

Gesichtspunkt stellen sich die Phänomenanalysen von Waldenfels denn eher als Phänomene einer „Multikulturalität“ dar, wie sie sich hauptsächlich in den Metropolen der Hochzivilisation wie bsw. Paris finden lassen. Die Übernahme einer spezifisch französischen diskurstheoretischen Begrifflichkeit (Foucault, aber auch Lyotard) mag dies bestätigen. Die interkulturelle Diskussion entfacht aber gerade dort, wo eine bestimmte Lebenswelt und auch „Kultur“ sich nicht als die einzig gültige erweist, auch wenn sie durch das Phänomen des Zwischen auch für ganz andere Kulturwelten ein wirklich veritables Korrektiv darstellt. Die kritischen Anfragen lauten also: Werden hier nicht ältere, spezifisch gelagerte, Analysen des „Zwischenreiches“ unbesehen auf die interkulturelle Fragedimension übertragen, wodurch dann notwendig bsw. intra- und interkulturelle Phänomene austauschbar erscheinen? Werden hier nicht dieselben Prinzipien und Analysate sowohl für den Einzelnen, das Subjekt als auch für eine ganze Kultur in Anspruch genommen? Und woher legitimiert sich diese Identifizierung? Was geschieht mit der „Kultur der Subjektivität“, wenn sich herausstellt, daß diese selber eine *ganz bestimmte* Kultur ist?

Die beiden vorgestellten und ansatzweise beschriebenen Tableaus interkulturellen Denkens kommen bei aller dimensionalen Differenz darin überein, daß der Einheitsaspekt unter keinen Umständen aufgegeben wird. Einmal liegt er offen zutage, einmal bewährt er sich in der Differenz, einmal bleibt er bei aller kritischen Infragestellung doch transparent. Ob die eigentliche Schärfe der Sache und ihr Frageboden dabei aber auch schon erreicht sind, das ist die Frage. So fällt bsw. auf, daß zwischen „Interkulturalität“ und „Multikulturalität“ kaum ein Unterschied gemacht wird, wiewohl dieser vielleicht gerade der entscheidende Punkt wäre. Supponiert nicht gerade die Rede von einer „multikulturellen Gesellschaft“ *die eine* Weltgesellschaft, in der es dann auch noch einzelne Kulturangehörige gibt? Hat sich hier nicht gerade wieder der europäische Subjekt- und Individualbegriff eingeschlichen? Demgegenüber wird sich die Philosophie, so die Ausgangsthese, mit der Herausforderung eines zukünftigen „*interkulturellen Bewußtseins* der Menschheit“ – denn darauf deutet vieles hin – nicht nur befassen müssen, sie wird auch neue Ansätze, Methoden, Kategorien usw. brauchen.

Ein Mensch zeugt einen Menschen Zum aristotelischen Begriff der οὐσία, des sinnlich-wahrnehmbaren Seienden

Von Ubaldo PÉREZ-PAOLI (Braunschweig)

Die Fragestellung

Die Frage nach der Konstitution der οὐσία in der Philosophie des Aristoteles führt zwangsläufig zu der Frage nach ihrer Bestimmung im Sinne des Einzelnen oder des Allgemeinen. Daß nämlich die οὐσία primär ein Einzelnes, τὸδε τι, ist, wird von Aristoteles selbst immer wieder betont, vornehmlich in den eingehenden Diskussionen des Buchs Z der „Metaphysik“. Allerdings bleibt die Frage nach dem Verhältnis dieser anscheinend späteren aristotelischen Ansicht mit den früheren Überlegungen in der „Kategorienschrift“ irgendwie beunruhigend. In der „Metaphysik“ hat sich Aristoteles von seiner alten Unterscheidung der οὐσία in eine *erste*, im Sinne des Individuums, und eine *zweite*, im Sinne der Art und der Gattung, offensichtlich verabschiedet, was schon

dadurch entschieden wird, daß deren Bestimmung als ὑποκείμενον nicht mehr als die maßgebende, sondern nachdrücklich als unzureichend dargestellt wird.¹ Nicht nur die endgültige Bestimmung der οὐσία als τί ἦν εἶναι steht nunmehr im Zentrum der Überlegung, sondern diese wird auf dem Hintergrund der stillschweigend als richtig anerkannten aristotelischen Unterscheidung zwischen ὅλη und μορφή bzw. εἶδος durchgeführt, welche in der „Kategorienschrift“ keine Rolle spielte. Daß Aristoteles in der „Metaphysik“ die Identifizierung οὐσία = ὑποκείμενον als eine Gefahr empfunden hat, daß sie nämlich im Endeffekt zur Vorrangigkeit der ὅλη führen könnte, läßt fragen, ob die Erläuterung der οὐσία als Substanz und Subjekt in der „Kategorienschrift“ mit deren Unterscheidung in eine erste und eine zweite so wesentlich zusammenhängt, daß sie mit dem neuen, aus den Überlegungen über die Eigenart der Bewegung entstandenen Gegensatzpaar Materie-Form nicht mehr zusammen bestehen kann. Jedenfalls fällt sicherlich auf, daß der Name „erste“ οὐσία nunmehr dem εἶδος gilt,² welches nicht nur durch die platonische Philosophie schon im voraus sehr stark im Sinne der Allgemeinheit geprägt ist – was zu dem gängigen Bild der „Kategorienschrift“ als einer „platonisierenden“ Schrift gut zu passen scheint –, sondern auch in den späteren Schriften des Aristoteles immer wieder in der Bedeutung von „Art“ vorkommt. Demgegenüber wird in der „Metaphysik“ großer Wert auf die *Einzelheit* der οὐσία gelegt, und dementsprechend auch auf die Polemik gegen die Platoniker und deren Auffassung der εἶδη. Wir stünden somit vor folgendem Verhältnis:

„Kategorienschrift“

Individuum:

εἶδος und γένος (= Allgemeines):

erste οὐσία

zweite οὐσία

„Metaphysik“

Individuum:

εἶδος:

ὅλη:

οὐσία

(erste) οὐσία

x

Ist aber εἶδος in der „Metaphysik“ (zumindest im Sinne von *Art*) = Allgemeines, so ist die οὐσία, ja sogar die erste οὐσία trotz anderslautender Äußerungen des Aristoteles etwas Allgemeines. Diese Diskrepanz gibt Anlaß zu zwei grundverschiedenen Richtungen der Auslegung in der Aristoteles-Forschung, je nachdem, ob die Seite der Einzelheit oder die der Allgemeinheit betont wird. Die Verfechter der Allgemeinheit des εἶδος lösen das Problem für gewöhnlich durch den Hinweis auf die Tatsache, daß die in den Büchern Z-H-Θ der „Metaphysik“ behandelte οὐσία hauptsächlich die *sinnlich wahrnehmbare* ist, welche durch ihr Zusammengesetztsein definiert wird. An *dieser* Art von οὐσία sei die am Ewigen teilhabende Form, im Gegensatz zur individuellen und vergänglichen Materie, das *Erste*. Nach dieser Ansicht bestünde also die Welt des Werdens aus zusammengesetzten Individuen, deren Bestandteile die allgemeinen Formen und die sie vereinzelnenden Materien wären.

Die andere Partei weist hingegen auf die großen Schwierigkeiten hin, welche diese Auffassung schon innerhalb der „aristotelischen“ Philosophie selbst zur Folge hätte und hebt die deutliche Überzeugung des Aristoteles über die Einzelheit der οὐσία hervor.³ Nun führt diese Überzeugung zu der doppelten Frage, einerseits nach der Art der Beziehung der Erkenntnis auf dieses Einzelne, welche als Erkenntnis ja immer *auch* auf Allgemeines zielt, andererseits nach der Art der Beziehung des erkannten Einzelnen auf die übrigen

¹ Vgl. Met. Z 3.

² Vgl. Met. Z 7, 1032b2; Z 11, 1037a5, 38, b2.

³ Vgl. M. Frede und G. Patzig, Aristoteles ‚Metaphysik Z‘, Text, Übersetzung und Kommentar, Band I, 48 ff.: Sind Formen allgemein oder individuell?

Einzelnen derselben Klasse, mit denen es zusammengehört. Hier springt m. E. ein merkwürdiges Verhältnis in die Augen, das Aristoteles mit dem immer wieder auftauchenden Dictum zusammenfaßt: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ.⁴ Daß nämlich Allgemeines erkannt wird, ja daß es Allgemeines in der „Wirklichkeit“ – in welcher Weise auch immer – *gibt*, wird mit eben dieser Feststellung anerkannt. „Ein Mensch zeugt einen Menschen“ besagt unter anderem: Ein von einer „Form“ bestimmtes Individuum hat von sich aus die Kraft ein anderes, ihm *ähnliches* hervorzubringen. Die Erkenntnis des Individuums, die diesen Namen verdient, ist aber für Aristoteles Erkenntnis der es bestimmenden Form, hier: „Mensch“. Mit der Erkenntnis der einzelnen Form sind wir demnach in einem Bereich, der *ebenso sehr* allgemein ist, bzw. Allgemeinheit *erbringt*. *Allgemeinheit* und nicht bloß *Vielheit*, denn die Einzelnen, die dazu gehören, bilden eine Einheit in einem nicht unwesentlichen Punkt, nämlich in derjenigen Eigenschaft, welche die Antwort auf die Frage nach ihrem jeweiligen „Was es ist“ enthält, und die gleichzeitig ihr Fortpflanzungsvermögen ausmacht. Es handelt sich also dabei nicht um eine mehr oder weniger zufällige Einheit als Ergebnis einer bloßen Aufzählung, die ja immer unvollständig sein kann, sondern um die Einheit in . . . , ja, wo denn, wenn nicht im εἶδος, welches, wie gesagt, nicht nur „Form“, sondern auch „Art“ oder „Spezies“ bedeutet? Der Zeugende wird hier von Aristoteles dementsprechend als φύσις ὁμοειδῆς bezeichnet, und zwar gerade weil im Hinblick auf die „Form“, κατὰ τὸ εἶδος beide Individuen, der Zeugende und der Gezeugte, zusammengehören.⁵

Zwei Eigentümlichkeiten der aristotelischen Philosophie kommen hier zum Tragen: zum einen zeigt das ganze Umfeld der eben zitierten Stelle eine enge Beziehung zwischen den Begriffen „Form“ und „Natur“, zum anderen wurde von Aristoteles für diese Charakterisierung der οὐσία das griechische Wort εἶδος gewählt, welches schon sprachlich eine enge Verwandtschaft mit den Namen für *Sehen* und *Wissen*, ἰδεῖν und εἰδέναι, vorweist und durch die platonische Philosophie auch maßgebend in diesem Sinne als das Gewußte in einem Wissen vorgeprägt wurde.

I. Die Ousia als Individuum

Zunächst einmal ist hier vonnöten eine gewisse Klarheit über ein Mißverständnis zu verschaffen, das m. E. die Diskussion sehr oft in die Irre führt.⁶ Wenn z. B. zwei Geldstücke von gleichem Wert, gleichem Münzzeichen und Prägungsjahr nebeneinanderliegen, könnte man schwerlich irgendein Merkmal angeben, welches das eine von dem anderen unterscheidet. Das können wir die Ebene unserer *Beschreibung* nennen. Will man beide Geldstücke trotzdem *einzel*n benennen, dann kann man immer noch auf ihre Stellung im Raum zurückgreifen und sagen: das Stück A liegt auf der linken Seite vom Stück B. Wie prekär diese Angabe ist, läßt sich durch die Vertauschung beider Stücke sehr leicht beweisen. Man könnte natürlich immer noch sagen: Das A Stück ist dasjenige, welches zuerst links und dann rechts lag. Kurzum: Am besten rekuriert man auf die Koordinaten von Raum und Zeit, und damit läßt sich jedes einzelne Stück unverwechselbar bestimmen, jedenfalls innerhalb eines geschlossenen Systems. Dem einzelnen Stück selbst ist diese Be-

⁴ Vgl. z. B. Met. Z 7, 1032a25.

⁵ Ebd. 1032a24.

⁶ Darauf hat A. C. Lloyd mit Recht aufmerksam gemacht, der zwischen einem *principle of unity* und einem *principle of individuation* unterscheidet (Aristotle's principle of individuation, in: Mind 79 [1970] 519–529). Wir kommen aber zu ganz anderen Ergebnissen.

stimmung allerdings rein *äußerlich*, für den Verbraucher im Normalfall nicht nur undurchführbar, sondern auch völlig nutzlos. Ein anderes ist aber die Ebene der *Sache* selbst. Trotz aller Ähnlichkeit beider Geldstücke käme kein Mensch auf die Idee zu sagen, sie seien *dasselbe* Geldstück – jedenfalls spätestens dann nicht, wenn man damit zahlen muß. Die Frage, was dieses Geldstück als individuelles Ding, verschieden und getrennt von allen anderen Dingen, ausmacht, muß nicht unbedingt mit der Beschreibbarkeit seiner Individualität Hand in Hand gehen. Wie schwer letzteres sein kann, haben wir gerade gesehen. Aber diese Schwierigkeit hat eher mit unserem Unterscheidungsvermögen als mit den Sachen zu tun, die von sich aus einzelne Individuen sind. Welche Stellung in Raum und Zeit etwa dieses Geldstück einnimmt, ist ihm völlig gleichgültig (und soll auch sein, damit es am besten seine Funktion als Tauschmittel erfüllt). Redet man also von *Individuationsprinzip*, dann muß zuerst klargestellt werden, welche von beiden Ebenen gemeint wird, denn die *Fragerichtung* ist jeweils völlig verschieden und dementsprechend auch die Antwort. Will man nämlich *beschreiben*, dann operiert man zwangsläufig mit allgemeinen Begriffen und Namen; ja man kommt sozusagen schon mit dem Allgemeinen auf das Einzelne zu, und deswegen „braucht“ man ein Prinzip, welches dieses Individuum als solches erkennbar macht, ihm eine bestimmte Stelle „innerhalb“ des Allgemeinen zuweist. Geht man hingegen von der Sache aus, dann *ist* sie immer schon ein Individuum, und eine Antwort auf die Frage, was sie wohl zu eben diesem Individuum mache, welches sie ist, darf sich in gar keiner Weise auf das Aufzeigen und Aufzählen irgendwelcher unterscheidenden Merkmale beschränken.

Stellen wir also die Frage in dieser Form: Was macht dieses Einzelne zu dem Ding, das es ist? Was macht den Sokrates zu dem Menschen, der er ist? Für diesen Fall scheint auf den ersten Blick eine Antwort folgender Art einleuchtend: Das Geldstück A ist ein anderes *Metallstück* als das Geldstück B; Sokrates' *Fleisch und Knochen* sind andere als die des Kallias. Damit wird tatsächlich etwas *Greifbares* zur Antwort gegeben, welches dem jeweiligen Individuum *eigen* ist; mit den aristotelischen Begriffen gedacht: Als Unterscheidungsprinzip wird die *Materie* angegeben.⁷ Überlegen wir aber weiter mit eben denselben aristotelischen Begriffen. Kann das Metallstück von großer Festigkeit und Dauer sein, so sind Sokrates' Fleisch und Knochen hingegen, während er in seinem Mannesalter ist, doch ziemlich anders als damals, als er noch ein Kind war, sie sähen auch ziemlich anders aus, wenn er das Greisenalter erreichte. Noch auffälliger war der Unterschied, als er noch in der Gebärmutter war und wird wiederum sein, nachdem er gestorben ist. Wie lange bleibt diese „Materie“ also dieselbe? Wichtiger noch: Wie lange bleibt sie diesem Individuum *eigen*? Wegen ihrer Veränderungsfähigkeit scheint sie kaum imstande zu sein, die *Identität* des Individuums zu gewährleisten. Sie ist mit ihm selbst *nicht identisch* und macht es eher zu einer *Vielheit* als zu einem Individuum. Die Individualität des Sokrates kann somit nicht in diesem Prinzip liegen, sondern in demjenigen, welches ihm Einheit und Identität verschafft, und das ist nach Aristoteles die „Form“. Auch mit dem Geldstück verhält es sich so, daß das Metall, aus dem es besteht, mit ihm nicht völlig identisch ist, was wohl am besten in einer anderen Weise zu beobachten ist: Schmilzt man nämlich die Münze, dann bleibt angeblich die gleiche Materie bestehen, bloß die „Form“ ist verschwunden, und mit ihr das *Ding* selbst, welches wir Münze nannten.

Hat sich die Form in dem einen Beispiel als Prinzip der *Einheit* gezeigt, so wird sie im zweiten Beispiel als Prinzip der *Wirklichkeit* des Gegenstandes sichtbar. In beiden Fällen hat sie mehr Recht als die Materie, das Individuelle im Individuum zu konstituieren. Je-

⁷ Und das scheint Aristoteles selbst zu tun, an der berühmten Stelle *Met. Z 8, 1034a7*.

denfalls innerhalb des aristotelischen Denkens ist die Materie völlig unfähig, Einheit und Wirklichkeit zu verschaffen, sondern sie bedarf selbst eines einheitsgebenden, sie bestimmenden und somit verwirklichenden Prinzips.⁸ Was man mittels der aristotelisch verstandenen Materie unterscheiden kann, zumindest im Falle des Lebendigen, sind höchstens zwei Zustände von Individuen, aber nicht die Individuen selbst. Das belebende Prinzip für diese Knochen und dieses Fleisch hingegen, welches sie *jetzt* und während der *ganzen Zeit* von der Geburt bis zum Tode *zusammenhält*, das ist es eben, was Sokrates zu dem Individuum macht, das er ist. Dieses Prinzip nennt Aristoteles *Form*.

Beide von mir gewählte Beispiele stimmen darin überein, daß sie der Welt des Werdens angehören, die – als der Ort des Entstehens und Vergehens – bei den Griechen prinzipiell gegen die Welt des Göttlichen und Ewigen gedacht wird. Das eine Beispiel stammt aus dem Bereich dessen, was von Natur aus ist; das andere aus dem Bereich dessen, was erst durch menschliche Produktion existiert. Ein jegliches Ding aus diesen beiden Bereichen ist nach Aristoteles ein Zusammengesetztes, und zwar aus den genannten Seiten der Materie und der Form. Beide Bereiche stehen allerdings nicht einfach nebeneinander, sondern die menschliche Produktion setzt offensichtlich die Natur voraus: Münzen gibt es eben nur deswegen, weil demzuvor das Material für deren Produktion in der Natur vorgefunden worden ist. Die Vorrangigkeit der Natur gegenüber der menschlichen Produktion wirkt sich selbstverständlich in der Behandlung der οὐσία des Vergänglichen aus, und zwar derart, daß deren Bestimmung der Bestimmung der „Natur“ in einer wesentlichen Hinsicht gleichkommt.

Bekanntlich bestimmt Aristoteles den Begriff von „Natur“ im Zusammenhang mit seiner Erläuterung von Bewegung und Veränderung. „Natur“ tritt auf in seiner „Physik“ als inneres Prinzip und Ursache der Bewegung und des Stillstandes, und „natürlich“ oder „der Natur nach“ ist eben alles, dem ein solches Prinzip innewohnt.⁹ Weniger beachtet ist die Tatsache, daß als Folge dieser Definition für Aristoteles im strengen Sinne *zwei* und nur zwei Naturen in Frage kommen – und zwar anders als in der uns geläufigen Rede von *der* „Natur“ als der Gesamtheit natürlicher Gegenstände –, nämlich εἶδος und ὕλη. *Natur* im typisch aristotelischen Sinne ist zunächst einmal nicht das Ganze der natürlichen Gegenstände,¹⁰ aber auch nicht einzelne von ihnen,¹¹ sondern sozusagen *Teile* von Gegenständen, besser gesagt und mit Aristoteles gedacht, deren innere *Prinzipien*, und zwar einzig und allein im Hinblick auf ihre Veränderlichkeit. Ein Naturgegenstand ist ein wesentlich zusammengesetzter, der aus zwei Naturen besteht und „natürlich“ nur aus diesem Grunde ist.¹² Der Begriff dieser zwei Naturen macht dementsprechend den Hintergrund der Diskussion über die οὐσία der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände in „Metaphysik“ Z-H-Θ aus.

Typisch für die aristotelische Betrachtungsweise ist allerdings die Frage zu stellen, ob die zwei Naturen „gleichwertig“ sind, ob sie den gleichen Anspruch auf den Namen „Natur“ haben, oder die eine „mehr“ Natur als die andere ist. Die Antwort fällt in der „Phy-

⁸ Vgl. diesbezüglich die zu ihrer Begriffsbestimmung von Bonitz gesammelten Stellen, Index Aristotelicus (Berlin ²1961) s. v. ὕλη, 2.

⁹ So Physik B 1, 192b21.

¹⁰ Für *Natur* in dieser Bedeutung s. Bonitz, a. a. O. s. v. φύσις 1. Für eine ausführliche Erörterung des φύσις-Begriffs in der griechischen Philosophie s. H. Boeder, Was ist Physis? in: Das Bauzeug der Geschichte (Würzburg 1994) 69–94.

¹¹ In einem erweiterten Sinne kann man auch einen ganzen Naturgegenstand „Natur“ nennen, nämlich in derselben Weise wie ein Produkt der Kunst, τέχνη, auch „Kunst“ genannt wird, Physik B 1, 193a31.

¹² Ebd. 193b5: τὸ δ' ἐκ τούτων φύσις μὲν οὐκ ἔστιν, φύσει δέ, οἷον ἄνθρωπος.

sik“ erwartungsgemäß zugunsten der Form aus, und zwar mit derselben Begründung, die auch die Entwicklung der Diskussion über die οὐσία in Met. Z-H-Θ kennzeichnet, die Identifizierung zwischen Form und *Wirklichkeit*: „Diese (sc. die μορφή und das εἶδος) ist eher Natur als die Materie, ein jedes wird nämlich eher dann als das oder das verstanden, wenn es in seiner vollendeten Wirklichkeit (ἐντελέχει) als wenn es (nur) dem Vermögen nach (δυνάμει) ist.“¹³ So wird auch in der „Metaphysik“ die οὐσία des einzelnen Gegenstandes primär mit der Form identifiziert, welche ihm Einheit und Wirklichkeit verschafft.

Fassen wir einige wichtige Punkte zusammen:

a. über die οὐσία

1) sie ist Individuum;

2) das Individuum im Sinne des Naturseienden, und somit die οὐσία selbst, kann in dreifacher Form verstanden werden, a) als Materie, b) als Form, c) als Zusammengesetztes aus beiden.

3) Im primären Sinne wird aber die οὐσία als εἶδος verstanden;

b. über das εἶδος

1) es ist ebenso „Natur“, und auch hier mit mehr Recht als die Materie;

2) es ist das Bestimmende für die Materie, und zwar in zwei wesentlichen Punkten: a) es gibt ihr die sie zusammenhaltende Einheit; b) es gibt ihr ihre Wirklichkeit, ohne welche sie bloß Vermögen wäre.

Aus alledem scheint sich mit Notwendigkeit zu ergeben, daß das aristotelisch verstandene εἶδος *einzel*n sein muß.

Aber auf der anderen Seite führt Aristoteles in Met. Z einige ebenso wichtige Eigenschaften der Form aus, die diesem Charakter der Einzelheit zu widersprechen scheinen:

1) das εἶδος entsteht nicht, alles Entstandene ist mit Materie zusammengesetzt;¹⁴

2) die οὐσία im Sinne von εἶδος ist der eigentliche Gegenstand einer Definition; durch diese wird aber immer Allgemeines definiert;¹⁵

3) das εἶδος „Mensch“ ist nicht weiter teilbar, so daß die zusammengesetzten Individuen, die so und so beschaffenen εἶδη in den so und so beschaffenen Materien, z. B. Sokrates und Kallias, verschieden nur durch die Materie, dem εἶδος nach hingegen identisch sind.¹⁶

Aus alledem scheint sich mit Notwendigkeit zu ergeben, daß das aristotelisch verstandene εἶδος *allgemein* sein muß.

II. Das Nicht-Entstanden-Sein des εἶδος

Von diesem εἶδος behauptet Aristoteles oft, es „entstehe“ nicht;¹⁷ dasselbe gilt allerdings auch für die Materie.¹⁸ Das Entstandene ist hingegen das aus ihnen beiden Zu-

¹³ Ebd. 193b6–8.

¹⁴ Met. Z 8, 1033b17; vgl. Met. H 3, 1043b17 und Λ 3, 1069b35.

¹⁵ Vgl. Met. Z 10, 1035b33 ff.; 11, 1036a 28 f.

¹⁶ Met. Z 8, 1034a 5–8. Mit dem hier verwendeten Begriff von ἄτομον εἶδος ist der von ἀδιάφορον zu verbinden (ebd. 12, 1038a16), bzw. ἀδιάφορον κατὰ τὸ εἶδος, ἄτομον εἶδει und ἔσχατον εἶδος (De part. an. A 4, 644a23 ff.; vgl. Met. I 1, 1052a31 f. und I 8, 1058a18).

¹⁷ Vgl. Met. Z 8, 1033b5 f. und 17; Z 15, 1039b23 ff.; H 3, 1043b15 ff.; Λ 3, 1070a15. Das gilt nicht nur für die substantielle Form, sondern für das εἶδος in jeder Bedeutung (Met. H 5, 1044b21 f.), also auch für die Qualität (Met. Z 10, 1034b14 f.).

¹⁸ Vgl. Met. Λ 3, 1069b35.

sammengesetzte.¹⁹ Das wirft allerdings eine Reihe von schwerwiegenden und sehr schwer zu beantwortenden Fragen auf. *Erstens*: Ist das Nicht-Entstanden-Sein der Form mit demjenigen der Materie identisch? *Zweitens*: In welchem Sinne ist die Form nicht entstanden, angenommen – wie es notwendig scheint – daß Aristoteles für die sinnlich-wahrnehmbare οὐσία kein *selbständiges* und *ewiges Ansichsein* der εἶδη im Sinne der von ihm kritisierten platonischen Ideen unterstellen will? *Drittens*: Wenn das εἶδος jeweils die Einzelheit der Sache selbst ausmacht, ja mit der jeweiligen Sache selbst, zumindest in einem bestimmten, aber doch wesentlichen Sinne *identisch* ist, d. h., wenn das εἶδος „Mensch“ nicht nur die Spezies Mensch ist, sondern jedes Individuum dieser Spezies prinzipiell ausmacht, wie ist das schon genannte Dictum (ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ) zu verstehen, ohne daß dadurch mitverstanden wird, daß ein εἶδος aus einem anderen entsteht?

1) Zur ersten Frage müssen wir, so scheint es wenigstens, zwei Richtungen des in der Frage Gemeinten scharf voneinander trennen. Wenn gefragt wird, ob die Materie entsteht, dann kann sich die Frage auf die Materie *überhaupt* beziehen, oder aber auf eine bestimmte Materie. Materie „überhaupt“ ist wiederum eine zweideutige Formulierung. Eine „absolute“, im Sinne einer von jeglicher Form „reinen“ Materie kann nämlich damit nicht gemeint sein, denn sie gibt es bei Aristoteles nicht. Der Sinn dieses Ausdrucks kann nur der sein: Die Tatsache, daß es überhaupt Materie gibt; gefragt wird also nach dem zeitlichen Anfang für das Bestehen der Materie. Und die so verstandene Frage stellt sich für Aristoteles ebenso nicht: Materie gibt es schon immer. Nun könnte man einwenden: Im gleichen Sinne gibt es auch Formen schon immer. Aber das ist nicht das eigentliche Problem; in Frage steht vielmehr, ob eine *bestimmte* Form, z. B. „Mensch“, in dem Sinne nicht entstanden ist, wie etwa die vier Elemente oder deren einfache Qualitäten. Und dies wird man im Bezug auf die in der sinnlich wahrnehmbaren Welt vorkommenden Formen wohl verneinen müssen. Die Elemente, also die bestimmte Materie, sind notwendige Bestandteile eines jeden Dinges dieser Welt. Aus ihnen wird jeweils dies und das, in sie geht jeweils dies und das zurück. Sie gibt es also in diesem konkreten Sinne immer: Es ist *das-selbe* Material, welches sich ständig verändert. Nicht so die Form „Mensch“: Sie verwandelt sich nicht in die einzelnen Menschen, sondern, wenn wir mit Aristoteles behaupten können, daß es sie immer gibt, dann doch nur in dem Sinne, daß es immer Menschen gibt, aber immer *andere* Menschen. Hingegen besteht die Form „Mensch“ für sich genommen – getrennt von den jeweils anderen Menschen – ganz und gar nicht. Nach der berühmten Stelle aus „De anima“: Alles Natürliche strebt nach dem Ewigen und Göttlichen, aber es kann an ihm nicht beständig teilnehmen, wegen seiner Unfähigkeit als Einzelnes (ἐν ἄριθμῷ) dauernd zu bestehen; es nimmt jedoch sofern daran teil, als es ein ihm selbst gleiches Anderes hervorbringt (ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό), und somit bleibt es zwar nicht selbst bestehen, aber „wie es selbst“ (οἷον αὐτό), nicht als Eines der Zahl nach, wohl aber dem εἶδος nach (ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν).²⁰

2) In welcher Weise ist somit die Form nicht entstanden? Achten wir auf die Überlegungen im Buch Z, Kap. 8 der „Metaphysik“, dann begründet Aristoteles das Nicht-Entstanden-Sein der Form eigentlich nur damit, daß sie kein *Zusammengesetztes* ist; einen anderen Grund gibt er nicht an. Schauen wir uns das genauer an. Ausgegangen wird im Kap. 7 von der Unterscheidung der γινόμενα in die von Natur (φύσει), aus Kunst (τέχνῃ) und „spontan“ (ἀπὸ ταῦτομάτου) Entstandenen.²¹ In allen drei Formen des Entstehens wird wiederum ein Dreifaches unterschieden: unter wessen Einwirkung etwas entsteht (ὕψ' οὐ

¹⁹ Vgl. Met. H 1, 1042a30.

²⁰ De anima B 4, 415a27–b7.

²¹ Met. Z 7, 1032a11 f.

bzw. ὑπό τινος), woraus es entsteht (ἐξ οὗ bzw. ἐκ τινος), und als was es entsteht bzw. was es wird (ὅ bzw. τι); es liegt nahe, diese drei Termini mit drei der aristotelischen Ursachen der Veränderung zu identifizieren, zumal wenn man Buch Λ, Kap. 3 berücksichtigt, wo fast – mit einigen bemerkenswerten Unterschieden – dieselbe Formulierung begegnet.²² Aus dem Vergleich ergibt sich, daß mit dem ersten Terminus die sog. causa efficiens, mit dem zweiten die causa materialis, mit dem dritten die causa formalis gemeint sind. Allein: Aristoteles hat die Richtung der Veränderung jeweils von einem anderen Standpunkt her gesehen, deswegen heißen die Termini im Buch Lambda: τι für die Materie (weil sie als das Substrat der Veränderung betrachtet wird) und εἰς ὅ für die Form als Ziel der Veränderung. Man sieht also den Parallelismus:

Met. Z

ὕφ' οὗ

ἐξ οὗ

τι

Met. Λ

ὕφ' οὗ = τὸ πρῶτον κινουόν

τι = ἡ ὕλη

εἰς ὅ = τὸ εἶδος

Die Entsprechung der zwei ersten Termini ist offenkundig: mit ὑφ' οὗ wird im Buch Z ja eindeutig der zeugende Mensch bei der natürlichen Entstehung, der Arzt bzw. die Heilkunst bei der technischen Entstehung gemeint (also: das erste Bewegende), das ἐξ οὗ wird ausdrücklich als ὕλη behandelt. Eine besondere Schwierigkeit liegt hingegen im dritten Terminus. Ist nämlich bei der Behandlung des Entstehens im Buch Z mit τι das εἶδος gemeint, dann muß man sich fragen, wie Aristoteles die notwendige Formulierung vermeiden wird: εἶδος (= τι) γίγνεται, d. h.: „die Form entsteht“. Die Lösung wird man etwa in der Formulierung suchen: „das Entstandene entsteht *als* dies und das, *als* eine bestimmte Form“. Unsere Auslegung wird dadurch unterstützt, daß bei seiner Darstellung der natürlichen Entstehung an der oben zitierten Stelle aus Z 7 Aristoteles die drei Termini – anscheinend immer noch dieselben – folgendermaßen voneinander unterscheidet: „im Ganzen aber ist Natur sowohl das Woraus (ἐξ οὗ) als auch das Demgemäß (καθ' ὅ) ist Natur (denn das Entstandene hat eine Natur, wie z. B. Pflanze oder Lebewesen), wie auch das Unter-wessen-Einwirkung (ὕφ' οὗ), nämlich die *gemäß dem* εἶδος genannte Natur, die ὁμοειδής (diese ist aber in einem anderen: der Mensch nämlich zeugt einen Menschen)“.²³ In der Tat: was anderes als das εἶδος kann das – hier anstelle des τι auftretende – *Demgemäß* bedeuten? Das Entstandene hat eine Natur, *der gemäß* es das ist, was es ist, Pflanze oder Lebewesen. Und es liegt natürlich nah, wie schon angedeutet, den darauf folgenden Ausdruck κατὰ τὸ εἶδος als die genaue Parallele dazu zu interpretieren: die Natur, unter deren Einwirkung etwas entsteht, ist die mit der entstandenen gleichartige (ὁμοειδής), die Natur, die *gemäß demselben* εἶδος eben so oder so genannt wird, Pflanze oder Lebewesen. D. h. das „unter dessen Einwirkung“ und das „Was“ kommen auf dasselbe hinaus. Wie es im Buch Θ heißt: „immer nämlich entsteht aus dem dem Vermögen nach Seienden (ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος = ἐξ οὗ) das in Wirklichkeit Seiende (τὸ ἐνεργεῖα ὄν = τι) unter der Einwirkung eines in Wirklichkeit Seienden (ὑπὸ ἐνεργεῖα ὄντος = ὑφ' οὗ), wie etwa ein Mensch aus einem Menschen“.²⁴ Dieselbe Sachlage wird in der „Physik“ mit der Beobachtung kommentiert, drei von den vier „Ursachen“ (die causa

²² Vielleicht wird diese Dreierheit im bewußten Gegensatz zu der des platonischen Timaios (48e–51e) gedacht: τὸ γινόμενον, τὸ ἐν ᾧ, τὸ καθ' ὅ; denn das Unvermögen Platons, die Entstehung und das Werden zu verstehen, steht die ganze Zeit im Hintergrund der aristotelischen Ausführungen in *Met. Z*.

²³ *Met. Z* 7, 1032a22–25.

²⁴ *Met. Θ* 8, 1049b23 ff.

formalis, finalis und efficiens) kämen oft auf dasselbe hinaus: „ein Mensch zeugt ja einen Menschen“.²⁵

Darin schon wird ersichtlich, daß der Ausdruck γίγνεσθαι, das wir bislang mit „entstehen“ übersetzt haben, alles andere als eindeutig ist. So haben wir als bekanntlich aristotelisch die Lehre erwähnt, daß die Materie nicht entstehe. Wir lesen aber in Z 7: ἡ γὰρ ὕλη μέρος (ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίγνεται αὐτῇ).²⁶ Ein Entstehen im Sinne des Hervorgebrachtwerdens kann hier mit γίγνεται sicherlich nicht gemeint sein. Patzig und Frede übersetzen dementsprechend: „Denn die Materie ist ein solcher Teil. Denn sie ist ja in der Sache enthalten und ist das, was zu etwas wird.“²⁷ Man kann die Stelle kaum anders übersetzen, und es handelt sich um eine überaus wichtige Bemerkung: Der Satz „die Materie ist dasjenige, das zu etwas wird“ gibt den Grund an, warum sie im Buch Lambda mit τὴ bezeichnet wird: sie ist das Subjekt der Veränderung.²⁸ Diese Bemerkung gibt auch einen guten Sinn für eine andere Art, in der das γίγνεσθαι vom εἶδος nicht ausgesagt werden kann: Die Form wird nicht zu etwas, sie ist nicht das Subjekt der Veränderung. Es ist nicht etwa der „Mensch“, welcher zu Sokrates wird, sondern es ist die so und so beschaffene Materie, die zu einem Mensch wird, eben Sokrates. So versteht man gut, warum die Vertauschung in der Belegung des Namens τὴ möglich ist: im Sinne dessen, zu dem etwas wird, handelt es sich um das εἶδος (z. B. Mensch), und deswegen kann es auch εἰς ὃ, genannt werden; im Sinne dessen, das zu etwas anderem wird, handelt es sich um die Materie, das εἰς οὐ.

Aber es gibt sogar eine andere Bedeutung von γίγνεσθαι, die nach Aristoteles wohl zum εἶδος und zu ihm allein paßt. Bei seiner Erläuterung des berühmten Beispiels von der ehernen Kugel und gerade mitten in seiner Argumentation für das Nicht-Entstanden-Sein der Form sagt Aristoteles von ihr: οὐ γίγνεται οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι τούτῳ. τοῦτο γὰρ ἔστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται κτλ.²⁹ Entweder sucht man nämlich ein anderes Subjekt für das zweite γίγνεται – man wüßte gerne welches –, oder man übersetzt es wiederum anders, um einen sonst eklatanten Widerspruch zu vermeiden, etwa mit Frede und Patzig, op. cit.: „Und ebensowenig entsteht das ‚Was es heißt, ein dies zu sein‘ des wahrnehmbaren Gegenstandes. Denn das ist es, was in einem anderen ... auftritt.“³⁰ Das andere, in dem z. B. die Form „Mensch“ auftritt, ist die Materie des gezeugten Menschen; das, was auftritt, ist die Form selbst. So behauptet Aristoteles dementsprechend, der eine ehernen Kugel Herstellende stelle weder die Kugel noch das Erz her (ποιεῖν), sondern etwas Verschiedenes, nämlich τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ³¹, wobei εἶδος offensichtlich Akkusativobjekt von ποιεῖν ist; in der schon zitierten Übersetzung: „Damit aber meine ich, daß das Erz rund zu machen nicht heißt, das Runde oder die Kugel herzustellen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form an einem anderen.“

Wie selbstverständlich haben sich drei verschiedene Bedeutungen von γίγνεσθαι ergeben:

²⁵ Physik B 7, 198a24–27. Auf den Zusammenhang beider zuletzt zitierten Stellen weist D. Ross in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Physik hin (Aristotle's Physics [Oxford ³1960] 36 f.).

²⁶ Met. Z 7, 1032b32.

²⁷ M. Frede und G. Patzig, a. a. O. Bd. I, Einleitung, Text und Übersetzung.

²⁸ Vgl. Met. H 1, 1042a32 ff.

²⁹ Met. Z 8, 1033b6–7. In einem anderen Zusammenhang ist auch in der Physik vom Entstehen und Vergehen der Form die Rede (H 3, 246b14 ff.).

³⁰ Bonitz übersetzt den zweiten Teil des Satzes: „denn dies, die Form, ist vielmehr dasjenige, was in einem anderen wird“, Aristoteles, Metaphysik, üb. von H. Bonitz, ed. Wellmann (München 1966).

³¹ Met. Z 7, 1033a34.

a) im Sinne von *entstehen* kann es weder von der Materie noch von der Form ausgesagt werden,

b) im Sinne von *dies* oder *das*, *zu dem* oder *zu jenem werden* kann es wohl von der Materie, nicht aber von der Form ausgesagt werden.

c) im Sinne von *in einem anderen auftreten* bzw. *in etwas werden* kann es von der Form, nicht von der Materie ausgesagt werden.³²

3) Es bleibt allerdings immer noch unklar, was für Konsequenzen das Nicht-Entstanden-Sein der Form für deren eigene Seinsweise hat. Aristoteles will offensichtlich nicht sagen, die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände bestehen irgendwo außerhalb ihrer; dafür ist seine Polemik gegen Platon, die gerade in den hier erwähnten Kapiteln aus der „Metaphysik“ in aller Schärfe geführt wird, allzu deutlich. Wenn aber das, was der einzelne Gegenstand jeweils zu sein hat, gerade seine Form, und diese folglich mit ihm identisch ist, wieso entsteht sie nicht wie der Gegenstand selbst? Die Begründung für seine These findet Aristoteles, wie gesagt, darin, daß alles Entstandene ein Zusammengesetztes ist, und zwar zusammengesetzt aus Materie und Form. Eine Entstehung für die Form suchen, hieße soviel wie sie wiederum aus Materie und Form zusammensetzen wollen; damit gingen die Entstehungen ins Endlose.³³

Allerdings ist das Argument nicht in jeder Hinsicht einleuchtend. Wenden wir es nämlich auf die Materie an, dann ergibt sich: Der die eiserne Kugel Herstellende stellt zwar das Erz nicht her, aber das Erz ist an sich ein natürliches *Ding*, d. h. selbst zusammengesetzt *aus Materie und Form*; wir könnten es dementsprechend in seine Elemente auseinandernehmen. Dies Auseinandernehmen läßt sich bei Aristoteles zwar nicht ins Unendliche fortführen, aber es ist wohl unter gewissen Bedingungen möglich, z. B. im Falle des Erzes. Nun scheint es sich mit der Form anders zu verhalten: die *Form* „Erz“ kann man ebenso wenig wie die *Form* „Kugel“ in Materie und Form teilen. Die Mehrdeutigkeit der Ausdrücke, auf die Aristoteles ständig hinweist, spielt auch hier eine teilweise verwirrende Rolle, da mit den Namen „Erz“, „Kugel“ u. ä. sowohl eine Sache als auch die Form dieser Sache gemeint werden kann.³⁴ Aber soviel ist anscheinend für Aristoteles klar: als (zusammengesetztes) *Ding* sind beide teilbar, als *Form* hingegen keines von beiden. Und dies gilt sogar für das εἶδος im Sinne einer beliebigen sinnlichen Qualität, wie *Met H 5* zeigt.³⁵

Eine zusätzliche Schwierigkeit wird damit auch deutlich: „Materie“ und „Form“ verhalten sich in vielen Fällen so zueinander, daß die Form einer bestimmten Materie zusammen mit dieser eine „höhere“ Materie für eine „höhere“ Form ausmacht.³⁶ Dies ist nicht nur in

³² Damit wird keine Vollständigkeit angestrebt. Man vergleiche etwa *Met. E 2*, 1026b22–24: „Von den auf andere Weise Seienden gibt es Entstehen und Vergehen, von den (Seienden) *κατὰ συμβεβηκός* gibt es sie *nicht*“; ebenso *E 3*, 1027a29 f. „Es ist offenbar, daß es entstehbare und vergängliche *Prinzipien und Ursachen* gibt, ohne daß sie entstehen und vergehen“ und den Kommentar von D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, (Oxford 1970) Bd. I, ad locum.

³³ Ebd. 1033b3–5. Das Problem ist im Grunde dasselbe wie das des Entstehens einer Entstehung oder die Veränderung einer Veränderung, vgl. *Physik E 2*; ein Grenzfall davon, der Entstehung eines εἶδος entsprechend, wäre das Entstehen in das Ruhen: *Physik H 3*, 247b12.

³⁴ Vgl. *Met. H 3*, 1043a 29 ff.

³⁵ Vgl. *Met. H 5*, 1044b21–29. Es ist von Seienden die Rede, die sind *oder* nicht sind, *ohne* Entstehen und Vergehen; parallel dazu s. ebd. 3, 1043b15–16: die ohne zu vergehen vergängliche οὐσίαι, die ohne zu entstehen entstanden-seiende. Damit wird nicht nur der *zeitliche Prozeß* des Entstehens und Vergehens ausgeschlossen (vgl. in diesem Sinne den Kommentar von David Ross zu *Z 8*, 1033b5–6, *Aristotle's Metaphysics*, a. a. O. Bd. II), sondern ebenso das Zusammengesetzt-werden und Auseinanderfallen von Teilen.

³⁶ Vgl. die Rückführung auf immer einfachere Materien in *Met. Θ 7*, 1049a21 ff. und die Unterschei-

der technischen Produktion offensichtlich, wie das eben erwähnte Beispiel gezeigt hat, sondern auch in der natürlichen: Ist die Seele nämlich die Form eines organischen Körpers, so ist der tote, seelenlose Körper immer noch ein Ding, d. h. nicht bloß Materie, sondern ein Zusammengesetztes aus Materie und Form; und sollte dies nicht unbedingt für die Leiche als solche gelten, sofern man nämlich die Frage stellen kann, ob sie immer noch *ein* Ding oder mehreres ist, so gilt es in jedem Fall für die Elemente, aus denen sie besteht.³⁷ Die Seele war somit die höhere Form, welche dem organischen Körper seine „letzte“, ihm allein gebührende Wirklichkeit verlieh; nach deren Verlust besteht er nicht mehr als lebender organischer Körper, wohl aber als Leiche. Daraus wird auch die *Notwendigkeit* der *Richtung* des Gedankens in den Büchern Z-H-Θ der „*Metaphysik*“ deutlich (völlig unabhängig von der Frage, ob sie in der uns überlieferten Form tatsächlich von Aristoteles selbst gewollt, geschweige denn verfaßt wurden): Die Bestimmung der *Form* als letzte Instanz der sinnlich wahrnehmbaren Seienden verlangt eine Erläuterung des Begriffs der *Wirklichkeit*. Damit verlagert sich die Fragestellung von der Unterscheidung Materie-Form in die Unterscheidung Vermögen-Wirklichkeit.

Für unsere Frage in diesem Aufsatz bedeutet dies aber nur soviel: Im Gegensatz zur Materie, als welche auch ein Zusammengesetztes dienen kann, ist die Einheit gebende Form nichts Zusammengesetztes, sondern wesentlich Einfaches. Sie kann in diesem verschärften Sinne nicht entstehen, daß sie nicht teilbar in Elemente ist. Aber sie kann wohl, wie wir gesehen haben, „auftreten“, nämlich an der ihr geeigneten Materie, und d. h. zugleich, sie kann von ihr „verschwinden“. Diese doppelte Bewegung macht aber das Bestehen bzw. Nichtbestehen einer *Sache* aus. Tritt die Form auf (z. B. die „Seele“, d. h. das belebende Prinzip, etwa für den Körper eines Pferdes), dann ist die Sache da, verschwindet jene, dann verschwindet auch die Sache *als diese bestimmte Sache* (das Pferd ist nicht mehr da, sondern seine Leiche). Damit haben wir das Paradoxe: Die Form im Sinne des Aristoteles entsteht und vergeht deswegen nicht, weil sie in einem tieferen Sinne *das eigentlich Entstehende und Vergehende* ist, nämlich *mit* dem Individuum, das sie konstituiert. Allein: dies Entstehen und Vergehen ist weder ein zeitlich verlaufender Prozeß noch ein Zusammengestelltwerden und Wiederauseinanderfallen vorhandener Elemente, sondern das unter der Einwirkung einer anderen, schon wirklichen Form augenblickliche Auftreten als Einheits- und Wirklichkeitsprinzip an einer geeigneten Materie – und das Wiederverschwinden aus ihr. Die so auftretende und über die ihr zur Verfügung gestellten Materie nunmehr herrschende Form ist das, was ein Individuum zu eben diesem Individuum macht, wie die ganze Denkrichtung von „*Metaphysik*“ Z-H-Θ zeigt; sie ist die eigentliche οὐσία, das eigentliche τόδε τι. Man versteht auch gut die Kritik an den platonischen Ideen im Z 8: Die von den Einzelnen getrennten allgemeinen Ideen können keine αἰτία sein, weder für die γενέσεις noch für die οὐσία.³⁸ Die οὐσία ist hingegen αἴτιον in einem wesentlichen Sinne: Sie ist *Ursache des Seins* für das, dessen οὐσία sie ist, wie die Seele für den Körper.³⁹

dung der „ersten Materie“ für ein bestimmtes Ding von der „ersten Materie“ im Allgemeinen in Met. Δ 4, 1015a 7 ff.

³⁷ Vgl. Met. Z 17, 1041b14 ff., wo gezeigt wird, daß die Elemente (etwa Feuer und Erde), in denen sich das Fleisch auflöst, nicht mehr dasselbe wie dieses sind. Die „Materie“ Fleisch ist nämlich etwas mehr als die „Materie“ Feuer und Erde.

³⁸ Met. Z 8, 1033b26–29; vgl. Z 13, 1038b7ff.

³⁹ Vgl. Met. Δ 8, 1017b15 f.

III. Das εἶδος als Art

Allerdings: die Individualität der Formen einmal angenommen, bleibt immer noch die Frage übrig, in welcher Beziehung die einzelne Form zur Allgemeinheit steht. Daß εἶδος im aristotelischen Sprachgebrauch viele Bedeutungen hat, ist eine wohlbekannte Tatsache. Frede und Patzig nennen deren vier: „zunächst unterterminologisch 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“.“⁴⁰ Dazu ist zunächst einmal zu sagen, daß die „sichtbare Gestalt“ der ersten Bedeutung weit genug aufgefaßt werden soll: In der Bewegungslehre des Aristoteles bedeutet εἶδος ja bekanntlich *jegliche* Art von *Beschaffenheit*, die der Gefahr einer Beraubung im Sinne der στέρησις ausgesetzt ist. Aber viel wichtiger als dies wäre genauer zu erfahren, was unter „Einteilung der Dinge in Gattungen und Arten“ zu verstehen ist. Will man sie nämlich auf eine rein *logische* Unterscheidung beschränken, dann wird man wohl mit M. Woods in seinen scharfsinnigen Beobachtungen zu Frede-Patzigs Kommentar⁴¹ etwa Met. Δ 28 entgegenhalten dürfen, wo die Gattung nicht von den εἶδη unterschieden, sondern im Hinblick auf Gegenstände *desselben* εἶδος definiert wird. Bei genauerer Betrachtung dieser Stelle ergibt sich nämlich – und zwar anders als in der Interpretation von M. Woods – ein deutlicher Zusammenhang mit unseren früheren Überlegungen über den Begriff von Natur: „Gattung“ wird etymologisierend auf die *Zeugung* hin bestimmt. Man beachte folgende Stellen:

a) Γένος λέγεται τὸ μὲν ἐὰν ἦ ἡ γένεσις συνεχῆς τῶν τὸ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό;⁴²

b) τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν συνεχῆ τοῦ αὐτοῦ εἶδους.⁴³

In a) ist von einer kontinuierlichen Zeugung von Individuen die Rede, welche zur selben Spezies gehören, in b) von einer kontinuierlichen Zeugung derselben Spezies.

Gewiß träfe der Einwand, der gegen das Anführen einzelner Stellen als Belege für die Interpretation anderer ohnehin nicht von der Hand zu weisen ist, im Falle vom Buch Δ im besonderen Maße zu: Man wisse nichts von den zeitlichen, räumlichen und textlichen Beziehungen zwischen ihm und den übrigen Büchern der „Metaphysik“. Aber denselben Einwand könnte man auch im Bezug auf jeden einzelnen, nach unserer Überlieferung zusammenhängenden Text oder einzelne Textpartien vorbringen (was bekanntlich schon gemacht worden ist und weiterhin gemacht wird);⁴⁴ denn im Grunde wissen wir von

⁴⁰ Frede und Patzig, a. a. O. Bd. II, 236 f.

⁴¹ M. Woods, Particular Forms Revisited, in: Phronesis 36 (1991) 81.

⁴² Met. Δ 28, 1024a29–30; in der oben zitierten Übersetzung von H. Bonitz: „Geschlecht gebraucht man einmal, wenn eine zusammenhängende Erzeugung ... deren, welche dieselbe Form haben, stattfindet.“

⁴³ Ebd. 1024b6–7; in der Übersetzung von Bonitz: „In diesen verschiedenen Bedeutungen also gebraucht man Geschlecht, einmal von der zusammenhängenden Erzeugung der gleichen Art ...“

⁴⁴ Vgl. diesbezüglich die Besprechung des schon zitierten Kommentars von Frede und Patzig bei H. Schmitz, PhR 37 (1990) 95–109. Wir lesen z. B. in O. Gigons Einleitung zu seiner Übersetzung von Aristoteles, Einführungsschriften (Zürich und Stuttgart 1961): „Die Textmasse, die Andronikos und schon dem frühen Herausgeber zur Verfügung stand, ist von Aristoteles selbst niemals zur Publikation bestimmt und zurecht gemacht worden. Es sind nachgelassene Papiere im echten Sinne, Skizzen und Entwürfe, teilweise sogar (für uns besonders interessant) rasch angefertigte Auszüge aus den Dialogen ... Jeder der großen und entscheidenden Texte ist voll von Inkohärenzen, Lücken, Wiederholungen, größern oder kleinern Einschaltungen; Abschnitte in gewählter, poetisierender Diktion

keiner einzigen Zeile des corpus Aristotelicum, wie sie tatsächlich entstanden ist. So ist unter anderem die Stellung der für meine Überlegungen in diesem Aufsatz so wichtigen Kapitel 7–9 im Buch Z der „Metaphysik“ alles andere als eindeutig.⁴⁵ Die Frage kann für uns nur die sein, ob das Ganze – einmal angenommen seine philosophische Relevanz – ein konsistentes Bild ergibt (das, was man die „aristotelische“ Metaphysik nennen dürfte) oder nicht. Nach meiner Überzeugung ist diese Frage mit Ja zu beantworten, und ich hoffe mit diesem Aufsatz auch einen Beitrag in diesem Sinne zu leisten.

Auffällig an den zitierten Stellen sind folgende Punkte: 1) Es wird *kein* Unterschied zwischen Gattung und Art in dem uns sonst bekannten Sinne von einer Einteilung in Spezies gemacht. Gattung „Mensch“ etwa wird die ständige Zeugung von Individuen genannt, welche sich als Vertreter der Art „Mensch“ ausweisen, bzw. die ständige Zeugung dieser Art selbst; von einer Vielfalt gleichrangiger Arten ist hier keine Rede. 2) War uns eine entscheidende Beobachtung des Aristoteles, daß das εἶδος nicht entsteht und daß es von ihm keine Entstehung gibt (οὐ γίγνεται οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, Z 8, 1033b6), so lesen wir jetzt in b): γένεσις συνεχῆς τοῦ αὐτοῦ εἶδους. Allerdings könnte man sagen: mit „Zeugung derselben Art“ werde in b) nichts anderes gemeint als in a): „Zeugung der Individuen derselben Art“. Es handele sich also in diesem wie in dem anderen Fall um eine Art sprachlicher Unschärfe, die uns doch recht geläufig ist, und zwar nicht nur bei Aristoteles, sondern möglicherweise bei jedem Philosophen. Denn zum einen wird ein in einem bestimmten Zusammenhang scharf abgegrenzter Terminus in einem anderen Zusammenhang, wo eine solche Schärfe nicht mehr nötig ist, häufig ganz locker verwendet: So wird Gattung bei Aristoteles oft gegen Art unterschieden, aber ebenso oft werden beide promiskue gebraucht.⁴⁶ Zum anderen wird häufig mit dem Namen einer Klasse nicht diese als solche gemeint, sondern die Individuen, aus denen sie besteht: Das ist hier mit εἶδος der Fall. Und dennoch gewinnen diese Beobachtungen eine neue Dimension, wenn wir auf die Beziehung zwischen einzelner Form und Allgemeinheit im Entstehungsprozeß achten: Gattung und Art werden in Δ 28 ausdrücklich auf den Begriff von γένεσις zurückgeführt. Auch dies – könnte man sagen – eine typisch philosophische Krankheit: Etymologien – und vor allem *falsche* Etymologien – sind Philosophen wichtig seit eh und je. Für die Versuchung, die darin liegt, die Richtigkeit eines Gedankens durch eine vermeinte sprachliche Verwandtschaft bestätigt sehen zu wollen, scheint die Spezies „Philosoph“ eine besondere Schwäche zu empfinden. Dennoch: γένεσις war der zentrale Begriff in den Kapiteln 7–9 des Buchs Z. Wirft der neue Zusammenhang doch nicht ein neues Licht auf unsere Fragen?

Wir sind ausgegangen von der wichtigen, aber in den Kommentaren immer wieder vernachlässigten Tatsache, daß Aristoteles εἶδος und dementsprechend auch ὕλη in einem wesentlichen Sinne als „Natur“ bestimmt. Seine Entscheidung für die „Form“ als die eigentliche Natur gegenüber der Materie läuft parallel zu seiner Entscheidung für die „Form“ als die eigentliche οὐσία, und zwar wiederum im Unterschied zur Materie.⁴⁷ Sofern nämlich von dem *natürlichen* Seienden die Rede ist, hat die Wesensstruktur eines

stehen unvermittelt neben nüchternen Analysen, umständlich sich ergebende Darlegungen neben stichwortartigen Notizen, die ohne Kommentar kaum zu verstehen sind.“ (49 f)

⁴⁵ Vgl. z. B. Frede u. Patzig, a. a. O. Bd. I, 24 f und 32 f.

⁴⁶ Vgl. D. M. Balme, Γένος und εἶδος in der Biologie des Aristoteles, aus dem Englischen (1962) übersetzt von C. Thiede, in: Die Naturphilosophie des Aristoteles, hg. von G. A. Seeck (Darmstadt 1975) 139–171.

⁴⁷ Vgl. die berühmte Stelle aus Met. H 3, 1043b22 f.: τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θεῖη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαις.

jeden Dinges einen notwendigen Bezug auf Veränderung und Bewegung. Seine Wirklichkeit ist keine *reine* Tätigkeit, sondern stets mit der unvollkommenen Tätigkeit des Überganges vermengt, der sein Vermögen in die Verwirklichung und diese in jenes führt.⁴⁸ Das Wesen eines jeden Naturdinges besteht somit in demjenigen konstituierenden Prinzip seiner selbst, das es in seiner eigentümlichen Tätigkeit und somit in seiner eigenen Wirklichkeit hält. Für das Lebendige heißt dies: Seine Natur ist das Prinzip, das es am *Leben* hält. Das *Belebende* ist das, was die Griechen ψυχή genannt haben, eine Tatsache, die man bei der Übersetzung mit „Seele“ oft vergißt, da dieser Name im Laufe der Jahrhunderte erstens auf die Seele des Menschen eingeengt wurde und zweitens in Mißkredit geraten ist. Und dennoch: das mit „Seele“ gemeinte Prinzip ist uns aus dem Umgang mit jedem Lebendigen vertraut, sofern ein wesentlicher Unterschied zwischen einem lebenden und einem toten Körper besteht. Das, was die Leiche nicht mehr hat, die *Lebenskraft*, das ist die mit ψυχή gemeinte Seele; sie war das über diesen Körper herrschende εἶδος, solange dieses Individuum noch lebte. Jetzt ist *dieses* εἶδος nicht mehr da, und mit ihm ist auch die als *lebendig* bestimmte *Sache* verschwunden, die Teile des Körpers fallen auseinander.

Nun, abgesehen davon, daß die sinnlich wahrnehmbare Welt schon vor Aristoteles ohnehin als die Welt der γένεσις καὶ φθορά betrachtet wurde, so ist seine eigene Bestimmung des Lebendigen in entscheidender Weise an dessen Eignung zur Erhaltung des Lebens im Werden orientiert, bzw. – angesichts der Endlichkeit des lebenden Einzelnen – an dessen Eignung zum immer wieder Werden, d. h. an dessen Fortpflanzungsvermögen, so daß die Zeugung als das „natürlichste“ Werk (φυσικώτατον ἔργον) der Seele in ihrem elementarsten Sinne vom Lebensprinzip gilt, d. h. als ihre naturmäßig eigentliche Funktion, durch welche Vergängliches Göttliches nachahmt.⁴⁹ Der γένεσις im Sinne von Zeugung, welche sich dadurch als allgemeines τέλος der einfachen, elementaren Seele herausstellt,⁵⁰ kommt somit eine ausschlaggebende Bedeutung für die *Verallgemeinerung* im Sinne der Bildung einer Gattung zu. Abgesehen also von der Frage, ob die sprachliche Verbindung γένος-γένεσις bei der aristotelischen *Termbildung* für Gattung und Art tatsächlich eine Rolle gespielt hat oder nicht, so hängen beide Begriffe der *Sache nach* doch wesentlich zusammen: Das Individuum einer Spezies im biologischen Sinne ist für Aristoteles wesentlich dadurch definiert, daß es seine Spezies durch Fortpflanzung erhalten kann, und dies bedeutet, wie schon gesehen: Ein Individuum zeugt ein anderes Indivi-

⁴⁸ Die Bewegung ist eine unvollkommene Tätigkeit (Met. Θ 6, 1048b29; Physik Θ 5, 257b8). Die bekannte aristotelische Definition der κίνησις drückt dieses Verhältnis des Übergehens in prägnanter Weise aus: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον (Physik Γ 1, 201 a 10); ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος <ἐντελέχεια>, ὅταν ἐντελέχεια ὄν ἐνεργῆ οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινήτων (Γ 1, 201a27); ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια (Γ 1, 201b4); ἐντελέχεια τοῦ κινήτου ἢ κινήτου (Θ 1, 251a 9).

⁴⁹ Vgl. die Einleitung zu der schon zitierten Stelle aus „De anima“ B 4, 415a23–30; ἡ γὰρ θεραπευτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. ἥς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῆ χρῆσθαι· φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶνον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ Θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται. Vgl. auch die von Sokrates erinnerte Rede der Diotima in Platons „Symposion“, 206c7; τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῶν ἄθάνατον ἐνεστίν, ἡ κίνησις καὶ ἡ γέννησις; 206e8: αἰγιγενὲς ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις; und 207d1–3: ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ αὐτῆ μόνον, τῇ γενέσει, εἰ αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ.

⁵⁰ Vgl. „De anima“ B 4, 416b23 ff: ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἶον αὐτό, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἶον αὐτό. Es handelt sich, wie gesagt, um die allgemeine Bestimmung der einfachen Seele. Inwiefern dem νοῦς in der Seele des Menschen eine andere Bestimmung zuteil ist, kann hier nicht erläutert werden.

dum von gleichem εἶδος. Im *Zeugen* eines gleichartigen Individuums zeigt sich eine uns vertraute Form der Allgemeinheit, die niemand in Frage stellen würde, sofern jeder ein Sproß seiner eigenen Eltern ist.

Damit ist sicherlich nicht geklärt, in welcher Weise die Erkenntnis dieses Allgemeinen *zustandekommt*, wohl ist aber deutlich geworden, daß sie keine willkürliche Namensgebung ist, sondern der Reproduzierbarkeit der einzelnen Formen entspricht die Allgemeinheit des Begriffs „Mensch“, wenn er von dem einzelnen Sokrates ausgesagt wird, entspricht der Fähigkeit der einzelnen Form sich in der besagten Weise zu reproduzieren. Damit ist auch nicht gesagt, ob und inwiefern diese Form der Allgemeinheit eine gültige Erklärung für jede Art von Allgemeinheit liefert. Dies dürfte aber wohl der Fall sein, wenn man die Thesen des Aristoteles ernst nimmt, einerseits über die vorrangige Stellung der οὐσία zu den anderen Kategorien des Seienden, andererseits daß ihre Bestimmung als τὴν εἶναι nur den Gliedern des εἶδος eines γένος zusteht.⁵¹

Wie sieht es mit den anderen Arten des Seienden aus? Läßt sich die am Lebendigen beobachtete Allgemeinheit auch auf Nicht-Lebendiges übertragen? Man könnte zunächst einwenden, daß dies schon im Bereich des Natürlichen nicht überall zulässig ist. Ein Stein etwa zeugt keine weiteren Steine. Äußerlich gesehen könnte man wiederum dagegen erwidern: Die Beständigkeit eines einzelnen Steines ähnelt schon von sich aus der Beständigkeit des Göttlichen, so daß er scheinbar an einer anderen, höheren Form von Allgemeinheit teilnimmt, denn jene Beständigkeit gewährt dem Erkenntnisvermögen die Möglichkeit, immer wieder auf denselben Stein als *denselben* zurückzukehren. Daß dies jedoch nicht gänzlich zutrifft, läßt sich am Zerbrechen des Steines erfahren; aber gerade dabei wird deutlich: Der Stein zerfällt in weitere *Steinstücke*, die im Leben beobachtete Wiederholbarkeit tritt hier auf einer anderen Ebene wieder auf. Entscheidend ist aber erst das, was prinzipiell für alles Natürliche gilt: Die elementarste „Materie“, in die alles zugrunde geht und aus der alles entsteht, sind die vier Elemente bzw. deren einfachen Qualitäten. Das Immer-Wiederkehren dieser Elemente im Entstehungs- und Auflösungsprozeß entspricht dem Zeugungsprozeß im Leben.⁵² Ferner müßte die Art der Allgemeinheit der οὐσία auch für die übrigen Kategorien paradigmatisch sein, etwa für die Qualität und die Quantität, welche aus aristotelischer Sicht nur in Analogie zu jener zu verstehen sind: Mit der Wiederholbarkeit der Individuen einer Spezies ist auch die Wiederholbarkeit ihrer Eigenschaften und Verhältnisse gegeben.

Bei den Gegenständen der technischen Produktion würde man schon eher einen anderen Sachverhalt erwarten. Allerdings ist überaus auffällig, daß Aristoteles, der selber eine scharfe Grenze zwischen dem φύσει ὄν und dem τέχνη ὄν gezogen hat, immer wieder die eine Seinsweise zur Veranschaulichung der anderen verwendet, als ob sie irgendwie zusammengehörten. Ihre Zusammengehörigkeit liegt selbstverständlich in ihrem gemeinsamen Unterschied zu dem Ewigen. Das Gewußte im Ewigen ist das Unbewegte, das bei sich selbst als Einsicht, bei den anderen als Prinzip und Ursache Anwesende, und in diesem Sinne Allgemeine. Darin unterscheidet sich die Einstellung des Aristoteles kaum von derjenigen Platons. Der entscheidende Schnitt zwischen beiden liegt aber darin, daß Aristoteles zum ersten Mal in der griechischen Philosophie die Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaft begründet, und zwar gerade mit der Überzeugung, daß es da etwas zu *wissen* gibt, im prägnanten, griechischen Sinne – und nicht nur Meinung. Das zu Wissende ist, als Allgemeines, eine abgewandelte Form der Einfachheit des Ewigen.

⁵¹ Vgl. Met. Z 4, 1030a11–13.

⁵² Vgl. Met. Θ 8, 1050b28 ff.: μιμῆται δὲ τὰ ἀφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. καὶ γὰρ ταῦτα αἰεὶ ἐνεργεῖ· καθ' αὐτὸ γὰρ καὶ ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν.

Ein Vergleich mit der Allgemeinheit der Formen im Sinne der Kunst und der Technik ist in jedem Fall naheliegend. In einem gewissen Sinne nämlich verhält sich die technische genauso wie die natürliche Form: Aus ihr oder dank ihr entsteht ein „Gleichförmiges“. Das hergestellte Haus ist dem vom Baumeister entworfenen Haus bzw. seiner Baukunst ähnlich, genauso wie der gezeugte Mensch dem zeugenden ähnlich ist. Wesentliche Unterschiede allerdings sieht Aristoteles einerseits darin, daß das Natürliche von sich aus zu einem solchen Zeugen und Gezeugtsein in der Lage ist – während die Steine von sich aus nicht vermögen, ein Haus herzustellen –, andererseits darin, daß die natürliche Form *immer* Gleichförmiges zeugt, während die technische Form vermag, die Form und ihr *Gegenteil* herzustellen, was am Beispiel der Heilkunst paradigmatisch zu sehen ist: Dasselbe Wissen vermag Gesundheit sowohl als auch Krankheit herzustellen, je nach Absicht des Wissenden.⁵³

Nun liegt aber in der Redeweise: das entstandene Haus sei dem entworfenen irgendwie ähnlich, ein leicht zu übersehendes Mißverständnis. Die Ähnlichkeit des so und so beschaffenen Hauses mit seinem Entwurf ist nämlich keine allgemeine, sondern auf dieses einzelne Haus zugeschnitten. Andererseits ist beider Unähnlichkeit viel auffälliger als ihre vermeintliche Ähnlichkeit: Das eine Haus ist bloß „im Gedanken“, das andere besteht „in der Wirklichkeit“. Bei der natürlichen Entstehung ist der Unterschied „gedanklich“ – „wirklich“ zwar nicht mehr wichtig, aber der Säugling ist seinen reifen Eltern in der äußerlichen Gestalt eher unähnlich als ähnlich. Scheinbar mit Recht könnte man also das aristotelische Dictum auf die Verschiedenheit hin ändern und sagen: Der reife Mensch zeugt keinen reifen Menschen, sondern – einen Säugling. Dennoch meinen wir, der Säugling sei „auch“ ein Mensch, obwohl er vieles von dem typisch Menschlichen noch nicht zu zeigen vermag. *Wann* – würde man demnach fragen – ist er ein Mensch? Etwa erst dann, wenn er seine Reife erreicht hat? Nun: unser Verständnis des Säuglings schließt seine mögliche Entwicklung zum reifen Menschen mit ein; wir sehen an ihm weit mehr als das, was unmittelbar sinnlich wahrnehmbar ist, sofern wir nämlich ihn *als* Säugling und d. h. gleichzeitig *als* Menschen sehen, d. h. begriffen in einem Prozeß ständiger Veränderung und mit einem vorgegebenen Ziel: ein reifer Mensch zu werden.⁵⁴ Das „Ähnliche“ beruht somit nicht, oder zumindest nicht primär, im äußerlichen Aussehen, sondern in jenem Prinzip der Entwicklung, welches den Säugling am Leben hält und das wir „Seele“ genannt haben. Der Säugling wird denselben Prozeß des Entstehens, Wachsens und Vergehens durchlaufen wie seine Eltern; er wird mehr oder weniger dieselben Fähigkeiten des Denkens und Redens, des Handelns und Wollens, des Produzierens und Gebrauchens entwickeln, welche für das Leben eines Menschen charakteristisch sind. Man könnte zwar durch einen be-

⁵³ Diese Auszeichnung der τέχνη ist, innerhalb des aristotelischen Denkens, äußerst merkwürdig: Das Vermögen zu den Entgegengesetzten ist zunächst einmal eben dieses, ein *Vermögen*, δύναμις, welches in Entsprechung zur Materie zu denken ist. Das εἶδος bringt dieses Vermögen zur Bestimmtheit, es zwingt es zur einen der beiden Seiten der Entgegensetzung und führt es so in die Wirklichkeit. Wird also die τέχνη als εἶδος verstanden, so hört sie dadurch nicht auf, ein Vermögen zu sein, diesmal aber eher im Sinne von *Macht*, welche über die Verwirklichung des einen oder anderen Extrems eines Gegensatzes entscheidet.

⁵⁴ Erst der reife Mensch „hat“ das εἶδος vollständig erreicht, was natürlich in dem Unterschied zum Samen noch deutlicher zu sehen ist. Dies Ziel der Entwicklung, ihr Worumwillen (οὐ ἔνεκα) ist somit ihre eigentliche Veranlassung (ἀρχή): Ausgangspunkt der Bewegung ist nämlich der (zeugende) reife Mensch, ihr Ziel ist der (gezeugte) reife Mensch (der wiederum, derjenige ist, der zu zeugen vermag), vgl. Met. Θ 8, 1050a4 ff. Angekommen bei der Wirklichkeit des reifen Menschen ist die Materie „in“ ihrem eigentümlichen εἶδος, ebd. 1050a16.

sonderen Akt der Willkür die Reichweite dieses „Sehens“ derart beschränken, daß man sagte, man „wisse“ wohl nicht, ob der Säugling tatsächlich sich so oder so entwickeln werde; eine solche Entwicklung könne nämlich jederzeit unterbrochen werden oder gar mißlingen. Aber was man *nicht* verneinen kann, ist die Tatsache, daß der Säugling *als* Säugling erst auf dem Hintergrund der Möglichkeit einer solchen Entwicklung, d. h. erst auf dem Hintergrund der Form „Mensch“ begriffen wird.

Vermutlich liegt in dieser Art von „Sehen“ die Verwandtschaft zwischen εἶδος als Art und dem aristotelischen Begriff des Wissens als εἰδέναι. Hier sind wir zwar derselben Gefahr der bloßen oder gar falschen Etymologisierung ausgesetzt wie bei dem Begriff von γένος, aber es gehört zur Eigenart der aristotelischen Wissenschaft, daß das Gewußte sowohl die – wesentlich einzelne – „Form“ als auch das Allgemeine ist. Und es wäre sicherlich ein grobes Mißverständnis zu meinen, die einzelne Form sei wegen ihrer unmittelbaren Gegenwart *leichter* zu erkennen bzw. *zugänglicher* als die allgemeine Art, wie wir ja am Beispiel des Säuglings gesehen haben. Auf jeden Fall müssen wir hervorheben, daß in diesem Verständnis von Art und Gattung beide sich eben *nicht* voneinander unterscheiden, sondern auf *dasselbe* hinweisen, nur in verschiedenen Hinsichten: γένος auf die Zeugung, εἶδος auf das Wissen. Die Form, die imstande ist, sich im Fortpflanzungsprozeß zu „wiederholen“, ist die „wißbare“, „sichtbare“ Form bzw. die „gewußte“, die „immer schon gesehene“ im Wissen über einen uns vertrauten natürlichen Gegenstand. Sie heißt deswegen auch εἶδος κατὰ τὸν λόγον, denn sie ist dasjenige, was wir eigentlich „definieren“, wenn wir das „Was es ist“ einer Sache begreifen.⁵⁵ Dies Gewußte ist nämlich kein Beliebiges, sondern macht das Wesen des einzelnen Gegenstandes aus, das ihm Bestand gibt und das einzige Beständige an ihm während der ganzen Zeit seiner Dauer ist. Der als Mensch verstandene Säugling ist nicht irgendwie zufällig und unter Umständen auch ein Mensch, sondern er ist es wesentlich. Es ist seine eigene Natur, die ihn an dieser Entwicklung des Lebens hält, welche wir an ihm „sehen“.

Nur teilweise ähnlich scheint es sich mit dem Beispiel des Hauses zu verhalten. Das gebaute Haus ist nicht nur ein einzelner Gegenstand, sondern eben *ein* Haus bzw. ein *Haus*. Es kommt für das Wissen von ihm als *einem Haus* nicht darauf an, daß es dem *entworfenen* Haus ähnlich ist, sondern daß es gewisse allgemeine Bedingungen erfüllt, die wir mit einem Haus verbinden. Und die Allgemeinheit seines Wissens zeigt der Baumeister darin, daß er imstande ist, jederzeit ein Haus zu bauen bzw. viele solche Häuser. Allerdings liegt hier, wie schon gesagt, ein wesentlicher Unterschied vor: Der aus τέχνη entstandene Gegenstand hat sein εἶδος nicht von Natur an ihm selbst, sondern „in der Seele“ des Menschen.⁵⁶ Die Allgemeinheit des Wissens hängt hier also nicht von der des Gegenstandes ab, der nicht in der Lage ist, sich selbst zu reproduzieren, sondern umgekehrt: Die Macht des technischen Wissens verschafft sich die Allgemeinheit ihrer Gegenstände. Es liegt ohnehin an unserer *Entscheidung* zu bestimmen, was etwa unter einem „Haus“ zu verstehen ist. Wesen und Begriffsbestimmung der technischen Form werden von uns an ein schon vorhandenes Material übertragen. Dem Stoff eines natürlichen Gegenstandes ist seine natürliche Form – einem Hund etwa seinem Hund-sein – nicht gleichgültig, wohl aber dem Material eines technischen Gegenstandes seine technische Form: den Bestandteilen eines

⁵⁵ Vgl. Physik B 193b1–2.

⁵⁶ Die Ausdrucksweise des Aristoteles ist in diesem Punkt beachtenswert: ἀπὸ τέχνης δὲ γίνεταί ὄσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν), Met. Z 7, 1032a32ff. Demnach liegt die „Substanz“ selbst der produzierten Sache in der Seele des Menschen, und sie ist nichts anderes als die *Baukunst*: ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος (des Hauses nämlich), ebd. 9, 1034a24.

Hauses – Holz, Steinen usw. – das Haus-sein. Jedes Körperteil des Hundes ist darauf angelegt und daraufhin verstehbar, daß es genau ein solches Teil von diesem bestimmten lebendigen Ganzen ist; das ist nicht unbedingt der Fall mit den Teilen eines Hauses, welche von sich aus *vor* seiner Entstehung und *nach* seinem Untergang für sich selbst bestehen können. Deswegen sagt Aristoteles an schon zitierter Stelle: „im Vergänglichen würde man wohl die *φύσις* allein als οὐσία setzen“,⁵⁷ und dies meint primär die φύσις im Sinne von εἶδος.⁵⁸

Damit kommen wir zu unserem Anfang zurück: Auf der Ebene der Sache selbst kann das vereinzelnde Prinzip nur die Form, nicht etwa die Materie sein. Deskriptiv ist aber diese Vereinzelung nicht wiederzugeben, denn die Deskription geschieht auf der Basis allgemeiner Begriffe. Dies hat aber wiederum seinen guten Grund in der Sache selbst, denn das individualisierende Prinzip ist ebensowohl ein Prinzip der Verallgemeinerung. In diesem Sinne kann Aristoteles sagen: Kallias und Sokrates unterscheiden sich voneinander nicht durch die Art, welche dieselbe ist, sondern durch die Materie. Obwohl nämlich εἶδος sowohl im Sinne von „Art“ als auch im Sinne von „einzelner Form“ genommen werden kann, wäre jedoch sehr verwunderlich, den Unterschied zwischen Kallias und Sokrates mit der Beobachtung beschreiben zu wollen, daß jeder von beiden ein Mensch ist, denn darin sind sie eben einig; man greift also zur Materie. Hier ist aber höchste Vorsicht vonnöten. Die „Definition“ des Menschen, die in Met. Z immer wieder vorkommt, wird von Aristoteles nachdrücklich als eine bloße Namensklärung und auch so nur unter Vorbehalt verwendet: „zweifüßiges Lebewesen“, wobei „zweifüßig“ die Stelle der Form einnehmen soll. Damit ist schon die Richtung der Überlegung gezeichnet: Sie vollzieht sich auf der Ebene der Beschreibung. Denn auf der Ebene der Sache selbst ist es so, daß die Form „Mensch“ einzig und allein die *menschliche Seele* ist. Und von dieser sagt Aristoteles nichts anderes als das, was nach all diesen Überlegungen zu erwarten ist: „Seele und Seele-sein sind dasselbe“, d. h. die Form ist an sich einfach und läßt sich nicht in Bestandteile zergliedern. Hingegen sind Mensch-sein und Mensch (verstanden als der aus Materie und Form zusammengesetzte Mensch) „nicht dasselbe“⁵⁹, denn das Mensch-sein besteht nach dieser Darstellung in nur einem von den beiden Prinzipien, aus denen der „ganze“ Mensch zusammengesetzt ist, in seiner Seele.

Stellen wir uns also auf die Ebene der Beschreibung, dann bedürfen wir für die Bestimmung eines einzelnen Menschen der Materie zusätzlich zu der Form. Was Wesentlicheres könnte man von Kallias und Sokrates sagen, als daß sie „Menschen“ sind? Aber darin unterscheiden sie sich eben nicht. Will man sie in ihrer Einzelheit beschreiben, dann muß man über das Mensch-sein hinaus auf äußerliche Merkmale zurückgreifen, die aus der Materie entnommen werden. Allein: nicht diese Merkmale, sondern ihr belebendes Prinzip macht das Wesentliche von ihnen aus. Kallias und Sokrates unterscheiden sich zwar nicht darin, daß dieses Prinzip eine menschliche Seele ist. Aber dieses Prinzip macht jeden von ihnen zu dem, was er ist, es unterscheidet sie voneinander *wirklich*: es sind doch *zwei* Seelen, *zwei* verschiedene Lebensprinzipien da. Und dennoch handelt es sich um keinen willkürlichen Akt einer leeren Namengebung, wenn wir verallgemeinernd in bezug auf beide sagen, dieses Prinzip sei die menschliche Seele bzw. jeder von ihnen sei ein Mensch; denn unser Recht zu dieser Verallgemeinerung haben wir in der Sache selbst, nämlich darin, daß ein solches Prinzip in ihm selbst das Vermögen enthält, sich selbst fortzupflanzen.

⁵⁷ Vgl. Anm. 47.

⁵⁸ Vgl. Met. Z 17, 1041b30f., wo in diesem Zusammenhang das εἶδος als ἀρχή von der ὕλη als στοιχείον unterschieden wird.

⁵⁹ Met. H 3, 1043b2f.

Schlußbemerkung

Deswegen ist es so wichtig, die analogische Form der Begriffsbildung bei Aristoteles zu beachten. Diese Seinsbestimmung, die οὐσία, ist die erste Form des Seienden überhaupt. Sie ist zwar keine Gattung für die anderen Arten des Seienden, aber alle anderen werden in Analogie zu ihr verstanden. Das gilt selbstverständlich auch im Hinblick auf das Allgemeine. Das *erste* Allgemeine im Bereich des Vergänglichen ist das eben ausgeführte der natürlichen οὐσία, welches paradigmatisch am Lebendigen zu beobachten ist. Dieses ist allerdings nur im Vergänglichen das Erste; denn der letzte Grund seiner Allgemeinheit beruht in der Einheit seines letzten Grundes schlechthin, der seinen rechtmäßigen Sitz nach Aristoteles im Ewigen hat und vom Allgemeinen des Vergänglichen nur nachgeahmt wird. Ein *anderes* ist das Allgemeine der Kunst, sofern es von der Kunst abhängt, und nicht schon an dem Natürlichen vorliegt. Der „Begriff“ Haus etwa ist ein per Konvention gesetzter Begriff, aber der λόγος bzw. das εἶδος in der Seele verhält sich zu ihm ähnlich wie das natürliche εἶδος zu dem von ihm gezeugten Gegenstand: Es enthält in sich selbst das Vermögen für seine Produktion und Vervielfältigung. Ein *anderes* muß wiederum das mathematische Allgemeine sein. Wenn wir nämlich sagen, Sokrates sei ein Mensch, dann meinen wir einzig und allein den einen Sokrates als zugehörig zu dieser allgemeinen Klasse. Sagen wir hingegen „die Zwei ist eine gerade Zahl“, dann meinen wir kein Individuum „Zwei“, sondern ein Verhältnis, welches als gedachtes unveränderlich bleibt. Weil dieses Verhältnis an sich unabhängig von seinem Bezug auf Materie gedacht wird, deswegen ist seine Allgemeinheit doch viel „freier“ und leichter festzustellen als die der Naturgegenstände. Aber eine vermeintliche Unabhängigkeit der mathematischen Gegenstände, bzw. ihre unmittelbare Zugehörigkeit zum Reich des Göttlichen und Ewigen, wird von Aristoteles grundsätzlich verneint, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie keine οὐσία sind, sondern aus diesen abstrahierte Verhältnisse. Der Grund ihrer Allgemeinheit scheint wiederum im Vermögen unserer Seele zu bestehen, sie jedesmal produzieren zu können.

Gerade die Seinsweise des Mathematischen trägt ganz besonders zur Verwirrung bei, wenn man von *ihr* ausgeht, um die Allgemeinheit der οὐσία des Naturseienden zu begreifen. Wenn man nämlich „Zwei“ denkt, sagt, oder schreibt, dann ist das jeweils verwendete Zeichen, z. B. 2, eben nichts anderes als ein Zeichen. Das mittels dieses Zeichens Vermeinte ist nicht es selbst, sondern die „Zwei“, eine wie auch immer geartete Entität – deren Seinsform steht hier nicht zur Diskussion –, die es vermutlich nirgends gibt, außer als Vermeintes in einem Meinen, wenn und solange man an sie denkt. „Sokrates“ ist hingegen kein Zeichen für den „Mensch“, sondern er *ist* Mensch, das verallgemeinernde Prinzip – die „Form“ Mensch – besteht in ihm selbst und nicht in der Kraft des Denkens über ihn.

Auch die Allgemeinheit der Produktion im Sinne der τέχνη ist nicht überall einheitlich. Unser anfängliches Beispiel der zwei Geldstücke etwa liegt irgendwo in der Mitte zwischen der Allgemeinheit der Zahlen und der Verallgemeinerung der Form „Haus“. Während nämlich die Form „Haus“ in herkömmlicher Weise jeweils auf die Herstellung eines individuellen Hauses zugeschnitten ist (die *Serienhäuser* bilden wiederum eine Zwischenstufe) und die Allgemeinheit des „Hauses“ im Vermögen besteht, viele solcher Häuser zu produzieren, ist die Produktion des Geldstückes von Anfang an auf die Vervielfältigung eines zuerst hergestellten Musters angelegt. So ist die substantielle Identität eines jeden Geldstückes mit sich selbst im Normalfall uninteressant (im Gegensatz zum Normalfall eines Hauses), und unsere Unfähigkeit, unterscheidende Merkmale für die einzelnen Stücke aufzählen zu können, würde niemanden stören; allerdings ist jene auch in unserer Berechnung nicht ganz auszuschalten, denn die Zählbarkeit der *einzelnen* Geldstücke

ermöglicht ja die Gesamtsumme, auf die es schließlich ankommt. Die Reproduzierbarkeit der Geldstücke bezieht sich auf ein erstes Muster zurück, *ähnlich* wie die Beziehung der Zahl-Zeichen auf die mittels ihrer vermeinten Zahlen; das Gemeinte in unserem Zählen von Geldstücken sind allerdings – anders als beim Operieren mit den Zahlen – die wirklichen, individuellen Stücke selbst und nicht ihr Muster.⁶⁰

Universalien bei Quine und Wittgenstein

Von Michael KOBER (Freiburg)

1. Einführung

Die Allgemeinheit ist ein kontrovers diskutiertes Problem hinsichtlich unserer theoretischen Erkenntnis und noch mehr in bezug auf unsere ontologischen Überzeugungen, doch der bedeutungsvolle Gebrauch von Allgemeinbegriffen beziehungsweise generellen Termini innerhalb natürlicher Sprachen ist kaum bezweifelbar. Sowohl Wittgenstein¹ als auch Quine² vollziehen deshalb einen semantischen Aufstieg (*semantic ascent*, WO 270 ff.) und lassen ihre Betrachtungen hinsichtlich des sogenannten Universalienstreits um die Frage kreisen, inwiefern generelle Termini wie zum Beispiel „Hund“, „rot“ oder „Würfel“ (im Deutschen) bedeutungsvoll gebraucht werden können. Denn während wohl nur extreme Skeptiker oder Idealisten bezweifeln würden, daß viele Namen oder singuläre Termini in irgendeiner Weise auf empirisch nachweisbare Individuen (Einzeldinge oder *particulars*) referieren und genau deshalb bedeutungsvoll gebraucht werden können, ist es nach wie vor ein Problem, ob sich auch generelle Termini in irgendeiner Weise auf empirisch nicht nachweisbare, außersprachliche Entitäten beziehen oder nicht. Für diese Entitäten gibt es eine Reihe von Namen, und „Universalien“, „Eigenschaften“, „Prädikate“, „Attribute“, „Qualitäten“, „Relationen“, „Notionen“, „Begriffe“, „Intensionen“ und „Ideen“ sind nur die geläufigsten Beispiele. Woody Allen hat vielleicht diese erstaunliche Pluralität von vorgeschlagenen Instanzen im Blick, wenn er einen Gast auf einer Hollywood-Party sagen läßt: „Right now it's only a notion, but I think I can get money to make it into a concept, and later turn it into an idea.“³

⁶⁰ So kann die Unterscheidung Types – Tokens in keiner Weise paradigmatisch für das Verständnis der Allgemeinheit der aristotelischen οὐσία sein. Vgl. hingegen D. K. Modrak, Forms, Types and Tokens in Aristotle's Metaphysik, in: Journal of the History of Philosophy 17 (1979) 371–381.

¹ Auf numerierte Bemerkungen in Wittgensteins Schriften werde ich mit Hilfe von folgenden Abkürzungen verweisen: PU = Philosophische Untersuchungen; Z = Zettel; ÜG = Über Gewißheit; LS I = Letzte Schriften zur Philosophie der Psychologie, Bd. I. Beim Tractatus logico-philosophicus verweise ich mittels TLP auf die Nummer des Satzes, bei den Tagebüchern 1914–1916 mittels TB auf das Datum des Eintrags (bis jetzt alle: Wittgenstein Werkausgabe [Frankfurt a. M. 1984]). Ferner verweise ich auf Seitenzahlen in BB = The Blue and Brown Books (Blackwell 21969).

² Sofern nicht anders angegeben, verweise ich auf Seitenzahlen von Büchern Quines mittels folgender Abkürzungen: LPV = From a Logical Point of View (Harvard UP 21961); WO = Word and Object (MIT-Press 1960); OR = Ontological Relativity and Other Essays (Columbia UP 1969); WP = The Ways of Paradox and Other Essays (Harvard UP 21976); PT = Pursuit of Truth (Harvard UP 1990).

³ In Woody Allens „Annie Hall“ bzw. „Der Stadtneurotiker“. Den Hinweis auf dieses Zitat verdanke ich C. Peacocke, A Study of Concepts (MIT-Press 1992) 1f.