, 265, 266, 269, 270, 272, 273, 278, 281, 288, 290, 291, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 310, 311, 312, 316, 317, 321
 A. Borbein II: 182
 C. A. Brandis II: 163, 217, 256
 J. Brunschwig II: 48, 289
 M. Burneyat I: 11; II: 289
 I. Bywater II: 116
 T. Case II: 319
 W. Charlton II: 148
 H. Cherniss II: 249, 254, 255
 W. Christ I: 13, 17; II: 54, 116, 121, 128, 133, 139, 153, 154, 155, 162, 179, 181, 196, 217, 220, 238, 262, 268, 269, 280, 294, 299, 301, 311, 312, 317, 318, 323
 I. Düring II: 71
 D. Frede II: 63
 G. Frege I: 18; II: 125, 262
 P. Gohlke I: 19, 20
 R. J. Goss II: 302
 D. Harlfinger I: 13
 M. Hayduck II: 159, 253
 M. Heidegger II: 263
 R. Heinaman II: 282
 G. J. Hughes II: 248, 260, 308
 H. M. Innes II: 255
 W. Jaeger I: 13, 15, 17, 29, 30; II: 11, 18, 28, 40, 45, 54, 62, 63, 64, 72, 81, 85, 93, 94, 97, 98, 104, 110, 112, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 131, 133, 134, 135, 140, 141, 150, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 175, 178, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 229, 232, 235, 237, 238, 239, 240, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 263, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 276, 280, 285, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 306, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323
 E. E. Ryan II: 307
 M. Schofield II: 71
 A. Schwegler I: 11; II: 29, 40, 55, 88, 93, 100, 128, 140, 152, 153, 170, 207, 239, 247, 267, 270, 271, 287, 297, 298, 301, 303, 311, 312, 313, 315

H. Seidl I: 19, 20; II: 88
 R. Sokolowski II: 299
 R. Sorabji II: 71
 J. Sprute II: 85

F. Susemihl II: 17
 J. Tricot II: 225, 265, 266, 270
 H. Weidemann II: 64
 M. Woods II: 60, 254

SACHVERZEICHNIS

Abtrennbarkeit II: 49, 51
 abgetrennt I: 38, 39 f.
 Adjektive
 prädikat. verwendet II: 65, 81
 syst. Mehrdeutigkeit II: 101
 Allgemeines → universale
 allgemein genommen I: 53, 58; II: 189 ff.,
 192, 215
 Art II: 264
 Existenz I: 42, 48 ff.; II: 266
 Bedeutung II: 67, 71, 125
 Beleuchtung II: 125
 und Konvention II: 80
 Definition II: 60, 72, 190, 194, 263, 286 ff.
 allgemein I: 55; II: 202
 Arten von D. II: 221 f., 231 f.
 Einheit der D. I: 26; II: 217, 221 ff., 241,
 262
 nicht von Einzeldingen II: 286 ff.
 von der Form I: 40, 54; II: 113, 202
 und Materie I: 40, 41; II: 113, 122,
 166 ff., 200, 203 ff., 211 ff.
 Realdefinition II: 284
 Redundanz II: 239
 Teile der D. II: 166 ff., 169 ff.
 und Teile der Sache I: 33
 Dies von der Art I: 20; II: 11 ff., 49, 51
 differentia II: 233, 264
 Dihärente II: 237 f.
 Eigenschaft I: 44 ff.
 fundamentale I: 44
 wesentliche I: 44
 Mensch zu sein I: 42, 44
 einfach II: 77
 Einheit II: 73
 des Definierten II: 221 ff., 235 ff.
 der Definition → Definition
 der ousia II: 299, 303
 von Widerfahrnissen II: 73 ff.
 Element II: 323
 Entstehen II: 157 ff.
 aus Gleichnamigem I: 33
 künstliches I: 32; II: 110, 116
 natürliches I: 32; II: 106 ff.
 spontanes → Spontaneität
 entstehen aus II: 138

Erfahrungsgegenstand I: 40
 Erkenntnis → Wissen
 von Einzeldingen II: 194, 284
 Existenz I: 43
 „F“ = „mögliches F“ II: 51
 Form I: 36 ff., 43 ff., 48 ff.; II: 50, 57 f., 108,
 129, 135, 307 ff.
 abgetrennt I: 39 f.
 allgemein I: 42, 48 ff.; II: 189
 allgemein verstanden I: 53, 55
 Dies von der Art I: 39, 52; II: 192
 F, einer Gattung II: 66, 236 f.
 Gleichheit der Form I: 55; II: 202
 und Identität I: 46
 immanent I: 43
 individuell I: 12, 42, 48 ff.; II: 14, 52,
 146, 147
 weder allgemein noch individuell I:
 50
 und Materie II: 200
 von Materie ausgesagt I: 51; II: 48, 65
 vom Konkreten ausgesagt I: 51
 und Natur I: 53
 nicht-substantielle Form II: 149
 Prädikat I: 51, 57
 ousia I: 41
 unvergänglich I: 47, 52 f.; II: 129, 136,
 149, 165, 289
 wahrnehmbare ousia II: 281
 Was es heißt, dies zu sein II: 57 f., 112
 und Wesen I: 45
 Wirklichkeit II: 244
 zeitlich begrenzte Existenz I: 52 f.
 Zugrundeliegendes I: 40; II: 39 f.
 Ganzes
 und Teil I: 33; II: 166 ff., 169 ff.
 Priorität I: 33
 Gattung I: 42, 48 ff.; II: 241, 266
 Arten der G. II: 66, 236 f.
 und differentia II: 233 f.
 Existenz I: 42, 48 ff.
 und Materie II: 233, 247
 ousia II: 273
 Gegenstand
 Erfahrungsgegenstand I: 40
 konkreter II: 39, 177, 194

künstlicher I: 47
natürlicher I: 47
Gemeines → universale
gepaart II: 77 ff.
Hinzufügung II: 8;
Identität I: 43, 45 f.
persönliche I: 43
Ὕδωρ ποιότητες II: 43
Individuum I: 45 f.; II: 14, 177
nicht-substantielles II: 74
καθόλου λεγόμενον I: 51
κοινόν I: 51
Konkretes II: 39, 177, 194
allgemein genommen I: 53; II: 189 ff.,
192, 215
und Individuelles II: 177, 183
Mangel II: 131
Materie I: 38, 39; II: 40, 43, 46, 105, 107 f.,
115, 122, 123 f., 129, 130, 131, 133, 181,
189, 298, 307
allgemein genommen I: 53; II: 192
Eigenschaften der M. II: 46, 50
und Identität → principium individuationis
intelligible II: 122, 123, 175, 177,
195 f.
materia prima II: 46, 115, 218
und Möglichkeit II: 51, 139, 244
Natur II: 109, 110
ousia II: 41, 50, 172
Paronymie II: 124, 126, 128
passiv II: 150
und principium individuationis → principium individuationis
unbestimmt II: 218
unerkenntbar II: 195
wahrnehmbare II: 196
wechselnd I: 45
„Metaphysik“
Handschriften I: 13 ff.
indirekte Überlieferung I: 17
Einheit I: 27 ff.
Komposition I: 27 ff.
Jaegers Urmetaphysik I: 29 f.
Titel I: 27
Buchtrennung I: 21, 26
ZH Θ I: 28
ZH I: 21 ff., 28
Z, 7–9 I: 24 f., 32

Z, 12 I: 25 f., 34
Θ I: 22 ff.
Natur II: 107, 110, 322 f.
nomina concreta („Mensch“)
syst. Mehrdeutigkeit II: 40, 143, 172,
173, 183, 198, 215
als Prädikate I: 40, 42
Organisation I: 45
ousia I: 36, 41; II: 12, 26, 27, 36, 39, 53,
189 ff., 241 ff., 244, 253, 308
abgetrennt I: 38
nicht allgemein I: 52
Begriffsumfang II: 297 ff., 322
Dies von der Art I: 39
und Dimensionen II: 44 f.
der Sache eigen I: 53
einstelliges oder zweistelliges Prädikat
I: 37
Erklärungsprinzip I: 35, 38
immaterielle I: 23; II: 308, 309
primäre II: 112, 114
Priorität der II: 21 f.
Seinsprinzip I: 35, 38
Teile der II: 53
unvergängliche II: 305
nicht zusammengesetzt II: 256 f., 261,
265, 267
in der Kategorienchrift I: 36 f.
in Met. A 8 I: 35, 36 f.
Paronymie der Materie II: 124, 126, 128
per aliud Bestimmung → Prädikation,
akzidentelle II: 98
per se Bestimmung → Prädikation, nicht-
akzidentelle II: 92
Prädikation
Arten der II: 48
akzidentelle II: 89, 101
nicht-akzidentelle II: 92, 98
pros hen II: 71, 72
von nomina concreta II: 12 ff., 191, 252,
259
von Adjektiven II: 65, 163
Primäres II: 65, 163
principium individuationis I: 45, 46, 48,
56; II: 145, 147, 189
Prinzip II: 93, 181, 243, 309, 323
Priorität II: 20
Produkte, natürliche II: 117 f.
Sache und Sachverhalt II: 79, 137

Sein → Existenz
durch Hinzufügung II: 70
Weisen des Seins II: 69
Speziesform I: 53 f.
Spontaneität II: 105, 111, 117, 149, 151,
157
Substanz I: 36 f., 38
Teil und Ganzes → Ganzes
Teilhabe II: 271 f.
Universale I: 42; II: 14, 103, 189 f., 241 ff.,
245
und Gemeines I: 50 ff.
nicht potentiel existent II: 247
keine Qualität II: 245
nicht ousia I: 52
Ursache II: 113, 313
von sich selbst her II: 60 ff., 62, 92
von sich selbst her ausgesagt werden
II: 92, 98
Was es heißt, dies zu sein I: 19; II: 57 ff.
dieses Haus zu sein II: 289 f.
Form I: 37
und Materie I: 41; II: 189
ousia I: 37
Was etwas ist II: 11 ff., 15, 23
Wesen I: 43, 45
Wissen → Erkenntnis II: 287
vom Allgemeinen I: 54, 56
vom Individuellen I: 54, 56
Zugrundeliegendes II: 35 ff., 37, 41
überhaupt II: 133
ursprünglich I: 36, 37; II: 37 f.
Zugrundeliegens,
Weisen des II: 37 ff., 48, 243

VERZEICHNIS DER
SPRACHLICHEN BEOBACHTUNGEN

ἀεὶ II: 139, 163
Anführungszeichen II: 11
ἄρχειν II: 149 f.
χωρίστον II: 21
dialektisch II: 68
διαφορά II: 238
Dies von der Art I: 20; II: 11 ff.
differentia II: 66
εἶδος I: 48 f., 56; II: 147, 236
ἐκ II: 273
ἐκείνινον II: 126
Ἐκθεσις II: 100
ἴσικε II: 245
ἴδη II: 178
Form II: 66, 135, 163
γάρ II: 247, 261
γεννῶν II: 141
γίγνεσθαι II: 136
καθόλου λεγόμενον I: 51
κατηγορία II: 106
κοινόν I: 51
Kunst II: 59
λογιώδες II: 59, 68
λόγος I: 20; II: 167, 281, 287
Metasprache II: 11, 143 und öfters
Modaloperatoren II: 122, 178
μονάς II: 30
μορφή I: 49

Natur II: 107, 109
Negation II: 63, 122, 176, 188
von Modaloperatoren II: 178
redundant II: 135
ὅλος II: 132
ὅπερ τι II: 64
οὐκέτι II: 178
ousia I: 20, 36 ff.; II: 12, 16, 26, 114
πάλαις II: 263
περιαιρετιν II: 45
ποιεῖν II: 158
φύσις
präpos. Konstruktionen II: 104, 323
συμότης II: 79
σῶμα II: 30
Spontaneität II: 111
στερεόν II: 30
Substanz I: 36; II: 16 f.
σύνολόν τι II: 192
τι ἔστιν I: 20; II: 11 ff.
τό II: 11, 63, 224, 292
τόδε τι I: 20; II: 15
τὸ τι ἦν εἶναι I: 19; II: 34
ὑπάρχειν II: 27, 291
Verbindungspartikel II: 104
von sich selbst her II: 60
Was es heißt, dies zu sein I: 19; II: 34
Was etwas ist I: 20

