

Lis Wey

ΛΟΓΟΣ UND ΟΥΣΙΑ
SEIN UND SPRACHE BEI ARISTOTELES

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/3810>

„Pardon si c'est banal.“

(Arthur Rimbaud in einem Brief an Théodore de Banville
in Charleville, Ardennes, am 24. Mai 1870)

Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander
Zweitgutachter: Prof. Dr. Emil Angehrn

Vorsitzender des Promotionsausschusses der Gemeinsamen Kommission
der Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts- und
Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Bernd Kortmann
Datum der Disputation: 31. Januar 2014

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2014
Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-3810-1

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Vorwort

Das vorliegende Buch, das sich thematisch der Wechselwirkung von *Λόγος und οὐσία. Sein und Sprache bei Aristoteles* widmet, entspricht der geringfügig überarbeiteten Fassung meiner Dissertation gleichen Titels, die ich im Sommersemester 2013 bei der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau eingereicht habe.

Mein aufrichtiger Dank gilt Herrn Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander für die Betreuung meines Projektes und nicht zuletzt die langjährige, immer ertragreiche Zusammenarbeit. Meinen studentischen und akademischen Werdegang hat er seit dem Beginn meiner hilfswissenschaftlichen Tätigkeit am Husserl-Archiv der Universität Freiburg im Wintersemester 2005/2006 stets mit Umsicht begleitet. Dem Umfeld im Archiv verdanke ich engste Freunde und Wegbegleiter, die mich wissenschaftlich wie kollegial geprägt haben. Auch dafür möchte ich ihm als dem Direktor des Freiburger Husserl-Archivs meine Verbundenheit aussprechen.

Herrn Prof. Dr. Emil Angehrn gilt überdies mein ausdrücklicher Dank für die Übernahme des Zweitgutachtens und seine damit einhergehende Gesprächsbereitschaft zur vorliegenden Fachthematik.

Meinem Mann danke ich herzlich für die eingängige Lektüre des Manuskripts, seine Diskussionsfreudigkeit und seine immer hilfreichen Kommentare. Ein nicht minder herzliches Dankeschön richtet sich an meine Eltern, deren Unterstützung ich mir all die Jahre meiner Studententätigkeit auf allen Ebenen und ohne Ausnahme sicher sein konnte. Dieses Privilegs bin ich mir stets bewusst gewesen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

Einleitung

Λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι

1

§ 1 Die interreferenzielle Beziehung zwischen λόγος und οὐσία und eine Grundfrage der Philosophie. Das Problem des ἐν καὶ πολλά.....	1
§ 2 Methode und Argumentationsgang der Analyse	19

Erster Abschnitt

Philosophische Vorabklärung der aristotelischen Termini λόγος und οὐσία

25

§ 3 Das aristotelische Verständnis des Terminus λόγος.....	25
i) Der λόγος als λόγος ἀποφαντικός	26
ii) Der λόγος als λόγος ὀρισμός	31
iii) Der λόγος und sein anthropologisches Moment.....	36
§ 4 Das aristotelische Verständnis des Terminus οὐσία	40

Zweiter Abschnitt

Methodisches Grundverständnis der Philosophie nach Aristoteles

47

§ 5 Philosophie als Wissenschaft und das Erfassen der „ersten Ursachen des Seienden als Seienden“ (<i>Metaphysik</i> Γ 1003a31) als ihre programmatische Leitlinie.....	47
§ 6 Der Erkenntnisweg in <i>Metaphysik</i> A.....	56
§ 7 Zwei anthropologische Konstanten: ζῷον πολιτικόν und ζῷον λόγον ἔχον (<i>Politik</i> A 2 1253a1-18)	76

Dritter Abschnitt

Stellung und Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι in der aristotelischen *Metaphysik*.
Fundierung von οὐσία und λόγος ὀρισμός

91

§ 8	Das τὸ τί ἦν εἶναι als Konkretisierung des platonischen τί ἐστι.....	91
§ 9	Philologische Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι	106
§ 10	Das τὸ τί ἦν εἶναι und die Evolution des Begriffs der οὐσία. <i>Kategorienschrift</i> und <i>Metaphysik</i>	116
§ 11	Das τὸ τί ἦν εἶναι als zweistelliges Seins- und Konstitutionsprinzip der οὐσία	129
§ 12	Die Bestimmung des τὸ τί ἦν εἶναι als ἐνέργεια.....	154
§ 13	Die definitoriale Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι. Der λόγος ὀρισμός als Zugang zur οὐσία	166
§ 14	Das τὸ τί ἦν εἶναι und der ὀρισμός. Das τὸ τί ἦν εἶναι als Definitionsprinzip der οὐσία ist artspezifische Form.....	168
§ 15	„Es gibt von den Einzelnen keinen ὀρισμός.“ (<i>Metaphysik</i> Z 15 1039b28) Erste Kontroverse.....	190
§ 16	„Kein Allgemeines ist οὐσία.“ (<i>Metaphysik</i> Z 13 1038b8f.) Zweite Kontroverse.....	207
§ 17	Seins- und Definitionsprinzip im Spannungsfeld. Das ontologische τὸ τί ἦν εἶναι als Ursache in <i>Metaphysik</i> Z 17	215

Vierter Abschnitt

Vom λόγος ὀρισμός zum λόγος ἀποφαντικός. Das Seinsprinzip τὸ τί ἦν εἶναι
als Fundament der Sprache innerhalb des *Satzes vom Widerspruch*

223

§ 18	Der <i>Satz vom Widerspruch</i> als ontologisches Axiom.....	223
§ 19	Die elenktische Beweisform. „Alles Sagen (λέγειν) ist ein etwas Sagen (λέγειν τι)“ und das ontologische Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι begründet die Möglichkeit von Sprache überhaupt (Friederike Rese)	230

- § 20 Die sprachliche Bedeutung des τὸ τί ἦν εἶναι im Fokus.
Herausforderungen eines jedem potentiell zugänglichen
ontologischen Prinzips 238

Fünfter Abschnitt

Der λόγος ἀποφαντικός in *De Interpretatione*. Das Phänomen sprachlicher
Bedeutung zwischen Begründungsanspruch, Konvention und Kontingenz
243

- § 21 *De Interpretatione* und der λόγος ἀποφαντικός.
Auslegung eines umstrittenen Titels 243
- § 22 Das Phänomen der Bedeutung in Platons *Kratylos*.
Einführung in die Problemlage 249
- § 23 Begründungsanspruch und Konvention.
Das Bedeutungsmodell in *De Interpretatione* 1 258
- § 24 Kontingenz und Determinismusproblem.
Eine Analyse von *De Interpretatione* 9 282
- § 25 Der Ertrag des Verhältnisses von λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι
für die Untersuchung sprachlicher Bedeutung in *De Interpretatione* 301

Sechster Abschnitt

Die *Topik*. Der λόγος als dialektisches Übungsgespräch (γ μνασία) im Alltag
der Akademie und das Problem der Vieldeutigkeit (ὁμν μος)
309

- § 26 Das dialektische Übungsgespräch (γ μνασία) 309
- § 27 Das Phänomen der Vieldeutigkeit (ὁμν μος) 320
- § 28 Über das Verhältnis von Dialektik und Philosophie.
Die Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι in der *Topik* 331

Schluss

341

§ 29	Ergebnisse der Analyse. Das τὸ τί ἦν εἶναι als rund von λόγος und οὐσία inmitten von weltlicher Kontingenz und sprachlicher Vieldeutigkeit.....	341
§ 30	„Im Spiegel ihrer Negation behauptet Metaphysik ihre Identität.“ (Emil Angehrn)	345

Literaturverzeichnis

355

I.	Werkausgaben Aristoteles	355
II.	Werkausgaben Platon.....	357
III.	Weiterführende Literatur	357
IV.	Vorträge und sonstige Beiträge.....	359
V.	Forschungsliteratur	359
VI.	Nachschlagewerke und Beiträge in Lexika.....	371

Einleitung

Λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι

§ 1 Die interreferenzielle Beziehung zwischen λόγος und οὐσία und eine Grundfrage der Philosophie. Das Problem des ἐν καὶ πολλά

Die aristotelische Philosophie steht mitsamt ihrer Aufgabe und Richtlinie innerhalb der alltäglichen Lebenswelt menschlicher Bezüge. Gleichwohl ist sie nicht trivial. Weder unbedeutend, noch oberflächlich sind die philosophischen Fragen nicht de facto allgemein bekannt, sondern allenfalls potentiell zugänglich. Aus seiner gewohnten und geradehin hingegenommenen Umwelt fragt der Philosoph in einer reflexiven Distanz kritisch auf dieselbe zurück.¹ Die damit implizierte Spannung zwischen dem unmittelbaren Weltbezug und der hinterfragenden philosophischen Reflexion ist der Ort der Philosophie bei Aristoteles. In dieser Dynamik liegt dann auch der Grund dafür, dass sich „das Werk des Aristoteles“ seit mehr als zwei Jahrtausenden nicht „überforscht“, „so wie die Meere ‚überfischt‘ sind und dann nichts mehr hergeben“.² Die Fragen der aristotelischen Philosophie, die nichts anderes als die Welt ergründen wollen, bleiben aufgrund ihrer weltlichen Bezüglichkeit seit jeher dieselben. Auch wenn sich die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten im Verlauf der Geschichte verändert haben mögen und sich die aristotelischen Problemstellungen in verschiedenen Richtungen, Denkschulen und Sprachen ausdifferenziert haben, so sind die Fragen danach, was diese Welt ist, was sie ausmacht, wie die in ihr befindlichen Seienden verstanden werden können und wie der Mensch mit diesen Seienden umgeht, wie er sie versprachlicht, wie er über die Welt mit seinen Mitmenschen kommuniziert, bis heute virulent. Es ist dies die engagierte Suche nach Erkenntnis dessen, was – um es mit Goethes Faust zu formulieren – „die Welt / Im Innersten zusammenhält“³. Wird dem aristotelischen Werk insgesamt, insbesondere aber seiner *Metaphysik* und Erkenntnistheorie ein hoher Grad an Komplexität nachgesagt, so besteht doch das so umfassende wie grundlegende Thema seiner Philosophie in einer fortdauernden Aktualität.

Indem Aristoteles „von der Natürlichkeit aller Verhältnisse“⁴ ausgeht, ist ihm eine biologische, naturwissenschaftliche und durchweg realistische Betrachtungsweise zu eigen. Der philosophische Movens beruht dabei darauf, dass die sublunare, und das meint die sinnlich wahrnehmbare Welt auf ihrem eigenen Grunde zu hinterfragen ist. Der Philosoph blickt gleichermaßen aus der Welt, und das meint in der attischen Antike aus der πόλις, auf diese zurück. In einer solchermaßen gefassten Welt aber gibt es Bewegung.

¹ Vgl. die entsprechenden Einträge in: Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 24., durchgesehene und erläuterte Auflage. Berlin / New York 2002, S.87 u. 930.

² Vgl. ferner Barbara Cassin: Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire. Paris 1997, S.1. Hellmut Flashar: Aristoteles. Lehrer des Abendlandes. München 2013, S.7.

³ Johann Wolfgang von Goethe: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust. Hrsg. v. und kommentiert von Erich Trunz. München 1986, Verse 382-383.

⁴ Flashar: Aristoteles, S.211.

Die Wirklichkeit, die es zu begründen gilt, ist eine ewig werdende und vergehende. Die Suche nach Wissen lässt sich daher wie folgt konkretisieren: Sie erforscht, was den Menschen alltäglich in wandelbaren und sich stetig verändernden Bezügen umgibt. Es geht Aristoteles um die Möglichkeit gerade einer Orientierung innerhalb der weltlichen Vielfalt, um ein ewig währendes und unerschütterliches Wissen angesichts der weltlichen Kontingenzen. In der Tat wird auf diese Weise eine Aufklärung der eigentümlichen Persistenz und Identität des Gegebenen verfolgt, die der Mensch trotz der weltlichen Disparität nicht nur erfahren kann, sondern auch erfahren muss, soll Erkenntnis und damit zugleich eindeutige, allgemeingültige Wissenschaft über die uns umgebende Welt möglich sein. Erlebt der Mensch das ihn Umgebende stets in einer Disparität, so wird danach gefragt, warum dennoch eine Erfahrungskontinuität wie auch ein Wissen um die Identität von Vorliegendem möglich sind. Indem das aristotelische Programm seinen Ausgang vom Hinterfragen der Alltagserfahrung nimmt, soll also die eigentümlich widerstreitende Wahrnehmung der Einheit und Vielheit, d.h. die sogenannte „Persistenz-Paradoxie“⁵, expliziert werden:

For there is persistence through change, and no inquiry [...] could take leave of a datum so fundamental and so deeply entrenched. [...] [Therefore] the theorist is to understand as well as he can [...] what it is for an object to count as a continuant.⁶

Aufgabe des Philosophen ist es also zu untersuchen, was es für ein Gegebenes bedeutet, trotz Veränderung und Zeitlichkeit als Persistentes gelten zu können.⁷ Gesucht werden die Ursachen und Prinzipien des e gegebenen in Form einer „Frage nach der Einheit des Mannigfaltigen“⁸, das ohnehin da ist. Es ist dies der für die antike Philosophie paradigmatische Versuch einer Fundierung des ἐν καὶ πολλά, dem „Fundamentalproblem“ von „Einheit und Mannigfaltigkeit“.⁹ Bei der Untersuchung dieses Problems zeichnet sich der aristotelische Ansatz dadurch aus, dass er beides, Einheit und Vielfalt des Seienden, in eins zu denken versucht indem ein noch zu bestimmendes persistierendes Eines innerhalb der Bezüge des kontingenten Seienden dieses selbst begründet.

Daran anknüpfend lautet die Hauptthese der vorliegenden Untersuchung, dass bei Aristoteles mit der Hinterfragung der Wirklichkeit notwendig nicht nur die Ergründung der Erkenntnis, sondern letztlich des Phänomens der Sprache einhergeht. Im Rahmen der philosophisch grundlegenden Problematik des ἐν καὶ πολλά geht es letztlich um zwei Instanzen. Das Ziel der folgenden Analyse ist es, zum einen nach dem Sein und damit

⁵ Christof Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchungen zum Verhältnis von sortalen Termen und aristotelischer Substanz. München 1995, v.a. S.58ff., S.109ff., S.127ff., S.138 u. S.141. Im Folgenden wird der Ausdruck „Persistenz-Paradoxie“ ohne weitere Referenz auf seinen Urheber Christof Rapp verwendet.

⁶ David Wiggins: Sameness and Substance. Oxford 1980, S.3.

⁷ Vgl. Wiggins: Sameness and Substance, S.3.

⁸ Ernst Tugendhat: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. 5. Auflage. Studienausgabe mit einem neuen Nachwort. Freiburg / München 2003, S.1 im Titel der Einleitung.

⁹ Tugendhat: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ, S.4ff.

auch nach der Sprache, zum anderen nach der Sprache und damit auch dem Sein zu fragen. Kurzum gilt es, die Relation, in welcher Sein und Sprache zueinander stehen, als interreferenzielle zu differenzieren und zu klären. Wenn die „Frage nach dem Sein [...] im Horizont der Sprache“¹⁰ erscheint und umgekehrt, so werden sich die Probleme „Was ist Sein?“ und „Was ist Sprache“ letztlich als Ausprägungen ein und derselben Aufgabenstellung herausstellen.

Entsprechend benennt der Titel des Buches *Λόγος und οὐσία. Sein und Sprache bei Aristoteles* die interpretatorische Leitlinie der Abhandlung. Die chiasmatische Anordnung der Termini *λόγος* und *οὐσία* bzw. Sein und Sprache ist programmatisch. Denn besteht die Aufgabe darin, die Konstitution der Wirklichkeit, d.h. der Welt der *οὐσία* im Kontext ihrer Vergänglichkeit zu analysieren, so wird diese nur im Rekurs auf die Hinterfragung der Bedingungen und Voraussetzungen auch des Phänomens des *λόγος* zu leisten sein. Implizit ist nach nichts Geringerem als der Möglichkeit menschlicher Sprachgebung, also: Kommunikation¹¹, und damit zugleich der Erkenntnis im Rückbezug auf die *οὐσία* bei Aristoteles überhaupt gefragt. Der *λόγος*, so die These, ist immer in einem referentiellen

¹⁰ Flashar: Aristoteles, S.188.

¹¹ In einer rezenten Untersuchung bemerkt Ernst Tugendhat, dass Sprache eine Funktion gewinnen könne, die sich unabhängig von Kommunikation verstehen würde. Er spielt dabei auf die Fakultät des Denkens an, und über diese auf die menschliche Fähigkeit der Überlegung. Dies sei der spezifisch menschliche Zug gegenüber der tierischen Sprache, die in ihrer Bestimmung als Kommunikation bzw. Mitteilung aufgehe. Ernst Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*. München 2007, S.43.

Ungeachtet der ebenfalls berechtigten Frage, ob denn Tiere wirklich schon dem Kommunizieren mächtig sind, sowie der Frage, wo die Grenzen dessen zu ziehen sind, was unter Kommunikation zu verstehen sei, scheint dem Gedanken Tugendhats eher eine moderne als eine genuin antike Vorstellung von Denken und Überlegen zugrunde zu liegen. So fragt Sokrates seinen Gesprächspartner im platonischen Dialog *Theaitetos*: „Und Denken, verstehst Du darunter eben das wie ich?“ Auf die Gegenfrage von Theaitetos, was denn Sokrates selbst darunter verstehe, antwortet dieser: „Eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige was sie erforschen will. [...] Denn so schwebt sie mir vor, dass, solange sie denkt, sie nichts anderes tut als sich unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und verneint.“ (189e-190a) Platons *Theaitetos* wird hier wie später zitiert nach Platon: *Theaitetos*. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band VI. Bearbeitet von Peter Staudacher. Griechischer Text von Auguste Diès. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

Aristoteles selbst würde seinem Lehrer Platon an dieser Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach nicht widersprechen, zumal er die menschliche Fähigkeit zur Sprache unwiderruflich mit dem Dasein des Menschen in der griechischen *πόλις* verknüpft (*Politik* 1253a 1-10). Mehr noch: Gemäß der unabdinglichen Verwurzelung des Menschen in der Gemeinschaft des griechischen Stadtstaats gilt für Aristoteles nicht, was Tugendhat offenbar annimmt, nämlich die klare Trennung von *βίος πολιτικός* und *βίος θεωρητικός* – zumindest nicht in derselben Rigidität. Als Beispiel sei eine Passage aus dem Zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* zitiert: „Für Handlungen braucht man viele Dinge, und umso mehr, je größer und werthafter die Handlungen sind. Im Gegensatz dazu braucht der Betrachtende keines von diesen Dingen, jedenfalls nicht für seine Tätigkeit. [...] Insofern er aber ein Mensch ist und mit vielen zusammenlebt, [...] braucht [er] also solche Dinge, um ein menschliches Leben zu leben.“ (1178b1ff.) Ist also die menschliche Sprache immer im Kontext des Lebens in der Gemeinschaft zu sehen, so kann sich auch die Sprache des Denkens, des Theoretisierens, die zwar als betrachtende Reflexion eine gewisse Distanz zum Reflektierten (d.h. der weltlichen Bezüge) einnimmt, nie völlig aus diesen Bezügen lösen.

Die *Politik* wird im Folgenden stets zitiert nach Aristoteles: *Politik*. Buch I / Buch II und III / Buch IV-VI / Buch VII und VIII. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Berlin 1991 / 1991 / 1996 / 2005, die *Nikomachische Ethik* ihrerseits wird zitiert nach Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. 2. Auflage. Hamburg 2006.

Bezug zur οὐσία und vice versa. Sprache und weltliche Wirklichkeit (bzw. Seiendes, Sein) stehen in einer wechselseitigen Relation. Eine mögliche Vorrangstellung einer der Begriffe λόγος oder οὐσία ist damit noch vor jedem Einstieg in die eigentliche Interpretation zu relativieren. Von Beginn an liegt eine in sich gedoppelte Problemstellung vor: Das Verhältnis von λόγος und οὐσία sowie von οὐσία und λόγος.

Dabei ist der λόγος in der genannten Referenzbeziehung zur οὐσία der mögliche Zugang zu derselben. Der griechischen Antike gilt der λόγος über die einfache Sinneswahrnehmung hinaus als ausgezeichnetes Mittel, dem Menschen das wirkliche Seiende, d.h. das Sein, zu eröffnen. Der λόγος ist der Wegbereiter der Wahrheit und als solcher generiert er Erkenntnis, genauer Erkenntnis der Wirklichkeit. So verstanden, fungiert der λόγος bei Aristoteles als Medium der Ersten Wissenschaft: der Philosophie. Umgekehrt bedarf die Sprache dem Bezug oder der Referenz auf das Wirkliche, um bedeutsam und sinnerfüllt zu sein und schließlich wissenschaftlichem Anspruch zu genügen. Auf den Punkt gebracht, sind nach Aristoteles Sprache und Wirklichkeit nicht als zwei voneinander geschiedene Ebenen zu denken, sondern als aufeinander verweisende Momente eines Ganzen. Wo, wenn nicht innerhalb der wirklichen Welt, wird gesprochen? Worüber, wenn nicht über die wirkliche Welt?

Das interpretatorische Projekt der vorliegenden Untersuchung ist damit benannt. Um aber das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit zu klären, wird eine dritte Instanz vonnöten sein. Bei genauem Hinsehen erweist sich das Zweierverhältnis von λόγος und οὐσία als eine Trias. Die vorausgehende Frage nach der Beziehung zwischen λόγος und οὐσία verlangt die Aufdeckung des Verhältnisses, in welchem die Termini λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι im Rahmen der aristotelischen Philosophie zueinander stehen. Dabei wird das τὸ τί ἦν εἶναι zugleich als Prinzip spezifisch der Definition, des ὀρισμός und über diese des λόγος allgemein als auch der οὐσία herauszustellen sein. Als derart doppeltes Fundament von Sprache einerseits und Wirklichkeit andererseits stellt sich seine Rolle exakt in einer Vermittlungsposition innerhalb der genannten wechselseitigen Relation dar: „Große Anstrengungen hat das Korrelat der Definition, τὸ τί ἦν εἶναι, die Interpreten gekostet, weil in diesem Ausdruck [...] die gesamte Aristotelische Philosophie zu kulminieren scheint und daher jede Interpretation eine wichtige Vorentscheidung [...] bedeutet.“¹² Ist die These einer Wechselseitigkeit zwischen den drei konstitutiven Termini λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι einmal formuliert, so bedarf sie aufgrund ihrer Reichweite für die in der vorliegenden Analyse zu leistende Argumentation der weiteren Zuspitzung. Erfolgen soll diese erstens anhand einer terminologischen Präzisierung der in Frage stehenden Wechselbeziehung und zweitens anhand einer Konkretisierung des Verhältnisses zwischen Sprache und Wirklichkeit selbst.

Die bislang eingeführten Formulierungen sowohl einer wechselseitigen Beziehung als auch, diese umschreibend, des λόγος als dem Zugang zu dem, was ist, der Eröffnung der Wirklichkeit und dem Wegbereiter, bzw. mit Martin Heidegger auch dem „Ort der

¹² Michael Schramm: Die Prinzipien der Aristotelischen Topik. Leipzig / München 2004, S.50.

Wahrheit¹³, sind metaphorischer Natur. Ihre Berechtigung ziehen sie daraus, dass sie einen komplizierten wie abstrakten Sachverhalt anschaulich aufbereiten. Nicht zuletzt bestimmte ein ähnlich anschaulicher Duktus den Sprachstil vieler griechischer Denker, allen voran Platon. Wenn jedoch rezentere Forschungsbeiträge angesichts der besprochenen Verhältnisse zwischen λόγος einerseits und οὐσία andererseits eine formalistischere, nüchternere Terminologie wählen, so ist diese zwar bei erstem Hinsehen nicht in gleicher Weise greifbar wie ihr bildliches Pendant, hat aber einen entscheidenden Vorteil: Einmal ergründet, wird sie den Sachverhalten, die sie benennt, in besonders präziser Weise gerecht. Obschon die als metaphorisch bezeichnete Begrifflichkeit nicht aufgegeben werden soll, wird im Anklang an Deborah Modrak der Terminus der *Strukturanalogie* oder *-äquivalenz*¹⁴ für die Bezeichnung der wechselseitigen Beziehung zwischen λόγος und οὐσία übernommen. Der Begriff hat seine Wurzeln im *Corpus Aristotelicum* selbst. Wie Aristoteles in Buch Δ der *Metaphysik* schreibt, ist etwas der Analogie nach, „was sich ebenso verhält wie ein anderes zu einem anderen“. (1016b31f.)¹⁵ Über die rein mathematische Bedeutung hinaus „spricht Aristoteles von [ἀναλογία] überall dort, wo Entsprechungen in Struktur, Funktion bzw. Systemstelle bestehen. [...] Derartige Entsprechungen [...] bezeichnen eine auf Systemstellengleichheit beruhende Einheitsweise von sachlich Verschiedenem“.¹⁶

Übertragen in den Kontext der vorliegenden Fragestellung ist es das τὸ τί ἦν εἶναι, das als fundierendes, und damit strukturelles Bindeglied zwischen Sprache einerseits und Wirklichkeit andererseits fungiert. Anders formuliert: Λόγος und οὐσία weisen dahingehend eine analoge, ihr wechselseitiges Verhältnis begründende Struktur auf, als das τὸ τί ἦν εἶναι ihr beider Fundament darstellt. Diese Strukturanalogie wiederum ist es, welche eine Kennzeichnung des inter-referenziellen Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit als *integrative Konzeption*¹⁷ oder *Konkordanz* ermöglicht. Gilt die Frage der angemessenen Bezeichnung des thematisierten Beziehungsgefüges als beantwortet, so bleibt es, die Bezüge innerhalb des Gefüges selbst zu präzisieren. Denn trotz aller

¹³ Martin Heidegger: Logik. Die Frage nach der Wahrheit. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 21. Hrsg. v. Walter Biemel. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt a. M. 1995, S.128.

¹⁴ Der Begriff der Strukturanalogie ist entlehnt aus Deborah K. W. Modrak: *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge 2001, S.3. Wortwörtlich schreibt Modrak dort: „Aristotle assumes that the basic categories of language, knowledge and reality are *structural equivalents*.“ Hervorhebung d. Verf. Im Folgenden wird der Ausdruck, dessen Urheber Modrak ist, geradehin verwendet und nicht mehr ausdrücklich zitiert. Inwiefern jedoch die Auslegung des Begriffs der Strukturanalogie bei der Verf. vorliegender Untersuchung von derjenigen Modraks divergiert, wird weiter unten verdeutlicht werden.

¹⁵ Aristoteles' *Metaphysik* wird hier wie im folgenden Verlauf der Analyse zitiert nach Aristoteles' *Metaphysik*. Erster Halbband / Zweiter Halbband. Bücher I (A) – VI (E) / Bücher VII (Z) – XIV (N). Griechisch-Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Herman Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hrsg.v. Horst Seidl. 3., verbesserte Auflage. Hamburg 1989 / 1991.

¹⁶ Christian Pietsch: *Analogia*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, S.32-33.

¹⁷ Die Formulierung der *integrativen Konzeption* ist ebenfalls von Deborah Modrak entlehnt. In anderem interpretatorischen Kontext als dem vorliegenden, genauer in ihrer Analyse der Wahrnehmung bei Aristoteles, spricht Modrak von einem „*integrated model* of perceptual and noetic activity“. Deborah K.W. Modrak: *Aristotle. The Power of Perception*. Chicago / London 1987 bzw. hier Paperback Edition 1989, S.171.

legitimen Rede von einer (Struktur)Analogie und der daraus hervorgehenden wechselseitigen Bezugnahme, Integration und Konkordanz ist *kein direktes Ursachenverhältnis* zwischen λόγος und οὐσία anzunehmen.

Sprache, so wurde herausgestellt, ist der Zugang zur Wirklichkeit bzw. zu dem, was ist. Dies bleibt in Geltung. Jedoch ist das gesprochene Wort und der gesprochene Satz bei Aristoteles nicht auch direkte (Entstehens)Ursache eines Seienden. Sprache generiert bzw. schafft keine Wirklichkeit, sondern bezieht sich nach aristotelischem Verständnis auf diese. Das ist insofern ein Unterschied, als die Alternative zu der eben erfolgten Argumentation die Entwicklung hin zu einer reinen Sprachwelt wäre, in welcher die Sprache, der λόγος, nur noch auf sich selbst referieren und in der Folge um sich selbst kreisen würde. Umgekehrt ist das angesprochene, wirkliche Seiende bzw. die Wirklichkeit selbst nicht die direkte (Entstehens)Ursache der auf sie referierenden Sprache. Eher bedingt das wirkliche, also weltliche Seiende das Sprechen in der Weise, dass Sprache sich nur auf dieses (rück)beziehen kann, um überhaupt etwas auszusagen, also um sinnhaft und bedeutsam zu sein.

Zusammenfassend liegt zwischen Sein und Sprache eine Beziehung vor, die eine gewisse Eigenständigkeit und damit einhergehend eine eigentümliche Heteronomie beider involvierten Komponenten impliziert. So ist in dieser Untersuchung der Terminus der *Struktur analogie* maßgeblich. Eine Analogie aber meint *qua definitionem* niemals ein vollständiges In-einander-aufgehen. Wort, Begriff oder Satz, letztlich der λόγος eines wirklichen Seienden ist nicht dasselbe wie das Seiende selbst, von dem gesprochen wird. So ist Wirklichkeit mitsamt der sie konstituierenden Seienden durch ihre räumliche Ausdehnung gekennzeichnet. Nach aristotelischem Verständnis ist Wirklichkeit immer auch Stoff im Sinne von Materie (ὕλη). Zu zeigen, dass dies für den sich auf die materiellen Seienden beziehenden λόγος gerade nicht der Fall sein kann, ist mit einer der Hauptanstrengungen, welche die nachfolgende Analyse aristotelischer Philosophie leisten muss. Sprache bleibt zwar in ihrem Bezug zum Seienden, dessen sie zwecks ihrer Bedeutsamkeit bedarf, mittelbar auf das Materielle angewiesen, wird aber selbst nicht zu einem materiell greifbaren Gegenstand.¹⁸

Trotz der genannten Heteronomie des λόγος einerseits und der οὐσία andererseits gilt es in der Folge, eine aporetische Zuspitzung der Interpretation der soeben erläuterten Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit zu vermeiden. Nicht ist der griechische λόγος in seinem Verhältnis zu dem, was in ihm als seiend erfasst wird, sowohl als „saut“ (Sprung, be rgang) und „suture“ (Naht) zu verstehen.¹⁹ Denn interpretiert man den λόγος gleichermaßen als Zu- und Übergang sowie als unwiderrufliche Trennung zur weltlichen Wirklichkeit, so markiert er letztlich „la difficulté, voire l'impossibilité de passer de

¹⁸ In ihrer schriftlichen Form kommt der Sprache zwar in gewisser Hinsicht eine materielle Komponente zu, die, z.B. im Falle von in Stein gemeißelten Schriftzeichen, gleichsam haptisch wahrgenommen werden kann. Nicht aber bedeutet dies, dass das verschriftlichte Wort dem in ihm angesprochenen wirklichen Seienden gleichkäme. Beides bleibt, obschon aufeinander referierend, zweierlei.

¹⁹ Cassin: Aristote et le logos, S.154.

l'objet de sensation au sujet de la phrase"²⁰: „Nous ne buvons jamais ce dont nous parlons.“²¹

Entgegen diesem drastisch anmutenden Schluss soll in der Untersuchung gezeigt werden, dass gerade in der charakteristischen wechselseitigen Bezugnahme von λόγος und οὐσία, die ein zugleich heteronomes als auch interdependentes Verhältnis zueinander unterhalten, die Stärken der aristotelischen Analyse liegen. Denn wäre, um oben zitierte Formulierung wieder aufzunehmen, das Wasser, was wir trinken, nicht auch noch etwas Eigenständiges neben dem Wort oder Begriff, der dieses Wasser bezeichnet, so müsste letztlich die Selbstreferenzialität der Sprache verfochten werden, die bereits zusammen mit der Annahme eines unmittelbaren Ursachenverhältnisses zwischen Sprache und Wirklichkeit ausgeschlossen wurde. Mehr noch: Wäre gleichsam alles, wozu der Mensch einen Zugang hat, allein der λόγος, und nicht die seiende Wirklichkeit, so kulminiert diese Annahme in der Konsequenz, dass er dasjenige, was ist, nicht mehr aussagen kann. Er hat schlichtweg nichts mehr zu sagen und der λόγος kehrt sich gegen sich selbst.²² Diese Ironie findet in einer Auslegung des Mythos von Echo und Narziss ihre Veranschaulichung.²³ Im Echo, benannt nach der gleichnamigen mythologischen Figur, reduziert sich die Sprache auf sich selbst. Sie wird der Bezugnahme auf etwas wirklich Seiendes und damit der sinnvollen Kommunikation unfähig und verkommt zum nichtssagenden Geräusch. Unter diesen Umständen aber ist es Echo unmöglich, Narziss ihre Liebe zu gestehen und sie verkümmert in Trauer und Demütigung.

Die Eigenständigkeit also jeweils von Sprache und Wirklichkeit ist es, auf die es Aristoteles ankommt. Über das bereits Gesagte hinaus ist die Heteronomie beider Instanzen schon deshalb wichtig, weil anders das Phänomen der Fehlerhaftigkeit sprachlicher Aussagen sowie, damit einhergehend, erkenntnistheoretischer Annahmen nicht zu erklären wäre. Wie ist es möglich, dass der Mensch zuweilen irrt? Des Rätsels Lösung muss, so Aristoteles, in einer fehlgehenden Bezugnahme der Sprache auf die Welt und nicht in den weltlichen Seienden, die eben sind, wie sie sind, liegen. Damit geht einher, dass Sprache auch als konventionelles Konstrukt verstanden werden kann, das eine ihr inhärente Dynamik und Flexibilität aufweist.

Ihre begrifflich-grammatische Form, kraft derer sie erkennend wie offenbarend ist, ist eine Formbestimmtheit des menschlichen Sprechens, die historisch und kulturell variiert und als solche in der Schwebe lässt, wieweit wir mittels ihrer [...] am Wirklichen selbst und seiner Selbstmanifestation teilhaben.²⁴

²⁰ Cassin: Aristote et le logos, S.139.

²¹ Cassin: Aristote et le logos, S.154.

²² Vgl. Cassin: Aristote et le logos, S.149. Cassin zeigt das soeben Ausgeführte am Beispiel Gorgias'.

²³ Vgl. Cassin: Aristote et le logos, S.90.

²⁴ Emil Angehrn: Die Sprachlichkeit der Existenz. Zwischen Kommunikation und Welterschließung. In: Emil Angehrn u. Joachim Küchenhoff (Hrsg.): Macht und Ohnmacht der Sprache. Philosophische und psychoanalytische Perspektiven. Weilerswist 2012, S.36-54, hier S.54.

Obschon oder gerade weil sie auf alles Vergängliche der Welt bezogen ist, hat Sprache eine ihr zu eigene Kontingenzt. In maßgeblicher Weise zeigt sich damit gerade am Beispiel der Sprache, inwiefern die interdependente Beziehung von λόγος und οὐσία sich spannungsvoll zwischen dem Anspruch auf Fundierung einerseits sowie Dynamik, Variabilität und Flexibilität andererseits bewegt. Die „Macht der Sprache [ist] nicht ohne Grenzen“.²⁵

Die zweite, mit der ersten unmittelbar einhergehende Hauptthese vorliegender Untersuchung lautet demgemäß, dass das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, das über beider Begründung im τὸ τί ἦν εἶναι geklärt werden soll, im Kontext einer Philosophie steht, die sich dezidiert als *Ontologie* begreifen lässt.²⁶ Dabei ist der Ausdruck *ontologisch* in einem weiten Sinne zu verstehen: sowohl das ὄν, also das wirklich Seiende, wortwörtlich übersetzt das Sein, als auch dessen λόγος, also Versprachlichung und Erkenntnis betreffend. Der Begriff des *Ontologischen* „impliziert weder einen [rein, *Anm. d. Verf.*] ‚realistischen Standpunkt‘ noch einen Gegensatz zum Logischen, ebensowenig [gilt dies für das] Wort ‚Sein‘“.²⁷ Eine Frage nach dem möglichen Übergang von der einen (onto-) zur anderen Seite (-logisch) ist damit schon, und dies trotz der gewissen Eigenständigkeit sowohl der Sprache als auch der Wirklichkeit, im Ansatz unpräzise gestellt. Es ist treffend bemerkt, dass „[d]ie Annahme einer [...] Zäsur [...] den r und der be reinstimmung zwischen beiden Sphären als metaphysisches Problem stehen lassen“²⁸ müsste. Demnach

dans l’usage contemporain, l’ontologie désigne une théorie formelle de l’existence, elle se demande à quelles conditions un objet peut être dit existant. En ce sens, elle fait partie de la sémantique, qui étudie les conditions de possibilité de la vérité ou encore le rapport du langage à la réalité en général, et qui soulève donc le problème de la référence, c’est-à-dire de la relation du langage à l’objet dont il parle.²⁹

Die in der skizzierten Weise ontologisch vorgehende Analyse vertritt nach Maßgabe einer *Einheitsthese* die Auffassung, dass sich der λόγος sowie die οὐσία und mit ihnen das τὸ τί ἦν εἶναι als Schlüsselbegriffe nicht nur der aristotelischen *Metaphysik*, sondern auch der so bezeichneten sprachtheoretischen Abhandlungen des *Organon*, insbesondere *De Interpretatione* und ausblickhaft der *Topik* erweisen. Das sogenannte metaphysische wie auch das sogenannte logische Werk des Aristoteles verbindet eine übergeordnete, grundlegende Thematik, wenn innerhalb einer referenziellen Konzeption von Sprache und

²⁵ Angehrn: Sprachlichkeit der Existenz, S.53f.

²⁶ Von einem Schriftbild Onto-logie, das den ausgeführten Gedanken zwar in gewisser Hinsicht visualisieren, jedoch zugleich als rein artifizieller Kunstgriff erkennbar machen würde, soll an dieser Stelle abgesehen werden.

²⁷ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.3.

²⁸ Wolfgang Wieland: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. 3., um ein Vorwort erweiterte Auflage. Göttingen 1992, S.147. Wie weiter unten im Rahmen der Positionierung des vorliegenden Ansatzes innerhalb der Forschung ersichtlich wird, ist den wielandschen Ausführungen über das erfolgte Zitat hinaus nicht zu folgen.

²⁹ Pierre Aubenque: Herméneutique et ontologie. Remarques sur le Peri Hermeneias d’Aristote. In: Ders.: Problèmes aristotéliens. Bd. I. Philosophie théorique. Paris 2009, S.101-113, hier S.101.

Wirklichkeit alles philosophische Hinterfragen von Sprache immer auch aus einer wortwörtlich metaphysischen Haltung heraus geschieht. Nichts Geringeres als die (metaphysischen) Prinzipien der Sprachgebung selbst sind zu ergründen. Umgekehrt aber ist das Hinterfragen alles dessen, was ist, immer zugleich auch eine Untersuchung der sprachlichen Zusammenhänge, in denen sich die wirklichen Seienden zeigen:

It is the philosopher's job to tease out the ontological implications of ordinary language in order to better understand reference and meaning [...]. [...] Meaning is determined by reference. The referents of linguistic items are external objects. In light of his conception of meaning, it should not surprise us that Aristotle treats the investigation of what is as, inter alia, an investigation into to implications of language.³⁰

Anders formuliert: Die ontologischen Zusammenhänge zwischen Sein und Sprache bestehen immer, sie alleine bestimmen die Welt, wie sie dem Menschen erkennbar wird. Eine Wissenschaft im Sinne einer Ontologie liegt dann vor, wenn sie die Gründe jener Bezüge im Rahmen einer philosophischen Untersuchung reflexiv hinterfragt.

Das derart bestimmte Forschungsanliegen stützt sich innerhalb des *Corpus Aristotelicum* auf die Schrift der *Metaphysik* sowie einige exemplarische sprachtheoretische Abhandlungen. Als ontologische Disziplin verstanden, steht erstere für eine primärwissenschaftliche Reflexion, indem sie die Grundlagen der Interdependenz von Sprache und Sein erforscht. Letztere sind als sekundärwissenschaftliche Reflexionen auf das Phänomen der Sprache und ihrer Bedeutung sowie letztlich ihrer Anwendung zu verstehen. Es ergibt sich folgender Zusammenhang: Die ontologischen Grundlagen als solche sind alleine Thema der *Metaphysik* sowie ihrer Disziplin der Ontologie. Für die sekundärwissenschaftlichen Schriften sind dieselben ontologischen Grundlagen maßgeblich, ohne aber selbst thematisiert und hinterfragt zu werden. Gegenstand der *Organon*-Abhandlungen ist demgegenüber ein vergleichsweiser deskriptiver Zugang zu Aufbau, Bedeutung und Anwendung der menschlichen Sprache. Obgleich den genannten unterschiedlichen Reflexionsleistungen der Schriften soll deren integrativer thematischer Zusammenhang an dieser Stelle betont sein. Fragen der Chronologie können im Kontext solcher Einheitsthese in Klammern gesetzt werden.³¹

Die beiden formulierten Hauptthesen werden im Kontext einer Lektüre des Buches Γ sowie der sogenannten Substanzbücher $Z - H - \Theta$ der *Metaphysik*, der Kapitel 1 und 9 von *De Interpretatione* und anhand von Auszügen der *Topik* erschlossen. Über diesen

³⁰ Modrak: *Language and Meaning*, S.153f.

³¹ Generell ist in der Forschung die Tendenz vorherrschend, die *Organon*-Abhandlungen als gegenüber der *Metaphysik* frühere anzusehen. Entspricht eine solche chronologische Einordnung der unterschiedlichen, einmal der primären und einmal der sekundären, Reflexionsleistung auf die Phänomene des Seins und der Sprache durchaus, so sei diese Denkrichtung hiermit zumindest benannt. Die grundsätzliche Unsicherheit der Interpreten angesichts der ursprünglichen Erscheinungsdaten sowie das Unvermögen, in der Frage „mehr als eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit“ zu erzielen, jedoch versagt der Verf. im vorgegebenen Rahmen eine umfassendere Auseinandersetzung. Vgl. u.a. Aristoteles: *Peri Hermeneias*. Übersetzt und erläutert von Hermann Weidemann. Zweite, veränderte Auflage. Berlin 2002 und hierin Weidemann: Einleitung, S.45ff., insbesondere die soeben zitierte Passage aus S.51. Zu den unterschiedlichen Titelgebungen der Schrift vgl. § 21.

festgelegten Korpus hinaus werden zwecks einer möglichst fundierten Interpretation stets Referenzen auf weitere einschlägige Texte des aristotelischen Werkkanons hinzuzuziehen sein. Dies wird hinsichtlich der sprachtheoretischen Abhandlungen insbesondere sowohl auf die *Kategorienschrift* als auch auf die *Zweiten Analytiken* zutreffen.

Die aufgestellte Einheitsthese beruft sich zum einen auf konkrete Querverweise Aristoteles' selbst. Zum anderen und vor allem aber basiert sie auf dem Nachweis des internen Zusammenschlusses seiner Denkergebnisse. In ihrer weiten Auslegung trifft sie nicht nur auf die thematische Nähe von *Metaphysik* und *Organon* zu, sondern erlaubt ferner eine Bezugnahme auf die biologischen und physischen ebenso wie die ethischen und politischen Abhandlungen. Das aristotelische Oeuvre kann trotz seiner auf ersten Blick zuweilen disparaten Themen durchaus im Zusammenhang gelesen und interpretiert werden. In der Konsequenz wird in vorliegender Analyse der aristotelischen Begrifflichkeiten λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι u.a. ein Kapitel zur Klärung ihrer anthropologischen Voraussetzungen voranstellen, um die grundlegenden Bezüglichkeiten zwischen den drei Termini auch in dieser Hinsicht vorläufig zu klären. Eine „Kompartimentalisierung“ der aristotelischen Philosophie, die Idee also einer „Philosophie ohne zentrale Thematik“, ist, um eine polemische Wortwahl Tugendhats zu zitieren, „ein Verrat an dem, was Philosophie ursprünglich sein sollte“.³² Die Frage nach der Verbindung von Sprache und Wirklichkeit steht immer auch im Kontext der Frage nach dem Menschen.³³ Diese Erweiterung der Einheitsthese um ein anthropologisches Moment soll als ein steter Horizont der zu leistenden Analyse gelten³⁴, deren Fokus auf der eigentümlichen wechselseitigen Relation zwischen λόγος und οὐσία, sowie deren vermittelnder Instanz τὸ τί ἦν εἶναι liegt.

Angesichts dieser Darstellung der aristotelischen Ontologie erscheint es umso erstaunlicher, dass es bis dato zwar eine Fülle an Forschungsbeiträgen zu den aristotelischen Begriffen λόγος und vor allem der οὐσία gibt, deren Beziehung jedoch in der hier geforderten Art kaum Thema wurde.

Vor allem aber verwundert es, dass das doppelte Fundament τὸ τί ἦν εἶναι, das allein der wechselseitigen Relation von Sprache und Sein gerecht werden kann, in dieser prinzipiellen Stellung und Funktion nur sporadisch untersucht ist. Da sich die vorliegende Untersuchung als zeitgenössische Auseinandersetzung mit Aristoteles versteht, konzentriert sich die folgende einleitende Positionierung des eigenen Ansatzes innerhalb der Forschung auf Autoren des zwanzigsten sowie des beginnenden einundzwanzigsten Jahrhunderts.³⁵ Die aristotelische Theorie ist vom „aktuellen Stand des Wissens und der

³² Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik, S.18.

³³ Dieser Gedanke beruft sich ebenfalls auf Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik, S.18.

Im Gegensatz zur Initiative Tugendhats, alle metaphysischen Fragen auf anthropologische zu reduzieren, soll im Zuge der vorliegenden Untersuchung nicht das vorgebliche Primat der Metaphysik durch ein solches der Anthropologie ersetzt, sondern gerade die unwiderruflichen Zusammenhänge zwischen beiden aufgedeckt werden. Zugleich ist die Eigenständigkeit beider Bereiche zu bewahren.

³⁴ Dieser und zwei weitere „Horizonte“ sind in Abschnitt 2 verdeutlicht.

³⁵ Der folgende Forschungsüberblick kann angesichts der Fülle der existierenden Beiträge nicht nur keine Gesamtperspektive auf die Rezeptionsgeschichte in ihrer Gänze bieten, sondern er kann auch innerhalb

Methoden aus“ neu zu prüfen und es geht um die Beantwortung der Frage, was Aristoteles für einen heutigen „philosophischen Standpunkt Akzeptables gemeint“³⁶ haben kann.

Bei der Durchsicht der Forschungsbeiträge fällt zunächst auf, dass die Interpretationen häufig nicht von den relationalen Termini λόγος und οὐσία gleichermaßen ausgehen, sondern von jeweils einem der beiden. Entweder wird der λόγος oder die οὐσία bei Aristoteles untersucht.³⁷ So beschäftigen sich exemplarische Autoren wie Deborah K. W. Modrak³⁸, Hermann Weidemann³⁹ und Wolfgang Wieland⁴⁰ in erster Linie mit dem Phänomen des λόγος bei Aristoteles. Weidemann geht es in seinem Buch *Metaphysik und Sprache*, wie der Untertitel unmissverständlich deutlich macht, um eine *sprachphilosophische Untersuchung zu Aristoteles*. Ähnliches gilt für weitere seiner hier relevanten Beiträge und Kommentare. Wieland wiederum stellt innerhalb seiner Auseinandersetzung mit der *Physik* des Aristoteles den λόγος als „Leitfaden“⁴¹ aller philosophischen Analyse heraus und untersucht in einem entsprechenden Kapitel die „*sprachlichen Grundlagen der Prinzipienforschung*“. Bedenkt man den für Aristoteles wichtigen Zusammenhang von λόγος und Definition, so befinden sich unter den vom λόγος her fragenden Interpreten ferner Autoren, welche sich mit der Bestimmung der sprachlichen Definition aristotelischer Prägung auseinandersetzen: u.a. David Charles⁴², Marguerite Deslauriers⁴³ und wiederum Deborah K. W. Modrak.⁴⁴ Als Textkorpus dienen den genannten Argumentationen zumeist die *Organon*-Schriften. Wird die *Metaphysik* herangezogen, dient sie zumeist als Referenz, um die Analyse der sprachphilosophischen Schriften zu fundieren oder sprachtheoretische Fragestellungen zu vertiefen. Fragen der *Metaphysik* werden in erster Linie als an der Sprache interessierte Fragen interpretiert. Angesichts dessen mag es verwundern, dass für die Behandlung des aristotelischen λόγος

des abgesteckten zeitlichen Rahmens nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erfüllen. Vielmehr soll er erstens einer Zuspitzung der maßgeblichen Thesen dienen wie auch nicht zuletzt das Forschungsdesiderat aufzeigen, welches das hier vorliegende Projekt bedienen möchte. Eine detailliertere Auseinandersetzung mit den jeweiligen Forschungsbeiträgen erfolgt an gegebenen Stellen im Laufe der Textlektüre selbst.

³⁶ Michael-Thomas Liske: Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung. Freiburg / München 1985, S.24f.

³⁷ Es sei an dieser Stelle ausdrücklich betont, dass es, ungeachtet ihrer jeweiligen Positionierung angesichts des wechselseitigen Gefüges λόγος – οὐσία – τὸ τί ἦν εἶναι, die kritische Auseinandersetzung mit allen genannten Autoren war, welcher die Verfasserin ihre Interpretation des τὸ τί ἦν εἶναι als eines ontologischen, und das meint eines sowohl sprachlich wie auch seinsgemäß ausgerichteten Prinzips verdankt. Jede einzelne Lektüre war im Ganzen eines kritischen Spiels zwischen Anknüpfung und Absetzung von erheblicher Relevanz.

³⁸ Modrak: Language and Meaning.

³⁹ Hermann Weidemann: *Metaphysik und Sprache*. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles. Freiburg / München 1975.

⁴⁰ Vgl. Wieland: *Aristotelische Physik*, S.141ff.

⁴¹ Vgl. Wieland: *Aristotelische Physik*, S.141ff.

⁴² David Charles: *Definition and Explanation in the Posterior Analytics and the Metaphysics*. In: Ders. (Hrsg.): *Definition in Greek Philosophy*. New York 2010, S.286-328.

⁴³ Marguerite Deslauriers: *Aristotle on Definition*. Leiden / Boston 2007.

⁴⁴ Deborah K. W. Modrak: *Nominal Definition in Aristotle*. In: *Definition in Greek Philosophy*. Hrsg. v. David Charles. New York 2010, S.252-285.

im Allgemeinen gilt, was jüngst David Charles hinsichtlich der antiken Definitionsproblematik im Besonderen feststellte: „Although definition was a major preoccupation for ancient philosophers, it has received relatively little attention in recent scholarly discussions of ancient philosophy.“⁴⁵

Einen vergleichsweise prominenteren Stellenwert innerhalb der Forschung genießt der Terminus οὐσία, u.a. übersetzt als Wirklichkeit, Sein, Seiendes, Essenz oder Substanz.⁴⁶ Hier ist die Textgrundlage der Interpretationsanstrengungen vornehmlich die aristotelische *Metaphysik*. Für die nachfolgende Analyse zentral sind die Arbeiten von Pierre Aubenque⁴⁷ und vor allem Ernst Tugendhats Dissertation *TI KATA TINOS*⁴⁸. Ähnlich nähern sich Emil Angehrn⁴⁹ sowie Karl-Heinz Volkmann-Schluck⁵⁰ der aristotelischen Philosophie über die *Metaphysik*. Auch sei an dieser Stelle auf die Aristoteles-Vorlesungen Martin Heideggers hingewiesen, die für die Ergebnisse der hier vorliegenden Studie in vielerlei Hinsicht hilfreich gewesen sind.⁵¹

Ist beiderseits eine im Grundsatz einseitige Fragerichtung festgestellt, so bedeutet dies nicht zugleich, dass besagte Interpreten eine Verknüpfung zwischen λόγος und οὐσία sowie dem, was durch diese bezeichnet wird, nicht herauszustellen wüssten. So spricht Deborah Modrak, der Terminus wurde bereits übernommen, von einer *Strukturanalogie* zwischen Sprache und Wirklichkeit bei Aristoteles.⁵² Unmittelbare Versprachlichung sowie, aufgrund des Zusammenhangs zwischen Sprache und Erkenntnis, ebenso unmittelbares Wissen um die weltlichen Zusammenhänge sind, so lautet die These, aufgrund einer strukturellen Äquivalenz beider Bereiche grundsätzlich möglich.⁵³ Ganz in diesem Sinne leitet ferner Marguerite Deslauriers ihre Analyse mit der Feststellung ein, dass das sprachlogische Regelwerk nicht nur zur Aufgabe habe, „to ensure that definitions as linguistic formulae are established correctly, but that those definitions capture the structure of essence. In this way the discussions in the logical works connect with the discussion in the *Metaphysics*“.⁵⁴ Umgekehrt legen diejenigen Autoren, welche in ihren Beiträgen von der οὐσία ausgehen, ebenfalls eine differenzierte Sichtweise an den Tag. Aubenque widmet in seiner Studie über das *Problème de l'être chez Aristote* ein umfassendes Kapitel der Frage nach dem Zusammenhang von „*être et langage*“. Darüber hinaus hat Tugendhat die wesentliche These vorliegender Analyse begründet, dass aristotelische Philosophie, sofern sie sich mit Fragen nach dem Phänomen der Sprache

⁴⁵ David Charles: Introduction. In: Ders. (Hrsg.): *Definition in Ancient Philosophy*. New York 2010, S.1-19, hier S.1.

⁴⁶ Die den genannten Übersetzungen immanenten Differenzierungen sind in § 4 zu klären.

⁴⁷ Pierre Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. 5. Auflage. Paris 2005.

⁴⁸ Tugendhat: *TI KATA TINOS*.

⁴⁹ Emil Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles*. Weilerswist 2000.

⁵⁰ Karl-Heinz Volkmann-Schluck: *Die Metaphysik des Aristoteles*. Frankfurt a. M. 1979.

⁵¹ Die Vorlesungen sind im Einzelnen jeweils an entsprechender Stelle aufgeführt. Eine umfassende Übersicht über die hier maßgeblichen Vorlesungen findet sich im Literaturverzeichnis.

⁵² Modrak: *Language and Meaning*, S.3.

⁵³ Modrak: *Language and Meaning*, S.6.

⁵⁴ Deslauriers: *Aristotle on Definition*, S.3.

einerseits und nach dem Phänomen der Wirklichkeit (bzw. des Seienden, des Seins) andererseits auseinandersetzt, eine *ontologische* Philosophie ist.⁵⁵ Analog bemerkt Angehrn in seiner Interpretation der aristotelischen *Metaphysik* „die methodische Doppelperspektive einer epistemologisch-ontologischen Untersuchung“⁵⁶ und Volkmann-Schluck spricht im Anklang an Heidegger vom λόγος, der für den Philosophen Aristoteles die „Dimension der Offenbarkeit von Sein“⁵⁷ bildet. Soeben genannte Rezipienten nehmen also generell eine doppelte Ausrichtung der aristotelischen Philosophie an, dies jedoch derart, dass ihrer Ansicht nach das Sein die Möglichkeit der Erkenntnis fundiert.

Wenn sich die Interpreten bzgl. der grundsätzlichen Bezogenheit der Sprache und des Denkens auf das Seiende einig sind, so besteht dennoch die Tendenz der Vereinseitigung im Sinne einer thematischen Vorrangstellung jeweils der Sprache oder der Wirklichkeit. Fragt der eine Forschungsstrang vom λόγος auf die οὐσία und der andere umgekehrt von der οὐσία auf den λόγος, so klingt jeweils die Annahme *eines* eigentlichen Fundamentes an. So wird z.B. bei sprachlich ausgerichteten Lektüren, wenn auch das Seiende grundsätzlich als Voraussetzung von Sprache angesehen wird, die Konstitutionsanalyse der οὐσία oftmals gar nicht eigens zum Thema. Dass z.B. die Echtheit der Kapitel 7 – 9 des Buches Z der *Metaphysik*, d.h. der Kapitel über den Werdens- und Konstitutionsprozess des Seienden, von mehreren Interpreten in Zweifel gestellt wird⁵⁸, mag nur eine der fragwürdigeren Thesen einer eher von der Sprache ausgehenden Forschungsposition sein. Ferner sei angedeutet, dass sich die Thematik der Bücher H und Θ, genauer die Konkretisierung der οὐσία und ihres Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι als ἐνέργεια, nur schwerlich in Einklang mit einer solchermaßen gewichteten Interpretation der *Metaphysik* und mit ihr der aristotelischen Philosophie überhaupt bringen lässt. Übertragen auf den von jeweiligen Forschern untersuchten Textkorpus ergibt dies, dass sich beispielsweise Deborah Modrak⁵⁹ in ihrer Lektüre von *De Interpretatione* und *Metaphysik* mit dem Zusammenhang von Bedeutungs- und Wirklichkeitsfrage beschäftigt, sie jedoch die Konstitution des Seienden nur am Rande berührt. Ihre Frage ist zwar die nach den Bedingungen von Bedeutung und Sprache, nicht aber sieht sie diejenige nach dem wirklichen Seienden für sich explizit damit verbunden. Ähnliches lässt sich über den noch aktuelleren Forschungsbeitrag von Marguerite Deslauriers⁶⁰ sagen. In *Aristotle on Definition* führt sie eine zusammenführende Analyse von den *Analytiken*, der *Metaphysik* und der *Topik* unter der übergeordneten Fragestellung nach der Definition durch. Weil sie aber die Frage nach der Wirklichkeit selbst nicht stellt, verbleibt ihre Darstellung in letzter Konsequenz vornehmlich im Bereich des Sprachlichen.

Die Annahme einer interdependenten Relation von Sein und Sprache in der aristotelischen

⁵⁵ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.3.

⁵⁶ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.410.

⁵⁷ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.31.

⁵⁸ U.a. Michael V. Wedin: Aristotle's Theory of Substance. The *Categories* and *Metaphysics Z*. Oxford / N.Y. 2000, S.6.

⁵⁹ Modrak: Language and Meaning.

⁶⁰ Deslauriers: Aristotle on Definition.

Philosophie wiederum steht in jüngster Zeit vorzugsweise bei drei Aristoteles-Interpreten in ihren entsprechenden Forschungsbeiträgen im Vordergrund: Im deutschsprachigen Raum gilt dies sowohl für Michael-Thomas Liskes *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus*⁶¹ als auch und in erster Linie für Christof Rapps *Identität, Persistenz und Substantialität*⁶². Im englischsprachigen Raum wird dies allen voran von David Charles in seiner Monographie *Aristotle on Meaning and Essence*⁶³ vertreten. Liske, Rapp und Charles arbeiten die innerhalb der am λόγος orientierten Analysen vernachlässigte Reflexion der οὐσία in gewisser Weise auf. Dabei eint alle drei die grundsätzliche Überzeugung, Sprache und Sein nach Aristoteles nicht in einem bipolaren, sondern in einem harmonischen, interdependenten Gefüge zu verstehen.

Liske beginnt seine Monographie *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus* mit der Frage nach dem Referenzpunkt aristotelischer Begrifflichkeit. Im Zuge dessen setzt er sich kritisch von Wielands Annahme ab, Begriffe wie das τὸ τί ἦν εἶναι würden sich bei Aristoteles zwar auf Sachverhalte bzw. Tatsachen beziehen, diese jedoch meinten keine Lebewesen, Dinge oder Eigenschaften, die in der wirklichen Welt vorliegen.⁶⁴ Demgegenüber stellt Liske sowohl den „Realitätsbezug“ als auch den „sprachlich-logischen Charakter“ aristotelischer Begrifflichkeit heraus.⁶⁵ Tatsachen oder Sachverhalte, auf die aristotelische Ausdrücke Bezug nehmen, seien sehr wohl Bezeichnungen von gewissen Gesetzmäßigkeiten oder Zusammenhängen, die in den wirklichen Seienden selbst zum Ausdruck kommen:

Bei einem Sachverhalt handelt es sich [...] keineswegs um eine rein formale Allgemeinheit. Ein Sachverhalt ist vielmehr a) realitätsbezogen und b) inhaltlich bestimmt. Voraussetzung für das Bestehen eines Sachverhalts ist nämlich eine ganz bestimmte Strukturiertheit der wirklichen Welt. Damit aber ist eine Brücke geschlagen von der Ebene der Begriffe zur Ebene der Wirklichkeit, die bei den [...] Dingen anzutreffen ist. [...] Wir haben es hier also mit einer realen Existenz und realen Begründungsverhältnissen zu tun. Aber dieses [...] Sein ist nicht bereits von sich aus erschlossen. Erst indem wir die entsprechenden Begriffe bilden, verfügen wir über eine Erklärung dieser Verhältnisse, erst so werden sie zur Tatsache.⁶⁶

Liske widmet dann auch einen Großteil seiner Arbeit der akribischen Auseinandersetzung mit dem Stellenwert der οὐσία und den mit ihr zusammenhängenden Begrifflichkeiten (u.a. dem τὸ τί ἦν εἶναι) in den Substanzbüchern der *Metaphysik*. Das Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι wird es letztlich sein, das die von Liske geforderte „Brücke“ zwischen Sprach- und

⁶¹ Liske: *Aristotelischer Essentialismus*.

⁶² Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*.

⁶³ David Charles: *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford 2000.

⁶⁴ Liske: *Aristotelischer Essentialismus*, S.214ff. Liske beruft sich hier auf Wieland: *Aristotelische Physik*, § 14.

Liskes Argumentation bezieht sich auf die aristotelische Begrifflichkeit insgesamt. Er wählt an dieser Stelle jedoch aus folgenden Gründen das konkrete Beispiel τὸ τί ἦν εἶναι. Zunächst orientiert er sich an der Beispielwahl Wielands selbst. Diese erklärt sich wiederum aus dem in hohem Maße abstrakt, gar gekünstelt erscheinenden Neologismus τὸ τί ἦν εἶναι selbst, der auf ersten Blick einer formalistischen Interpretation wie deren Wielands durchaus entgegen kommt. Umso pointierter lässt sich, in Absetzung von Wieland, die These eines Realitätsbezugs auch des Begriffs τὸ τί ἦν εἶναι formulieren.

⁶⁵ Liske: *Aristotelischer Essentialismus*, S.215.

⁶⁶ Liske: *Aristotelischer Essentialismus*, S.216.

Seinsebene zu schlagen vermag.⁶⁷

Die Bedeutung Liskes für die Hauptthese der Verf. ist somit offensichtlich. Jedoch setzt sich Liske, anders als die vorliegende Untersuchung, zwar mit dem aristotelischen Terminus der οὐσία, nicht aber mit demjenigen des λόγος auseinander. So geht seine Erschließung des aristotelischen Essentialismus wohl explizit von der Hinterfragung aristotelischer Begrifflichkeiten wie denjenigen der οὐσία und dem τὸ τί ἦν εἶναι aus, lässt aber eine philologische wie philosophische Ergründung des Phänomens des λόγος in seiner ganzen Ausprägung selbst vermissen – obgleich genau dieses seinen Fragehorizont ausmacht. Nicht geht es ihm mit Aristoteles um eine Begründung der menschlichen Sprachgebung als solcher, die er wie selbstverständlich vorauszusetzen scheint, sondern exklusiv um philosophische Begrifflichkeit und damit um Definition. Dies aber kann gemäß der erläuterten Thesen und gedanklichen Voraussetzungen nicht das alleinige Ziel vorliegender Untersuchung sein.

Prägnanter als Liske steht Rapp im Einflussbereich sprachanalytischer Philosophie. Rapp untersucht seinerseits in *Identität, Persistenz und Substantialität*⁶⁸ das Verhältnis zwischen aristotelischer Substanz sowie sortalen Termen⁶⁹ und fragt danach, „was wir annehmen, wenn wir über Identität und Persistenz von Gegenständen sprechen“.⁷⁰ Identität und Persistenz in der Sprache sind eng an ein Faktum namens Substantialität geknüpft und das aristotelische „Substanzmodell [d.h. Modell der οὐσία, *Anm. d. Verf.*]“ wiederum lehnt „Entitäten ab, die sich nicht der Form eines so-und-so-bestimmten Gegenstandes zuordnen lassen, weil solche Gegenstände weder individuierbar noch identifizierbar wären“.⁷¹

Es ist Rapp, verkürzt gesagt, um die οὐσία und die doppelte Frage danach zu tun, wie diese a) sich selbst identisch sein kann und b) die auf sie bezüglichen Identitätsaussagen verantwortet. Umgekehrt können sprachliche Termini nur dann identisch und persistent sein, wenn dasjenige, worauf sie sich beziehen, diese Qualitäten ebenfalls aufweist. In aller Konsequenz widmet sich Rapp einer ausführlichen Analyse der οὐσία bei Aristoteles, allen voran den sogenannten Substanzbüchern der *Metaphysik*. Im Verlauf seiner Überlegungen hält er fest, dass die οὐσία, das wirkliche Seiende, sich selbst

⁶⁷ Liske: Aristotelischer Essentialismus, S.216 u. S.300. Um den Interdependenz-Charakter der besagten Beziehung zu betonen, setzt sich jedoch die Verf. ausdrücklich von der Metaphorik der „Brücke“ ab, s.o.

⁶⁸ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität.

⁶⁹ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.14ff. „[U]m gute Argumente für eine Unterscheidung zu finden, die der Aristotelischen Gegenüberstellung von Substanz- und Akzidenzprädikaten entspricht“, ist bei Rapp in Anlehnung an Peter Strawson, Ernst Tugendhat und David Wiggins die Rede von „sortalen Universalien, die die Art einer Sache und somit gewissermaßen die Zweite Substanz des Aristotelischen Modells beinhalten“ sowie von „Sortalprädikaten“. Die „Analyse sortaler Prädikate oder Terme“ mache „dieselben Abhängigkeitsverhältnisse deutlich [...], auf der schon die Struktur des Aristotelischen Substanzmodells beruht“. So hält Rapp „im Anschluss an die Arbeiten von D. Wiggins“ an einem „Prinzip der Sortaldependenz der Identität“ fest. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.14f.

Vgl. ferner Peter F. Strawson: *Individuals*. London 1959, Ernst Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1976 sowie David Wiggins: *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford 1967 und Wiggins: *Sameness and Substance*.

⁷⁰ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.23.

⁷¹ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.23.

identisch und damit etwas ganz Bestimmtes sein kann, wenn das τὸ τί ἦν εἶναι als Prinzip dieses Seienden fungiert. Es ist exakt dieses Begründungsverhältnis, das er als „zweitellige[s] Paradigma“⁷² oder auch „dispergierende[s] Modell[.]“⁷³ der οὐσία bezeichnet.

Die Konstitutionsanalyse der οὐσία aber erfolgt bei Rapp im Rahmen der Frage nach Identitäts- und Persistenzaussagen. Die aufschlussreiche Konstitutionsanalyse der οὐσία interessiert ihn in erster Linie in ihrer Funktion für die Leitthematik der Sprache. Darüber hinaus wird dieser Untersuchungsgegenstand selbst auf seine Fähigkeit zur Identifizierung und Persistenz restringiert. In der Konsequenz ist es Rapp zwar um sortale Termen zu tun, weniger aber um dasjenige, was den Begriff des λόγος in seiner Relation zur οὐσία in toto ausmacht. Eine detaillierte Begriffsanalyse des griechischen Terminus lässt Rapp nicht nur zu Beginn, sondern durchgängig in seiner Untersuchung vermissen.

Eine ähnliche Kritik erscheint hinsichtlich David Charles berechtigt, wenn auch dieser in seiner Monographie *Aristotle on Meaning and Essence* den Bogen etwas weiter spannt, als dies bei Rapp der Fall ist. Anhand seiner „three-stage view of scientific inquiry“⁷⁴ verdeutlicht Charles den Ausgang allen philosophischen Strebens nach Wissen und Wissenschaft: die wirkliche Welt, in der wir uns tagtäglich bewegen. Die Wirklichkeit existiert eigenständig neben uns, unserer Sprache, unserem Denken, steht aber zum menschlichen λόγος in einer interdependenten Beziehung. Charles geht also von einem harmonischen Modell der Relation zwischen οὐσία einerseits und λόγος andererseits aus: „[I]n Aristotle, there are two elements in a harmonious whole.“⁷⁵ Schematisch drückt Charles dies folgendermaßen aus:⁷⁶

statt
„our thoughts : the world“
gelte
„our thoughts ↔ the world“

Das fehlende Bindeglied in dieser Beziehung markiert, um es mit Charles zu formulieren, die Essenz, engl. „essence“⁷⁷. Diese verantwortet sowohl die Entstehung der wirklichen Lebewesen und Dinge als auch die auf diese referierenden Gedanken, so dass gelten kann: „[I]t is a causal connection to the relevant phenomenon which fixes the signification of the term.“⁷⁸ Diese kausalen, letztlich einem Abbildungsmodell nachempfundenen Zusammenhänge sind entsprechend dem Erkenntnisweg immer in Kraft, unabhängig davon, ob der Mensch als Handwerker mit den Seienden in alltäglichem Umgang steht oder ob er als Philosoph und Wissenschaftler auf diese reflektiert und um deren essentiellen Gründe, präzise ausgedrückt deren τὸ τί ἦν εἶναι, weiß. Charles’

⁷² Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, u.a. S.434.

⁷³ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, u.a. S.443.

⁷⁴ Charles: *Meaning and Essence*, S.78.

⁷⁵ Charles: *Meaning and Essence*, S.352.

⁷⁶ Charles: *Meaning and Essence*, S.352.

⁷⁷ Charles: *Meaning and Essence*, u.a. S.275ff.

⁷⁸ Charles: *Meaning and Essence*, S.103.

Grundthese einer harmonischen, wechselseitigen Verknüpfung zwischen Denken und Wirklichkeit, gepaart mit der Annahme einer weltlichen Verankerung aller Wissenschaft und Erkenntnis ist von erheblicher Relevanz für den hier vorliegenden Ansatz.

In zweierlei Hinsicht aber divergiert dieser von Charles' Analysen. Zum einen fragt die Verf. danach, wie bei Aristoteles der λόγος im Zusammenhang mit der οὐσία (und vice versa) zu verstehen ist. Charles aber nimmt weder eine Begriffsklärung des einen, noch des anderen aristotelischen Terminus zum Ausgangspunkt für seine Fragestellung, obschon seine Themenwahl dies erfordern dürfte. Pointiert formuliert, verdeutlicht Charles, indem er Wissen und Wissenschaft aus aristotelischer Sicht ergründen möchte, die begrifflichen Grundlagen seiner eigenen Untersuchung kaum. So ist es ihm zum anderen auch nicht in erster Linie um Sprache zu tun, die doch, wenn alle Erkenntnis sich nur sprachlich formulieren kann, eine Grundlage allen Erkennens bildet. Vielmehr beschränkt sich Charles vornehmlich auf die Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Erkenntnis für sich genommen. Geht Charles schließlich nicht unmittelbar vom Terminus λόγος aus, so gilt dies eben so wenig für den Begriff der οὐσία. Obwohl ihm die *Metaphysik* als Basis seiner Argumentation gilt, lässt er eine umfassende Analyse der Konstitution der οὐσία, wie sie in den Substanzbüchern erfolgt, selbst vermissen.

Anders ist für die vorliegende Untersuchung ein doppelter Fokus wesentlich: Impliziert die Frage nach dem λόγος immer auch die Frage nach der οὐσία, die Frage nach der οὐσία immer auch diejenige nach dem λόγος, so sind konsequenterweise auch beide Fragerichtungen einer umfassenden Untersuchung der aristotelischen Schriften zugrunde zu legen. Sowohl die Konstitution der Wirklichkeit selbst als auch der Aufbau der auf diese Wirklichkeit referierenden Definitionen, und über diese der Wörter, Sätze sowie Aussagen muss daher im Zentrum des Interesses stehen. Damit einher geht die Annahme einer gewissen Eigenständigkeit beider zu untersuchenden Komponenten sowie ihrer gleichberechtigten Positionierung innerhalb ihrer Referenzbeziehung. Entgegen einer undifferenzierten Ineinssetzung ist darauf zu achten, sowohl die Sprache als auch die Wirklichkeit nicht derart in Einklang zu bringen, dass beide jeweils, je nach Gewichtung, in einer als vom Interpretieren dominierend gefassten aufgehoben werden.⁷⁹ Jenseits ihrer beeindruckenden Forschungsleistung lassen die drei vorgestellten Interpreten also ein Wesentliches vermissen. Eine Untersuchung, die sich dem Verhältnis von Sprache und Sein bei Aristoteles widmet, sollte ihrer Vollständigkeit halber eine Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι beinhalten, das sowohl den λόγος (und mit ihm philosophisches Wissen) als auch die οὐσία fundiert. Der Neologismus τὸ τί ἦν εἶναι aber findet bei den besagten Autoren kaum Erwähnung und eine differenzierte Auslegung dieses komplexen Begriffs wird nicht unternommen.

⁷⁹ Dies ist u.a. bei Wieland der Fall, der z.T. aus einem phänomenologischen Habitus heraus davon ausgeht, dass bei Aristoteles „[d]er Bereich des Phänomenalen nicht gegenüber etwas abgegrenzt [ist], was prinzipiell nicht Phänomen ist; Phänomenologie und Ontologie fallen also für Aristoteles zusammen. [...] Die Sprache ist also nicht Gegenstand unter Gegenständen, sondern sie ist aller eg enständigkeit vorgeordnet, alle eg enständigkeit erst ermöglichend“. Wieland: *Aristotelische Physik*, S.147f.

Diese Kritik betrifft u.a. auch die Analysen Deborah Modraks, in denen eine *Strukturanalogie* oder *-äquivalenz* zwischen Sprache und Wirklichkeit festgestellt wird. Worauf es hier in besonderer Weise ankommt, ist der Terminus der *Struktur*. Eine integrative Konzeption von Sprache und Wirklichkeit, wie sie dem Begriff der Strukturanalogie zugrundeliegt, kann bei Aristoteles nicht ohne Referenz auf das τὸ τί ἦν εἶναι erfolgen. Im τὸ τί ἦν εἶναι, das strukturelle Fundament sowohl des λόγος als auch der οὐσία ist, kann die Strukturanalogie erst aufgewiesen und begründet werden. Dass sich in Sprache und Erkenntnis die Wirklichkeit zeigen kann, ist die eigentliche Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι. Zwar ist dies bei Modrak angedeutet, wenn sie schreibt: „When one acquires a natural language, one acquires a classification scheme that is embodied in these internal states and is isomorphic with the things that are.“⁸⁰ Eine konkrete Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι unternimmt sie jedoch nicht und schöpft in der Konsequenz das Potential ihres eigenen Ansatzes nicht vollends aus. Im Anklang an exemplarisch Charles, Liske, Modrak und Rapp gilt generell, dass Beiträge, die sich vordergründig dem τὸ τί ἦν εἶναι verschreiben, gemessen an der Prominenz anderer aristotelischer Termini äußerst selten sind.

Als Ergebnis des Forschungsüberblicks lässt sich festhalten, dass weder die Thematisierung des aristotelischen λόγος noch der οὐσία per se ein Novum darstellen. Auch wird die Reziprozität von Wirklichkeit und Sprache generell anerkannt sowie entsprechende Verknüpfungen der metaphysischen mit sprachphilosophischen Abhandlungen geleistet. Jedoch steht in keiner der erwähnten Texte die Relation zwischen beiden sowie damit das τὸ τί ἦν εἶναι selbst im Zentrum der Betrachtung. Dies ist ein letzter Hinweis darauf, dass bislang eine Untersuchung ausgeblieben ist, die ihren Ausgang explizit vom τὸ τί ἦν εἶναι nimmt, um nach einer eingängigen, und das meint einer philologischen wie philosophischen Analyse des Begriffes auf die Bedingungen von Sprache und Wirklichkeit nicht nur in der *Metaphysik*, sondern auch in den *Organon*-Schriften, d.h. insbesondere in *De Interpretatione* und der *Topik*, zu reflektieren. Die vorliegende Studie möchte sich dieser Aufarbeitung annehmen. Im Sinne der übergeordneten Fragestellung nach dem aristotelischen Verständnis von Sprache einerseits und Sein andererseits sowie ihrer immanenten Verknüpfung liegt ein Fokus der Untersuchung auf dem τὸ τί ἦν εἶναι, das vermittelt über die sprachliche Definition, den ὁρισμός, sowohl den λόγος als auch die οὐσία begründet. Im Ausgang von der Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι und seiner Definition als doppeltes Prinzip sowohl der Sprache, als auch der Wirklichkeit (bzw. des Seiendes, des Seins) kann die Wechselbeziehung zwischen λόγος und οὐσία erst zur Gänze aufgeklärt werden.

⁸⁰ Modrak: *Language and Meaning*, S.6.

§ 2 Methode und Argumentationsgang der Analyse

Das Programm vorliegender Studie besteht darin, die strukturell bedingte Interdependenz zwischen Sprache und Sein in Aristoteles' *Metaphysik*, *De Interpretatione* und *Topik* zu erörtern. Dem entspricht ihre Methodik, die allem voran in der grundlegenden Begriffsklärung des philosophischen Vokabulars, d.h. zunächst des λόγος und der οὐσία, dann in einem weiteren Schritt von deren Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι besteht. Ein solches Vorgehen entspricht dem Habitus und Stil der aristotelischen Abhandlungen selbst. „Aristoteles war nicht nur groß in seiner Tiefe, sondern auch in seiner Nüchternheit. Und die Nüchternheit war an ihm sicher das Charakteristischere – vielleicht sogar das Höhere.“⁸¹ Barbara Cassin pflichtet dieser Feststellung Bassenges bei, wenn sie schreibt, Aristoteles sei ein „philosophe d'une honnêteté terrible“⁸². Mit diesen Formulierungen ist umschrieben, was Aristoteles selbst anhand Buch Δ, dem sogenannten *Lexikon* seiner *Metaphysik* exemplifiziert. Philosophie im aristotelischen Sinne einer Ersten Wissenschaft ist immer auch Begriffsklärung, ihre Sprache muss möglichst zur Gänze reflektiert, sprich: definiert sein. Eingebettet sind die Begriffsklärungen in eine weitere, damit zusammenhängende Charakteristik aristotelischen Denkens. Derzufolge ist Aristoteles' philosophische Sprache zu verstehen als „source des plus simples et des plus pérennes constats“ und fungiert als „partie intégrante de notre vécu immédiat et normal“⁸³. Die wissenschaftlich motivierte Nüchternheit und Aufrichtigkeit des entsprechenden Philosophieverständnisses buchstabiert sich in der Forderung nach definatorischer Klärung alltäglicher Begrifflichkeit aus. Die Alltagssprache wird mit den ihr immanenten Mitteln selbst reflektiert. Das Resultat ist eine durchaus „scharfe Terminologie“, welche jedoch die „Ausdrücke der gewöhnlichen Sprache“ nicht überwinden, ja gar wegwerfen könnte.⁸⁴ Damit vermochte es Aristoteles, „die Vieldeutigkeit der Ausdrücke nicht zu eliminieren, sondern nur verschwommene Ausdrücke in präzise Äquivokation umzuprägen“. Die „Vieldeutigkeit der Termini“ ist weder „ausgeschlossen“ noch „unwahrscheinlich“ und ist als solche ernst zu nehmender Teil seines philosophischen Grundverständnisses.⁸⁵

Daraus ergeben sich wichtige Implikationen für die zu leistende Analyse: Erstens muss sich diese möglichst eng an den aristotelischen Text halten und sich in der Konsequenz vornehmlich als Textexegese verstehen. Zweitens ist es gerade der Duktus, der von der Begriffsklärung sowie der stringenten Textlektüre ausgeht, welcher einen allzu restriktiven Blick auf das τὸ τί ἦν εἶναι und darüber hinaus auf die beiden grundlegenden Begrifflichkeiten λόγος und οὐσία unmöglich macht. Die οὐσία ist in einem weiten Verständnis als (weltliche) Wirklichkeit gleichermaßen hinsichtlich ihrer immanenten Konstitution und ihrer Eigenständigkeit als auch in ihrer Funktion für die sprachphilo-

⁸¹ Friedrich Bassenge: Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. In: *Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum*. Bd. 104 (1960). S.14-47 u. S.201-222, hier S.222.

⁸² Cassin: *Aristote et le logos*, S.1.

⁸³ Cassin: *Aristote et le logos*, S.2.

⁸⁴ Franz Brentano: *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*. Hrsg. v. Rolf George. Hamburg 1986, S.105.

⁸⁵ Zu den vorangehenden Zitaten siehe Brentano: *Über Aristoteles*, S.18.

sophische Untersuchung von Interesse. Der λόγος wiederum, dies vermag eine detaillierte Begriffsbestimmung aufzuzeigen, wird in umfassender Weise thematisch: nicht nur als wissenschaftliche Definition, sondern auch als menschliche Sprachgebung und Erkenntnis insgesamt. Damit ist ein anthropologisches Interesse der Untersuchung angedeutet, wenn die Sprache mit ihrer wesentlichen Referenz auf die οὐσία nach einer der populärsten Aussagen innerhalb der aristotelischen *Politik* nicht nur Element der Grundausstattung jedes Menschen ist (ζῶον λόγον ἔχον), sondern auch dasjenige, was ihm sein Dasein als genuin politisch-soziales Lebewesen ermöglicht (ζῶον πολιτικόν) (1253a1-18). So verstanden, ist der Mensch qua λόγος erstens zur alltäglichen Kommunikation und Diskussion sowie zu einem den alltäglichen Anforderungen genügenden Verstehen befähigt. Zweitens verfügt er genau darüber in letzter Instanz auch über die Möglichkeit zur Wissenschaft.

Dem entspricht, dass Aristoteles „all unser Wissen“ „aus dem in der Wahrnehmung egebenen entspringen“ lässt (vgl. *Metaphysik* 980a21ff.) und mit der „Wahrnehmung, die Beobachtung, die vergleichende Beobachtung, die Induktion und Erfahrung“ schätzt, gleichwohl ohne ein „ultrierter Empirist“ zu sein.⁸⁶ Philosophisches Ziel ist und bleibt ihm die wissenschaftlich fundierte Erkenntnis erster Prinzipien, aufgrund derer allein eine Klärung der Persistenz-Paradoxie möglich scheint. Aristotelische Philosophie bewegt sich demnach zwischen einer unversiegbaren Affinität zur alltäglichen Erfahrung sowie einem ständigen Drang, eben jenes Erfahrene auf seine Gründe hin zu hinterfragen. In der Tat ist das „Werk des Aristoteles [...] das des gesunden Menschenverstandes, gepaart mit dem Ethos des ernstesten Forschers“.⁸⁷ Sein „Denk- und Argumentationsstil“ findet in seiner „problemorientierten Arbeitsweise [...] seinen Ausdruck“. Es ist dies ein „Verfahren“, das stets von den mehr oder minder fundierten alltäglichen Meinungen, Auffassungen und Redeweisen der gemeinen Menschenmenge der πόλις ausgeht, nicht um „sie [...] zu verwerfen, sondern zu prüfen, um von da aus in die Problemerkörterung einzudringen“.⁸⁸ Im Rahmen der aufgezeigten Differenz zwischen einer Hinnahme der Realitäten, wie sie sich geradehin geben, und der philosophisch-wissenschaftlichen Forderung nach deren definitorischer und seinsgemäßer Ergründung argumentiert Aristoteles selbst „systemimmanent“⁸⁹ und scheint eben dieser Spanne in seinem Gesamtwerk durchweg treu zu bleiben. Eine Lösung der Divergenz würde den philosophischen Movens als solchen verobsoletieren.

Um diesem Ansatz nach Möglichkeit gerecht zu werden, muss sich auch nachfolgende Untersuchung eben jenen intuitiv-menschlichen Zugang, für den die aristotelische Philosophie steht, stets bewahren. Dies bedeutet zum einen, bei der Lektüre der jeweiligen Gedankengänge jedes Mal auf ein Neues danach zu fragen, wie sich das, was bei Aristoteles geschrieben steht, denn realiter nachvollziehen bzw. vorstellen und mitdenken lässt. Zum anderen gilt es zu berücksichtigen, dass Aristoteles' Denken in einem ganz

⁸⁶ Brentano: Über Aristoteles, S.101.

⁸⁷ Flashar: Aristoteles, S.368.

⁸⁸ Zu den vorangehenden Zitaten siehe Flashar: Aristoteles, S.200.

⁸⁹ Flashar: Aristoteles, S.112.

bestimmten sozio-historischen und kulturellen Kontext zu verorten ist und zuweilen nicht nolens volens in zeitgenössische Sichtweisen übersetzt werden kann. Kurzum: Der Leser muss versuchen, dem spezifischen „ontologischen Realismus“⁹⁰ des Aristoteles mit einer „gegenstandsgerechte[n] Genauigkeit“⁹¹ zu genügen.

Von einem solchen methodischen Vorhaben aber, das dem aristotelischen Duktus nach Maßgabe der Einheitsthese mit Blick auf sein Gesamtwerk nachkommen möchte, muss ein Weiteres einhergehen: Die positive Annahme gewisser „Spuren der Unfertigkeit“⁹². Der antike *Corpus Aristotelicum*, dessen innere Chronologie bis heute nicht vollständig geklärt ist (s.o.), kann mitunter den fragmentarischen Charakter einer „skizzenhaften Betrachtung“ haben.⁹³ Daraus resultiert eine eigentümliche Offenheit, die den Abhandlungen inhärent ist. Diese Offenheit kommt dem oben genannten philosophischen Habitus gleich, von der alltäglichen Wahrnehmung her fundamentalwissenschaftlich auf dieselbe zurück zu fragen. Das aristotelische Denken geht aus von einer „Art von Strukturgittern“⁹⁴ des in Frage stehenden Seienden: Es „arbeitet einerseits das sich gleichbleibende Wesen [d.h. τὸ τί ἦν εἶναι, *Ann. d. Verf.*] heraus“ und weiß andererseits um die gleichzeitige Beweglichkeit des kontingenten Seienden sowie um die Flexibilität der Sprache, welche dieses Seiende anspricht.⁹⁵ Diese Vorgabe einer gewissen Dynamik und Flexibilität bedeutet keineswegs, dass das philosophische Grundanliegen des Aristoteles, die Klärung des Paradoxon ἐν καὶ πολλά, zum Scheitern verurteilt ist. Vielmehr wird auf diese Weise das Ziel, in der Aufdeckung der Interdependenz von λόγος und οὐσία diese über deren erstes Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι zu fundieren, immer schon im Rahmen der kontingenten Welt selbst verortet.

Die Abhandlungen des Aristoteles mitsamt ihren Begrifflichkeiten, Argumentationsgängen und Programmatiken sind im wortwörtlichen Sinne ernstzunehmen. Das „Vertrauen auf einen vernünftigen Gehalt und im Hinblick auf die Sache selbst“⁹⁶ ist die methodische Richtlinie auch dieser Untersuchung. Ein maßgebliches Prinzip bei der Lektüre muss dabei die Annahme sein, dass es „unwahrscheinlich“ ist, „dass ein Ausspruch von Aristoteles einen unmittelbaren und handgreiflichen Widerspruch oder bei einfachster Analyse erkennbaren Widerspruch enthält“ bzw. „dass verschiedene Aussprüche des Aristoteles in einem unmittelbaren und handgreiflichen Widerspruch stehen“.⁹⁷ Die entsprechende Interpretationsmethode ist von der Überzeugung getragen,

⁹⁰ Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King: Einleitung. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S. IX-XXVIII, hier S.IXff.

⁹¹ Otfried Höffe: Aristoteles. Ethik und Politik. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S.125-141, hier S.126. Höffe stellt das Prinzip der gegenstandsgerechten Genauigkeit als ein allgemeingültiges Prinzip der eigenen aristotelischen Forschung heraus.

⁹² Brentano: Über Aristoteles, S.104.

⁹³ Brentano: Über Aristoteles, S.2.

⁹⁴ Höffe: Ethik und Politik, S.128.

⁹⁵ Höffe: Ethik und Politik, S.128.

⁹⁶ Brentano: Über Aristoteles, S.14.

⁹⁷ Brentano: Über Aristoteles, S.15.

dass „a coherent story“ präsentiert werden kann und verfährt dort, wo es aufgrund der z.T. fragmentarischen Textgrundlage notwendig ist, nach einem „philosophically [...] most heuristic understanding“.⁹⁸ Dieses Verfahren ist jedoch allenfalls nur an den Stellen zu verfolgen, an denen es geboten scheint, im Ausgang von Aristoteles' philosophischer Konzeption heraus das niedergeschriebene Denken vervollständigend zu ergänzen. In solchen Fällen muss die philosophische Verfahrensweise wie schon für Aristoteles selbst so auch für den Leser diejenige des gesunden Menschenverstandes bleiben.

Aus dem Umriss der Methodik, der Formulierung der Thesen und der Erläuterung der Titelgebung ergibt sich der Aufbau der Untersuchung. In einem ersten Abschnitt erfolgt die Begriffsklärung der beiden Haupttermini λόγος und οὐσία. Diese erfolgt im weiteren Kontext des philosophischen Grundverständnisses nach Aristoteles, das im zweiten Abschnitt in drei Schritten erläutert wird. Das primärwissenschaftliche Projekt der *Metaphysik*, ontologische Philosophie als Wissenschaft von den ersten Fundamenten allen Seins und aller Sprache zu etablieren, findet dabei Ausdruck im sogenannten Erkenntnisweg des Philosophen von der alltäglichen Wahrnehmung bis hin zur Erkenntnis der weltlichen und sprachlichen Prinzipien. Sein kritisches Hinterfragen, das sich letztlich auf der Suche nach dem τὸ τί ἦν εἶναι befindet, richtet sich stets auf die politisch-soziale Sphäre der πόλις, in welcher er selbst verankert ist.

Der terminologischen, philologischen wie philosophischen Analyse des ersten ontologischen Prinzips widmet sich der dritte Abschnitt zur *Stellung und Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι in der aristotelischen Metaphysik*. Darin erfolgt eine Analyse der sogenannten Substanzbücher Ζ – Η – Θ, in denen Aristoteles das τὸ τί ἦν εἶναι erstens als Fundament der οὐσία sowie zweitens als Fundament des λόγος ὀρισμός und damit zugleich als Seins- und Definitionsprinzip herausstellt. Wenn aber nicht nur der restriktive λόγος ὀρισμός, d.h. die Definition, sondern auch der λόγος, d.h. die Sprache insgesamt, bei Aristoteles in Beziehung zur οὐσία gedacht wird, dann muss die Relevanz des τὸ τί ἦν εἶναι hinsichtlich seiner fundierenden Funktion der wissenschaftlichen ebenso wie der alltäglichen Sprache und Kommunikation geprüft werden. Gleichsam den Erkenntnisweg in Richtung der ersten Prinzipien nachvollzogen, gilt es in einem weiteren Schritt, diese Prinzipien in ihrer Relation zur tagtäglichen Sprach- und Erfahrungswelt zu klären. Dies leistet der vierte Abschnitt anhand einer Analyse des *Satzes vom Widerspruch*, wie er im Buch Γ der *Metaphysik* aufgestellt wird. Wenn nach Aristoteles derjenige, der nicht Eines bezeichnet, gar nichts aussagt, dann ist sinnvolle Sprache und Kommunikation insgesamt auch im Alltag oder in den Sekundärwissenschaften nur genau dann gegeben, wenn sie sich auf ein durch das τὸ τί ἦν εἶναι konstituiertes und definiertes Seiendes beziehen kann.

Die ontologische Verfahrensweise im Rahmen des Erkenntniswegs erlaubt es, im fünften Abschnitt vom eindeutigen Bezeichnen als der Grundbedingung aller bedeutsamen Rede zur sekundärwissenschaftlichen, sprachphilosophischen Disziplin der *Semantik* und damit zur Abhandlung über die bedeutsame Rede überzugehen: *De Interpretatione*. Nicht nur lässt sich in der Analyse des Bedeutungsmodells in *De Interpretatione* 1 die implizite,

⁹⁸ Theodore Scaltsas: *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca / London 1994, S.165.

wenn auch nicht eigens thematisierte Gültigkeit der ontologischen Ergebnisse herausstellen. Vor allem ermöglicht es der sekundärwissenschaftliche Duktus der Abhandlung, im ersten und neunten Kapitel eine der Sprache eigene Dynamik aufzuzeigen. Über ihre Begründung im τὸ τί ἦν εἶναι hinaus zeichnet sich Sprache durch ihre konventionelle und kontingente Beschaffenheit aus. Obschon strukturanalog, so erweist die Auseinandersetzung mit den prognostischen Aussagen in *De Interpretatione* 9, sind λόγος und οὐσία nicht deterministisch aufeinander bezogen, sondern lassen einen gewissen Spielraum für die realiter gegebenen Veränderungen von Sprache auf der einen und Sein auf der anderen Seite. Ihre Beziehung besteht in der Spannung zwischen Naturalismus und Konventionalismus und soll entsprechend in diesem Rahmen expliziert werden. An die Ausführungen über *De Interpretatione* anknüpfend soll in einem sechsten und letzten Abschnitt die Thematik der Wechselbeziehung zwischen λόγος und οὐσία noch ein Stück weiter gefasst werden. Anhand Aristoteles' Ausführungen in der Schrift *Topik*, die sich der angewandten Sprachpraxis innerhalb des gymnastischen Übungsgesprächs widmet, lässt sich das Faktum des sprachlichen Fehlgehens und Irrtums sowie einer als zufällig zu verstehenden Vieldeutigkeit erläutern. Damit ist die implizite Rolle des τὸ τί ἦν εἶναι für die Sprache weiter konkretisiert.

Ziel aller Anstrengung ist es, die aristotelische Ontologie, wie sie sich von ihrem eigenen Ausgang von der alltäglichen Erfahrung bis hin zur Erkenntnis eben jener alltäglichen Sprach- und Seinsgegebenheiten herausbildet, in der Lektüre sowohl der *Metaphysik* als auch der exemplarisch ausgewählten *Organon*-Schriften nachzuweisen. In der Spannung zwischen Fundierungsanspruch und Flexibilität der ontologischen Beziehung stellt sich das τὸ τί ἦν εἶναι, das sowohl auf seiende Wirklichkeit wie auch auf sprachliche Definition und Bedeutsamkeit hindeutet, als dasjenige Prinzip heraus, das die grundsätzliche Möglichkeit von Sprache überhaupt gewährleistet. Es bedingt nicht nur die Konstitution der Seienden in der wandelbaren Welt, sondern trotz ihres möglichen Fehlgehens auch eine gewisse Persistenz der Begrifflichkeit, die auf das Seiende rekurriert, wenn anders nicht nur sprachlicher Austausch, sondern letzten Endes auch das Betreiben von Philosophie obsolet würde. Um mit David Wiggins zu sprechen: „[T]o abandon the concept of substance [d.h. οὐσία, *Anm. d. Verf.*], is to end up doing philosophy that is at once ill-tempered and needlessly bad.“⁹⁹

Die folgende Analyse erstens des λόγος und zweitens der οὐσία, wie sie spezifisch bei Aristoteles zu verstehen sind, hat den Anspruch, dem methodischen Duktus seiner Schriften möglichst gerecht zu werden und ihnen darin zu entsprechen. Es wird sich zeigen, dass sich nicht zuletzt in der Konsequenz dieser Methodik für die Frage nach einer möglichen wortwörtlichen, vollends zufriedenstellenden Übersetzung der beiden Termini in deutsche Sprache gewisse Schwierigkeiten ergeben.¹⁰⁰ Angesichts der sich in

⁹⁹ David Wiggins: *Sameness and Substance*. Oxford 1980, S.5.

¹⁰⁰ In den § 3, 4 und 9 ist die für die vorliegende Untersuchung generell maßgebliche deutsche Übertragung der drei Ausdrücke jeweils mit Sprache und Rede, Wirklichkeit und Sein sowie das Was-es-war-zu-sein umfassend ausgeführt. Zeitgleich ist verdeutlicht, dass sich eine möglichst zufriedenstellende Wiedergabe im Deutschen generell schwierig gestaltet. Dies gilt dabei nicht nur für die drei besagten

beiden Fällen herausstellenden Bedeutungsvielfalt läuft jede Übertragung in eine moderne Sprache Gefahr, als Vereinfachung oder Vereinseitigung der ursprünglichen griechischen Begrifflichkeit gelten zu müssen. Wenn neben den besagten griechischen Begriffen λόγος und οὐσία selbst im Fortlauf der Analyse an den bereits eingeführten deutschen Ausdrücken Sprache bzw. Rede (stellvertretend für λόγος) und Sein bzw. Wirklichkeit (stellvertretend für οὐσία) festgehalten wird, so geschieht dies unter steter Berücksichtigung ihrer eigentlichen inneren Differenziertheit.

Ausdrücke, sondern für nahezu alle eingeführten aristotelischen Begrifflichkeiten. Vor allem betrifft das Gesagte den unmittelbar terminologischen Gebrauch der Ausdrücke, sofern diese in höchstem Maße mit der Konzeption der aristotelischen Philosophie sowie ihrer möglichen Interpretation verknüpft sind.

In der Konsequenz wird im Folgenden dort, wo es einem besseren Verständnis von Konzeption wie Interpretation Genüge tut, in den jeweils angegebenen Übersetzungen der originär aristotelischen Textpassagen der griechische Wortlaut bei feststehenden philosophischen Begrifflichkeiten bzw. bei nicht überzeugenden Übersetzungsvorschlägen unübersetzt beibehalten oder in runden Klammern ergänzt. Daran anschließend hat sich die Verf. aus Gründen der Einheitlichkeit und besseren Verständlichkeit dafür entschieden, das griechische Schriftbild nach Möglichkeit auch in denjenigen Forschungszitaten beizubehalten, welche die griechischen Termini mit modernen Buchstaben wiedergeben. Diese rein schriftbildliche Veränderung ist durch eckige Klammern gekennzeichnet. Ferner wird der Originalterminus – ebenfalls unter Kennzeichnung in eckigen Klammern – dann eingefügt oder erklärend ergänzt, wenn die Autoren eine in dem jeweiligen Kontext missverständlich erscheinende oder der Erläuterung bedürftige Übersetzung der aristotelischen Begrifflichkeit anbieten. In eckigen Klammern befinden sich zuweilen damit ebenfalls die im Verlauf der Analyse begründeten Übersetzungen der Verf., welche die entsprechenden Übertragungen der Interpreten zugunsten der Klarheit und Deutlichkeit der vorliegenden Analyse ersetzen. In jedem Falle aber gilt, dass die in eckigen Klammern gesetzten griechischen und ggf. deutschen Begriffe von der Verf. unter unbedingter Berücksichtigung der von den jeweiligen Autor/innen ursprünglich benutzten Termini hinzugefügt sind. Sind in den Zitaten griechische Ausdrücke, Erläuterungen oder Zusätze in runden Klammern vorhanden, so wurden diese bereits von den Übersetzern und Autoren selbst zugefügt.

In den Titeln der herangezogenen Forschungsbeiträge wurde das jeweilige Schriftbild oder die jeweilige Übertragung nicht zuletzt zum Zweck der Recherche naturgemäß entsprechend dem Original beibehalten.

Erster Abschnitt

Philosophische Vorabklärung der aristotelischen Termini λόγος und οὐσία

§ 3 Das aristotelische Verständnis des Terminus λόγος

Mit dem λόγος ist im Anklang an die geläufigste und damit die elementarste Bedeutung in der griechischen Sprache im Allgemeinen insbesondere auch im *Corpus Aristotelicum* zunächst die Rede, also die sinnvolle, aus mindestens einem Wort, in der Regel aber aus einer Kombination von Worten bestehende Sprache gemeint.

In welchem Maße aber diese Grundbedeutung seit jeher als äußerst vielschichtig und deren Spektrum als umfassend gilt, zeigt ein kurzer Blick auf die Etymologie des Begriffes.¹⁰¹ Λόγος bezeichnete ursprünglich eine „Tätigkeit“¹⁰² und, davon abgeleitet, das Resultat des λέγειν, verstanden als das „Sammeln“. Die Entsprechung zwischen λόγος und „sammelnder Tätigkeit“ verdichtete sich im Fortlauf der Zeit zur „Zählung“. Von dorthin sind zwei Linien der Begriffsbildung zu unterscheiden.

Erstens ist aus der „Zählung“ die „Aufzählung“ sowie die „Erzählung“ als einem Aufzählen von Fakten entstanden. Es ist dies der Bedeutungsstrang, der in der sicherlich prominentesten Bedeutung des λέγειν als „Sprechen“ sowie des λόγος als dem „Wort“ und darüber hinaus der „Sprache“ und „Rede“ mündete. Umgekehrt ist mit λόγος in dem erwähnten Sinn auch die Rede oder der Vortrag als Gegenstand der Beredsamkeit gemeint, sowie über das Sprechen hinaus dasjenige, wovon die Rede ist.

Unmittelbar im Anschluss an die Übersetzung mit gesprochener, geschriebener oder auch lediglich gedachter „Sprache“, sowie mit „Rede“ und „e sprach“ führte zweitens der Sinngehalt der „Zählung“ zu „Rechnung“, „Berechnung“, „Rechenschaft“ und von da aus zu „Beurteilung“, „Auseinandersetzung“, „Argumentation“, „Begründung“ und „Erörterung“. Λόγος steht in seiner sprachlichen Bedeutung in der Konsequenz auch für

¹⁰¹ Die folgenden Ausführungen zur Begriffsklärung des griechischen Terminus λόγος beziehen sich in großen Teilen auf: Jan Opsomer: Logos. In: Christoph Horn u. Christof Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.254 – 261.

Aufschlussreich war darüber hinaus der Artikel von Christoph Horn: Logos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.329-333.

In diesem Zusammenhang hat sich ebenfalls der Blick in den Λόγος-Eintrag des traditionellen Schul- und Handwörterbuchs GEMOLL als hilfreich erwiesen. Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch von Wilhelm Gemoll. 9. Auflage. Durchgesehen und erweitert von Karl Vretska sowie mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser. München / Wien 1965.

¹⁰² Entsprechend versucht sich Goethes Faust in der Szene *Studierzimmer* in einer Übertragung der ersten Worte des Johannes-Evangeliums. „Im Anfang war das Wort“ - so lautet die kanonische Entsprechung in deutscher Sprache. Der griechische Ausdruck λόγος steht demnach in der Tradition in der Tat stellvertretend für einen Bedeutungskomplex, der sich um das Wort und letztlich die Sprache insgesamt konzentriert. Faust aber wählt überraschend eine auf den ersten Blick unkonventionell erscheinende Übersetzung des griechischen Terminus λόγος: die „Tat“. Inwiefern diese Entscheidung durchaus im Rahmen der begriffsimmanenten Möglichkeiten liegt, mag der soeben erfolgte Blick in die etymologischen Zusammenhänge erklären haben. Goethe: Faust, Vers 1237.

den Typus des logischen Argumentes, den „Syllogismus“ und über diesen für die „Vernunft“ schlechthin. Hieraus wird ersichtlich, warum λόγος die philosophische Aktivität als solche bezeichnet. In diesem Bedeutungsspektrum wäre der griechische Terminus mit den deutschen Entsprechungen „Lehrsatz“, „Behauptung“, „Erklärung“ sowie, den e danken einer Klärung in Sprache zuspitzend, mit „Begriffsbestimmung“ und „Definition“ wiederzugeben. Λόγος ist nicht nur das geradehin gebrauchte Wort, die unmittelbar benutzte Sprache, sondern über diese hinaus potentiell, aus einem philosophischen Gestus heraus, auch die klärende, hinterfragende Reflexion derselben. Entsprechend ist der λόγος als Ort begründeter und damit zugleich sinnvermittelnder Sprache, die nicht zuletzt wissenschaftliche Definition einer Sache sein kann, Zugang zur Wirklichkeit, ja sogar Ort der Wahrheit. Dies ist, vereinfacht gesagt, der Ursprung der weit verbreiteten Überzeugung, die Geburt der Philosophie und damit den Beginn eines sogenannten logischen Denkens auch und zugleich als Anfang aller rationalen Forschung zu deuten.

Der soeben erfolgte Einblick in die Etymologie verdeutlicht, inwiefern die zwei genannten Bedeutungsstränge des λόγος nicht gänzlich voneinander zu trennen sind: Nicht nur ist eine Argumentation, eine Überlegung oder eine Begründung stets an ihren sprachlichen Ausdruck gebunden, sondern die Sprache ist selbst auch auf ihre eigene definitorische Begründung hin zu reflektieren. In dieser philosophischen Tätigkeit wiederum mag sich die eine ursprüngliche etymologische Wurzel des Terminus λόγος, die „Tat“, widerspiegeln. Nicht zu übersehen aber ist dabei, inwiefern von der Bedeutung der einfachen „Tat“ hin zur begründenden, definitorischen Tätigkeit eine signifikante Evolution der hier in Frage stehenden Begrifflichkeit stattgefunden haben muss.

Die derart herausgestellte, in sich gedoppelte Bedeutung des aristotelischen λόγος lässt sich, wie im Fortlauf zu zeigen sein wird, folgendermaßen fassen: zu unterscheiden ist zwischen erstens seiner Funktion als λόγος ἀποφαντικός und zweitens seiner Funktion als λόγος ὀρισμός. Drittens wird, rahmengebend, die immer schon implizite anthropologische Bedeutung des λόγος bei Aristoteles zu thematisieren sein. Alle drei hier herauszustellenden Momente sind wiederum stets als Ausdifferenzierungen der einen Grundbedeutung des λόγος als Sprache bzw. Rede zu verstehen.

i) Der λόγος als λόγος ἀποφαντικός

In *De Interpretatione* bestimmt Aristoteles den λόγος erstens als „eine etwas bedeutende stimmliche Äußerung, von deren Teilen (mindestens) einer eigenständig *etwas* bedeutet, und zwar als ein Ausdruck, der *etwas* sagt“. (16b26ff.) Der λόγος ist eine Äußerung, ein Satz, der mindestens einen selbständigen, also bedeutungsvollen Namen bzw. ein selbstständiges, bedeutungsvolles Wort (ὄνομα)¹⁰³ enthalten muss, um *etwas* auszusagen

¹⁰³ Die hier und im Folgenden maßgebliche Wiedergabe des griechischen Terminus ὄνομα (Plural ὀνόματα) entspricht einer Vorgabe Hermann Weidemanns: „Als [ὀνόματα] bezeichnet Aristoteles sowohl Eigennamen (wie z.B. ‚Kallias‘) als auch Begriffswörter (wie z.B. ‚Mensch‘) im Hinblick darauf, dass

oder zu behaupten. Ähnlich argumentiert Aristoteles in der *Poetik*: „Ein λόγος ist ein zusammengesetzter, bedeutungshafter Laut, von dem einige Teile an sich etwas bedeuten, [...] wie z.B. Kleon in dem Satz ‚Kleon geht‘.“ (1457a23ff.)

Eine Zuspitzung erfährt der soeben entwickelte Gedanke in der Passage vom *Satz vom Widerspruch* in der *Metaphysik*, in der Aristoteles darlegt, dass jeder „im Reden etwas bezeichne (λέγειν τι)“. (1006a22). e nauer bezeichne „das Wort (ὄνομα) etwas [...] und zwar Eines [...]“. (1006b11f.) In der Konsequenz ist „[a]lles Sagen ([λέγειν]) [...] ein ‚etwas Sagen‘ ([λέγειν τι]) und als ein solches: ein etwas von anderem Unterscheiden oder, wie man auch sagen könnte: ein etwas von anderem Abgrenzen“.¹⁰⁴ Der λόγος sowie das ὄνομα bzw. zumeist die ὀνόματα, aus denen er besteht, sind immer auch ein Akt der Grenzziehung bzw. der Abgrenzung: dies (dieser Tisch) und nicht das (jener Stuhl) ist innerhalb der Äußerung gemeint. Sprache und ihre bedeutsamen Wörter sind, indem sie sich auf *etwas* beziehen und *etwas* zum Ausdruck bringen, in ihrer grenzziehenden Funktion eindeutig und bestimmt.¹⁰⁵ Daran knüpft die Eingangspassage der Schrift *De Interpretatione* an, welche den Zusammenhang zwischen dem wirklichen Seienden, seinem abbildhaften Reflekt in der Seele sowie dem daraufhin gebildeten Wort bestimmt (16a3ff.) und damit das sprachphilosophisch-semantische Modell Aristoteles‘ auf den Punkt bringt: „Nun sind die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme Symbole für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt, und unsere schriftlichen Äußerungen sind wiederum Symbole für die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme.“ Kurzum: Der aus mindestens einem ὄνομα bestehende λόγος sagt *deziert etwas* aus, indem er der Ausdruck der seelischen Widerfahrnisse ist, diese ihrerseits aber wiederum als Abbilder der Seienden dieser Welt selbst gelten.

Zusammenfassend steht der λόγος abgeleitet vom alltäglichen Sinn des einfachen Sprechens und Redens zunächst für das „Sprechen‘ und zugleich für [...] das ‚Gesprochene‘“, d.h. für das „Sprechen in der r undfunktion des ἀποφαίνεσθαι“ und für das „Eine-Sache-zum-Sichzeigen-Bringen‘ im *Sprechen über etwas*“.¹⁰⁶ Dies Über-etwas-sprechen ist genauer als „Aufzeigen[.] des Worüber des Sprechens“¹⁰⁷ festgelegt. Derart verstanden, hat der λόγος mitsamt seinen ὀνόματα stets eine „r undlage in natürlichen Verhältnissen“, ein „fundamentum in re“¹⁰⁸. Im Sprechen, sei es mit anderen wie auch mit sich selbst im inneren Dialog des Denkprozesses¹⁰⁹, wird ein „Ange-

sie sich dazu eignen, als das Subjekt eines einfachen Aussage- oder Behauptungssatzes den Gegenstand zu benennen, von dem das als Prädikat des betreffenden Satzes fundierende Aussagewort etwas aussagt.“ Hermann Weidemann: *Onoma*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, S.399-401, hier S.399f.

¹⁰⁴ Frederike Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles*. Handlung, Vernunft und Rede in *Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*. Tübingen 2003, S.319.

¹⁰⁵ Vgl. Rese: *Praxis und Logos*, S.319.

¹⁰⁶ Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 22. Hrsg.v. Franz-Karl Blust. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 2004, S.19. Hervorhebung vom Autor.

¹⁰⁷ Martin Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 18. Hrsg. v. Mark Michalski. Frankfurt a. M. 2002, S.17. Hervorhebung vom Autor.

¹⁰⁸ Liske: *Essentialismus*, S.211 u. 310.

¹⁰⁹ Das Denken als innerer Dialog bzw. innere Unterredung mit sich selbst geht auf ein platonisches Bild

sprochene[s] zur e gebenheit“ gebracht in der Weise, dass im Sprechen erfahren wird, „wie die Sache aussieht“. ¹¹⁰ Insofern tut sich allein im λόγος etwas, das in der Welt ist, genau als ein solches auf: als eines, das ist bzw. existiert. In der Sprache werden „elementare Leistungen im [...] Weltbezug“ vollbracht. ¹¹¹ Als Möglichkeit zum ἀποφαίνεσθαι bildet der λόγος für den Philosophen die „Dimension der Offenbarkeit von Sein“. ¹¹² Denselben Zusammenhang spricht a damer mit dem berühmten Ausspruch an: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ ¹¹³ Diesen Gedanken weiterverfolgend differenziert a damer die „innige Einheit von Wort und Sache“, die „aller Frühzeit so selbstverständlich“ sei, wie folgt: Bei den riechen korrespondieren sich ὄνομα und Träger in der Weise, dass der Name geradezu als Statthalter der genannten Person selbst erfahren wird. Umgekehrt hat der Name seine Berechtigung dadurch, dass einer auf ihn hört. „Er scheint also dem Sein selbst angehörig.“ ¹¹⁴ Sprache und Wirklichkeit stehen in einer interreferenziellen Beziehung. Dass Wirklichkeit verstehbar ist, macht die auf diese bezogene Sprache aus und umgekehrt macht Sprache die Art aus, wie wir Welt verstehen können.

Aus dieser inhaltlichen Bestimmung aller Sprache als ἀποφαίνεσθαι heraus erklärt sich die technisch-formale Bezeichnung des λόγος als λόγος ἀποφαντικός im vierten Kapitel der Abhandlung *De Interpretatione* (17a2). Wie bei jeder Spezifizierung, so wird auch hier zutreffen, dass die bereits erläuterte inhaltliche Festlegung des λόγος als grenziehende Bezeichnung dieses bestimmten Etwas nach wie vor in Geltung bleibt: Ausnahmslos jedem λόγος, also auch dem noch formal zu umreissenden λόγος ἀποφαντικός, kommt die Funktion zu, aufzeigend, also ἀποφαίνεσθαι zu sein. Umgekehrt gilt dies nicht. Nicht jeder etwas bedeutende λόγος muss auch in technischer Hinsicht als λόγος ἀποφαντικός ausgewiesen sein.

Was es aber mit der angedeuteten Spezifikation auf sich hat, macht Aristoteles selbst folgendermaßen deutlich. Der etwas bezeichnende λόγος wird in seiner Zuschreibung als ἀποφαντικός zum Behauptungs- und Aussagesatz konkretisiert: „Jeder λόγος hat zwar eine Bedeutung [...], ein Behauptungssatz aber ist nicht jedes, sondern nur eines, dem es zukommt, wahr oder falsch zu sein.“ (17a1ff.) Damit der apophantische λόγος aber als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, muss er mehr sein als ein ὄνομα sowie eine Mehrzahl von ὀνόματα. So besteht er als λόγος ἀποφαντικός aus der Verknüpfung von ὄνομα bzw. ὀνόματα und ῥῆμα bzw. ῥήματα, wobei der griechische Begriff ὄνομα für das

zurück, das für die griechische Vorstellung vom Denkprozess überhaupt gelten mag. Insofern ist der Mensch für sich selbst immer auch ein „Zwei-in-Einem“ und das Denken ist die Artikulation des im Bewusstsein gegebenen Unterschieds, ein Dialog, ein Abwägen oder „[e]ine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige was sie erforschen will. [...] Denn so schwebt sie mir vor, daß, solange sie denkt, sie nichts anderes tut als sich unterreden, indem sie sich selbst fragt und antwortet, bejaht und verneint“. (189b-190a) Vgl. zum Denkvorgang als Dialog ferner Hannah Arendt: *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. 2.*, durchgesehene Auflage. München, S.128-155, hier S.148.

¹¹⁰ Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, S.19f.

¹¹¹ Angehrn: *Sprachlichkeit der Existenz*, S.37.

¹¹² Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.31.

¹¹³ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6., durchgesehene Auflage. Tübingen 1990, S.478. Hervorhebung vom Autor.

¹¹⁴ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.409.

Subjekt und Nennwort des Satzes, das ῥῆμα für das Prädikat und Aussagewort des Satzes steht:

Während ein ὄνομα innerhalb eines Aussagesatzes die Aufgabe hat, als Subjekt des Satzes den Gegenstand, von dem das Prädikat des Satzes etwas aussagt, zu *nennen*, hat ein ῥῆμα innerhalb eines Aussagesatzes die Aufgabe, als Prädikat des Satzes von dem Gegenstand, den das Subjekt des Satzes nennt, etwas *auszusagen*.¹¹⁵

Derart bestimmt, spricht der λόγος als Behauptungssatz immer „etwas etwas anderem zu[.] oder etwas etwas anderem ab[.]. [...] Eine einfache Behauptung ist eine stimmliche Äußerung, die als Zeichen dafür, ob etwas etwas anderem zukommt oder nicht zukommt, etwas bedeutet [.]“. (17a20ff.) Der etwas bedeutende λόγος ἀποφαντικός, der in seiner technischen Bestimmung auf der inhaltlichen des ἀποφαίνεσθαι beruht, hat die Struktur des τι κατὰ τινός (17a25f.), des Etwas-als-Etwas. Der Tisch ist zum einen genau als Tisch, und nicht als der daneben stehende Stuhl angesprochen, zum anderen ist der so-und-so beschaffende Tisch als schwarzer, runder mit drei Tischbeinen Gegenstand der Rede.

Der λόγος ist demzufolge, wie Aristoteles wiederum in den *Kategorien* schreibt, ein Satz, durch dessen Verbindung von in verschiedenen Kategorien bzw. Prädikatsklassen Gesagtem, z.B. das Wieviel, Wie-beschaffen, In-bezug-auf etc., ein Behauptungssatz entsteht:

Nichts von dem Genannten wird für sich in einer Aussage gesagt, sondern durch die Verbindung von diesem [Kategorien bzw. Prädikatsklassen, *Anm. d. Verf.*] untereinander entsteht eine Aussage. Denn jede Aussage scheint entweder wahr oder falsch zu sein, von dem aber, was ohne Verbindung geäußert wird, ist nichts entweder wahr oder falsch, wie ‚Mensch‘, ‚weiß‘, ‚läuft‘, ‚siegt‘. (2a5ff.)¹¹⁶

Der λόγος ἀποφαντικός, der stets auf die Wirklichkeit bezogen ist und eben solche in der Aussage wiedergibt, entspricht mit dem charakteristischen „ἀποφαντικός-als“¹¹⁷ den Kategorien, welche die Struktur eben jener Wirklichkeit ausmachen. Der Tisch, der gemeint ist, existiert als so-und-so beschaffener und wird auch genau als dieser versprachlicht. Es ist dies die weitere Fundierung desjenigen Sachverhalts, der in der Einleitung als Strukturanalogie bezeichnet wurde. Dieser Gedanke einer Analogie zwischen Sprache und Wirklichkeit stellt auch die programmatische Grundlage für das Projekt TI KATA TINOS Ernst Tugendhats. Sind sowohl die Wirklichkeit als auch die Sprache und mit ihr die Erkenntnis „zwiefältig“, so muss sich letztere „als Rede (λόγος), und zwar spezifisch als aufzeigende Rede (λόγος ἀποφαντικός [..]) [vollziehen], in der etwas als etwas [..]

¹¹⁵ Hermann Weidemann: Anmerkungen. In: Aristoteles: Peri Hermeneias, S.189. Hervorhebungen vom Autor.

Weidemann beruft sich an dieser Stelle auf John L. Ackrill: *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Translated with Notes by J. L. Ackrill. Oxford 1963 und hierin Notes, S.124.

¹¹⁶ Aristoteles: *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von Klaus Oehler. Vierte, gegenüber der zweiten, durchgesehenen, unveränderte Auflage. Berlin 2006.

¹¹⁷ Martin Heidegger: Einführung in die phänomenologische Forschung. In: Ders.: Gesamtausgabe. Band 17. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2., unveränderte Auflage. Frankfurt a. M. 2006, S.31.

hinsichtlich der oder der es bestimmenden oder nicht bestimmenden Präsenz [d.h. Kategorie, *Anm. d. Verf.*] angesprochen und kundgetan wird“.¹¹⁸ Umgekehrt formuliert: Weil

das, was seiend ist, sich zwiefältig, als ‚Präsenz von Vorliegendem‘ [d.h. Kategorie von Seiendem, *Anm. d. Verf.*] zeigt, ist sein Vernehmen ein λέγειν τὸ κατὰ τινός, und weil das Seiende einzig innerhalb des ihm entsprechenden Vernehmens zugänglich ist, wird die Struktur des τὸ κατὰ τινός maßgebend für die ontologische Bewältigung dieses Seinszusammenhanges.¹¹⁹

Der λόγος lässt demzufolge „etwas in seinem Beisammen mit etwas, etwas als etwas sehen“.¹²⁰ Wahr ist er in der Konsequenz genau dann, wenn er die Als-Bezüge der Wirklichkeit korrekt wiedergibt. Falsch ist er dann zu nennen, wenn er sich hinsichtlich dieser Etwas-als-Etwas-Struktur, die allem wirklichen Sein zugrunde liegt, irrt und von einem weißen, rechteckigen Tisch spricht obschon doch ein schwarzer, runder gemeint sein müsste. Es sei darauf hingewiesen, dass es gerade diese dem λόγος ἀποφαντικός inhärente doppelte Struktur des Etwas-als-Etwas ist, welche Täuschung hinsichtlich des Angesprochenen überhaupt erst ermöglicht, genauer: Raum für Täuschung lässt. Der sprachliche Zugang zu den Seienden dieser Welt ist kein unmittelbares Erfassen im Sinne einer göttlichen Schau¹²¹, sondern eher zu verstehen als ein Hineinschauen in die Welt. Irren ist in der Folge, wie Heidegger sich ausdrückt, „nicht durch die Nachlässigkeit der Betrachtung motiviert [...], sondern [...] [gehört zu] der Weise, in der Daseiendes lebt und die Welt selbst begegnet“.¹²² Irren ist menschlich genau deswegen, weil sprachliches Erkennen und weltliches Sein gemäß der in vorliegender Einleitung formulierten These bildlich zu verstehen sind als zwei Seiten einer Medaille, die trotz ihrer strukturellen Interdependenz, ihres unbedingten Aufeinander-Verwiesen-Seins nicht zu einer vollständigen Entsprechung kommen können.

Die erfolgte Konkretisierung des λόγος, dessen Rundfunktion, ebenfalls mit Heidegger, generell als ἀποφαίνεσθαι, als Ans-Licht-Bringen der Wirklichkeit herausgestellt wurde, hin zu seiner formalen Bestimmung als λόγος ἀποφαντικός, dem aus ὄνομα bzw. ὀνόματα und ῥῆμα bzw. ῥήματα bestehenden Behauptungs- und Aussagesatz, der entweder wahr oder falsch ist, hat denn auch ihr Fundament in nichts Geringerem als der Beobachtung der tatsächlichen zwischenmenschlichen Kommunikation im Alltag, dem Diskurs selbst, der im sogenannten Normalfall¹²³ weniger aus Wörtern oder reinen Wortfolgen, als viel-

¹¹⁸ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.22.

¹¹⁹ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.22.

¹²⁰ Martin Heidegger: Sein und Zeit. 18. Auflage. Tübingen 2001, S.33.

¹²¹ Vgl. Heidegger: Phänomenologische Forschung, S.38. Vgl. ferner Tugendhat: TI KATA TINOS, S.22.

¹²² Heidegger: Phänomenologische Forschung, S.36.

¹²³ Es sind selbstverständlich Kommunikationssituationen denkbar, in denen zwar eine gegenseitige Verständigung statt hat, diese sich aber gerade nicht anhand von Behauptungssätzen im soeben bestimmten Sinne entwickelt, sondern anhand von reinen Lauten, Worten oder losen Wortfolgen, gepaart mit bedeutungsvoller Mimik und estis: z.B. im Umgang mit Neugeborenen und Kleinkindern. „Wir erfassen die Bedeutung eines estis tsausdrucks, wir sprechen mit estis n“. Das ist Fakt. „Die zentrale Frage ist, wieweit der Sprache mit Bezug auf Sinn und Verstehen eine privilegierte Stellung zukommt. Ist Sprache unter den Medien des Hervorbringens und Erlebens von Sinn nur eine Instanz neben anderen – oder ist sie Ursprung und Fundament, Mittelpunkt und Horizont der Sinnhaftigkeit unserer Existenz?“

mehr aus vollen, aussagekräftigen Sätzen besteht. Letztere wiederum vermögen die Etwas-als-Etwas-Struktur der Bezüge der angesprochenen Wirklichkeitsverhältnisse wahrheitsgemäß wiederzugeben – oder vermögen dies eben fälschlicherweise nicht zu tun.

ii) Der λόγος als λόγος ὀρισμός

Aus dem Gesagten ergibt sich unmittelbar die zweite, nicht minder wesentliche Bedeutung des Terminus λόγος, wie er uns exemplarisch in den aristotelischen Abhandlungen *Metaphysik*, *De Interpretatione* und *Topik* begegnet. Sein potentiell wahrheitsgemäßer Charakter, das erörterte *Etwas*-Bezeichnen, das Etwas-als-Etwas-Bestimmen ist in der weiteren Kompetenz des λόγος fundiert, nicht nur ein adäquates, sondern darüber hinaus ein begründetes und begründendes Aussprechen des wirklichen Seienden zu ermöglichen. Anders formuliert: Das komplexe, semantische, d.h. etwas bedeutende, Sprachgebilde, als welches der λόγος ἀποφαντικός aufgrund seiner Funktion, etwas (als etwas) zu benennen, zu bezeichnen, zu beschreiben oder zu erklären, definiert wurde, ist der potentielle Ort der Wahrheit. Es ist dies die mögliche Ebene der Übereinstimmung zwischen dem, was ist, d.h. dem Seienden, und dem ihm entsprechenden denkenden Erfassen¹²⁴, weil im Rahmen desselben λόγος ἀποφαντικός die Kompetenz des ἀληθεύειν liegt, d.h. des „adäquaten Zur-Erscheinung-Bringen[s] des Seienden und seiner r ünde“¹²⁵. Dabei gilt der λόγος ἀποφαντικός nur dann als wissenschaftliche Definition, griechisch ὀρισμός, wenn diese Voraussetzung des ἀληθεύειν erfüllt ist.¹²⁶ Letztlich kommt in der Definition, mit der Zuspitzung der grenzziehenden Funktion des bereits thematisierten Etwas-Bezeichnens, der Sinngehalt des Terminus λόγος wieder zum Tragen, der in der Einführung des griechischen Begriffs als „Berechnung“, „Beurteilung“ sowie „Begründung“ bereits als zweiter Bedeutungsstrang benannt wurde.

Der Begriff der Definition selbst bedarf dabei einer inhärenten Differenzierung. Wenn es dem λόγος als λόγος ἀποφαντικός gemäß seiner grundlegenden Definition genügt, aus

Emil Angehrn u. Joachim Küchenhoff: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Macht und Ohnmacht der Sprache. Philosophische und psychoanalytische Perspektiven. Weilerswist 2012, S.7-11, hier S.8. Ohne diese Frage hier vollends besprechen zu können, so bleibt zunächst festzuhalten, dass in der Tat im Sinne reiner „zwischenmenschliche[r] Verständigung durch Verbindungsaufnahme und Informationsaustausch“ Kommunikation „vor allem“, aber eben nicht nur mit den „Mitteln der Sprache“ vonstatten geht. Siehe Eintrag zur „Kommunikation“ in Winfried Ulrich: Wörterbuch Linguistische r undbegriffe. 5., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin / Stuttgart 2002, S.147. Es sind nun aber gerade nicht diese und ähnliche Ausnahmefälle, auf die sich Aristoteles mit der Spezifizierung des λόγος als λόγος ἀποφαντικός zu berufen scheint. Ihm ist es dezidiert um Sprache zu tun. Mehr noch: Ist jeder λόγος, wenngleich nicht im Sinne einer komplexen Aussage *etwas-als-etwas* aufzeigend, immer aber *etwas* bedeutend, so kann sprachliche Kommunikation allenfalls als eingeschränkt, keineswegs aber als unmöglich und im wortwörtlichen Sinne als bedeutungslos abgetan werden.

¹²⁴ Vgl. Heidegger: Logik, S.128.

¹²⁵ Otfried Höffe: Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles. In: Ders.: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt a. M. 1979, S.13-37, hier S.26.

¹²⁶ Vgl. Christof Rapp und Tim Wagner: Kommentar. In: Aristoteles: Topik. Übersetzt und kommentiert von Christof Rapp und Tim Wagner. Stuttgart 2004, S.297f.

mindestens einem etwas bedeutenden Wort, ὄνομα, zu bestehen, so stellt sich zusätzlich die Frage danach, ob dies auch für den λόγος im Sinne des ὀρισμός gelten kann. Aristoteles selbst schreibt zu Beginn der *Topik* recht deutlich: „Diejenigen aber, deren Antwort irgendwie aus einem einzelnen Wort besteht, geben offensichtlich keine Definition der Sache.“ (102a4f.)¹²⁷ Sogleich aber setzt er hinzu: „Als ‚definitorisch‘ muss man allerdings auch derartiges gelten lassen wie: ‚Das Edle ist das Schickliche‘.“ (102a5f.) Ein-Wort-Definitionen werden also von Aristoteles selbst allenfalls als definitionsartig, nicht aber als Definitionen im eigentlichen Sinne bezeichnet.¹²⁸ An diese Überlegung anschließend lassen sich zwei, wenn auch zusammenhängende, so dennoch unterschiedliche Bedeutungen der Definition bei Aristoteles ausmachen.

Nicht jede Definition ist ein ὀρισμός, sondern zuweilen wird bei Aristoteles schon eine einfache Begriffsbestimmung, zumeist bezeichnet als λόγος, als eine Art der Definition bezeichnet. Gemeint ist damit dasjenige, was in der angelsächsischen Forschung als „nominal definition“ oder „linguistic definition“ Einzug erhielt, also „definitions of the terms of ordinary language“.¹²⁹ Es geht dabei um Definitionen, „that one might find in the dictionary“ und die nichts weiter darstellen als „an expression of the linguistic knowledge required for the common usage of a natural-language term“.¹³⁰ Aristoteles selbst schreibt in der *Metaphysik*: „Einen Begriff (λόγος) [...], der die Bedeutung angibt [eine Nominaldefinition, *Anm. Übersetzer Horst Seidl*] wird es [...] von jedem [...] geben, wenn es ein Wort gibt, nämlich die Angabe, das dieses diesem beigelegt wird, oder statt der einfachen Angabe eine genauere.“ (1030a14ff.) Die Nominaldefinition erschöpft sich in ihrer Aufgabe der Explikation eines bestimmten Wortes, die jedoch eines nicht zu tun vermag: das Wort und das durch es zu bezeichnete Seiende wesentlich zu begründen.

Analog gilt dies für „definitions of mythical creatures such as goat-stags“¹³¹. Das viel besprochene Beispiel des „Bockhirschen“, das Aristoteles im ersten Kapitel von *De Interpretatione* anführt, zielt dabei nicht nur darauf, dass in der Explikation derart mythologischer Begrifflichkeiten keine wesentliche Begründung dessen, was sie bezeichnen, vorliegt. Darüber hinaus referieren Ausdrücke wie der besagte „Bockhirsch“ überhaupt nicht auf ein Existierendes (16a4f.). In der Folge besteht eine Differenz zwischen nominalen und, wie sich jetzt terminologisch verdeutlicht, real-wissenschaftlichen Definitionen darin, dass:

For what guarantees the reality of definitions of certain kinds of objects is that the items referred to in the definiens are real-world entities which make the defined objects what they are. Equivalently: the defining features referred to in real definitions, their being what they are, are ontologically basic parts of what it is to be the types of object defined. This does not hold good in the case of merely nominal definitions as the

¹²⁷ Im Fortlauf der Analyse wird die *Topik* zitiert nach Aristoteles: *Topik*. Übersetzt und kommentiert von Christof Rapp und Tim Wagner. Stuttgart 2004.

¹²⁸ Rapp und Wagner: Kommentar, S.277.

¹²⁹ Deborah K.W. Modrak: Nominal Definition in Aristotle. In: David Charles (Hrsg.): *Definition in Greek Philosophy*. New York 2010, S.252-285, hier S.252.

¹³⁰ Modrak: Nominal Definition, S.252.

¹³¹ Modrak: Nominal Definition, S.256.

defining formulae need not correspond to any real-world entities which make any objects what they are.¹³²

Die Nominaldefinition, so lässt sich festhalten, ist nicht geeignet, etwas, und das meint ein wirkliches Seiendes, zur Gänze begründen zu können. Dennoch bedeutet sie etwas, sie ist kein sinnloser Ausdruck. Auch unter einem fabulösen „Bockhirschen“ kann sich, mitunter in Rekurs auf einen reell existierenden Ziegenbock und einen Hirschen, jeder gemeinhin etwas vorstellen. In der Konsequenz wird der griechische Terminus, der bereits als Bezeichnung für die etwas-aufzeigende Sprache allgemein und für den wahren oder falschen, etwas-als-etwas heraushebenden Behauptungssatz etabliert wurde, auch für die Nominaldefinition beibehalten: λόγος. Die Nominaldefinition ist in der Folge eine Form des λόγος ἀποφαντικός.

Der so bestimmte, nominal definierende λόγος ἀποφαντικός, der durchaus eine vor- oder sekundärwissenschaftliche Explikation und damit zugleich eine gewisse Reflexion auf die Begriffe der alltäglichen Sprache beinhaltet, zeigt damit noch nicht alle erforderlichen Qualifikationen derjenigen Definition auf, um die es Aristoteles im Wesentlichen zu tun ist.¹³³ Diese bleibt weder bei der Frage nach der Bedeutung mythologischer Namensbezeichnungen, noch bei einer oberflächlichen, rein lexikalisch vorgehenden Erläuterung der Wörter stehen, sondern vermag eine wissenschaftliche Ergründung derselben in der Referenz auf die in ihnen angesprochenen wirklich existierenden Seienden zu eruieren. Anders formuliert und auf das eben erfolgte Beispiel angewendet: Lässt sich der „Bockhirsch“ nicht angemessen definieren, so dürfte dies sowohl für den „Bock“ als auch den „Hirschen“ aber der Fall sein. Die Rede ist von der Definition als ὀρισμός, die Aristoteles in Buch Z der *Metaphysik* in einer Zuspitzung der Differenz zwischen sogenannter Nominaldefinition und wahrer Definition folgendermaßen einführt:

Eine Definition (ὀρισμός) aber gibt es nicht überall da, wo überhaupt ein Name [bzw. Wort, *Anm. d. Verf.*] (ὄνομα) mit einem Begriff (λόγος) dasselbe bezeichnet (sonst würden ja alle Begriffe Definitionen sein; denn es würde für jeden beliebigen Begriff einen gleichbedeutenden Namen geben, so dass auch die Ilias eine Definition wäre). (1030a7ff.)

„Nicht *überall* da“: Insofern kann ein λόγος (ἀποφαντικός) eine Definition im Sinne des ὀρισμός sein, jedoch trifft dies nicht automatisch auf jeden λόγος (ἀποφαντικός) zu. Wäre jeder λόγος ein begründender ὀρισμός, so wäre das Resultat eine Begriffsvielfalt, welche die tatsächliche Diversität des Gegebenen nur reproduzieren, nicht aber auf ihre wesentlichen Gründe und Fundamente hin wissenschaftlich ausdrücken könnte. Hierin aber liegt genau der Endpunkt der aristotelischen Anstrengung. Die Differenz zeigt sich darin, ob es

¹³² Michail M. Peramatzis: Aristotle's Notion of Priority in Nature and Substance. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXV (2008), S.187-247, hier S.224.

¹³³ Diese Differenzierungen zwischen alltäglicher, sekundär- und primärwissenschaftlicher Reflexion und Sprachgebung wird sich zu späterem Zeitpunkt im zweiten Abschnitt 2, genauer § 5 und 6 weiterhin konkretisieren lassen. Dies prospektiv mitbedenkend, so reicht es zum aktuellen Standpunkt der Untersuchung im Allgemeinen hin, eine noch grobe Unterscheidung zwischen alltäglicher und wissenschaftlicher Sprache auszumachen.

in der Kompetenz des jeweiligen λόγος liegt, den wesentlichen Kern, und damit hier gleichbedeutend: das τὸ τί ἦν εἶναι, des zu bezeichnenden Seienden der Welt, also der οὐσία, zu umreißen. Umgekehrt gibt es „ein τὸ τί ἦν εἶναι [...] also von allen denjenigen, deren Begriff (λόγος) Definition (ὄρισμός) ist“. (1030a6f.) Analog heißt es in der *Topik*: „Eine Definition ist eine Begriffsbestimmung, die das τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnet.“ (101b38) Kann das τὸ τί ἦν εἶναι gemeinhin als Essenz oder Wesen verstanden werden¹³⁴, so wäre der ὄρισμός eine Wesensdefinition.

Mit der erfolgten Thematisierung der Definition als ὄρισμός befinden wir uns nicht mehr, wie bisher anhand des λόγος (ἀποφαντικός) und der ihm entsprechenden Nominaldefinition dargelegt wurde, im Bereich der alltäglichen oder sekundärwissenschaftlichen, sondern in demjenigen der primärwissenschaftlichen Sprache der Ersten Philosophie (s.o.). Dabei gilt die wissenschaftliche Definition stets als Reflexion und Ergründung dessen, was in der alltäglichen Sprache geradehin, gleichsam unreflektiert ausgesprochen wird. Wer den ὄρισμός einer Sache kennt, verfügt über ein fundiertes Wissen, ja über die Erkenntnis eben dieser Sache. Λόγος als λόγος ὄρισμός meint somit auch und nicht zuletzt eben dieses: Wissen, Wissenschaft, Erkenntnis.

In diesem Sinne haben in ein und demselben Falle Nominal- und Wesensdefinition keine verschiedenen Referenzpunkte in der Wirklichkeit. Sie drücken beide, in verschiedenen Reflexionsmodi, exakt dasselbe aus. Wissenschaft hat ihr Fundament im Alltag, und kommt auch in diesem Alltag allein zum Tragen. Modrak kommt zu einem ganz ähnlichen Schluss, wenn sie schreibt: „Thus, at the most fundamental level, the objects of natural language are the same as the objects of strict definition.“¹³⁵ Grund ist die wechselhafte Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit generell, die alle sprachliche Bedeutung überhaupt erst generieren kann. Aristoteles schließt nominale Definition in seine Philosophie ein „by making signification dependent upon a general correspondance between linguistic concepts and extra-linguistic realities“.¹³⁶ Ist der λόγος im Sinne der lexikalischen Nominaldefinition zwar eine gewisse Reflexion auf das geradehin Ausgesprochene, so ist er selbst noch hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Gründe zu hinterfragen. Letztlich ist er damit zwar ein (vor- oder sekundärwissenschaftlicher) λόγος ἀποφαντικός, nicht aber ein veritabler ὄρισμός.

Diese vorläufige Klärung der Beziehung zwischen dem λόγος (ἀποφαντικός) als Nominaldefinition und dem wissenschaftlich fundierten ὄρισμός als Wesensdefinition lässt sich nunmehr auf das umfassendere Verhältnis von λόγος als aufzeigendem, apophantischen λόγος und dem λόγος als λόγος ὄρισμός übertragen. Innerhalb der

¹³⁴ Eine detaillierte b ersetzung und genauere Bestimmung des τὸ τί ἦν εἶναι wird erst zu Beginn des dritten Abschnitts und damit der Analyse der aristotelischen *Metaphysik* möglich sein. Der Grund für diese vorübergehende Aussparung liegt darin, dass eine Auseinandersetzung mit dem spezifisch aristotelischen Neologismus τὸ τί ἦν εἶναι bereits einer tiefgehenden, den Impetus dieser ersten, in die Materie einführenden Abschnitte übersteigenden sowie dezidiert exegetisch angelegten Analyse des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit, wie es zunächst in der *Metaphysik*, dann in *De Interpretatione* und der *Topik* maßgeblich ist, gleichkommt.

¹³⁵ Modrak: Nominal Definition, S.264.

¹³⁶ Modrak: Nominal Definition, S.279.

aristotelischen Abhandlungen ist der λόγος, grundsätzlich als etwas-aufzeigende Sprache und Rede verstanden, *auch*, aber *nicht immer* Definition. Anders gewendet bedeutet dies: Jeder ὀρισμός ist ein λόγος (ἀποφαντικός), aber nicht jeder λόγος (ἀποφαντικός) ein ὀρισμός. Eine der Sprache selbst immanente Doppelung tut sich auf. Ist der ὀρισμός ein spezifischer λόγος unter dem Gesichtspunkt der genauen, wesensgemäßen und darin wissenschaftlichen Bestimmung des im λόγος bezeichneten existierenden Seienden, so lässt sich ihr Verhältnis wie folgt beschreiben. Der λόγος besteht aus mindestens einem etwas bezeichnenden ὄνομα, und der λόγος ὀρισμός fungiert als dessen wissenschaftliche Begründung, die selbst aus mehr als aus einem ὄνομα bestehen muss, um nicht nur als „definitorisch“, sondern in vollem Sinne als „Definition“ gelten zu können. Umgekehrt hat der geläufige λόγος die Kompetenz des ἀποφαίνεσθαι genau aufgrund dieser ihn fundierenden definitorischen Begründung. Nicht jeder λόγος (ἀποφαντικός) ist eine Definition, aber diese kann, ihn begründend, immer erfragt werden. Dass sich in dieser Grundlegung des λόγος durch eine ihm auch zugehörige definitorische Kompetenz letztlich die ihm eigene grenzziehende Funktion erfüllt, zeigt ein kurzer Blick auf die Etymologie: ὀρισμός - Horizont, Definition / finis - die Grenze.

Der ὀρισμός ist weniger die einfach-lexikalische, als vielmehr die ausdrückliche Explikation sowie die Definition eines ganzheitlich Gegebenen im Sinne der Umgrenzung innerhalb des λόγος.¹³⁷ Wenn der Begriff ὄρος im griechischen auf eine „Grenzmarke“ verweist, und darüber hinaus das Wort „Horizont“ sich vom Verb ὀρίζω herleitet, so ist die genaue Festlegung eines Seienden über die Definition „Horizont im wörtlichen Sinne - eine ‚Umgrenzung‘, die es ermöglicht, den Gegenstand der Überlegung [bzw. der Rede] einzugrenzen“.¹³⁸ Als „Eingrenzung“, „Begrenzung“, „Ausgrenzung“¹³⁹ oder auch „Umgrenzung“ zeigen definierte Begriffe erstens „den Charakter des Umgrenztseins“¹⁴⁰ gegen andere auf. Darin spiegelt sich der eigentümliche Sachverhalt, dass die Grenze nach griechischem Verständnis „ein ganz fundamentaler Charakter des Daseins des Seienden“ ist und die „Grenzhaftigkeit ein[en] fundamentale[n] Charakter des Da“ bedeutet.¹⁴¹ Aufgrund der Definition lässt sich z.B. ein Mensch von einem Tier hinsichtlich des wesentlichen Kriteriums der Zweibeinigkeit unterscheiden.

Eine Komponente bleibt dabei maßgeblich, nämlich diejenige des λόγος als einem aufzeigenden Etwas-Bezeichnen. Darunter fallen alle anderen Differenzierungen: sowohl der konkret verstandene, bei Aristoteles als *terminus technicus* für einen Behauptungssatz fungierende λόγος ἀποφαντικός als auch der diesen wiederum zuspitzende λόγος ὀρισμός. Der ὀρισμός hat stets die Form eines wahren Behauptungssatzes, eines λόγος ἀποφαντικός, sofern er etwas-als-etwas auf seinen wesentlichen Grund hin explizieren muss.

¹³⁷ Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.16.

¹³⁸ Rese: Praxis und Logos, S.141 u. S.161 Fußnote 93.

¹³⁹ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.17 u. S.19.

¹⁴⁰ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.16.

¹⁴¹ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.31.

In der Zusammenfassung dieser zweiten Bedeutungskomponente des λόγος ergibt sich folgendes, für den vorliegenden Ansatz wesentliches Bild: Der λόγος ist sowohl als λόγος ἀποφαντικός innerhalb der Dimension des Alltags verortet und dahingehend als unbegründetes gerade-hin Sprechen und Reden zu verstehen, als er auch, nunmehr bestimmt als λόγος ὀρισμός, die diese alltägliche Dimension fundierende (primär)wissenschaftliche Sprache, die Definition, ausmacht.¹⁴² Fundiert aber wird die Korrelation zwischen allgemeiner Sprachgebung und Definition dadurch, dass Sprache, ob nun alltäglich-unreflektierter oder definitorischer Art, immer im wechselseitigen Referenzbezug zur Wirklichkeit, zu dem, was ist, steht. Genau aufgrund dieser interreferenziellen Beziehung drücken λόγος ἀποφαντικός und λόγος ὀρισμός dasselbe aus, nur auf unterschiedlicher Reflexionsebene. Dabei geht alle philosophische Anstrengung von der Ebene der alltäglichen Sprache aus und die Suche nach der alles begründenden Definition ist zu verstehen als ein „Einbruch des philosophischen Fragens in die zunächst unkritische Voreingenommenheit durch die Namen“.¹⁴³ Anders formuliert: auf seine Gründe hin hinterfragt wird nichts anderes als das, was in unserer tagtäglichen Sprache begegnet. Dabei sind auch diese Gründe gleichermaßen die Aufdeckung dessen, was immer schon für die Bestimmung innerhalb der Sprache verantwortlich ist: die Definition, welche sich mit dem Wesentlichen des im λόγος angesprochenen Seienden wahrheitsgemäß deckt. Dies aber ist das τὸ τί ἦν εἶναι derart, dass es gleichsam vermittelt über die Definition die Sprache als solche begründet.

iii) Der λόγος und sein anthropologisches Moment

Bislang wurde die erkenntniserzeugende Leistung des λόγος in seiner Interferenz mit der Wirklichkeit konkretisiert. Es stellt sich nun die Frage nach demjenigen, welcher sowohl Sprache als auch Erkenntnis generiert: dem Menschen. Mit diesem dritten Punkt der zu leistenden Begriffsklärung ist ein anthropologisches Moment innerhalb des Bedeutungsspektrums vom λόγος aufgezeigt.

Es ist nun gerade die Zusammenführung von Sprache (λόγος) und Wirklichkeit (οὐσία) sowie parallel der angedeutete Rückbezug allen philosophischen Fragens auf die Alltagswelt, welche das Verständnis des aristotelischen λόγος zusätzlich zu den bislang erörterten Bestimmungen in eine auch anthropologische Richtung lenken.¹⁴⁴ Die Sprache als Ausdruck und Zugang zur „Verständlichkeit der Welt“¹⁴⁵ ist dem Menschen insofern wesentlich zugehörig, als, wie Aristoteles in den Eingangskapiteln seiner *Politik* schreibt, der Besitz des λόγος, der Sprache, den Menschen als Menschen von den übrigen Lebewe-

¹⁴² Inwiefern dieses Verhältnis noch weiter zu differenzieren ist und zwischen einer alltäglichen und einer primärwissenschaftlichen sprachlichen Dimension noch eine sekundärwissenschaftliche Sprache mit zu bedenken ist, wurde bereits angedeutet (s.o.) und ist im zweiten Abschnitt vorliegender Untersuchung vollends zu verdeutlichen.

¹⁴³ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.409.

¹⁴⁴ Der Begriff des Anthropologischen wird in § 9, der sich generell mit dem anthropologischen Horizont dieser Untersuchung sowie der aristotelischen Philosophie beschäftigt, noch zu problematisieren sein.

¹⁴⁵ Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, S.20.

sen abhebt.¹⁴⁶ Der Mensch ist ein „ζῷον λόγον ἔχον“ (1253a9f.), „ein Lebendes, das [als Lebendes] die Sprache hat“¹⁴⁷ und sich in seiner Lebendigkeit durch seine Sprachbegabung auszeichnet.¹⁴⁸ Anders formuliert: der Mensch ist ein „sprachbegabtes Lebewesen“.¹⁴⁹ Das Nomen ζῷον, von ζῶή, das Leben, nimmt dabei bereits vorweg, was durch das Verb ἔχον noch konkretisiert wird: dass der Mensch des λόγος mächtig ist, macht den Kern seiner Lebendigkeit aus. In einem ebenso grundlegenden Sinne ist ἔχον, haben bzw. halten, innerhalb dieser „r undaussage über den Menschen bei Aristoteles“¹⁵⁰ zu verstehen. „Die Sprache wird gehabt, es wird gesprochen so, dass das Sprechen zum eigentlichen Seinsantrieb des Menschen gehört. Leben des Menschen heißt Sprechen.“¹⁵¹ Der λόγος ist die „fundamentale Bestimmung des Seins des Menschen als solchen“¹⁵² und „[m]enschliche Existenz ist ursprünglich und unhintergebar sprachlich verfasst“.¹⁵³ Dass der λόγος „φύσει“, also „von Natur“ (1253a9f.) dem Menschen zugesprochen wird, mag das Gesagte noch unterstreichen. Das Leben ist das spezifische Wie des menschlichen Seins in der Welt, und dies kann ohne den λόγος nicht stattfinden. Wenn das Sprechen aufhört, so tritt der Todeszustand ein.¹⁵⁴

So gesehen ist der λόγος in seiner Referenz auf die Wirklichkeit immer auch auf das Leben des Menschen in dieser Welt angewiesen – er ist Teil dieses selben Lebens und damit ein Phänomen dieser Welt. Sein Leben aber bestreitet der Mensch, der gemäß einer zweiten anthropologischen Grundkonstante bei Aristoteles ein ζῷον πολιτικόν¹⁵⁵ ist innerhalb der πόλις als menschlicher e meinschaft. Ζῷον πολιτικόν steht in der Konsequenz für das politische Lebewesen, das sich eminent durch seine Gemeinschaftsbezogenheit auszeichnet.¹⁵⁶ Sprache ist in der Folge nicht nur Aussage über und Zugang zur Wirklichkeit, ein *Etwas*-Aussprechen und -Bezeichnen, sondern drückt zugleich das Bedürfnis des Verständnisses zwischen mehreren Menschen einer Gemeinschaft aus: sie ist originärer Ort der kommunikativen Verständigung und Sinnbildung.¹⁵⁷ So ist ein, wenn nicht *das* Erfordernis menschlichen Zusammenlebens in der Sprache und Interaktion zu verorten. Denn im Medium der Sprache verhalten wir uns zum Anderen, zu

¹⁴⁶ Auch Opsomer bezeichnet in seinem Lexikonartikel zum λόγος dieses Moment als wesentliche Komponente des aristotelischen Begriffs. Opsomer: Logos, S.259.

¹⁴⁷ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.18. Zusatz in eckigen Klammern durch Heidegger.

¹⁴⁸ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.23.

¹⁴⁹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.23.

¹⁵⁰ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.13.

¹⁵¹ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.21.

¹⁵² Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.18.

¹⁵³ Angehrn: Sprachlichkeit der Existenz, S.36.

¹⁵⁴ Vgl. Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.21.

¹⁵⁵ An dieser Stelle liegt der Fokus allein auf einer möglichst umfassenden Begriffsklärung des aristotelischen λόγος. Der Sachverhalt des ζῷον πολιτικόν wird später, in § 9, eigens untersucht.

¹⁵⁶ Vgl. Christoph Horn: Einleitung. Aristoteles und der politische Aristotelismus. In: Christoph Horn u. Ada Neschke-Hentschke (Hrsg.): Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart 2008, S.1-19, hier S.5.

¹⁵⁷ In Anlehnung an Emil Angehrn: Ontologie und Sprache. Vortrag, gehalten am 20.11.2010 an der Freien Universität in Berlin im Rahmen der Konferenz *Die Zukunft der Hermeneutik. 50 Jahre Wahrheit und Methode*.

Menschen und Lebewesen, zu Dingen und damit letztlich zur Welt. Der λόγος ist immer auch „Medium der Mitteilung“¹⁵⁸.

Sind die anthropologisch-politischen Implikationen des erkenntniserzeugenden, weil in unmittelbarer Wechselbeziehung zur wirklichen Welt stehenden aristotelischen λόγος aufgezeigt, so ist ein weiteres Moment innerhalb dieses Bedeutungsspektrums zu nennen: der λόγος als Vernunft bzw. praktische Vernünftigkeit. Λόγος im Sinne der menschlichen Vernunft ist in der *Nikomachischen Ethik* bestimmt als ein der Seele inhärentes Moment und ist im menschlichen Leben selbst verortet. So ist es denn im Rahmen der Frage nach dem guten Leben, d.h. nach dem Glück des Menschen, dass Aristoteles in der *Politik* den Menschen als ein Lebewesen, das den λόγος hat, bestimmt.¹⁵⁹ Diese Zusammenhänge, insbesondere die Frage der praktischen Vernünftigkeit wie auch die der menschlichen Glückssuche sind für die vorliegende Analyse, die sich in erster Linie mit dem aristotelischen Begriff des λόγος auseinandersetzt, wie er in seiner interdependenten Beziehung zur Wirklichkeit, zu dem, was ist, erscheint, eher von randständigem Interesse. In der Konsequenz wird die mögliche Übersetzung des griechischen Terminus mit dem deutschen Pendant „Vernunft“ im weiteren Verlauf der Untersuchung kaum eine Rolle spielen.

Den λόγος in seiner praktischen bzw. ethischen Bedeutung als Vernunft beiseite lassend, ist die geleistete Begriffsklärung wie folgt zusammenzufassen. Der aristotelische Terminus λόγος konnte anhand von drei maßgeblichen Hauptpunkten erläutert werden: die Fakultäten des *Etwas(-als-Etwas)*-Aufzeigens, der Definition und der definitorisch-wissenschaftlichen Erkenntnis sowie die Bestimmung als anthropologischer Konstante kommen ihm gleichermaßen zu. Dabei sind alle genannten Bedeutungskomponenten, erstens der λόγος in der Funktion des ἀποφαίνεσθαι sowie seine formale Konkretisierung als λόγος ἀποφαντικός, zweitens der λόγος als ὀρισμός sowie drittens der λόγος als anthropologische, im Politischen verortete Konstante im generellen Verständnis des λόγος als Sprache, sprachliche Äußerung, Rede und letztlich als Medium der verbalen zwischenmenschlichen Kommunikation eingebettet. Eine gewisse Differenz zwischen den Ausdrücken „Sprache“ und „Rede“ ließe sich insoweit ausmachen, als mit dem Begriff der „Sprache“ generaliter die menschliche Sprachkompetenz gemeint wäre, mit dem Begriff der „Rede“ präziser „die Aktualisierung dieser Sprachkompetenz in der an den anderen bzw. die anderen Menschen gerichteten, sprachlichen Lautäußerung“.¹⁶⁰ Wenn jedoch „Rede“, und mit ihr ebenso die „sprachliche Äußerung“ sowie die „Kommunikation“ immer auch „Sprache“ sind und damit „Sprache“ der alle genannten Differenzierungen umfassende Begriff ist, bleibt letzterer gemäß dem thematischen Spektrum

¹⁵⁸ Rese: Praxis und Logos, S.277.

¹⁵⁹ Rese: Praxis und Logos, S.316.

¹⁶⁰ Rese: Praxis und Logos, S.315. Reses Unterscheidung beruht explizit auf der Differenzierung, die schon Ferdinand de Saussure in seinem *Cours de linguistique générale* zwischen den Begriffen *langue* und *parole* aufgetan hatte. Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. v. Charles Bally und Albert Sechehaye, unter Mitwirkung von Albert Riedlinger, übersetzt von Herman Lommel. 2. Auflage, mit neuem Register und einem Nachwort von Peter v. Polenz. Berlin 1967, S.9ff. u. S.13ff.

vorliegender Untersuchung der wesentlichere.

Es bleibt darauf hinzuweisen, dass die der Verständlichkeit halber etablierte deutsche Entsprechung „Sprache“ dem in sich so differenzierten griechischen Begriff nie vollständig gleich zu setzen ist. In der Folge dieses Mangels, der einer jeden Übersetzung in der Regel per se anhaftet, muss, neben der genannten deutschen Entsprechung, der ursprüngliche, weil unübersetzte griechische Ausdruck λόγος der eigentliche Leitbegriff bleiben.

Auf den derart umrissenen λόγος, der dem Menschen und damit immer auch dem Philosophen allein den Zugang zur Wirklichkeit ermöglicht, ist dieser essentiell angewiesen. Dass dem so ist, wird in der aristotelischen Philosophie nicht hinterfragt, sondern der Fokus der Anstrengung liegt darauf, zu untersuchen, wie sich der Zugang zur Wirklichkeit im Medium des λόγος verstehen lässt.

§ 4 Das aristotelische Verständnis des Terminus οὐσία

Im Anschluss an die erfolgte Begriffsklärung stellt sich die Frage danach, was es denn genau ist, was im λόγος zur Sprache kommt? Der λόγος referiert, dies wurde deutlich, auf die Wirklichkeit: auf das, was ist. Für das, was ist, kurz: griechisch ὄν, steht bei Aristoteles verkürzt der Terminus οὐσία.

Obschon es für diesen Ausdruck „keine wissenschaftlich überprüfte, rein etymologische Kette“¹⁶¹ geben mag, lohnt sich zur genaueren Differenzierung dieser so schlicht anmutenden Erläuterung ein Blick auf die mutmaßliche Evolution der Sinnzusammenhänge. In einer vorphilosophischen Bedeutung wurde der Begriff οὐσία vornehmlich im „rechtlichen Kontext“ benutzt und kann „sowohl den Besitz, der nicht rechtlich geregelt wird, als auch das rechtlich geregelte Eigentum meinen (z.B. Grundbesitz, Landgut, Anwesen, Wohnung, Viehbesitz, Sklaven usw.)“.¹⁶² Οὐσία steht also für „Besitztum“, spezieller „Grundbesitz“ oder auch „Vermögen“ und bezeichnet damit in erster Linie ein bestimmtes Seiendes in der Welt.¹⁶³

Wenn diese auch außerhalb der Philosophie geläufige Bezeichnung für die philosophische Begriffsbildung implizit von Belang ist, so geht die philosophische Verwendung vornehmlich darauf zurück, dass „das Wort ‚[οὐσία]‘ sprachgeschichtlich mit dem Partizip zu ‚εἶναι‘, dem

griechischen Wort für ‚sein, existieren, wirklich sein, wahr sein‘ verwandt ist“.¹⁶⁴ Es gilt: „[Οὐσία] in classical Greek philosophy is an honorific term for ‚being‘.“¹⁶⁵ „Im Anschluss an den Diskussionsstand der Älteren Akademie gebraucht auch Aristoteles das Wort [οὐσία] im Sinn von ‚Seins- oder Wirklichkeitsbereich.“¹⁶⁶ Solcherart definiert, meint οὐσία in einem ersten, noch undifferenzierten Sinn das Sein bzw. alles Seiende, schlicht: die weltliche Wirklichkeit. Es ist dies die für die vorliegende Untersuchung grundlegende Bedeutung des Terminus. Damit aber „bedeutet“ die Frage, „welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende ist, [...] nichts anderes als, was die οὐσία ist“.¹⁶⁶ (*Metaphysik* 1028b4).

Diese recht allgemein gehaltene Bedeutung konkretisierend schreibt Aristoteles im Buch

¹⁶¹ Ilan Moradi: Die Evolution der aristotelischen Substanztheorie. Von der Kategorienschrift zur Metaphysik. Würzburg 2011, S.36.

¹⁶² Moradi: Evolution der Substanztheorie, S.38. In Fußnote 25 derselben Seite bemerkt Moradi ferner, dass es für „Eigentumsrecht“ keine wortwörtliche Entsprechung im griechischen gab.

¹⁶³ Vgl. Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.24.

Vgl. ferner Christof Rapp: Aristoteles und aristotelische Substanzen. In: Käthe Trettin (Hrsg.): Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden. Frankfurt a. M. 2005, S.145-169, hier S.146.

Vgl. auch Christoph Horn und Christof Rapp: Ousia. In: Dies. (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.320-324, hier S.321.

¹⁶⁴ Rapp: Aristotelische Substanzen, S.146. Vgl. ferner Horn u. Rapp: Ousia, S.320f.

¹⁶⁵ Donald Morrison: Substance as Cause (Z17). In: Christof Rapp (Hrsg.): Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.193-207, hier S.194. Der Ausdruck „honorific term for ‚being“ spielt an dieser Stelle auf die Vorrangstellung der οὐσία als einem Ersten und Grundlegenden innerhalb des gesamten Bereichs des sinnlich Seienden an.

¹⁶⁶ Horn und Rapp: Ousia, S.321.

Z seiner *Metaphysik* gleich im Anschluss:

[Es] scheint nun die οὐσία am offenbarsten den Körpern (σῶμα) zuzukommen. Darum nennen wir die Lebewesen und Pflanzen und deren Teile οὐσία, sowie die natürlichen Körper, wie Feuer, Wasser, Erde und jedes dieser Art, und alles, was Teile von diesen oder aus diesen sind, sei es aus Teilen von diesen, sei es aus allen, wie der Himmel und seine Teile, Gestirne, Mond und Sonne. (1028b8ff.)

Οὐσία, das sind die dem Menschen in der sinnlichen Wahrnehmung, αἴσθησις, unmittelbar gegebenen seienden Lebewesen und Dinge der Welt. In diesem Sinne kann die οὐσία bzw. das ὄν mit Heidegger auch als φαίνόμενον, als etwas, das sich zeigt, verstanden werden. Das φαίνόμενον aber ist „nichts anderes als eine *ausgezeichnete Weise der Anwesenheit von Seiendem*“¹⁶⁷ und „es begegnet mit dem Leben, sofern es zu seiner Welt so steht, dass es sie sieht, überhaupt in der αἴσθησις vernimmt“.¹⁶⁸ Wichtig ist an dieser Stelle der Hinweis darauf, dass mit dem wahrgenommenen φαίνόμενον bei Aristoteles nicht in erster Linie eine „Auffassungskategorie“, sondern vielmehr eine Art und Weise des Seins, in heideggerscher Terminologie ein „*Wie des Begegnens*“, und zwar „des *ersten* und als solchen *erstlich rechtmäßigen*“, gemeint ist.¹⁶⁹ Als solches ist das φαίνόμενον immer auch ein πράγμα. Steht πράγμα wortwörtlich sowohl für Handeln, Ausführung und Beschäftigung als auch für den Gegenstand und allgemein die Wirklichkeit, so ist bei Aristoteles sowie innerhalb der vorliegenden Analyse mit dem πράγμα als Analogiebegriff zu οὐσία und φαίνόμενον zusammenfassend das gemeint, womit der Mensch tagtäglich umgeht, womit er handelt und verfährt.¹⁷⁰ Es ist Gegenstand seines Handelns und Verfahrens.

Mit dem Gesagten ist die Interpretation des oben aus *Metaphysik Z* zitierten Absatzes dahingehend zu nuancieren, dass Aristoteles unter dem Sammelbegriff οὐσία nicht nur Lebewesen, sondern durchweg auch Artefakte zu verstehen scheint. Ohne an dieser Stelle auf die Unterschiede in der Genesis beider eingehen zu wollen, so ist dennoch sichergestellt, dass erstens „[d]as werdende [...] teils durch Natur, teils durch Kunst“ (1032a12f.) wird, und zweitens die Artefakte wie schon die Lebewesen aus natürlichen Komponenten, aus den genannten Elementen „Feuer, Wasser, Erde“ bestehen. So wird denn auch erklärlich, warum Aristoteles im Laufe des Buches Z, dem es um die οὐσία im Sinne des Seienden zu tun ist, nicht nur Menschen als Beispiel für eine οὐσία anführt, sondern – um den häufigsten Vertreter zu nennen – auch das Haus (z.B. 1032b30, 1041a27, 1041b5ff.). Umgekehrt ist mit dem πράγμα nicht nur, wie man auf ersten Blick fälschlicherweise meinen könnte, Artifizielles, sondern auch Lebendiges gemeint, sofern der Mensch mit diesem umgeht, es erfährt und wahrnimmt – es ihm zum Gegenstand seines Handelns wird. Die von Aristoteles in *Metaphysik H 3* aufgeworfene Überlegung, ob „vielleicht [...] aber eben diese [d.h. Haus, erät, *Anm. d. Verf.*] nicht einmal οὐσία

¹⁶⁷ Heidegger: *Phänomenologische Forschung*, S.6 u. 9. Hervorhebungen vom Autor.

¹⁶⁸ Heidegger: *Phänomenologische Forschung*, S.11.

¹⁶⁹ Heidegger: *Phänomenologische Forschung*, S.14. Hervorhebungen vom Autor.

¹⁷⁰ Vgl. Heidegger: *Phänomenologische Forschung*, S.14

sind, sowenig wie irgend etwas anderes, das nicht von Natur besteht“ (1043b21f.) und die ungeachtet des völlig unterschiedlichen Kontextes, in dem sie zu Tage kommt (s.u.), innerhalb der Forschung auch in der hier relevanten Frage allzu oft für Verwirrung gesorgt haben dürfte, sollte damit in aller hier gebotenen Vorläufigkeit geklärt worden sein.

Im Anschluss an die erfolgte Konkretisierung des aristotelischen Terminus οὐσία erstens und allgemein als Wirklichkeit, zweitens und spezifischer als wahrgenommene, dem Menschen in der Wahrnehmung und Erfahrung begegnende weltliche Lebewesen wie Artefakte, mit denen er umgehen kann, sind im folgenden Verlauf der Untersuchung, neben den generellen Bezeichnungen „Wirklichkeit“ und „Sein“ bzw. „Seiendes“, Termini wie „e gebenes“, „Wahrgenommenes“ oder auch „Etwas“, „Einzelnes“ und „Vorliegendes“ als Entsprechungen für die in diesem Sinne bestimmte οὐσία zu lesen. Alle diese Bezeichnungen haben den Vorteil, dass sie, anders als die häufig benutzten alternativen Ausdrücke wie „Dinge“ oder „e genstände“ die Lebewesen nicht ausschließen, sondern jeweils auf Lebendiges wie Artefakte zutreffen können.¹⁷¹

be r diese erste Begriffsbestimmung der οὐσία als dem sich dem wahrnehmenden Menschen geradehin zeigenden weltlichen Seienden hinaus wird zweitens aber auch das, was die derart gefasste οὐσία begründet, selbst οὐσία genannt. Die οὐσία in diesem Sinne aber meint exakt dasjenige, was schon in 1043b21f. (s.o.) als Natur, φύσει, bezeichnet wurde, „denn die Natur hat man wohl als die einzige οὐσία in dem Vergänglichen anzusehen“. (1043b22f.) Parallel heißt es in Buch Γ: Alles Seiende wird „in Beziehung auf [...] eine einzige Natur“ ausgesagt. (1003a33ff.) Nicht also hängt der Status der Artefakte daran, ob diese nach Art der biologischen Lebewesen auf natürlichem Wege geworden sind, sondern daran, ob sie eine Natur im Sinne einer wesentlichen Begründung vorweisen können. Obschon ihr Werden-und-Vergehen sich anders gebiert als bei den Lebewesen, nämlich nicht in der Weise der Fortpflanzung, sondern in derjenigen der Herstellung, so haben sie ihre Begründung in einer ihnen wesentlichen Natur mit eben diesen gemeinsam.

So wurde der Begriff der οὐσία erstmals von Platon gerade auch zur Bezeichnung des seins- und erkenntnisgemäß „Stabilen, Invarianten und Wesentlichen“ verwendet, „womit er eine nachdrückliche evaluative Auszeichnung verbindet“.¹⁷² In der Nachfolge von

¹⁷¹ Mit dem Gegebenen ist alles dasjenige gemeint, das sich dem Menschen in der alltäglichen Wahrnehmung unmittelbar zeigt. Es ist Sammelbegriff für Sinnliches und Lebewesen. Synonym wird der Terminus des Vorliegenden benutzt, wobei dieser auf Ernst Tugendhat zurückgeht: „Aristoteles [nennt] das uns umgebende Anwesende ‚das unmittelbar vor uns Liegende‘.“ Es geht um das „gegenwärtige[.] faktische[.] Vorliegen[.]“. Tugendhat: TI KATA TIVOS, S.13f. Vgl. zur angedeuteten Problematik sowie detaillierter zum Begriff des Vorliegenden § 10.

Die Bezeichnung „Ding“, die ja nicht fälschlich eingesetzt, sondern allenfalls wegen ihrer einseitigen, alles Lebendige potentiell ausschließenden Bedeutung zu vermeiden ist, wird aufgrund ihres geläufigen Vorkommens im Fortlauf dieses Buches in Zitaten und Übersetzungen weiter aufgeführt. Selbiges gilt für den Ausdruck „e genstand“, sofern er in diesem Sinne eines „Dinges“ gemeint ist. Indem aber ein Seiendes „e genstand“ eines Wahrnehmens, Denkens und Sprechens sein kann, bleibt der Begriff selbstverständlich und berechtigt in Geltung.

¹⁷² Horn und Rapp: Ousia, S.321.

Platon erweitert Aristoteles die in Frage stehende Begriffsbestimmung folgendermaßen: „In einer anderen Weise heißt οὐσία, was immanent in solchen Dingen [...] Ursache des Seins für diese ist.“ (1017b16f.) Dadurch erklärt sich letztlich der oben zitierte Hinweis Heideggers, das φαινόμενον sei ein „*Wie des Begegnens* und zwar des *ersten*“. Ganz im Sinne der gegenüber des rein aufzeigenden λόγος ausgezeichneten wissenschaftlichen Definition wird auch hier der Bereich der Wissenschaft angestrebt. „In diesem Zusammenhang spitzt sich die Bedeutung von φαινόμενον zu: das, was sich an ihm selbst zeigt, mit dem ausdrücklichen Anspruch darauf, als der Boden für alle weiteren Fragen und Explizieren zu dienen.“¹⁷³

Eine entsprechend vollständige, weil in sich zweifache Bestimmung des Terminus οὐσία findet sich im Buch Δ der *Metaphysik*, das eindrücklich das aristotelische Credo, dass „das Seiende in mehrfacher Bedeutung ausgesagt wird“ (1003a33), exemplifiziert. Die Passage soll aufgrund ihrer Eindrücklichkeit und Klarheit ausführlich zum Ausdruck kommen:

(1) Οὐσία heißen die einfachen Körper (σῶμα), z.B. Erde, Feuer, Wasser und was dergleichen mehr ist, und überhaupt die Körper und die aus ihnen bestehenden lebenden Wesen und die göttlichen Dinge, die Himmelskörper, und ihre Teile. Alles dies heißt οὐσία, weil es nicht von einem Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον) ausgesagt wird, sondern das andere von ihm.

(2) In einer andern Weise heißt οὐσία, was immanent in solchen Dingen, welche nicht von einem Subjekt (ὑποκείμενον) ausgesagt werden, Ursache des Seins für diese ist, wie die Seele in dem Lebewesen. [...] Ferner wird auch das τὸ τί ἦν εἶναι, dessen Begriff Definition (λόγος ὀρισμός) ist, οὐσία jeden Dinges genannt.

Es ergibt sich also, dass man οὐσία in zwei Bedeutungen gebraucht, einmal als das letzte Subjekt (ὑποκείμενον), das nicht weiter von einem anderen ausgesagt wird, sowie als dasjenige, welches ein bestimmtes Seiendes [...] ist [...]. (1017b10ff.)

Wie alles andere erdenkliche Seiende dieser Welt, so wird die οὐσία selbst in „mehrfacher Bedeutung“, dabei stets in Beziehung auf „Eines und auf eine Natur“ (1003a33f.) ausgesagt. Dabei versteht sich die Bedeutungsvielfalt nicht als zufällige Vieldeutigkeit oder Homonymie, sondern vielmehr als eine Art geordneter Vieldeutigkeit (πρὸς ἕν), die sich durch die Beziehung zu einer Ursache, der sogenannten ersten οὐσία erklärt.¹⁷⁴

Mit der thematisierten begriffsimmanenten Doppelung findet sich damit innerhalb des Bereiches der Wirklichkeit (οὐσία) ein zur Dimension der Sprache (λόγος) analoges Spannungsverhältnis: zwischen dem Seienden einerseits und dessen wissenschaftlicher Begründung als seinsgemäßem Fundament andererseits. Zum Tragen kommt letztere im τὸ τί ἦν εἶναι, das als solches, so wurde bereits im Rahmen der Begriffsklärung des λόγος deutlich, analog die wissenschaftliche Fundierung der Sprache selbst, die Definition, ausmacht.

Muss eine Übersetzung des τὸ τί ἦν εἶναι an dieser Stelle der Analyse noch außen vor

¹⁷³ Heidegger: *Phänomenologische Forschung*, S.12.

¹⁷⁴ Auf diesen Zusammenhang ist in Abschnitt 1, § 5 und 6, sowie in Abschnitt 6, § 27 und 28 zurückzukommen.

bleiben, so ergeben sich schon für die Frage nach einer möglichst einfachen, dabei korrekten modernen Besetzung des Terminus οὐσία Schwierigkeiten. Wortwörtlich gibt es weder eine Entsprechung in deutscher, noch in englischer Sprache. „A grammatically revealing translation into English might be ‚Beingness‘, or into German ‚Seiendheit‘.“¹⁷⁵ e meint wäre das „eigentlich Seiende“¹⁷⁶, das dann je nach Kontext entweder als sinnliches, einzelnes Seiendes oder als dessen Seinsursache bzw. τὸ τί ἦν εἶναι genauer differenziert werden müsste.

Die geläufigsten deutschen Wiedergaben sind „Substanz“ und „Wesen“. Jedoch gehen damit jeweilige Vereinseitigungen einher. Mit dem Begriff der „Substanz“ ist vornehmlich die Konzeption der οὐσία assoziiert, nach der die eigentliche οὐσία das konkrete Seiende ist. Die Konnotation der wesentlichen Bestimmung durch die ihm eigene Ursache τὸ τί ἦν εἶναι und die damit einhergehende Interdependenz zwischen den zwei Momenten der οὐσία wird nivelliert. Umgekehrt ist der Ausdruck des „Wesens“ ebenfalls zu einseitig. In ihm fehlt das Moment des zugrundeliegenden Einzelnen, das doch für Aristoteles immer Ausgang und Kontext jeder philosophischen Untersuchung ausmacht. Der Fokus liegt hier zu sehr auf dem Wesensmoment, dem Wesentlichen. „Wesen“ oder alternativ „Wesenheit“ bzw. „Seiendheit“ läuft e fahr, nur an das Wie und nicht so sehr an das einzelne Seiende, dessen Wie es ist, denken zu lassen.¹⁷⁷ Im Fortlauf vorliegender Untersuchung wird der erfolgten zweifachen Klärung des Begriffes οὐσία dadurch gerecht zu werden versucht, dass jeweils klar zwischen einer ersten, ursächlichen οὐσία im Sinne des τὸ τί ἦν εἶναι und einer οὐσία in der Bedeutung des wahrgenommenen einzelnen Seienden, an welcher die erste οὐσία allein vorkommen kann, differenziert wird. In deutscher Rede entspricht dies dem Unterschied zwischen dem einzelnen Seienden, welches der Mensch tagtäglich im Umgang mit der Welt lebend erfährt, und der wissenschaftlich zu fassenden Ursache eben dieses Seienden, das sich mithilfe einer Definition (λόγος ὀρισμός) formulieren lässt. Beides aber ist und bleibt in aristotelischem Verständnis gleichermaßen οὐσία, so dass der griechische Terminus auch weiterhin, immer unter Beachtung der eingeforderten Differenzierung, in unübersetzter Form benutzt wird. Über den Kontext wird die jeweilige konnotative Bedeutung sich erschließen lassen.

An dieser Stelle, noch vor der eigentlichen Exegese aristotelischer Abhandlungen im Hauptteil dieses Forschungsbeitrags, spitzt sich die in den vorigen Kapiteln bereits mehrfach genannte Strukturanalogie zwischen λόγος (ἀποφαντικός) und οὐσία zu. Das *Etwas-als-Etwas* des λόγος ἀποφαντικός findet sein strukturelles Pendant in der in sich gedoppelten οὐσία – und muss dies auch, wenn Sprache nicht nur allein in ihrem wechselseitigen Referenzbezug zur Wirklichkeit statt haben kann, sondern der aristotelische λόγος *Ausdruck* eben dieser derartig strukturierten Wirklichkeit ist.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Morrison: Substance as cause, S.194.

¹⁷⁶ Rapp: Aristotelische Substanzen, S.146.

¹⁷⁷ Vgl. Christof Rapp: Einleitung. Die Substanzbücher der *Metaphysik*. In: Ders. (Hrsg.): Aristoteles. *Metaphysik. Die Substanzbücher* (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.1-26, hier S.8.

¹⁷⁸ Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.22f.

Fundament der aufgezeigten Strukturanalogie ist dabei das doppelte, sprachlich wie seinsgemäß ausgerichtete Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι, das die Frage danach, wie inmitten der genuin menschlichen Erfahrung des scheinbar widersprüchlichen ἐν καὶ πολλά die vielfältigen Phänomene des Seins (οὐσία) der direkten, unmittelbaren Erfahrung zusammen zu denken, erkenntnisgemäß und sprachlich (λόγος) zu ordnen sind. Besagte Sprach- und Seinsursache ist nicht in unmittelbarer, geradehin vollzogener Wahrnehmung gegeben, sondern bedarf, wie im Falle der über den bloßen Namen hinausgehenden Definition bereits angedeutet wurde und unten noch *en détail* auszuführen ist, dem kritischen und begründenden Hinterfragen der Welt und des weltlichen Seienden, welche den Menschen tagtäglich umgibt.

Anschließend an das terminologisch klärende Kapitel, dabei noch vor dem Einstieg in die Lektüre der Abhandlungen *Metaphysik*, *De Interpretatione* und *Topik* bleibt die Frage nach dem philosophischen Gesamtkontext des wechselseitigen Zusammenspiels zwischen λόγος und οὐσία bei Aristoteles zu beantworten. Wie lässt sich das spezifisch aristotelische Verständnis der Bezüge innerhalb der genannten Trias erklären und welches grundlegende philosophische Interesse wird damit zu verfolgen und letztlich auch einzulösen versucht? Welches Verständnis von Wissenschaftlichkeit überhaupt kommt zu Tage? Kann entsprechend von einer philosophischen Methode des Aristoteles gesprochen werden, und wenn ja, in welchem Rahmen? Konkreter gefasst sind dies die Fragen nach dem spezifischen, dabei als grundsätzlich zu verstehenden (methodologischen) Philosophieverständnis, welches als Horizont nicht nur der aristotelischen Philosophie, sondern mit ihr auch der hier geleisteten Analyse zu sehen ist. Worum es Aristoteles in der Auseinandersetzung mit einem doppelten, sowohl die Sprache als auch das Sein gleichermaßen fundierenden Prinzip eigentlich zu tun ist, soll im folgenden Abschnitt anhand einer Reflexion auf drei in sich immanent zusammenhängende Horizonte der aristotelischen Fragestellung nach dem λόγος einerseits und der οὐσία andererseits verdeutlicht werden.

Der erste Horizont, die aristotelische Leitlinie einer sich als Wissenschaft verstehenden Philosophie, wird dabei die Grundlage für die Analyse des zweiten Horizonts bilden: den philosophischen Erkenntnisweg des Menschen hin zu dieser Wissenschaft. Dieser selbst, der seinen Ausgang von der alltäglichen Welt der πόλις nimmt, wiederum veranlasst die Feststellung eines dritten und letzten Horizonts, gemäß dessen der Mensch bzw. der Philosoph bei Aristoteles generell anhand zwei anthropologischen Grundkonstanten, als ζῷον πολιτικόν und ζῷον λόγον ἔχον, bestimmt ist. Mit dem ersten Horizont ist das Ziel, mit dem letzten und dritten der Boden des zweiten Horizontes benannt. Der Erkenntnisweg, den – bildlich gesprochen – der Philosoph im Hinterfragen der ständig sich verändernden, kontingenten Phänomene dieser Welt durchschreitet, führt diesen nicht nur letzten Endes zum Wissen, zu einem wissenschaftlich fundierten Verständnis eben jener Welt, sondern befindet sich darin immer schon in einer politisch-anthropologischen Dimension.

Im Laufe des folgenden Abschnitts lässt sich die Annahme, dass der dem λόγος wesentliche Seinsbezug sowie die anhand der Beziehungen zwischen den Begrifflichkeiten λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι insgesamt dargelegten Implikationen dem Menschen oder genauer dem Philosophen als solchem nicht in unmittelbarer, geradehin vollzogener Wahrnehmung gegeben sind, darlegen. Vielmehr bedürfen diese dem kritischen und begründenden Hinterfragen des weltlichen Seienden, wie es dem Menschen tagtäglich in seiner Wahrnehmung und Sprachgebung zugänglich ist. In einer nach diesem Muster gelungenen Analyse aber sollte sich vollziehen: Wissenschaft und Erkenntnis der Gründe aller Sprache und allen Seins.

Sämtliche zur Veranschaulichung der jeweiligen Horizonte ausgewählten Textpassagen haben exemplarischen Charakter, denn anhand ihrer Lektüre können grundlegende Erkenntnisse über das aristotelische Philosophieverständnis, das hinter der Frage nach der wechselseitigen Beziehung zwischen λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι steht, erarbeitet werden. Im Sinne der oben formulierten Einheitsthese sind diese Ergebnisse sowohl auf die *Metaphysik*, als auch auf die *Organon*-Schriften sowie – in weiterem Sinne – auf die *Politik* anzuwenden. Die drei genannten Horizonte haben ihre Gültigkeit über die jeweils zitierten Textstellen hinaus.

Zweiter Abschnitt

Methodisches Grundverständnis der Philosophie nach Aristoteles

§ 5 Philosophie als Wissenschaft und das Erfassen der „ersten Ursachen des Seienden als Seienden“ (*Metaphysik* Γ 1003a31) als ihre programmatische Leitlinie

Es gibt eine *Wissenschaft*, welche *das Seiende als Seiendes* untersucht und das demselben an sich Zukommende. Diese Wissenschaft ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch; denn keine der übrigen Wissenschaften handelt allgemein vom Seienden als Seiendem, sondern sie grenzen sich einen Teil des Seienden ab und untersuchen die für diesen sich ergebenden Bestimmungen, wie z.B. die mathematischen Wissenschaften. Indem wir nun die *Prinzipien und höchsten Ursachen* suchen, ist offenbar, dass diese notwendig Ursachen einer gewissen Natur an sich sein müssen. Wenn also auch diejenigen, welche die Elemente des Seienden suchten, diese Prinzipien suchten, so müssen dies auch die *Elemente des Seienden* sein nicht in akzidentellem Sinne, sondern *insofern es ist*. Daher müssen auch wir *die ersten Ursachen des Seienden als Seienden* erfassen. (1003a20ff., *Herv. d. Verf.*)

Im zur ä nze zitierten ersten Kapitel des Buches Γ der *Metaphysik* steckt Aristoteles in prägnantester Weise die Richtung seiner philosophischen Abhandlung und, wie noch zu zeigen sein wird, das programmatische Fundament aller Wissenschaft ab. Die kursiv gesetzten hervorgehobenen Ausdrücke zeigen dabei an, worum es im Wesentlichen zu tun ist. Es geht um die Etablierung einer Wissenschaft, die insofern zugleich als Ziel und als Grundlage aller anderen Einzelwissenschaften, sei es nun Mathematik, Physik, Geometrie o.Ä., fungieren kann, als sie nach dem Sein als solchem, und nicht nach dessen etwaigen Qualitäten, Eigenschaften oder Ausprägungen fragt. Diese Wissenschaft aber ist, so wird bereits an früherer Stelle derselben Abhandlung deutlich, die Philosophie: „Dass also die Weisheit eine Wissenschaft von gewissen Prinzipien und Ursachen ist, das ist hieraus klar.“ (982a1ff.)

Nicht also untersucht diese z.B. die Maße eines gegebenen Seienden, sondern dieses Seiende selbst und Aristoteles wagt sich damit auf jenes Terrain, das einst Platon als Gigantenschlacht verbildlichte.¹⁷⁹ Zu untersuchen ist, was das Seiende, das diese und jene Ausmaße – um beim Beispiel zu bleiben – aufzeigt, denn eigentlich und wesentlich ist. Es ist dies, wie Aristoteles im ersten Kapitel des Buches Z der *Metaphysik* die programmatische Ausgangslage verdeutlicht, die Frage nach der Begründung des jeweiligen Seienden, die allein dem formulierten Wissenschaftsanspruch genüge zu tun vermag, nämlich die Frage, „welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, [also] die Frage, was das Seiende ist“. (1028b2ff.) Ebenfalls als

¹⁷⁹ Platon: *Sophistes*. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band VI. Bearbeitet von Peter Staudacher. Griechischer Text von Auguste Diès. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.
Vgl. ferner Flashar: Aristoteles, S.210.

Frage nach der οὐσία gekennzeichnet (1028b3f.), gilt diese als Movens aller philosophischen Anstrengung schlechthin.

Die Bestrebung, im Duktus der Wissenschaftlichkeit die Ursachen des Seienden als Seienden aufzusuchen, impliziert dabei ein Weiteres. Denn nicht kann es allein um die Begründung einzelner Seienden gehen, sondern, und inmitten dieser weiteren Abstraktionsleistung befindet sich Aristoteles in der zitierten Passage, um eine Fundierung allen Seins insgesamt. Gesucht ist das eine Prinzip, das allem so-und-so divers ausgestalteten Sein zugrunde liegen muss, damit dieses überhaupt als Seiendes gelten kann.

Wird dieser Forderung in der *Kategorienschrift* im Sinne der gleichnamigen Kategorien bzw. den kategorialen Eigenschaften des Seienden nachzukommen versucht, so vermag Aristoteles innerhalb des Buches Γ der *Metaphysik* die Relationen zwischen dem Seienden und seinen Eigenschaften anhand einer πρὸς-ἔν-Relation zu verdeutlichen. Das Seiende ist nicht univok, sondern trägt potentiell unendlich viele Bedeutungen und wird in „mehrfacher Bedeutung ausgesagt“ (1003a33). Das Sein weist eine in spezifischer Weise homonyme Struktur auf, die jedoch nicht zufällig ist, sondern bei der darauf zu achten ist, dass

having established non-univocity, Aristotle must then display some non-arbitrary form of connection or unity. [...] [T]he form of non-arbitrary unity must have a special structure: every non-core instance must bear some asymmetric dependence relation on the core. So, as a further task, Aristotle must establish and display the focal structure of core-dependent homonyms.¹⁸⁰

Die Philosophie als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem (1003a21) zielt demfolge auf ein erstes Seiendes, gemäß dessen alles andere, d.h. die kategorialen Eigenschaften, selbst als Seiendes gelten kann,

wie alles, was gesund genannt wird, auf Gesundheit hin ausgesagt wird, indem es dieselbe enthält oder hervorbringt oder ein Anzeichen derselben, oder sie aufzunehmen fähig ist, und wie etwas ärztlich heißt in Beziehung auf die Arzeneikunde, entweder weil es die Arzeneikunde besitzt oder zu ihr wohl befähigt oder ein Werk derselben ist: und wie wir dasselbe beim Gebrauch der übrigen Wörter finden werden: ebenso wird auch das Seiende zwar in vielfachen Bedeutungen ausgesagt aber doch alles in Beziehung auf ein Prinzip. (1003a34ff.).

Die Vieldeutigkeit oder auch Homonymie des Seienden ist in der Tat eine solche, „welche einen Gebrauch als den eigentlichen erkennen lässt, während bei den anderen eine Beziehung zu diesem eigentlichen Sinn [d.h. in diesem Fall Seienden, *Anm. d. Verf.*] besteht, also ein Fall wie bei der Äquivokation des Wortes ‚gesund‘“.¹⁸¹

In dem prägnanten Sinne des πρὸς ἔν ist die nicht-zufällige, auf Eines hin geordnete Homonymie zu verstehen als „a sort of lens through which we must view Aristotle’s

¹⁸⁰ Christopher Shields: *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford 1999, S.49.

¹⁸¹ Brentano: *Über Aristoteles*, S.173.

philosophy.“¹⁸² Parallel zeigt sich ein weiteres Kernmoment des Grundverständnisses der Philosophie bei Aristoteles: das Zielgerichtetsein, griechisch τέλος. Das an sich Primäre hat insofern ein allgemeines Moment, als alles andere erst durch seinen Bezug auf dieses erste hin seiend ist und als seiend bezeichnet werden kann: „[A]lles [wird] in Beziehung auf ein Prinzip ausgesagt.“ (1003b5f.) Verallgemeinert man das Beispiel des Medizinischen auf das Seiende an sich, so kann alles Seiende in Bezug auf ein einziges, letztes Sein erklärt und begründet werden. Es ist nun genau diese Aufgabe, welche dem τὸ τί ἦν εἶναι als dem Fundament der seienden οὐσία zuzusprechen sein wird. Anders formuliert: Ist wiederum das Erste, wovon alles andere (d.h. die Eigenschaften, Qualitäten) abhängt, die seiende οὐσία, so gilt es deren erstes Prinzip und Ursache, als welches sich das τὸ τί ἦν εἶναι herausstellen wird, zu suchen. (1003b17ff.) Das τὸ τί ἦν εἶναι erweist sich parallel als Ziel und Fundament allen Seins, wenn jedes Seiende auf dieses als seine Begründung hin ausgesagt wird. Im τὸ τί ἦν εἶναι erfüllt sich das Seiende als das, was es wesentlich ist. Gemäß dieses Spannungsverhältnisses, in welchem das erste Prinzip parallel gleichsam über allem steht und doch auf alles Seiende rückbezogen sein muss, stellt sich die „Wissenschaft von den Gründen und Prinzipien des Seins“ als in sich gedoppeltes Projekt heraus:

Sie untersucht einerseits im Sinne einer universalen Ontologie die allgemeinsten Strukturmerkmale und Prinzipien von allem, was ist, und bezieht sich andererseits auf das dem Sein nach Selbständige, das (von der Sinnenwelt) , etr ennte‘ (χωριστά), auf das Unveränderliche (ἀκίβητα). Zwischen beiden Zielsetzungen hat man in der Forschung lange Zeit einen Widerspruch gesehen. Die Konzeption, wonach die scharfe Trennung (Chorismos) der Sinnenwelt vom Bereich des Unveränderlichen, des reinen Seins, im Vordergrund steht, sei noch platonisch, sei eigentlich gar keine Metaphysik, während der Entwurf einer allgemeinen Seinswissenschaft die eigentlich aristotelische Lehre wiedergebe.¹⁸³

Jenseits dieser Kontroverse, die sich in ähnlichem Zusammenhang auch zwischen der Frage, ob die *Metaphysik* nun eine Theologie eher als denn eine Ontologie etabliere, abspielt, ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass sich beides mitnichten ausschließen muss. Spätestens wenn man bedenkt, dass „Aristotle himself does not see a conflict between the two notions“¹⁸⁴, erscheint die Zuspitzung gegenstandslos. Denn gerade indem ein Prinzip allem Seienden voransteht, auf das hin es ist, was es ist und das umgekehrt auf die Seienden rückbezogen sein muss, ist die allgemeine Frage nach dem Seienden überhaupt zu beantworten. Allgemeines und Spezielles, Erstes und Sekundäres steht in einem wechselseitigen Zusammenhang und ist nur durch diese Bezüge hindurch zu verstehen.

Es sei angemerkt, dass an dieser Stelle nicht allem Seienden ein gleicher Seinscharakter

¹⁸² Shields: *Order in Multiplicity*, S.3. Inwiefern dies mitunter auf die aristotelische Kategorienlehre zutrifft, wird zu späterem Zeitpunkt in § 12 ersichtlich werden.

¹⁸³ Flashar: *Aristoteles*, S.220. Alle Zusätze in Klammern von Flashar.

¹⁸⁴ Vgl. die entsprechende Darstellung in Michael Frede: *The Unity of General and Special Metaphysics. Aristotle's Conception of Metaphysics*. In: Ders.: *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford 1987, S.81-95, hier v.a. S.83.

zugesprochen wird, insofern als alles vielfältig vorliegende Seiende auf ein einziges inhaltlich gleiches τὸ τί ἦν εἶναι hin zu begründen wäre. Vielmehr ist auf einer allgemein-abstrahierenden Ebene dargestellt, inwiefern eine allgemeine Wissenschaft des Seienden unter Berücksichtigung der Seinsdiversität gerade dadurch plausibel wird, dass die verschiedenen Seienden anhand ihrer sie jeweils konstituierenden Ursache formal zu begründen sind. Es ist dieses Zusammenwirken vom Einem und Vielen, das eine einzige, allgemeingültige Wissenschaft vom Seienden als Seiendem (1003a21) generiert: Denn „alles, was in Beziehung auf Eines ausgesagt wird, ist Gegenstand einer einzigen Wissenschaft. [...] Also gehört offenbar auch alles Seiende als Seiendes einer einzigen Wissenschaft an“. (1003b15f.) Indem es auf diese Weise die Möglichkeit einer Ersten Philosophie als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem fundieren wird, ist das τὸ τί ἦν εἶναι alleiniges, ursächliches Fundament des Seienden sowie der Wissenschaft dieses Seienden.

Mit der erstrebten Begründung der οὐσία wiederum geht, so wird sich gemäß der Hauptthese vorliegender Analyse im weiteren Verlauf der *Metaphysik*-Lektüre erweisen, immer auch die Fundierung des auf diese referierenden λόγος (ὄρισμός) einher. „Wissenschaft [ist] Begriff (λόγος)“ (1046b7f.) und Philosophie wiederum, derart verstanden, ist das Ergründen des alltäglich wahrgenommenen Seienden sowie des ihm entsprechenden λόγος hin zur Theorie und zum spezifischen λόγος ὄρισμός als dem begrifflichen Wissen dessen, was den Menschen in diesem Alltag an Seiendem und an Worten angeht. In diesem Infragestellen des Selbstverständlichen in Form des alltäglich gegebenen Seienden sowie der stets geradehin benutzten Sprache drückt sich jene viel besprochene Hoffnung auf absolute Orientierung innerhalb der gegebenen Welt aus.¹⁸⁵ Wissenschaft, verstanden in ihrem primären Sinne als Weisheit und Erste Philosophie, so lässt sich festhalten, erschöpft sich im Durchschauen des Kosmos als Ganzem. Damit aber werden anhand der πρὸς-ἔν-Relation innerhalb der *Metaphysik* alle anderen, sekundären Einzelwissenschaften durchschaubar: „So befasst sich denn jede Wissenschaft mit Substanzen [οὐσία, *Anm. d. Verf.*] und die allgemeinste Wissenschaft mit der Substanz [οὐσία] als Substanz [οὐσία].“¹⁸⁶ Die Biologie mag sich mit Elementen und Lebewesen auseinandersetzen und beschäftigt sich mit deren Entstehen und Vergehen, jedoch erfragt sie nicht, wie dieses oder jenes Lebendige denn definiert ist. Das Wesentliche dessen, was es eigentlich ist, wird nicht untersucht.

Wissenschaft vom Sein: damit ist πρὸς ἔν weniger allein als „focal meaning“¹⁸⁷ zu verstehen, wie eine der populärsten Übersetzungen des Konzepts durch G.E.L. Owen lautet. Auch die daran sich orientierende deutsche Wiedergabe als „Brennpunktbedeutung“¹⁸⁸ vereinseitigt die immer schon doppelt ausgerichtete, im wortwörtlichen Sinne ontologisch

¹⁸⁵ Vgl. Tilman Borsche: Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche. München 1990, S.13ff.

¹⁸⁶ Brentano: Über Aristoteles, S.173.

¹⁸⁷ Gwilym Ellis Lane (genannt G.E.L.) Owen: Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle. In: Ders.: Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy. Ed. by Martha Craven Nussbaum. Ithaca / New York 1986, S.180-199.

¹⁸⁸ Walter Mesch: Ontologie und Dialektik bei Aristoteles. Göttingen 1994, S.134f.

verfahrende Untersuchung allen Seins. Um dem gerecht zu werden soll im Folgenden der terminus technicus πρὸς ἕν möglichst neutral, in etwa im Sinne einer „core-dependence“¹⁸⁹ verstanden werden. Mangels einer überzeugenden deutschsprachigen Übertragung bleibt der Begriff im weiteren Verlauf unübersetzt. Wird dem-gemäß in der *Metaphysik* die Philosophie als generelle Prinzipienwissenschaft (τὸ τί ἦν εἶναι) vom Sein (οὐσία) etabliert, die immer zugleich auch diejenige der auf das Sein bezogenen Sprache (λόγος) ist, und damit gleichzeitig zum Fundament und Ziel aller anderen Wissenschaften herausgebildet, so muss die Schrift selbst, nimmt man den soeben dargelegten Gedankengang ernst, in eben diesem Sinne als philosophische Grundlage aller anderen aristotelischen Abhandlungen verstanden werden. Die Gegenstände u.a. der aristotelischen *Ethik*, *Politik*, *Physik* sowie der sogenannten sprachphilosophischen Abhandlungen innerhalb des *Organon* werden ihre Fundierung letztlich in den innerhalb der *Metaphysik* erarbeiteten Bezügen zwischen λόγος, οὐσία und dem diese beiden verbindenden, allem zugrundeliegenden wissenschaftlichen Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι finden. Umgekehrt sollten qua πρὸς ἕν alle anderen Wissenschaften mittelbar auf das τὸ τί ἦν εἶναι als dem Kern der Ersten Wissenschaft bezogen sein. Wenn ein solcher Schluss sich in dieser Klarheit nicht bei Aristoteles selbst niedergeschrieben findet, so scheint es doch die konsequente Weiterführung des bislang erörterten Grundverständnisses von Philosophie zu sein, das er vornehmlich in der programmatischen Schrift *Metaphysik* festhält.

So wird ein ganz analoger Gedankengang von Aristoteles selbst im Fortlauf des Buches Γ der *Metaphysik* fortgeführt:

Offenbar kommt die Untersuchung der Axiome derselben einen Wissenschaft zu, nämlich der des Philosophen; denn sie gelten von allem Seienden, nicht nur von irgendeiner Gattung insbesondere, geschieden von den übrigen. Alle bedienen sich ihrer [d.h. der Axiome, *Anm. d. Verf.*], weil sie vom Seienden als Seienden gelten, und jede attung Seiendes ist. [...] so wird diesem, welcher das Seiende allgemein und die erste οὐσία (τὸ τί ἦν εἶναι) betrachtet, auch die Untersuchung der Axiome zufallen. (1005a21ff.)

Mit dem τὸ τί ἦν εἶναι sind die Axiome, genauer das höchste Axiom aller Wissenschaft, als das sich der *Satz vom Widerspruch* herausstellen wird, Gegenstand der alles fundierenden Wissenschaft Philosophie. Umgekehrt beziehen sich alle anderen Einzelwissenschaften auf diese erste.

Franz Brentano nimmt diesen Gedanken folgendermaßen auf:

Philosophien werden diese alle sein, wenn man sie mit der ersten Philosophie im Kontakt denkt, so dass alles bis auf die ersten Gründe zurückgeführt wird, bloße Wissenschaft dagegen, wenn man sie davon isoliert betrachtet. [...] Es steht nichts im Wege, dass der Kreis der Wahrheiten, welchen die eine oder andere dieser Wissenschaften uns lehrt, sich mit dem Kreise, den eine theoretische Wissenschaft und Philosophie oder eine andere praktische oder technische Wissenschaft sich abgrenzt, schneide.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Shields: Order in Multiplicity, S.39.

¹⁹⁰ Brentano: Über Aristoteles, S.114.

Damit sollte die oben etablierte Einheitsthese um ein Weiteres als konsolidiert gelten. Mit dem skizzierten Programm erklärt sich, dass die aristotelische *Metaphysik* zu den „wirkungsmächtigsten Werke[n] abendländischer Philosophie“¹⁹¹ überhaupt gehören kann, das sich in der Tradition und bis in die Gegenwart hinein in einem „beständige[n] Prozess von Aneignung, Bewandlung und Wiederaneignung“¹⁹² befindet. Die Schrift ist eine Sammlung von 14 verschiedenen Büchern, die innerhalb des Zeitraums zwischen Aristoteles' Eintritt in Platons Akademie um 367 (v. Chr.) und seinem Tod im Jahr 322 (v. Chr.) entstanden sind.¹⁹³ Wenn die wenigsten Texte des *Corpus Aristotelicum* vom Philosophen selbst publiziert wurden¹⁹⁴, so gilt das in besonderer Weise für diejenigen Schriften, die unter dem Titel *Metaphysik* zusammengefasst sind. Verantwortlich für die Reihenfolge der Bücher wie auch für ihren übergreifenden Titel dürfte im ersten Jahrhundert vor Christi Geburt der Herausgeber und Verwalter von Aristoteles' hinterlassenen Texten, Andronikos von Rhodos, sein.¹⁹⁵

Steht der Terminus *Metaphysik* in der Tradition stellvertretend für die innerhalb des Werkes erstrebte Philosophie als Wissenschaft, so bezeichnet Aristoteles die gesuchte Disziplin selbst als „Weisheit“ (982a1), „Philosophie“ (1026a30) oder „erste Philosophie“ (1026a24).¹⁹⁶ *Metaphysik* ist in der Folge kein aristotelischer Begriff.¹⁹⁷ Der ursprüngliche griechische Ausdruck lautet genauer: τὰ μετὰ τὰ φυσικά, wörtlich „das, was nach der Physik kommt“. Bezüglich seiner Bedeutung nimmt die Forschung zum einen an, der Herausgeber habe lediglich die Stellung der Schrift hinter der aristotelischen *Physik* im Gesamtœuvre anzeigen wollen.¹⁹⁸ Zum anderen wurde die Möglichkeit erwogen, dem Titel eine philosophische Bedeutung beizumessen: Der Umstand, dass dasjenige, was unter dem Terminus *Metaphysik* die erste oder eigentliche Philosophie bezeichnet, keinerlei inhaltliche Kennzeichnung tragen sollte, mag nur wenig plausibel scheinen.¹⁹⁹ Der Gegenstand der behandelten Disziplin würde demnach auf die gesuchten Ursachen alles Seienden referieren, die „sachlich und dem Begründungszusammenhang nach“²⁰⁰ früher als das geradehin Wahrgenommene sind. Letztgenannte Deutung beruft sich darauf, dass das griechische Wort μετὰ nicht nur den technischen Sinn des „post“ oder „hinter“ trägt, sondern auch einen inhaltlichen. In diesem Sinne wäre damit das Hinausgehen über das sich einfachhin und einzeln gebende Seiende auf dessen allgemeine Begründung hin gemeint.²⁰¹

¹⁹¹ Rapp: Einleitung, S.1.

¹⁹² Rapp: Einleitung, S.2.

¹⁹³ Vgl. Rapp: Einleitung, S.3.

¹⁹⁴ Heidegger: Grundbegriffe der antiken Philosophie, S.145.

¹⁹⁵ Rapp: Einleitung, S.3.

¹⁹⁶ Vgl. Rapp: Einleitung, S.3.

¹⁹⁷ Vgl. Frede: Unity of Metaphysics, S.81.

¹⁹⁸ Vgl. Frede: Unity of Metaphysics, S.81f.

¹⁹⁹ Vgl. Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 29/30. Hrsg.v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. 3. Auflage. Frankfurt a. M. 2004, S.58.

²⁰⁰ Rapp: Einleitung, S.4.

²⁰¹ Heidegger: Grundbegriffe der Metaphysik, S.56-60.

Auch wenn die Motivation für den Titel der *Metaphysik* nicht eindeutig geklärt werden kann, so ist es dennoch wahrscheinlich, dass sich einerseits die Interpretation ihrer philosophischen Konzeption sowie andererseits ihre Stellung im *Corpus Aristotelicum* ergänzen. Beides muss sich nicht ausschließen, sondern mag sich sogar entsprechen, zumal die Frage danach, ob die Positionierung die Interpretation oder umgekehrt die Interpretation die Positionierung beeinflusst hat, aus heutiger Perspektive nicht mehr nachzuvollziehen ist und damit geradezu müßig erscheinen muss.

Die Konzeption der *Metaphysik* ist trotz der Unwegsamkeiten bezüglich der Titelgebung sowie der unterschiedlichen Entstehungsdaten der Bücher in ihrer Einheit zu betrachten. Die einzelnen Abhandlungen, wenn sie auch eigene Ansätze enthalten, stehen untereinander in dem genannten programmatischen Zusammenhang, der „durch die allen gemeinsame Frage nach den Prinzipien und Ursachen des Seienden und der dafür zuständigen Wissenschaft“²⁰² bestimmt ist.

Der laufende Paragraph gibt, gemessen am nun folgenden Paragraphen zum Erkenntnisweg hin zur philosophischen Einsicht und Wissenschaft, das Resultat eben dieses Weges preis, der sich erst in der Kenntnis um das, worauf er gleichermaßen hinauswill, bestmöglich erläutern lässt. Als Grundintention des philosophischen Gestus nach Aristoteles ist der Erkenntnisweg möglichst ausführlich zu behandeln. An ihm wird sich die Denkrichtung sowohl des antiken Philosophen als auch diejenige dieser Untersuchung in aller gebotenen Präzision darlegen lassen. Der Versuch, die alltägliche Erfahrung des $\epsilon\nu$ καὶ πολλά wissenschaftlich zu erfassen, und das meint, die sich in der Kontingenzerfahrung geradehin vielfältig gebenden Phänomene der Wirklichkeit klärend zu ordnen, markiert dabei den Anfang des Erkenntniswegs. Aus dem e biete der Meinung, der δόξα, spricht: aus der alltäglichen Erfahrungswelt heraus wird genau diese auf ihre Fundamente hin hinterfragt. „Zur Aufgabe der Philosophie gehört [...] die Analyse solcher Selbstverständlichkeiten wie man sie unbefragt immer vorausgesetzt hat.“²⁰³

Nicht wechselt der Philosoph im kritischen Hinterfragen dessen, was sich in der unreflektierten Erfahrung zeigt, von einer Ebene oder gar von einer Welt zur anderen. Dies wäre ein platonischer, nicht aber ein aristotelischer Gedanke. Vielmehr erlebt er einen Perspektivenwechsel von der Alltagserfahrung und der entsprechenden alltäglichen Sprache hin zur Ersten Wissenschaft derselben. Wenn Wissen aber immer nur von eben jenem, was erfahren wird, erlangt werden kann, bleibt der Philosoph, obschon im zuweilen Distanz verlangenden Reflexionsmodus, immer inmitten dieser seiner alltäglichen Welt. Erste Philosophie als Wissenschaft, das Ziel aller philosophischen Anstrengung, bleibt ihrem Ausgang von der Erfahrungswelt, auf den sie sich immer erklärend zurück bezieht und zurück beziehen muss, unbedingt verpflichtet. Wo auch, so ließe sich fragen, wäre sie sonst lokalisiert?

Der Erkenntnisweg bringt demzufolge schrittweise eine reflektierte Aneignung dessen, was unreflektiert immer schon vorausgesetzt war. Die qua hinterfragender Analyse

²⁰² Rapp: Einleitung, S.3.

²⁰³ Wieland: Aristotelische Physik, S.142.

aufgedeckten Prinzipien wie das τὸ τί ἦν εἶναι sind in der Konsequenz „Einteilungsgesichtspunkte“²⁰⁴, also ordnende Fundamente, die es immer schon gibt, unsere Erfahrung der Seienden sowie die Seienden selbst immer schon bestimmen, ob der Mensch nun um diese Zusammenhänge weiß, oder nicht. Damit ist kein apriorischer Gestus gemeint, denn nicht möchte der Philosoph „die Welt aus gegebenen Prinzipien aufbauen, sondern umgekehrt die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit in ihre Bestandteile aufgliedern“.²⁰⁵ Auf den Punkt gebracht ist der Weg der philosophischen Untersuchung nach Aristoteles, der sich durch ein fundamentales „Interesse für die ganze Breite der empirischen Welt“²⁰⁶ auszeichnet, zugleich derjenige, der von den Prinzipien ausgeht und zu ihnen hinführt.

Das dahinter stehende methodische Grundverständnis des Philosophierens ist als Hinterfragen des in alltäglichen Sinn- und Lebensbezügen gegebenen Seienden durch den nach Orientierung und Weisheit suchenden Menschen zu fassen. Die Formulierung eines *methodischen Grundverständnisses* versucht an dieser Stelle dem Umstand gerecht zu werden, dass der Begriff der Methode in Hinsicht auf die aristotelische *Metaphysik*, und über diese auch der Philosophie des Aristoteles insgesamt, höchst umstritten ist. Diese Skepsis nährt sich zum einen aus soeben thematisierter Problematik, dass den einzelnen Büchern der *Metaphysik*, trotz allem Zusammenhang, eine gewisse inhaltliche Eigenständigkeit nicht abzuspüren ist. Gleiches gilt hinsichtlich des gesamten aristotelischen Werkes.

In diesem wie in vielen ähnlichen Fällen scheint es geboten, den Philosophen selbst zur Sprache kommen zu lassen. So schließt Aristoteles selbst die ersten Kapitel der *Metaphysik* mit den Worten: „Welches also das Wesen der gesuchten Wissenschaft ist und welches das Ziel, das die Untersuchung und das gesamte Verfahren (μέθοδος) erreichen muss, ist hiermit ausgesprochen.“ (983a20ff.) Aristoteles formuliert an dieser Stelle für sich durchaus den Anspruch auf eine methodisch fundierte Abhandlung *Metaphysik* – ein Anspruch, der dem im Ansatz rigiden wissenschaftlichen Programm, das Aristoteles in Buch Γ einführt und das oben zitiert wurde, entspricht. Insofern als der Aristoteles eigne Anspruch für eine Interpretation seiner Schriften in erster Linie der maßgebliche sein muss, scheint die Einführung der Rede von zumindest einem *methodischen Grundverständnis* an dieser Stelle gerechtfertigt.²⁰⁷

²⁰⁴ Wieland: Aristotelische Physik, S.206.

²⁰⁵ Wieland: Aristotelische Physik, S.206.

²⁰⁶ Wieland: Aristotelische Physik, S.230.

²⁰⁷ Zugleich ginge es an der Abhandlung der *Metaphysik* vorbei, sie als eine im strengen Sinne systematische Schrift zu bezeichnen. Denn inwiefern die diagnostizierte Eigenständigkeit der zwölf Bücher der *Metaphysik* nicht nur in Einzelfragen, sondern auch in Hinsicht auf das Gesamtwerk in durchaus nachvollziehbarer Weise auch zu einer Interpretation führen kann, die in der *Metaphysik* „eine einheitliche und umfassende ἀπορία“ und ein „Verständnis der inneren Bewegung des aristotelischen Philosophierens als schlechthin unentbehrlich“ sieht, sei an vorliegender Stelle weder gewertet, noch ausführlich besprochen. Dies soll zu einem späteren Zeitpunkt im dritten Abschnitt vorliegender Untersuchung erfolgen. Hier gilt es alleine, auf die diesbezügliche Schwierigkeit hinzuweisen. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.154.

Vgl. ferner die aporetische Lesart Pierre Aubenques. Die *Metaphysik* des Aristoteles interpretiert dieser

Wie also ist bei Aristoteles der wissenschaftliche, wissende Zugang zur Wirklichkeit durch den Philosophen zu erfassen? Methode in dem aufgezeigten spezifischen Sinne ist gleichbedeutend mit dem Ausdruck des aristotelischen philosophischen Habitus oder auch Philosophieverständnis, wie es sich erstens anhand des streng wissenschaftlichen Programms der Auffindung erster Gründe alles Seienden und zweitens anhand des spezifisch aristotelischen Erkenntniswegs hin zur derart begrifflich-definitivisch begründeten Weisheit ausbuchstabiert. Wird der genannte Erkenntnisweg in erster Linie anhand der prominenten Eingangspassage der *Metaphysik* zu analysieren sein, so gilt für ihn Gleiches wie für das in der *Metaphysik* erstellte Programm einer Ersten Philosophie als Wissenschaft, nämlich seine grundsätzliche, methodische Bedeutung für die aristotelische Philosophie insgesamt. Im Verlauf der Textanalysen wird ferner der von der Verf. bewusst eingeführte Begriff des Erkenntniswegs zu begründen sein.

als Expression einer „aporie qui ne sera jamais entièrement levée“. Aubenque: *Problème de l'être*, S.481.

Zur sogenannten aporetischen Lesart siehe auch Rapp: *Einleitung*, S.22f.

§ 6 Der Erkenntnisweg in *Metaphysik A*

Der gesamten Bewegung bzw. Dynamik des Erkenntniswegs liegt nicht nur die doppelte Ausrichtung hinsichtlich Sprache und Sein, die jeder genuin philosophischen Untersuchung nach Aristoteles inhärent ist, zugrunde, sondern mit ihr fungiert der λόγος, der in seiner Zuspitzung als definitorisches Wissen nicht nur als Alltagssprache, sondern von dieser ausgehend immer auch als potentielle sekundär- und primärwissenschaftliche Erkenntnis von Interesse ist, in diesem seinem umfassenden Bedeutungsspektrum als Rahmen aller Suche nach Wissen. Anders gesagt entspricht der Erkenntnisweg als Weg von einem rein alltäglichen Umgehen hin zu einem wissenschaftlich fundierten Erkennen von Sprache und Wirklichkeit dem im Rahmen der vorangehenden Begriffsklärung des λόγος aufgezeigten, spannungsgeladenen Doppelschema: Der alltägliche λόγος findet über das τὸ τί ἦν εἶναι seine Begründung im ὀρισμός. „Sprache erweist ihr [...] Potential nicht nur als [...] Instrument der Welterschließung [...] sondern zugleich als Ermöglichung des reflexiven Umgangs mit dieser Welterschließung, die im Medium der Sprache befragt [...] [und] kritisiert“ werden kann.²⁰⁸ Angewendet auf die Unterscheidung zwischen nominaler und wesentlicher Definition ergibt sich:

Aristotle envisages an evolution of knowledge in *Metaphysics A* that [...] over time develops into the understanding of essences and the most universal objects. On this picture, language users would begin with concepts that yield nominal definitions and in the favored cases [...] end with concepts that yield definitions of essence. [...] Linguistic definitions have a genuine heuristic role in Aristotelian science. A definition specifying what something is that lacks the precision of a genuine definition of essence is a step towards the discovery of essence.²⁰⁹

Analog gilt dies für dasjenige, worauf sich der λόγος als sinnvoller und bedeutungshafter immer schon bezieht: die ebenfalls in sich spannungsreiche οὐσία, die als weltliche (zweite) οὐσία durch ihr Konstitutionsprinzip, die erste οὐσία bzw. das eben selbe τὸ τί ἦν εἶναι, ihre Fundierung erfährt.

Im Folgenden wird dieses prozessuale Durchschreiten verschiedener Erkenntnisarten des nach begrifflicher Weisheit um das Seiende strebenden Menschen, wie es an prominenter Stelle gleich zu Beginn der *Metaphysik* (980a21 bis 981b31) initiiert wird, Schritt für Schritt besprochen. Dabei gilt es stets zu bedenken, dass nicht jeder Mensch diesen Weg zu Ende führt. Er hat alleine die Disposition, dies zu tun, nicht aber besteht die Notwendigkeit, dass jedem dies gelingt. Es ist dies ein Verfahren, mit dessen Hilfe dem Leser sowohl die Gelegenheit zum Mitvollziehen ermöglicht als auch und zugleich ein fundierter Überblick dessen vermittelt werden soll, was nach Aristoteles die Richtung des Philosophierens ausmacht. Inwiefern diese sich im Kontext der „Erkundung alles Philosophierens“²¹⁰ befindet und damit zwar nicht mit allen Implikationen, so aber

²⁰⁸ Angehrn: Sprachlichkeit der Existenz, S.46.

²⁰⁹ Modrak: Nominal Definition, S.260.

²¹⁰ Borsche: Was etwas ist, S.15.

zumindest in ihrem grundsätzlichen Duktus auch der griechischen philosophischen Tradition, u.a. Platons, entspricht, wird nicht zuletzt die Analyse in § 10 zeigen können. Nach der Lektüre der entsprechenden *Metaphysik*-Passagen wird eine Analyse des Motivs des Erkenntniswegs in seinen Abwandlungen in weiteren Schriften des *Corpus Aristotelicum* erfolgen. Anhand zahlreicher Parallelstellen u.a. in den *Zweiten Analytiken* und der *Physik* lässt sich dessen programmatische Relevanz für die Philosophie des Aristoteles' insgesamt belegen.

Den Beginn macht die *Metaphysik*. Gleich mit dem ersten Satz der Abhandlung nimmt der besagte Erkenntnisweg seinen Lauf: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen.“ (980a21f.) Denn „von Natur aus [...] entstehen die Lebewesen mit sinnlicher Wahrnehmung“. (980a27f.) Der philosophische Movens, nach der alles begründenden und damit fundamentalen Weisheit zu streben, geht nach Aristoteles von der Vielfalt der als flüchtig empfundenen Sinneswahrnehmungen aus. Aristoteles schätzte deswegen die Wahrnehmung, die Beobachtung und Erfahrung, weil er „aus dem [dort] e gebenen [...] all unser Wissen entspringen“ lassen konnte.²¹¹ Dorothea Frede spricht diesbzgl. richtig von einer „e nealogie der höheren Erkenntnisse aus den Wahrnehmungen“.²¹² Dies spiegelt sich bereits in der Etymologie des entsprechenden griechischen Terminus, αἴσθησις, der neben Wahrnehmung, Empfindung und Sinn eine auf der sinnlichen Auffassungsgabe beruhende Kenntnis, Erkenntnis und ein diesbezügliches Verständnis bedeuten kann.²¹³

Es ist dieser Blick auf die etymologischen Grundlagen des griechischen Begriffs wiederum, welcher der αἴσθησις eine Nähe, wenn nicht gar eine Verknüpfung zum λόγος bezeugt. Wie dieser empfiehlt sich die Wahrnehmung als Möglichkeit des Zugangs zur Wirklichkeit. So erscheint denn auch in *De Anima*, wo Aristoteles eine „causal theory of perception and the [λόγος] doctrine“²¹⁴ etabliert, der Terminus λόγος in Verbindung mit den sinnlichen Wahrnehmungskapazitäten des Menschen.²¹⁵ Der Unterschied zwischen beiden Fakultäten ist dabei derjenige, dass die αἴσθησις den Lebewesen insgesamt zugesprochen wird, der λόγος aber, wie aus der *Politik* hervorgeht, eine spezifisch menschliche a be ist (1253a10). Anders formuliert: die Wahrnehmung ist dem λόγος als Aufzeigen der Welt und des in ihr befindlichen Seienden unmittelbar verbunden. Ohne sinnliche Wahrnehmung eines Seienden kann sich kein sprachlicher Zugang zu diesem etablieren. In der sinnlichen Auffassungsgabe selbst, dem Wahrnehmen, liegt umgekehrt ein grundlegend philosophischer Zug begründet: derjenige des Hinterfragens im Medium der Sprache. Nimmt der Erkenntnisweg seinen Ausgang von der menschlichen Wahrnehmung, so befindet er sich zugleich immer schon innerhalb des λόγος, der

²¹¹ Brentano: Über Aristoteles, S.101.

²¹² Dorothea Frede: Aristoteles über Leib und Seele. In: Thomas Buchheim u. Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S.85-109, hier S.104.

²¹³ Vgl. die entsprechenden Einträge zur αἴσθησις in den Wörterbüchern E MOLL und Langenscheidt. Taschenwörterbuch Altgriechisch. 14. Auflage. Berlin / München / Wien / Zürich / New York 2007.

²¹⁴ Modrak: Power of Perception, S.58. Hervorhebung seitens der Autorin.

²¹⁵ Vgl. Modrak: Power of Perception, S.58ff.

dasjenige, was sich in der Wahrnehmung zeigt, was in der Wahrnehmung gleichsam erkannt wird, sprachlich verarbeitet.

In der Konsequenz schreibt Aristoteles in seiner sich vornehmlich mit dem Phänomen der Wahrnehmung auseinandersetzenen Abhandlung *De Anima*:

Das wahrnehmende und wissende Vermögen der Seele ist der Möglichkeit nach gleich den Dingen, dem Wissbaren auf der einen, dem Wahrnehmbaren auf der anderen Seite. [...] Da es aber auch kein Ding, wie es scheint, getrennt von den sinnlich wahrnehmbaren Größen gibt, so sind in den wahrnehmbaren Formen die denkbaren enthalten, sowohl die sogenannten abstrakten wie auch die Gestaltungen und Beschaffenheiten des Sinnlichen. Und deswegen kann niemand ohne Wahrnehmung etwas lernen oder verstehen [...]. (431b24ff.)²¹⁶

Hinterfragt wird das wirkliche Seiende, wie es dem Menschen zunächst in der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich ist, hin auf das, was an ihm „Wissbares“ ist, d.h., was seine Begründung ausmacht. Markiert dabei stets das zuerst sinnlich wahrgenommene Seiende den Boden, von dem aus alle Bestrebung, das Vorliegende wissenschaftlich zu begründen, überhaupt erst ausgehen kann, so gilt notwendig, dass „noetic activity of all the sorts, including the exercise of knowledge, depends on perception. [...] [K]nowledge is dependent upon perception in that perception is the ultimate source of universal concepts and indemonstrable first principles“.²¹⁷

Verdeutlicht wird diese Auffassung von Philosophie am für die antiken griechischen Denker im Allgemeinen und Aristoteles im Besonderen wesentlichen Bild des Staunens oder der Verwunderung: *τα μάζειν*. Dabei ist dieses „Staunen noch kein eigentliches Zweifeln, keine Selbstvergewisserung durch Zweifel wie bei Descartes (cogito ergo sum, ‚ich zweifle, also bin ich‘), sondern eine Verwunderung, die den Impuls auslöst, nach Erklärungen für etwas zu suchen, das im ersten Staunen unerklärlich scheint“.²¹⁸ Entsprechend steht in der *Metaphysik*:

Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens, indem sie sich anfangs über das nächstliegende Unerklärte wunderten, dann allmählich fortschritten und auch über Größeres Fragen aufwarfen [...]. Wer sich aber über eine Sache fragt und verwundert, der glaubt sie nicht zu kennen. (982b11ff.)

Die hinterfragende Suche bleibt nicht bei ihrem Anfang in der sinnlichen Wahrnehmung stehen. Denn zwar verantwortet die Wahrnehmung auf ersten Blick die in gewissem Sinne bestimmteste, weil unmittelbarste Kenntnis des einzelnen Seienden, jedoch ist sie stets so flüchtig, wie die Wahrgenommenen kommen und gehen. Insofern vermag sie zwar das in der Welt Seiende in seiner Vielfalt und seiner Kontingenz zu vermitteln, jedoch ist sie nicht das geeignete Werkzeug, über dessen ursächliches Warum Aufschluss zu geben. So

²¹⁶ *De Anima* wird zitiert nach Aristoteles: Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler. 8., gegenüber der dritten, durchgesehenen, unveränderte Auflage. Berlin 2006.

²¹⁷ Modrak: Language and Meaning, S.161.

²¹⁸ Flashar: Aristoteles, S.212.

erfährt der Schuljunge die Tafel als solche, er kann sie identifizieren und in Gebrauch nehmen. Warum sie jedoch ist, was sie ist und wieso er sie als solche wahrnimmt, darüber vermag er zunächst keinen Aufschluss zu geben. Das über die Sinneswahrnehmung vermittelte Wissen des Seienden ist damit nur scheinbar das bestimmteste.

Der Weg zur philosophischen Weisheit führt sogleich weiter über die Erinnerung zur Erfahrung, denn „viele Erinnerungen an denselben Gegenstand bewirken das Vermögen einer Erfahrung“ (980b29f.). Im Unterschied zu anderen wahrnehmenden Lebewesen „gehört zum Menschen die Möglichkeit, Erinnerungen nicht bloß zu haben, sondern auch bewusst anzusammeln und so zu einer differenzierten, umfassenden und methodisch abgesicherten Erfahrung zu kommen“.²¹⁹ In der Konsequenz „eröffnet er sich einen nahezu unbegrenzten Gesichtskreis: er hat Welt, nicht bloß Umwelt“.²²⁰

Aus der Erfahrung wiederum gehen für den Menschen Kunst (τέχνη) und eine erste, gegenüber der Ersten Philosophie sekundäre Form der Wissenschaft (ἐπιστήμη) hervor. „Diese beiden höheren und für den Menschen spezifischen Formen des Wissens“²²¹ markieren den Übergang vom einfachen Wahrnehmen des Dass (ὅτι) hin zum Wissen um erstens das wesentliche Was (τί) sowie zweitens um das ursächliche Warum (δίοτι). (981a38f.) Wie noch im weiteren Verlauf der Gesamtanalyse aufzuzeigen sein wird, verweisen diese beiden Momente in ihrem Zusammenspiel implizit bereits auf das τὸ τί ἦν εἶναι als erste οὐσία, gleichwohl ohne dass dieses bereits als solches Thema ist. In der Konsequenz steht der besagte Übergang für den Weg von den flüchtigen, stets sich wandelnden Wahrnehmungen hin zu einem persistenten Wissen um das Seiende. Dabei geht es auch und zunächst darum, ein begründetes Wissen um das jeweils vorliegende Seiende zu erlangen. Jedoch muss darüber hinaus, ganz im Sinne der oben besprochenen πρὸς-ἔν-Relation, über das einzelne, individuelle wirkliche Seiende hinaus aus eine Erkenntnis, ja eine Weisheit um die Bezüge der gesamten Wirklichkeit, des gesamten Seins und letztlich des Kosmos als solchem generiert werden.

So erlauben die Kunst sowie die sekundäre Wissenschaft zwar bereits eine gewisse Kenntnis vom „Allgemeinen“ (981a16f.), aber noch nicht mehr. Der Vorzug des Wissens um das Allgemeine vor der alleinigen Kenntnis des Einzelnen liegt genau darin, dass durch das Erforschen der wesentlichen Gründe „das Allgemeine im [E]inzelnen zur Offenbarung“²²² kommt. Denn wird das Einzelne in seinen Ursachen erkannt, so wird es immer auch in seinem wesensmäßigen Bezügen zu anderen Seienden und letztlich der Welt ergründet. Das notwendige Ineinanderspielen von Einzelem und Allgemeinem zeigt sich an einem beliebigen, immer wiederkehrenden Beispiel des Aristoteles, dem Beispiel des Arztes, der zwar die allgemeinen Heilverfahren kennen muss, jedoch immer nur einen kranken Menschen tatsächlich heilen kann. (981a15ff.) Die Kenntnis des Allgemeinen, welche den Einzelfall fundiert, ist umgekehrt stets wieder auf diesen Einzelfall selbst anzuwenden. Nicht also kann mit der geforderten Erkenntnis des Allgemeinen ein Wissen

²¹⁹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.25.

²²⁰ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.25.

²²¹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.25.

²²² Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.25.

im Sinne einer „Vielwisserei“ gemeint sein, „nicht jene sogenannte Allgemeinbildung, die von allem etwas und von nichts genaues weiß“.²²³

Mit einer ersten, noch nicht zur Gänze fundierten wissenschaftlichen Erkenntnis vom allgemeinen Moment sowie von einer gewissen Ursache des Seienden geht dabei der „Besitz des λόγος“ (981b6) einher, hier zunächst generell verstanden als begriffliches Wissen im Sinne einer Nominaldefinition, die aber, wie sich sogleich herausstellen wird, durchaus implizit auf den λόγος ὁρισμός verweist. Zusammenfassend machen dreierlei in sich zusammenhängende Momente den Schritt von der rein sinnlichen Wahrnehmung, wozu in Teilen noch die Erfahrung zu zählen ist, hin zur wissenschaftlich ergründeten, und das meint zugleich dem sinnlichen Wandel und der weltlichen Vielfalt trotztenden Erkenntnis aus: das Wissen um die Ursache, um das Allgemeine und um den Begriff bzw. den λόγος.

Inwieweit sowohl die hervorbringende Kunst als auch die entsprechende Wissenschaft noch nicht das letztgültige Ziel des Weges markieren, wird an zwei Merkmalen deutlich. Zum einen werden diejenigen Künste und Wissenschaften „für weiser“ angesehen, deren „Wissen nicht auf den Nutzen gerichtet“ ist (981b17ff.). Damit ist diejenige Auffassung von Muße gemeint, die schon in der *Nikomachischen Ethik* als Grundbedingung für die dem Weisen entsprechende Lebensform, d.h. die theoretische oder betrachtende Lebensform, genannt wird.²²⁴ Zum anderen – und dies ist der für die anstehende Analyse wichtigste Punkt – ist die Weisheit als Ziel des unternommenen Erkenntniswegs als Wissen um die „ersten Ursachen und Prinzipien“ (981b28f.) definiert. In diesem spezifischen Sinne hat der Weise „kein Sachverhalts- sondern ein Prinzipienwissen“ und er kennt das Allgemeine in der Art eines „Wissen vom a nzen“. Damit verfügt er über „solche Prinzipien, die alle Wissenschaften formal voraussetzen“.²²⁵ Die vom weisen Philosophen erstrebte Wissenschaft ist die Wissenschaft um dieses ursächliche Erste und ist demzufolge als Fundament aller anderen Wissenschaften zu verstehen. Als solche bildet die Philosophie als Erste Wissenschaft, zugleich als Fundament und τέλος verstanden, den Endpunkt einer alle Wissenschaften (auf sich als den Endpunkt hin) gliedernden πρὸς-ἔν-Relation.

Infolgedessen liegt an dieser Stelle die Emphase auf dem Wort „erste“ und die Trias der grundlegenden Momente von Wissenschaft im Unterschied zur auf Wahrnehmung beruhenden Erfahrung ist um ein viertes Grundelement zu ergänzen: das Moment der ersten Ursachen als ersten Prinzipien, die allen anderen, und das meint einzelwissenschaftlichen, Ursachen und Gründen fundamental zugrundeliegen. Nur auf diesem Wege

²²³ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.27.

²²⁴ Im Rahmen der in vorliegendem Paragraphen zu leistenden Analyse soll es bei dem Hinweis auf die *Ethik* des Aristoteles bleiben. Im folgenden § 9 wird dieser Aspekt ausführlicher zur Sprache kommen, ohne aber zum Hauptpunkt der Analyse, der es vordergründig um das Zusammenspiel von Sprache und Sein in der *Metaphysik* und den sogenannten sprachphilosophischen Schriften zu tun ist, zu werden. Die ethischen und praktischen Fragen stehen nicht im Zentrum der vorliegenden Untersuchung, sondern sind im Sinne der Einheitsthese als Rahmen mit zu bedenken.

²²⁵ Der vorliegende Abschnitt orientiert sich an Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.27. Alle hier gekennzeichneten Zitate stammen in der Konsequenz aus Höffes entsprechender Textpassage.

des Strebens nach einem Ersten kann die aristotelische Forderung nach Ursachenwissen, Kenntnis des Allgemeinen und Begriffsverständnis als Forderung nach Weisheit eingelöst werden. Hinsichtlich des Begriffsverständnisses, des λόγος, ergibt sich unter Berücksichtigung des hier geforderten prinzipiellen Moments des Ersten die Ausdifferenzierung hin zum λόγος ὀρισμός. Hier liegt innerhalb des Erkenntniswegs die Einlösung dessen, was in § 2 vorliegender Untersuchung als die ἀληθεύειν-Funktion des λόγος als einem dezidierten λόγος ὀρισμός, in dem das τὸ τί ἦν εἶναι als erste οὐσία zur Sprache kommt, dargelegt wurde.

Zugleich aber – und dies wurde bereits angedeutet – meint dies, dass der λόγος immer schon als Medium dieses selben Erkenntnisgangs gelten muss. Parallel zur Aufgabe des wahrheitsgetreuen Definierens des Seienden fungiert der aristotelische λόγος, nunmehr in seiner Funktion des im Zusammenspiel mit der Wahrnehmung den Zugang zum Seienden überhaupt erst ermöglichenden ἀποφαίνεσθαι verstanden, als Voraussetzung dafür, dass jene den Erkenntnisweg initiiierende Anfangsfrage der Philosophie nach dem Was des Seienden überhaupt gestellt werden kann. Er allein zeugt davon, dass sich ein Etwas in die Ebene der „Denkbarkeit und Sagbarkeit“²²⁶ erheben kann, und damit dem Fragenden zugegen und zugänglich wird.

Als derartige, immer von der Wahrnehmung ausgehende Ausdifferenzierung eines apophantischen λόγος durch den das τὸ τί ἦν εἶναι ausdrückenden λόγος ὀρισμός, wobei ersterer eher einem alltäglichen Gestus geradehin und letzterer dem im Erkenntnisweg erstrebten wissenschaftlichen Habitus zuzuordnen ist, mündet das schrittweise Lernen (1029b4) in die – wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* verdeutlicht – Wissenschaft der Philosophie als „betrachtende“ oder „theoretische“ „Lebensform“ (1096a3f.) und Weisheit.

Der Fokus der Analyse der Eingangspassage des ersten Buches der *Metaphysik* lag bislang, neben der initiiierenden Rolle der Wahrnehmung, auf der Funktion des λόγος innerhalb des methodischen Erkenntniswegs. In Anbetracht seines notwendigen wechselseitigen Verhältnisses zur οὐσία sollen im Anschluss die Implikationen dieses spezifisch aristotelischen Philosophieverständnisses auf die Wissenschaft der οὐσία, dem Kernprogramm der Abhandlung *Metaphysik*, geprüft und eine Ausdifferenzierung eben erläuteter Programmatik vorgenommen werden.

In Buch Z der *Metaphysik* möchte Aristoteles „durch das seiner Natur nach weniger Erkennbare zu dem mehr Erkennbaren“ (1029b4f.) gelangen. Die Schwierigkeit ist dabei diejenige,

von dem für den Einzelnen Erkennbaren ausgehend zu bewirken, dass das der Natur nach Erkennbare für den Einzelnen erkennbar werde. Freilich ist das, was für den Einzelnen erkennbar und erstes ist, oft an sich sehr wenig erkennbar und enthält wenig oder nichts vom Seienden. Aber dennoch muss man versuchen, von dem an sich zwar wenig Erkennbaren, für den Einzelnen aber Erkennbaren das allgemein Erkennbare zu erkennen, indem man, wie gesagt, durch jenes selbst zu diesem übergeht. (1029b7ff.)

²²⁶ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.31.

Der Hinweis darauf, was das „an sich zwar wenig Erkennbare, für den Einzelnen Erkennbare“ dabei vom „der Natur nach Erkennbaren“ bzw. vom „allgemein Erkennbaren“ unterscheidet, liegt im Ausdruck „an sich“ begründet, der in analoger Bedeutung zu „der Natur nach“ oder „allgemein“ zu stehen scheint. Allgemein ist das, was am Ende des Erkenntniswegs steht, und dies ist nicht das einzelne, sinnlich Wahrgenommene dieser Welt als solches. Dieses ist dem Wahrnehmenden in der Art und Weise „näher“, als es ihm unmittelbar gegeben ist. An sich und allgemein ist dem gegenüber das, was er noch fragend suchen muss, was also gleichermaßen hinter bzw. unter der Oberfläche des direkt Erlebten liegt – obschon es diese Oberfläche immer schon ausmacht und damit in dem wahrgenommenen Sinnlichen selbst zu verorten ist.

Das Prinzipielle, das, wie bereits herausgestellt wurde, nichts Geringeres als das ontologische τὸ τί ἦν εἶναι in dem hier maßgeblichen Verständnis selbst ist, liegt metaphorisch gesprochen einerseits im geradehin sinnlich Gegebenen verborgen, andererseits ist es, eben dieses realiter ausmachend und begründend, nur durch dieses hindurch und an diesem selbst überhaupt zu ergreifen. Alle Erkenntnis muss in der Folge zunächst auf ein einzelnes, empirisch Wahrgenommenes gehen, um, dieses auf seine Gründe hin hinterfragend, das allgemeine, zunächst gleichsam verdeckte Moment, an und in diesem zu erfassen.

Noch expliziter als in der Darstellung des Schritt-für-Schritt zu vollziehenden Weges zur Weisheit in *Metaphysik A* wird in dieser Passage das Bild der Philosophie als einem Hinterfragen des Gegebenen deutlich. Implizit wird hier bereits angesprochen, was in Buch Λ derselben Schrift folgendermaßen auf den Punkt gebracht wird: „Die οὐσία ist der Gegenstand unserer Betrachtung; denn die Prinzipien und Ursachen der οὐσία werden gesucht.“ (1069a18ff.) Das ergründende und hinterfragende Wissen richtet sich auf das, was ist, und sucht dieses von seinem doppelt, sprachlich wie seinsgemäß bestimmenden Ursprung τὸ τί ἦν εἶναι her zu begreifen. Der Weg des philosophierenden Weisen führt dabei, die Ausprägungen desselben methodischen Modells in den Büchern A und Z weiterführend, in Buch Λ „vom veränderlichen zum intelligiblen Sein“²²⁷. Das τὸ τί ἦν εἶναι als wissen-

²²⁷ Höffe: r undaussagen über den Menschen, S.27. Mit dem „intelligiblen Sein“ ist im Kontext des Buches Λ die „ewige unbewegte οὐσία“ (1071b4f.) als Letztbegründung allen irdischen Seins gemeint. „Denn die οὐσία sind von dem Seienden das Erste, und wenn alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich. Unmöglich aber kann die Bewegung entstehen oder vergehen; denn sie war immer.“ (10715ff.) Die Ursache aller kontingenten Bewegung in der Welt ist selbst unbeweglich, „es bewegt, ohne bewegt zu werden“. (1072a26f.) „Auf solche Weise aber bewegt das Erstrebte und das Intelligible.“ (1072a26). Die erste οὐσία ist selbst nicht mehr direktes weltliches Phänomen, sondern hat als reine Vernunft, reine νοῦς, einen gleichsam göttlichen Status inne. Diese aber besticht durch radikale Simplität, ist „directly of itself“. Anders gesagt: „[] od’s thinking just is god’s being thought“. Zitate aus Jonathan Beere: Thinking Thinking Thinking. On God’s Self-thinking in Aristotle’s Metaphysics Λ .9. Online Publikation 04.02.2010, S.28f.

Die erfolgten Ausführungen sind an dieser Stelle der Vollständigkeit halber erfolgt. Buch Λ , dessen Thematik innerhalb der *Metaphysik* einen gerade in der neueren Forschung viel debattierten Status einnimmt, ist nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, die den Fokus auf die Bücher A, Γ sowie die sogenannten Substanzbücher Z – H – Θ legt. Dennoch soll kurz angedeutet sein, dass die Verf. in der Darstellung der ersten οὐσία als unbewegtem Bewegter, trotz aller unweigerlich aufkommenden interpretatorischen Probleme, keinen Widerspruch zur geleisteten Interpretation sieht. Letzten Endes würde eine auch als göttliche Vernunft verstandene οὐσία gerade die (theologisch anmutende) Ursache dafür liefern, dass sich die Begründungsverhältnisse im Rahmen der sublunaren Welt so verhalten, wie

schaftliches Prinzip macht den Endpunkt, das τέλος der Suche des hinterfragenden, Weisheit erstrebenden Menschen bzw. Philosophen aus.

Ist der Erkenntnisweg einmal durchschritten, so erweist sich dieser im erkennenden Rückblick als Induktion, als Weg der ἐπαγωγή. Das Wissen um die ersten Prinzipien allen Seins wird in einer induktiv vorgehenden Analyse erarbeitet, beginnend mit der Einzelwahrnehmung eines jeweiligen Seienden über dessen ergründendes Hinterfragen hin zum Wissen um die allgemeinen, ursächlichen Prinzipien nicht nur des jeweilig gegebenen Seienden, sondern über dieses hinaus des Seins überhaupt. Aristoteles also „verwendet diesen Begriff [der ἐπαγωγή, *Anm. d. Verf.*] [...] im Sinne eines wörtlich verstandenen ‚Heranführens‘ genuiner Einzelfälle zur Gewinnung eines aktuellen Wissens um Einzelnes, das dann aber auch zur Einsicht in einen allgemeinen Zusammenhang führt“.²²⁸

Die vom Philosophen nachzuvollziehende ἐπαγωγή beschreibt Deborah Modrak wie folgt:

Knowledge consists of the apprehension [...] of universals [...]. Universals are derived from particulars; particulars are apprehended through perception; thus [knowledge] is ultimately dependent upon perception. Perception, like [knowledge], is limited in scope; its objects are always individuals. A bridge between the [knowledge] of universals and the perception of individuals is needed. [This] bridge is provided by induction. Here it is implied, although not stated, that [ἐπαγωγή] transforms the particulars presented in perception into the universals required by knowledge.²²⁹

Der induktive, epagogische Movens des Erkenntniswegs macht die vom Philosophierenden stets mit zu vollziehende prozessuale Bewegung explizit. Gemeint ist damit nichts anderes als der Gang philosophischer Analyse als solcher. Gemäß dieser Interpretation des aristotelischen Erkenntniswegs als einem sich durch verschiedene Wissensarten hindurch und hin zur Weisheit stets ausbauenden Prozess, ist einer Annahme von Erkenntnisstufen mit Vorsicht zu begegnen – zumal Aristoteles selbst in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich von Erkenntnisstufen spricht. Dass innerhalb der Aristoteles-Rezeption, wie z.B. bei Otfried Höffe oder Horst Seidl, diese Metapher wie selbstverständlich benutzt wird, erscheint angesichts des Gesagten zumindest ansatzweise

sie sich verhalten. Die Berechtigung der Analyse der hier zugrunde gelegten Bücher der *Metaphysik* wird dadurch nicht in Mitleidenschaft gezogen.

Mit dieser Lesart konform geht Hellmut Flashar, wenn er den „physikalisch-ontologischen Unterbau“ der oft so bezeichneten „Theologie“ in Buch Λ betont. „Entsprechend stehen“ beim ersten Bewegenden „Begriff und ed anke der Bewegung, der ‚Veränderung‘ (μεταβολή) im Vordergrund“. „Das Postulat eines selbst unbewegten Seins, das Ursache für alle Bewegung und Veränderung in der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist, geht von dem Gedanken der Ewigkeit von Bewegung und Zeit aus. Bewegung als solche kann ebenso wie die Zeit nicht entstehen oder vergehen; beides war und ist immer [...]“. „Der o tt des Aristoteles ist [also] [...] keine Person, sondern ein Denkmodell [...]“. Flashar kommt zum Schluss: „Die Mehrzahl der r ünde spricht daher für die Annahme, dass Aristoteles mit der Konzeption vom ‚Denken des Denkens‘ einen rein reflexiven r enz begriff geschaffen hat, der folgerichtig aus der Konzeption seines Seins hervorgeht. [...] Aristoteles [hat] dann die gesamte transzendente Seinssphäre in einem physikalisch-astronomischen Beweisgang strukturiert und damit den Raum, den Platon mit der Lehre von den Ideen und den Ideenzahlen belegt hatte [...] in nachprüfbarer Realität überführt.“ Flashar: Aristoteles, S.226-233.

²²⁸ Flashar: Aristoteles, S.204.

²²⁹ Modrak: Power of Perception, S.160.

problematisch.²³⁰

Die Rede von „einer gestufte[n] Folge von Wissensformen“²³¹ hat jedoch insoweit ihre Berechtigung, als es zutrifft, dass bei Aristoteles durchaus eine Hierarchie in der Wertung der unterschiedlichen Erkenntnisarten zu Tage tritt. So gilt „der Erfahrene für weiser als der, welcher irgendeine Sinneswahrnehmung besitzt, der Künstler für weiser als der Erfahrene, und wieder der leitende Künstler vor dem Handwerker, die theoretischen Wissenschaften aber vor den hervorbringenden“. (981b29ff.) Die Hierarchie drückt sich letzten Endes dadurch aus, dass die philosophische Weisheit am Ende des Weges „eine Wissenschaft von gewissen Ursachen und Prinzipien ist“ (9821ff.) und in der Folge als „göttlichste“ und „ehrwürdigste“ (983a5) gilt.²³²

Bedenkt man das hierarchische Moment mit, so ist, wie bereits zuvor, auch im Folgenden der Begriff des Erkenntniswegs in Berücksichtigung des induktiven, epagogischen Movens des aristotelischen Erkenntnisprozesses hin zur Ersten Wissenschaft bzw. der Philosophie, der von den geradehin wahrgenommenen und ausgesprochenen Seienden der Wirklichkeit aus auf selbige zurückfragt, beizubehalten. Nicht zuletzt findet die eingeführte Terminologie ihr Pendant in David Charles' Ausdruck einer „stage-view of scientific inquiry“²³³. Das englische „stage“ kommt dabei den deutschen Entsprechungen „Etappe“ oder „Abschnitt“ am nächsten und entspricht damit der vorliegenden Lesart.

Dem aristotelische Erkenntnisweg ist es um den Gang durch die Etappen des fortschreitenden Hinterfragens hin zum Prinzip des Hinterfragten innerhalb der Ersten Philosophie als weltlicher Wissenschaft selbst zu tun, nicht um einen Aufstieg zu diesem, dessen Endpunkt damit gleichsam als fernab der alltäglichen Wirklichkeit gedacht sein müsste. Mit genau dieser Differenzierung möchte sich Aristoteles von seinem Lehrer

²³⁰ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.25.

Vgl. ferner Horst Seidl: Kommentar (1. Halbband 1989), S.267ff.

²³¹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.25.

²³² Der Frage, ob Aristoteles die von ihm etablierte Erste Philosophie in letzter Instanz weniger „im Sinn der Frage nach dem Sein“ als vielmehr „als Frage nach dem b ersinnlichen und ö ttlichen, als Theologie“ verstanden hat, soll an dieser Stelle nicht in aller gebotenen Tiefe nachgegangen werden. Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik, S.35.

Es sei nur soviel erläutert: Das an dieser Stelle in *Metaphysik A* gewählte Vokabular („göttlichen“) trägt nach Meinung der Verf. dem Umstand Rechnung, dass das Wissen um die ersten und letzten Ursachen des Seienden und damit das erkennende Durchdringen des Kosmos im Ganzen ein gewisses Moment der Distanz des weisen Philosophen gegenüber den hinterfragten, alltäglichen Seins- und Sprachbezügen einschließt.

Zudem soll hier analog dasjenige gelten, was bereits oben in der Klärung des Status der ersten οὐσία als göttlichem, unbewegten Beweger gesagt wurde: Ob Aristoteles die Frage nach dem Sein letzten Endes, gen Ende seiner *Metaphysik*, in eine Frage nach einer göttlichen Letztbegründung umformuliert, macht die Analyse des Seienden als Seienden, das von seiner alltäglichen Wahrnehmung in der Welt aus auf seine wissenschaftlichen r ünde hinterfragt wird, nicht zunichte. Die erste οὐσία der Bücher A, Γ, Z – H – Θ bleibt dem wirklichen Seienden, das sie fundiert, immer auch verhaftet. Sie ist nur an diesem. Ob sie als solche gewissermaßen eine weltliche Instantiierung einer gänzlich intelligiblen ersten Ursache ist, diese Frage erweist sich für die vorliegende Untersuchung als nicht relevant und muss an dieser Stelle offen bleiben.

²³³ Charles: Meaning and Essence, S.25. Charles referiert an dieser Stelle seiner Lektüre allerdings nicht in erster Linie auf *Metaphysik A*, sondern vor allem auf eine Textpassage aus dem zehnten Kapitel des zweiten Buches der *Zweiten Analytiken*, auf die einzugehen den Rahmen der vorliegenden Analyse weitestgehend übersteigen würde.

Platon, dem Urheber des „Höhlengleichnisses“, der die alltägliche durch eine anders geartete, ideelle Welt zu ergründen suchte, abheben. Philosophie nach Aristoteles impliziert, darin im Grundgedanken durchaus analog zu Platon, einen Perspektivenwechsel, von einem – um beim visuellen Bilde zu bleiben – nicht wissenden hin zu einem wissenden Blick auf das in dieser Welt Gegebene, das im tagtäglichen Leben begegnet. In der Tat tun sich in gewisser Weise zwei bis drei Stationen auf: Alltagserfahrung und alltägliche Sprache, einzelwissenschaftliche Sprache und das ihr entsprechende Wissen sowie Erste Wissenschaft bzw. Erkenntnis, die sich in der Wesensdefinition ausdrückt. Letztere ist die Reflexion auf zweite und erstere. Dabei wird aus dem Alltag heraus auf diesen dahingehend zurück gefragt, als die Prinzipien allen Sprache und allen Seins selbst *innerweltliche* sind. Diesen letzten Punkt zu betonen, ist ein, wenn nicht der Kern der aristotelischen Philosophie, welche sich nach eigener Aussage von den Ungereimtheiten und Aporien des platonischen Bildes einer Ideenwelt absetzen möchte. Wissenschaft ist Wissenschaft von der Welt – in der Welt.

In einem analogen Sinne ist die $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\text{-}\acute{\epsilon}\nu$ -Relation zwischen den Einzelwissenschaften und der Ersten Philosophie bildlich dahingehend zu differenzieren, dass die Philosophie, welcher es allein um die Ursachen und Gründen allen Seins zu tun ist, allen anderen Wissenschaften weniger als gleichsam jenseitige, übergeordnete Spitze vorsteht als denn vielmehr *innerhalb der erfahrenen, anschaulichen Welt* deren Fundierung garantiert. Philosophie als Wissenschaft ist kein gleichsam überirdisches Phänomen. Dies wird umso ersichtlicher, wenn man bedenkt, dass bei Aristoteles das die alltägliche Sprache und das alltäglich wahrgenommene Sein begründende $\tau\acute{o}\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ diesen selbst inhärent ist. Als deren Fundament ist es gar nichts anderes, als diese selbst. Das $\tau\acute{o}\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, so wird in den sogenannten Substanzbüchern $Z - H - \Theta$ der *Metaphysik* verdeutlicht²³⁴, ist selbst nichts anderes als ein weltlich verankertes Phänomen. Philosophie ist Reflexion, wissenschaftliche Aufklärung des Alltags im Alltag selbst.

Die grundsätzliche Bedeutung des dargelegten methodischen Grundverständnisses für die aristotelische Philosophie belegt über die besprochenen Passagen der *Metaphysik* hinaus die mehrfache Ausarbeitung der sich in einer Art Erkenntnisweg über mehrere Etappen oder Abschnitte entwickelnden $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ innerhalb des gesamten Oeuvres. Das Bild einer das unmittelbar sinnlich Gegebene schrittweise hinterfragenden Philosophie wird, wenn auch anhand divergierender Motivik und in ebenso unterschiedlichen thematischen Kontexten, in der Konsequenz nicht nur punktuell in den Büchern A, Z (und, mit aller erwogenen Vorsicht in Buch Λ) der *Metaphysik* behandelt, sondern sowohl in den sogenannten sprachphilosophischen Schriften (*Zweite Analytiken*, *Topik*) als auch innerhalb der mutmaßlich späteren *Physik* sowie zuletzt den zur praktischen Philosophie zugehörigen Schriften, der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik*.

Die Exegese beginnt sogleich mit dem prominentesten, dabei komplexesten Beispiel: den *Zweiten Analytiken*. Gleich zu Anfang der Abhandlung stellt Aristoteles bereits ganz im

²³⁴ Dies zu zeigen wird mit eine der Hauptanstrengungen des dritten Abschnitts des vorliegenden Forschungsbeitrags sein.

Sinne entsprechender Textpassagen der *Metaphysik* fest, dass wir nur dann über Wissen verfügen können, „wann immer wir von der Ursache glauben Kenntnis zu besitzen“ (71b9ff.). Dabei fragt Aristoteles in den *Analytiken* anders als in der *Metaphysik* generell nach den Prinzipien der demonstrativen, beweisenden Wissenschaften sowie nach der Möglichkeit, deren Prinzipien selbst zu begründen. Eine ursächliche Fundierung der am Anfang jeder Demonstration, jedes Beweises stehenden Prinzipien, von denen aus alle andere Erkenntnis deduktiv erschlossen wird, gelingt dabei gerade nicht anhand des deduktiven Beweisverfahrens selbst:

So wie wir nämlich das Deshalb untersuchen, wenn wir das Dass besitzen – zuweilen werden sie aber auch zugleich klar; allerdings ist es jedenfalls nicht möglich, vom Weshalb früher Kenntnis zu gewinnen als vom Dass – in ähnlicher Weise offenbar auch nicht das τὸ τί ἦν εἶναι ohne das Dass-es-ist. Unmöglich nämlich ist es zu wissen, was es ist, ohne zu wissen, ob es ist. (93a17ff.)

Damit aber scheint klar, „dass nun diese Weise keine Demonstration sein dürfte [...]“. (93b15ff.) Auf dieser Weise ist eine graduelle Unterscheidung einerseits zwischen demonstrativen, explikativen Wissenschaften und andererseits der Wissenschaft von den ersten Prinzipien eröffnet, die gerade nicht im Rahmen demonstrativ-beweisender Verfahren etabliert werden kann.

Diese Folgerung führt im Laufe der *Zweiten Analytiken* zu derjenigen berühmten Alternative, welche im letzten Kapitel anhand des Bildes von der Heeresordnung zur pointierten Darstellung kommt. Der Gestus entspricht durchweg jenem des Erkenntniswegs der *Metaphysik* und dürfte durchaus, ohne sich der interpretatorischen Spekulation schuldig zu machen, für die Ausarbeitung in *Metaphysik A* Pate gestanden haben. Anhand des Heeresmotivs exemplifiziert Aristoteles, wie die Wissensbildung um die Prinzipien aller demonstrativen Wissenschaft anhand einer vom Menschen prozessual durchschrittenen, analytisch verfahrenen Genese, sprich der ἐπαγωγή, nachvollzogen werden kann.

Und wenn viele derartige Dinge [d.h. Wahrgenommenes, wahrgenommene οὐσίαι, *Anm. d. Verf.*] zustande kommen, so kommt endlich ein Unterschied zustande, so dass für einige eine Bestimmung (λόγος) zustande kommt aus dem Bleiben derartiger Dinge, für andere dagegen nicht. Aus Wahrnehmung also entsteht Erinnerung wie wir sagen; und aus Erinnerung desselben Dinges, wenn sie oft zustande kommt, Erfahrung – denn viele Erinnerungen sind eine einzige Erfahrung – und aus Erfahrung, oder aus jedem Allgemeinen, das zur Ruhe gekommen ist in der Seele – das eine neben den vielen, was in allen jenen Dingen als eines dasselbe ist –, ein Prinzip von Kunst und Wissen – wenn in Hinsicht auf Werden, von Kunst, wenn dagegen in Hinsicht auf das Sein, von Wissen. (100a1ff.)²³⁵

Dabei kommen weder

die Zustände [d.h. das Beharren der Erinnerung, Kunst und Wissenschaft, *Anm. d. Verf.*] abgesondert bestimmt in uns vor, noch entstehen sie von anderen Zuständen aus, die kenntnisreicher sind, sondern von

²³⁵ Die *Zweiten Analytiken* sind hier wie im Folgenden zitiert nach Aristoteles: *Analytica Posteriora*. Erster und zweiter Halbband. Übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel. Berlin 1993.

Wahrnehmung aus – wie etwa in einer Schlacht, wenn eine Wende zustande kommt, falls einer stehen bleibt, ein anderer stehen bleibt, darauf ein weiterer, bis man zum Anfang kommt [...]. (100a11ff.)

Der Fokus liegt auf zwei Grundgedanken. Erstens schreibt Aristoteles, dass sich beim Menschen aus dem Beharren der Wahrnehmungsbilder, d.h. der Erfahrung, heraus ein Begriff, ein λόγος, gewinnen ließe. Im Schlusskapitel der *Zweiten Analytiken* wird besonders deutlich, weshalb es Aristoteles anhand des Konstrukts einer prozessualen, Schritt-für-Schritt gewonnen Erkenntnis weniger um die „Allgemeinheit der Erfahrung“ als vielmehr um die „Allgemeinheit des [λόγος]“²³⁶ geht, die ihm ein „Prius“²³⁷ ist. Anders formuliert: „Was Aristoteles an der Erfahrung interessiert, ist [...] ihr Beitrag zur Begriffsbildung.“²³⁸ Der analytische Weg des Wissens um das wirkliche Seiende, so die Annahme, ist immer auch sprachliches, ja begriffliches Wissen und in diesem Sinne ein dieses Seiende aussagender und aufzeigender λόγος. Schreibt Aristoteles an dieser Stelle vom λόγος, und nicht explizit vom λόγος ὀρισμός, so dürfte dieser – ähnlich der oben interpretierten Erwähnung des Terminus in *Metaphysik A* – an dieser Stelle dennoch auch gemeint sein. Der λόγος steht hier sowohl für die Sprachbildung allgemein, mit dieser aber auch für ihre Ausprägungen als λόγος ἀποφαντικός, als Nominaldefinition sowie als wissenschaftliche Definition. Denn es geht Aristoteles, nicht nur in dieser Schlusspassage, sondern in den *Zweiten Analytiken* insgesamt, um die Wissenschaft bzw. um die Frage nach den Gründen und Prinzipien aller beweisenden Wissenschaft, welche diese nicht selbst zu beantworten vermag. Ohne diese selbst zum Thema machen zu können, haben es die *Zweiten Analytiken* nicht zuletzt auch mit der Ersten Wissenschaft, welche die ersten Prinzipien aller anderen Wissenschaften begründet und insofern als Fundament der oben dargestellten πρὸς-ἔν-Relation fungiert, zu tun bzw. verweisen, gleichermaßen unbekannterweise, auf diese. Sind die Prinzipien selbst nicht durch eine deduktive, demonstrative Verfahrensweise zu beweisen und können in der Folge nicht selbst ergründbarer Gegenstand einer demonstrativ verfahrenen Wissenschaft sein, so lassen sie sich, und das ist die Pointe, allein auf dem Wege der Induktion verstehend ergreifen, ja: erlernen. (100b5ff.)

Wovon die wissenschaftliche Begriffsbildung ihren Ausgang nimmt ist zweitens durch die Auslegung des Heer-Motives, das den Duktus des induktiv verfahrenen aristotelischen Erkenntnisweges auf prägnante Weise veranschaulicht, zu klären.

Die vielen Wahrnehmungen und Beobachtungen, die ein Mensch punktuell macht, sind, und hier korrelieren sie mit dem Bild des fliehenden Heeres, selbst flüchtig. Sie haben als solche keinen Bestand. Ein Moment des Beharens kommt erst dann zustande, wenn eine solche Einzelwahrnehmung sich in wiederholter Erfahrung bestätigt. Dann setzt ein erster Stillstand in der Flucht ein. Wenn sich nun dieser einen bleibenden Erfahrung andere nach und nach anschließen, so bleibt letzten Endes das ganze Heer stehen, es kommt wieder

²³⁶ Gadamer: Wahrheit und Methode, S.356.

²³⁷ Gadamer: Wahrheit und Methode, S.358.

²³⁸ Gadamer: Wahrheit und Methode, S.358.

zusammen und bildet eine einheitliche Ordnung.²³⁹ Diese „einheitliche Beherrschung des Ganzen versinnbildlicht hier, was Wissenschaft ist. Das Bild soll zeigen, wie es überhaupt zur Wissenschaft [...] kommen kann [...]“.²⁴⁰ Die Wissenschaft ist die explizierte und analytische, d.h. die wissende Sicht auf die Ordnung dessen, was der Mensch immer schon anhand flüchtiger Wahrnehmungen präsent hat, aber nicht hinsichtlich seiner jeweiligen Komponenten begründen und einordnen kann. Als solche deckt die Erste Philosophie als Wissenschaft die Prinzipien auf und hat allgemeinen Erkenntniswert.

Die Nuance, auf die es an dieser Stelle ankommt, ist, dass diese analysierende, Erste Wissenschaft sowie ihre wissenschaftlichen Termini, obschon sie zwecks ihres Wesens der Analyse immer auch eine distanzierende Transzendierung der sinnlichen Wahrnehmung sind und sein müssen, dennoch von der Wahrnehmung ausgehen (100a12), gleichwohl ohne ihre allgemeine Gültigkeit einzubüßen. Ist diese sinnliche Verankerung aller sowie insbesondere der Ersten Wissenschaft in der *Metaphysik* erläutert, so wird sie hier noch expliziter veranschaulicht und mit dem anzuwendenden analytischen Verfahren der Induktion, das sich als Weg vom Auseinanderfallen hin zum begründenden Wiederaufbau darstellt, in Verbindung gebracht. Ausgehend vom unmittelbar, in seiner gleichsam chaotischen Gänze Wahrgenommenen wird genau dieses auf seine Bestandteile und Gründe hin untersucht. Resultat der Anstrengung ist ein begründetes Wissen um das ursprünglich Erfragte in seiner Ganzheit. Insofern muss, wie es bereits in der *Metaphysik* heißt, der Besitz der Ersten Wissenschaft und Weisheit „für uns gewissermaßen in das Gegenteil der anfänglichen Forschung umschlagen“. (983a11f.) Es zeigt sich um ein Weiteres: Gleich einer zirkulären Bewegung liegt der Schluss aller Überlegung in seinem Anfang begründet. Woran auch sollte sich das Wissen, das immer Wissen von etwas ist, sonst auch festmachen können? Was sollte Wissenschaft, und insbesondere die Erste Wissenschaft der Philosophie auch anders benennen, als das Seiende, das zu hinterfragen und ergründen letztlich das Programm der *Metaphysik* ist? Aristoteles geht stets „von der Natürlichkeit aller Verhältnisse aus“ und die Erste Wissenschaft ist von diesen, mitsamt den ihr zukommenden Veränderungen nicht nur nicht losgelöst, sondern sie ist ihnen in spezifischer Weise inhärent.²⁴¹ Auf anderem Wege als inmitten dieses die Einheit und Vielheit vereinigenden Spannungsverhältnisses scheint Erkenntnis schlichtweg nicht generierbar. Prinzipienfindung erschließt sich qua Erkenntnisweg.

Was aber bedeutet dies gerade im Kontext der *Zweiten Analytiken*, denen es vornehmlich um eine demonstrativ-beweisende Wissenschaft zu tun ist, für das entsprechende generelle aristotelische Wissenschaftsverständnis? Anders gefragt: Wie genau sind die dargestellten deduktiven und induktiven wissenschaftlichen Verfahren zusammen zu denken? Beantwortet Aristoteles selbst diese Frage auf direktem Wege nicht, so ergibt sich dennoch in Berücksichtigung sowohl der bislang erarbeiteten Passagen der *Analytiken* wie auch derjenigen der *Metaphysik* Folgendes. Wissen, abgesehen vom

²³⁹ In dieser Interpretation folgte die Verf. der Lesart Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode*, S.357f.

²⁴⁰ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.358.

²⁴¹ Flashar: *Aristoteles*, S.211f.

Prinzipienwissen, ist nach dem Verständnis der *Analytiken* Beweiswissen. Demonstrativ bewiesen werden aber kann erst auf der Grundlage der Prinzipien aller Sprache und, mit ihnen, allen Seins. Daraus ergibt sich ein schematischer Zusammenhang: Das induktiv, und das meint auf dem Lernweg – bildlich gesprochen – aufgedeckte Prinzipienwissen um das Sein dieser Welt, ist im Rahmen deduktiven Beweisens immer wieder anzuwenden. Qua Induktion erworben, kommen die ersten Prinzipien und Axiome (man denke an den *Satz vom Widerspruch*) qua Deduktion zur Anwendung und sind immer wieder in diesem Rahmen abrufbar. Induktion und Deduktion hängen zusammen. Eine Induktion, wie sie hier verstanden wird, „ist dann nicht eigentlich das e genstück des deduktiven syllogistischen Verfahrens, sondern ergänzt dieses, indem es die Voraussetzungen bewusst macht, unter denen die Syllogistik erst möglich ist und einsichtig wird“.²⁴² Die Deduktion ergibt sich also derart aus der Induktion, dass „[d]er Wissende [...] die Disposition zum Beweis [besitzt]“.²⁴³

Der *Metaphysik* selbst muss es in der Konsequenz weniger um ein deduktives Verfahren im Sinne der *Zweiten Analytiken* gehen, sondern, ihrem Anspruch als Erste Wissenschaft zufolge, um die kritische Analyse der sprachlichen wie seinsgemäßen Voraussetzungen der deduktiv verfahrenen (Einzel)Wissenschaften wie z.B. der Biologie oder Mathematik. Überspitzt, und damit über Aristoteles eigene Darstellung hinaus formuliert: In der Weiterführung und Explikation dessen, was im abschließenden Kapitel der *Zweiten Analytiken* anhand des Heeres-Motivs als Möglichkeit zur Ergründung der Prinzipien aller deduktiv verfahrenen Wissenschaft zum Thema wird, vermag die *Metaphysik* die eigentlichen Untersuchungsfragen der *Analytiken* einzulösen. Es dürfte demnach nicht von ungefähr sein, dass der etappenweise „bergang von Sinnlichem zu Intelligiblen“ gerade am Ende der *Analytiken* steht.²⁴⁴ Denn ist es diesen eigentlicherweise um den Beweis zu tun, und gerade nicht um die Erfahrung, so gehen sie doch „ausführlich auf die Gewinnung der ersten Prämissen und ihre Voraussetzungen“ ein. Demnach „schließt die Diskussion mit einem Kapitel, das auch die empirischen Quellen der ersten, nicht demonstrierbaren Prinzipien erklärt“.

Inwiefern die Methode der Induktion letztlich ihr Ziel im Aufzeigen der wissenschaftlichen Prinzipien, genauer der wissenschaftlichen Definition des hinterfragten weltlichen Zusammenhangs hat, verdeutlicht eine weitere Passage innerhalb der aristotelischen *Topik*, welche eine „Theorie der dialektischen Argumentation“ zum Gegenstand hat.²⁴⁵ Vollzogen als „kontroverse Disputation“ gründet die dialektische Argumentation nach Aristoteles auf deduktiven Argumenten: σ λ λογισμοί. Diese wiederum benötigen zu ihrer korrekten Anwendung „möglichst viele verschiedene Anlei-

²⁴² Flashar: Aristoteles, S.204f.

²⁴³ Schramm: Prinzipien der Topik, S.26. Zum gesamten Argument vgl. Schramm: Prinzipien der Topik, S.25f.

²⁴⁴ Zu den Zitaten in diesem Absatz siehe Frede: Leib und Seele, S.103.

²⁴⁵ Alle Zitate des vorliegenden Absatzes entstammen Christof Rapp und Tim Wagner: Einleitung. In: Aristoteles: Topik. Übersetzt und Kommentiert von Christof Rapp und Tim Wagner. Stuttgart 2004, S.7-42, hier S.7 u. 9.

tungen und Schemata [...], mit deren Hilfe ein gültiger Schluss zu einer jeweils angestrebten Konklusion konstruiert werden kann“. Die aber sind die *τοπία*.

In der Prüfung eines solchen *τόπος* z.B., ob der *ε* sprachspartner „richtig oder nicht richtig“ definierte, ob er also „definierte und das *τὸ τί ἦν εἶναι* angab oder nicht“ (141a22ff.), wird nachgefragt, ob

er es versäumt hat, die Definition durch Früheres und Bekannteres zu bilden. Da nämlich die Definition angegeben wird, um das Gesagte zu erkennen, wir aber nicht ausgehend vom Beliebigen erkennen, sondern ausgehend von dem Früheren und Bekannteren [...] ist offensichtlich, dass derjenige, der nicht durch derartiges [Früheres und Bekannteres, *Anm. d. Übers.*] definierte, nicht definierte. Andernfalls müsste es mehrere Definitionen desselben geben. (141a26ff.)

Das hier angesprochene *Frühere* und *Bekanntere* meint dabei dasselbe, wie das aus der *Metaphysik* oben bereits zitierte *Erkennbare an sich*, das *allgemein Erkennbare*, das hinter dem geradehin Wahrgenommenen als dessen Grund aufzufinden ist. Dies aber ist das *τὸ τί ἦν εἶναι* und auf diesem allein beruht die Definition. Aristoteles präzisiert den Weg hin zur Definition in der *Topik* in analogem Wortlaut zur entsprechenden Stelle der *Metaphysik*: „Schlechthin ist es also besser zu versuchen, das Spätere [d.h. geradehin Wahrgenommene, *Anm. d. Verf.*] durch das Frühere [d.h. Prinzip hinter diesem Wahrgenommenen und dieses begründend, *Anm. d. Verf.*] bekannt zu machen, denn dieses ist die wissenschaftlichere Vorgehensweise.“ (141b20ff.) Insofern ist „also klar, dass man nicht durch derartige Dinge definieren soll, sondern durch die schlechthin bekannteren. Denn nur auf diese Weise dürfte immer eine und dieselbe Definition zustande kommen“. (142a8ff.)

Analog stellt Aristoteles im 12. Kapitel des Buches Z seiner *Metaphysik*, die Frage nach der Einheit der Definitionen beantwortend, die Definitionsbildung anhand eines dihairetischen, d.h. eines begriffseinteilenden Verfahrens dar. Von einem gegebenen Wort aus wird, dieses Wort in seine gattungs- und artspezifischen Unterschiede gliedernd, auf dessen „einen und letzten“ Unterschied zurückgefragt. (1038a26) Dieser aber entspricht das die Definition wie auch das in dieser Definition Angesprochene begründende *τὸ τί ἦν εἶναι*: „Offenbar also ist der *ὁρισμός* der aus den Unterschieden gebildete Begriff (*λόγος*), und zwar, bei richtiger Einteilung, der aus dem letzten dieser Unterschiede.“ (1038a28ff.) Nicht zuletzt die *διαίρεσις* erscheint damit als ein der Induktion strukturell analoges Verfahren.

Das methodische Grundverständnis, dass sich die hinterfragende Suche nach den ersten Prinzipien allen Seins als Induktion vollzieht, liegt an exponierter Stelle dem ersten Kapitel der *Physik* zugrunde, wenn auch ohne expliziten Fokus auf den Ausgang der philosophischen Analyse von der sich geradehin vollziehenden sinnlichen Wahrnehmung hin zu den wissenschaftlichen Prinzipien der Sprache, d.h. der Definition. Vielmehr steht an dieser Stelle, ganz dem Duktus der *Physik* entsprechend, die Erkenntnis der Seinsursachen des weltlichen Seienden im Mittelpunkt.

[...] [W]ir sind überzeugt, dann einen jeden Gegenstand zu erkennen, wenn wir seine ersten Ursachen zur Kenntnis gebracht haben und seine ersten Anfänge und seinen Bestand bis hin zu den Grundbausteinen[.]. [...] Es ergibt sich damit der Weg von dem uns Bekanteren und Klareren zu dem in Wirklichkeit Klareren und Bekanteren. (184a12ff.)²⁴⁶

Wenn auch ohne Erwähnung der Definition, so kommt hier expliziter als in den bereits besprochenen Textstellen ein weiteres wichtiges Moment zur Anschauung. Uns wahrnehmenden Menschen sei, so Aristoteles, „zu allererst klar und durchsichtig das mehr Vermengte. Später erst w[ü]rden aus diesen bekannt die Grundbausteine und die Grundsätze, wenn man es auseinandernimmt“. (184a21ff.) Aus der zunächst geradehin wahrgenommenen οὐσία, einem diffus „vermengte[n]“ anzen aus „Bausteinen“, sind dementsprechend auf zweiten, hinterfragend-analytischen Blick die ursächlichen, das „Vermengte“ letztlich konstituierenden „Grundbausteine“ herauszufiltern. Denn nur diese geben an, was die Sache eigentlich ist.

In dem vorliegenden Eingangskapitel der *Physik* wird mittels der Metapher der „Bausteine“ das Bild einer das sinnlich Gegebene hinterfragenden Analyse gezeigt, die sich ausdifferenziert als Komplexitätsreduzierung einer auf ersten Blick unergründbaren Vielheit hin zu ihrem einen, einfachen Grund. Inwiefern dies auch der Weg von einem chaotischen, d.h. unwissenden, zu einem geordneten, d.h. wissend-begründeten, Weltbild ist, vermag der spielerisch anmutende Umgang Aristoteles' mit den Termini des „Vermengten“ und der „Bausteine“ anzudeuten.

Macht Aristoteles diesen Unterschied vom „Bekanntem für uns“ und dem „überhaupt Bekanntem“, wobei es letzteres in ergründender Hinterfragung des ersteren offen zu legen gilt, ebenfalls in der traditionell zur praktischen Philosophie zählenden *Nikomachischen Ethik* (1095b1ff.), so zeigt sich zum wiederholten Male, wie fundamental dieser Gedankengang in Aristoteles' Gesamtoeuvre verankert scheint. Auf die strukturelle Analogie des Erkenntnisweges zur Eneisis der πόλις in den Eingangskapiteln der *Politik* sei an dieser Stelle abschließend und nur vergleichend hingewiesen. Gemeinsam scheint beiden Schemata erstens der Ausgang von der Sinnlichkeit: im Falle des Erkenntniswegs in der sinnlichen Wahrnehmung, im Falle der πόλις im biologischen Fortpflanzungstrieb des Menschen. Zweitens gilt es jeweils, die rein sinnliche Sphäre einmal hinsichtlich der begründenden Weisheit als letzter Zielinstanz des Wegs der Erkenntnis und einmal hinsichtlich des guten Lebens als dem Ziel der politischen Existenz des Menschen zu begründen.²⁴⁷

Die erfolgten Textinterpretationen haben gezeigt, inwiefern das τα μάζειν angesichts der Wirklichkeit, von der aus alle philosophische Erkenntnis ihren Anfang nimmt, weniger in einem „admirativen Staunen“, einem „Etwas-Bewundern“ besteht, als es vielmehr ein „skeptisches Staunen“, ein „beirraschtsein“ und „Sich-Wundern“, das sich überdies zum

²⁴⁶ Die *Physik* ist hier wie im Folgenden zitiert nach: Aristoteles' *Physik*. Erster Halbband / Zweiter Halbband. Bücher I (A) – IV (Δ) / Bücher V (E) – VIII (Θ). Griechisch – Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Hamburg 1987 / 1988.

²⁴⁷ Vgl. Manfred Riedel: *Politik und Metaphysik bei Aristoteles*. In: Ders.: *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt a. M. 1975, S.63-84, hier S.73ff.

„Verwirrtsein“ steigern kann, ausmacht.²⁴⁸ Die mit diesem bestimmten $\tau\alpha\ \mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ vor der alltäglich begegnenden Welt ihren Anfang nehmende Genesis der philosophischen Erkenntnis versucht dabei, in ihrem kritisch-hinterfragenden Gestus das Paradoxon des aller Sprache und allen Seins zugrundeliegenden Prinzips zu ergründen. Paradox ist der Sachverhalt dahingehend zu nennen, dass das doppelte Prinzip $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ als Ursache erstens des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ sowie zweitens und zugleich der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ diesen immer schon zugrunde liegt. Selbst in der unreflektiert benutzten Alltagssprache ist damit das $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ stets operativ wirksam – wenn auch unbewusst, bzw., um es in einer der Antike konformerer Sprache zu sagen: nicht gewusst. Damit ergibt sich, was David Charles innerhalb seiner oben bereits zitierten „stage view of scientific inquiry“ feststellt: „[I]t cannot be an essential part of knowing an account of what a name or another name-like [...] expression signifies that one knows that all members of the kind actually have an essence, still less what the essence is.“²⁴⁹ Alltägliches Sprechen, ein gewissermaßen oberflächliches Verstehen sowie auch ein einzelwissenschaftlichen Erkennen dessen, was angesprochen wird, ist zwar immer schon in seinem prinzipiellen Fundament $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ begründet, muss aber diese Zusammenhänge nicht explizit Bescheid wissen, um die Sprache dennoch anwenden und mit den Seienden der Wirklichkeit umgehen zu können.

Das Paradoxon spitzt sich insofern weiter zu, als das $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, immer schon auf dem Grund aller menschlichen Erfahrung und Sprachgebung liegend, auch nur im Medium dieser selbst, über den induktiven Weg des erkennenden Prozesses vom $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\varphi\alpha\upsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ hin zum $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\mu\omicron\varsigma$ wissenschaftlich erfasst werden kann. In diesem Sinne ist der

Begriff der Substanz [$\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ verstanden als $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, *Anm. d. Verf.*] nach Aristoteles direkt in unseren Anschauungen gegeben [und] so kam [er] zu seiner Lehre von den substantiellen Definitionen, die in der vom letzten Kapitel der *Zweiten Analytiken* angegebenen Weise mithilfe der Induktion ermittelt werden.²⁵⁰

Mit diesen grundlegenden Etappen oder Abschnitten²⁵¹ vom „Dass“ hin zum „Was“ in der

²⁴⁸ Otfried Höffe: Vorsicht, intellektuelle Handgranaten! In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. Oktober 2011 (229).

²⁴⁹ Charles: *Meaning and Essence*, S.25.

²⁵⁰ Franz Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung*. 2., durchgesehene Auflage mit einer Einleitung von Roderick M. Chrisholm und einem Namen- und Sachregister von Bibliothekar Helmut Ripprich. Hamburg 1977, S.53f.

²⁵¹ Charles nimmt folgende drei „stages“ der zur Begründung aller Sprache und allen Seins hin strebenden wissenschaftlichen Analyse an. In der Auseinandersetzung mit den *Zweiten Analytiken* II 10 arbeitet er diese Etappen des Wissens heraus:

1. Wissen um die Bedeutung 2. Wissen um die Existenz dessen, was die Bedeutsamkeit fundiert, d.h. das in der Sprache ausgesprochene Seiende 3. Wissen um das Fundament sowohl der Sprache als auch dessen, worauf diese sich bezieht. Vgl. Charles: *Meaning and Essence*, S.24.

Analog zu Charles geht die Verf. vorliegender Analyse davon aus, dass sich das erkennende Fortschreiten vom Wissen um das „Dass“ hin zum Wissen um das „Was“ (*Metaphysik* 981a38f.) in drei Schritten von einer alltäglichen Wahrnehmung geradehin über ein einzelwissenschaftliches Verständnis desselben Seienden hin zum Ergründen seiner letzten bzw. ersten Prinzipien vollzieht. Trennt Charles zwischen einem Wissen um die Bedeutung und einem Wissen um die Existenz dessen, was Bedeutsamkeit generiert, so möchte die Verf. dies nicht befürworten. Im Laufe der ersten Etappe, die auf Wahr-

Metaphysik (981a38f.) entspricht der als ἐπαγωγή gekennzeichnete Erkenntnisweg der sowohl dem λόγος als auch der οὐσία inhärenten ontologischen Spannung und Differenz zwischen jeweils demjenigen, was sich geradehin als Seiendes im Wort oder im Satz gibt (dem Dass), und demjenigen, was dieses Seiende im Rahmen einer Definition begründet (dem Was).

Dem Erkenntnisweg, konkretisiert als Bild eines Perspektivenwechsels, einer „Abwandlung“ von einer „vortheoretische[n] zu einer theoretischen Haltung“²⁵², die sich parallel stets „auf dem Boden des für sie selbst unangetasteten, weil unausdrücklichen Weltglaubens im Blick auf die Unterscheidung von vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Objekterkenntnis“²⁵³ entspricht die Bezeichnung des Menschen – und das meint zugleich: des Philosophen – in der *Nikomachischen Ethik* als „zusammengesetzte[s] Lebewesen“ (1178a21). Dementsprechend seien auch die „Tugenden des zusammengesetzten Wesens“ (1178a21f.) menschliche, und das meint: mit Affekten verbundene. Reine Theorie, reine betrachtende Tätigkeit, ist dagegen göttlicher, nicht menschlicher Prägung. So muss sich denn entsprechend dem Vokabular der *Nikomachischen Ethik* der Mensch damit begnügen, dass „unter den menschlichen Tätigkeiten [...] diejenige, die dieser [d.h. der göttlich-theoretischen, *Anm. d. Verf.*] am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen wird“. (1178b22ff.) In diesem Sinne geht der Philosoph, welcher in seinem Wissen um die Gründe allen Seins und aller Sprachgebung die theoretische Lebensform zuweilen lebt, nie allein in der theoretischen Lebensform auf – und kann es auch nicht.

So ist denn der Mensch, um eine Formulierung Otfried Höffes umzuwandeln, „[theorie]begabtes Lebewesen“ und bleibt „grundsätzlich auf die Notwendigkeiten des Lebens“ sowie auf die πόλις als dem nach griechischem Verständnis eigentlichen und ursprünglichen Ort aller genuin menschlichen Lebensbezüge verwiesen. Leben wie Philosophieren spielt sich im antiken Athen, in der attischen πόλις und der dort ansässigen Akademie ab. Zwar kommt der Akademie innerhalb des Stadtstaates fraglos eine gewisse Sonderstellung zu und ihre Mitglieder üben meist keine politischen Ämter aus bzw. lehnen zuweilen eine solche direkte Teilnahme am politischen Leben sogar ab, jedoch bleibt nach Aristoteles, der sich als Mitglied der Akademie in hohem Maße auch für politische Fragen interessierte, die Theorie stets auf die Politik in diesem Sinne verwiesen, als sie eine höhere Form der politischen Handlung darstellt. Die Philosophen wie die Wissenschaftler stehen „also nicht außerhalb der [πόλις] und ihrer Bezüge“²⁵⁴ und es kann

nehmung und sinnlicher Erfahrung gründet, ist sich der Mensch durchaus – und vielleicht sogar in unmittelbarer Weise überhaupt – der Existenz des Seienden, das er erfährt, gewahr.

²⁵² Hans-Helmuth Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt a. M. 2001, S.115f. Gander bezieht sich an dieser Stelle auf den Krisis-Vortrag Edmund Husserls. Ungeachtet der neuzeitlich-modernen Implikationen der Philosophie Edmund Husserls, die vom Menschen als dem Subjekt seiner Wahrnehmung und Erkenntnis ausgeht, scheint der grundlegende Gedanke der Einnahme einer sich von den alltäglichen Bezügen distanzierenden Reflexionshaltung dem aristotelischen Habitus, wie er sich anhand des Erkenntniswegs zeigen lässt, durchaus nahe zu kommen.

²⁵³ Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt*, S.116.

²⁵⁴ Vgl. zur Argumentation dieses Absatzes sowie zum Zitat Flashar: Aristoteles, S.129. Vgl. ferner *Politik* 1325b 17-30 sowie 1333a11.

mit einiger Sicherheit festgehalten werden, dass die Akademie weder ein „Kloster“, noch eine „Bildungsanstalt für angehende Politiker war“.²⁵⁵ Die Akademie wie ihre Denker haben häufig keine direkte administrative Funktion inne – und sind doch wesentlicher Teil eines jeden Stadtstaates. Es ginge demnach fehl, zu sagen, die erkennenden, analysierenden und theoretisierenden „Philosophen gingen aus der [πόλις] heraus“ bzw. die alltägliche und die theoretische Lebensform „seien voneinander unabhängig“. Das beschreiben der sinnlichen Wahrnehmung durch das Hinterfragen des angehenden Philosophen kann letzten Endes kein „striktes Verlassen meinen“, „sondern [allenfalls] eine Art [...] Überschreiten, das doch mit dem verbunden bleibt, das überschritten wird“. Im „Vollzug der Theorie“, der sich im Wissen um das Sprach- und Seinsprinzip τὸ τί ἦν εἶναι einlöst, kann der Mensch seine „stoffliche Bedingtheit nicht abstreifen“²⁵⁶ und damit die πόλις mit denen sich in ihr tagtäglich gebenden Sprach- und Seinsbezügen, die es gerade zu analysieren gilt, niemals verlassen. Parallel ist die Abstraktionsleistung hin zu den ersten Prinzipien aller Sprache und allen Seins nur dort möglich, wo es λόγος im Sinne öffentlicher Sprache und Rede gibt.²⁵⁷ Darin ist impliziert: Der Erkenntnisweg entspricht einer genuin menschlichen Disposition, die jedoch nicht ausgefüllt werden muss. Nicht jeder wird Philosoph.²⁵⁸

Der lebensweltliche Horizont des Philosophen und mit ihm der Ersten Philosophie als Wissenschaft ist gleich dem Startpunkt des Erkenntniswegs als solchem: die πόλις, in welche die Akademie wesentlich integriert ist. Ohne diesen Zusammenhang zwischen dem Menschen als philosophischem und als wortwörtlich politischem Wesen in der Eingangspassage der *Metaphysik* explizit zu machen, erscheint diese Verknüpfung legitim. Die Etappen der Erkenntnisgewinnung befinden sich inmitten einer lebendigen, anhand der Beispiele von Kranken und ihren Ärzten (981a7ff.) sowie Handwerkern

²⁵⁵ Flashar: Aristoteles, S.30f.

²⁵⁶ Den Anstoß zu dem Abschnitt gab Otfried Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.32. Alle zitierten Aussagen stammen aus dieser Passage Höffes.

Eine analog argumentierende Thematisierung desselben Sachverhalts findet sich bei Rese: Praxis und Logos, S.49ff. Rese stellt hier fest, dass Aristoteles „das vollkommene Leben [...] in einer Kombination der beiden Lebensformen gesehen hat“.

In dieselbe Interpretationslinie reiht sich David Charles ein, wenn er vom „ordinary thinker“, vom „master craftsman“ als dem „starting-point“ aller auf fundamentale Erkenntnis hin strebenden Untersuchung spricht: „[T]heoretical practices of definition and explanation are grounded in the activities and understanding of the master craftsman. Indeed, we cannot, on pain of losing the very intelligibility we seek, abstract ourselves completely from this original starting point.“ Und weiter: „[T]alk of natures intersects with our ordinary practices and interactions with the world. Far from being an isolated, cut-off, game, they are basic to our understanding we have as craftsmen of the world around us. The concepts of kind, nature and necessity employed in the theoretical discussion of the metaphysician are rooted in the judgements of the master craftsman. It is through his involvement with kinds that we first gain access to the natures which the metaphysician studies.“

Charles: Meaning and Essence, S.358f. u. 372.

²⁵⁷ Buchheim / Flashar / King: Einleitung, S.XX. Vgl. ferner Richard Sorabji: Philosophy of Mind. Aristotle's Contribution in Relation to other Schools. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S.110-122.

²⁵⁸ Vgl. Buchheim, Flashar u. King: Einleitung, S.XXIf. Vgl. ferner Höffe: Ethik und Politik, S.130 u. S.133.

(981b1ff.) versinnbildlichten πόλις-Welt. Wo auch, so die trivial anmutende Frage, würde ein solcher, die Seienden der Welt hinterfragende Lernprozess sonst initiiert werden können? Wie jeder Mensch, so muss auch, denkt man Aristoteles weiter, der Philosoph, obschon mitunter in inadministrativer Hinsicht, letzten Endes und unter dem Strich ein ζῷον πολιτικόν sein.

Dieser Gedankengang lässt sich anhand der aristotelischen *Politik* konkretisieren (1253a1-18). Einen Zugang zur Wirklichkeit, die soeben als Wirklichkeit der πόλις spezifiziert wurde, aber generiert, und dies wurde bereits von Beginn an der vorliegenden Untersuchung dargestellt, der λόγος. Der Mensch, das ζῷον πολιτικόν, ist ein ζῷον λόγον ἔχον.

Das folgende Teilkapitel wird die beiden von der Verf. unter einem *anthropologischen Grundverständnis* zusammengefassten Konzepte ζῷον πολιτικόν sowie ζῷον λόγον ἔχον nicht in aller gebotenen Breite behandeln können. Ist eine Auseinandersetzung mit den beiden aristotelischen Formulierungen anhand der Begriffsklärung des λόγος innerhalb des § 5 im Ansatz bereits erfolgt, so wird sich die anschließende Analyse nach einer Problematisierung der Bezeichnung *anthropologisch* selbst in erster Linie mit der differenzierenden Vertiefung der genannten Termini befassen. Ferner wird der Zusammenhang des derartigen anthropologischen Horizontes mit der vorliegenden Untersuchung, die sich vornehmlich auf die *Metaphysik* sowie die Abhandlungen *De Interpretatione* und *Topik* stützt, herauszustellen sein. Es ist dies letztlich die Frage nach der thematischen Verbindung von *Metaphysik*, *Organon*-Schriften und *Politik* bzw. die Frage danach, inwiefern die genannten Aussagen in der *Politik*, einer Schrift, die als solche nicht vordergründiger Gegenstand vorliegender Analyse ist, dennoch als Boden verstanden werden können, von dem der besprochene Erkenntnisweg als Bild des philosophischen Grundverständnis Aristoteles' seinen Ausgang nimmt. Anders formuliert: Mit ζῷον πολιτικόν und ζῷον λόγον ἔχον sind beide Konstituenten des dritten, anthropologisch zu nennenden Horizontes nicht nur der hier vorgeblichen Fragestellung nach der wechselseitigen Beziehung zwischen λόγος, οὐσία und deren beider Fundament τὸ τί ἦν εἶναι, sondern darüber hinaus der aristotelischen Philosophie als solcher benannt.

§ 7 Zwei anthropologische Konstanten: ζῷον πολιτικόν und ζῷον λόγον ἔχον (Politik A 2 1253a1-18)

Die Bezeichnung eines dezidiert anthropologischen Horizontes im Rahmen einer Untersuchung über Aristoteles bedarf der Explikation. So hat Aristoteles selbst „überhaupt keine Anthropologie geschrieben“²⁵⁹ und konnte eine solche auch nicht schreiben. Denn der Begriff der Anthropologie selbst, wie er bis heute unter der Bedeutung einer *Wissenschaft vom Menschen* maßgeblich ist, bildete sich, wenngleich anhand der griechischen Begriffe ἄνθρωπος und λόγος, erst zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert heraus.²⁶⁰ So war nicht nur Aristoteles, sondern auch der in griechischen Antike im Allgemeinen der Terminus der Anthropologie in der eben genannten Bedeutung nicht geläufig. Im *Corpus Aristotelicum* findet sich der Begriff des ἀνθρωπολόγος zwar einmal, genauer in der *Nikomachischen Ethik* (1125a5), jedoch „mit der für den Rang einer philosophischen Lehre vom Menschen kaum angemessenen Bedeutung einer Klatschbase“.²⁶¹ Einer der Hauptgründe für eine fehlende Wissenschaft *Anthropologie* mag dabei die in der Antike als solche fremde, weil genuin neuzeitlich-moderne Auffassung eines menschlichen Subjektes sein.

Dies wiederum bedeutet nicht, dass der Mensch der griechischen Antike nicht als Gegenstand philosophischer Betrachtung fungierte. Im Gegenteil: „Seine Aussagen über den Menschen hat Aristoteles beinahe auf alle Schriften verstreut“²⁶². Neben den biologischen Schriften wie *Historia Animalium* (Bücher I, VII, X), *De Generatione Animalium* und *De Partibus Animalium* (686a27ff.)²⁶³ trifft dies, neben einer Passage innerhalb der *Topik* (158a15) sowie der *Metaphysik* (1041b1) in besonderem Maße auf diejenigen Abhandlungen zu, welche sich als „ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία“, als „Philosophie der menschlichen Dinge“, sprich: der menschlichen Angelegenheiten verstehen, wie es in der *Nikomachische Ethik* heißt (1181b15). Diese Zuschreibung betrifft, neben dieser, die Abhandlung der *Politik*.²⁶⁴ Geht es in den genannten Textstellen erstens um eine biologische Bestimmung der Natur des Menschen und zweitens darum, worum es dem Menschen in seinem Leben ethisch wie politisch handelnd zu tun ist, so scheint es durchaus legitim, ihnen eine im Kern auch anthropologische Bedeutung

²⁵⁹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.14.

Ebenfalls stellt dies Rémi Brague in seiner Untersuchung *Aristote et la question du monde* fest. Rémi Brague: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris 2009, S.223.

²⁶⁰ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.33 Fußnote 4a.

²⁶¹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.14.

²⁶² Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.14.

²⁶³ Folgende Werkausgaben liegen vor: Aristoteles: *History of Animals. Books I – III / Books IV – VI*. With an English Translation by A.L. Peck. Cambridge / London 1965 / 1970. Aristoteles: *History of Animals. Books VII – X*. Edited and translated by D.M. Balme. Cambridge / London 1991. Aristoteles: *Generation of Animals*. With an English Translation by A.L. Peck. Cambridge / London 1942. Aristoteles: *Über die Teile der Lebewesen*. Übersetzt und erläutert von Wolfgang Kullmann. Berlin 2007.

²⁶⁴ Vgl. Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.15. Vgl. ferner Brague: *Question du monde*, S.224.

zuzuschreiben. Dies aber in der Art, dass sie als „Grundaussagen über den Menschen“²⁶⁵ verstanden werden, die nicht als direkte Bestandteile einer modernen, als Anthropologie bezeichneten Lehre zu sehen sind.

Das dargebotene Spektrum weist dabei eine den anthropologischen Grundaussagen inhärente, implizit bereits hervorgehobene Differenzierung auf zwischen erstens einem biologischen Moment und zweitens einer Komponente, die über das rein Naturwissenschaftliche hinausgeht: dem λόγος. Wird dieser Zusammenhang bereits in oben genannter Passage aus *De Partibus Animalium* (686a27ff.) zugrundegelegt, in der eine Verknüpfung vom spezifisch menschlichen Aufrechtgehen und seiner Fähigkeit zum λόγος, d.h. seiner Kompetenz zu überlegen und sich beratschlagen zu können²⁶⁶, hergestellt wird, so sollen im Folgenden zwei andere, weitaus prominentere und oben bereits thematisierte Grundaussagen über den Menschen innerhalb der *Politik* zu untersuchen sein. Diesen zufolge ist der Mensch sowohl als ζῷον πολιτικόν als auch zugleich als ζῷον λόγον ἔχον (1253a1-18) zu verstehen. ζῷον πολιτικόν meint an dieser Stelle das politisch-soziale Lebewesen im Sinne seiner Gemeinschaftsbezogenheit, ζῷον λόγον ἔχον steht für den Menschen, sofern er ein sprachbegabtes und mit der Gabe der Sprache ein zur Erkenntnis befähigtes Lebewesen ist.²⁶⁷ In deren Zusammenspiel wird sich das Ineinander von biologisch-naturalistischer und sprachlicher Perspektive, welche alle anthropologischen Grundbestimmungen ausmachen, bestmöglich aufzeigen lassen.

Bevor Aristoteles auf die beiden Konstanten menschlicher Seinsweise zu sprechen kommt, erstellt er im zweiten Kapitel des ersten Buches der *Politik* eine biologisch motivierte, teleologisch ausgerichtete Evidenz der πόλις, indem „er die Dinge so, wie sie von Anfang an geworden sind, betrachtet“ (1252a25f.):

Zuallererst müssen diejenigen sich als Paar zusammenschließen, die nicht ohne einander leben können, das Weibliche und das Männliche zum Zwecke der Fortpflanzung. [...] Aus dies[er] [...] Verbindung[...] entsteht

²⁶⁵ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.13.

Einen ähnlichen Gedankengang formuliert Otfried Höffe selbst in seinem Aufsatz: Aristoteles' Politische Anthropologie. In: Ders. (Hrsg.): Aristoteles. Politik. Berlin 2001, S.21-36.

Eine anthropologische Fragestellung innerhalb des aristotelischen Gesamtwerks nimmt auch Rémi Brague in seinem oben zitierten Essay *Aristote et la question du monde* an, in dem er die Frage nach dem Sein bei Aristoteles in einen anthropologischen Kontext stellt.

Ebenfalls spricht Christoph Horn von der „ζῷον-πολιτικόν-Antropologie“ Aristoteles'. Horn: Aristoteles und der politische Aristotelismus, S.2.

Wolfgang Kullmann wiederum schreibt, dass die Aussage eines genuin politischen menschlichen Lebewesens „eine gewichtige Stellung innerhalb der ganzen Anthropologie des Aristoteles“ einnehme. Geht Kullmann in der Annahme einer regelrechten aristotelischen Anthropologie fehl (s.o.), so ist er an dieser Stelle dennoch als Rezipient aufzuführen, der den Terminus des Anthropologischen bei Aristoteles thematisiert sieht. Wolfgang Kullmann: Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles. In: Hermes 108 (1980) S.419-443, hier S.419.

Frederike Rese stellt analog und mit Aristoteles den λόγος als „die dem Menschen als an sich eigentümliche Tätigkeit“, als ἔργον τοῦ ἀνθρώπου (Nikomachische Ethik 1097b24f.) dar. Rese: Praxis und Logos, S.36.

²⁶⁶ Vgl. Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.14 u. S.33 Fußnote 5.

²⁶⁷ Vgl. hierzu § 5, der sich die Begriffsklärung der beiden Termini zur Aufgabe macht. Vgl. Horn: Aristoteles und der politische Aristotelismus, S.5. Vgl. ferner Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.23.

erstmal der Haushalt [...]. Ein Dorf ist dagegen die erste e meinschaft, die aus mehreren Haushalten besteht und nicht (nur) um der Dinge des täglichen Bedarfs willen gebildet wurde. [...] Ein staatlicher Verband (πόλις) ist aber die aus mehreren Dörfern gebildete vollendete e meinschaft [...]. [...] Jeder staatliche Verband existiert deswegen von Natur (φύσει) [...]. Die Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollständig abgeschlossen ist, bezeichnen wir ja als seine Natur [...]. [...] Daraus geht nun klar hervor, dass der Staat zu den Dingen zu zählen ist, die von Natur sind, und dass der Mensch nach (der Bestimmung) der Natur ein Lebewesen ist, das zum staatlichen Verband gehört (ζῷον πολιτικόν) [...]. (1252a26-1253a3)

Der Mensch ist ein ζῷον πολιτικόν, ein politisches Lebewesen, weil er allein gemäß seiner ihm eigenen menschlichen Natur die einese der πόλις mitbestimmt. Entsprechend ist der „natürliche Lebensraum des Menschen die [πόλις]“ und der „hier verwendete Naturbegriff hat einen teleologischen und einen biologischen Aspekt“.²⁶⁸ Die Natur belässt nichts unvollendet und tut nichts umsonst. (Vgl. 1256b20ff.)²⁶⁹ Im selben Sinne liegt Kullmann in der Tat richtig, wenn er schreibt, dass es Aristoteles hier darauf ankäme, „den Menschen, sofern er ein biologisches Lebewesen ist, als von Natur aus politisch zu charakterisieren“.²⁷⁰ Demgemäß ist der politische Movens des Menschen genetisch bzw. biologisch in ihm selbst angelegt. Derart von der biologischen Natur des Menschen ausgehend, steht Aristoteles im vorliegenden Kapitel der Politik „deutlich auf dem Boden der Biologie“. Dabei gehe, so Kullmann, schon aus der Bezeichnung des Menschen als ζῷον hervor, dass „politisch [...] ein biologisches Verhalten einer ruppe von Lebewesen beschreibt“.

Jedoch integriert Aristoteles seine politische Bestimmung des Menschen in eine weitere Grundaussage über den Menschen:

Dass aber die Bezeichnung ‚zu einem Staate gehörend‘ (ζῷον πολιτικόν) eher (μᾶλλον) für den Menschen als für jede Biene und jedes Herdentier zutrifft, ist klar. Denn die Natur schafft, wie wir sagen, nichts ohne Zweck. Nun hat der Mensch als einziges Lebewesen Sprache (ζῷον λόγον ἔχον); die Stimme (φωνή) gibt zwar ein Zeichen von Schmerz und Freude, deswegen ist sie auch den übrigen Lebewesen verliehen, [...] die Sprache dient aber dazu, das Nützliche und Schädliche, und daher auch das Gerechte und Ungerechte, darzulegen. Denn dies ist den Menschen gegenüber anderen Lebewesen eigentümlich, allein ein Empfinden für Gut und Schlecht, Gerecht und Ungerecht und anderes zu haben. Die Gemeinschaft von diesen Dingen begründet aber Haushalt und Staatsverband. (1253a6 – 1253a18)

In diesen berühmten Zeilen der *Politik* wird der Mensch nicht nur in biologischer Hinsicht als politisches Lebewesen bestimmt, sondern darüber hinaus und im Kontrast zu den übrigen Lebewesen genuin *als Mensch*.²⁷¹ Einfaches ζῷον πολιτικόν zu sein, ist kein anthropologisches Alleinstellungsmerkmal. Denn dieses, so schreibt Aristoteles in oben zitierter Passage implizit, kommt auch Bienen und anderen (Herden)Tieren zu. Jedoch ist der Mensch „eher“, μᾶλλον, also in höherem Maße ζῷον πολιτικόν, als dies den Tieren

²⁶⁸ Flashar: Aristoteles, S.108.

²⁶⁹ Vgl. Flashar, S.114f.

²⁷⁰ Bzgl. des nachfolgenden Absatzes vgl. Kullmann: Mensch als politisches Lebewesen, S.424ff.

²⁷¹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.15.

zugesprochen werden kann, insofern dieser „höhere und weitergehende Formen des Zusammenlebens praktizier[t]“ und enger kooperiert.²⁷²

Grund für die Hervorhebung der spezifisch menschlichen Art der Vergemeinschaftung liegt im λόγος, der, neben der politischen Natur, als zweite natürliche Komponente menschlicher Seinsart verstanden wird. Unter allen Lebewesen kommt es alleine dem Menschen zu, sprachbegabt zu sein. Derart verstanden, wird der menschliche λόγος von der auch Tieren zukommenden Stimme, der φωνή, unterschieden.²⁷³ Durch diese Differenzierung des λόγος von der φωνή wird gezeigt, dass und inwiefern es in erster Linie die „a be der Sprache ist, die den Menschen zu einem ‚im höherem rade‘ politischen Lebewesen macht“.²⁷⁴

Nach aristotelischem Verständnis eignet die Stimme zur Verlautbarung von Empfindungen (1253a10f.) und sie befähigt zu einer „einfache[n] Kundgabe“.²⁷⁵ Dabei ist die Differenzierung zwischen Sprache (λόγος) und Stimme (φωνή) nicht absolut zu verstehen. In *De Generatione Animalium* schreibt Aristoteles: „[F]or Nature has given them [d.h. human beings, *Anm. d. Verf.*] this faculty in an exceptional degree because they alone among the animals use the voice for rational speech (λόγος), of which the voice (φωνή) is the ‚material‘ (ὕλη).“ (786b19-22)²⁷⁶ Der spezifisch menschliche λόγος hat in der einfachen Kundgabe sein biologisches Fundament, zumal die einfache, stimmliche Äußerung an Organe wie die Lunge und die Zunge, aber auch die Zähne gebunden ist.²⁷⁷

Der λόγος, der als anthropologische r undbestimmung nichts weniger als die menschliche Lebendigkeit ausmacht, ist demnach analog zur politischen Bestimmung des Menschen auch aus biologischer Perspektive zu betrachten – weist als anthropologische Konstante aber zugleich über dieses rein biologische Moment der Stimme hinaus. Verstanden als λόγος ἀποφαντικός ist der λόγος, anders als die φωνή, „Artikulation“ im Sinne der „Strukturiertheit der sprachlichen Lautäußerung in Sätzen und [der] Strukturiertheit der Sätze selbst“²⁷⁸. In der Sprache wird etwas als etwas ausgedrückt: Sprache stellt Bezüge her. „Die Sprache, die hier in Frage steht, geht nicht auf in der Ausdrucks- oder Signalfunktion [...] sondern ist die propositionale, diskursive Sprache, in welcher Menschen sich miteinander besprechen und sich über die Welt verständigen.“²⁷⁹ Als solche aber vermag sie, wie Aristoteles in oben aufgeführten Zitat schreibt, „das Nützliche und Schädliche, und daher auch das rechte und Ungerechte“ darzulegen. Auf diese Weise geht Sprachbefähigung, so wurde bereits im Rahmen oben

²⁷² Horn: Aristoteles und der politische Aristotelismus, S.5.

²⁷³ Vgl. Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.23.

²⁷⁴ Rese: Praxis und Logos, S.269.

²⁷⁵ Rese: Praxis und Logos, S.274

²⁷⁶ Vgl. Brague: Question du monde, S.263

²⁷⁷ Vgl. *De Partibus Animalium* (661b13ff.) und *Historia Animalium* (535a30f.).

Vgl. ferner Brague: Question du monde, S.261ff.

²⁷⁸ Rese: Praxis und Logos, S.275 in Anlehnung an Jean-Louis Labarrière: *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*. In: *Phronesis* 29 (1984), S.17-49, hier S.38.

Vgl. ebenso Brague: Question du monde, S.263: „La voix ainsi articulée constitue le langage.“ Ferner spricht Brague von einem „discours articulé“. Brague: Question du monde, S.264.

²⁷⁹ Angehrn: Sprachlichkeit der Existenz, S.36.

erfolgreicher Begriffsklärung des λόγος ersichtlich, mit der Fakultät des Denkens, Überlegens und Abwägens sowie letztlich mit der Fähigkeit des Erkennens einher.

Das aber heißt: Der Mensch ist aufgrund seiner λόγος-Kompetenz in der Lage,

Zweck-Mittelbeziehungen zu erkunden, was ihn schon zur Bildung von Interessengemeinschaften (Kriegs- und Handelsbündnisse) befähigt. Zudem sind Sprache und [Überlegen] nicht an retrospektives und prospektives Denken im Dienst partikularer Interessen gebunden. Sie transzendieren auch den partikularen Standpunkt und bilden Vorstellungen von einem gemeinsamen Interesse, vom Guten und Schlechten, von Recht und Unrecht.²⁸⁰

Der λόγος befähigt, die Gemeinsamkeit der Interessen, welche die Grundlage jeder Gemeinschaftsbildung darstellen, zu artikulieren. Λόγος ist nicht nur Sprach- und Denkfähigkeit, sondern immer auch Mitteilung und Kommunikation. Spätestens an dieser Stelle wird ersichtlich, inwiefern die beiden dem Menschen inhärenten anthropologischen Merkmale, ζῶον πολιτικόν und ζῶον λόγον ἔχον, ineinander wirken: „Die politische Natur des Menschen ist an seine [Sprachnatur, *Anm. d. Verf.*] gebunden. Der Mensch ist ein politisches Lebewesen, weil und insoweit er [λόγος] hat. Der [λόγος] hat die polisstiftende, allgemeiner: die kommunikationsstiftende Kraft.“²⁸¹ Der dem Menschen natürliche Drang zur Gemeinschafts- und Staatenbildung findet in der λόγος-Natur des Menschen seine Erfüllung. Umgekehrt führt die dem Menschen immanente Sprach- und Erkenntnisbegabung dazu, dass er eine πόλις, gekennzeichnet nicht nur durch ein herdenartiges Zusammenleben, sondern auch und vor allem durch eine kommunikative Vergemeinschaftung höherer, ethisch-rechtlich motivierter Interessen, zu etablieren vermag. Ohne die Bestimmung des ζῶον λόγον ἔχον ist die Bestimmung des ζῶον πολιτικόν zwar die eines Lebewesens, nicht aber eine spezifisch anthropologische Konstituente.

Kullmann, der mit gewissem Recht „das politische Moment als ein Wesensmerkmal“ ansieht, „das der Mensch aus biologisch-genetischen Gründen besitzt“²⁸², greift in der Folge zu kurz, wenn er schreibt:

[H]ier kommt es Aristoteles darauf an, den Menschen, sofern er ein biologisches Lebewesen ist, als von Natur aus politisch zu charakterisieren. Mit dem Grundsatz der aristotelischen Zoologie, dass die Natur nichts umsonst mache [vgl. *Politik* 1253a7, *Anm. Verf.*], ist ausgedrückt, dass der Mensch in seinem Bauplan durch die psychosomatische Eigentümlichkeit des [λόγος] auf die von ihm im politischen Bereich ausgeführten Leistungen und Funktionen hin angelegt ist.²⁸³

Der λόγος, so wurde bereits in der Unterscheidung zur auch dem Tier zukommenden Stimme, der φωνή, herausgestellt, ist mehr als nur ein genetisch bestimmtes menschliches Moment. In der Folge kritisiert Rese Kullmann korrekt, wenn sie schreibt, dass dieser in

²⁸⁰ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.24.

²⁸¹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.23.

²⁸² Kullmann: Mensch als politisches Lebewesen, S.431. Zur genaueren Differenzierung dieser Interpretation s. u.

²⁸³ Kullmann: Mensch als politisches Lebewesen, S.424.

„seinem Bestreben, den biologischen Aspekt in der Entstehung des Staates in den Vordergrund zu rücken“ dazu neigt, „die spezifische Bedeutung, die Sprache und [Erkenntnisvermögen, *Anm. d. Verf.*] für das politische Zusammenleben der Menschen haben, zu unterschätzen“.²⁸⁴ Sprache stellt aus aristotelischer Sicht nicht bloß einen

zusätzliche[n] zweite[n] Faktor [dar], der zur Entstehung und vor allem zum Bestand der politischen Gemeinschaft beiträgt, sondern für ihn [ist] sie *der* Faktor, der den Menschen zu einem in höherem Grade politischen Lebewesen macht und der dem Zusammenleben der Menschen in einer politischen Gemeinschaft eine spezifische Prägung gibt, die es vom Zusammenleben der Tiere unterscheidet.²⁸⁵

In der Konsequenz gilt es mit Rese „den Akzent wieder in die Richtung von [...] Sprache (λόγος) sowie ihrer Bedeutung für das politische Zusammenleben der Menschen [zu] verschieben“.²⁸⁶ Auch wenn die biologische Komponente ein wichtiger Bestandteil der Gemeinschaftsbildung ist, so lässt sie sich doch erst im und durch den λόγος zu einer anthropologischen Grundkonstante ausbilden. Die vorliegende Interpretation folgt damit im Grunde der durch Günther Bien und Joachim Ritter etablierten Leitlinie, dass sich die „Bestimmung der Natur des Menschen als einer wesentlich auf die Stadt und bürgerliche Gesellschaft bezogene und angewiesene [λόγος-]natur“²⁸⁷ bestimmen lässt. Die πόλις wird als „Aktualität der menschlichen Natur“ begriffen, sofern nach Aristoteles erst in der πόλις der Mensch zur Aktualisierung der in ihm angelegten Fakultät des λόγος kommen kann.²⁸⁸

Die derart ineinander wirkenden anthropologischen Konstanten ζῶον πολιτικόν und ζῶον λόγον ἔχον, so wurde gezeigt, machen den Menschen gegenüber anderen Lebewesen als solchen aus, mehr noch: Sie lassen ihn zu sich selbst kommen. Nicht jedoch sind diese Fakultäten als unmittelbare wesentliche Ursachen der οὐσία Mensch zu verstehen. Die politische wie die sprachliche Natur des Menschen ist nicht direkter Gegenstand seines in der wissenschaftlichen Definition zum Ausdruck kommenden τὸ τί ἦν εἶναι. So schreibt Aristoteles im Rahmen seiner Bestimmung des Terminus οὐσία in Buch Δ der *Metaphysik*, dass die „Ursache des Seins“ für den Menschen wie für alle Lebewesen seine Seele sei (1017b16). Der λόγος jedoch wird an keiner der Verf. bekannten Stelle als erste Ursache des Menschen erwähnt. Dieser Umstand lässt sich folgendermaßen erklären. Als solcher ist der Mensch, allgemein genommen, zwar empfänglich für den λόγος, für Sprache und Wissen sowie seine damit einhergehende Bestimmung als gemeinschaftlichem Lebewesen, jedoch im spezifischen Sinne eines „vernunft- und sprachbegabte[n] Lebewesen[s]“.²⁸⁹ Anders formuliert: Der Mensch ist des λόγος fähig, muss diesen aber nicht zwangsläufig ausüben. Menschen mit sprachlichen Beeinträchtigungen sowohl als

²⁸⁴ Rese: Praxis und Logos, S.271.

²⁸⁵ Rese: Praxis und Logos, S.271.

²⁸⁶ Rese: Praxis und Logos, S.271.

²⁸⁷ Günther Bien: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. München 1973, S.70.

²⁸⁸ Joachim Ritter: Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks. In: Ders.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a. M. 1969, S.57-105, hier S.77.

²⁸⁹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.23. Vgl. ferner Brentano: Über Aristoteles, S.171.

Menschen außerhalb der πόλις-Gemeinschaft fallen, so die hier verteidigte Lesart, auch bei Aristoteles nicht, um eine an dieser Stelle passende sprichwörtliche Redensart anzuführen, vollends aus dem Raster. Sie sind als Menschen wahrnehmbar, sie sind als solche kenntlich. Allein würde Aristoteles ihnen, ganz im Sinne eines (heute selbstverständlich überholten) Zeitgeistes, insofern eine Nähe zum Tiere zusprechen, als sie ihm nicht mehr als vollkommene Menschen gelten könnten. Warum dem in seinen Augen so ist, wird im Folgenden ersichtlich werden. Jenseits der ontologischen Fragestellung, welche für die vorliegende Analyse die durchweg maßgebliche ist, ist hier auf eine ethische Ebene zu verweisen. Letzten Endes macht auch diese Komponente des λόγος ersichtlich, warum er im Sinne der *Metaphysik* nicht unbedingt als οὐσία des Menschen bezeichnet werden kann.

Mit dem in der ausgebildeten Gemeinschaft zu sich selbst kommenden, vervollkommenen Menschen ist, neben der biologischen sowie der sprachlichen Dimension innerhalb der anthropologischen Untersuchung eine dritte, „eudämonistische Basis“²⁹⁰ angesprochen: Die πόλις hat „die reize erreicht [...], bei der – wenn man so sagen darf – vollständige Autarkie (αὐτάρκεια) besteht. Um des Überlebens (ζῆν) willen ist [sie] entstanden, [sie] besteht aber um des vollkommenen Lebens (εὖ ζῆν) willen“. (1252b29f.) Umgekehrt betrachtet liegt das Ziel der πόλις im guten Leben der sie konstituierenden Menschen. (1280b39ff.) In der Differenz zwischen ζῆν und εὖ ζῆν, zwischen reinem Überleben und gutem Leben, wird das spezifisch menschliche Dasein in der Gemeinschaft als „gelungen-geglücktes Dasein“²⁹¹ verstanden.

Was *en détail* mit dem guten, letztlich dem glücklichen Leben bei Aristoteles gemeint ist, kann, sofern es dem vorliegenden Kapitel allein um die auch anthropologischen Grundlagen der übergeordneten Fragestellung nach der wechselseitigen Beziehungen zwischen λόγος, οὐσία und deren beider Fundament τὸ τί ἦν εἶναι zu tun ist, an dieser Stelle nicht zur Gänze untersucht werden. Es sei nur, angesichts des aristotelischen Ausdrucks der „Autarkie“ darauf hingewiesen, dass damit in erster Linie eine „Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung“²⁹², eine materielle und ethische Unabhängigkeit gemeint ist. lück ist der „Zustand, der bei einer vollständigen Entwicklung der natürlichen Anlagen des Menschen, besonders seiner kognitiven Anlagen [d.h. λόγος, *Anm. d. Verf.*], eintritt“.²⁹³ Das höchste Glück für den Menschen liegt somit, wie schon in der Analyse des Erkenntniswegs im ersten Buch der *Metaphysik* angedeutet wurde, im Erlangen der philosophischen Weisheit. Ähnlich heißt es im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik*:

Wir glauben, dass dem Glück Lust beigemischt sein muss. Unter den Tätigkeiten [...] ist aber nach übereinstimmender Auffassung diejenige, in der sich die Weisheit (σοφία) betätigt, die lustvollste. [...] Was wir ‚Autarkie‘ genannt haben, wird sich wohl am meisten in der betrachtenden Tätigkeit finden. (1177a21ff.)

²⁹⁰ Horn: Aristoteles und der politische Aristotelismus, S.4.

²⁹¹ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.19.

²⁹² Horn: Aristoteles und der politische Aristotelismus, S.6.

²⁹³ Horn: Aristoteles und der politische Aristotelismus, S.6.

Zugleich liegt der Eudaimonie ein teleologisches Verständnis zugrunde. Aristoteles interessiert sich „für Optimal- und Vollendungsbedingungen. Ihm geht es letztlich um Humanität in einem emphatischen Sinn: um ein zu sich selbst gekommenes, erfülltes Menschsein“.²⁹⁴ Dem so verstandenen aristotelischen

Essentialismus zufolge wohnt jedem Seienden eine natürliche Tendenz inne, in vollem Umfang dasjenige zu werden, was es idealiter heißt, ein Seiendes dieser oder jener Art zu sein. Aristotelisch ausgedrückt: Jedes x strebt danach, aktuell das zu werden, was es potentiell bereits ist. So zeigen Menschen eine natürliche Tendenz, ihr Leben zu erhalten und ihre Fähigkeiten zu entwickeln. Es ist dieser Essentialismus, aus dem sich Aristoteles' politische Anthropologie [ergibt].²⁹⁵

Alleine der Mensch, das ζῷον λόγον ἔχον vermag in der Ausübung seiner λόγος-Kapazität das $\lambda\acute{\upsilon}\kappa$ zu erlangen. Mit der Fähigkeit zum λόγος ist zugleich die $\lambda\acute{\upsilon}\kappa$ -suche als genuin anthropologische Angelegenheit gekennzeichnet. Das Gesagte mag der (Rück)Blick auf den bereits ausführlich besprochenen Erkenntnisweg bei Aristoteles veranschaulichen. Wenn der Mensch in der *Politik* als sprachbegabtes Lebewesen charakterisiert wird, wie ist dann, so ließe sich fragen, die spezifische, den Menschen als solchen vervollkommnende Rolle des λόγος innerhalb des suchenden Weges zur Weisheit zu verstehen?

Der Weise, der am Ende der über die Wahrnehmung zur Erfahrung, Kunst und Wissenschaft führenden Erkenntnisreise steht, ist in seinem Wissen um die erste, allgemeine und begriffliche Ursache alles Seienden die Verkörperung genau des Lebewesens,

das ein Wissen vom Ganzen haben kann und erst in diesem Wissen im vollen Sinn seine [Sprachbegabung], damit auch sein Menschsein realisiert. Als [zum λόγος befähigtes Wesen] ist der Mensch zu den höheren Formen des Wissens bestimmt, zur Wissenschaft und zur Philosophie, sowie zur Vollendung des Wissens in der Ersten Philosophie. Das eigentliche Menschsein realisiert man erst dann, wenn man die letzte Konsequenz aus seiner [...] [Fähigkeit zum λόγος] zieht: im Vollzug der Ersten Philosophie, in der Theoria.²⁹⁶

Gegen Ende des Erkenntniswegs kommt der Mensch im begrifflichen Wissen um das $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\sigma$ zu sich selbst, denn erst „in den Formen des Wissens, die über Wahrnehmung, Erinnerung und gelegentliche Erfahrung hinausgehen, zeigt sich das Charakteristische des menschlichen Wissens“.²⁹⁷ Λόγον ἔχον, über den λόγος verfügen, bedeutet also nichts anderes als das wahrgenommene Seiende nicht nur geradehin und für einen Augenblick wahrzunehmen, sondern es als das zu erkennen, was und warum es wesentlich ist und wie es analog dazu zu definieren ist. Wissen in der spezifisch aristotelischen Bedeutung der

²⁹⁴ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.20.

²⁹⁵ Horn: Aristoteles und der politische Aristotelismus, S.5. Der Terminus des „Essentialismus“, den Horn an dieser Stelle verwendet, ist dabei nicht mit Aristoteles' ontologischer Konzeption um die drei Begriffe λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι zu verwechseln. Wie oben bereits verdeutlicht wurde, sind die anthropologischen Momente nicht mit Komponenten des τὸ τί ἦν εἶναι des Menschen aus ontologischem Gesichtspunkt gleichzusetzen.

²⁹⁶ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.27.

²⁹⁷ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.25.

Weisheit erscheint als genuin menschliche Möglichkeit, Persistenz innerhalb der sich ständig wandelnden Wirklichkeit zu erfahren. „Die Bestimmung des Menschen ist es, gegenüber allem, gegenüber dem Kosmos [...] eine Beziehung einzugehen, der es um Wahrheit und ihre Begründung geht. Der Mensch ist das zur Wahrheit und Einsicht fähige Wesen.“²⁹⁸

Tugendhat formuliert einen im Kern ähnlichen Gedanken, wenn er schreibt: „Der Mensch kann sich mit der Oberfläche der Dinge nicht zufrieden geben und muss in sie eindringen. So konstituiert sich ein Bestreben sich hinauszugehen, das [...] ein Transzendieren der Erscheinung und der Oberfläche in Richtung der Tiefe der Dinge“ meint.²⁹⁹ Sein Merkmal des λόγος ist verstanden als der Drang nach Wissen, der sich am Ende des Erkenntnisweges im Erlangen der Ersten Philosophie als Wissenschaft, d.h. des τὸ τί ἦν εἶναι, erfüllt, sich als solches aber innerhalb der Akademie und damit letztlich der πόλις-Gemeinschaft ausbildet und sich, denkt man mit Aristoteles weiter, nur dort ausbilden kann. Denn nicht nur bringt die Fakultät des λόγος die Ausbildung des im aristotelischen Verständnis politischen Wesens des Menschen mit sich, sondern auch und zugleich bildet sie Basis und Ausgangspunkt allen Strebens nach Wissen. Was der Mensch im sich vom λόγος ἀποφαντικός hin zum λόγος ὀρισμός ausdifferenzierenden λόγος hinterfragt, ist nichts anderes als das, was er als οὐσία in den Bezügen des akademischen Alltags, und das meint grundsätzlich der πόλις als dem nach griechischem Verständnis eigentlichen Lebensumfeld wahrnimmt. Zur Vervollkommnung seiner anthropologischen Anlagen wiederum vermag es, wenn auch nicht jeder, so doch mancher Mensch, nunmehr als Philosoph, über das kritische Hinterfragen hin zum Wissen um die Begründung aller Sprache und allen Seins im τὸ τί ἦν εἶναι zu gelangen. Im Rückschluss ist das alle Sprache (und mit ihm alles in dieser Sprache ausgedrückte Seiende) fundierende τὸ τί ἦν εἶναι der eigentliche Grund und dafür, dass überhaupt sinnvolle, zwischenmenschliche Kommunikation stattfinden kann. Kommunikation über gemeinsame Interessen aber ist mit ein Hauptkriterium dafür, dass sich eine πόλις als Ort der Vervollkommnung menschlicher, d.h. biologischer, sprachlicher und eudämonistischer Anlagen etabliert. Zugespitzt, über die bei Aristoteles dokumentierten Gedankengänge hinaus formuliert kann das den λόγος in seiner Wechselbeziehung zur οὐσία fundierende τὸ τί ἦν εἶναι mit als eine (indirekte) Grundlage für die Konstitution der staatlichen Gemeinschaft als Ausdruck des sprachlich-erkenntnisgemäßen Dranges des Menschen gelten.

Mit den dargelegten inhaltlich-konzeptuellen Entsprechungen ist die in der Einleitung formulierte Einheitsthese grundsätzlicher zu fassen. Sie wurde insofern bekräftigt und ausgeweitet, als nicht nur ein Zusammenhang zwischen den aristotelischen Abhandlungen der *Metaphysik* und den *Organon*-Abhandlung gesehen werden muss, sondern auch zwischen diesen Schriften und der *Politik* sowie der *Nikomachischen Ethik*. Eine Untersuchung, welche sich die Aufklärung der Beziehungen zwischen erstens der Sprache und zweitens der in dieser Sprache zu Tage tretenden Wirklichkeit zur Aufgabe macht,

²⁹⁸ Höffe: Grundaussagen über den Menschen, S.26.

²⁹⁹ Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik, S.22f.

kann die anthropologischen Implikationen dieser selben Fragestellung nicht zur Gänze ignorieren. Ganz im Sinne der hier zugrundegelegten Interpretation betont Gadamer, nachdem er festgehalten hat, dass die „wenigen Stellen, an denen [Aristoteles] von der Sprache als solcher überhaupt spricht, [...] weit entfernt [sind] davon, die sprachliche Bedeutungssphäre von der Sachwelt, die durch sie genannt wird, zu isolieren“, dass Sprachbedeutung immer nur im Rahmen der „Gemeinschaft unter Menschen“ zu verstehen sei.³⁰⁰ Man müsse also, so Gadamer, „die terminologischen Aussagen von *περὶ ἑρμηνείας* [d.h. *De Interpretatione*, *Anm. d. Verf.*] [...] im Lichte der *Politik* sehen“.³⁰¹

Die hier vorgelegte Interpretation schließt sich dem Duktus des bereits vielzitierten Essays Otfried Höffes über die *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles* an, in dem Höffe die Eingangskapitel der *Politik* mit dem aristotelischen Motiv des induktiven Erkenntniswegs, wie es v.a. in *Metaphysik A* erarbeitet wird, verknüpft.³⁰² Diese Lesart deckt sich in elementaren Zügen mit derjenigen Manfred Riedels, der eine „Gemeinsamkeit der zwischen *Politik* und *Metaphysik* bestehenden Voraussetzungen und begrifflichen Korrespondenzen, die in der politischen Argumentation selber nicht weiter auf ihre Herkunft hin befragt und unterschieden sind“, feststellt.³⁰³ Riedel seinerseits sieht sich in der Tradition Diltheys, der davon ausgeht, dass bei Aristoteles eine „Korrespondenz zwischen einem sehr glücklichen deskriptiven Studium der politischen Formen und der *Metaphysik*“³⁰⁴ hervortrete. Diese aristotelische Korrespondenz wiederum beruhe in wesentlichen Punkten auf Voraussetzungen einer Prinzipienlehre, die den Bereich ursprünglich politischer Begriffsbildungen und Prinzipien überschreite.³⁰⁵

Begründet wird, neben anderen Wissenschaften, auch die *Politik* als Auseinandersetzung mit dem Menschen gemäß des philosophischen Grundverständnisses Aristoteles' der *πρὸς-ἓν*-Relation von der einen, alle anderen fundierenden Wissenschaft, die als erste das „Seiende als Seiendes“ hinterfragt. Das aber ist die Erste Philosophie als Wissenschaft von den Gründen allen Seins wie aller Sprache, kurzum: die *Metaphysik* als Erste Philosophie vom *τὸ τί ἦν εἶναι*. Indem umgekehrt dieses eine, in sich gedoppelte und spannungsgeladene *τὸ τί ἦν εἶναι* im Rahmen der Ersten Wissenschaft unmittelbar die *οὐσία* generell als solche wie auch des auf diese sinnhaften Bezug nehmenden *λόγος* fundiert, so begründet es mittelbar alle Untersuchungen von (Teil)Bereichen des Seins und der Sprache. Einen solchen Teilbereich aber stellt, neben anderen, auch die politische Wissenschaft dar.

Mit der hier erörterten Lektüre will sich die Verf. von zwei gegensätzlichen Modellen absetzen. Erstens bezieht sich dies auf den Ansatz Eckart Schütrumpfs, der in der

³⁰⁰ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.435.

³⁰¹ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.435 Fußnote 59.

³⁰² Höffe: *Grundaussagen über den Menschen*, S.25ff.

³⁰³ Riedel: *Politik und Metaphysik*, S.66.

³⁰⁴ Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. 9., unveränderte Auflage. Stuttgart / Göttingen 1990, S.232 im 2. Buch, 2. Abschnitt, 7. Kapitel „Die Metaphysik der Religionen und die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit“.

³⁰⁵ Vgl. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, S.227ff.

Einleitung zu seiner Übersetzung der aristotelischen *Politik* schreibt, dass Aristoteles „von der Unzulänglichkeit einer universalen Theorie überzeugt war und das politische Geschehen nicht aus wenigen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten ableiten oder auf solche zurückführen wollte“. Die politische Philosophie des Aristoteles sei „nicht in allgemeinen metaphysischen, metapolitischen Prinzipien begründet, [sondern] ganz im Gegenteil: in der Empirie. Sie ist eine paradigmatische Auswertung von geschichtlichen Ereignissen [...]“.³⁰⁶ Die Aussagen Schütrumpfs treffen dabei die durchaus zentrale Beobachtung, dass die *Politik* des Aristoteles sich auf die Historie stützt, diese aus- und bewertet und damit eine auch empirisch fundierte Abhandlung darstellt. Insofern ist sicherlich weder das politische Geschehen noch deren Behandlung in der *Politik* unmittelbar von offengelegten „metaphysischen Prinzipien“ abhängig. Politische, per se kontingente Ereignisse sind nicht auf ein einziges, gleichsam unverrückbares Fundament zurückzuführen. Würde man ein solches voraussetzen, so müsste man, einen retrospektiven Blick einnehmend, angesichts der disparaten Mannigfaltigkeit der Ereignisse schier verzweifeln. Prospektiv aber würde man sich unvermeidlich in deterministisch anmutende und utopisch bis absurd erscheinende Prognosen eventueller Ereignisse begeben.

Jedoch müssen sich, so die These vorliegender Untersuchung, eine empirische, paradigmatische Vorgehensweise und deren Fundierung in einem Seins- und Sprachprinzip überhaupt nicht ausschließen – gesetzt, es wird weniger von einer unmittelbaren, als vielmehr von einer mittelbaren Begründungsbeziehung ausgegangen. Denn nicht begründet das τὸ τί ἦν εἶναι, indem es direkt das wechselhafte, interdependente Verhältnis von λόγος und οὐσία verantwortet, die in sich kontingenten politischen Ereignisse selbst, sondern dasjenige, was dem Leben in der πόλις sowie der dieses behandelnden Abhandlung der *Politik* immer schon zugrunde liegt, womit diese, gleichsam unreflektiert und zu Beginn des Erkenntniswegs stehend, immer schon umgeht: einerseits ihre Sprache, andererseits die empirischen Fakta, auf die sie sich bezieht. Das Politische wie auch die *Politik* bedürfen einer eindeutigen, sinnhaften Begrifflichkeit. Nicht aber ist es dem politisch Agierenden sowie dem Autor der *Politik* um deren Fundament, das τὸ τί ἦν εἶναι, selbst zu tun.

Ganz in diesem Sinne sind zwar der Gegenstände sowie die wissenschaftliche Vorgehensweisen bzw. Methoden beider Disziplinen, d.h. der *Metaphysik* und der *Politik*, zu unterscheiden. Jedoch ist eine solche Unterteilung der Philosophie in jeweils eine theoretische und eine praktische Ausübung nicht absolut zu setzen, sondern trotz aller Disparitäten in der soeben differenzierten, auf der πρὸς-ἔν-Struktur beruhenden, unmittelbaren Weise in einem Zusammenhang zu sehen. In der Konsequenz hat eine Analyse, die sich mit den Termini und Phänomenen λόγος und οὐσία in der aristotelischen *Metaphysik* wie auch den *Organon*-Schriften *De Interpretatione* und *Topik* auseinandersetzt, immer auch ein politisches, und weiter gefasst: ein anthropologisches

³⁰⁶ Eckart Schütrumpf: Einleitung. In: Aristoteles: *Politik*. Buch I. Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Berlin 1991, S.37-170, hier S.113.

Grundinteresse. Umgekehrt aber muss dasselbe gelten. Eine wissenschaftliche Untersuchung, die mit der *Politik* ihren Anfang nimmt, sollte immer auch die impliziten ontologischen Implikationen wenn schon nicht thematisieren, so doch mitbedenken.

Zweitens aber soll der Versuchung widerstanden werden, mit dem erläuterten Ansatz eine metaphysische Fragestellung durch eine anthropologische gleichsam auszuspielen. Vor diesem Hintergrund erscheint die Argumentation in Tugendhats *Anthropologie statt Metaphysik* unzutreffend: „Wir stoßen also auf die Anthropologie nicht nur als eine Disziplin, auf die uns alle philosophischen Disziplinen verweisen, sondern als eine Thematik, auf die alles beschränkte Sichverstehen in einer eigentümlichen Dynamik der Hinterfragung verweist.“³⁰⁷ Der Drang zum Verstehen als dem „Kernbereich des Anthropologischen“³⁰⁸ wird bei Tugendhat zum Antrieb und damit zum Fundament aller anderen Wissenschaft. Es ist dies eine aus heutiger Sicht durchaus interessante Fragestellung. Jedoch kann es Aristoteles, dem antiken Philosophen, nicht um den Menschen aus einer auch subjektiven Perspektive gehen, insofern der Mensch sich nach descartschem oder gar husserlschem Modell als Fundament dessen, was er zu erkennen vermag, verstehen könnte. Sondern ihm geht es vielmehr um die Frage, wie der Mensch zu den eigentlichen Prinzipien allen Seins und allen sprachlichen Erkennens gelangen kann. Diese aber liegen gemäß der programmatischen Frage nach dem „Seienden als Seienden“ (1003a21) in der *Metaphysik* nicht im erkennenden Menschen selbst, sondern gleichermaßen in den zu erkennenden Seienden und in der diese wirklichen Seienden zugänglich machenden Sprache. Aristoteles aber kann es, um die Formulierung Tugendhats in umgekehrter Reihenfolge aufzunehmen, nicht um eine Metaphysik statt einer Anthropologie gehen, sondern die oberste wissenschaftliche Disziplin der Metaphysik schließt immer auch schon anthropologische Fragestellungen mit ein.

Λόγος, d.h. Sprache und Erkenntnis, ist zwar auch bei Aristoteles eine anthropologische Grundkonstante, indem er den Menschen zu dem bestimmt, was er als politisches Wesen ist, jedoch wird er nicht als im modernen Sinne genuin subjektive Fakultät wahrgenommen. Der aristotelische λόγος ist sich selbst nie solchermaßen genug, dass er sich als alleiniges Fundament allen Seins etablieren könnte. Erkenntnis generiert sich nicht allein und vordergründig in der menschlichen Sprache, sondern in deren wechselhaftem Zusammenspiel mit der wirklichen Welt.

Die Schnittstelle zwischen beiden aber markiert das doppelte Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι, das erstens sowohl auf die alltägliche Sprache (λόγος als λόγος ἀποφαντικός) als auch, diese begründend, auf die wissenschaftliche Definition (λόγος als λόγος ὀρισμός) verweist und zweitens das, was zur Sprache kommt, das Sein (οὐσία) innerhalb des weltlichen Werdens und Vergehens fundiert. Auf diese spezifische, spannungsgeladene Weise verbürgt das τὸ τί ἦν εἶναι die in der Frage nach dem „Seienden als Seienden“ (1003a21) zur Disposition gestellte Identität der Seienden in der wandelbaren Welt und damit auch eine gewisse

³⁰⁷ Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*, S.39.

³⁰⁸ Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*, S.39.

Persistenz der Begrifflichkeit, die auf das Seiende rekurriert. Leistet das Sprach- und Seinsprinzip τὸ τί ἦν εἶναι genau diese Aufgabe, so ist es ein, wenn nicht *der* Kernbegriff der Philosophie als Erster Wissenschaft in Aristoteles' Sinne. Das τὸ τί ἦν εἶναι ist ein „ausgezeichnete[s] und in erster Linie Seiende[s], das zugleich Seins- und Erklärungsgrund alles Seienden ist“³⁰⁹ und stellt Zuspitzung wie Endpunkt einer allgemeinen Wissenschaft von den „ersten Ursachen des Seienden als Seienden“ (1003a31) dar. Als „Korrelat der Definition“ hat das τὸ τί ἦν εἶναι nicht zuletzt den Interpreten deswegen „große Anstrengungen“ abverlangt, „weil in diesem Ausdruck, abgesehen von den grammatischen Problemen seiner Konstruktion, die gesamte aristotelische Philosophie zu kulminieren scheint und daher jede Interpretation eine wichtige Vorentscheidung für das Verständnis“ eben jener Philosophie bedeuten muss.³¹⁰ Derart charakterisiert, ist es dasjenige, das gleichermaßen Ziel und Ende aller Anstrengung des erkenntnissuchenden Philosophen darstellt. Anders formuliert: Nur wer das in doppeltem Sinne ontologische Prinzip, das τέλος allen Seins und aller Sprache erkennt, kann im strengen Sinne als weise bezeichnet werden und auf diese Weise seine potentiell angelegte Vervollkommnung in der Glückseligkeit erfüllen.

Als solches ist das τὸ τί ἦν εἶναι stets im Kontext der drei thematisierten, immanent zusammenhängenden philosophischen Horizonte bei Aristoteles zu denken: der Philosophie als Wissenschaft, dem Erkenntnisweg hin zu dieser Wissenschaft sowie der Verankerung beider in der alltäglichen Welt der πόλις. Handeln diese drei Horizonte zusammenfassend von der wissenschaftlichen Aufklärung der vom Menschen geradehin wahrgenommenen Welt, so stellt das τὸ τί ἦν εἶναι als Prinzip allen Wissens die philosophische Grundlage eben aller drei aufgezeigten Horizonte dar. Damit ist es Kernbegriff nicht nur der aristotelischen Philosophie, sondern mit ihr der vorliegenden Untersuchung, die sich im Ausgang von einer Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι die Klärung des Verhältnisses zwischen λόγος und οὐσία als Offenlegung der in Frage stehenden weltlichen und sprachlichen Bezüge überhaupt zur Aufgabe gemacht hat.

Die vergleichsweise ausführlichste und differenzierteste Auseinandersetzung mit dem τὸ τί ἦν εἶναι befindet sich innerhalb der *Metaphysik* und dort in den sogenannten Substanzbüchern Ζ – Η – Θ, die im weiteren Sinne als Textkorpus nachfolgender Analyse fungieren. Vornehmlich in Buch Ζ, das sich wie kein anderes mit dem τὸ τί ἦν εἶναι auseinandersetzt und auf dem hier der Fokus liegen soll, wird ersichtlich, dass sich die Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι in seiner Position als wissenschaftlich fassbarer Ursache des Gegebenen (1041a28) erfüllt. Eben diese Stellung ist es, die allein das übergeordnete und in den Büchern Α und Γ initiierte Projekt der *Metaphysik* einer Ersten Philosophie und allgemeinen Wissenschaft vom Seienden als Seiendem (1003a21) einzulösen vermag. Als solches entspricht das τὸ τί ἦν εἶναι der *Metaphysik* einerseits dem „Was“, griechisch τί ἐστὶ (1028a14), andererseits begründet es dessen Engführung als „Weshalb“ (1041b4f.) des wirklich Seienden. Damit fällt es in den Aufgabenbereich der Ersten Philosophie, die

³⁰⁹ Rapp: Einleitung, S.1.

³¹⁰ Schramm: Prinzipien der Topik, S.50.

als Weisheit „Wissenschaft von gewissen Prinzipien und Ursachen ist“ (982a1ff.) und es erfragt, so wurde in der Analyse des Erkenntniswegs deutlich, dementsprechend das Was und das Warum des Dass: „Denn die Erfahrenen kennen nur das Dass, nicht das Warum; jene aber [d.h. die Wissenden, *Anm. d. Verf.*] kennen auch das Warum und die Ursache.“ (981a27ff.)

Zugleich ist diese Aufgabenstellung eine komplexere, als auf ersten Blick angenommen werden dürfte: In der programmatischen Grundlegung der *Metaphysik* fragt Aristoteles nicht nur nach den Ursachen des Seins (οὐσία), sondern der auf dieses Sein referierenden Sprache (λόγος) und dies meint im spezifischen Rahmen der *Metaphysik* genauer: der Definition (λόγος ὀρισμός). Der metaphysische Entwurf ist, indem er das τὸ τί ἦν εἶναι sowohl als Seins- als auch als Definitionsprinzip herausstellt, immer auch ein sprach- und erkenntnistheoretischer.

Bevor das τὸ τί ἦν εἶναι erstens als Fundament des weltlichen Seins, zweitens als Grund der Definition dieses Seins in den Blick kommt, ist zu Beginn der Auseinandersetzung mit der aristotelischen *Metaphysik* die philosophische wie philologische Einordnung des τὸ τί ἦν εἶναι zu klären. Im folgenden philosophiegeschichtlichen Paragraphen wird das in sich gedoppelte aristotelische Prinzip im übergeordneten Kontext der Grundfrage allen Philosophierens gesehen und darin als Konkretisierung des feststehenden Ausdrucks τί ἐστὶ, wie er bei Platon begegnet, gefasst. Benutzt auch Aristoteles, parallel in Anlehnung und Absetzung von seinem Lehrer, den Begriff des τί ἐστὶ, so ist das τὸ τί ἦν εἶναι ebenfalls von diesem abzugrenzen. Sofern sich die Analyse im Folgenden mit der platonischen Philosophie befasst, erstellt sie keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Allem voran sollen die Ausführungen eine erste thesenartige Zuspitzung und Positionierung der für diese Analyse maßgeblichen Lesart des aristotelischen Terminus erlauben.

Dritter Abschnitt

Stellung und Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι in der aristotelischen *Metaphysik*. Fundierung von οὐσία und λόγος ὀρισμός

§ 8 Das τὸ τί ἦν εἶναι als Konkretisierung des platonischen τί ἐστὶ

„Die Frage, was etwas ist“ dürfte „so alt [sein] wie die Philosophie selbst. Man könnte versucht sein, den Moment, in dem sie sich erstmals stellte, als den Anfang des [sic!] Philosophie überhaupt zu betrachten“.³¹¹ Das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι steht im Kontext exakt dieser „r undfrage alles Philosophierens“³¹², die ihr Ziel in einer genauen Bestimmung der unmittelbar erfahrenen Seienden hat, die den Menschen als in der Welt lebenden umgeben. Mittel dieser erklärenden Suche sind gemeinhin „Wesensfragen“³¹³, die dem Wahrgenommenen buchstäblich auf den Grund gehen sollen.

In der Tradition des griechischen Denkens stehend, welches sich seit jeher mit der Frage danach, was etwas ist, beschäftigt, dürfte sich Aristoteles' Formel τὸ τί ἦν εἶναι in Struktur und Fragestellung in erster Linie auf die spezifische τί-ἐστὶ-Frage seines akademischen Lehrers Platon berufen: „Nicht nur die sprachliche Form des τί ἦν εἶναι knüpft an eine bestimmte sprachliche Wendung an, die wir so zuerst bei Plato fanden: τί ἐστὶ ἢ ... oder τὸ ... sondern auch die Bedeutung des Ausdrucks ist nur herleitbar aus einer Konzeption Platons [...]“.³¹⁴ Eine solchermaßen enge strukturelle und konzeptionelle Beziehung des τὸ τί ἦν εἶναι zum τί ἐστὶ³¹⁵ fordert eine eingängige Betrachtung des platonischen Terminus. Zu übersetzen mit „was ist etwas?“ oder, ohne den direkten Fokus auf die Frageform zu legen, mit dem bereits genannten „was etwas ist“³¹⁶, ist die Formel τί ἐστὶ die Wesensfrage nach dem Was, im spezifischen platonischen Sinn nach der näheren Bedeutung eines Wortes, das dem Philosophierenden begegnet. Die Philosophie der Antike ist nicht nur im aristotelischen Sinn als Erste Wissenschaft zu verstehen, sondern, dieser vorhergehend, in platonischem Duktus auch als Dialektik, deren „eigentliches e schafft“ die „Erörterung jeweiliger r undbegriffe“ ist.³¹⁷ Die philosophische Grundfrage Platons ist diejenige nach einer Begründung der alltäglich gegebenen ὀνόματα, der Namen bzw. Wörter, die der Denkende reflektiert. Es gilt, über ein Hinterfragen der Namen und Wörter die unfundierte alltägliche Meinung über diese als für eine philosophische Erkenntnis unzureichende zu überwinden. In der Konsequenz leitet die Frage τί ἐστὶ exakt diese Erkenntnissuche ein³¹⁸ in Richtung der ἐπιστήμη, des begründeten Wissens oder auch des

³¹¹ Borsche: Was etwas ist, S.19f.

³¹² Borsche: Was etwas ist, S.15.

³¹³ Borsche: Was etwas ist, S.13.

³¹⁴ Curt Arpe: Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Hamburg 1937, S.19.

³¹⁵ Vgl. Aubenque: Problème de l'être, S.461.

³¹⁶ Borsche: Was etwas ist, S.13ff.

³¹⁷ Borsche: Was etwas ist, S.14f.

³¹⁸ Vgl. Arpe: τί ἦν εἶναι, S.8f.

λόγος nach platonischem Verständnis, des wissenden und wissenschaftlichen Begriffs.³¹⁹ Gegebene ὀνόματα hinterfragend, steht nahezu jeder platonische Dialog im Zeichen des τί ἐστὶ, so z.B. die *Politeia*³²⁰, die mit der Frage, was Gerechtigkeit sei, ihre Untersuchung beginnt. (331c-d) Angewandt wird hier, was Platon im *Kratylos* explizit macht, nämlich die Dialektik als dialogische Methode des Fragens und Antwortens. (390c)³²¹ Diese muss „gefrorene e danke[n] [...] auftauen“³²², um zu deren Ursprüngen zu gelangen. Es gilt, in der *Politeia* so wie generell, „nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, zu sehen, sondern die Sache selbst [...] (und das), was jegliches selbst sei“. (533a) Der Dialektiker Platons³²³ ist der Vertreter der Grunddisziplin allen Philosophierens, der, den Schein hinterfragend, das eigentliche Sein, und d.h. die οὐσία eines jeden Namen bzw. Wortes gleichsam aufzudecken und zu wissen vermag. (Vgl. 534b-c) Sollen die Wörter auf ihre eigentliche Bedeutung hin hinterfragt werden, so gründet in ihnen die Sachbezogenheit aller Rede.³²⁴ Ein Wort ist immer Wort von etwas, es bezeichnet etwas, das ist.³²⁵ Ohne eine solch referenzielle Struktur wäre ein Wort nicht, was es ist. Das durch das Wort bezeichnete Etwas ist bei Platon die οὐσία, auch das Wesen oder die Idee, des im Wort Dargestellten und nach diesem fragt das τί ἐστὶ. Der platonische Ausdruck als Frage nach dem Begriff des Wortes ist damit zum einen im Ansatz die Frage nach einem etwas als etwas-von und steht in einer τὶ-κατὰ-τινός-Struktur, wenn nicht tautologisch mit dem Wort geantwortet werden soll.³²⁶

In dezidiert platonischem Sinne ist die so herausgestellte Doppelstruktur aber immer als Zwei-Welten-Modell gedacht, als „Spaltung“ zwischen einem „Bereich der Selbigkeit [...] und einem Bereich der Unselbigkeit“³²⁷, besser bekannt als Unterscheidung zwischen einer Ideen- und einer Alltagswelt. Eigentliches, wesentliches, allgemeines und uneigentliches, sinnliches, mannigfaltiges Gegebenes werden gleichsam dualistisch getrennt. Wenn aber zum anderen anhand des τί ἐστὶ nach dem Etwas als dem Wesen gefragt wird, so ist das solchermaßen Bezeichnete nichts anderes als dieses Wesen. Mit den Worten Ernst Tugendhats formuliert, meint dies, dass bei Platon „Wahrheit und Präsenz [...]

³¹⁹ Vgl. Donatella di Cesare: Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache. In: Günter Figal, Jean Grondin u. Dennis J. Schmidt (Hrsg.): Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Tübingen 2000, S.107-128, hier S.111.

³²⁰ Platon: *Politeia*. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band IV. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011. Falls nicht anders gekennzeichnet, entstammen alle im fortlaufenden Text aufgeführten Platon-Zitate der *Politeia*.

³²¹ Platon: *Kratylos*. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band III. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

³²² Arendt: Zusammenhang von Denken und Moral, S.140.

³²³ Inwiefern sich das platonische und das aristotelische Verständnis der Disziplin Dialektik unterscheiden bzw. inwiefern sich die Dialektik bei Aristoteles von derjenigen Platons absetzt, wird in Abschnitt 6 vorliegender Untersuchung erwiesen.

³²⁴ Borsche: Was etwas ist, S.60.

³²⁵ Borsche: Was etwas ist, S.69.

³²⁶ Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.6ff. Inwieweit die Vorstellungen und Konzeptionen dieser Struktur bei beiden antiken Autoren differieren, wird weiter unten deutlich werden.

³²⁷ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.9.

ausschließlicher Sinn des Seins“ sind und „Anwesendes noch gleich Präsenz“ ist.³²⁸ Der Name bzw. das Wort und mittelbar das durch diese Bezeichnete sind genau ihr Wesen, letzteres immer im Sinne der erkenntnisgemäßen, allgemeinen und übergeordneten Zuordnung des sich in einer Vielfalt gebenden sinnlich Seienden gedacht.

Die *ὀνόματα* bilden nach Platon die Basis aller philosophischen Anstrengung. Sie bezeichnen zwar immer schon das Wesen der Sache, aber dies ist im alltäglichen Umgang mit ihnen nicht gewusst. Der Dialektiker kann im Fragen und Antworten die Beziehung zwischen Denken, d.h. Sprache und Wörtern, der in ihnen bezeichneten Sachverhalte und deren Wesen, die bei Platon als Ideen gekennzeichnet sind, aufdecken. Auf die Idee seiner selbst verweisend, die vom sinnlichen Bereich abgetrennt zu denken ist³²⁹, bezeichnet das Wort „Etwas, Eines, Seiendes“.³³⁰ Wahrheit besteht „im Sinn dieser Selbigkeit“.³³¹

Der Bereich des eigentlichen Seins ist dabei eng mit derjenigen der begrifflichen Sprache verbunden: „Meinung hat es mit dem Werden zu tun, Erkenntnis mit dem Sein.“ (534a) Der *λόγος* als *λόγος τῆς οὐσίας* ist der Ort der seinsgemäßen Wahrheit und erfüllt als Wesensaussage die Bedingungen, die Platon an das Wissen stellt.³³² Indem die Ideen als Begründung der vorliegenden *ὀνόματα* aufgedeckt werden, gelten diese als fester Boden für eine sich wandelnde Welt. Sie fundieren die Identität der uns umgebenden Wörter und mittelbar der vorliegenden Seienden wie auch die Möglichkeit eines Wissens um die Welt und damit einer funktionierenden sprachlichen Kommunikation. So heißt es im *Kratylos*: „Wie wäre das also etwas, was nie auf gleiche Weise ist? [...] Ja, es könnte auch nicht einmal von jemandem erkannt werden.“ (439d)³³³

Wird in der *Politeia* (532c-535a) einerseits der Dialektiker als der Wissende, andererseits das Auffinden als Erkennen dargestellt, so ist es bei Platon stets eine spezifische Art der Beständigkeit, die im Ausgang von der Frage *τί ἐστι* erreicht wird. Nicht im absoluten, sondern im spezifischen Sinn des „Beharrliche[n], Maßgebliche[n], Wertsetzende[n]“³³⁴ gelten die aufgefundenen Begriffe (*λόγοι*) als feststehende. Die sprachliche Sphäre spiegelt zwar das eigentlich Seiende wider, ist aber immer auch an den menschlichen Alltag und das weltliche Werden und Vergehen gebunden. Solches Widerspiegeln der Idee und des Wesens kann ihr nie vollständig gelingen. Die philosophisch herausgearbeiteten Wissensbegriffe sind damit immer auch, trotz ihrer Festigkeit, „unsicher, wandelbar und vergänglich“.³³⁵

Die dialektische Methode, durch die der Philosoph die „Erklärung des Seins und des Wesens eines jeden fasst“ (534b) und die sich allein im sprachlichen Dialog vollzieht, findet weder zu einem Abschluss, noch ist sie als letztgültiger Beweis zu verstehen. Nach

³²⁸ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.6 u. 11.

³²⁹ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.9.

³³⁰ Borsche: Was etwas ist, S.83.

³³¹ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.7.

³³² Borsche: Was etwas ist, S.89.

³³³ Vgl. dazu ebenfalls Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.130.

³³⁴ Borsche: Was etwas ist, S.79.

³³⁵ Borsche: Was etwas ist, S.89.

dem Dialog *Phaidon* ist der λόγος für Platon die „zweitbeste Fahrt“ (99c)³³⁶ und als solches Merkmal einer andauernden „philosophische[n] Ohnmacht“.³³⁷ Setzt sich der dialektisch Philosophierende mit dem derart bestimmten λόγος auseinander, so muss er „wie auf einem Brette versuchen durch das Leben zu schwimmen“.³³⁸ Der λόγος bietet zwar eine Hilfestellung für eine Orientierung in der weltlichen Vielfalt, kann aber letztlich keine endgültige Sicherheit gewähren. Ein besseres Fahrzeug bietet sich demjenigen nicht, der sich fortwährend inmitten des alltäglichen, durch stetes Entstehen und Vergehen geprägten Werdegangs bewegt.

Die den philosophischen Begriffen innewohnende Unsicherheit ist durch die platonische Konzeption einer Philosophie bedingt, die, exemplifiziert anhand des Protagonisten Sokrates, von einem immerwährenden Streben nach dem Wissen ausgeht. Solches ist für die Philosophie als dialektisch-dialogische Kunst konstitutiv. Die „Philosophie, auf dem Weg zu der Idee, [weiß] sich selbst als ein solches Unterwegs, als ein solches Zwischen“.³³⁹ Die absolute Weisheit an sich wird der Philosophierende nur immer wieder schauen, nie aber vollständig erreichen können. Der Gedanke einer durch fortwährendes Streben gekennzeichneten Philosophie ist in exemplarischer Weise in der von Sokrates wiedererzählten Unterredung mit Diotima im *Symposion*³⁴⁰ in der Figur des Ἔρως als eines stetigen Zwischenwesens versinnbildlicht:

- Was er sich aber schafft, geht ihm immer wieder fort, so dass Ἔρως nie weder arm ist noch reich, und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht. Dies verhält sich nämlich so. Kein Gott philosophiert oder begehrt weise zu werden, sondern ist es [...]. - Wer also [...] Diotima, sind denn die philosophierenden [...]? Das muss ja schon, sagte sie, jedem Kinde deutlich sein, dass es die zwischen beiden sind, zu denen auch Ἔρως gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten und Ἔρως ist Liebe zu dem Schönen; so dass Ἔρως notwendig weisheitsliebend ist, und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitten inne steht. (203e-204b)

Die derart beschriebene Bewegung des Philosophierens beruht darauf, dass der Philosoph, den Stufenweg zur Schau des Schönen erklimmend, allenfalls „beinahe zur Vollendung“ (211b) gelangen kann. Insofern sind alle platonischen Sokrates-Dialoge aporetisch, eine endgültige Begriffsbestimmung im strengen Sinne einer feststehenden Definition wird

³³⁶ Platon: *Phaidon*. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band III. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

³³⁷ Borsche: Was etwas ist, S.90.

³³⁸ Platon: *Phaidon*, 85d.

³³⁹ Di Cesare: *Onoma und Logos*, S.107.

³⁴⁰ Platon: *Symposion*. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band III. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

Nun hat das *Symposion* insofern eine Sonderstellung im uns bekannten Gesamtwerk Platons inne, als es gerade nicht als Dialog, sondern als Konglomerat eigenständiger Erzählungen Einzelner konzipiert ist. In dem Beitrag Sokrates' kommt, so ließe sich vorweg und ohne eine den Rahmen dieser Analyse übersteigende, tiefer gehende Interpretation zu leisten sagen, die Philosophie im Sinne Platons zur Darstellung. Es wird berichtet, wie es sich mit ihr verhält.

nicht erreicht.³⁴¹ Eine Definition wäre, dem etymologischen Ursprung des Wortes gemäss, lateinisch *finis*, eine Grenzsetzung als Ende jeglichen Sprechens und Unterredens. Der durch die Suche nach dem $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ initiierte Dialog sowie die Dialektik als hinterfragende Grunddisziplin des Philosophierens wären ihres Seinsgrundes beraubt.³⁴²

Die Dialektik kann mithilfe der sogenannten dihairetischen Methode³⁴³, der Begriffseinteilung innerhalb des Gesprächs, nur zum „Aufweis“ dessen, *was etwas ist*“ führen: Es wird postuliert, ohne einen stringenten und eigentlichen Beweis aufstellen zu können.³⁴⁴

Wie kann der Dialektiker dann aber mit Sicherheit wissen, wann und ob die Idee, das eigentliche Sein des Namens bzw. des Wortes aufgefunden wurde? Wenn Platon die Lösung in seiner Wiedererinnerungslehre sieht, so beruft er sich im *Menon* vornehmlich auf das Motiv des Mythos. (81a-e)³⁴⁵ Allgemein betrachtet sind die

platonischen Mythen [...] vernunftgemäße Geschichten von solchen Sachverhalten, die sich anders als in der Form einer Geschichte schwerlich beschreiben lassen. Mit ihrer Charakterisierung als Mythos ist zugleich eingeräumt, dass sich der Wahrheitsgehalt des in ihnen Erzählten nicht erweisen lässt.³⁴⁶

Jenseits eines Beweisanspruchs des im Dialog als wesentmäÙiges $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ Erwiesenen fordert der Mythos das Vertrauen in den dialektisch-dihairetisch herausgestellten begrifflichen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Er fuÙt nicht auf einer beweisenden Argumentation, sondern ermöglicht eine Antwort dort, wo der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ keine zu geben vermag.³⁴⁷ GemäÙ dem platonischen Bild eines „ $\delta\acute{\epsilon}\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma\ \pi\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ “ im *Phaidon* (99c) ist die Philosophie durch eine Janusköpfigkeit bestimmt, oszillierend zwischen dem sokratischen Wissen des Nichtwissens und dem mythischen angelegten Vertrauen in die vorausgesetzte und nicht beweisbare Wahrheit im Mythos.³⁴⁸ Das philosophische Leben im Sinne Platons ist dort gegeben, wo

einer dem [$\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$] vertraut und weiß, dass es mehr als Vertrauen hier nicht gibt, weil das Entscheidende sich nicht im [$\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$] erschließt. [...] Nur durch lange Übung kann Philosophie überzeugend und zur Ausprägung ernsthaften Lebens werden [wenn] [...] die philosophische Rede zu verstehen geben will, worüber sie selbst nicht verfügt.³⁴⁹

³⁴¹ Arendt: Denken und Moral, S.138.

³⁴² Vgl. di Cesare: Onoma und Logos, S.121.

³⁴³ Die $\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$, wörtlich die Einteilung oder Unterscheidung, ist diejenige methodisch geregelte Begriffseinteilung, die zum Grundinstrumentarium platonischer Dialektik zählt. Sie hat die Herausstellung und Klärung genau des Was-etwas-ist einer Sache, die bislang nur dem Namen nach bekannt ist, zum Ziel. Vgl. Hartmut Westermann: Dihairesis. In: Christoph Horn u. Christof Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.110ff. Vgl. ferner § 6 zum Erkenntnisweg sowie die Ausführungen zum 12. Kapitel des Buches Z der *Metaphysik* in § 14.

³⁴⁴ Borsche: Was etwas ist, S.100. Hervorhebung vom Autor.

³⁴⁵ Platon: Menon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band II. Bearbeitet von Heinz Hofmann. Griechischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Croiset und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage 2011.

³⁴⁶ Borsche: Was etwas ist, S.101.

³⁴⁷ Borsche: Was etwas ist, S.102.

³⁴⁸ Borsche: Was etwas ist, S.106.

³⁴⁹ Günter Figal: Dem Logos vertrauen. In: Ders.: Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie. Stuttgart 1996, S.132-151, hier S.150f.

Wenn das platonische τί ἐστὶ eher auf ein Vertrauen als auf ein endgültiges Wissen des Begriffs zielen muss, so beruft sich dieser la ube darauf, dass sich im erfragten λόγος die getrennten Bereiche des eigentlichen Seienden, d.h. der Ideen, und derjenige des uneigentlichen Seienden, d.h. der sinnlichen Welt, begegnen. Das gefundene τί ἐστὶ ist zum einen immer schon ein τί ἐστὶ von etwas, das Wesentliche des Wortes, das ein Sinnliches bezeichnet, zum anderen ist innerhalb dieses Zwei-Welten-Modells die „Selbständigkeit der Idee eine ontologische Notwendigkeit“ und als solche nur „durch einen neuen ontologischen Ansatz“ zu überwinden.³⁵⁰ Das über das Wort der Sache nach dem eigentlichen Wesen des Seienden fragende τί ἐστὶ geht auf ein Etwas, das rein für sich stehendes Wesen ist, also die platonische Idee.

Die philosophisch maßgebliche Frage nach dem ἐν καὶ πολλά, nach dem eigentlichen Sein und Grund des vielfältig Gegebenen der Welt aufnehmend, setzt Aristoteles anders als Platon den Prozess des Hinterfragens explizit beim konkreten Seienden, beim erfahrenen Einzelnen bzw. Seienden an. Die Initiierung des aristotelischen Erkenntniswegs erscheint noch ganz analog zu Platon anhand des τα μάζειν und der unmittelbar anschließenden Frage danach, was etwas ist, gewährleistet. Jedoch ist dieser während seines sämtlichen Verlaufes von der einfachen Frage nach dem Was (τί ἐστὶ) hin zu deren begründenden Antwort als der Seins- und Sprachursache (τὸ τί ἦν εἶναι) auf die alltägliche Erfahrungswelt verwiesen.³⁵¹ Der Horizont verbleibt auch während der ursächlichen Wesenssuche, die das τὸ τί ἦν εἶναι als Konkretisierung des τί ἐστὶ zu etablieren vermag, derjenige der sinnlichen Welt. Sodann wird das Pendant zur platonischen Idee, das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι, die erste οὐσία oder auch das εἶδος, vorläufig gleichermaßen zu verstehen als Form und Art³⁵², in der *Metaphysik* zu einem dem von ihm zu begründenden Seienden immanenten εἶδος ἐνόν (1037a29). Das Modell einer Doppelung, wie sie in Platons Zwei-Welten-Modell anklingt, erscheint in vollends zugespitzter Form im Rahmen der Erfahrungswelt selbst enger geführt. Das τὸ τί ἦν εἶναι als εἶδος ἐνόν ist die wesentliche ursächliche Form und Art eines singular Gegebenen, d.h. es ist explizit *des*jenigen konkreten Einzelnen seiend, in dem es sich selbst befindet.

Muss dieses anders als in einem dualistisch anmutenden Modell die Selbständigkeit im Sinne der Ideen einbüßen³⁵³, so erscheint der Gedanke einer philosophischen Verknüpf-

³⁵⁰ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.12.

³⁵¹ Vgl. an dieser Stelle ferner Tugendhat: TI KATA TINOS, S.13.

³⁵² An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass der gegenwärtige und wie auch der folgende Paragraph vornehmlich der Einführung in das Thema, d.h. der Klärung der Formel τὸ τί ἦν εἶναι, sowie einer ersten Abgrenzung der aristotelischen von der platonischen Konzeption dienen und in der Konsequenz vorläufige Vereinfachungen sowie Vereinseitigungen in der Interpretation der aristotelischen Termini in Kauf nehmen müssen. Die hier geradehin vorgenommene leic hsetzung von οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι und εἶδος wird im Fortlauf der Analyse *en détail* zu klären sein.

³⁵³ Stellt Aristoteles im Buch Λ der *Metaphysik* die Selbst- und Eigenständigkeit der primären οὐσία fest (1071b20f.), so gilt dies nicht in selbem Maße für die Untersuchung der οὐσία als dem Seienden im Buch Ζ, auf das sich die Analyse beruft. Wie bereits im Rahmen des Paragraphen zum Erkenntnisweg erläutert, kann eine detailliertere Auseinandersetzung mit dem Buch Λ im begrenzten Rahmen vorliegender Untersuchung nicht erfolgen. Hier wie dort gilt, dass die Verf. in der Darstellung der ersten οὐσία als eigenständigem unbewegtem Beweger keine Kontradiktion zur hier verfolgten Interpretation sehen kann, wenn eine derart verstandene οὐσία in Buch Λ die Begründung gerade für die Verhältnisse der

ung von Sprache und Sein bei Aristoteles unmittelbar und nicht mehr in Form von Ebenen, wenn das vorhandene und wahrgenommene sinnliche Seiende, dessen eigentlich Seiendes τὸ τί ἦν εἶναι sowie dessen sprachliches und definitorisches Erkennen derart eng in Beziehung gesetzt werden. Dahingegen ist der platonische Begriff der οὐσία zwar auch, aber nicht vornehmlich an den lebenden wie artifziellen Seienden, sondern primär am Denken, an der Sprache und damit am λόγος, der sowohl die Komponente der Sprachlichkeit wie auch damit einhergehend die Erkenntnisfähigkeit in sich trägt, orientiert.³⁵⁴ In diesem Bereich der Versprachlichung kommt das wesentlich Seiende des Sinnlichen, die οὐσία oder die Idee, mittelbar zum Vorschein. Die Beziehung zwischen Sein und Sprache bzw. Erkennen ist damit bei Platon mitgedacht, kann aber bei Aristoteles anhand eines immanent konzipierten εἶδος exakter gefasst werden. Der λόγος bleibt bei Aristoteles der Ort der Wahrheit und der eröffnende Zugang zum Sein, wird aber gegenüber Platon durch einen stärker hervortretenden Fokus auf die Wirklichkeit und das Sein fundiert: Das wesentliche Sein, verstanden als τὸ τί ἦν εἶναι in Abgrenzung zum τί ἐστὶ Platons, wird immer als dem Wahrgenommenen inhärent gedacht und die Orientierung des in der Formel Erfragten richtet sich nicht allein an eine sprachliche Denkebene, wie sie der Terminus der „Idee“ versinnbildlicht, sondern auch und unmittelbar an das weltliche Seiende.

Die genannten Verschärfungen stehen im Kontext einer aristotelischen Philosophie, die sich vom platonischen Gedanken eines immerwährenden und sich in erster Linie in Dialogen dialektisch vollziehenden Streben absetzt und sich als feste und fundierende Wissenschaft der Gründe und Ursachen alles Seienden etablieren will. Entsprechend fehlt der charakteristischen „Nüchternheit“ des Aristoteles die Komponente des Mythos in der *Metaphysik*.³⁵⁵ Der Forderung nach werden der Glaube und das Vertrauen an den wesentlichen Begriff von einem fundierenden und erreichbaren Wissen sowie von der Notwendigkeit des Definierens verdrängt. Die *Metaphysik* ist nicht als aporetischer Dialog verfasst, sondern als wissenschaftliche Abhandlung, die das Erfüllen des eigens aufgestellten Programms sowie, damit einhergehend, seines methodischen Grundverständnisses selbst nicht in Frage stellt.

Entsprechend hält Aristoteles mit der bei ihm stärker hervortretenden Komponente der weltlichen Wirklichkeit an der Potenz des λόγος fest. Aber die spezifisch platonische Vorläufigkeit der aufgefundenen, nur in gewissem Sinne feststehenden Begriffe will er in eine beständige Definition des einzelnen Vorliegenden übertragen, auf die eine Philosophie als Erste Wissenschaft gründen kann. So wird der fragende Ausdruck des τί ἐστὶ zu der antwortenden Formel τὸ τί ἦν εἶναι³⁵⁶, die eine Definition, griechisch einen ὁρισμός, des jeweiligen Gegebenen ermöglicht und das *finis* als endgültige Grenze ernst nimmt. Der λόγος erweist sich dementsprechend in der *Metaphysik* als begründet auf einem λόγος ὁρισμός. Aufgrund der wesentlichen Fundierung durch das τὸ τί ἦν εἶναι ist das sinnliche

weltlichen Wirklichkeit, wie sie in den sogenannten Substanzbüchern zum Thema wird, liefern könnte.

³⁵⁴ Borsche: Was etwas ist, S.69f.

³⁵⁵ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.222.

³⁵⁶ Der begrifflich-etymologischen Erläuterung ist der nächstfolgende Paragraph ausdrücklich gewidmet.

Seiende in seinem Sein bestimmt und damit überhaupt sprachlich wie erkenntnisgemäß zu erfassen.³⁵⁷

Um das τὸ τί ἦν εἶναι als Konkretisierung des platonischen τί ἐστὶ weiter verstehen und bereits erwähnte Zusammenhänge wie Differenzen zwischen beiden philosophischen Termini möglichst genau klären zu können, soll zunächst eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Bedeutung anhand einer Zuspitzung der im vorliegenden dritten Abschnitt maßgeblichen Interpretation des in Frage stehenden aristotelischen Ausdrucks erfolgen.

Als dem von ihm fundierten und definierten Seienden selbst inhärentes Sprach- bzw. Definitions- und Seinsprinzip kann das τὸ τί ἦν εἶναι erstens dafür bürgen, „dass Hinsichten namhaft zu machen sind, in denen sich d[as] betreffende [Einzelne] nicht verändert“.³⁵⁸ Zweitens ermöglicht es,

dass diese konstante Hinsicht auf ein[.] [Einzelnes, *Anm. d. Verf.*], [...] mit ihren je eigenen Identitätskriterien maßgeblich dafür ist, was es heißt, überhaupt von einem und von einem identischen oder persistierenden [Seienden, *Anm. d. Verf.*] zu sprechen, sowie drittens, dass d[as] [Seiende, *Anm. d. Verf.*] selbst [...] das Substrat für den Wechsel der nicht konstant zutreffenden Hinsichten oder Eigenschaften ist.³⁵⁹

Es ergibt sich, dass das begründende τὸ τί ἦν εἶναι zum einen in unmittelbarem, wenn nicht gar interdependentem Bezug zum Begründeten steht, wenn es notwendig Ursache *des* Gegebenen ist. Zum anderen wird im Streben nach einer wissenschaftlichen Begründung der vorliegenden Welt die Auffassung des rein Sinnlichen durch ein sie bestimmendes und fundierendes Moment, das mehr als das jeweils sinnlich Gegebene ist, erweitert. Umgekehrt kann es, wenn es nur und notwendig *von* etwas gedacht werden kann, gerade nicht gänzlich im zu erklärenden und definierenden Seienden aufzugehen. Es ist immer auch noch etwas anderes als dasjenige, was es ursächlich bestimmt und ist demnach zumindest in dieser gewissen Hinsicht auch ein Selbständiges. Damit wird das Faktum aller unmittelbar menschlichen Erfahrung, nämlich dasjenige der Bewegung und Veränderung allen Seins, ernstgenommen.

In der Konsequenz sieht sich die Interpretin mit dem paradox anmutenden Umstand konfrontiert, dass das τὸ τί ἦν εἶναι in der sinnlichen Welt vorliegt und doch in gewisser Weise über selbige hinaus zeigt. Ist das τὸ τί ἦν εἶναι das Erste und Persistente innerhalb des Wandelbaren und begründet das veränderliche Seiende dahingehend, als alles auf das primäre Prinzip hin überhaupt erst seiend und erkenntnisgemäß erfassbar bzw. definierbar ist, so ist es diesem sowohl inhärent, als auch durch eine primäre Stellung und Funktion gegenüber dem sinnlich Erfahrenen ausgezeichnet. Das erste Prinzip ist das eigentliche Sein *des* Seienden: Damit deutet sich ein dem Werk der *Metaphysik* genuin inhärentes Spannungsfeld an, das als ein Grundkonflikt aristotelischer Forschung überhaupt gelten

³⁵⁷ Inwiefern solcher Anspruch nur bedingt einzulösen ist, und nicht das ganze sinnliche Einzelne, so wie es vorliegt, meinen kann, wird in den § 10, 11 und 12 veranschaulicht.

³⁵⁸ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.24.

³⁵⁹ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.24.

kann.³⁶⁰ Inwieweit nun gerade aufgrund dieser ihm wesentlichen Spannung das τὸ τί ἦν εἶναι als Was und Weshalb des Dass erstens sinnlich-weltliches und sich stets in Veränderung befindendes Seiendes und darüber hinaus zweitens die begriffliche Erkenntnis desselben im definitiven λόγος (ὀρισμός) überhaupt erst ermöglicht, wird im Fortlauf der Analyse zu zeigen sein. Der solchermaßen vorgegebenen Richtung entspricht die vorläufige Positionierung des vorliegenden Ansatzes in der Forschung.³⁶¹

Das τὸ τί ἦν εἶναι ist Prinzip des Seienden (οὐσία) und als solches selbst in vorzüglichem Sinne οὐσία. Mit Christof Rapp gilt es, im Rahmen einer ersten These das vorliegende Begründungsverhältnis als „zweiteiliges Paradigma“³⁶², „dispergierende[s] Modell[.]“³⁶³ bzw. „Dispergenz-Modell“³⁶⁴ der οὐσία zu verstehen und letzten Endes auch zu bezeichnen. Spricht Ernst Tugendhat von einer „Zweifältigkeit“³⁶⁵ alles Seienden, d.h. aller οὐσία im aristotelischen Sinne, so ist damit diejenige „bestimmte Seinsstruktur“ gemeint, welche die „Beziehung der Präsenz zum Vorliegenden“ bezeichnet.³⁶⁶ Der Sinn des Seins, und damit des τὸ τί ἦν εἶναι, liegt allein darin, ein Sein *des* vorliegenden Seienden zu sein.³⁶⁷ Das τὸ τί ἦν εἶναι ist in diesem Sinne wesentlich – so hat wiederum Christof Rapp spezifiziert – „zweistellig[.]“³⁶⁸ und steht als Prinzip, das zwar dem Seienden inhärent und doch als Grund und Ursache immer noch etwas anderes als das von ihm Begründete ist, wesentlich in einer Spannung zum Sinnlichen.

Eine erste derartige Begründungsrelation besteht, und dies stellt Tugendhat in seinem Forschungsdebüt *TI KATA TIVOS* in nachvollziehbarster Weise heraus, zwischen dem τὸ τί ἦν εἶναι als Formprinzip und dem Stoff, d.h. der ὄλη. In diesem Sinne ist das τὸ τί ἦν εἶναι trotz minimalen Unterschieden mit dem Terminus εἶδος, der Art und Form, gleichzusetzen. Angesprochen ist mit dieser ersten Relation die Begründung innerhalb der οὐσία: Das Seiende ist eine in sich differente Einheit von Art bzw. Form und Stoff. Wenn der Stoff an sich nichts ist, so begründet die durch die konstituierende Formursache initiierte Begründungsrelation überhaupt erst das sinnlich Seiende. Diese besteht damit zwischen der Art-Form und dem Seienden selbst, zwischen primär-begründender und sinnlicher οὐσία. Beide Konstituenten stehen laut Rapp in einem „Interdependenz-

³⁶⁰ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.13.

³⁶¹ Es gilt, die Unvollständigkeit des erfolgenden Forschungsüberblicks, der alleine der Festigung der Thesen des vorliegenden Ansatzes dient, zu betonen. Christof Rapps und Ernst Tugendhats Lesarten sollen an dieser Stelle nicht als ausschließliche, sondern vielmehr in ihrem Zusammenspiel als exemplarische Forschungsrichtungen gelten. Im Fortlauf der Analyse dieses dritten Abschnitts zu Aristoteles' *Metaphysik* sowie im Rahmen der entsprechenden Exegese sind selbstverständlich weitere vergleichende Forschungsbeiträge heranzuziehen.

³⁶² Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, u.a. S.434.

³⁶³ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, u.a. S.438 u. 443.

³⁶⁴ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, u.a. S.439.

³⁶⁵ Tugendhat: *TI KATA TIVOS*, S.20. Der Terminus der „Zweifalt“ ist an dieser Stelle zwar wegen der unbestritten außerordentlichen Relevanz der Studie Tugendhats anzuführen, soll im Folgenden jedoch nicht übernommen werden. Eine entsprechende Begründung erfolgt in § 10 vorliegender Untersuchung.

³⁶⁶ Tugendhat: *TI KATA TIVOS*, S. 20 u. 23.

³⁶⁷ Vgl. Tugendhat: *TI KATA TIVOS*, S.22.

³⁶⁸ Rapp: Aristoteles und aristotelische Substanzen, S.148.

verhältnis“³⁶⁹. Bei der „Aufteilung“ der οὐσία in Form bzw. τὸ τί ἦν εἶναι und sinnliches Einzelnes besteht derart eine interdependente Beziehung, dass nicht nur die eine οὐσία an der anderen irgendwie teilhat, sondern dass „die eine Seite nur kraft der je anderen Seite [...] betrachtet werden kann“.³⁷⁰ Beide Begriffe der οὐσία machen gewissermaßen „den ganzen Begriff“³⁷¹ aus. Zugleich darf der primäre Status des Formprinzips nicht an Geltung verlieren, soll das metaphysische Projekt einer wissenschaftlichen Begründung alles Gegebenen anhand des Konzepts des τὸ τί ἦν εἶναι eingelöst werden.

Neben der genannten Beziehung besteht eine zweite, auf der ersten gleichermaßen aufbauende Relation zwischen dem durch das τὸ τί ἦν εἶναι konstituierten Seienden und den diesem zufällig und in wandelnder Besetzung zukommenden Akzidenzien bzw. Kategorien. Es ist dies die Begründungsrelation „zwischen den übrigen Kategorien und der οὐσία“.³⁷²

Nimmt man die These eines auf diese Weise doppelt dispergierenden, in sich interdependenten Modells des Seins ernst, so ergibt sich daraus eine, wie Rapp formuliert, „immanente[.] Komplikation“³⁷³ die bis heute in Forschungsdebatten nachwirkt. Die Interpretation richtet sich an dieser Stelle gegen eine Lesart, wie sie paradigmatisch von Michael Frede und Günther Patzig vertreten wird. Indem die Interpreten von einer Vollidentität zwischen Form und Seiendem, bzw., wie sie schreiben: Individuum, ausgehen, wird die soeben herausgestellte Struktur nivelliert. Die Form, so das Postulat Fredes und Patzigs, sei rein individuell.³⁷⁴

Dagegen soll hier im Sinne Rapps anhand einer zweiten These argumentiert werden, dass sich aus der Interdependenzbeziehung zwischen Begründung und sinnlichem Begründeten eine weitere, weitaus komplexere Spannung zwischen fundierendem „Allgemeinen einerseits und konkret vorliegendem Individuellen andererseits“³⁷⁵ ergibt. Das τὸ τί ἦν εἶναι kann nicht als rein individuelles Prinzip angesehen werden, da ein Ursachenverhältnis immer eine in sich gegliederte Einheit voraussetzen muss. Eine Ursache ist wesentlich Ursache *von* etwas und kann nicht voll im Vorliegenden aufgehen. Damit ist der Bestimmung als Prinzip immer auch ein allgemeines Moment zugeordnet.

In der Folge ist das τὸ τί ἦν εἶναι kein individuelles, sondern eher ein individuierendes Prinzip des Seienden.³⁷⁶ Als solches, d.h. ein Einzelnes in seinem Sein bestimmende und von anderen um- und abgrenzende Form, ist es zugleich auch allgemeiner Artbegriff, der das Begründete in einen übergeordneten Kontext stellt. Form und Art meinen in letzter

³⁶⁹ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.438f.

³⁷⁰ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.438.

³⁷¹ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.438.

³⁷² Tugendhat: TI KATA TIVΟΣ, S.37.

³⁷³ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.439.

³⁷⁴ Michael Frede u. Günther Patzig: Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, bersetzung und Kommentar. Erster Band. Einleitung, Text und Übersetzung. München 1988, S.57. Weitere, der Position Fredes und Patzigs entsprechende wie entgegengesetzte Interpretationen werden zu gegebenem Zeitpunkt vorliegender Analyse zu nennen sein.

³⁷⁵ Christof Rapp: Allgemeines konkret – Ein Beitrag zum Verständnis der Aristotelischen Substanzlehre. In: Philosophisches Jahrbuch. 102. Jahrgang (1995), S.83-100, hier S.83.

³⁷⁶ Rapp: Aristotelische Substanzen, S.167.

Instanz dasselbe und es ist nicht absolut zwischen individuierender Form und verallgemeinernder Art zu unterscheiden, sondern es ist immer beides mitgedacht. Individualität und Allgemeinheit sind unterschiedliche Ausprägungen am selben Phänomen. Das dem Seienden immanente $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ als $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ist weder nur Art, noch auch nur Form, sondern „artspezifische Form“³⁷⁷ im sinnlich Wahrnehmbaren. Das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ steht genuin in einem konfliktreichen Spannungsfeld, indem es, zwischen dem individuellen Einzelnen und dem abstrakten Allgemeinen liegend, beide Momente in sich schließt.

Die etablierten Thesen lassen sich wie im Kontext der Grundausrichtung vorliegender Untersuchung wie folgt zusammenfassen: Erstens ist die widersprüchliche, paradox erscheinende Erfahrung des $\epsilon\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ wesentlich gemäß eines in sich gedoppelten Begründungsverhältnisses zwischen immanentem, fundierendem $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ einerseits und von diesem fundierten Einzelnen andererseits zu verstehen. Daraus folgt, dass dem $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ zweitens selbst eine inhärente Spannung zwischen einem allgemeinen und einem individuierenden Moment zukommt. Indem es dasjenige ist, was das wesentliche Sein *des* Seienden ausmacht, kommt es als notwendiger Kern des Einzelnen drittens in dessen Definition ($\acute{o}\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) zum Ausdruck, weil anders als über den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ der Mensch keinen Bezug zum Sein ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) erhalten kann. Das aristotelische $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zum übergeordneten Thema $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ im spezifischen Sinne ontologisch, und damit sowohl den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als auch die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ in deren Wechselseitigkeit begründend. Ohne dieses als dem persistierenden und identischen Prinzip innerhalb einer sich ständig verändernden Vielfalt des Seienden ist sowohl Sein als auch Erkenntnis, die auf dieses Sein zugreift, nicht möglich.³⁷⁸

Eben jene Dimension der Definition und der Erkenntnis ist es, die neben dem Status der Priorität des $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ein allgemeines Moment innerhalb des Prinzips alles Seienden fordert. Will Aristoteles anhand des $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ eine Erste Philosophie als allgemeine Wissenschaft des Seienden als Seiendem (1003a21) etablieren, so muss ersteres in der Individuation das konkrete Einzelne seins- und erkenntnisgemäß, d.h. begrifflich, von anderem abgrenzen und zugleich mit anderen verknüpfen. Das durch das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ fundierte Seiende *ist* in der Konsequenz Vertreter seiner Art und erst als solches überhaupt erkenn- und fassbar. Anders könnten die beiden Seiten des $\epsilon\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ nicht zusammen gedacht werden. Um das vielfältig erfahrene Seiende zu erkennen, ist ein übergeordneter, allgemeiner Rahmen, d.h. ein allgemeines Artmoment innerhalb des Prinzips selbst notwendig.

In der Konsequenz ist die Konzeption der *Metaphysik* sowie das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ als ihr eigentlicher Grundbegriff unter dem Gesichtspunkt der Einheitlichkeit zu betrachten. Wenn dem $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ als Seins- und Sprach- bzw. Erkenntnisprinzip sowie als individuierend-allgemeinem Fundament innerhalb einer in sich gegliederten $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ gleich dreifach eine zweistellige Rolle zukommt, so erschließt sich ein solch einheitlicher Ansatz nicht auf den ersten Blick. Interpretiert man die dem $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ inhärenten Spannungen

³⁷⁷ Rapp: Aristotelische Substanzen, S.167.

³⁷⁸ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.133.

als unauflösliche Konflikte, so scheint sich daraus diejenige Forschungsposition zu ergeben, die eine aporetische Lesart der Abhandlung vertritt. Pierre Aubenque, der an dieser Stelle besagte paradigmatisch vertreten soll, bemerkt bezüglich der Seinslehre des Aristoteles, die Wissenschaft des Seienden sei unauffindbar: „On ne peut rien dire des êtres simples parce qu’ils sont simples; on ne peut rien dire des êtres composés, parce que le mouvement qui les affecte les livre à une contingence fondamentale. [...] Le simple se perd lorsqu’il se divise.“³⁷⁹ Wenn dieser zuweilen resignierend anmutende Schluss durchaus seine Anlage in der hier dargestellten spannungsreichen Stellung und Position des τὸ τί ἦν εἶναι in ausgewählten aristotelischen Textpassagen findet, so kann dies aber in Aristoteles’ Abhandlung selbst, die in hohem Maße das Konzept einer Philosophie als Wissenschaft entwirft, nicht intendiert sein.

e rade wegen der dem τὸ τί ἦν εἶναι wesentlich inhärenten Spannungen, so dann die hier wie im Folgenden maßgebliche These, kann das Programm einer Philosophie als Wissenschaft überhaupt potentiell eingelöst werden. Denn könnte die in einem Spannungsfeld stehende artspezifische Form nicht als Erstes, als eigentliches Fundament allen Seins und definitorischen Erkennens herausgestellt werden, so würde dies einen Rückgang hinter die Ursachenforschung und damit das Ziel und die Richtlinie der *Metaphysik* selbst bedeuten. Entstand die Abhandlung doch gerade aus einer anzunehmenden „Aversion gegen das Nichts“³⁸⁰ heraus, muss es in Aristoteles’ Sinne unbedingt möglich sein „to extract a coherent metaphysical theory from these books, a theory that succeeds in offering satisfactory answers to questions that are [...] central and legitimate metaphysical concerns [...]“.³⁸¹

In dieser seiner Fähigkeit, als philosophisches Fundament einer Wissenschaft von Sein und Sprache unmittelbarer Grund des Seienden wie auch dessen Definition zu sein, ist das τὸ τί ἦν εἶναι spezieller auf das jeweilig zu Umgrenzende und zu Bestimmende zugeschnitten als das generellere τί ἐστὶ Platons. Zielt das τί ἐστὶ auf das wesentliche Was des Namens bzw. des Wortes, und über diesen des Einzelnen, so ist dasjenige, worauf es geht, noch nicht als in sich Zweistelliges gedacht. e rade das platonische εἶδος als solches Was, als Idee ist dem von ihm Erklärten und Fundierten nicht immanent, sondern für sich stehend. Somit gilt: „Plato asks what being in general is, whereas Aristotle speaks of the being of each thing, or of each kind of thing.“³⁸² Zu allgemein scheint die platonische Frage zum einen deswegen gestellt, weil sie auf eine aus der Erfahrungswelt und den in ihr vorliegenden Einzelnen ausgegrenzte Idee als generellem Begriff des vielfältig gegebenen Seienden zielt. Zum anderen erlaubt sie sowohl eine Gattungsbezeichnung, wie auch einen Eigenschaftsbegriff u. Ä. als eine geeignete Antwort. Z.B. trifft die Idee „Mensch“, die in sich undifferenziert ist, auf eine Mehrzahl an Einzelnen zu. Auch eine akzidentelle Eigenschaft eines egebenen, wie „gebildet“, hätte als solche ebenso eine

³⁷⁹ Aubenque: Le problème de l’être, S.484. Diese Ausführungen stehen am Schluss des Kapitels „La science introuvable“, S.484.

³⁸⁰ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.429.

³⁸¹ Scaltsas: Substances & Universals, S.1.

³⁸² Emerson Buchanan: Aristotle’s Theory of Being. University / Cambridge 1962, S.40.

Idee, namentlich die Idee der Bildung.

Dies ist aber Aristoteles zufolge unzulässig: „Das τὸ τί ἦν εἶναι [ist] für jedes Einzelne das [...], was (von ihm) an sich ausgesagt wird. Das Du-Sein ist nämlich nicht dasselbe mit dem Gebildet-Sein, denn nicht insofern du du bist, bist du gebildet.“ (1029b13f.) In der Konsequenz wird die anhand des τί ἐστὶ erfragte οὐσία Platons von Aristoteles als Genus, der sich zu weit vom einzeln Vorliegenden entfernt, gesehen:

De fait [...] l'expression τὸ τί ἐστὶ désignera fréquemment le genre. Or, Aristote ne se contente pas des discours universels et des définitions génériques: puisque les choses sont singulières, c'est dans leur singularité qu'il faut les saisir. Le τί ἐστὶ socratique ou platonicien n'épuise pas la richesse de déterminations [...] de l'être individuel et concret.³⁸³

Damit ist als Antwort auf die einfache platonisch-sokratische Frage danach, was etwas ist, die Nennung der Gattung nicht nur möglich, sondern erforderlich. Das τὸ τί ἦν εἶναι aber referiert dem gegenüber immer auf die genaue Definition des Einzelnen, in der jede spezifische, artgemäße Differenz der übergeordneten Gattung implizit angegeben werden muss. (1038a28ff.)³⁸⁴

Zusätzlich kennt das τί ἐστὶ keine innere Differenzierung des vorliegenden einzelnen Seienden selbst und geht auf das Was als generelles Was und Ganzes, das in seiner Einheitlichkeit Sinnbild der für sich stehenden Einheit und Ganzheit überhaupt ist: Die platonische Frage zielt auf die Idee, die als abgetrennte nur über den Kunstgriff der Teilhabe mit den Einzelnen in Verbindung steht. Das Wesentliche ist „Selbigkeit [...] und volle Selbständigkeit“.³⁸⁵ Ein solchermaßen gezeichnetes Ursächliches des Einzelnen muss selbst kein Zugehen auf die Einzigartigkeit bzw. Einzelhaftigkeit der Seienden aufzeigen. Die Idee Platons ist allgemeine Maßgabe für das Vielfältige, und ist von der jeweiligen Einzelhaftigkeit des divers Vorliegenden nicht beeinträchtigt.³⁸⁶ Aufgrund seines allzu generellen Status und darüber hinaus der Frage-Intention ist der Ausdruck des τί ἐστὶ schlicht mehrdeutig.

Es bleibt, zu gegebenem Zeitpunkt in aller gebotenen Kürze darauf hinzuweisen, dass sich der ursprünglich platonische Ausdruck τί ἐστὶ durchaus auch bei Aristoteles und speziell in dessen *Metaphysik* findet – wenngleich ohne die Implikation des Ideenkontextes. Wie aber ist das Was-es-ist aristotelischer Prägung zu fassen? Schreibt Aristoteles schon zu Beginn des zweiten Buches der im Vergleich zur *Metaphysik* vermutlich früheren *Zweiten Analytiken*, dass man, um eine wissenschaftliche Vorgehensweise zu gewährleisten, viererlei untersuchen müsse, nämlich das „Dass, das Weshalb, ob es ist, was es ist (τί ἐστὶ)“ (89b24ff.), so erscheint es hier zwar von dem ursächlichen

³⁸³ Aubenque: Problème de l'être, S.463.

³⁸⁴ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.18.

³⁸⁵ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.17.

³⁸⁶ Das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι bzw. εἶδος ist im Vorliegen innerhalb der sinnlichen Welt selbst auch von dieser beeinflusst. Genauer wird dieser Sachverhalt in den § 10, 11 und 12 erörtert. Bzgl. der Schwierigkeiten, die sich dadurch für das aristotelische Konzept der Form ergeben mögen, siehe § 15 und 16.

Warum abgekoppelt, zugleich aber stellt er es explizit mit diesem in einen Zusammenhang. In Z 1 der *Metaphysik* führt er diese Analyse einen entscheidenden Schritt weiter und bringt das τί ἐστὶ mit dem ersten Seienden, der wesentlichen οὐσία, zur Deckung. (Vgl. 1028a13f. u. 1028b2ff.) Die Grundfrage allen Philosophierens, hier implizit als solche kenntlich gemacht, als die allgemeine Frage nach der οὐσία wird hier spezifiziert als die Frage nach der ersten οὐσία. In dieser Zuspitzung hinsichtlich des primären Charakters und damit zugleich des Ursächlichen aber muss das traditionelle akademische τί ἐστὶ fortan in dieser Präzisierung gedacht werden. Ebensolcher Engführung aber entspricht im Rahmen der Substanzbücher der *Metaphysik* das τὸ τί ἦν εἶναι.

Zusammenfassend ergibt sich:

Während durch die ἔκθεσις der τί ἐστὶ-Frage ein Prädikat aus seinem unmittelbaren Satzkontext herausgelöst und die Antwort lediglich das εἶδος (‚Mensch ist Mensch‘) oder γένος der Sache (‚Mensch ist Lebewesen‘) angibt, kann diese Frage auch als Frage nach der Definition aufgefasst und, gleichsam in einer zweiten ἔκθεσις, die Bestimmung der herausgesetzten Sache in der Einheit und an zheit ihres Wesens gegeben werden. Die erste ἔκθεσις bestimmt die Sache im Hinblick auf ihr Wesen bzw. einen Teil ihres Wesens, die zweite ἔκθεσις reflektiert das Wesen als solches, herausgesetzt im Hinblick auf die Einheit seiner konstitutiven Bestimmungen.³⁸⁷

Die einfache und generelle Frage nach dem Was einer Sache ist noch nicht eindeutig, wenn diese durch einen einfachen Sortalbegriff, z.B. Mensch, zu beantworten ist. Erst die Frage nach dem wesentlichen, und das heißt dem bestimmten und umgrenzten Sein eines jeweils vorliegenden Seienden verlangt eine Definition als Antwort.³⁸⁸ „Die Frage, was eine Sache ist, lässt mehrere Antworten zu“, das τὸ τί ἦν εἶναι aber beantwortet, „was zu sein für die betreffende Sache schlechthin zu sein heißt“.³⁸⁹ Damit aber ist das τὸ τί ἦν εἶναι „die vollständige Bestimmung dessen, was im τί ἐστὶ als Wesen oder wesentlicher Teil einer an sich herausgestellten und befragten Sache schon bestimmt worden ist; es ist das vollständige An-sich-Sein der Sache“.³⁹⁰ Es gibt Auskunft darüber, „was die betreffende Sache ihrer Definition gemäß ist“³⁹¹ und fungiert damit als

das der Definition korrelierte Definiendum, aber auch nichts anderes, als die Definition aussagt. Die Definition und das zu definierende τί ἦν εἶναι verweisen zirkulär aufeinander, indem zwar das τί ἦν εἶναι ein Sein vor aller Möglichkeit des Erkennens und Aussagens ist, aber sich erst als Definition konstituiert.³⁹²

Das τὸ τί ἦν εἶναι steht als Seins- und Sprachprinzip über das alleinige einfache Was-est hinaus für die Umgrenzung und Definition des jeweiligen Seienden, und mehr noch: für dessen fundierende Ursache. Im Rückverweis auf das platonische τί ἐστὶ und auf diesem aufbauend ist das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι das Was sowie in der engeren Bin-

³⁸⁷ Schramm: Prinzipien der Aristotelischen Topik, S.55.

³⁸⁸ Vgl. Liske: Essentialismus, S.261.

³⁸⁹ Weidemann: Zum ti en einai und Z4, S.82.

³⁹⁰ Schramm: Prinzipien der Aristotelischen Topik, S.55.

³⁹¹ Weidemann: Zum ti en einai und Z4, S.82.

³⁹² Schramm: Prinzipien der Aristotelischen Topik, S.55f.

dung an das vielfältig Vorliegende der Welt immer auch zugleich dessen Warum. In dieser doppelten Rolle sind die Mehrzahl der Spannungen der *Metaphysik* begründet. Die bislang aufgestellten Thesen lassen sich anhand der philologischen Analyse des so komplex anmutenden Terminus festigen. Dabei soll die folgende Erläuterung der strukturellen Bestandteile des Ausdrucks eine weitere Wegmarke in der interpretatorischen Ausarbeitung seines philosophischen Gehalts markieren.

§ 9 Philologische Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι

Die Formel τὸ τί ἦν εἶναι wird zu Beginn von Z 3 als eine von vier Möglichkeiten angeführt, die οὐσία auszusagen (1028b33). Dieser einen Variante werden speziell die Kapitel 4-12 gewidmet: „Da wir von Anfang unterschieden haben, auf wieviele Weisen wir die οὐσία bestimmen, und für eine von ihnen das τὸ τί ἦν εἶναι galt, so müssen wir dieses betrachten.“ (1029b11)

Angesichts dieses Gewichts, das Aristoteles selbst dem Terminus in der *Metaphysik* zuschreibt, scheint es verwunderlich, dass Beiträge, die sich vordergründig dem τὸ τί ἦν εἶναι, „[d]iese[m] umstrittenste[n], dunkelste[n], um nicht zu sagen groteskeste[n], Ausdruck der aristotelischen Begriffssprache“³⁹³ widmen, gemessen an der Prominenz, zu denen andere aristotelische Termini gelangt sind, äußerst selten sind. Nach dem Wissensstand der Verf. ist im Laufe der letzten hundert Jahre, genauer 1937, nur eine Monographie, die sich den Ausdruck selbst zum Thema macht, erschienen: die Dissertation Curt Arpes mit dem schlichten Titel *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*³⁹⁴, in der dieser sowohl eine grammatische Analyse des Terminus leistet, als auch die philosophischen Implikationen dieses im in der obigen Einleitung bestimmten Sinne ontologischen Ausdrucks herausstellt. Das τί ἦν εἶναι ist demnach „r und der Definition“³⁹⁵, „Ursache“³⁹⁶ und hat als solches einen „ontologischen Sinn“.³⁹⁷ Die sowohl sprachliche als auch seinsgemäße Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι, wie sie auch in vorliegender Untersuchung angenommen wird, ist bei Arpe im Ansatz vorgedacht. Weit weniger differenziert gehen drei der relevantesten Artikel zum τὸ τί ἦν εἶναι vor, die in erster Linie als, wengleich äußerst hilfreiche, so doch vordergründig philologisch-grammatikalische Untersuchungen zu lesen sind. Dies gilt in erster Linie für Friedrich Trendelenburgs aus dem neunzehnten Jahrhundert stammenden Aufsatz *Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*³⁹⁸, mit dem der Autor einen *Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax* liefert. Äußerst umfangreich und ausgefeilt ist die philologische Analyse in den Arbeiten Friedrich Bassenges, der in seinem wichtigsten Artikel den oben zitierten Titel Trendelenburgs unverändert übernimmt und es sich in einem weiteren, recht analog argumentierenden Text zur Aufgabe macht, den *Fall τὸ τί ἦν εἶναι* zu prüfen.³⁹⁹

³⁹³ Hermann Schmitz: *Die Ideenlehre des Aristoteles. Erster Band. Aristoteles. Erster Teil. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik.* Bonn 1985, S.13.

³⁹⁴ Curt Arpe: *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles.* Hamburg 1937.

³⁹⁵ Arpe: τί ἦν εἶναι, S.23.

³⁹⁶ Arpe: τί ἦν εἶναι, S.24.

³⁹⁷ Arpe: τί ἦν εἶναι, S.27.

³⁹⁸ Friedrich Trendelenburg: *Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles.* Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax. In: *Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie* 2. Jahrgang (1828), S.457-483.

³⁹⁹ Friedrich Bassenge: *Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles.* In: *Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum* 104 (1960). S.14-47 u. S.201-222.

Vgl. ferner Friedrich Bassenge: *Der Fall τὸ τί ἦν εἶναι.* In: *Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica dell'università di Messina* Nr. 1-4 (1963), S.505-518.

Unter den aktuelleren Forschungsbeiträgen sind vor den wenigen anderen, die als eher randständig zu beurteilen sind⁴⁰⁰, diejenigen Hermann Weidemanns zu zitieren, in denen sich dieser dem von Schmitz als nebulös bezeichneten aristotelischen Terminus über die Klärung einiger weniger, dafür aber umso wichtigeren Zeilen aus dem Buch Z der *Metaphysik* nähert.⁴⁰¹ Über die philologische Analyse hinaus erstellt Weidemann einen aufschlussreichen philosophischen Kommentar der entsprechenden Textstellen, genauer Kapitel vier des genannten Buches Z. Die Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι innerhalb der aristotelischen Philosophie insgesamt wird dabei von Weidemann nicht thematisiert. Ich gilt für die Beziehung des τὸ τί ἦν εἶναι zu zwei der relevantesten Termini aristotelischer Begriffssprache, dem λόγος und der οὐσία.⁴⁰²

Um der philosophischen Bedeutung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι näher zu kommen, soll dieser zunächst anhand seiner grammatischen Zusammensetzung untersucht werden, um daran anschließend eine für diese Analyse maßgebliche Übersetzung zu etablieren.

Bevor die grammatische Bedeutung des voranstehenden Artikels τὸ erläutert und danach gefragt wird, wovon dieser eine Substantivierung darstellt, ist zu klären, ob es sich bei dem Pronomen τί um das Fragepronomen oder um ein „unbestimmt-relativisch[es]“⁴⁰³ Pronomen handelt. Wenn sich auch im hellenistischen Sprachgebrauch das Fragepronomen τί gelegentlich anstelle des Relativpronomens ὅτι findet, so trifft das für die Zeit des Aristoteles noch nicht zu: Τί kann nicht als Konjunktion gelten, die einen Relativsatz einleitet, zumal ein Relativpronomen „den Nebensinn vager Verallgemeinerung [...] einschleppen würde, während Aristoteles mit [τὸ τί ἦν εἶναι] vielmehr eine präzise Festlegung der [οὐσία] einer Sache intendiert“.⁴⁰⁴ Seine Rolle besteht im „picking out or

⁴⁰⁰ Françoise Caujolle-Zaslavsky: Aristote. Sur quelques traductions récentes de τὸ τί ἦν εἶναι. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 113 (1981), S.61-76.

Pierre Courtès: L'origine de la formule τὸ τί ἦν εἶναι. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XLVIII (1964), S.170-197.

Günter Ralfs: Was bedeutet die aristotelische Formel τὸ τί ἦν εἶναι? In: Hermann Lockner (Hrsg.): *Lebensformen des Geistes. Vorträge und Abhandlungen von Günter Ralfs*. In: *Kantstudien. Ergänzungshefte*. Ausgabe 86. Köln 1964, S.30-35.

Erwin Sonderegger: Die Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983), S.18-39.

⁴⁰¹ Hermann Weidemann: τὸδε τι und τί ἦν εἶναι. b. erlegungen zu Aristoteles, *Metaph. Z* 4, 1030a3. In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 10 (1982), S.175-184.

Vgl. ferner Hermann Weidemann: Zum Begriff des *ti en einai* und zum Verständnis von *Met. Z* 4, 1029b22-1030a6. In: Christof Rapp (Hrsg.): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin 1996, S.75-103.

⁴⁰² Nicht sind an dieser Stelle diejenigen Interpreten aristotelischer Abhandlungen aufgeführt, die innerhalb ihrer größer angelegten Untersuchungen zur Sprache oder zur Wirklichkeit bei Aristoteles unter anderen auch auf den Begriff des τὸ τί ἦν εἶναι zu sprechen kommen. Dies ist z.B. bei Aubenque: *Problème de l'être*, Liske: *Aristotelischer Essentialismus und Tugendhat: TI KATA TINOS* der Fall. Diese Ansätze werden, neben den genannten, im Kapitel zur philologischen und philosophischen Einordnung des aristotelischen τὸ τί ἦν εἶναι eingängig zu berücksichtigen sein.

Hier jedoch soll die Betonung bewusst auf den Arbeiten liegen, welche das τὸ τί ἦν εἶναι philologisch und / oder philosophisch in den Fokus ihrer Analyse rücken. Wie wenige das sind, sollte deutlich geworden sein.

⁴⁰³ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.202. In Anlehnung an Otto Immisch: *Leipziger Studien zur classischen Philologie*. 10. Leipzig 1887, S.309-318.

⁴⁰⁴ Schmitz: *Kommentar*, S.15 und Fußnote 22.

identifying⁴⁰⁵ eines Einzelnen dieser Welt. Etwas Bestimmteres als die οὐσία gibt es bei Aristoteles nicht.⁴⁰⁶ Das τί ist eindeutig in der Funktion des Fragepronomens gemeint⁴⁰⁷ und es besteht kein Zweifel, dass mit ihm, wie im sokratisch-platonischen τί ἐστίν, nach etwas gefragt wird: „[D]as τί ist sachlich dasselbe wie in der sokratischen Frage.“⁴⁰⁸ Bei Aristoteles aber ist dieses Etwas als etwas ganz Bestimmtes zu verstehen. Das τί fragt nach einem bestimmten Sein und meint damit das spezifische Sein des jeweilig Gemeinten im Gegensatz zur rein allgemeinen Idee als dem einheitlichen Etwas, die alles ausmacht, was die innerhalb dieser Gattung Vorliegenden überhaupt sind.⁴⁰⁹ Das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι steht für den wesentlichen Teil eines konkreten einzelnen Seienden als einzelner Seiender. Damit deuten sich schon anhand des Fragepartikels der Formel zwei ihrer grundlegenden Merkmale an. Erstens ist damit die wesentliche Zweistelligkeit angesprochen, innerhalb derer sie zu sehen ist: Die Frage geht auf das wesentliche Sein von etwas. Zweitens wird anhand des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι die Frage nach der Definition gekennzeichnet. In der Bedeutung des Fragepronomens, das derart auf das spezifische Sein eines bestimmten Vorliegenden gerichtet ist und eine Definition als Antwort verlangt, zeichnet sich das Zusammengehen von οὐσία bzw. Sein und λόγος bzw. Sprache innerhalb der gesamten Formel ab. Selbiges gilt für den spezifisch aristotelischen Versuch, zwischen dem Allgemeinen und dem vielfältigen Seienden der Welt einen gangbaren Weg zu schlagen. Wenn die Definition ein Ausdruck wissenschaftlichen, und das heißt allgemeingültigen Wissens ist, erscheint diese einerseits ohne ein allgemeines Moment innerhalb des τὸ τί ἦν εἶναι unmöglich, andererseits erfolgt sie gerade durch den Fokus auf ein sinnlich gegebenes Einzelnes.

Das τί ist demnach als die Einleitung einer Frage gekennzeichnet. Im Anschluss gilt es zu klären, ob der neutrale Artikel τὸ diese Frage substantiviert und damit das τὸ τί ἦν εἶναι als feststehende Antwort auf die ihm selbst inhärente Fragestellung gilt, oder ob eher der Infinitiv εἶναι durch den Artikel substantiviert und damit implizit der Fragecharakter beibehalten wird. Bassenge⁴¹⁰ spricht sich in seiner für die Forschung richtungsweisenden Analyse für letztere Variante aus. Dies tut er jedoch mit dem Einwand, dass sich im Falle einer substantivierten Frage ein bestimmter Artikel vor εἶναι finden müsse, der für den aristotelischen Sprachgebrauch typisch sei. In Anlehnung an Trendelenburg und Ueberweg⁴¹¹ beruft sich Bassenge auf die mutmaßlich enge Verbindung zwischen den so ge-

⁴⁰⁵ Wiggins: Sameness and Substance, S.115.

⁴⁰⁶ Vgl. Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.203.

⁴⁰⁷ Diese Ansicht teilen: Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.205 sowie Liske: Aristoteles und der aristotelische Essentialismus, S.261 und Weidemann: Zum τί ἐν εἶναι und Ζ 4, S.76 und Schmitz: Kommentar, S.15.

⁴⁰⁸ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.203ff.

⁴⁰⁹ Vgl. Liske: Essentialismus, S.261. Vgl. ebenfalls Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.209.

⁴¹⁰ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.19ff.

⁴¹¹ Friedrich Ueberweg: r undriß der Geschichte der Philosophie. Teil I. 4. Auflage, Berlin 1871, S.174f. Auf Ueberweg beruft sich Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.206. vgl. ferner Trendelenburg: Das τὸ ἐν εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S. 459ff. Bassenge übernahm den Titel des Trendelenburgschen Aufsatzes. Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.14.

nannten „Dativ-Ausdrücken“⁴¹² des Typus „τὸ ἀγαθὸν εἶναι“⁴¹³ und dem τὸ τί ἦν εἶναι, dies mit dem Ziel, die Substantivierung des Infinitivs aufzuzeigen. Das τὸ τί ἦν εἶναι ist Bassenge zufolge die zusammenfassende Formel für jene Dativ-Ausdrücke, so dass das τί ἦν als im Dativ stehend zu denken ist. Der Dativ hätte die Bedeutung des *dativus possessivus*. Anhand der Frage τί ἦν εἶναι werde damit nach dem „jeweils zugehörigen Sein“⁴¹⁴ einer Sache gefragt, nach dem, als was das jeweilige Seiende zu definieren ist. Der im zusammenfassenden τὸ τί ἦν εἶναι mitgedachte Dativ gibt an, worauf sich das Was, die Bestimmung der Formel bezieht. So spricht Bassenge auch vom „definitivische[n] Sein“⁴¹⁵ einer Sache.⁴¹⁶

Zwar macht das Hinzunehmen bzw. -denken eines Dativs den Adressaten der Formel deutlich und hebt hervor, dass das τὸ τί ἦν εἶναι als immanentes immer *von* etwas und wesentlich zweistellig ist. Dennoch soll an dieser Stelle das τὸ τί ἦν εἶναι zunächst als solches und möglichst textnah untersucht werden, ohne weitere analoge aristotelische Sprachgebilde zur näheren Analyse heranziehen zu müssen – zumal Bassenge zur Unterstützung seiner These von einem unterlassenen bestimmten Artikel vor dem Infinitiv ausgehen muss.

Auch wenn es eine enge sprachliche Verbindung zwischen den Dativ-Ausdrücken und der hier zugrundeliegenden Formulierung gibt, so scheint deren Berücksichtigung für eine unmissverständliche Bestimmung und Deutung des τὸ τί ἦν εἶναι nicht vonnöten. Zum einen trifft schon die Bestimmung des Dativs in den Dativ-Ausdrücken als *dativus possessivus* nicht unbedingt zu.⁴¹⁷ Zum anderen erscheint es unwahrscheinlich, dass „durch den vorgesetzten Artikel ‚τὸ‘ aus der Formel [τὸ τί ἦν εἶναι] der Infinitiv am Schluss herausgegriffen und substantiviert werden sollte“.⁴¹⁸ Dadurch würden die mittleren Bestandteile zwischen Artikel und Infinitiv gleichsam in Parenthese gesetzt, wobei die Griechen „keine e dankenstriche [hatten], die ihnen eine so künstliche Zerteilung der Formel [...] nahegebracht hätten“.⁴¹⁹ Insofern wird an dieser Stelle, der originären Zusammenstellung des aristotelischen Ausdrucks möglichst genau folgend, der bestimmte Artikel τὸ, der dem Fragepronomen τί unmittelbar vorangestellt ist, als die Substantivierung der Frage nach dem Sein des Jeweiligen verstanden. Das τὸ τί ἦν εἶναι ist nichts anderes als die endgültige Antwort auf die Frage τί ἦν εἶναι, die nach einem bestimmten Sein des Gegebenen fragt: es ist Definition, λόγος ὀρισμός.⁴²⁰

⁴¹² Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.21.

⁴¹³ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.14. Vgl. auch Met. 1031b8.

⁴¹⁴ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.212.

⁴¹⁵ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.212.

⁴¹⁶ Die Auffassung von Bassenge teilen z.T. auch Buchanan: *Theory of Being*, S.30-39 sowie Liske: *Essentialismus*, S.262ff.

⁴¹⁷ Buchanan: *Theory of Being*, S.36f. Buchanan unterscheidet zwischen einem possessiven und einem prädikativen Dativ, wobei die Präferenz gemäß dem griechischen Sprachgebrauch auf dem *dativus possessivus* liegen sollte.

⁴¹⁸ Schmitz: *Kommentar*, S.17.

⁴¹⁹ Schmitz: *Kommentar*, S.16.

⁴²⁰ Eine solche Deutung unterstützen u.a. Schmitz: *Kommentar*, S.15 u. S.17 u. S.19 und Weidemann: *Zum τί ἐστιν εἶναι* und Z 4, S.81f.

In der Folge kommt das durch das τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnete Sein einer Sache nicht nur eventuell und möglicherweise zu, sondern ist „dasjenige Sein, das eine Sache allererst zu der Sache macht, die sie ist, und das zu besitzen daher für eine Sache heißt, als die Sache, die sie ist, zu existieren“.⁴²¹ Die Lesart des durch den neutralen Artikel substantivierten εἶναι wurde zwar widerlegt, und doch ist das εἶναι im absoluten Sinne des Existierens zu verstehen. Wenn ein solch existentielles Moment besonders durch einen Infinitiv ausgedrückt werden kann und dieser u.a. mit der Formulierung „um ... zu“ zu übersetzen ist, so liegt darin ein Moment des Notwendigen. Dem einzelnen Seienden ist keine Existenz möglich, wenn es nicht durch das zweistellige, wesentliche τὸ τί ἦν εἶναι umgrenzt, und das meint: bestimmt ist. Anders wäre es ein diffuses, rein stoffliches Unbestimmtes und damit nicht eigentlich seiend. Entgegengesetzt ist in der platonischen Frage kein Infinitiv, sondern die finite präsentische Form des Verbums εἶναι gegeben: Die Komponente der Notwendigkeit wie auch des Existenziellen fehlt. Dieses in der Formulierung τὸ τί ἦν εἶναι selbst ausdrückliche Moment ist für die im Verlauf dieser Analyse erfolgende Interpretation der *Metaphysik* von erheblicher Bedeutung.

Das Verbum εἶναι kommt aber nicht nur in absoluter, infinitiver Form innerhalb des τὸ τί ἦν εἶναι vor. Vielmehr gilt dessen dritte Person Singular Imperfekt ἦν als sprachlicher und sachlicher Kernpunkt der zu einer Antwort umformulierten Formel, dem in der Konsequenz eine ausführliche Analyse gebührt.⁴²² Grammatikalisch liegt hier ein wesentlicher Unterschied zum τί ἐστί vor, das präsentische Bedeutung hat. Wenn zwar das τὸ τί ἦν εἶναι wohl etwas gegenwärtig Vorliegendes, ein aktualiter gegebenes Seiendes bezeichnet, so soll zugleich der im Imperfekt implizierte Aspekt der Vergangenheit unterstrichen werden. Die Klärung der Frage, warum Aristoteles an dieser Stelle eine Vergangenheitsform wählt, bleibt der Lektüre der *Metaphysik* immanent. Auch wenn viele Rezipienten des späteren 20. Jahrhunderts dazu tendieren mögen, eine rein philologische Auslegung des Imperfekts vorzuziehen⁴²³, so wird, ausgehend vom philosophischen Programm der Schrift und dem erheblichen Gewicht, das dem τὸ τί ἦν εἶναι innerhalb diesem zukommt, die Annahme vertreten, dass auch eine Interpretation der grammatischen Bestandteile der Formel, und unter ihnen des ἦν, nicht von ihrem philosophischen Gehalt zu lösen ist.

⁴²¹ Weidemann: Zum *ti en einai* und Z 4, S.80. Vgl. ebenfalls Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.316. Mit vorliegender Deutung des Infinitivs wird die Interpretation Schmitz' verworfen, die das τὸ τί ἦν εἶναι als Fall einer sogenannten „potential construction“ erläutert. Die Maß der „potential construction“ ziele das τὸ τί ἦν εἶναι nur auf die bloße Möglichkeit und frage nicht danach, „was eine Sache unvermeidlich zu sein“ habe, sondern „bloß, was für sie zu sein in Betracht oder in Frage“ komme. Schmitz: Kommentar, S.22. Wie aber könnte dies zu den Bestimmungen des Ausdrucks gehören, wenn das τὸ τί ἦν εἶναι zum einen wesentliche Bestimmung des Einzelnen ist, das ohne diese nicht wäre, was es ist und in der Folge überhaupt nicht sein könnte und zum anderen, und damit einhergehend, die Wirklichkeit und gerade nicht die Möglichkeit das Kriterium der primären οὐσία, und also des τὸ τί ἦν εἶναι ist. Vgl. entsprechende Passagen in der *Metaphysik*: „Das Wesen und die Form [ist] wirkliche Tätigkeit.“ (1050b1); „Unter Wirklichkeit versteht man, dass die Sache existiere, nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei der Möglichkeit nach.“ (1048a30)

⁴²² Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.212.

⁴²³ Michael-Thomas Liske: *Ti en einai*. In: Christoph Horn u. Christof Rapp: Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.446ff.

Eine rein philologische Richtung schlägt u.a. Bassenge ein, wenn er das von Ross so genannte „philosophical imperfect“, referring to something stated earlier in the argument“⁴²⁴ mit „außerordentlich große[r] Wahrscheinlichkeit“⁴²⁵ als zulässige Deutung erklärt. Das solchermaßen konnotierte Imperfekt bezieht sich auf vorausgesetzte Definitionen und Erwähnungen innerhalb des jeweiligen Textes selbst und hat die Bedeutung von „es ist bekanntlich“ und scheint zudem oft etwas Unbezweifelbares zu bezeichnen.⁴²⁶ Nicht nur fehlt dieser Auslegung der philosophische Ertrag, sondern darüber hinaus scheint es schwierig, dasjenige zu benennen, worauf mit dem „philosophischen Imperfekt“ verwiesen wird. Denn die Formel selbst sagt ihren vermeintlichen Referenzpunkt nicht aus. Schmitz, der sich für eine abweichende Form des philosophischen Imperfektums ausspricht, schlägt vor, im τὸ τί ἦν εἶναι einen Rückverweis auf eine spezielle Stelle innerhalb des „riesigen Koordinatennetzes“ der „Listen kanonischer Definitionen“, wie sie in der Akademie aufgestellt wurde, zu sehen.⁴²⁷ Eine solche Deutung erscheint recht spekulativ, zumal sich innerhalb der *Metaphysik* selbst kein Ausgangspunkt für derartige Erklärungsversuche findet. Ferner erscheint es angesichts des philosophischen Imperfektums ohnehin fragwürdig,

warum [...] die Tatsache, dass man häufig auf eine schon gegebene Definition hinweist, in der Bezeichnung der allgemeinen Definitionsformel mit ausgedrückt werden [soll]. Dann könnte man sich also auf eine Definition immer nur zurück beziehen, und wenn man sie erst sucht, dürfte der Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι nicht verwendet werden.⁴²⁸

Wenn darüber hinaus das τὸ τί ἦν εἶναι nicht nur sprachliches Konstrukt, sondern als Seins-, Sprach- und Erkenntnisprinzip das fundamentale Moment für die Konzeption der Philosophie als Erster Wissenschaft, der Untersuchung des Seienden (1028a11) und spezifischer der οὐσία (1028b4) ist, und Aristoteles in Z 1 der *Metaphysik* explizit sagt, er suche ein „erstes Seiendes [als] Was“ (1028a15), so gibt es im Rahmen einer philosophisch angelegten Erörterung des Imperfekts zunächst die Möglichkeit, diesem eine durative Konnotation zuzuschreiben.⁴²⁹ Das in der Formel bezeichnete Sein wäre beständig und unterläge keinem Wandel. Dagegen spricht, dass die fortwährende Dauer aller εἶδη gemäss der Ideenlehre eher ein platonischer e danke denn ein aristotelischer ist, zumal Aristoteles das τὸ τί ἦν εἶναι den sich verändernden weltlichen Seienden immanent

⁴²⁴ William David Ross: Commentary. In: Aristotle's *Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross. Volume I. Reprint der 1. Auflage von 1924, Guildford/London 1966, S.114-366, hier S.127.

⁴²⁵ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.201. Vgl. auch Friedrich Bassenge: Der Fall τὸ τί ἦν εἶναι, S.515.

⁴²⁶ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.36f.

⁴²⁷ Schmitz: Kommentar, S.20f.

⁴²⁸ Ernst Tugendhat: Aristoteles *Metaphysik*. Übersetzt von Friedrich Bassenge. In: *Gnomon*. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. Bd. 33 (1961), S.703-706, hier S.705 Fußnote 1.

⁴²⁹ Ross: Commentary I, S.127.

setzt.⁴³⁰ Die εἶδη im weltlichen Seienden sind nicht ewig, sondern haben, ohne selbst zu vergehen und zu entstehen, dieselbe Dauer wie das durch sie Bestimmte. (1033b16f.) Die Deutung eines durativen Imperfekts im klassischen Sinne erscheint wenig plausibel.

Dahingegen vertritt Ernst Tugendhat in überzeugender Weise eine Variante eines von Ross so aufgeführten Imperfekts der Priorität: „The imperfect may be held to be an expression of Aristotle’s doctrine of the existence of the form before its embodiment in a particular matter.“⁴³¹ Der folgende Gedankengang zeichnet sich in erster Linie dadurch aus, dass er der aristotelischen *Metaphysik* und der dort gezeichneten in sich gedoppelten Konzeption des Seienden, wie sie durch das τὸ τί ἦν εἶναι fundiert wird, gerecht zu werden scheint.

Als nähere Bestimmung des Etwas, nach dem in der Formel anhand der Partikel τί gefragt wird, ist das τὸ τί ἦν εἶναι das, „was es für sein [d.h. des Einzelnen, *Anm. d. Verf.*] Sein schon war“⁴³², bevor zu diesem Etwas der Stoff und weitere akzidentelle Eigenschaften wie Qualitatives und Quantitatives hinzugetreten sind. Dies darf jedoch nicht in strikt zeitlichem Sinne verstanden werden, sondern das Was und das von ihm bestimmte Etwas sind realiter und in der Wahrnehmung immer zugleich gegeben.⁴³³ Der Fokus liegt auf der Komponente des Früheren als Erstem. Nur in diesem speziellen Sinne ist das τὸ τί ἦν εἶναι als erste οὐσία früher als das Einzelne selbst und die übrigen Bestimmungen. Es ist nicht allein das Was des zu Untersuchenden, sondern stellt dessen notwendige Basis und Ursache dar. Als solches ist es genau dasjenige, was als erstes gewusst und umrissen sein muss, um das von ihm fundierte komplexe Seiende detaillierter in den Blick zu bekommen.

Die tugendhatsche Lesart ist, gerade im Hinblick auf den Vergleich mit dem τὸ τί ἐστὶ mit dem nicht minder überzeugenden Ansatz Schramms zusammenzuführen. Drückt bei Tugendhat der Imperfekt die Priorität des durch das τὸ τί ἦν εἶναι Bezeichneten, d.h. die Form und die Art, vor dem unbestimmten Stoff aus, so betont er die seinsgemäße Vorrangstellung. Schramm hingegen, der das Imperfekt inmitten des τὸ τί ἦν εἶναι korrekt als „Ausdruck der Essentialität des Seins“⁴³⁴ bezeichnet und damit den philosophischen Gehalt der Formel ausdrücklich macht, legt den Fokus auf die sprachliche Priorität des τὸ τί ἦν εἶναι vor dem unspezifischeren τὸ τί ἐστὶ. Als solches nimmt das ἦν zwar, und darin recht analog zu Bassenges Ansatz, auf ein bereits Genanntes Bezug. Jedoch ist diese Antwort, entgegen Bassenge, Schramm zufolge das

⁴³⁰ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.29.

⁴³¹ Ross: Commentary I, S.127. Vgl. zudem Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.27. Befürwortet wurde solche Auslegung u.a. von Trendelenburg: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.479f.

⁴³² Tugendhat: TI KATA TINOS, S.15.

⁴³³ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.15 u. S.20 u. S.24. Vgl. zudem Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.438. Aus dieser Gleichzeitigkeit resultiert das Interdependenzverhältnis zwischen Einzelem und seinem wesentlichen Moment. Die betreffende Detailanalyse findet sich in § 11 vorliegender Analyse.

⁴³⁴ Schramm: Prinzipien der Topik, S.57.

Definiendum oder ein Teil von ihm, das erst noch als Ganzes geklärt werden muss. Das ist erst der Sinn der Reflexion auf das An-sich-Sein der Sache, die man mit der Definition des in der τί ἐστὶ-Frage [E]rfragten [...] leistet. [...] Das τί ἦν εἶναι bezieht sich zurück auf das ὄνομα des εἶδος als Definiendum seiner Definition, das sich zugleich als Antwort auf die τί ἐστὶ-Frage ergeben hatte. Das Imperfekt drückt also nach dieser Interpretation primär den Rückbezug auf die Sache aus, deren An-sich-Sein das τί ἦν εἶναι ist und in der Definition ausgedrückt ist, in zweiter Linie aber auch den Rückbezug auf die τί ἐστὶ-Frage selbst, als deren Antwort sich die erste wesensanzeigende Bestimmung der Sache ergeben hatte.⁴³⁵

Das τὸ τί ἦν εἶναι steht für dasjenige, was im weiteren Hinterfragen des einfachen Was, ausgedrückt in der Gattung und im schlichten Namen, aufgefunden werden kann. Es ist Grund und Fundament dessen, was im τί ἐστὶ sprachlich etabliert wird. Der erfolgte Zusammenschluss der Ansätze Tugendhats und Schramms hat den erheblichen Vorteil, dass er zum einen den philosophischen Gehalt der in Frage stehenden Formel ausdrücklich macht, und darin zum anderen der doppelten, zugleich seinsgemäßen wie sprachlichen Rolle des τὸ τί ἦν εἶναι nachkommt.

Beide Anforderungen zusammen bringt u.a. der Altphilologe Hellmut Flashar, welcher das „Wort ἦν als ein sogenanntes definierendes Imperfekt [versteh] und übersetz[t]: ‚Das, was es eigentlich ist.‘“⁴³⁶ Wenn Flashar mit diesem Vorschlag jedoch den Imperfekt nicht als solchen stehen lässt, sondern in ein präsentisches Tempus überführt, soll entsprechend der bisherigen Analyse die griechische Formulierung an dieser Stelle durch das deutsche Pendant „das Was-es-war-zu-sein“ wiedergegeben werden, als substantivierte Antwort auf die Frage „Was war es zu sein?“ Wenn auch eine jede Übersetzung des „barbarischen, in einer entsprechenden deutschen Wendung nicht wiederzugebenden Ausdrucks“⁴³⁷ zunächst schwierig erscheint, so beruft sich vorliegender Vorschlag auf Aubenques „ce que c’était que d’être“⁴³⁸, Buchanan’s „the what it was to be“⁴³⁹, Natorps „das was es war sein“⁴⁴⁰ und schließlich auf Rapps „das Was ‚war‘ es zu sein“⁴⁴¹ sowie Schmitz’ „das Was-war-zu-sein“⁴⁴². Wenn sich jene Varianten allesamt durch Textnähe auszeichnen, dann scheint es von erheblicher Bedeutung, dass die Partikel „es“ in die Formulierung einbezogen wird. Mit dem Fragepronomen τί wird das Augenmerk auf etwas Bestimmtes, nach dessen Was gefragt wird, gelegt. Damit erscheint es für die Übersetzung unerheblich, ob mit dem τί ἦν spezifisch auf ein Substantiv im Dativ rekurriert wird oder nicht. Allein schon das τί impliziert, dass es sich um die Bestimmung des Seins von etwas handelt. Bassenges Übersetzung: „das zu (jedem) Einzelnen gehörige Sein“⁴⁴³ kann in der Konsequenz nur wenig plausibel scheinen. Der Vorschlag, den Fokus zu stark auf ein der Formel nicht inhärentes Dativ zu legen, übergeht darüber hinaus das wesentliche

⁴³⁵ Schramm: Prinzipien der Topik, S.57f.

⁴³⁶ Flashar: Aristoteles, S.213.

⁴³⁷ Paul Natorp: Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Reprint der 2. Auflage von 1921. Hamburg 2004, S.2.

⁴³⁸ Aubenque: Problème de l’être, S.462.

⁴³⁹ Buchanan: Theory of Being, S.24.

⁴⁴⁰ Natorp: Platos Ideenlehre, S.2.

⁴⁴¹ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.321.

⁴⁴² Schmitz: Kommentar, S.19.

⁴⁴³ Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, S.221.

Imperfekt ἦν, wie auch das etwas bezeichnende Fragepronomen τί.

Dagegen berücksichtigt die diesem Buch zugrunde gelegte Übersetzung erstens das Imperfekt und die damit verbundene Konnotation der Priorität des ursächlichen τὸ τί ἦν εἶναι als erster οὐσία innerhalb eines immanent dispergent gedachten Seinsmodells, das im Bereich des Wahrnehmbaren selbst zu verorten ist. Zweitens wird die Konnotation eines absoluten, existentiell zu verstehenden εἶναι nicht vernachlässigt. Das „zu“ vor dem Infinitiv deutet ein normatives Moment innerhalb der Formel an. Drittens stellt sie das für diese Analyse maßgebliche ontologische Moment des τὸ τί ἦν εἶναι heraus. Die Formel rekurriert auf ein „es“, auf ein einzelnes Seiendes bzw. ein Etwas als definitorsch Bestimmtes, also auf ein näher Umgrenztes. Das τὸ τί ἦν εἶναι der *Metaphysik* ist der erste Grund jedes jeweiligen Seienden und geht im Gegensatz zu den anhand des platonischen τί ἐστὶ erfragten Ideen bzw. dem erfragten Was auf das Einzelne als solches, ohne zunächst seine akzidentellen Eigenschaften zu betrachten. Zugleich aber trägt es in sich ein allgemeines Moment, wenn es in seiner Zweistelligkeit ursächliches Sein des einzelnen Seienden sein soll. In dieser Bestimmung als Seinsfundament ist es immer auch schon Definitionsprinzip, weil ohne Seinsumgrenzung kein Seiendes erkenntnis- und definitionsgemäß erfasst werden kann.⁴⁴⁴

Die derart konstitutiven, in sich interdependenten Momente λόγος und οὐσία des in Frage stehenden Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι stets mitbedenkend, nimmt die fortlaufende Analyse von dem Verhältnis zwischen τὸ τί ἦν εἶναι und οὐσία deswegen ihren Ausgang, weil sie die Referenz des λόγος markiert. Anders formuliert: Ist es die οὐσία, die qua τὸ τί ἦν εἶναι im λόγος zur Sprache kommt, so gilt es, diesen Teilaspekt des einen selben Sachverhalts als erstes zu untersuchen.

Mit dem Ausdruck des τὸ τί ἦν εἶναι beschäftigt sich im Rahmen des *Corpus Aristotelicum* im Allgemeinen und innerhalb der *Metaphysik* im Besonderen allen voran Buch Z. In der Konsequenz widmet sich die nachstehende Untersuchung maßgeblich dem Terminus, wie er dort eingeführt wird. Dazu gilt es, im Anschluss an den Begriff des τὸ τί ἦν εἶναι selbst nicht zuletzt auch diejenigen Termini, zu denen es v.a. dort in engem Bezug steht, explizit zu erläutern. Die anleitende Methode, mithilfe welcher die interpretative Leitfrage nach der Stellung und Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι möglichst beantwortet werden soll, ist damit vorrangig diejenige einer textnahen Lektüre und der Klärung der relevanten Terminologie.

Im besagten Buch Z der *Metaphysik* erscheint das zweistellige τὸ τί ἦν εἶναι erstens als ein vereinzeldes und ursächliches, primär-allgemeines Individuations- und Konstitutionsprinzip alles Seienden, d.h. aller οὐσία: Es ist das alles Seiende formende Seinsprinzip und als solches selber Form. Dem damit gesetzten Kernthema entspricht ein vergleichsweise extensiver Textkorpus, welcher sich über das hier zentrale Buch Z (3, 4 – 6, 7 – 9) hinaus von einer vorab klärenden Lektüre der *Kategorienschrift* hin zu einer ausblickhaft abschließenden Auseinandersetzung mit den Büchern H und Θ der *Metaphysik* erstreckt. Steht gemäß dieser Richtlinie die Ergründung des Verhältnisses

⁴⁴⁴ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.410ff.

zwischen den Begriffen τὸ τί ἦν εἶναι bzw. εἶδος und οὐσία im Vordergrund, so sind die Erläuterungen vielzähliger Termini wie ὑποκείμενον, τόδε τι, ἕκαστον und σύνολον im Dienst einer solchen Aufklärung. Selbiges soll für die der Untersuchung vorgelagerte, vergleichende Lektüre der frühen *Kategorienschrift* gelten, anhand welcher sich mit der Evolution des οὐσία-Begriffs bei Aristoteles selbst auseinanderzusetzen ist. Den Schluss der Analyse markiert anknüpfend die Erörterung des Bewegungshorizontes, in dem das τὸ τί ἦν εἶναι einschlägig seiner Funktion als Konstitutionsprinzip des Seienden den Stoff zu einem bestimmten Einzelnen formt. Entsprechend konkretisiert wird das τὸ τί ἦν εἶναι als ἐνέργεια. Das konstituierende Seinsprinzip ist den weiteren Substanzbüchern H und Θ zufolge auch darzustellen als Verwirklichung des Vermögens bzw. des Möglichen.

Zweitens und zugleich kann dieses nicht ohne seinen sprachlichen Ausdruck in der epistemologischen Dimension philosophisch fruchtbar werden. Adäquat gilt das τὸ τί ἦν εἶναι nicht nur als Konstitutionsprinzip, sondern ist als solches auch Fundament der Definition, d.h. des ὀρισμός: Es ist Sprach- und Erkenntnisprinzip und als solches nicht nur Form, sondern auch Art jedes Seienden. Dies gilt es, die geleistete Analyse stets im Blick, in einer Interpretation vornehmlich der Kapitel Z 4 und Z 12 sowie einiger Passagen aus Z 10 – 11 offenzulegen. Die Analyse fällt im Vergleich zur Auseinandersetzung mit dem τὸ τί ἦν εἶναι als Seinsprinzip knapper aus. Als ein r und dafür ist der weniger umfangreiche Textkorpus innerhalb der *Metaphysik* zu nennen.⁴⁴⁵ Darüber hinaus wird der sprachliche Aspekt in den nachfolgenden Abschnitten anhand des *Satzes vom Widerspruch* sowie von *De Interpretatione* und *Topik* eigens und zur Genüge erörtert. An diesem Punkt der Untersuchung ist der Fokus in erster Linie darauf zu legen, dass, wenn das Erkennen und Definieren des Einzelnen allein anhand des τὸ τί ἦν εἶναι erfolgen kann, das allgemeine Moment des individuierenden und ursächlichen Prinzips stärker als bei der vornehmlich seinsgemäß ausgerichteten Auseinandersetzung mit dem Buch Z der *Metaphysik* hervortritt. Nicht zuletzt in diesem Sinne soll die Erforschung des Verhältnisses zwischen den Termini τὸ τί ἦν εἶναι und εἶδος mit folgendem Resultat zu ihrem Ende kommen: Das zweistellige τὸ τί ἦν εἶναι muss sowohl Form *des* fundierten Einzelnen als auch in sich selbst Art sein. Wurden diese Verbindungen bisweilen implizit angedeutet oder einfachhin genannt, so sind diese jetzt in fundierter Weise zu begründen.

⁴⁴⁵ Das Themengebiet des λόγος (und mit ihm des ὀρισμός) wird über die genannten Kapitel hinaus auch in Z 13 – 16 behandelt. Diese wiederum werden, insofern sie etwaige vermeintliche Aporien und Spannungen, welche aus der Zuschreibung eines auch sprachlich-definitiven Impetus zum Konstitutionsprinzip τὸ τί ἦν εἶναι resultieren, die Grundlage eines eigenen Paragraphen im Anschluss an die hier skizzierte Analyse bilden. In diesem werden ebenfalls die vorher eher randläufig behandelten Kapitel 10 und 11 verstärkt zur Sprache kommen. Es gilt, zunächst eine grundlegende Klärung der Zusammenhänge vorzunehmen, auf die hin überhaupt erst eine detaillierte Problematisierung der Materie erfolgen kann.

§ 10 Das τὸ τί ἦν εἶναι und die Evolution des Begriffs der οὐσία. *Kategorienschrift und Metaphysik*

„Οὐσία wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Denn das τὸ τί ἦν εἶναι, das καθόλου (Allgemeines) und das γένος (Gattung) werden für die οὐσία eines jeden gehalten, und dazu viertens das ὑποκείμενον (Zugrundeliegendes)⁴⁴⁶.“ (1028b33ff.) Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Was und Warum des Seienden (1028b4) wird das Was-es-war-zu-sein als erste von vier Möglichkeiten, die οὐσία auszusagen, genannt. Somit ist das enge Verhältnis zwischen der οὐσία und dem τὸ τί ἦν εἶναι im weiteren Verlauf der Analyse aufzudecken. Das Ziel der philosophischen Auseinandersetzung ist entsprechend ein zweifaches, und vor der detaillierten Erörterung der Instanz des τὸ τί ἦν εἶναι soll der Fokus zunächst auf der οὐσία liegen.

So ist es denn auch ursprünglich die οὐσία, und nicht unmittelbar und primär das τὸ τί ἦν εἶναι, welche die Fragerichtung des Buches Z der *Metaphysik* einleitet und es in den Kontext der Zielsetzung der Schrift stellt, der Aufklärung der Frage nach dem Seienden als Seiendem (Vgl. 1003a21ff.): „[D]ie Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes als, was die οὐσία ist.“ (1028b4) Im Hinterfragen der in dieser Welt geradehin wahrgenommenen und erfahrenen οὐσία, das den Beginn des Erkenntniswegs markiert, gilt es eben jenes Seiende zu ergründen. Wird das τὸ τί ἦν εἶναι seinerseits im Kontext der *Metaphysik* als Möglichkeit der Aufklärung der οὐσία und damit des vorliegenden Seienden aufgeführt, so wird sich innerhalb der Analyse der οὐσία zeigen, inwiefern nicht nur eine zweistellige Relation zwischen dieser und dem τὸ τί ἦν εἶναι besteht, sondern auch eine andere, mit der ersten zusammenhängende Beziehung zwischen der οὐσία und ihren jeweiligen Eigenschaften.

Als solche ist die Auseinandersetzung mit dem Sein bei Aristoteles im Rahmen der sogenannten Kategorienlehre zu sehen. Konsequenterweise wird der Terminus der οὐσία selbst, der hier als Anfang der Untersuchung der Seinstheorie bei Aristoteles fungiert, wiederum doppelt zum Thema: einmal in der *Kategorienschrift*⁴⁴⁷, dann in der *Metaphysik*. Daran schließt sich die Frage an, ob „zwei unterschiedliche Substanztheorien“⁴⁴⁸ bei Aristoteles zu unterscheiden sind – und wenn ja, ob und inwiefern diese in ihrem Zusammenhang verstanden werden müssen. Auf welche Weise reflektiert der Begriff in den zwei unterschiedlichen Schriften die genannte Doppelstruktur und inwiefern kann eine Evolution begrifflicher und konzeptueller Natur im Durchgang durch die Werke festgemacht werden?⁴⁴⁹

In der *Kategorienschrift* wie in der augenscheinlich späteren *Metaphysik* sucht Aristoteles

⁴⁴⁶ Der Terminus des ὑποκείμενον sowie die entsprechende Übertragung ins Deutsche mit „Zugrundeliegendes“ wird im weiteren Verlauf dieses Paragraphen erklärt.

⁴⁴⁷ Wurde die Echtheit der *Kategorienschrift* innerhalb der Forschungsgeschichte mehrfach angezweifelt, so ist die Authentizität des Werkes gegenwärtig zumeist unumstritten. Vgl. Hans Joachim Krämer: Aristoteles und die akademische Eidoslehre. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 55 (1973), S.119-190, hier S.122-124. Vgl. ferner Rapp: Einleitung, S.19 Fußnote 4.

⁴⁴⁸ Moradi: Evolution der Substanztheorie, S.11.

⁴⁴⁹ Vgl. Moradi: Evolution der Substanztheorie, S.18.

nach den Gründen und Ursachen des gegebenen Seienden und nach der Identität des Seienden im Wandel. Auch wenn er es hier nicht direkt als Programm seiner Abhandlung formulieren mag, so stehen gerade die *Kategorien* – ein Terminus, der ursprünglich aus der Gerichtssprache stammt und in diesem Kontext in etwa mit „Vorwurf“, „Beschuldigung“ und „Anklage“ zu übersetzen ist⁴⁵⁰ – als früher Versuch einer systematischen Antwort auf die Schwierigkeit, inwiefern das Seiende homonym in „mehrfacher Bedeutung ausgesagt“ (1003a33) werden kann, wie es in der *Metaphysik* im Rahmen der *πρὸς-ἕν*-Analyse heißt. Dabei geht es in beiden Schriften um die vielfache existentielle Bedeutung des Seienden, das in der Konsequenz keine Gattungsbezeichnung darstellt: „At various places Aristotle says things which show how the verb ‚to be‘ in its existential rôle or rôles can have many senses. [...] Aristotle’s answer is the theory of categories. [...] So it seems that the verb ‚to be‘ in its existential rôle enjoys a number of irreducibly different senses.“⁴⁵¹

So stellt sich schon in der *Kategorienschrift* die Frage nach einem Primären, das im steten Wandel der wahrgenommenen Welt persistiert und als ein Erstes die sinnliche Bewegung zu erklären und begründen vermag.⁴⁵² Ein derart Primäres „ist weder in einem ὑποκείμενον, noch [...] [wird es] über ein ὑποκείμενον ausgesagt“ (1b3f.) und ist damit selbst als solches zu bezeichnen. Dies aber ist die οὐσία, das jeweils bestimmte Seiende: „Οὐσία aber ist die hauptsächlich und an erster Stelle und vorzüglich genannte, die weder von einem ὑποκείμενον ausgesagt wird noch in einem ὑποκείμενον ist, wie zum Beispiel der individuelle Mensch oder das individuelle Pferd.“ (2a11ff.). Es ist dasjenige, das schlicht „unteilbar und der Zahl nach eins“ ist (1b6f.), ein ἄτομον.

Ist die οὐσία solchermaßen als ὑποκείμενον gekennzeichnet, so ist in erster Linie dieser Begriff zu klären und in der Folge zu übersetzen. Die Partikel ὑπο bezeichnet „vor“ oder „bei“, aber auch „unter“ und der Terminus kann in deutscher Sprache zunächst anhand des Wortes des „Vorliegenden“ wiedergegeben werden.⁴⁵³ Genauer noch wird, laut Tugendhat, mit diesem Begriff die „Faktizität des Vorgegebenseins eines bestimmten Bereiches von Seiendem oder alles Seienden, das dann erst in bestimmten Hinsichten betrachtet und nach seinem Wesen und nach seinen Gründen befragt werden kann“, angedeutet. Das ὑποκείμενον meint das „faktisch Vorliegende“ und damit etwas, das noch näher auf seine Ursprünge zu hinterfragen ist. Es ist die Grundlage dafür, dass der Philosoph die Möglichkeit des weiteren ergründenden Suchens nach dem Was und Warum des Seienden überhaupt hat. Das ὑποκείμενον meint also in den Worten Tugendhats das Seiende in „seinem Vorliegen für Wissen, Wahrnehmen und Umgang des Menschen“.

Dazu kommt, dass das ὑποκείμενον im Sinne der οὐσία dasjenige ist, von dem alles

⁴⁵⁰ Vgl. Flashar: Aristoteles, S.185.

⁴⁵¹ G.E.L. (Guilym Ellis Lane) Owen: Aristotle on the Snares of Ontology. In: Ders.: Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy. Ed. by Martha Craven Nussbaum. Ithaca / New York 1986, S.259-278, hier S.263ff.

⁴⁵² Rapp: Aristotelische Substanzen, S.149. Vgl. ferner Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.23f.

⁴⁵³ Tugendhat: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ, S.14f. Fußnote 13. Alle angegebenen Zitate aus dem vorliegenden Absatz sind dieser Passage entnommen.

andere ausgesagt wird. (2a34) ibt es die οὐσία in diesem primären Sinne nicht, dann „ist es unmöglich, dass etwas von dem anderen existiert“ (2b5). Insofern scheint die Besetzung „Vorliegendes“ allein defizitär, wenn dort die Bedeutung des Ersten nicht im Terminus selbst explizit anklingt. Die meisten Interpreten übersetzen, diesem Einwand schon im Vorfeld entgegenkommend, wortwörtlich mit „Zugrundeliegendem“⁴⁵⁴, ist doch ὑποκείμενον in erster Linie aus grammatikalischer Sicht das Partizip Perfekt Passiv zu ὑποτίθηται, zu Deutsch „zugrunde legen“.⁴⁵⁵ Diese Wiedergabemöglichkeit soll wegen ihrer Textnähe an dieser Stelle befürwortet und im Folgenden übernommen werden.

Analog dazu werden von Interpreten oft die aus dem Lateinischen kommenden Bezeichnungen des „Substrats“ oder, und dies vor allem in der angelsächsischen Forschung, des „Subjekts“ verwendet.⁴⁵⁶ Gegen den Begriff des Substrats spricht, dass er zu sehr von einer Isolierung dessen ausgeht, was als Eigenschaft am Vorliegenden haftet. Eine derartige Reduktion ist aber immer nur abstrahierend, nie de facto möglich. Auch scheint das Substrat eher ein Übrigbleibendes denn ein Primäres zu bezeichnen. Die Übersetzungsmöglichkeit des Subjektes soll an dieser Stelle ebenfalls verworfen werden, da damit erstens die Gefahr einhergeht, das ὑποκείμενον nicht so sehr in seiner seinsgemäßen, als nur in seiner sprachlichen Bedeutung als Satzsubjekt zu sehen, das den anderen Attributen zugrunde liegt. Als Beispiel mag ein Zitat Michael Fredes dienen:

[I]t should be clear from the characterization of the [ὑποκείμενον] [...] that Aristotle is talking [...] about subjects of predication, and it should be clear [...] that Aristotle is considering the notion of the *Categories* of substances [οὐσίαι, *Anm. d. Verf.*] as the ultimate subjects of predications.⁴⁵⁷

Die wesentliche Bedeutung eines Ersten, das alles andere ihm Zukommende wenn auch sprachlich, darüber hinaus aber gleichermaßen seinsgemäß fundiert, wird mit solch einer Wiedergabe nivelliert. Ohne eine seinsgemäß gegebene Priorität wäre nach griechischem Denken keine darauf fundierende satzgrammatische Vorrangstellung möglich: Die Priorität ist immer ontologischer, also gleichermaßen seinsgemäßer und sprachlicher Natur. Zweitens, abseits der sprachlich-grammatischen Ebene, soll der Terminus des Zugrundeliegenden, der von vornherein durch seine Wortwörtlichkeit und Textnähe besticht, einer Assoziation mit dem modernen Gedanken des menschlichen Selbst-

⁴⁵⁴ Rapp: Einleitung, S.9. Schmitz übersetzt analog dazu das ὑποκείμενον mit „Unterlage“, verbindet dies aber mit einem eher platonisch als aristotelisch anmutenden Zwei-Welten-Modell, wenn er schreibt, dass damit „die Zuweisung des Stoffes zum räumlich Unteren, der Idee zum räumlich Oberen“ zusammenhänge. Vgl. Schmitz: Kommentar, S.12f. Auch steht der Begriff der „Unterlage“ im alltäglichen, heutigen Sprachgebrauch in einem allzu praktisch-pragmatischen Zusammenhang. Zwar ist das ὑποκείμενον auch bei Aristoteles wie alle hier besprochenen Termini nicht in Abstraktion von der tagtäglichen Welt zu verstehen, jedoch erscheint die Besetzung als „Unterlage“ doch zu weit von seinem theoretisch-philosophischen Duktus entfernt.

⁴⁵⁵ Philipp Brüllmann u. Katharina Fischer: Hypokeimenon. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.280-283, hier S.280.

⁴⁵⁶ Rapp: Einleitung, S.9. Vgl. als Bsp. der angelsächsischen Forschung Michael Frede: Substance in Aristotle's *Metaphysics*. In: Michael Frede: Essays in Ancient Philosophy. Oxford 1987, S.72-80, hier S.73.

⁴⁵⁷ Frede: Substance, S.74.

bewusstseins vorbeugen. Aristoteles wählt als Beispiel für das Zugrundeliegende, die οὐσία, zwar häufig den Menschen, aber das autonome Subjektbewusstsein stellt eher eine neuzeitliche als eine antike Kategorie dar. In eine ähnliche Richtung soll der Einwand gegen den Vorschlag zielen, das ὑποκείμενον mit dem Terminus des „Individuums“ wiederzugeben.⁴⁵⁸

Wenn Frede die Bezeichnung Individuum wörtlich aus dem griechischen ἄτομον ableitet (1b6f.), dann will er damit das Moment der Unteilbarkeit wie auch der Einheit und zugleich der Selbständigkeit der οὐσία als ὑποκείμενον verdeutlichen.⁴⁵⁹ Der irreführende Terminus des Individuums wird an dieser Stelle nicht als Übersetzungsmöglichkeit aufgenommen. Dennoch muss zugestanden werden, dass der ausdrückliche Hinweis auf dieses der οὐσία inhärente Moment richtig und sogar notwendig ist, wenn letztere nicht nur als ἄτομον, sondern auch als τόδε τι, als ganz bestimmtes, jeweiliges Einzelnes (3b9) bezeichnet wird.⁴⁶⁰ Insofern ist Mary Louise Gill durchweg zuzustimmen, wenn sie in einem entsprechenden Aufsatz schreibt:

Let me simply say that I take Aristotle ultimately to defend separately existing physical objects as [...] basic. They are given in experience as basic particulars, and the philosopher's job is to explain various things about them, including what they are and how they differ from one another.⁴⁶¹

Zu erklären sind allem voran die Akzidenzien, denen die οὐσία als ein primäres, so-und-so bestimmtes Seiendes, zugrundeliegt: „be rdies werden die ersten οὐσίαι deswegen vorzüglich οὐσίαι genannt, weil sie allem anderen zugrundeliegen und alles andere von ihnen ausgesagt wird oder in ihnen ist.“ (2b15f.) Wären diese nicht Eines und Unteilbares, so wäre ein solches nicht möglich. Eine Doppelstruktur oder Entzweiung, die nicht zugleich immer auch realiter als Einheit erfasst werden kann, würde dagegen eher einem chaotischen, unzusammenhängenden und damit unerschließbaren „Haufen“ (1041b11f.) als einem Einzelnen ähneln.

Derart verstanden, begründet die οὐσία, das letztes oder auch erstes ὑποκείμενον, alles dasjenige, was einem bestimmten Einzelnen als solchem widerfahren und zukommen kann, d.h. alle anderen, sekundären oder tertiären Kategorien des Seins, wie das Wieviel, das Wie-beschaffen, das Wo, das Wann oder das In-bezug-auf. (1b27ff.) Die zugrundeliegende οὐσία als Einzelnes ist damit im Kontext der *Kategorienschrift* derart als erste

⁴⁵⁸ Michael Frede: Individuen bei Aristoteles. In: Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens. Bd. XXIV (1978), S.16-39, hier S.17. Ausführlich wird Fredes Begriff des Individuums, der später noch mit dem Terminus der Form in Verbindung gebracht wird, im folgenden Paragraphen vorliegender Untersuchung thematisiert.

⁴⁵⁹ Frede: Individuen, S.17f. Frede weist an dieser Stelle im Rekurs auf den lateinischen Terminus „individuum“ explizit darauf hin, dass der eb rauch dieses Ausdrucks auch schon in der Spätantike den Sinn von Individuum oder individuell getragen habe.

⁴⁶⁰ Zu Begriff, b ersetzung und Interpretation des τόδε τι vgl. den folgenden Paragraphen. Innerhalb der Analyse der *Kategorienschrift* soll der Terminus synonym, ohne genauere Erläuterungen und Differenzierungen, für das jeweilige, bestimmte einzelne Seiende stehen.

⁴⁶¹ Mary Louise Gill: Individuals and Individuation in Aristotle. In: Theodore Scaltsas, David Charles u. Mary Louise Gill (Hrsg.): Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics. Oxford 1994, S.55-71, hier S.63 Fußnote 17.

οὐσία zu verstehen, als sie die erste von insgesamt zehn Kategorien repräsentiert. (2b14ff.)

Zunächst seiend ist damit allein das ὑποκείμενον und erst daraufhin sind es auch die weiteren kategorialen Eigenschaften, die dieses differenzieren und von anderen ὑποκείμενα, οὐσίαι oder auch Einzelnen unterscheiden. Eigenschaften sind immer, so Aristoteles, akzidentell zu verstehen, und als solche sind sie Sinnbild der Bewegung und Vielfalt des Seienden und der sinnlichen Welt. Die ihnen wortwörtlich zugrundeliegende οὐσία, worunter man nach Aristoteles' zitiertem Beispiel den bestimmten Menschen in abstrahierendem Absehen von seinen jeweiligen Akzidenzien verstehen kann (2a10ff.), ist das im philosophischen Programm erstrebte „Eine[.] des Mannigfaltigen und ein Bleibendes des Wechselnden, das den mannigfaltigen und wechselnden Präsenzen [d.h. den akzidentellen Eigenschaften bzw. Akzidenzien, *Anm. d. Verf.*] Stand und Orientierung“⁴⁶² gewährt.

Was an dieser Stelle anklingt, ist eine eigentümliche Doppelstruktur, die wesentlich von Platons Entwurf zu unterscheiden ist. Das aristotelische Zugrundeliegende ist ein zumindest relativ selbständiges τὸδε τι und damit nicht im platonischen Sinne von einer Idee abhängig oder der Teilhabe an ihr bedürftig. Wie die „Inhärenz-Relation“⁴⁶³ nach dem Modell der *Kategorienschrift* zeigt, ist bei Aristoteles eine analoge Doppelgliedrigkeit in einem sinnlichen Einzelnen selbst vorkommend zu denken. Als solches muss sich dieses in der menschlichen Wahrnehmung als Einheit geben. Die Eigenschaften eines Einzelnen sind ἐν ὑποκειμένῳ: „Mit ‚in einem Zugrundeliegenden‘ meine ich, was in etwas ist, nicht als ein Teil, und nicht getrennt von dem existieren kann, worin es ist.“ (1a23ff.) Die Inhärenz-Relation meint zwar zumindest in gewisser Weise ein Abhängigkeitsverhältnis⁴⁶⁴, wenn eine Eigenschaft zwar nie ohne ihr Zugrundeliegendes sein kann, jedoch werden in den *Kategorien* „die Präsenzen der übrigen Kategorien [d.h. Akzidenzien, *Anm. d. Verf.*] in einer faktischen Unabhängigkeit [gedacht], ohne dass dadurch ihr eigenes Wesen tangiert wird“.⁴⁶⁵ Die Eigenschaften werden noch selbst „je und je als ein Etwas gedacht“⁴⁶⁶. Ihre Selbständigkeit ist dabei nur abstrakt, nicht aber realiter gegeben.

Schon in den *Kategorien* ergibt sich damit erstmals ein zweifaches Modell des Seienden⁴⁶⁷, das zunächst und an dieser Stelle noch nicht mit dem Ausdruck des τὸ τί ἦν εἶναι in Verbindung gebracht wird. Bei der Doppelung von οὐσία und Akzidenzien besteht ein „einseitiges Abhängigkeitsverhältnis“, das als einseitiges „Prinzip ontologischer Dependenz“ bezeichnet werden kann.⁴⁶⁸ Einseitig ist das genannte Verhältnis deswegen, weil sich nur die zugrundeliegende οὐσία dadurch auszeichnet, dass sie eigent-

⁴⁶² Tugendhat: TI KATA TINOS, S.23.

⁴⁶³ Rapp: Aristotelische Substanzen, S.154.

⁴⁶⁴ Rapp: Aristotelische Substanzen, S.155.

⁴⁶⁵ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.42.

⁴⁶⁶ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.42.

⁴⁶⁷ Vgl. Christof Rapp: Substanz als vorrangig Seiendes (Z1). In: Ders. (Hrsg.): Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.27-40, hier S.29.

⁴⁶⁸ Rapp: Vorrangig Seiendes, S.29.

lich Seiendes, und damit an sich und selbständig, ohne Hilfe anderer hinzukommender Merkmale etwas Seiendes ist. (Vgl. 2b13ff.)⁴⁶⁹ Die in diesem spezifischen Sinne eines ersten Referenzpunktes selbständige οὐσία ist vollständig und nachhaltig seiend, nicht aber gilt dies für die im unbeständigen Wandel stehenden Akzidenzien. Das aristotelische Ideal einer Philosophie als Wissenschaft beruht nicht auf dem Akzidentellen und die wechselnden Eigenschaften können nicht Teil der wissenschaftlichen Untersuchung sein⁴⁷⁰ – obschon die Akzidenzien vom zugrundeliegenden Einzelnen nicht realiter abtrennbar sind. Im Vergleich zur οὐσία sind sie nicht in selbiger Weise autonom.⁴⁷¹ Eine οὐσία *ist* zwar mitsamt dessen, was ihr in akzidenteller Weise anhaftet. In dem Sinne existiert ein bestimmter Mensch immer so, dass er durch eine Haut- und Haarfarbe, eine gewisse Größe etc. gekennzeichnet ist. Dass er aber als bestimmter Mensch sein kann, ist von den jeweiligen Ausprägungen der akzidentellen Merkmale nicht abhängig. Anders aber können die Eigenschaften, wenn überhaupt wissenschaftlich untersuchbar, so nur als an etwas seiend sein, ohne aber dasjenige, an dem sie sind, im Wesentlichen zu bestimmen. Damit ist die Abtrennung des Akzidentellen vom Eigentlichen nur abstrahierend in der philosophischen und wissenschaftlichen Reflexion zu vollziehen.

Im Folgenden soll das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und seinen Eigenschaften weder als strenger Dualismus, noch als absoluter Gegensatz von Selbständigkeit und Relationalität⁴⁷² gelten. Eher soll die Komponente des seinsgemäßen Gefälles, widergespiegelt in einer parallelen semantischen Abhängigkeit, in den Fokus treten – dies insofern, als damit immer auch eine Zusammengehörigkeit gemeint ist. Der Terminus Dualismus erinnert dagegen zum einen stark an das platonische Zwei-Welten-Modell, zum andern nivelliert er die realiter gegebene Dependenz und das Zusammenvorkommen der ersten Kategorie der οὐσία mit dem ihr jeweils akzidentell Zukommenden in der sinnlichen Welt.

Besticht der Begriff der „Zweiteilung“⁴⁷³ bei Christof Rapp durch seine zutreffende Simplizität und impliziert durchweg die reale Einheit beider Seinskategorien, so macht er diese doch nicht ausdrücklich. In sich differenzierter erscheint, ebenfalls bei Rapp, der Ausdruck „Dispergenz-Modell“⁴⁷⁴, weil das lateinische Prädikat *dispergo* über den reinen Akt des Teilens hinaus den Fokus auf ein Zerstreuen, Ausbreiten oder Verteilen lenkt. Von einer absolut zu fassenden Trennung der Kategorien kann insofern keine Rede sein, als eine gewisse Verbindung zwischen demjenigen, was ausgebreitet oder verteilt wird, erkennbar ist. Ferner scheint der Bezug zu einem Einheitlichen, von dem die Spaltung ausgeht, implizit angesprochen. Sowohl das nüchternere „Zweiteilung“ wie auch das „Dispergenz-Modell“ Rapps sind im Fortfolgenden synonym geltend.

Ein ganz analoger Sachverhalt ist mit dem Begriff der „Zwiefalt“ oder auch „Zwiefältig-

⁴⁶⁹ Vgl. ferner Rapp: Vorrangig Seiendes, S.29.

⁴⁷⁰ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.389.

⁴⁷¹ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.42.

⁴⁷² Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.385.

⁴⁷³ Rapp: Vorrangig Seiendes, S.29.

⁴⁷⁴ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.439.

keit⁴⁷⁵, wie er von Ernst Tugendhat geprägt wurde, angesprochen. Zwar hat dieser Terminus sicherlich den Vorteil, dass er die von Aristoteles entwickelte Struktur des Seienden als ein Zwei-in-Eins-Verhältnis ausdrücklich macht. Mit der Rede von der „Zwiefalt“ möchte Tugendhat entsprechend anzeigen, dass sich ein Seiendes zwar in der abstrahierenden Reflexion buchstäblich auf zwei Ebenen auseinanderfalten lässt und dennoch als eine Einheit *ist*. Dabei ist der tugendthatsche Begriff selbst, den bestechenden analytischen Implikationen zum Trotz, wegen seiner Textferne zu verwerfen. Obschon der Ausdruck inhaltlich die Darstellung Aristoteles' zu greifen versucht, so erscheint dessen allzu bildlicher, mitunter gar theologisch anmutender Duktus inmitten der für den griechischen Philosophen so typischen Sachlichkeit der Sprache fremd.⁴⁷⁶

Ohne die terminologischen Fragestellungen weiter zu vertiefen ist an dieser Stelle festzuhalten, dass mit dem Erläuterten bereits in der *Kategorienschrift* genau dasjenige thematisiert ist, was unter einer inneren Zweiteilung oder Dispergenz der οὐσία verstehen ist – dies aber allein unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zu den übrigen Kategorien.

Nun ist aber bei Aristoteles das Faktum eben jener Zweiteilung der οὐσία selbst wiederum in sich doppeldeutig. Nicht nur ist die Doppelstruktur zwischen dem Einzelnen und seinen zukommenden Eigenschaften gemeint, die selbst nicht Teil von ihm sind und dennoch nicht ohne es vorliegen können, sondern auch die Beziehung zwischen einer ersten und einer zweiten οὐσία: „Zweite οὐσίαί heißen die εἶδη, in denen die an erster Stelle οὐσίαί genannten sind, diese und deren a ttungen.“ (2a14ff.) Und weiter: „Denn wenn man angeben soll, was die erste οὐσία ist, so wird es erhellender und passender sein, das εἶδος anzugeben [...].“ (2b10ff.) Das εἶδος zeigt an, „was er [z.B. der Mensch, *Anm. d. Verf.*] ist“ (2b32) und steht im Kontext der *Kategorienschrift* in erster Linie für die Art, anhand der die bestimmten, einzelnen Seienden, z.B. dieser bestimmte Mensch, klassifiziert und bestimmt werden und in einer allgemeineren, die den jeweilig einzeln Vorliegenden übersteigenden Weise, sprachlich wie erkenntnisgemäß zu erfassen sind. (1a20f.) Jene sogenannte zweite οὐσία ist also zu diesem Zeitpunkt der Untersuchung gar nichts anders als das εἶδος, die Art – und, wie später zu präzisieren ist, zugleich die Form⁴⁷⁷ – des Einzelnen. In der Konsequenz, so lässt sich festhalten, wird damit schon in den *Kategorien* der Weg zum komplexen Verhältnis zwischen Zugrundeliegendem, also der οὐσία und dem τὸ τί ἦν εἶναι eingeleitet, wenn letzteres in der *Metaphysik* dem εἶδος gleichbedeutend ist.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.1.

⁴⁷⁶ Dies erklärt, ist innerhalb von Zitaten aus Tugendhats Werk *TI KATA TINOS* der ihm eigentümliche Begriff der „Zwiefalt“ selbstverständlich beizubehalten.

⁴⁷⁷ Der Begriff des εἶδος wird im Rahmen der Lektüre der *Kategorienschrift* vorläufig mit Art übersetzt. Zu weiteren Differenzierungen des griechischen Terminus, der nicht nur Art, sondern immer zugleich auch Form ist, vgl. den weiteren Verlauf des § 10, in erster Linie aber des § 11 vorliegender Untersuchung.

⁴⁷⁸ Wie Frede und Patzig in ihrem Kommentar verdeutlichen, werden die Art und die Form, d.h. das εἶδος, und das Was-es-war-zu-sein im Buch *Z* der *Metaphysik* identisch gesetzt. Im folgenden Paragraphen wird das Identitätsverhältnis beider griechischen Begriffe zueinander differenzierter erläutert.

Vgl. Michael Frede u. ü nther Patzig: *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, b ersetzung und Kommentar. Zweiter Band. Kommentar. München 1988, S.57.*

In den *Kategorien* wird derart ein doppeltes Paradigma, d.h. ein Dispergenz-Modell der οὐσία entworfen, dass zwei ineinander verflochtene Momente ersichtlich werden: Unterschieden wird zwischen etwas Einzelnem, etwa einem bestimmten Menschen, und der Art, die das Einzelne der Art Mensch zuordnet. In diesem Sinne deutet sich eine zweite Dispergenz an, die nicht mehr als einseitige Dependenz zwischen οὐσία und akzidentellen, nicht-wesentlichen Kategorien gefasst werden kann, sondern vielmehr als ontologische Interdependenz eines der οὐσία selbst inhärenten Paares.⁴⁷⁹ Denn

[w]ir können über die Erste [οὐσία] so, wie wir über sie sprechen, nur sprechen, weil wir schon ein [εἶδος] haben, das angibt, was für eine Art von Einzel[nem] die Erste [οὐσία] ist; die Zweite [οὐσία] wird demnach zur οὐσία hinzugenommen, weil sie eine Voraussetzung dafür enthält, dass wir von einem bestimmten Menschen und also auch von einem [τόδε τι] sprechen können. Wenn man das [εἶδος] dem Nennwort nach von der Ersten [οὐσία] aussagt, bringt man nichts Neues hinzu, sondern hebt dasjenige hervor, was die Erste [οὐσία] schon ist, wenn sie etwas Bestimmtes von der und der Art, also ein [τόδε τι] ist.⁴⁸⁰

Wenn sich Aristoteles in den *Kategorien* noch dafür ausspricht, der Art, die notwendig allgemeinen Charakter hat und auf mehrere Einzelne einer Spezies zutrifft, nur einen prädikativen Status zuzugestehen (2a18ff.) und sie nicht unmittelbar im Zugrundeliegenden verortet (1a20), so wird diese Position in der *Metaphysik* evaluiert und darauf hin revidiert. Denn anhand der Rolle eines Prädikats allein wird nicht ersichtlich, warum das εἶδος der οὐσία inhärent und damit selbst als οὐσία bestimmt sein soll. Würde man jedoch, um diese Schwierigkeit zu umgehen, von der Art als wesentlichem Kern des Einzelnen absehen, so bliebe ein Zugrundeliegendes, das von seinem εἶδος unabhängig und damit weder seinsfähig, noch klassifizierbar wäre. Ein bestimmter Mensch, z.B. Sokrates, wäre nicht mehr als Mensch und damit überhaupt nicht mehr seiend. Die philosophische und programmatische „Frage nach dem eigentlichen und grundlegenden Sein“⁴⁸¹, nach der Priorität und den persistenten Ursprüngen und Gründen alles Seienden im Wandel würde als Aporie erkannt werden müssen.

Mit den erwähnten Schwierigkeiten ist hier, noch im Rahmen der Analyse der *Kategorien*, bereits ein Problem angedeutet, das sich als eines der grundlegenden der aristotelischen *Metaphysik* überhaupt erweisen wird: Wie wird das Moment der Selbständigkeit des einzelnen, individuellen und für sich stehenden Seienden mit dem Moment des Allgemeinen, der Art, innerhalb dieses Seienden im Kontext eines dispergierenden, stets im spezifischen Sinne ontologisch verstandenen Modells der οὐσία zusammen gedacht werden können? Gemeint ist damit die Frage nach dem Zusammenhang von dem Partikularen mit dem Universellen, die im Fortlauf des vorliegenden dritten Abschnitts zu beantworten ist.

Im Übergang von den *Kategorien* zur *Metaphysik* erfolgt konsequenterweise kein Umwurf der Seinstheorie, sondern eine anknüpfende „Revision des dispergierenden

⁴⁷⁹ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.434f. und 439.

⁴⁸⁰ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.438f.

⁴⁸¹ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.441.

[Οὐσία]modells unter Beibehaltung der Kriterien⁴⁸² für die οὐσία. Eine derartige

Evolution-Interpretation hält sowohl an der ersten Substanztheorie [d.h. Theorie der οὐσία, *Anm. d. Verf.*], der Substanztheorie der *Kategorienschrift*, als auch an der zweiten Substanztheorie, der Substanztheorie der *Metaphysik*, fest. Sie lehnt keine Substanztheorie ab. Sie beschreibt eine systematische Entwicklung von der ersten Substanztheorie zur zweiten Substanztheorie. Sie stellt eine Evolution der aristotelischen Substanztheorie dar, nach der die zweite Substanztheorie die erste Substanztheorie nicht ersetzt, sondern erweitert und ergänzt.⁴⁸³

Die Nähe zwischen beiden Schriften zeigt sich schon anhand der Begrifflichkeit, die in der *Metaphysik* ebenso auftritt wie in den *Kategorien*, namentlich die genannten οὐσία, εἶδος und τόδε τι. Inwieweit diese Termini einer Bedeutungsverschiebung innerhalb der Revision des philosophischen Konzepts der *Kategorienschrift* in der Abhandlung der *Metaphysik* unterliegen, kann an dieser Stelle nur angedeutet werden und ist erst zu einem späteren Zeitpunkt zur Gänze zu erläutern.

Genauer gekennzeichnet ist eine solche Nähe, wie auch die damit einhergehende Differenzierung der Terminologie, durch ein Weiterfragen nach Grund und Sein des in den *Kategorien* herausgestellten ontologisch Primären, dem Zugrundeliegenden, wie auch parallel dessen Nuancierung. Das bislang geltende Erste wird nicht mehr in seiner Selbstverständlichkeit hingenommen. Vielmehr wird in der *Metaphysik* im Anklang an die *Kategorien* gefragt, warum die οὐσία in der Bedeutung des bestimmten Einzelnen ist, was sie ist und warum sie dieses Bestimmte sein kann. Dass innerhalb dieser Fragestellung der bislang zweiten οὐσία, d.h. der Art, eine herausragende Funktion zukommt, ist auch in den *Kategorien* schon implizit angedeutet, da nur die zweite οὐσία genau angibt, was die οὐσία im ersten Sinn ist. (Vgl. 2b9) Ausbuchstabiert wird dieser Sachverhalt aber an gegebener Stelle der Schrift nicht, zumal auch der Terminus τὸ τί ἦν εἶναι als solcher in der *Kategorienschrift* weiter keine Rolle spielt.

Das Buch Z der *Metaphysik* nimmt seinen Erkenntnisgang auf mit der Frage nach der Bestimmungsursache der οὐσία, die, verstanden als τόδε τι, ohne diese ihre Bestimmung durch das τὸ τί ἦν εἶναι bzw. das εἶδος kein τι, kein Etwas, sein könnte. Anders formuliert: Das Zugrundeliegende als solches, ohne nähere Bestimmung und Einordnung durch das zugehörige εἶδος, d.h. nach dem Kenntnisstand der *Kategorien* durch den Artbegriff, wäre

⁴⁸² Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.441. Anders argumentieren v.a. diejenigen Forschungspositionen, die der platonischen Philosophie nahe stehen, wie z.B. Schmitz. Dieser verwirft in seiner Lektüre der *Metaphysik* die Ontologie des Einzelnen, wie sie in den *Kategorien* aufzufinden ist und spricht einzig dem εἶδος als einem Allgemeinen Realität, Bestimmtheit und Selbständigkeit zu. Nicht nur ist im Kontext einer Aristoteles-Lektüre die b ersetzung des Terminus εἶδος mit dem platonischen Begriff „Idee“ problematisch, sondern zugleich geht mit der genannten Konzeption eine Nivellierung der hier vertretenen Interpretation einer wesentlichen Zweistelligkeit der aristotelischen οὐσία einher. „[D]ie Neuerung des Aristoteles im Verständnis der Idee [betrifft] nicht so sehr deren Verhältnis zur Sinnenwelt [...] als vielmehr die Auszeichnung der Idee [...] als des Konkreten.“ Hermann Schmitz: Die Ideenlehre des Aristoteles. Zweiter Band. Platon und Aristoteles. Bonn 1985, S.425f.. Vgl. zur Kritik dieser Lesart ferner Rapp: Einleitung, S.24.

Zur b ersetzung des griechischen Wortes εἶδος mit „Idee“ vgl. § 8.

⁴⁸³ Moradi: Evolution der aristotelischen Substanztheorie, S.18.

ein gänzlich Unbestimmtes. Dies erklärt sich in einem weiteren Schritt durch die innere Gliederung des Einzelnen, das als Zusammengefügtes von Stoff, griechisch ὕλη⁴⁸⁴, und εἶδος zu verstehen ist. (1029a1ff.) Der Stoff an sich ist bei Aristoteles ein nahezu Chaotisches, gänzlich Unfassbares: „Ich nenne aber [Stoff] das, was an sich weder als etwas noch als Quantitatives, noch durch irgendeine andere der Aussageweisen bezeichnet wird, durch welche das Seiende bestimmt ist.“ (1029a20) Indem das εἶδος die ὕλη im Zusammenhang des weltlichen Wandels, des Werdens und Vergehens derart bestimmt, ist es aber nicht nur Art, sondern immer und zugleich auch Form. Mag dies in den *Kategorien* impliziert sein, so tritt der entsprechende Zusammenhang erst im Rahmen der Analyse der *Metaphysik* mitsamt allen Implikationen deutlich zu Tage.

Das Zugrundeliegende, das Einzelne für die menschliche Wahrnehmung ist aber nicht Chaos, sondern ein so-und-so bestimmtes Etwas. Dies wiederum ist kann es nur unter der Bestimmung des εἶδος sein, der Art und der Form, nunmehr auch und zuletzt als τὸ τί ἦν εἶναι verstanden. Das Kapitel Z 3 zeigt, inwiefern die Kennzeichnung der οὐσία rein als Zugrundeliegendem, wie sie noch in den *Kategorien* erfolgte, unzureichend ist. Damit das Zugrundeliegende ist, was es ist, muss noch eines, und zwar ein Wesentliches hinzukommen – soweit der Kenntnisstand auch der *Kategorienschrift*. Präzisiert wird dies in der *Metaphysik* nun wie folgt: Wäre dem nicht so, so wäre das Zugrundeliegende nur Stoff und würde seinen Status als Primäres gegenüber den wandelbaren Akzidenzien verlieren. Nicht aber wird mit der Nuancierung hinsichtlich des Stofflichen das Zugrundeliegende als solches verworfen, das ja ausdrücklich als Möglichkeit gekennzeichnet wurde, die οὐσία auszusagen (1028b33f.). Lediglich ein zusätzliches Moment wird gefordert: das εἶδος, konkretisiert als τὸ τί ἦν εἶναι. Damit erweisen sich zwei der vier ursprünglich aufgelisteten Instanzen als notwendig, um die οὐσία philosophisch zu ergründen.

Bestätigt wird dies durch den programmatischen ε danken der πρὸς-ἔν-Relation, die, übertragen auf den hier relevanten Sachverhalt, zeigt, inwiefern keines von den Akzidenzien weder an sich besteht noch von der οὐσία abgetrennt werden kann. Alle anderen, sowohl der Stoff wie auch die kategorialen Akzidenzien zeigen sich als seiend, weil sie in einer Beziehung zum Referenzpunkt stehen, der zugleich immer als Einzelnes ein Bestimmtes sein muss.

Es erhellt also, dass durch dieses [d.h. οὐσία, *Anm. d. Verf.*], auch ein jedes von jenem [d.h. Akzidenzien, *Anm. d. Verf.*] ist, so dass demnach Seiendes in erster Bedeutung, welches nicht etwas Seiendes (in irgendeiner Beziehung), sondern schlechthin Seiendes ist, die οὐσία sein dürfte. (1028a29ff.)

Als solchermaßen den Stoff Bestimmendes wird dem εἶδος explizit ein dem Einzelnen

⁴⁸⁴ Der Begriff des Stoffes als Übersetzung des griechischen Terminus ὕλη wird an dieser Stelle der deutschen Wiedergabe mit Materie vorgezogen, da mit ὕλη bei Aristoteles zum einen etwas gemeint sein kann, das über den konkret materiellen Bereich hinausgeht, und zum anderen das Wort Stoff besonders treffend das Indefinite und einheitslos-unbestimmte Moment dessen wiedergibt, was damit im Gegensatz zur bestimmenden Form gemeint ist. Vgl. Schmitz: Kommentar, S.12.

immanenter Charakter zugestanden (1037a29): Es wird zum εἶδος ἐνόν. Deutlicher als in den *Kategorien* ist es nicht allein in einer prädikativen, sondern in einer ontologisch fundierenden Position zu sehen und wird in seinem Status als οὐσία derart ernstgenommen, dass es innerhalb einer Struktur der zweifachen Dispergenz der οὐσία den alles fundierenden Stellenwert bekommt. Nicht mehr ist das Einzelne, sondern vielmehr sein eigentlichstes Was, das εἶδος, das persistente Erste, wenn das Zugrundeliegende selbst nicht nur aus seinem artspezifischen und formalen⁴⁸⁵ Wesensmoment, sondern auch aus vergänglichem Stoff besteht und sogar bestehen muss, denn der Rahmen aller philosophischen Erörterung bildet die sinnliche, alltägliche Welt. Von einer zweiten οὐσία wird in der *Metaphysik* nicht mehr die Rede sein und nicht mehr sein können. Vielmehr werden beide Momente der zweifach verstandenen οὐσία innerhalb eines strenger gefassten Interdependenzmodells so sehr ineinander gefügt, dass das εἶδος als Art und Form, und, wie zu zeigen ist, damit der οὐσία und dem τὸ τί ἦν εἶναι gleichbedeutend, das ursprünglich und ursächlich Erste desjenigen ist, das in den *Kategorien* als ontologisch Primäres, als ὑποκείμενον und zugrundeliegende οὐσία herausgestellt wurde und seinen Status als Selbständiges, Bestimmtes gegenüber den variablen Eigenschaften auch in der *Metaphysik* nicht verliert.

Das τὸ τί ἦν εἶναι, derart als Voraussetzung des Seins und des vorhergehenden Fragens nach der ersten Kategorie verstanden, ist – und darin dem εἶδος gleichbedeutend – als Art und Form das immanent Wesentliche der οὐσία selbst und damit in eigentlichem Sinn οὐσία zu nennen. (Vgl. 1028b33f. u. v.a. 1037a28) „Durch diese eigentliche οὐσία [...] wird dann auch der οὐσία-Charakter“ des Stoffes wie auch des zusammengefügt Einzelnen „begründet und somit eine vorliegende οὐσία überhaupt erst denkbar“.⁴⁸⁶ Die Konkretisierung der Seinsstruktur nach Aristoteles, wie sie in Anlehnung an Christof Rapp als immanente Zweiteiligkeit oder Dispergenz verstanden wird, ist damit auf den Weg gebracht. Schon in Z 3, bevor die eigentliche Erörterung über das τὸ τί ἦν εἶναι beginnt, wird eine solche Relation angedeutet, wenn explizit das Programm aufgestellt wird, οὐσία „vom sinnlich Wahrnehmbaren“ (1029b1f.) zu suchen. Es werden die ursächlichen Gründe des Einzelnen gesucht, oder paradox formuliert, die οὐσία dessen, was gängig unter οὐσία verstanden wird, d.h. dem sinnlich Einzelnen (1028b8ff.). Die erste οὐσία der *Metaphysik* gibt sich damit als zweistellig, und auf jene Ersten aber „müssen wir [...] die Forschung richten“. (1029b3)

Wenn das τὸ τί ἦν εἶναι aber das Seiende, die οὐσία überhaupt erst begründet, dann ist die derart fundierte οὐσία erst die Voraussetzung für jene Relation, die zwischen dem einzelnen Seienden und den ihm zukommenden akzidentellen Eigenschaften besteht. Zusammenfassend ergibt sich in der *Metaphysik* die These einer doppelt gefassten Interdependenz, die nach Aristoteles als Struktur und Grund des Seienden überhaupt zu fassen ist und die Vielfalt der sinnlichen, sich konstant bewegenden Welt dadurch erklärt,

⁴⁸⁵ Mit dem Begriff „formal“ ist das Adjektiv zum Substantiv „Form“ bzw. τὸ τί ἦν εἶναι gemeint. Das τὸ τί ἦν εἶναι ist als Form formaler Bestandteil des Einzelnen. Der Ausdruck „formal“ ist demnach hier nicht im Sinne der philosophischen Disziplin der Logik zu verstehen.

⁴⁸⁶ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.33.

dass sie in einem zweifach gefassten Referenzpunkt zusammenkommt:

Das Vorliegende wird sich als Anwesendes denken lassen, weil ein Eines entdeckt wird, das ein Eines von Mannigfaltigem ist, und dies in zweierlei Richtung, die sich jedesmal als eine Zwiefältigkeit des Seins zeigt. [...] Das Mannigfaltige versammelt sich also um das Eine in den Bahnen zweier Zwiefältigkeiten. [...] Sie unterscheiden sich zunächst dadurch, dass bei der einen das Bestimmende eine unselbständige und das Bestimmte eine selbständige Präsenz ist, während bei der anderen das Bestimmende die selbständige Präsenz und das Bestimmte überhaupt keine Präsenz ist.⁴⁸⁷

Sein scheint nur in einer solchen in sich gedoppelten Struktur möglich und Aristoteles stellt sich der Herausforderung, die formale Art εἶδος, nunmehr als τὸ τί ἦν εἶναι gefasst, selbst dem jeweils Seienden, sprich der im Sinne der *Kategorienschrift* allem anderen zugrundeliegenden οὐσία immanent zu denken und dennoch das ursächliche, allgemein und wissenschaftlich greifbare Moment dessen zu erhalten.

Die aufgezeigten inneren Interdependenzen der οὐσία spiegeln sich in einer terminologischen Mehrdeutigkeit wider. Erstens wird ein bestimmtes Seiendes bezeichnet, ein so-und-so sinnliches Einzelnes, von welchem das aristotelische Projekt, gleich eines fortschreitenden Erkenntniswegs, seinen fragenden Ausgang nimmt. Zweitens haftet dem Begriff der οὐσία die Konnotation des wahren, eigentlichen Existierens an, d.h. der erklärende Grund für das Seiende, sein allgemein Fassbares. Der Fokus kann sowohl auf der Bedeutung des sinnlich Seienden wie auch auf dem philosophisch ergründenden Fragen nach dem eigentlichen Sein des Seienden liegen. Ist in der Verwendung als sinnlich Vorliegendem „das Wie des Seins“ mitgemeint, wenn anders keine bestimmte Bezeichnung des Einzelnen stattfinden kann, so wird in der primär philosophischen Bedeutung, die immer ein Hinterfragen des Gegebenen erstrebt, dieses „Wie des Seins“⁴⁸⁸ selbst thematisch. Die οὐσία meint also erstens ein Seiendes im alltäglichen, weltlichen Wandel bzw. ein „*Seiendes* im Wie seines Seins“, und zweitens, nunmehr explizit als zweistelliges τὸ τί ἦν εἶναι gedacht, das Wie *des* Seins, das Sein *dieses* Seienden oder auch „das *Wie des Seins* des Seienden“.⁴⁸⁹

Zu begründen ist die derartige „Evolution“ von der *Kategorienschrift* hin zur *Metaphysik* mitunter durch die „Veränderung des Untersuchungskontextes“.⁴⁹⁰ Diesbzgl. sind, im Anklang an Ilan Moradi, vornehmlich zwei Ergänzungen innerhalb der Seintheorie der *Metaphysik* zu vermerken. „Der neue Bezugsrahmen, den die *Kategorienschrift* nicht lösen konnte, ist zweifach: die Entstehens-Vergehensproblematik und die Wissensproblematik.“⁴⁹¹ Erstens besteht eine Erweiterung hinsichtlich der notwendigen, formalen Bestimmtheit des Seienden inmitten der von Seiten der Akzidenzien wie auch des Stoffes

⁴⁸⁷ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.29.

⁴⁸⁸ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.25.

⁴⁸⁹ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.25 u. 27. Hervorhebungen vom Autor. Analoge Erläuterungen finden sich bei Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.406ff. u. 415ff. sowie bei Rapp: Einleitung, S.8 und Schmitz: Kommentar, S.11f.

⁴⁹⁰ Moradi: Evolution der aristotelischen Substanztheorie, S.31.

⁴⁹¹ Moradi: Evolution der aristotelischen Substanztheorie, S.22.

verursachten Vielfalt der sich ständig wandelnden Welt. Zweitens erfolgt eine Erweiterung hinsichtlich des Verständnisses des εἶδος als τὸ τί ἦν εἶναι, welches als primäres, im spezifischen Sinne ontologisches Prinzip alleine die Wissenschaftlichkeit der οὐσία-Theorie verbürgen kann.⁴⁹² Diesem Ursächlichen gilt es sich im Folgenden im Rahmen einer Analyse vordergründig des Buches Z der *Metaphysik* explizit zuzuwenden.

⁴⁹² Vgl. Moradi: Evolution der aristotelischen Substanztheorie, S.21f.

§ 11 Das τὸ τί ἦν εἶναι als zweistelliges Seins- und Konstitutionsprinzip der οὐσία

Nachdem das τὸ τί ἦν εἶναι in Z 3 als eine der vier möglichen Instanzen der οὐσία aufgeführt wird (1028b33ff.), wendet sich Aristoteles dem Ausdruck in diesem Kapitel vorerst nicht mehr zu. Stattdessen wird die μορφή bzw. das εἶδος⁴⁹³ neben dem Stoff und dem aus beiden zusammengefügt Ganzen als frühestes Zugrundeliegendes (ὑποκείμενον) und damit als in vorzüglichstem Sinne seiende οὐσία bezeichnet. (1029a1ff. u. 1029a30ff.) In diesem Sinn entscheidet sich Aristoteles dafür, den Stoff wie auch das sinnliche Ganze, d.h. die οὐσία, zunächst nicht eingehend zu betrachten, sondern den Fokus auf dieses Erste zu legen, das als solches der Suche nach den Prinzipien alles Seienden, und das heißt aller οὐσία, gewinnbringenden Ertrag verspricht. (1029a30ff.) Im darauffolgenden Kapitel Z 4 nimmt die Abhandlung über das Was-es-war-zu-sein, die sich mit mehr oder weniger offensichtlichen Unterbrechungen bis zum Ende des Buches Z erstrecken wird, ihren Lauf, ohne aber an dessen Beginn den Begriff des εἶδος wieder aufzunehmen. Noch bevor sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen beiden Termini dringlicher stellt, möchte die Verf. zunächst den Ausdruck des εἶδος in aller gebotenen Vorläufigkeit genauer bestimmen, als dies bislang der Fall sein konnte.

Das Substantiv εἶδος steht in Verbindung zum Verb εἰδέναι, was soviel bedeutet wie „sehen“ oder „wissen“, wenn Wissen das Resultat des sehen-Habens ist.⁴⁹⁴ Aubenque führt ebensolche sprachliche Verknüpfung an: „Le sens du mot εἶδος est clair. [...] Il conserve un rapport sémantique évident avec les formes de même racine du verbe ὁράω, voir [...]. La forme, c'est ce que nous voyons de la chose, ce qui nous est, en elle, le plus manifeste.“⁴⁹⁵ Das εἶδος ist das Erste des in sich dispergent gedachten Einzelnen. Wenn Aubenque den Begriff an dieser Stelle mit dem Pendant „Form“ übersetzt, so ist dies eine gängige und traditionelle Wiedergabe. In der *Kategorienschrift* (2a14f.) sowie in Z 12 der *Metaphysik* (1038a26) aber wird das εἶδος weniger mit der Form eines Einzelnen, sondern in erster Linie mit dessen Art assoziiert. Das aristotelische Konzept des εἶδος ist spätestens ab seiner Konkretisierung in der *Metaphysik* explizit unter dem Gesichtspunkt dieser doppelten Konnotation zu sehen: Der Begriff ist je nach Gewichtung mit Form oder Art zu übersetzen. Dabei kann das eine nicht ohne das andere gedacht werden, zumal Aristoteles einen identischen Ausdruck für beide Momente wählt: Eine Form entspricht der jeweiligen Art, eine Art manifestiert sich als Form am Einzelnen.⁴⁹⁶ Zwar sind beide Bedeutungen des Terminus εἶδος dahingehend nicht zu verwechseln, als jede für eine

⁴⁹³ In 1029a5f. werden μορφή, d.h. die Gestalt und das εἶδος identisch gesetzt. Spielt die μορφή im Fortlauf des Buches Z keine bezeichnende Rolle mehr, so wird in vorliegender Untersuchung nur noch auf den Terminus des εἶδος rekurriert.

⁴⁹⁴ Christof Rapp u. Tim Wagner: Eidos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.147-158, hier S.147.

⁴⁹⁵ Aubenque: Problème de l'être, S.459.

⁴⁹⁶ Vgl. Rapp: Aristotelische Substanzen, S.158. Ausführlich wird Z 12 sowie die doppelte Konnotation des εἶδος-Begriffs in § 14 behandelt. Dabei wird auf die damit zusammenhängende Kontroverse zwischen einer allgemeinen oder einer rein individuellen Geltung des εἶδος eingegangen. Die gegenwärtigen Ausführungen sollen allein der Begriffsklärung dienen und in der Folge Unklarheiten vorbeugen.

unterschiedliche Nuancierung steht. Die b ersetzung mit „Art“ geht auf die Konnotation der allgemeinen Spezies, diejenige der „Form“ auf die individuelle „Formung“ eines Stoffes hin zu einem einzelnen Seienden. Diese jedoch, und darauf kommt es hier an, befindet sich an einem selben Phänomen. Die Spezies ist universalen Charakters, die Form als solche nicht. Indem aber beide, Art und Form, dasselbe bezeichnen, ja: ausmachen, kann das Allgemeine vom Einzelnen bzw. Individuellen prädiert werden.⁴⁹⁷

Der derart doppelt konnotierte Begriff des εἶδος wird schließlich erstens innerhalb der sogenannten Abhandlung über die Bewegung, genauer in Z 7 1032b1f., mit dem Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι identisch gesetzt: „Εἶδος nenne ich das τὸ τί ἦν εἶναι eines [J]eden [...] und sein[e] erste[.] οὐσία.“ Zweitens erfolgt dieselbe Gleichstellung in Z 10 1035b32: „[U]nter εἶδος verstehe ich das τὸ τί ἦν εἶναι.“ Hierin liegt kurz gesagt der r und dafür, dass Aristoteles in Z 3 nur die μορφή bzw. das εἶδος im Sinne der estalt bzw. der Form nennt, um dann nahtlos und ohne weitere Erklärungen in Z 4 auf das τὸ τί ἦν εἶναι überzugehen.

Trotz einer grundsätzlichen Äquivalenz beider Ausdrücke scheint, wie schon innerhalb der doppelten Bedeutung des Terminus εἶδος selbst, eine undifferenzierte Gleichsetzung unangebracht. Der Text erlaubt es, εἶδος und τὸ τί ἦν εἶναι in einem Identitätsverhältnis zu sehen, „bien que les deux termes ne soient pas exactement synonymes“.⁴⁹⁸ Erscheint das εἶδος schon in den *Kategorien*, so gibt es dort an, was die zugrundeliegende οὐσία ist (2b7ff.), und ermöglicht damit die Antwort auf die schon bei Platon auftretende Frage τί ἐστὶ. Die *Metaphysik* konkretisiert das noch unspezifisch fragende Was-ist-es zum antwortenden Was-es-war-zu-sein – analog wird der traditionell aufgeladene Terminus εἶδος, der noch zu sehr die Konnotation eines platonischen e stus tragen mag, nicht nur als εἶδος ἐνόν des Sinnlichen, sondern auch gemäß einer „Neuformulierung“ als τὸ τί ἦν εἶναι in seiner Rolle neu gefasst.⁴⁹⁹ Das τὸ τί ἦν εἶναι ist gegenüber dem althergekommenen Verständnis des εἶδος exakt dasjenige, als welches jedes e gebene „καθ’ αὐτό“, „an sich“ bzw. „per se“ (1029b13f.) ausgesagt wird.⁵⁰⁰ Sind im Buch Z schließlich beide Termini identisch, so trägt zum einen auch das τὸ τί ἦν εἶναι die doppelte Bedeutung des εἶδος als Art und Form, zum anderen trifft es auf das neu verstandene εἶδος der *Metaphysik* ebenfalls zu, den Charakter des Per-se zu tragen.⁵⁰¹

Das Moment des An-sich des τὸ τί ἦν εἶναι meint dabei gerade nicht das, was akzidentell von einem Einzelnen auszusagen ist und ihm nur im Sinne einer kategorialen Eigenschaft anhaftet. Die Bedingung des An-sich-gesagt-werdens dient vielmehr vorrangig dazu, von den Eigenschaften, die dem Zusammengesetzten zufällig in einer ersten Divergenz-

⁴⁹⁷ Vgl. Brentano: Über Aristoteles, S.29.

⁴⁹⁸ Aubenque: Problème de l’être, S.459.

⁴⁹⁹ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.447. Die Ausdrücke „an sich“ und „per se“ werden im Folgenden synonym verwendet.

⁵⁰⁰ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.447.

⁵⁰¹ Dies wird umso deutlicher, wenn man bedenkt, dass das εἶδος in Z 12 ebenso als Fundament der Definition des Einzelnen gefasst wird, als es für das Was-es-war-zu-sein in Z 4 der Fall ist. Vgl. zu Z 12 § 14.

beziehung zukommen, zu abstrahieren:⁵⁰²

Denn das ist nicht τὸ τί ἦν εἶναι, was etwas an der Weise an sich ist, wie die Fläche ein Weißes ist; denn Fläche-sein ist nicht Weißes-sein. Aber auch nicht das aus beidem Bestehende, das Weiße-Fläche-sein, ist das τὸ τί ἦν εἶναι. Warum? Weil das zu Bestimmende selbst mit darin enthalten ist. (1029b16ff.)

Indem das τὸ τί ἦν εἶναι etwas per se bezeichnet, so fungiert es genau als dasjenige, was dieses Seiende überhaupt erst zu einem Seienden macht. Ähnliches wird mit dem Beispiel des „weißen Menschen“ intendiert. (1029b22ff.) Der Ausdruck „Mantel“, den Aristoteles hier analog zum „weißen Menschen“ setzt, soll lediglich verdeutlichen, dass es nicht vom einheitlichen Namen abhängt, ob eine Sache zusammengesetzt ist oder nicht.⁵⁰³ Der zusammengesetzte Ausdruck „weißer Mensch“, derart im Namen „Mantel“ vereint, kann in „seinem Sein in zweifacher Weise angesprochen werden“⁵⁰⁴, einmal auf Grund einer Hinzufügung, einmal ohne diese (1029b29ff.): „[A]ber weder die eine noch die andere Weise ist ein Ansprechen von etwas an ihm selbst.“⁵⁰⁵ Beim „weißen Menschen“ wird etwas von etwas anderem ausgesagt, das Weiße gilt hier nicht per se, sondern als Akzidenz der οὐσία Mensch, die als zugrundeliegendes Seiendes die Basis der jeweiligen Akzidenzien ausmacht. Ist der Mensch ein „weißer Mensch“, so ist er kein Gegenstand als gerade das-und-das, sondern als so-und-so beschaffener.⁵⁰⁶ Zum Zugrundeliegenden wird die Qualität „weiß“ hinzugefügt. In diesem Falle wird das Weiß-sein nicht unmittelbar vom τὸ τί ἦν εἶναι, sondern von einer anderen Kategorie ausgesagt. Das τὸ τί ἦν εἶναι aber meint allein das wesentliche Was des Einzelnen in reflektierender Abstraktion von den ihm zukommenden Akzidenzien, wie z.B. einer Qualität. Ihm wird, trotz allen Ausgerichtetseins auf das jeweilige Einzelne, eine Konnotation des Allgemeinen zugesprochen.⁵⁰⁷ Es gilt dem Menschen als Mensch, der wesentlich nicht als Weißes, sondern eben als Mensch existiert. Mensch-sein impliziert keinesfalls eine weiße Hautfarbe – vielmehr und umgekehrt bezeugt diese als eigenschaftliches Attribut gerade die kategoriale Differenz, die zwischen Mitgliedern einer selben Spezies bestehen kann. Das An-sich, wie es sich im τὸ τί ἦν εἶναι zeigt, geht in diesem Sinne mit der Komponente des Notwendigen einher. Erst als existierendem einzelndem Menschen mit dem ihm zugehörigen τὸ τί ἦν εἶναι kann dem Menschen überhaupt das Akzidenz „weiß“ zukommen.⁵⁰⁸

Festzuhalten ist, dass den Akzidenzien, wie sie bislang verstanden wurden, innerhalb der

⁵⁰² Zum Unterschied zwischen einer ersten und einer zweiten Divergenzbeziehung des Seins vgl. § 10.

⁵⁰³ Horst Seidl: Kommentar (2. Halbband 1991), S.390.

⁵⁰⁴ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.49.

⁵⁰⁵ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.49.

⁵⁰⁶ Vgl. Hermann Weidemann: τὸδε τι und τί ἦν εἶναι. Überlegungen zu Aristoteles, Metaph. Z4, 1030a3. In: Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Bd. 10 (1982), S.175-184, hier S.177.

⁵⁰⁷ Zum Konflikt zwischen allgemeinem und einzelndem Moment siehe genauer § 14 – 17.

⁵⁰⁸ Es soll an dieser Stelle kurz darauf hingewiesen werden, dass der Gedanke des An-sich auf eine Abstraktion nicht nur vom Akzidentellen, sondern auch von der stofflichen Komponente des Einzelnen zielt, zumal das primäre wesentliche Moment des Einzelnen früher als der Stoff des Gegebenen ist. Vgl. dazu die Schlusserläuterungen des vorliegenden Paragraphen.

Metaphysik der Anspruch auf eigentliches Sein genommen wird. Sie sind zwar durchweg etwas Seiendes und sie existieren, jedoch vermögen sie weder unabhängig von der zugrundeliegenden οὐσία zu sein, noch können sie angeben, was die zugrundeliegende οὐσία ist. Die Akzidenzien heben allein ein bestimmtes Attribut am einzelnen Seienden hervor, das dieses Seiende als Ausprägung einer Spezies von einem anderen Exemplar derselben zu unterscheiden vermag. Noch einleuchtender als anhand des aristotelischen Exempels „weißer Mensch“ lässt sich dieser Sachverhalt an einem vergleichsweise simpleren Beispiel zeigen. Nimmt man z.B. zwei Äpfel, so sind diese wesentlich der Form und der Art nach dasselbe: nämlich Äpfel. Dennoch gibt es definitiv zwei Exemplare, die numerisch nicht identisch sind. Eine Möglichkeit, dies weiter zu begründen, geben die entsprechenden kategorialen Attribute an die Hand: Beide Obststücke liegen nicht an derselben Stelle (Ort), das eine weist eine etwas andere Farbgebung auf oder hat gar eine Delle (Qualität). Als solchermaßen bestimmte sind die Akzidenzien zwar existent, denn die rote Farbe des Apfels *ist*, sie ist wahrnehmbar. Wenn aber Farbe immer auf etwas bezogen sein muss, das diese Farbe hat, so ist dies ihr spezifischer Existenz-Modus. Anders formuliert: Sie ist selbst kein Etwas und damit keine οὐσία, sondern kommt nur an dieser zum Tragen bzw. zur Existenz. Als solchermaßen abhängige egebenheiten kennen sie auch für sich selbst kein καθ'αυτό: „[D]as τὸ τί ἦν εἶναι [gibt es] entweder allein oder vorzugsweise und zuerst und schlechthin von den οὐσίαι.“ (1031a13ff.) Ein gewisser eigenständiger Status, der den eigens und jeweils abgetrennt behandelten Akzidenzien in den *Kategorien* trotz aller Abhängigkeit noch zukommen mag (1b27ff.), ist damit überwunden.⁵⁰⁹

Neben den vom vorliegenden Seienden, sprich: der οὐσία abstrahierbaren Akzidenzien gibt es jedoch durchaus auch Eigenschaften, die an sich Affektionen des Gegebenen sind. Dies zeigt das aristotelische Beispiel der „Stülpnasigkeit“, die eine Eigenschaft der οὐσία Nase per se ist und von sich selbst her diesem so bestimmten Seienden eigen ist. (1030b15ff.) Aristoteles stellt sich die Frage, inwiefern diesen eigens herausgehobenen Akzidenzien eventuell doch ein τὸ τί ἦν εἶναι zukommen müsse, wenn sie dem Zugrundeliegenden notwendig zugehörig sind und es unmöglich scheint, zum Zwecke der Bestimmung diesen akzidentellen Bezug wegzulassen. Das zu umgrenzende τὸ τί ἦν εἶναι des einzelnen Seienden enthält in diesen Fällen selbst eine Referenz zu dem Seienden eigenschaftlicher Natur. Wie aber wäre ein τὸ τί ἦν εἶναι in dem Fall zu verstehen, wenn die besagte Stülpnasigkeit in ihrer Bestimmung auf etwas anderes rekurrieren müsste, an dem sie notwendig vorkommt, nämlich auf die Nase? Die Antwort wäre eine Aussage von der Art „stülpige Nase“ ist soviel wie ‚hohle Nase Nase‘“ (1030b33ff.) und stellte in der Konsequenz ein regressum ad infinitum dar. Sie verwies auf das Gegenteil ihrer eigentlichen Intention, d.h. der genauen Bestimmung des jeweiligen vorliegenden

⁵⁰⁹ In 1b27ff. werden neben der οὐσία die neun anderen Kategorien jeweils für sich aufgezählt: „ein Wieviel“, „ein Wie-beschaffen“, „ein In-bezug-auf“, „ein Wo“, „ein Wann“, „ein Liegen“, „ein Haben“, „ein Tun“ und ein „Widerfahren“. Wenn auch „[j]edes von dem e sagten selbst für sich selbst in keiner Behauptung ausgesagt“ wird (2a4ff.), so erfährt im weiteren Verlauf der Schrift jede der Kategorien eigens eine Erörterung.

Seienden.⁵¹⁰ Es bleibt also trotz des Zugeständnisses von akzidentellen Bestimmungen „an sich“ dabei, dass es ein τὸ τί ἦν εἶναι nur von οὐσία gibt. (1031a13ff.)

Das so erläuterte τὸ τί ἦν εἶναι als einer Bestimmung per se ist das jeweils deutlich umgrenzte, der Definition nach vom jeweils vorliegenden einzelnen Seienden ausgesagte εἶδος und stellt damit um ein Weiteres die Konkretisierung des εἶδος der *Kategorienschrift* dar, das als solches in einer zu allgemein gefassten Art-Dimension und nur in dieser verortet wurde.

Diese Feststellung ist innerhalb des Kontextes eines „[λόγος] des Seins“⁵¹¹, d.h. in einer im spezifischen Sinne ontologischen Betrachtung zu treffen. Denn ordnet Aristoteles selbst die Erörterung in Z 4 als „λογικῶς“, zu deutsch als „logische“ oder „begriffliche“ ein (1029b13f.), so wird in eben jener soeben erläuterten Passage zum Ausdruck gebracht, „dass das Sein der so definierten Sache genau darin besteht, in der besagten Weise bestimmt zu sein; [das] betreffende [Einzelne] sei so-und-so bestimmt, insofern e[s] ist [...] [,] [und es] ist nur, insofern es so-und-so bestimmt ist“.⁵¹² Erst durch die Bestimmung durch sein ihm eigenes τὸ τί ἦν εἶναι wird es zu einem bestimmten Seienden von einer gewissen Art (und Form). In der Nuancierung und Neufassung des εἶδος als τὸ τί ἦν εἶναι wird das r undlegende des εἶδος für Sein und Existenz der jeweils gegebenen οὐσία eingängig verdeutlicht. Obschon als „λογικῶς“ gekennzeichnet, differenziert Aristoteles damit in der *Metaphysik* die vornehmlich rein prädikative Funktion des εἶδος als Art, wie sie u.a. in den *Kategorien* zu finden ist, „weil die Prädikation ein Zugrundeliegendes schon präsupponiert, während das substantiale [εἶδος] gerade erst ermöglicht, von einem Zugrundeliegenden zu sprechen“.⁵¹³ Als τὸ τί ἦν εἶναι wird das in erster Linie als artspezifisches zu verstehende εἶδος der *Kategorienschrift* zu einem, das vor dem Hintergrund eines zweiteilig-divergierend verstandenen Seinsmodells das An-sich des einzelnen Vorliegenden formal begründen kann und in der Konsequenz die Notwendigkeit für Sein und e gebensein eben dieser so gegebenen οὐσία gewährleistet. Kurzum: Das von einem einzelnen Seienden an sich ausgesagte, eidetische τὸ τί ἦν εἶναι bürgt notwendig für dessen Sein und Existenz.⁵¹⁴

Wie ist aber nun dasjenige, was unter dem Merkmal des per se erfasst wird, näher gekennzeichnet? In Z 4 stellt Aristoteles das Was-es-war-zu-sein in ein enges Verhältnis zum τότε τι. Dies mag zunächst als Identitätsrelation erscheinen: „ὅπερ γὰρ τότε τι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι“ oder „denn das τὸ τί ἦν εἶναι ist ein τότε τι“ (1030a2).⁵¹⁵ Ein τότε τι zu

⁵¹⁰ Vgl. Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.59f.

⁵¹¹ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.47.

⁵¹² Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*, S.447.

⁵¹³ Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*, S.448.

⁵¹⁴ Umgekehrt aber differenziert sich auch und zugleich die Lesart der *Kategorienschrift* – gesetzt der in der Einleitung formulierten „Einheitsthese“ hinsichtlich der Lektüre aristotelischer Abhandlungen. Im „Lichte“ der *Metaphysik*, um eine Formulierung Gadamer in abgewandelter Form aufzunehmen, zeigt sich, inwiefern schon in den *Kategorien* nicht nur ein art-, sondern auch ein formspezifisches εἶδος implizit angedacht sein mag. Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S.435 Fußnote 59.

⁵¹⁵ Diese Lesart der Stelle 1030a2 beruft sich auf eine Konjektur von Bonitz. Wenn die Handschriften A und E nicht den gesamten Ausdruck τότε τι überliefern, sondern lediglich τι, so sind in der Handschrift J nur die Worte τί ἦν εἶναι zu finden. Letztere Lesart ist wohl deswegen nicht authentisch, weil sie die

sein aber kommt allein den οὐσίαι zu. (1030a5 u. 1029a28) Ebenfalls ist in diesem Kontext die Feststellung von Bedeutung, dass allein die οὐσίαι ein τὸ τί ἦν εἶναι haben, nicht aber die akzidentellen Eigenschaften. (1031a13f.)

Zunächst meint das τὸδε τι insofern eines, das nicht in der Art und Weise ist und ausgesagt wird, wie die Akzidenzien, die sich immer an einem Zugrundeliegenden und damit in einem Abhängigkeitsverhältnis befinden müssen: „[W]enn aber etwas nur von einem anderen ausgesagt wird“ (1030a4), so ist es kein τὸδε τι. Ebenso wie in den *Kategorien* muss das τὸδε τι ein solches sein, das, gemessen an seinen akzidentellen Eigenschaften, für sich, selbständig und abgetrennt bestehen kann. (Vgl. 2b13ff.) Dies geht in Z 4 eindeutig aus folgendem Zusammenhang hervor, denn kurz zuvor wird gefragt, ob dem „Mantel“, stellvertretend für den aus Zugrundeliegendem und Akzidenzien zusammengefügteten Begriff des „weißen Menschen“ genommen, ein Was-es-war-zu-sein zukommen kann. (1030a1) Die Frage ist rhetorischer Natur und zielt unter dem Gesichtspunkt der aristotelischen Akzidenzien-Konzepts auf eine als selbstverständlich betrachtete verneinende Antwort. Die Aussage „ὅπερ γὰρ τὸδε τι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι“ ist dann die Begründung solcher Verneinung.⁵¹⁶ Nicht den Akzidenzien, sondern dem τὸδε τι kommt ein τὸ τί ἦν εἶναι eigentlich zu.

In der Forschungsliteratur gilt die exakte Bedeutung des τὸδε τι zumindest im Rekurs auf die *Kategorien* als geklärt. Der Terminus wird im Kontext dieser Schrift gängigerweise mit einer sinnlichen, zugrundeliegenden οὐσία gleichgesetzt, die immer innerhalb des zweiteiligen Interdependenzmodells ein durch das εἶδος Bestimmtes sein muss. Das τὸδε τι ist „etwas Bestimmtes von der und der Art“⁵¹⁷, ein bestimmtes, einzeln vorliegendes Seiendes einer Spezies. Wird aber in der *Metaphysik* das εἶδος unter dem e sichtspunkt des τὸ τί ἦν εἶναι verstanden, näher auf das einzelne Seiende als τὸδε τι zugeschnitten und in der Konsequenz nahezu mit diesem in eins gefasst, so ist die Geltung des Terminus wie auch sein Verhältnis zum τὸ τί ἦν εἶναι r undlage für Kontroversen. In erster Linie scheint es strittig, mit welcher der zwei Bedeutungen der οὐσία das τὸδε τι in 1030a5 in Beziehung gesetzt wird, mit dem wesentlichen Prinzip des Seienden oder mit diesem

fragliche Aussage zu einer Tautologie macht. Die Möglichkeit, nur τι zu setzen, wurde allerdings u.a. von Ross, Schmitz wie auch von Frede und Patzig übernommen. Ross argumentiert, dass der Satz auch ohne das von Bonitz ergänzte τὸδε verständlich wäre und verwirft damit eine als künstlich erklärte Hinzusetzung. Schmitz hingegen sieht im τὸδε eine nicht notwendige Störung des Sinnes. Es sei unverständlich, wie Aristoteles zu einer solchen Behauptung, d.h. dem vorliegenden Satz, komme.

Zu den Erläuterungen vgl. Weidemann: Zum τι εν ειναι und Z 4, S.89f. Zu den Textausgaben und Übersetzungsvorschlägen vgl. Aristoteles' *Metaphysik*. Zweiter Halbband sowie Frede u. Patzig: Einleitung und William David Ross: Commentary. In: *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross*. Volume II. Reprint der 1. Auflage von 1924. Guildford/London 1966, S.159-500, hier S.170 und Schmitz: Kommentar, S.65.

Dagegen soll an dieser Stelle die Übersetzung von Bonitz übernommen werden, da gerade die Relation zwischen dem τὸ τί ἦν εἶναι und einem an sich Ausgesagten in Frage steht und ein solches u.a. schon aus der *Kategorienschrift* wie auch aus vorherigen Kapiteln der *Metaphysik* unter dem Terminus τὸδε τι aufgeführt wurde. Desweiteren müsste, stünde nicht ursprünglich ein betontes τὸδε vor dem τι, letzteres aus Gründen alt-griechischer Regeln der Satzintonation einen Akzent tragen. Vgl. Schmitz: Kommentar, S.65 Fußnote 65.

⁵¹⁶ Weidemann: Zum τι εν ειναι und Z4, S.89.

⁵¹⁷ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.438.

selbst.

Zunächst ist das $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, das als „Ausdruck nicht weniger rätselhaft“⁵¹⁸ als derjenige des $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ zu sein scheint, sowohl anhand einer grammatischen Analyse näher in seiner Bedeutung zu umreißen als auch zu übersetzen. Wie schon beim $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ scheint die Deutung des $\tau\iota$ als unbestimmtem Artikel auch im vorliegenden Terminus unhaltbar.⁵¹⁹ Es wird im Folgenden daran festgehalten, dass es etwas Bestimmteres als die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, mit der ja 1030a5f. und 1029a28 das $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ explizit in Verbindung gebracht wird, bei Aristoteles nicht gibt.⁵²⁰ Insofern dient der Begriff einem spezifischen, ausgezeichneten „e genstandstyp“⁵²¹, eben der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. So verstanden, deutet das Pronomen „eine Besonderung und eine nähere Bestimmung an“⁵²², die als solche zweistellig, und d.h. immer *von* etwas sein muss. Damit ist eine konzeptuelle Nähe zum $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ und zum $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ angedeutet. Die andere Komponente des Ausdrucks aber, das Demonstrativpronomen $\tau\acute{o}\delta\epsilon$, das in etwa mit „Dieses“ zu übersetzen ist, erscheint als einstellig, wenn man sinnvollerweise nicht „ein Dieses von etwas“ sagen kann. Schmitz kommt in seiner Analyse zu dem Schluss, dass der Begriff des $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ die Doppeldeutigkeit der aristotelischen $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ gleichsam aufnimmt: „Durch ‚ $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ ‘ wird [die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$] also zunächst als etwas, das schon für sich allein etwas ist und gleichsam auf eigenen Füßen steht, charakterisiert, in zweiter Linie [...] aber als Bestimmung von etwas.“⁵²³ Aristoteles habe sich damit einen „raffinierten Kunstausdruck geschaffen, um mit zwei Worten“ von der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ sagen zu können, dass sie erstens ein einzelnes, für sich stehendes sinnliches Seiendes ist und zweitens zu-gleich die Bestimmung, das „Was von etwas, wodurch dieses erst selbst zum Was ($\tau\iota$) wird“.⁵²⁴

Letzteres rekurriert auf das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ als $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ des Dieses, ersteres auf das Dieses selbst. So steht das $\tau\iota$ für die Bestimmung, das $\tau\acute{o}\delta\epsilon$ seinerseits für ein Bestimmtes.⁵²⁵ Beides geht im dargelegten Dispergenzmodell des Seienden ineinander, das Bestimmende wird demjenigen, das es bestimmt, selbst immanent. Übersetzt Schmitz in der Folge „sprachlich gewaltsam“ und etwas holprig mit „Diesda-Was“⁵²⁶, so erscheint die hervorgehobene Setzung des „Was“ nicht unbedingt erforderlich, wenn ein einzelnes Dieses immer auch ein durch sein Was Bestimmtes ist. Ohne Bestimmung durch das Was kann auf es zum einen kein Bezug genommen werden und zum anderen kann es ohne diese Bestimmung gar nicht erst existieren. Es ist ein Dieses und damit ein einzelnes Bestimmtes überhaupt erst dadurch, dass es ein Was ist.

⁵¹⁸ Schmitz: Kommentar, S.23.

⁵¹⁹ Für eine Lesart des $\tau\iota$ als unbestimmtem Artikel plädiert u.a. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.25 Fußnote 22.

⁵²⁰ Bassenge: Das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ bei Aristoteles, S.203.

⁵²¹ Schmitz: Kommentar, S.23.

⁵²² Schmitz: Kommentar, S.24.

⁵²³ Vgl. Schmitz: Kommentar, S.24.

⁵²⁴ Schmitz: Kommentar, S.24f.

⁵²⁵ Rapp: Einleitung, S.9.

⁵²⁶ Schmitz: Kommentar, S.25.

Ein [τόδε τι] ist also ein unter einen substantialen Sortalbegriff fallende[s] [Einzelnes] in seiner Eigenschaft als das, als was e[s] mit dem diesen Begriff bedeutenden Begriffswort bezeichnet wird, z.B. ein Mensch in seiner [wesentlichen, artgemäßen] Eigenschaft als Mensch.⁵²⁷

Das τόδε τι ist demnach aus ontologischer Hinsicht dieses Etwas, dieses Einzelne bzw. schlicht ein Dieses⁵²⁸ und damit zugleich ein wesentlich und ursächlich so-und-so bestimmtes Seiendes. Es ist dabei ein konkretes und selbständiges Vereinzeltetes, das im Unterschied zu einem rein Allgemeinen zu sehen ist⁵²⁹, wobei nur dann die Bezeichnung als τόδε τι zutrifft, wenn von den ihm realiter immer in einer zweiseitigen Beziehung zukommenden Akzidenzien abgesehen bzw. abstrahiert wird.

Der Aspekt der Vereinzeltung oder anders formuliert der Individuation wird durch das Pronomen ὅπερ, wörtlich übersetzt mit „was genau“, noch verstärkt. Das hervorgehobene Einzelne ist genau als eines von der und der Art gemeint, als genau ein „Das-und-das“. Das einzelne Dieses ist nicht akzidentell, sondern wesentlich und exakt eines dieser oder jener Art: „[D]ass etwas [ὅπερ τόδε τι] ist, heißt also, dass es in dem Sinne ‚genau das‘ ist, ‚was ein Das-und-das ist‘, dass es wesensmäßig oder exakt ein Das-und-das ist.“⁵³⁰

Die wesentliche Intention dieser Argumentation liegt einfachhin darin, das τὸ τί ἦν εἶναι einem bestimmten Dieses im Unterschied zu den immer auch vorhandenen Akzidenzien zuzuordnen, die zur reinen Möglichkeit der Existenz des einzelnen Seienden nichts beitragen und ihm nur sekundär, in einer einseitigen Abhängigkeitsstruktur zukommen. Erst indem von den variierenden Eigenschaften abgesehen wird, tritt das wesentliche Was des Einzelnen, um das es der philosophisch-wissenschaftlichen Aufklärung des Aristoteles letztendlich geht, in den Blick. Im Anschluss an das Abstrahieren von den Akzidenzien allein kann festgestellt werden, dass das τόδε τι erst aufgrund seines Was, seines τὸ τί ἦν εἶναι *ist* und *sein* kann. In diesem spezifischen, dabei noch zu präzisierenden Sinne gilt die Gleichsetzung beider und Peramatzis betont nicht zu Unrecht: „[T]he terms ὅπερ τι or ὅπερ τόδε τι seem to be more perspicuous notational variants of the term τὸ τί ἦν εἶναι.“⁵³¹ Mit ὅπερ τόδε τι ist „precisely the certain type of thing that something is“ gemeint.⁵³² Unterstreicht Peramatzis jedoch sogleich, dass die Formeln ὅπερ τι oder ὅπερ τόδε τι gerade nicht dasselbe meinen wie der Ausdruck τόδε τι, und damit auch nicht in eins zu setzen sind mit partikulären oder individuellen Seienden wie Sokrates oder Kallias, den ersten οὐσία der *Kategorienschrift*, so tut er dies aus folgendem Grund:

⁵²⁷ Weidemann: Zum ti en einai und Z 4, S.92. An anderer Stelle schreibt Weidemann, „dass dieser Ausdruck [τόδε τι] für ihn [Aristoteles] die Verallgemeinerung von Ausdrücken der Form A τι („ein A“, z.B. „ein Mensch“) darstellt“. Hermann Weidemann: Tode ti. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.601ff., hier S.602.

⁵²⁸ Vgl. Rapp: Einleitung, S.9.

⁵²⁹ Rapp: Einleitung, S.9.

⁵³⁰ Weidemann: Zum ti en einai und Z4, S.92f.

⁵³¹ Michail M. Peramatzis: Essence and per se Predication in Aristotle's Metaphysics Z 4. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXIX (2010), S.121-183, hier S.155.

⁵³² Peramatzis: Essence and per se Predication, S.155 Fußnote 41.

It seems reasonable to think that in *Metaphysics* Z 4 Aristotle is using different, versatile terminology to refer to a notion which is distinct from, or even more complex than, that of individuality. If the phrases in *Metaphysics* Z 4 are understood in terms of individuality, Aristotle's claim suggests that essences themselves are particular or individual objects. This, however, would clash with our standard understanding of essences as (essential) features of, or ways of being for, the objects they are essences of.⁵³³

In der Konsequenz vernachlässigt Peramatzis den Aspekt des Dieses, also des einzelnen Seienden, den es im Rahmen des Entwurfs einer in sich zweiteilig-dispergenten οὐσία immer auch zu beachten gilt. Spitzt man seine Lesart zu, so steuert er auf eine Alleinstellung des Essentiellen hin. Zugleich resultiert sein Gedankengang aus dem Movens, die Individuationsleistung des τὸ τί ἦν εἶναι am τὸδε τι nicht als absolute verstehen zu dürfen. Diesen Bedenken ist Rechnung zu tragen.

Denn geht Aristoteles, indem er das τὸ τί ἦν εἶναι im und am konkreten einzelnen Seienden bzw. Dieses verortet, so weit, dass er es als die Grundlage einer Weise absoluter Individuation versteht, und zwar in dem Sinne, dass jeder Mensch ein dem anderen Menschen differentes τὸ τί ἦν εἶναι in sich trägt? Und wie ließe sich ein solches Identitätsverhältnis mit der Position in Einklang bringen, nach der beide grammatische Bestandteile des τὸδε τι das zweifache Verhältnis innerhalb der aristotelischen οὐσία reflektieren? Eine derartige Doppelstruktur impliziert, dass keine Vollidentität zwischen beiden Komponenten bestehen kann. Denn ist das τὸ τί ἦν εἶναι zweistellig, und immer als von demjenigen her zu denken, das es bestimmt, so verschmelzen beide nicht ganz und gar.

Dieser zunächst widersprüchlich erscheinende Sachverhalt wird in Z 4 dadurch illustriert, dass dem eben analysierten Satz „ὅπερ γὰρ τὸδε τι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι“ noch auf der gleichen Seite des Textes folgende Aussage nachgestellt wird: „Es wird also ein τὸ τί ἦν εἶναι von nichts geben, das nicht Art (εἶδος) einerattung (γένος) ist, sondern nur von den Arten allein; denn diese werden ja nicht bezeichnet als der Teilhabe nach seiend und als Affektion, noch als Akzidenz.“ (1030a11ff.) Damit wird das τὸ τί ἦν εἶναι ausdrücklich in die Nähe nicht nur des einzelnen Dieses gesetzt, sondern parallel auch der allgemeineren Art, dem formalen εἶδος, mit dem es letztlich identisch ist. Entsprechend findet an dieser Stelle der *Metaphysik* die „konsequente Fortführung des Interdependenzgedankens“⁵³⁴, wie er in den *Kategorien* initiiert wurde, ihren Höhepunkt. Nunmehr ist das εἶδος τὸ τί ἦν εἶναι und damit immanenter r und des einzelnen Seienden: Es verantwortet das Sein dieses Seienden. In seiner doppelt gedachten Struktur ist und existiert das einzelne Seiende nur als bestimmter Art-Vertreter, wenn es anders nicht vereinzelt bzw. innerhalb der Vielfalt der Welt sein und bestimmt werden kann. Indem das vorliegende Dieses unter dem allgemeinen, formalen Aspekt der Art reflektiert und befragt wird, kann das τὸ τί ἦν εἶναι als wesentlichstes Moment herausgestellt werden. So steht das τὸ τί ἦν εἶναι in unmittelbarer Relation zur einzelnen οὐσία, und eigentlicherweise nur zu dieser (1031a13ff.), diese verstanden „nicht als Einzelne[.] mit

⁵³³ Peramatzis: *Essence and per se Predication*, S.155 Fußnote 41.

⁵³⁴ Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*, S.445.

[ihren] Akzidenzien, sondern als Art-Vertreter“⁵³⁵, also als τὸδε τι. Anders wäre die weltliche Vielfalt alles Seienden nicht überwunden, die Ursachen und Prinzipien des in vielzähliger Weise Gegebenen befänden sich weiterhin im Verborgenen.

Ein Beispiel mag das Erläuterte veranschaulichen. Ein Mensch ist ein Einzelnes als „Exemplar einer bestimmten Art“⁵³⁶ und ist als solches gegenüber anderen Art-Instanzen, wie einem Tier, different. Ferner ist unter der Bezeichnung „Mensch“ nicht direkt und zunächst z.B. Sokrates mitsamt seinen charakterlichen und physiognomischen Differenzierungen zu verstehen, die ihn von einem anderen Menschen unterscheiden würden.⁵³⁷ Erst mit dieser ersten Individuation eines Einzelnen als einem Menschen ist die Bedingung für weitere Prädikationen, die Zu- und Beschreibung der akzidentellen Eigenschaften des Dieses geschaffen. Nicht aber werden weitere Zugrundeliegende vorausgesetzt.⁵³⁸

Als Zwischenergebnis ist Folgendes festzuhalten: Das τὸδε τι der *Metaphysik* hat sich in der Tat als das abgetrennte und für sich bestehende Zugrundeliegende herausgestellt, denn es ist dasjenige, was in den *Kategorien* als primäre οὐσία gekennzeichnet wurde. In sich notwendig gegliedert, kann diese jedoch – und dies wird, über den Ertrag der *Kategorien-schrift* hinausgehend, in der *Metaphysik* präzisiert – nur existieren, indem sie nicht nur unbestimmter Stoff, sondern darüber hinaus ein einzelner Vertreter der allgemeineren und übergeordneten, formalen Art ist. Individuation ist immer auch als Spezifikation zu fassen. Es ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass das τὸδε τι, das einen philosophischen Terminus und Kunstausdruck darstellt, nicht nur ein unmittelbares sinnliches Dieses meint, sondern ebenso als „allgemeiner Terminus für das Selbständige als solches“⁵³⁹ verstanden werden muss. Wichtig ist dabei immer die Qualifikation als Eigenständiges, das als solches insofern eine in sich gedoppelte Struktur aufzeigt, als es der bestimmenden, individuierenden und spezifizierenden Charakterisierung durch ein bestimmtes τὸ τί ἦν εἶναι bedarf, um überhaupt als seiend gelten zu können. Umgekehrt aber muss das τὸ τί ἦν εἶναι als εἶδος, damit es ein selbständiges Einzelnes als Vertreter einer gewissen Art zu charakterisieren vermag, notwendig innerhalb des Dieses selbst vorliegen. Der Begriff der Selbständigkeit, wie er anhand des Dispergenzmodells des Seins und damit des τὸδε τι in der *Metaphysik* eingeführt wird, bringt die Forderung einer expliziten Differenzierung der „einfachen Präsenz“⁵⁴⁰ mit sich, d.h. des Eigenständigen der *Kategorien*. In diesen noch wird

auch innerhalb [der] ausgezeichneten Kategorie [d.h. des sinnlich Zugrundeliegenden, *Anm. d. Verf.*] die Präsenz als solche [d.h. das Was-es-war-zu-sein, *Anm. d. Verf.*], sofern sie die Eine Allgemeine ist, zwar nicht wie die übrigen Kategorien, aber immer noch καθ’ ὑποκειμένο gesagt (1038b16); sie ‚bedeutet‘

⁵³⁵ Seidl: Kommentar (2. Halbband 1991), S.391f.

⁵³⁶ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.451.

⁵³⁷ Seidl: Kommentar (2. Halbband 1991), S.392.

⁵³⁸ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.438f. sowie v.a. S.450f. Vgl. ferner Rapp: Aristotelische Substanzen, S.157.

⁵³⁹ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.25 Fußnote 22 sowie S.31.

⁵⁴⁰ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.31.

daher zwar [...] eine οὐσία [...], aber ist keine (1038b15f).⁵⁴¹

Das τὸ τί ἦν εἶναι repräsentiert innerhalb seines zweistelligen Verhältnisses zur οὐσία deren eigentliche Bedeutung, indem es die Verknüpfung zwischen dem bestimmten bzw. charakterisierten Einzelnen und der allgemeineren Art herstellt. Als solches ist es Grund der Konstitution des gegebenen Seienden und genau deswegen gebührt ihm selbst der Titel der ersten und eigentlichsten οὐσία. Nicht aber ist es innerhalb des Interdependenzmodells als unbeschränkt Selbständiges zu sehen, sondern immer als *von* etwas seiend zu denken. Bestimmung und Bestimmtes befinden sich in einer wechselseitigen Bezugnahme, dies aber mit dem Zusatz, dass einem der beiden Komponenten die Auszeichnung der ontologischen Priorität zukommt. Das Spezifizierte selbst ist nur insofern, als es spezifiziert ist.

Wie das Verhältnis zwischen τὸδε τι und τὸ τί ἦν εἶναι zu fassen ist, und mit welcher der zwei Bedeutungen der οὐσία das τὸδε τι in 1030a5 in Beziehung gesetzt wird, ist damit zu unsten des einzelnen Dieses entschieden. Das τὸ τί ἦν εἶναι wiederum ist dessen erste οὐσία und ermöglicht in dieser ontologischen Individuierung grundsätzlich das Hinzu-kommen der im absoluten Sinne individuellen Akzidenzien zum τὸδε τι. Es ist letzter Referenzpunkt wie auch letztes, und d.h. zugleich erstes Prinzip, auf welches die Vielfalt des sinnlich Seienden in einer zweifachen Struktur zurückgeht, wenn es zunächst das Sein des Einzelnen und darüber hinaus dasjenige der Eigenschaften verantwortet.

Die von der Verf. vertretene Annahme dieser in sich gedoppelten Seinsweise des τὸδε τι als οὐσία wie auch der damit einhergehenden gewissen Unselbständigkeit des zweistelligen Seinsprinzips τὸ τί ἦν εἶναι setzt sich von derjenigen Forschungsrichtung ab, die annimmt, „die Formen [d.h. τὸ τί ἦν εἶναι als εἶδος, *Anm. d. Verf.*] seien individuell“ und die zugleich die „reale Existenz von allgemeinen Arten“ bestreitet.⁵⁴² Es ist dies exakt diejenige Position der „individual-form theorist[s]“, die der oben zitierte Peramatzis mit seiner nicht zur ä nze unterstützten le ichstellung von τὸ τί ἦν εἶναι und ὅπερ τὸδε τι zu umgehen versuchte⁵⁴³ und für die hier paradigmatisch die Argumentation Fredes und Patzigs steht.

Diese erschließt sich wie folgt. Insofern das τὸδε τι nur ist, indem sein unbestimmter Stoff durch seine Form umrissen wird, so stellen sie im Ansatz richtig fest, macht die Form das Gegebene eigentlicherweise aus. Das Seiende ist, wenn es als Zusammengesetztes auch andere Komponenten wie z.B. den Stoff in sich trägt, im Wesentlichen nichts anderes als sein τὸ τί ἦν εἶναι. Dies ist korrekt. Jedoch spitzen Frede und Patzig die in Z 4 aufgestellte Relation zwischen τὸδε τι und οὐσία (1030a5) als volles Identitätsverhältnis zwischen dem Diesen und seiner Form zu und interpretieren den Satz „ὅπερ γὰρ τὸδε τι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι“ (1030a2) dahingehend, dass sie in ihm die absolute leichsetzung des Einzelnen und des ihn Bestimmenden sehen. Wenn aber das τὸ τί ἦν εἶναι letztlich allein Zugrunde-

⁵⁴¹ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.31.

⁵⁴² Frede u. Patzig: Einleitung, S.48 u. S.57. Zum Begriff des Individuums vgl. ferner Frede: Individuen, S.17.

⁵⁴³ Peramatzis: Essence and per se Predication, S.155 Fußnote 41.

liegendes ist, so wird gemäß dieser Lesart das τὸ τί ἦν εἶναι nicht mehr als von einem Einzelnen seiend angesehen und das aristotelische Dispergenz-Model alles weltlichen Seienden bzw. aller οὐσία wird aufgegeben. Ebenso wenig wird ein Oszillieren der Form und dem durch sie Bestimmten zwischen der Individuation einerseits und dem allgemeinen Artbegriff andererseits angenommen:

Wenn die Formen die primären οὐσία sein sollen, das heißt das, was vor allem anderen existiert und von dem alles andere in seiner Existenz abhängt, dann kann es sich nicht um allgemeine Faktoren oder Momente an Gegenständen handeln, welche es ohne diese Gegenstände gar nicht gäbe und welche nur als solche Momente verstanden werden könnten, sondern es muss sich um Individuen handeln, welche die Basis für die gesamte Ontologie der Gegenstände der Erfahrung bilden.⁵⁴⁴

Ilmithilfe eines derart absolut gefassten Individualitätsbegriffs das εἶδος – allein verstanden im Sinne der Form – als Voraussetzung dafür, einen Menschen von einem anderen unterscheiden zu können, so wird in der Konsequenz der einzeln seiende Mensch unter dem Gesichtspunkt einer „personale[n] Individualität“⁵⁴⁵ betrachtet. Das τὸ τί ἦν εἶναι z.B. eines Du (vgl. 1029b14ff.) wäre demgemäß dasjenige, was die „Person in ihrer irreduziblen Individuiertheit“⁵⁴⁶ ausmacht. Dies scheint jedoch weniger eine antike, als eher eine postcartesianische Auffassung zu sein, die von einem Bewusstsein selbstbestimmter Individualität des Menschen ausgeht. Unter der strikten Berücksichtigung des aristotelischen Programms ist die dargelegte Annahme nicht einsichtig. Aristoteles sucht zum einen die Ursachen und Gründe der in der sinnlichen Wirklichkeit gegebenen Vielfalt allen Seins – und damit die erklärende, erkenntnisgemäße Ordnung inmitten einer dem wahrnehmenden Menschen zunächst chaotisch erscheinenden Welt. Zum anderen aber beruht eben diese Suche auf dem für Aristoteles immer maßgeblichen,

⁵⁴⁴ Frede u. Patzig: Einleitung, S.57. Diese Position hält Frede innerhalb seiner Publikationen durch. Vgl. dazu z.B. Frede: Individuen, sowie Frede: Substance.

Einen ähnlichen Weg geht Emil Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.441: „Der Kern des Substantialismus liegt in der Konzeption wesentlicher Individualität.“ Bei Aristoteles würden Substantialität und Essentialität gleichsam zu einem Punkt verschmelzen. Vgl. zudem Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.437: In 1038b10-11 sei „die tragende Intuition auf den Begriff gebracht: Das Wesen ist individuell, dem einzelnen eigentümlich. Mit Wesen ist nicht eine vielen gemeinsame Wesensnatur angesprochen, die jedes mit seinesgleichen teilt“.

Auch Jennifer Whiting steht für eine analoge Lesart ein. In ihren Augen sind Formen konkrete, individuelle Dinge dieser Welt. Vgl. u.a. Jennifer Whiting: Form and Individuation in Aristotle. In: History of Philosophy Quarterly 3 (4) (1986), S.359-377 sowie die Besprechung dieser Position seitens Michail M. Peramatzis: Priority in Aristotle's Metaphysics. Oxford / New York 2011, S.173ff. und seitens Gill: Individuals and Individuation, S.67.

Charlotte Witt mag die Reihe der Interpreten, die sich für eine individuelle Form aussprechen, abschließen. Ist das τὸ τί ἦν εἶναι wesentliche Ursache des individuellen Seienden, so ist dieses selbst individuell. Charlotte Witt: Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics. Ithaca/London 1989, S.143ff. u. S.179.

⁵⁴⁵ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.437.

⁵⁴⁶ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.437. Vgl. dazu auch Frede u. Patzig: Einleitung, S.46f. Wenn Aristoteles an dieser Stelle das Beispiel einer Anrede- bzw. Gesprächssituation wählt und explizit von einem „Du“ spricht, so mag dies ein bedeutender Grund und für den von Frede und Patzig repräsentierten Forschungsstrang sein, im τὸ τί ἦν εἶναι die Fundierung einer gar personal verstandenen Individualität zu sehen.

weil nach Vorgabe des Erkenntniswegs alles Wissen initiierenden Erfahrungswert: Der Mensch nimmt von vornherein eine Identität jedes ihm vorliegenden Seienden inmitten und trotz des konstanten weltlichen Werdens und Vergehens an. Der Wunsch einer Aufklärung dieser eigentümlichen Beständigkeit im Wandel wie auch das Streben nach einem diesbezüglich letzten Referenzpunkt aber wird durch einen absoluten Individualitätsbegriff, wie ihn Frede und Patzig inmitten der Forschungslandschaft exemplarisch vertreten, nicht an sein Ziel gelangen können. Die Diversifikation bliebe letzten Endes in ihrer Undurchsichtigkeit ungeklärt bestehen, das Leitziel einer Philosophie als Wissenschaft stünde vor einer Aporie.

Ist dies zu bedenken, dann ist zwar das $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ „r und von dem, dessen eigenes $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ “ es ist, aber jenes muss „über das $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ selbst“ hinaus reichen.⁵⁴⁷ Zwischen ihm und dem Einzelnen als Bestimmendem und Bestimmtem besteht eine Differenz und Spannung, und gerade weil das $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ des $\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota$ mit diesem „nicht identisch und doch eins“⁵⁴⁸ ist, kann es Grund und Fundament seines Seins sein.

Wenn sich Frede und Patzig nur für eine Seite der in sich gedoppelten Relation entscheiden und die Dispergenz zwischen den zwei Begriffen der οὐσία zugunsten einer einzigen Instanz, der Form, nivellieren, so wenden sie sich damit gegen die besagte wesentliche Spannung, welche die aristotelische Abhandlung ausmacht.⁵⁴⁹ Kann die Identität zwischen $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ und einzelner Dieses nicht im Sinne einer Vollidentität gewertet werden, dann ist das ontologische Prinzip nicht so sehr selbst individuell, als vielmehr individuierend. Die Individuationsleistung des Seinsprinzips ist entsprechend zu betonen. So verstanden ist es durchweg immer als im Bezug zu einem Etwas stehend zu denken. Denn ist es individuierend, bedeutet das nicht, dass jedes zu einem $\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota$ gehörige εἶδος selbst individuell, und d.h. von anderen „artgleichen [εἶδη] numerisch verschieden“⁵⁵⁰ ist. Anders formuliert: Die doppelte Annahme einer ersten und einer zweiten οὐσία, wovon die eine das spezifizierende und individuierende $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ bzw. das εἶδος des spezifizierten und individuierten Seienden $\tau\acute{o}\delta\epsilon \tau\iota$ ausmacht, bringt es mit sich, dass eben jene ontologisch prioritäre οὐσία nicht im Sinne Fredes und Patzigs allein individuelle Form ist, sondern darüber hinaus auch allgemeine Art sein muss.

Die These eines dispergierenden Seinsmodells lässt sich anhand der Interpretation eines weiteren aristotelischen Begriffs fundieren. In *Metaphysik Z 6* wird festgestellt: „Jedes

⁵⁴⁷ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.145f.

⁵⁴⁸ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.146. Vgl. dazu ebenfalls Pierre Aubenque, der feststellt, dass die ursächliche Frage nach dem Warum immer von der inneren Zusammengesetztheit dessen, nach dem gefragt wird, ausgeht. Pierre Aubenque: La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z 17 et Θ 10). In: Pierre Aubenque (Hrsg.): *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VIe Symposium Aristotelicum*. Paris 1979, S.69-88, hier S.71f.

Vgl. ferner Ute Guzzoni: *Grund und Allgemeinheit. Untersuchungen zum aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe*. Meisenheim am Glan 1975, S.166.

Inwiefern jedoch Aubenque und Guzzoni nicht auf eine Zweistelligkeit, sondern auf eine Art Dreistelligkeit des Seins schließen, ist weiter unten in vorliegendem Paragraphen zu verdeutlichen.

⁵⁴⁹ Vgl. Rapp: *Allgemeines konkret*, S.83. Rapps Kritik richtet sich an dieser Stelle ebenfalls explizit gegen den Ansatz Fredes.

⁵⁵⁰ Rapp: *Aristotelische Substanzen*, S.167. Hervorhebung vom Autor.

ἕκαστον und sein τί ἦν εἶναι [sind] eins und dasselbe.“ (1031b19) Beim Terminus ἕκαστον unterscheidet man zwischen einem absoluten und einem indexikalischen Gebrauch: So bezeichnet es in ersterem jedes einzelne Seiende und in letzterem einen im Kontext genannten Artbegriff. Schon diese lexikalische Vorbemerkung mag anzeigen, dass und inwiefern sich anhand des ἕκαστον die Lesart des vorliegenden Abschnitts bestätigen lässt. Gemäß dem philosophischen Programm einer Aufklärung des Seienden ist das ἕκαστον das sinnlich wahrnehmbare Einzelne, das jeweilige Seiende selbst, das aber anhand seiner inhärenten zweifachen Struktur zugleich immer auch unter seinem allgemeinen Art-Aspekt zu fassen ist.⁵⁵¹

Analog dem Verhältnis zwischen τὸ τί ἦν εἶναι und einzelner Dieses in Z 4 gilt die zitierte Gleichsetzung mit dem ἕκαστον auch hier nur für das einzelne Seiende per se, nicht aber für die Akzidenzien. Denn z.B. das Weiße haftet als solches an einem Zugrundeliegenden, das aber ein vom Weißen unterschiedenes τὸ τί ἦν εἶναι hat, insofern es wesentlich und notwendig nicht weiß, sondern eben z.B. ein Mensch ist, der als solchartiger auch eine andere Hautfarbe haben kann. (1031b22ff.) Zwischen dem „Menschen“ und dem „weißen Menschen“ liegt lediglich eine „*identitas per accidens*“ vor. Dagegen geht es Aristoteles in Z 6 dezidiert um eine „*identitas per se*“, die nur zwischen der den Akzidenzien zugrundeliegenden primären οὐσία und ihrem wesentlichen Sein bestehen kann, z.B. zwischen dem Menschen und dem ihm als Mensch eigenen Sein:⁵⁵² „[D]ass nun bei demjenigen, was als ein Erstes und ein an sich Seiendes bezeichnet wird, das τὸ τί ἦν εἶναι [bzw. die οὐσία, *Anm. d. Verf.*] mit dem ἕκαστον selbst ein und dasselbe ist, ist offenbar.“ (1032a5ff.)

Anhand der Parallelität in der Argumentation bzgl. des An-sich und des einzelnen Dieses mit Z 4 wird an dieser Stelle ersichtlich, dass mit dem ἕκαστον genau dasjenige gemeint ist, was mit dem Terminus τὸδε τι bereits angesprochen wurde. Es ist die für sich genommene, eigenständige und zugrundeliegende οὐσία, d.h. das einzelne Seiende, das allein aufgrund seines wesentlichsten Momentes individuiert, und das meint selbständig und abgetrennt von anderen Einzelnen existieren kann: „Die Individualität besteht gerade darin, dass das Einzelne notwendig zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz mit sich zu jedem beliebigen anderen identisch ist.“⁵⁵³

Dieses Fundierungsverhältnis von τὸ τί ἦν εἶναι und einzelner Seiendem wird anhand der Identitätsrelation in Z 6 konkreter gefasst, als es in Z 4 der Fall ist. Um die bereits genannten Folgen einer platonischen Trennung von Sein und Seiendem zu vermeiden, muss das τὸ τί ἦν εἶναι ein in dem Einzelnen selbst vorhandenes Prinzip sein.⁵⁵⁴ Es ist ein εἶδος ἐνόν. Das vorliegende Kapitel Z 6 ist als mehr oder minder explizite Platon-Kritik

⁵⁵¹ Vgl. zum vorausgehenden Absatz Liske: Essentialismus, S.284ff. Vgl. ferner Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.61ff.

⁵⁵² Zu dieser Argumentation siehe Liske: Essentialismus, S.291. Hervorhebung vom Autor. Eine gleiche Interpretationsrichtung schlagen Buchanan: Theory of Being, S.44 Fußnote 13 sowie Ross: Commentary II, S.176f. ein.

⁵⁵³ Liske: Essentialismus, S.293.

⁵⁵⁴ Liske: Essentialismus, S.300.

zu verstehen: Aristoteles zufolge lassen sich Ursprünge und Gründe des Gegebenen anhand eines Zwei-Welten-Modells nicht ermitteln und die Trennung von sinnlichem Einzelnen und seinem εἶδος muss in einer philosophischen Aporie enden. Das Kapitel Z 6 bildet einen weiteren ausdifferenzierenden Schritt inmitten des aristotelischen Seinskonzeptes. Wenn hier nach wie vor vom τὸ τί ἦν εἶναι *des* Einzelnen gesprochen wird (1032a5f.), so ist das ἕκαστον auch in diesem Kontext als in sich gedoppeltes zu sehen: als Bestimmtes, das auch noch etwas anderes als seine Bestimmung ist.

Die derart nicht als vollidentisch misszuverstehende Beziehung zwischen individuiertem, einzelner Seiendem und seiner individuierten, und doch zugleich allgemeinen Form bzw. Art⁵⁵⁵ lässt sich schließlich anhand einer eingängigen Lektüre der Kapitel Z 7 – 9 belegen, die der Analyse des Werdens, der Genesis und letztlich der Konstitution dessen, was Seiendes ist, gewidmet sind.⁵⁵⁶ Kurzum: Die Erörterung der Bewegung verifiziert die These eines in sich gedoppelten Seinsmodells als Antwort auf die programmatische Frage nach dem Seienden als Seiendem (1003a21). Gleiches gilt für die damit einhergehende Setzung einer wesentlichen, aber nicht vollständigen Identität zwischen Einzelner und demjenigen, was sein Sein ausmacht, d.h. dem im Kontrast zu Platon immanent verstandenen εἶδος. Im Folgenden soll die zentrale Bedeutung der genannten Passage für die Klärung der Ursprünge der οὐσία in Abgrenzung von einer Forschungsmeinung, welche die Platzierung und Authentizität der Kapitel bestreitet und sie als Unterbrechungen der Abhandlung ansieht, herausgestellt werden.⁵⁵⁷

Das Werden und Vergehen ist in der *Metaphysik* von vornherein ein, wenn nicht *das* Charakteristikum der sinnlichen Welt. In Z 7 – 9 werden die bisherigen Ergebnisse im Durchgang durch die Untersuchung des Bewegungsprozesses konkretisiert, die erst die Priorität des τὸ τί ἦν εἶναι als dem wesentlichen Moment des Seienden und mit diesem die Konstitutionsanalyse eines zweifach verstandenen Seienden vollständig ersichtlich macht, wenn letzteres als solches zwar grundsätzlich und primär durch das formale τὸ τί ἦν εἶναι besteht, aber eben nicht nur aus diesem: Ein „[p]hysische[s]“⁵⁵⁸ Moment, das in den vorigen Kapiteln Z 1 – 6 implizit mitgedacht wurde, kommt hier ausdrücklich zum Tragen. Die theoretisch-abstrakten Formulierungen und Begrifflichkeiten wie die der οὐσία, des τὸ τί ἦν εἶναι und des τόδε τι können jetzt in ihren immer auch sinnlich, d.h. weltlich fundierten Zusammenhängen deutlicher herausgearbeitet werden. Ferner lassen

⁵⁵⁵ Mit der eben dargelegten Position unterscheidet sich die Argumentation vorliegender Untersuchung an dieser Stelle ebenso wie in der vorigen Analyse des τόδε τι von der Forschungsrichtung Frede und Patzigs. Diese übersetzen ἕκαστον ähnlich mit „die jeweilige Sache“, setzen aber eine Identität zwischen der Form, die sie als eigenständiges Individuum sehen, und deren das Was-es-war-zu-sein fest. Das Verhältnis zwischen sinnlich Seiendem, das es doch in Z eigentlich zu erhellen gilt, und seinem Prinzip, dem τὸ τί ἦν εἶναι, bleibt an dieser Stelle ungeklärt. In der Annahme einer so verstandenen Vollidentität wird die Zweistelligkeit des Seins, die ein dem Sinnlichen immanentes εἶδος doch mit sich bringt, nivelliert. Im Übrigen gelten auch an dieser Stelle bzgl. der Konzeption Frede und Patzigs die Vorbehalte, die zu früherem Zeitpunkt erläutert wurden. Vgl. Frede u. Patzig: Kommentar, S.88f. u. 103.

⁵⁵⁶ Thomas Buchheim: Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens in Z 7 – 9. In: Christof Rapp (Hrsg.): Aristoteles. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.105-133, hier S.105.

⁵⁵⁷ So u.a. Frede u. Patzig: Einleitung, S.32 und Ross: Commentary II, S.181.

⁵⁵⁸ Buchheim: Genesis, S.108.

sich Überlegungen zur tatsächlichen Individuation und Identität der unterschiedlichen, und doch seinsgemäß fundamental begründeten Seienden erst an dieser Stelle vorläufig zu Ende führen.

Das Werden des Seienden ist ein Ablauf, der mehrere Stationen beinhaltet: „[D]as Werdende [wird] durch etwas [...] aus etwas [...] etwas.“ (1033a24f.) Ersteres meint dasjenige, das die Bewegung initiiert (εἶδος bzw. τὸ τί ἦν εἶναι), das zweite den Stoff (ὕλη), letzteres das einzelne Seiende bzw. Etwas von der und der Art (οὐσία bzw. τὸδε τι). (1033a28f.) Die οὐσία unter dem Aspekt des τὸδε τι entsteht also nach Aristoteles dadurch, dass aus einem allgemein-diffusen Stoff etwas geformt wird, wobei dieses Formen oder Bestimmen überhaupt erst einem Stoff zu einem Seinsstatus verhilft. Denn für sich genommen ist der Stoff unbestimmtes Prinzip und vermag in Reinform überhaupt nicht zu bestehen. (1029a25) Zugleich aber ist der Stoff dafür verantwortlich, dass es ein Werden als solches, d.h. ein Entstehen und Vergehen, überhaupt geben kann. Er verbürgt wegen der ihm anhaftenden Vielfalt und Unbestimmtheit die Möglichkeit des Werdenden, „sowohl zu sein als auch nicht zu sein“ (1032a20ff.). Er ist die Ursache für die Diversität, die für die sinnliche Welt, wie wir sie tagtäglich erfahren, konstitutiv ist.

Das formale εἶδος bzw. das mit ihm an dieser Stelle explizit identifizierte τὸ τί ἦν εἶναι repräsentiert gegenüber dem Stoff, den es konstituierend formt, das eigentliche Seinsprinzip des gewordenen Seienden: „Form (εἶδος) nenne ich das τὸ τί ἦν εἶναι eines jeden Einzelnen und sein[e] erste[.] οὐσία.“ (1032b1f.) Als solches ist es nicht selbst werdend und vergehend, sondern dasjenige, das dem noch unbeständigen Stoff zu Identität und Persistenz in der Gestaltung zu einem einzelnen Dieses verhilft. (1033b5ff.) Ein ganzes konkretes Seiendes wird dadurch konstituiert, dass die Form gleichsam zu einem Stoff hinzu-, bzw. genauer: in einen Stoff hineintritt, und sein chaotisch-diffusen Wesen in die Bestimmung und damit zum Sein und zur Existenz in dieser Welt verhilft. Die Form ist eine dem rein Sinnlichen immanente Gestaltung seiner selbst (vgl. 1033b5ff.), also „die für eine Art von Gegenstand charakteristische Organisationsform, welche zusammen mit der [ὕλη] den konkreten Gegenstand konstituiert“.⁵⁵⁹ Damit ist die Feststellung, die Form sei weder vergehend noch entstehend, dahingehend zu differenzieren, dass die Form zwischen Abwesenheit am noch unbestimmten Stoff und Anwesenheit am daraus bestimmten Einzelnen schwankt.⁵⁶⁰ In dieser spezifischen Weise ist auch das Persistenzprinzip τὸ τί ἦν εἶναι in den Bewegungskontext eingebunden und das Werden besteht nur, wenn sich dasjenige, d.h. der Stoff, aus dem es wird, aufgrund einer Formung zu einem bestimmten Seienden verändert: „[D]enn das Werdende muss werden, indem sich dabei dasjenige, woraus es wird, verändert, aber nicht bleibt.“ (1032b20ff.)

Diese Aussage ist nicht absolut zu setzen, weil der Stoff innerhalb des Entstehensprozesses nicht vollständig verschwinden kann. Vielmehr hat der Stoff eine doppelte Rolle. Einerseits ist er im Endprodukt, z.B. einem Haus, enthalten und persistiert in dieser Hinsicht. Das Haus besteht aus Stein, Sand, Wasser und dergleichen, und damit aus

⁵⁵⁹ Frede u. Patzig: Einleitung, S.45.

⁵⁶⁰ Vgl. Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.138.

stofflichen Komponenten. Andererseits markiert der Stoff eine Art Vorläuferidentität des Hauses und die Formulierung des Woraus ist in einer Ambiguität zu verstehen.⁵⁶¹ Wenn aber der vorläufige Stoff retrospektiv durch die Privation einer jeweiligen Bestimmung charakterisiert ist (1033a8ff.), so besteht die Genesis eines Seienden in einer wortwörtlichen Umformung des Stoffes.⁵⁶² Demnach ist das Entstehen, im Gegensatz zu einer akzidentellen Veränderung einer persistierenden οὐσία, eine „Aufhebung der Formlosigkeit, während der unabhängig vom Aspekt der Formung betrachtete Stoff als solcher die Entstehung“⁵⁶³ eines jeweiligen Einzelnen überdauert.

Das Werden erfolgt explizit aus dem Stoff als aus etwas (1033a25) und auch der Stoff, wie z.B. das Steingut oder das Holz, ist zumindest in gewisser Weise in sich immer schon bestimmt: „[Aristotle] appears to be claiming that matter in generation is [...] a this.“⁵⁶⁴ Sicherlich kann und muss dieser oder jener Stoff als etwas irgendwie Bestimmtes angesehen werden, will man ihn als das Woraus der Entstehung erfassen können. Dennoch kann solche Bestimmtheit nie vom Stoff selbst her erfolgen und insofern ist zwischen Bestimmendem und Bestimmbarem zu unterscheiden.⁵⁶⁵ Das εἶδος bleibt die notwendige Komponente zur Bestimmung eines jeweiligen Dieses und alles Werden nimmt seinen Anfang von einem gegebenen, aber noch nicht umrissenen Stoff hin zu einem bestimmten Seienden, das den Stoff als seinskonstitutives Element in sich trägt. Veränderung aber findet in der Konsequenz derart statt, dass das „Werden von einem Bisherigen zu einem partiell Andersbestimmten fortschreiten“⁵⁶⁶ muss.

Als typisch aristotelisches Beispiel für den Entstehensprozess fungiert das Hervorbringen von etwas, wobei die Betrachtung des Motivs des Werdens innerhalb des Bereichs der τέχνη deswegen den Vorzug hat, weil anhand dessen die „Binnenstruktur des Werdens“⁵⁶⁷ leichter ersichtlich ist. (Vgl. ferner 1033a31ff.) Der Werktätige verursacht die Existenz einer ehernen Kugel, indem er in das stoffliche Erz die Form des Kreises hineinträgt. Dieser Werdegang des bestimmten Etwas, in diesem Fall der Kugel aus Erz, gründet seinerseits erstens auf dem Vorhandensein des Stoffes, zweitens auf dem formalen Bild der Kugel, das der Handwerker in Gedanken, vor jedem Schaffensprozess, als Vor- und Zielbild besitzen muss, da anders kein konkretes und bestimmtes, „ehernes“ Einzelnes

⁵⁶¹ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.329.

⁵⁶² Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.331f.

⁵⁶³ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität., S.331.

⁵⁶⁴ Mary Louise Gill: *Metaphysics* H 1 – 5 on Perceptible Substances. In: Christof Rapp (Hrsg.): Aristoteles. *Metaphysik. Die Substanzbücher* (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.209-228, hier S.219.

⁵⁶⁵ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.335. In diesem Kontext unterscheidet Aristoteles in Θ 7 zwischen verschiedenen Stufen, die vom gänzlich diffusen bis zum relativ bestimmten Stoff aufsteigen. Allgemeinster und unbestimmtester Stoff wäre demnach das Feuer. Auf dieser ersten Ebene der Hierarchie bauen alle anderen, graduell bestimmteren Stoffe auf. „Diese Hierarchie [...] stellt sicher, dass jede Ebene als Bestimmung des relativ unbestimmten und bestimmbareren (weil weniger strukturierten) Stoffes der vorigen Ebene verstanden werden kann und so die Erklärung aller Entstehung als Ablösung der einen Bestimmung durch eine andere, höhere, weil struktureichere, allgemein anwendbar wird.“ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.336. Von einer genauen Analyse der Stoffes-Hierarchie wird im begrenzten Rahmen dieser Analyse, die den Fokus auf die Stellung und Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι legt, abgesehen.

⁵⁶⁶ Buchheim: Genesis, S.130.

⁵⁶⁷ Buchheim: Genesis, S.122.

werden kann und der Stoff diffus bliebe. (1033b1ff.) Das εἶδος formt den Stoff zu einem bestimmten Seienden.

Das εἶδος, die Form ist dabei sowohl das Primäre, wie auch das τέλος des Werdegangs eines Einzelnen, und im Sinne einer solch teleologischen Verfassung geht „alles Werden zugleich auf seinen Anfangsgrund und sein Ende“ (1050a7f.) zu. Ähnliches geht im natürlichen Entstehen und Vergehen vor sich. Ein bestimmter Mensch wird geboren durch andere, die als gleichartige ihm seine menschliche Form geben können, oder anders formuliert: Er entsteht durch den Menschen und ist auf die Form „Mensch“ als seinem τέλος hin ein Seiendes dieser Art. (1032a25) Ruft man sich die Ausführungen in *Metaphysik* Γ 1 – 2 in Erinnerung, in denen die Philosophie als Wissenschaft und die Erfassung der „ersten Ursachen des Seienden als Seienden“ (1003a31) als ihre programmatische Leitlinie bestimmt werden, so wird im Rahmen der Konstitutionsanalyse des Seienden auf ein Neues ersichtlich, inwiefern das Formale als solches am Seienden genau dasjenige ist, woraufhin alles andere an diesem, d.h. der Stoff wie auch die Akzidenzien, erst seiend sind und als seiend bezeichnet werden können.

Im εἶδος also, in der das auch stoffliche Seiende organisierenden Form, geht Anfang und Ende zusammen und das ihm gleich gestellte τὸ τί ἦν εἶναι ist in der natürlichen wie auch der hervorbringenden Sphäre Erstes und Letztes und damit prinzipieller Grund des Seins. Dabei ist es selbst notwendig im Kontext des weltlichen Werdens zu sehen. Wäre es dies nicht, so wäre kein sinnliches Seiendes auf seine Gründe hin zu befragen.

Die Bewegungsanalyse in Z 7 – 9 gibt zusammenfassend „ein Maß und Kriterium [...] an die Hand, das [die formende] primäre [οὐσία] von [der geformten] Materie unterscheidet“⁵⁶⁸, indem sie erstens die Form als konkretes Bestimmungsprinzip des Stoffes und damit zugleich als primäres Prinzip alles Seienden geltend macht. Die Vorrangstellung des Formalen spiegelt sich in der postulierten Namensgleichheit von τὸ τί ἦν εἶναι und dem im Werden Konstituierten wider: Es ist klar, „dass alles gewissermaßen aus Gleichnamigem entsteht, [...] wie z.B. ein Haus aus einem Hause [...], denn die Ursache der Erzeugung ist der erste wesentliche Teil“. (1034a21ff.) Wird ein Stoff gemäß der parallelen Anfangs- und Zielvorgabe einer Form bestimmt und zu einem jeweiligen Einzelnen gestaltet, so ist letzteres vor allem anderen nach seinem formenden Prinzip benannt. Es ergibt sich der paradox anmutende Sachverhalt, dass das persistente und identitätsverleihende εἶδος die zugrundeliegende οὐσία gerade in ihrer Beweglichkeit bezeichnet.⁵⁶⁹ Der Stoff, der an und für sich nichts Bestimmtes ist und erst der Form bedarf, um sein zu können, wird durch das Hinzutreten des Individuierenden verändert und kann keine definitive Bezeichnung an das Gewordene weitergeben. Das fertige

⁵⁶⁸ Buchheim: Genesis, S.129.

⁵⁶⁹ Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.112 u. 146f. Dass vor dem Hintergrund der These einer wesentlichen Zweistelligkeit des Seins hier nicht die vollständige Identität von Einzelnem und seinem τὸ τί ἦν εἶναι gemeint sein kann, wird im Folgenden anhand der Analyse des σύνολον deutlich werden. Die Probleme, die sich aus der Eingliederung des formalen Prinzips in die sinnliche Welt der Bewegung ergeben, werden gen Ende des vorliegenden und im Laufe des folgenden Paragraphen über die Weiterführung der Form als ἐνέργεια ausführlich erörtert.

Einzelne ist z.B. nie Holz, sondern lediglich hölzern. Ist zwar auch der Stoff dasjenige, woraus etwas wird, so erschöpft sich beispielsweise das Wesen einer Türschwelle keinesfalls darin, aus Holz zu sein.

Aus dieser Episode wird ersichtlich, dass sich die Bezeichnungen des Konstitutionsprinzips und desjenigen Seienden, das es letzten Endes konstituiert, entsprechen. So ist das individuierende εἶδος, d.h. die Form wie auch die Art, ein für allemal in seiner Rolle als τὸ τί ἦν εἶναι, als das Primäre im Werden gefestigt. Das aus der Vielfalt herausgehobene und zu etwas geformte einzelne Seiende wiederum ist nur als Exemplar seiner Art. In Z 9 schließt Aristoteles: „[D]as Prinzip von allem [ist] [die] οὐσία“, das wesentliche Was des entstandenen einzeln vorliegenden Seienden. (1034a31)⁵⁷⁰ Es ist, so haben die Untersuchungen zum τὸ τί ἦν εἶναι als konstituierendem Seinsprinzip gezeigt, dessen seinsgemäße Priorität vor dem Stoff, dem Seienden selbst und den diesem akzidentell zukommenden Eigenschaften, die ihm einen prioritären, allgemeingültigen Status innerhalb der *Metaphysik* und ihrem Programm einer Philosophie als Wissenschaft von den Ursachen und Prinzipien verschafft. (Vgl. z.B. 982a1ff. u. 1003a26ff.) Indem das τὸ τί ἦν εἶναι derart, und dies implizit schon in allen Betrachtungen von Buch Z, als Fundament allen Seins herausgestellt ist, gelangt die programmatische Leitfrage nach dem Seienden als Seienden, verstanden als Frage nach der ersten οὐσία, an ihr vorläufiges Ziel.⁵⁷¹

Werden also ist bei Aristoteles nicht nur, wie bei Platon, neben einem abgetrennten wahrhaften und ideellen Seienden toleriert, sondern für eben „die Wahrheit oder scharfe Eindeutigkeit des Seienden selbst“⁵⁷² funktionalisiert. Bewegung ist für Aristoteles „ein *Ferment des wahren Seins*, keineswegs seine Beeinträchtigung“⁵⁷³. Erstens ist im Werden die Individuation des Seienden begründet, das ein Resultat einer am unbestimmten, rein sinnlichen Stoff vollzogene Instantiierung einer Art ist.⁵⁷⁴ Die jeweilige, einzelne οὐσία als das wirkliche Seiende selbst wiederum ist in der Folge zweitens immer als σύνολον zu verstehen, das im Zusammenspiel beider Komponenten, dem Stoff und der Form, entsteht und nur so überhaupt werden und sein kann:

Es ist also [...] unmöglich, dass etwas werde, wenn nicht schon etwas vorher vorhanden war. Dass also ein Teil notwendig vorhanden sein muss, ist erkennbar; denn der Stoff ist ein Teil, er ist in dem Werdenden vorhanden und er wird. Aber auch von dem im Begriff Enthaltenen [d.h. vom Formalen, *Anm. d. Verf.*] muss etwas vorher vorhanden sein. (1032b31ff.)

⁵⁷⁰ Analoges stellt Aristoteles am Ende des Buches Z in Kapitel 17 fest. (1041a9f.) Wenn auch und gerade in Z 17 die Analyse des Seins- bzw. Konstitutionsprinzips als Ursache allen Seins (und aller Sprache) erfolgt, so gilt es dieses in § 17 zum Abschluss des vorliegenden Abschnitts zur *Metaphysik* eingängig zu behandeln.

⁵⁷¹ Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.145.

⁵⁷² Buchheim: Genesis, S.206.

⁵⁷³ Buchheim: Genesis, S.128. Hervorhebung vom Autor.

⁵⁷⁴ Buchheim: Genesis, S.111. Vgl. ferner Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.325.

Das σύνολον ist das aus εἶδος und Stoff zusammengesetzte einzelne Seiende.⁵⁷⁵ Es ist das sinnliche, in sich doppelt strukturierte Konkrete, das aber, um als solches in den philosophischen Blick treten zu können, ohne seine Akzidenzien zu denken ist. Gemeint ist grundsätzlich dasselbe wie mit dem Begriff des τόδε τι und des ἕκαστον, nur wird anhand des Terminus σύνολον explizit das Moment des Zusammengesetztseins und damit der inneren zweiteilig-dispergenten Struktur des dennoch als Eines existierenden und wahrgenommenen Seienden fokussiert. Es liegt der widersprüchlich erscheinende Sachverhalt vor, dass das einzelne Seiende wie z.B. der Mensch aufgrund seines ihm immanenten Seinsprinzips (εἶδος bzw. τὸ τί ἦν εἶναι) zwar als Einheitliches und Identisches besteht, jedoch zugleich dieses Seinsprinzip des Menschen und der einzelne Mensch, der als gewordener aus Stoff und Form zusammengesetzt sein muss, nicht vollidentisch sein können, sondern im Kern zu unterscheiden sind.⁵⁷⁶ Die Form hat den Status einer im Stoff „gleichwohl stets unterscheidbar bleibenden Ursächlichkeit der Sache für sich selbst“.⁵⁷⁷

Im Prozess des Werdens als Ferment des wahren Seins wird in der Konsequenz zweierlei ersichtlich: Zum einen die Priorität des Formalen, zum anderen sein konstituierendes, interdependentes Zusammenspiel mit dem Stoff. Im Entstehen und Vergehen als Kontext und Rahmen allen Seins sind Zweiteiligkeit und Einheit, Differenz und Identität gleichermaßen innerhalb des Seienden selbst begründet. Alles werdende Seiende entsteht aus einer spannungsreichen „Doppelvalenz“⁵⁷⁸ – aus unbestimmtem Stoff und bestimmender Form – heraus und ohne diese Struktur kann kein einheitliches Vorliegendes⁵⁷⁹ und damit überhaupt kein Seiendes gedacht werden. Ein sinnliches Seiendes, dessen Gründe Aristoteles wissenschaftlich herausstellen will, ist ohne den Werdenskontext nicht dasjenige, was es ist. Analog aber ist es gerade das Modell einer dem Seienden immanenten Doppelstruktur, das den Gedanken einer Priorität im sinnlichen Werden unter dem Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι zulässt.

Aus dem Gesagten aber ergibt sich eine mögliche Problemlage. Denn zwar stellt sich die Beziehung zwischen Form und Stoff als eine, wenn nicht die Grundrelation der aristotelischen Lehre der οὐσία heraus, die erneut als durchweg weltliche Analyse der Bezüge der vielfältigen, sich ständig verändernden Wirklichkeit, in der sich der Mensch bewegt, erkenntlich wurde. Jedoch erfordert gerade diese Doppelvalenz, die jedes Seiende im wechselseitigen Aufeinanderverwiesensein von εἶδος bzw. τὸ τί ἦν εἶναι und ὅλη in

⁵⁷⁵ Rapp: Einleitung, S.9. Schmitz dagegen übersetzt wortwörtlich „das Zusammenganze“, bemerkt aber, dass dieser Terminus im Deutschen nicht tragbar wäre. Er betont zwar, dass diese Zusammensetzung des Ganzen aus Form und Stoff eigentlich gar nicht bestehen könne, da beide Komponenten auf ungleichen ontologischen Ebenen stünden, schließt aber mit der Feststellung des „unechten Charakters dieser Zusammensetzung“ und gibt in der Konsequenz den griechischen Ausdruck mit „stofflich-idealer Bastard“ wieder. Auf ein unechtes Moment der Zweiteiligkeit wird aber in der *Metaphysik* nicht hingewiesen. Vielmehr gilt die These, dass gerade ein solches Dispergenzmodell des Seienden die wesentliche Seinsstruktur überhaupt erst ausmacht. Vgl. Schmitz: Kommentar, S.12.

⁵⁷⁶ Vgl. Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.90.

⁵⁷⁷ Buchheim: *Genesis*, S.132.

⁵⁷⁸ Buchheim: *Genesis*, S.128.

⁵⁷⁹ Vgl. Buchheim: *Genesis*, S.125.

einem Spannungsfeld von Einheit und Differenz verortet, ein interpretatorisches Nachhaken. Warum, so die Frage, ist eine solche dem jeweiligen einzelnen Seienden immanente Doppelung vonnöten? Und daran anschließend: Wie lässt sich die Individuation des Seienden in der aufgezeigten Spannung möglichst kohärent klären?

Nun stellen das τὸ τί ἦν εἶναι (die primäre Form) und die von ihr bestimmte ὄλη (Stoff) einer jeweils vorliegenden einzelnen οὐσία (Seiendes) gemeinsam die beiden „Zentralbegriff[e] allen Werdens“⁵⁸⁰ und alles Seienden dar. Nur unter Berücksichtigung einer derart interdependent verstandenen Relation kann das philosophische Programm der *Metaphysik* überhaupt darauf zielen, innerhalb des Chaos ein eigentliches Fundament herauszustellen: die das Sinnliche konstituierende Form. Würde versucht werden, hinter sie zurückzugehen, und damit nur den Stoff gelten zu lassen, so wäre darin eine „nihilistische Komponente“⁵⁸¹ aufzuweisen. Denn „die Stofflichkeit [würde] sich im Maße ihrer Entqualifizierung dem Nichtsein an[nähern]“, wäre sie nicht in einem zweistelligen Interdependenzverhältnis mit der bestimmenden, ursächlichen Form. Der reine, für sich genommene Stoff wäre gemäß einer typischen griechischen „Aversion gegen das Nichts“ gänzlich zurückzuweisen. Der Stoff als solcher ist mit dem unbestimmten Chaos assoziiert und als gleichsam zersetzende Kraft der gestaltenden Form zunächst entgegengesetzt. Dagegen besteht die Idee der alle bestimmte Existenz begründenden primären Form, ohne die kein Seiendes sein könnte. Ohne die Zusammengehörigkeit von Bestimmtheit und amorphem Stoff kann kein vollständig bestimmtes und individuiertes Einzelnes im Sinne der ersten Zweistelligkeits-Struktur der *Kategorien* anderen akzidentellen Bestimmungen, d.h. Prädikationen, zugrundeliegen.

Parallel, und dies wurde bereits angedeutet, wird der Stoff bei Aristoteles nicht verworfen, sondern gerade seine Notwendigkeit für den Werdensprozess betont: „Alles aber, was wird, sei es durch Natur, sei es durch Kunst, hat einen Stoff.“ (1032a20f.) Ohne die Wandelbarkeit des Stoffes, die ihm gerade die Konnotation des Unumgrenzten gibt, ist das Werden, das offensichtlich dem Sinnlichen zu eigen ist, undenkbar. Der veränderbare Stoff als notwendiger Teil im Werdensprozess ist zugleich dasjenige, was eine weitere Diversifizierung der geformten Einzelnen als Art-Vertretern untereinander ermöglicht: „Das (konkrete) anze nun, die solcherart beschaffene Form in diesem Fleisch und diesen Knochen, ist Kallias und Sokrates. Und verschieden ist es durch den Stoff, denn dieser ist ein verschiedener, identisch durch das εἶδος, denn die Art ist unteilbar.“ (1034a5ff.) Dies mögen die Gründe dafür sein, dass selbst der Stoff, neben der Form und dem konstituierten Ganzen, an manchen Stellen als οὐσία bezeichnet wird. (vgl. 1029a2ff. u. 1042a26ff.)

Zudem kann das τὸ τί ἦν εἶναι als formale Konstituente allein dann wirken, wenn es selbst vorliegt bzw. im Sinnlichen verortet wird: „[D]as Erz rund machen heißt [...] diese Form in einem anderen hervorbringen. [...] [D]ie Form ist [...] dasjenige, was in einem anderen

⁵⁸⁰ Buchheim: Genesis, S.125.

⁵⁸¹ Gedankengang und Zitate des vorliegenden Absatzes berufen sich auf Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.429.

wird.“ (1033a34 u. 1033b7f.) Das Interdependenzmodell der οὐσία im Kontext des Werdens besteht, weil „weder die Bestimmtheit an sich noch das Bestimmbare an sich *ist*. [Nicht] [ist] das eine am anderen, sondern [es ist] nur das (sozusagen) eine durch das (sozusagen) andere“.⁵⁸² Einheitliches Sein im Werden bedeutet, dass ein unbestimmter Stoff durch eine (um)formende wesentliche Bestimmtheit zu einem Dieses, einem σύνολον und damit einem aus Stoff und Form zusammengesetzten τὸδε τι bestimmt wird. Daraus folgt, „dass einige konkrete, mit [Stoff] verbundene Instanzen der betreffenden Bestimmtheit, des [εἶδος], sind und dieses [εἶδος] in konkreten Instanzen vorkommt“⁵⁸³, d.h. eben ein εἶδος ἐνόν ist. Ist das Werden schließlich durch die Formung des Unbestimmten zu einem Bestimmten definiert, kann anders als in solchem in sich differenzierten Modell keine Einheitlichkeit gedacht werden. Eine Einheit ist immer eine Einheit zweier sich wechselseitig aufeinander beziehenden Instanzen und dies verlangt notwendig einen unterschiedlichen seinsgemäßen Status beider. Trotz bzw. gerade weil das formgebende, konstituierende und individuierende τὸ τί ἦν εἶναι im Bereich des Sinnlichen mit vorliegt, kann es primäres Seinsfundament eines immer zweiteilig-dispergent zu denkenden Seienden als σύνολον sein. Impliziert ist hiermit die Zweistelligkeit des seinsgemäß gefassten Primären, d.h. der Form des Seienden, selbst, das seinem fundamentalen Charakter nur entsprechen kann, indem es den Stoff zu einem Etwas individuiert. Die Trennung von konstituierender Form und konstituiertem Einzelnem ist relativer Art⁵⁸⁴ und das Formgebende ist kein Individuum, sondern das Wesentliche des aus der Vielfalt herausgehobenen Einzelnen.⁵⁸⁵

⁵⁸² Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.316.

⁵⁸³ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.316.

⁵⁸⁴ Buchheim: Genesis, S.131.

Wie bereits früher im Laufe der Untersuchung des methodischen Grundverständnisses der aristotelischen Philosophie so soll auch an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die Abhandlung über die sinnliche οὐσία und ihr erstes Prinzip, das τὸ τί ἦν εἶναι als erster οὐσία in Buch Z im Vorfeld einer Untersuchung steht, die in Buch Λ ihren Lauf nimmt. Dort wird die radikale Konsequenz aus der Forderung nach einer ersten οὐσία als Seinsgrund gezogen, indem das bislang zweistellig verstandene τὸ τί ἦν εἶναι selbst ein eigenständiges, für sich stehendes Prinzip, abseits vom sinnlich Seienden und Werdenden ist: „Da nun der οὐσία drei waren, nämlich zwei natürliche und eine unbewegte, so wollen wir nun von dieser handeln und zeigen, dass es notwendig eine ewige unbewegte οὐσία geben muss. Denn die οὐσία sind von dem Seienden das Erste, und wenn alle vergänglich sind, so ist alles vergänglich.“ (1071b3ff.) Ist das τὸ τί ἦν εἶναι dergestalt „die erste Ursache des Seins und der Anfangsgrund des Seienden überhaupt, dann kann es diesen höchsten Seinsrang nur dann einnehmen, wenn auch das Seiende, dessen Wesen es in Identität mit ihm ist, allem Entstehen zuvorgekommen und deshalb allem Vergehen entnommen ist, also erst bei uneingeschränkter Identität von Sein und Seiendem, welche allein [...] bei einem vom sinnlich Wahrnehmbaren getrennten, übersinnlich Seienden angetroffen wird. [...] Also übersteigt die [οὐσία] sich selbst in eine höchste, [...] hyper-physische Seinsweise ihrer selbst, sofern und weil sie die erste Ursache [...] des Seins überhaupt ist“. Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.138.

⁵⁸⁵ Dieser Hinweis soll erneut zur Widerlegung der Konzeption Fredes und Patzigs dienen, welche die Form mit dem Einzelnen unter dem Titel des Individuums vollidentisch setzen. Vgl. Frede u. Patzig: Einleitung, u.a. S.57. Kritisch betrachtet werden soll auch die Position Ute Uz, die feststellt: „Das τι εν ειναι, das als Bestimmtheit des Seienden Grund der Einheit der Zwiefalt von hyle und eidos ist, ist selbst nicht Grund in der Weise eines bestimmenden Momentes. Es ist nicht in einem Ganzen, sondern dieses an ze selbst als Eines.“ Es besteht damit ein Unterschied zwischen dem das Was-es-war-zu-sein einerseits und dem Stoff und der Form andererseits und das τὸ τί ἦν εἶναι ist allein in dem Sinne Ursache des Einzelnen, indem „es die Zwiefalt der bestimmenden Momente [d.h. Stoff und Form] dazu

Ort und Kontext der relativen Trennung bzw. der Zweiteiligkeit des Seins ist das Werden selbst, indem es dasjenige Phänomen ist, durch das allein das τὸ τί ἦν εἶναι überhaupt als herrschendes Prinzip fassbar werden kann.⁵⁸⁶ Im Sinne des Entstehens eines einheitlichen Seienden muss das Werden an eine in sich gegliederte Realität anknüpfen.⁵⁸⁷ Alles Werden und damit zugleich alles Seiende setzt eine eigene, nicht-monolithische Realität voraus. So kann Aristoteles sagen: „[A]lles, was entsteht, muss teilbar sein, und es muss das eine [...] Stoff, das andere Form [sein]. [...] [D]as Ganze aber ist das Gewordene, z.B. die eiserne Kugel.“ (1033b11ff.)

Wie die Relation zwischen Stoff und Form inmitten der Wissenschaft des Seienden als Seienden im Rahmen des hier maßgeblichen Ansatzes zu verstehen ist, gilt hiermit als umrissen. Jedoch kann, über die nachgezeichnete Lesart hinaus und diese hinterfragend, gerade jene spannungsgeladene Seinsrelation zu vielerlei interpretatorischen Schwierigkeiten verleiten. Lässt sich diese Einheit beider Seinskomponenten, die sich immer auch different sind, in letzter Konsequenz aufrechterhalten? Daran schließt die Frage an, ob seinsgemäße Individuation nach dem so gegebenen aristotelischen Modell überhaupt gedacht werden kann?

Weit verbreitet innerhalb der Forschung ist die Tendenz, die Frage nach der Individuation des Seienden mit der absoluten Vorrangstellung der Form zu beantworten. So betont exemplarisch Theodore Scaltsas, dass „[o]n the question of particularity [...] Aristotle did not derive the particularity of a substance [οὐσία] from a primitively particular constituent of it, whether it be the matter, the form, or a bare substratum.“⁵⁸⁸ Scaltsas begründet seine These wie folgt:

The substantial form [d.h. das τὸ τί ἦν εἶναι als εἶδος und erste οὐσία, *Anm. d. Verf.*] is introduced by Aristotle to account for the unity of the material components of a substance into a single entity. The central idea is that the form does not unify the components of a substance [οὐσία] in the way a relation relates its relata. [...] The form unifies the components of a substance, but not by relating them (which would leave their distinctness intact), but by reidentifying them, that is, by making them identity-dependent on the whole. [...] [A]ll else is reidentified in accordance with the principle of the form. [...] Thus, the substantial form [...] is the substance itself.⁵⁸⁹

gründet, Zwiefalt des einfachen Seienden zu sein“ u zconi: r und und Allgemeinheit, S.188 u. 198.

u zconis Lesart rührt daher, dass das τὸ τί ἦν εἶναι nicht in ein in sich gedoppeltes Modell des Seienden eingliedert wird, sondern dem selbständigen Einzelnen, ähnlich wie bei Frede und Patzig gleichgestellt wird. Darüber hinaus aber scheidet u zconi nicht nur zwischen dem τὸ τί ἦν εἶναι als εἶδος, der Form, der Art und dem Stoff, sondern jeweils zwischen τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος bzw. Form und Stoff. Resultat ist ein eigentümliches, dreifach gegliedertes Modell, das die Zusammenhänge zwischen den einzelnen aristotelischen Termini und Konzepten eher verkompliziert und nivelliert, als verdeutlicht. Ähnlich stellt auch Pierre Aubenque fest: „[La] structure causale n'est pas binaire, mais ternaire.“ Die Aussage erklärt sich dadurch, dass Aubenque von der logischen Struktur des Syllogismus, nicht aber vom Konstitutionsprozess alles Seienden ausgeht. Aubenque: *Pensée du simple*, S.72.

⁵⁸⁶ Vgl. Buchheim: *Genesis*, S.131.

⁵⁸⁷ Buchheim: *Genesis*, S.126.

⁵⁸⁸ Scaltsas: *Substances & Universals*, S.3.

⁵⁸⁹ Scaltsas: *Substances & Universals*, S.3f.

Das einzelne Seiende sei nichts anderes als seine Form – und umgekehrt. Die Differenz eines Seienden zum anderen wiederum werde, so Scaltsas, durch die akzidentellen Attribute gewährleistet.⁵⁹⁰ Um den aus wissenschaftlicher Sicht nötigen, universell gültigen Status des Formprinzips zu gewährleisten, geht dieses nach Scaltsas endgültig im Seienden auf, so dass die Komponente des Werdens und Vergehens, also des Stofflichen, hintenan gerät. Auf ersten Blick ist diese Position stimmig. Inwiefern sie jedoch, absolut genommen, zu einseitig verfährt, wird im folgenden Argumentationsgang ersichtlich werden.

Denn wird wiederum anhand der Bewegungsanalyse das τὸ τί ἦν εἶναι als εἶδος ἐνόν und damit als konstitutives Seinsprinzip fassbar⁵⁹¹, so mag sich Ernst Tugendhat umgekehrt die Frage stellen, ob „das Einfache [...] so tief in das Unbestimmte hineingezogen werden [muss], dass es sich nicht mehr als Präsenz erhalten kann“, wenn „das mannigfaltig Vorliegende als Anwesendes gedacht und d.h. in eine einfache Präsenz [d.h. τὸ τί ἦν εἶναι, *Anm. d. Verf.*] aufgehoben wird“⁵⁹²?

Nicht nur angesichts solcher paradox anmutenden Komplikationen fragt sich Mary Louise Gill nach ihrer Lektüre entsprechender Abhandlungen: „What makes an Aristotelian particular the particular it is, and how is one such particular differentiated from others, which may be qualitatively indistinguishable?“⁵⁹³ Zwei Optionen würden sich, so Gill, im Rückblick auf die Forschungslage zur Beantwortung der Frage anbieten: erstens, wie anhand des Beispiel Scaltsas' gezeigt, die Form als das Seinsprinzip, welches das Seiende allgemein artspezifisch bestimmt. Dies aber würde nicht nur angesichts des zweiteiligen Seinsmodells bei Aristoteles die Gefahr einer einseitigen Verabsolutierung der Form unter Vernachlässigung einer immer auch stofflichen Konstituente bedeuten, sondern darüber hinaus und damit zusammenhängend ließe sich das Problem kaum lösen, dass Kallias und Sokrates zwar gleichermaßen Menschen sind, aber immer auch zwei unterschiedliche Personen darstellen. Warum auch, so lässt sich entgegen Scaltsas einwenden, kann das Universelle, das formale Seinsprinzip, überhaupt sein? Weil es die οὐσία von sinnlich Wahrnehmbarem ist, die dieses zwar begründet, jedoch nicht in dieser ganz aufgehen kann. Der Stoff ist damit ein wesentlicher Faktor im Individuationsprozess – und muss es auch sein. Das Formprinzip selbst ist verantwortlich nicht nur für die artspezifische, und damit fraglos universelle Einordnung der Seienden, sondern auch für deren Konstitution in einem Werdensprozess. Wenn aber die immanente Differenz unter dem Deckmantel der prioritären Form gleichsam schwindet, geht gerade deren Vorrangstellung in letzter Konsequenz verloren und die Form wird selbst zum einzelnen Seienden. Die eigentliche Intention Scaltsas', den Aspekt des Allgemeinen und Formalen zu bewahren, verkehrt sich, denkt man seinen Ansatz weiter, in ihr Gegenteil: alle Form wäre individuell und Aristoteles' Entwurf einer Philosophie als Wissenschaft würde obsolet.

Die Alternative wäre zweitens eine Vorrangstellung des Stoffes, der als Grundlage aller

⁵⁹⁰ Scaltsas: *Substances & Universals*, S.5.

⁵⁹¹ Buchheim: *Genesis*, S.133.

⁵⁹² Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.153.

⁵⁹³ Gill: *Individuals and Individuation*, S.57.

Veränderung die unterschiedlichen Attribute zweier Personen erklären könnte – jedoch zum Nachteil, dass dieser weder die artspezifische noch die formale Bestimmtheit, die doch unbedingt zur Konstitution eines einzelnen Seienden vorhanden sein muss, begründen kann. Entgegen der Tendenz, sich letzten Endes für eine der beiden Alternativen zu entscheiden, kommt Gill selbst zum Schluss, dass „quite apart from Aristotle’s theory, I doubt that we can explain what makes a particular the particular it is. [...] To my knowledge, no text demonstrates that Aristotle defended matter or form as the principle of individuation – something that guarantees the uniqueness of the object whose matter or form it is.“⁵⁹⁴ Mehr noch: „This treatment suggests that his project of individuation is more ad hoc than is commonly believed, involving different criteria in different cases.“⁵⁹⁵ Mit dem geschilderten Sachverhalt eng verwoben ist die Frage, wie sich denn das scheinbare Paradox auflösen lässt, dass erstens das τὸ τί ἦν εἶναι bzw. εἶδος als ἐνόν zu denken ist, und damit unmittelbar vom stofflichen Part der seienden οὐσία abhängt und zweitens dasselbe τὸ τί ἦν εἶναι bzw. εἶδος als Seinsprinzip gegenüber dem Stoff und dem Seienden selbst prioritär sein muss?⁵⁹⁶ Nicht zuletzt diese Schwierigkeit versucht Scaltsas mit seiner Interpretation der Form, die gleichsam alles am σύνολον in sich schließt, zu umgehen.

Aufklären lassen sich, so die These, die aufgeworfenen Problemlagen in der Weiterentwicklung des τὸ τί ἦν εἶναι bzw. des εἶδος als ἐνέργεια in den Büchern H und Θ, in denen die Forderung nach einer Einheit des eigentlich zweifach gegliederten Einzelnen und die Interdependenz seiner konstituierenden Merkmale, der primär ursächlichen Form und dem Stoff, radikalisiert wird.

⁵⁹⁴ Gill: Individuals and Individuation, S.58f.

⁵⁹⁵ Gill: Individuals and Individuation, S.70.

⁵⁹⁶ Mit dieser Kernfrage beschäftigt sich mitunter einer der rezentesten Forschungsbeiträge zu Aristoteles’ *Metaphysik*. Michail Peramatzis stellt einen „apparent conflict between the following two claims“ fest: „[A] Natural forms, the essences of natural, perceptible, and changeable compounds, are [...] prior to (or asymmetrically independent of) matter [...]. [B] Natural forms are essentially enmattered [...].“ Peramatzis’ entsprechender Lösungsansatz wird sich im folgenden Paragraphen als hilfreich erweisen. Peramatzis: Priority in Metaphysics, S.6.

Ertragreich wird in der gleichen Frage ferner der Blick auf David Charles sein, der nicht zuletzt Peramatzis mit beeinflusst haben dürfte. In seinem Aufsatz zur Einheit und Persistenz des σύνολον versucht er, sowohl die innere Diskrepanz aus Form und Stoff als auch deren Identität zu klären – und zeitgleich an der primären Stellung der Form als Prinzip festzuhalten. David Charles: Matter and Form. Unity, Persistence, and Identity. In: Theodore Scaltsas, David Charles u. Mary Louise Gill (Hrsg.): Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics. Oxford 1994, S.75-105.

§ 12 Die Bestimmung des τὸ τί ἦν εἶναι als ἐνέργεια⁵⁹⁷

Anhand der Bewegungsanalyse in Z 7 – 9 wurde der abstrakte Begriff des τὸ τί ἦν εἶναι explizit in den weltlichen Kontext des Werdens und Vergehens, der den Rahmen der philosophischen Frage nach der οὐσία als dem Seienden bildet, eingegliedert. Diesen Ansatz weiterführend, wird das primäre, wahrhafte Sein in H und Θ, den Folgebüchern zu Z, als ἐνέργεια konkretisiert: „Hieraus erhellt also, dass die οὐσία und das εἶδος ἐνέργεια ist.“ (1050b1f., vgl. ferner 1043a29f.) Mit der Deutung der Form auch und letztlich als ἐνέργεια ist ein unmissverständliches Zeichen dafür gesetzt, dass ein „in seiner Versteifung auf sich festgehaltene[s] Sein ein unzulängliches Interpretament der Existenz“⁵⁹⁸ stellt. Der Fokus liegt, ausgehend von der genannten Passage über die Genese allen Seins, verstärkt auf dem Aspekt der Prozessualität.⁵⁹⁹ Von vornherein ist mit Jonathan Beere „against the assumption that [ἐνέργεια] ever contrasts with change“⁶⁰⁰ zu argumentieren. Horizont der folgenden Analyse bleiben dabei die im Vorfeld aufgeworfenen Interpretationsfragen, die sich aus der Annahme einer zweiseitigen Seinskonstitution durch Formprinzip und Stoff ergeben. Es sind dies die Fragen nach der immanenten Differenz bei gleichzeitiger Identität des Seienden sowie nach dem Konflikt zwischen der Priorität der Form und ihrer relativen Zugehörigkeit zum einzelnen Seienden und dessen stofflichen Komponente. Insgesamt gilt es, die der *Metaphysik* übergeordnete Frage nach dem Sein und seiner Einheit trotz der in der Welt gegebenen Vielfalt zu erhellen. In diesem Sinne stellt Heidegger fest: „Der Fragehorizont der Untersuchung über δύναμις und ἐνέργεια ist: das Sein und seine Einheit im πολλαχῶς.“⁶⁰¹ Zum Terminus ἐνέργεια existieren zwei traditionelle Bezeichnungen: „actuality and activity“⁶⁰², zu Deutsch Aktualität bzw. Wirklichkeit und Aktivität, Tätigkeit bzw. Bewegung. Wenn keine der aufgeführten Optionen jeweils die eigentliche aristotelische Bedeutung korrekt wiedergibt⁶⁰³, so hat dies seinen Grund mitunter darin, dass sich das umfassende Verständnis des Terminus in zwei Komponenten gliedert, die beide unmittelbar in einem Zusammenhang stehen: In einem vorläufigen Sinn ist mit ἐνέργεια die Bewegung gemeint, die als solche immer Sein impliziert und Nichtseiendem nicht zukommen kann. (Vgl. 1047a30ff.) Bewegung, so die Annahme, kann sich nur im Bereich des Seins, und damit in der Wirklichkeit vollziehen. Das Moment der Bewegung mitbedenkend, wird ἐνέργεια im Folgenden, ganz im Sinne der entsprechenden Tradition,

⁵⁹⁷ Folgende Analyse, die die Bücher H und Θ als Textgrundlage hat, erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern soll den Begriff der ἐνέργεια allein in seiner wesentlichen Funktion für die Argumentation und die Thesen des vorliegenden Buches beleuchten. Gemäß ihrer Aufgabenstellung konzentriert sich diese vornehmlich auf das Buch Z.

⁵⁹⁸ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.449.

⁵⁹⁹ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.153.

⁶⁰⁰ Jonathan Beere: *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford / New York 2009, S.158.

⁶⁰¹ Martin Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1 – 3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 33. Hrsg.v. Heinrich Hüni. 3., durchgesehene Auflage. Frankfurt a. M. 2006, S.52.

⁶⁰² Beere: *Doing and Being*, S.4 u. 156.

⁶⁰³ Beere: *Doing and Being*, S.4.

mit dem deutschen Begriff der Wirklichkeit übersetzt.⁶⁰⁴ Wurde der Ausdruck „Wirklichkeit“ bereits als übergeordnete, maßgebliche Entsprechung für die aristotelische οὐσία eingeführt⁶⁰⁵, so ist die Konzeption der ἐνέργεια als weitere Konnotation und Ausdifferenzierung der aristotelischen Seinsanalyse insgesamt zu verstehen. Inwiefern die in der deutschen Übersetzung augenscheinlich werdenden Parallelen zwischen beiden Termini bestehen müssen, wird nicht zuletzt anhand der oben bereits zitierten Gleichsetzung beider deutlich.

Mit Blick auf die dargelegten inhaltlichen Verknüpfungen ergibt sich folgende etymologische Ableitung des in Frage stehenden Terminus:

The word [ἐνέργεια] is an abstract noun from an ordinary Greek adjective, [ἐνεργός]. The adjective [ἐνεργός] is itself derived from the preposition, [ἐν], meaning in, and the noun, [ἔργον], meaning job, work, function, deed. Something is [ἐνεργός] [...] if it is at work, active, busy, effective, vigorous. [...] In general, the idea is that if things are [ἐνεργός], they are carrying out or fulfilling their function ([ἔργον]), and hence are in fulfillment ([ἐντελέχεια]).⁶⁰⁶

Aufgrund einer später hinzugetretenen sprachlichen Konvention ist der Ausdruck ἐνέργεια, d.h. derjenige der Wirklichkeit, synonym mit dem Terminus ἐντελέχεια, der wiederum von dem griechischen Begriff τέλος, Ziel, abstammt. (1047a30ff.) Diese zweite Bedeutungskomponente hängt zusammen mit derjenigen des Werkes, ἔργον, zumal ἐνέργεια eine etymologische Ableitung davon darstellt: „Denn das Werk ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk.“ (1050a22ff.) Weil sich also „[ἐνέργεια] zu [ἔργον] verhält wie [ἐντελέχεια] zu [τέλος], deshalb stimmen, wenn [ἔργον] und [τέλος] gleichbedeutend sind, auch [ἐνέργεια] und [ἐντελέχεια] überein [...] und in genau diesem letzteren Sinn [d.h. Vollendung, *Anm. d. Verf.*] [bedeutet] [ἐνέργεια] ‚Wirklichkeit‘.“⁶⁰⁷ Entsprechend muss es Aufgabe des Interpreten sein, „to grasp the concept of [ἐνέργεια] qua the connection to change and the connection to teleology“.⁶⁰⁸ Das εἶδος als ἐνέργεια steht damit in Relation mit der Bewegung, wie auch mit dem aus dieser hervorgehenden wirklichen, auf sein jeweiliges Ziel hin vollendeten Sein, das im Sinne der Analyse des τὸδε τι eine bestimmte Existenz oder eine bestimmte Wirklichkeit meint.⁶⁰⁹ Das Konzept um den Terminus der ἐνέργεια weist damit eine innere Spannung auf: ‘Ἐνέργεια ist, obschon im Bewegungskontext angesiedelt, immer auch mehr als reine Veränderung und weist in gewisser Weise über diese hinaus.⁶¹⁰ Aus eben dieser doppelten, einmal eher kinetisch-dynamisch und einmal eher statisch-seinsanalytisch zu fassenden Komponente⁶¹¹ ergibt sich wiederum, dass der Übergang zwischen dem in der Bewegung enthal-

⁶⁰⁴ Vgl. v.a. Heidegger: *Θ* 1 – 3, S.214ff. Vgl. ebenfalls Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.448ff. Vgl. ferner Enrico Berti: *Der Begriff der Wirklichkeit in der Metaphysik* (*Θ* 6 – 9 u.a.). In: Christof Rapp (Hrsg.): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher* (Z, H, *Θ*). Berlin 1996, S.289-311, bes. S.289ff.

⁶⁰⁵ Vgl. § 4 vorliegender Untersuchung.

⁶⁰⁶ Beere: *Doing and Being*, S.161f.

⁶⁰⁷ Berti: *Begriff der Wirklichkeit*, S.294f.

⁶⁰⁸ Beere: *Doing and Being*, S.162.

⁶⁰⁹ Berti: *Begriff der Wirklichkeit*, S.303.

⁶¹⁰ Vgl. Beere: *Doing and Being*, S.162f.

⁶¹¹ Vgl. Berti: *Begriff der Wirklichkeit*, S.295. Vgl. ferner Hermann Weidemann: *Dynamis*. In: Otfried

tenen dynamischen Begriff des Seins zum Begriff eines abgeschlossenen Seins überhaupt innerhalb des Konzepts der ἐνέργεια erfolgen kann. Kurzum: In der Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Konzept der Wirklichkeit ist deren dynamischer Ursprung stets mit zu denken.⁶¹² Es ist eben jene Verbindung, die je nach Kontext eine Übersetzung des Begriffes auch mit Tätigkeit fordern kann. Tätigsein impliziert sowohl ein In-Bewegung-Sein als auch das Moment der Wirklichkeit, da anders nicht von einer Tat die Rede sein kann.⁶¹³

Im Kontext des weltlichen Werdens und Vergehens stehend entspricht die ἐνέργεια der Form innerhalb eines in sich gedoppelten Interdependenzmodells des Seins, das eine stoffliche Konstituente mit einschließt. Umgekehrt ist das Pendant zum Stoff die δύναμις. Δύναμις bedeutet ursprünglich „Macht“ und „Kraft“ bzw. „körperliche Kraft“⁶¹⁴ und der etymologisch weiterentwickelte Terminus hat bei Aristoteles zwei grundlegende Bedeutungen, die denjenigen des Begriffs ἐνέργεια gleichsam parallel laufen. So schreibt Aristoteles zunächst in Buch Δ der *Metaphysik*:

Δύναμις heißt einmal das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem anderen oder insofern es ein anderes ist: die Baukunst z.B. ist eine δύναμις, welche sich nicht in dem erbauten findet; die Heilkunst dagegen, welche ebenfalls eine δύναμις ist, kann sich zwar wohl in dem Geheilten finden, aber nicht insofern er geheilt ist. (1019a15ff.)

In diesem Sinne wird δύναμις gemeinhin mit dem deutschen Ausdruck „Vermögen“ wiedergegeben.⁶¹⁵ Da dieses „auf mögliche Veränderungen bezogen“ ist, wird es „kinetisches Vermögen“ genannt.⁶¹⁶ Analog dazu verhält sich die sogenannte seinsanalytische bzw. ontologische Bedeutung von δύναμις⁶¹⁷, die Aristoteles in Buch Θ folgendermaßen erläutert:

Unter Wirklichkeit (ἐνέργεια) versteht man, dass die Sache existiere, nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei dem Vermögen (δύναμις) nach – denn dem Vermögen nach sagen wir z.B., es sei im Holze eines Hermes und in der Linie ihre Hälfte, weil sie von ihr genommen werden könnte, und einen Wissenschaftler der Möglichkeit nach nennen wir auch den, der eben nicht in theoretischer Erkenntnis begriffen ist, sofern er

Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.139-144.

⁶¹² Vgl. Berti: Begriff der Wirklichkeit, S.295. Vgl. ferner Heidegger: Θ 1 – 3, S.53 u. S.56. Heidegger unterscheidet zwischen einer singulären Bedeutung der Wirklichkeit, und einer, die des Plurals fähig ist. Erstere bezeichnet die Wirklichkeit als Sein, die zweite die Wirklichkeit als Bewegung, wobei „dieser Übergang nicht einfach das Auswechseln des einen gegen das andere [ist], sondern ursprünglich Eines: ein Entwurf mit Fußpunkt in der [...] ἐνέργεια“ gemäß ihres Bewegungsmomentes.

⁶¹³ Vgl. z.B. Tugendhat: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ, S.93.

⁶¹⁴ Weidemann: Dynamis, S.139. In seinem Lexikon-Beitrag rekurriert Weidemann an dieser Stelle auf den Gebrauch des griechischen Ausdrucks in Homers *Ilias* (VIII 294) und *Odyssee* (II 62).

Homer: *Ilias*. Wolfgang Schadewaldts neue Übertragung. Frankfurt a. M. 1975.

Homer: *Odyssee*. Griechisch und Deutsch. Übertragen von Anton Weiher. Mit Urtext, Anhang und Registern. Einführung von Alfred Heubeck. 11. Auflage. Düsseldorf / Zürich 2000.

⁶¹⁵ Vgl. Weidemann: Dynamis, S.140.

⁶¹⁶ Weidemann: Dynamis, S.140.

⁶¹⁷ Vgl. Weidemann: Dynamis, S.142. Die terminologische Zuschreibung „ontologisch“ soll im Rahmen der hier vorliegenden Forschungsdiskussion entsprechend den behandelten Beiträgen beibehalten werden. Gemeint ist damit an dieser Stelle weniger eine seins- und sprachbestimmte Bedeutung der δύναμις, als vielmehr der Beitrag, den sie zur Seinsanalyse leisten kann.

nur fähig ist, dieselbe anzustellen. (1048a30ff.)

Entsprechend ist „die bis auf’s letzte ausgeformte“ ὄλη einer οὐσία nach Aristoteles „genau das dem Vermögen nach“, was das εἶδος der betreffenden οὐσία und die betreffende οὐσία selbst aufgrund ihres εἶδος „der Wirklichkeit nach sind“. ⁶¹⁸ Es ist dies exakt diejenige Bedeutungskomponente, die in der Forschung des Öfteren mit „Möglichkeit“ oder „Potenzialität“ als ein Genpart zur ebenfalls statisch-seinsanalytisch verstandenen Wirklichkeit übersetzt wird. ⁶¹⁹ Die Notwendigkeit einer solch expliziten begrifflichen Unterscheidung jedoch verfällt, wenn die unmissverständlich aufeinander verweisenden Zusammenhänge zwischen beiden, zum einen der in der Forschung sogenannten kinetischen, zum anderen der sogenannten seinsanalytischen bzw. ontologischen Bedeutung, ins Licht rücken.

Notwendig ist nämlich jedes Vermögen ein Vermögen *zu* etwas. In seiner Assoziation mit dem Stoff ist das Vermögen innerhalb der Bewegung bereits dasjenige, was eine Alternative des Seins oder Nichtseins einschließt und damit überhaupt erst die Möglichkeit der Veränderung, des weltlichen Werdens und Vergehens, begründet. (1050b10ff.) Steht das Vermögen als Vermögen *zu* etwas in einem dezidierten Bezugsverhältnis, so ist in ihm nicht nur eine reine Bewegung, sondern schon ein wirkliches Tätigsein angelegt. „[D]iese Tätigkeit hat dann ihrerseits ihr τέλος in dem Werk, das sie hervorbringt und das jeweils eine Präsenz ist, in die das Bewege gebracht wird.“ ⁶²⁰ Die δύναμις hat selbst immer schon einen sowohl kinetischen bzw. dynamischen als auch einen seinsanalytischen Status, wenn alle Bewegung unmittelbar zur Welt und damit zum Seienden gehört. Eine Seinsanalyse ist umgekehrt nicht ohne den Rekurs auf das weltliche Werden und Vergehen zu leisten. Denn das Vermögen ist nicht bloß dasjenige, das zu bewegen oder nicht zu bewegen vermag, sondern eines, das etwas Bestimmtes oder nicht etwas Bestimmtes zu sein vermag. Als solches ist es mit der ἐνέργεια bzw. ἐντελέχεια verbunden.

Dass etwas ein Vermögen hat, bedeutet, dass [...] das Vermögen heraustritt und seine Tätigkeit tatsächlich geschieht. Das heißt aber: es handelt sich hier um ein Phänomen, zu dem es wesensmäßig gehört, dass es bereits vorhanden sein kann, ohne schon als das, was es ist, in Erscheinung zu treten; ja es muss sogar schon, bevor es in Tätigkeit kommt, gewissermaßen auf dem Sprung sein [...]. ⁶²¹

Das Vermögen, um überhaupt ein Vermögen *zu* etwas sein zu können, ist an die Wirklichkeit gekoppelt. „Die Wirklichkeit des Vermögenden bestimmt sich [...] *mit* aus der vermögaren Wirklichkeit, die sich im Vollzug einstellt.“ ⁶²² Heidegger verdeutlicht diesen Sachverhalt am Beispiel des Läufers, der kurz vor dem Startschuss wortwörtlich im Stand ist, loszulaufen. In diesem Sinne ist

⁶¹⁸ Weidemann: *Dynamis*, S.142.

⁶¹⁹ Vgl. z.B. die Übertragung von Hermann Bonitz an entsprechender, soeben zitierter Stelle 1048a30ff.

⁶²⁰ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.88f.

⁶²¹ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.89.

⁶²² Heidegger: *Θ 1 – 3*, S.217. Hervorhebung vom Autor.

Wirklich-vermögend-sein [...] das bereitchaftserfüllte Im-Stand-sein-zu, dem nur noch die Enthemmung in den Vollzug fehlt, so dass, wenn diese [...] sich eingestellt hat [...], der Vollzug wahrhaft *Ausübung* ist und nur dieses. Er ist nichts anderes als [...] ἐνέργεια.⁶²³

Wäre ein Vermögen nicht durch dasjenige bestimmt, was es im Bewegungsprozess wirklich sein kann, dann wäre ihm der wesentliche Bezug auf etwas genommen. Wäre es aber kein Vermögen zu etwas mehr, wäre es überhaupt nicht mehr zu benennen. Deswegen ist der Läufer seinem wirklichen Vermögen nach derjenige, welcher „in Abwesenheit äußerer Hindernisse durch sich selbst jenes [d.h. laufend, *Anm. d. Verf.*] sein wird“. (1049a7f.) Die alleinige Bestimmung eines Vermögens als Alternative zwischen Sein und Nichtsein ist nicht ausreichend, vielmehr muss das Vermögen als solches schon verwirklicht sein, zumal die Verbindung des rein Potentiellen als „Einbruchsstelle des Nichtseinkönnens, der Sterblichkeit und Veränderlichkeit“⁶²⁴ allein anhand einer persistenten Konstante, der wirklichen Form, überwunden werden kann. Innerhalb einer wesentlichen Doppelstruktur des Seienden muss schon in der δύναμις nicht nur allein die Beweglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit angelegt sein, wenn eine Trennung von wesentlichem Seinsprinzip und dem sinnlich bewegbaren Seienden nach platonischem Vorbild bei Aristoteles vermieden werden soll. Im Begriff der δύναμις liegt ein „positiver Bezug zur Präsenz“⁶²⁵, wie er im Konzept des Stoffes zwar impliziert ist, aber nicht in dieser Deutlichkeit hervortritt.

Die Ausdifferenzierung von Stoff und Form in Wirklichkeit und Vermögen des zweiteiligen Seienden ermöglichen es, dem Bewegungskontext der Konstitution alles Seienden konkretere Konturen zu verleihen. Vice versa vollzieht sich das Zusammenspiel von Vermögen und Wirklichkeit im Horizont des Werdens und Vergehens.⁶²⁶ Besonders wird das Moment der Aktualität, der realen Existenz und der Wirksamkeit des τὸ τί ἦν εἶναι explizit.⁶²⁷ Als solche ist die Form wesentlich ein aus einem wirklichen Vermögen resultierendes tätiges Prinzip. Die den Stoff zum bestimmten Einzelnen formende ἐνέργεια ist nicht nur dem sinnlichen Veränderbaren immanent und vor dem Hintergrund der beweglichen Welt zu sehen, sondern selbst dynamischer Natur: Die Form selbst ist Verwirklichung, die Verwirklichung ist ihre eigenste Seinsweise. Das τὸ τί ἦν εἶναι als immanentes Seinsprinzip muss, indem es selber vorliegt, „im Vollsinn des Wortes“⁶²⁸ sein. Nur so kann es ein Einzelnes als Bestimmtes konstituieren, d.h. in die Wirklichkeit und in den Status des Seins herausheben. Das εἶδος erhält damit eine Art „neuen Seinssinn“, denn es verantwortet über die Instanz der Identifizierbarkeit eines Einzelnen hinaus und anhand des ihm zu eigenen prozessualen Moments dessen vereinheitlichende Konstitution und Individuation.⁶²⁹ Indem die Form selbst wirklich ist und

⁶²³ Heidegger: *Θ* 1 – 3, S.218f. Hervorhebung vom Autor.

⁶²⁴ Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.459.

⁶²⁵ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.88.

⁶²⁶ Heidegger: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, S.174.

⁶²⁷ Vgl. Berti: *Begriff der Wirklichkeit*, S.302.

⁶²⁸ Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.464.

⁶²⁹ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.68 u. S.90.

damit in engster Weise an das Einzelne selbst gekoppelt wird, ist das Wirklich-Sein des Seienden garantiert. Sie ist nicht eine leere, rein strukturelle Größe, sondern als Vollzugsinstanz letzte bzw. erste Zweckursache eines einzelnen Seienden, das anders nicht wirklich wäre. In Abstraktion vom Werdensprozess, der auf Verwirklichung und damit auf feststehende Bestimmung zielt, könnte das formgebende τὸ τί ἦν εἶναι nicht konsequent zu Ende gedacht werden. Die Frage nach dem wirklich gegebenen Seienden ist die Frage nach seinem Prinzip, nach dem Warum seines wesentlichen Seins, das als solches selbst Wirklichkeit sein muss, wenn mit diesem die Konstitution eines unter der Bestimmung seiner eigenen Wirklichkeit fassbaren Einzelnen unmittelbar einhergeht.⁶³⁰

Die Analyse der Korrelation zwischen primärem, begründendem Sein und begründetem konstituiertem Seienden schließt mit der Interpretation der Form als dynamischem Prinzip.⁶³¹ Anhand der Konzepte eines wirklichen Vermögens und einer mit ihm in Bezug stehenden dynamischen Form als Wirklichkeit wird das Verhältnis der Interdependenz zwischen beiden Momenten des zweiteiligen Seienden derart radikalisiert, dass auf ersten Blick doch eine vollständige Verschmelzung vorzuliegen scheint: „Es ist [...] der nächste Stoff und die Form dasselbe, das eine dem Vermögen, das andere der Wirklichkeit nach. [...] [E]in jedes ist ein Eines, und das dem Vermögen nach Seiende ist mit dem der Wirklichkeit nach Seienden in gewisser Weise einerlei.“ (1045b18ff.) Eine solche Engführung musste schon deswegen erfolgen, da Aristoteles daran gelegen ist, die in sich doppelte Struktur des programmatisch zu ergründenden ὄν ἢ ὄν, des Seienden als Seiendem (1003a21) als Erklärung gerade für das jeweils als Einheit wahrgenommene und erkannte einzelne Seiende geltend zu machen. Dies mag zum einen daraus resultieren, dass er in dem Konzept der Zweiteiligkeit, das in der Analyse und der Reflexion notwendig zwischen Form und Sinnlichem als zwei Ebenen differenziert, die Gefahr der Nähe zur platonischen Ideenwelt sah. Zum anderen wird gerade wegen des aristotelischen Seinsmodells jedes Seiende für sich als integrale Einheit erfahren. Die Unterscheidung seiner wesentlichen Komponenten und die Suche nach dem formalen Seinsgrund ist allein die Folge einer philosophischen Abstraktionsleistung, die erst gegen Ende eines vollzogenen Erkenntniswegs gedacht werden kann. Ist das Seiende aber nur als Ganzes zu erkennen, wenn es auch tatsächlich als Einheit in der Welt existiert, so muss das Seinsprinzip τὸ τί ἦν εἶναι begründen, wieso das Einzelne ein Eines und ein a nzes sein kann, und nicht „wie ein Haufen“ (1041b11f.) erscheint, in dem keine der Komponenten zur anderen in einem wesentlichen, das Zusammengesetzte integrierenden Bezug steht. Für diese Notwendigkeit vermag die Weiterentwicklung der Form unter dem Gesichtspunkt ihrer Dynamik zu bürgen. Auf diesem dynamischen Grund basierend wird dem Stoff, und in einem weiteren Schritt auch dem Akzidentellen, metaphorisch gesprochen unter dem Schirm des εἶδος der Status des bestimmten Seins verliehen.⁶³²

Es stellt sich erneut, und gerade im Rahmen der hier erörterten Passage in besonders

⁶³⁰ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.464.

⁶³¹ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.464f.

⁶³² Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.131.

akuter Weise die Frage nach einer mutmaßlichen Vollidentität zwischen wesentlichem, primärem Sein und Seiendem. Es scheint gerade an dieser Stelle naheliegend, das verwirklichte Einzelne allein unter dem Blickpunkt des Wirklichkeits-Prinzips, des εἶδος bzw. des τὸ τί ἦν εἶναι zu betrachten, zumal das Vermögen dadurch diskreditiert scheint, dass es den ihm eigenen seinsgemäß valenten Status nur dann innehat, wenn es Vermögen zu einer Wirklichkeit ist. Liest man den Text so, dann ist jedes Seiende nichts anderes als Wirklichkeit.⁶³³ Mit dem Problem einer scheinbaren absoluten Identität von Form und zusammengesetztem Seienden steht der Leser im Laufe der Lektüre der Bücher H und Θ vor einer zweiten Frage, nämlich derjenigen, ob nicht eine derart eng gefasste Interdependenz der beiden Seinsmomente, der verwirklichenden Form und dem vermögenden Stoff, die Form ihres eigentlichen Status als konstituierendem Seinsprinzip beraubt, wenn sie mit dem Stofflichen innerhalb des Individuierungsprozesses zusammen zu fließen scheint. Kann die Form damit überhaupt noch etwas sein, das ein Einzelnes umgrenzt und als Seiendes fassbar macht? Und wie lässt sich umgekehrt ihre Rolle als Konstitutionsprinzip ἐνόν mit ihrem prioritären, primären Status als Prinzip allen Seins vereinbaren?

Das einfache Wesen des εἶδος als ἐνέργεια und [r und] des [Stoffes] erschöpft sich dann nicht nur nicht in seinem Umgrenztsein, sondern ist schließlich überhaupt nicht mehr ein schlechthin [Seiendes] und Wißbares, [...] weil es in seinem einzelnen Vorliegen nicht unverlierbar gegenwärtig bleibt.⁶³⁴

Entgegen diesem Argument eines drohenden Schwundes der ursprünglichen Position der Form innerhalb des auch stofflichen Einzelnen gilt es nach wie vor, sowohl die Einheit als auch die immanente Differenz eines einzelnen Seienden zusammen zu denken. Denn kann das Seiende weiterhin als zweistellig in sich gegliedert erscheinen, so bleiben Stoff und Form zumindest aus Gesichtspunkten der Abstraktionsleistung zwei zwar notwendigerweise interdependent aufeinander verweisende, aber gleichzeitig auch voneinander unterscheidbare Größen. In seiner unbestreitbar wahrgenommenen und erkannten Einheit und Identität umschließt eine jede seiende οὐσία weder nur die Form allein, noch droht diese im Stoff unterzugehen, sondern sie besteht gerade in beider Differenz. Wie aber ist diese paradox anmutende These einer Einheit in der Differenz erklärlich? Nimmt man die Antwort vorweg, so lässt sich an dieser Stelle postulieren: durch die Vorrangstellung des τὸ τί ἦν εἶναι selbst, das zugleich Prinzip und τέλος, also Ziel, eines jeden von ihm individuierten und konstituierten Seienden ist.

In H 4 stellt Aristoteles dementsprechend fest, dass dasjenige, das die Form (εἶδος) des Seienden bestimmt, d.h. das τὸ τί ἦν εἶναι, mit dem Weswegen oder dem Zweck (τέλος) identisch sein dürfte: „Welches [ist] die formbestimmende [Ursache]? Das τὸ τί ἦν εἶναι. Welches das Weswegen? Das τέλος. Vielleicht aber ist dies beides dasselbe.“ (1044a36 – 1044b1) Nicht nur wird hier die le ichbedeutung von εἶδος und τὸ τί ἦν εἶναι im Kontext einer dynamisch verstandenen Konstitution des Seienden dieser Welt gefestigt, sondern

⁶³³ Eine solche Lesart käme u.a. der Position Fredes und Patzigs entgegen, die bekanntlich das einzeln vorliegende Seiende mit der es begründenden Form vollständig identisch setzen. Vgl. Frede u. Patzig: Einleitung, S.57. Vgl. ferner Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.437.

⁶³⁴ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.153. Vgl. ferner S.107.

darüber hinaus der prioritäre, teleologische Status eben des Formprinzips hervorgehoben. In der Konsequenz kommt David Charles zu Recht zum Schluss, dass „the relevant texts in [*Metaphysics* H and Θ] [...] provide some evidence that Aristotle was proposing an explanatory account of the unity of both particular and types of composite substances [οὐσία].“⁶³⁵ Diese „relevant structure of explanation“ sei „teleological“⁶³⁶ in folgendem Sinne:

This goal [d.h. die Form, *Anm. d. Verf.*] explains why the matter is as it is – because it is organized for the sake of the goal. If matter and form are to be one, they must both be represented in the basic proposition of a teleological explanation which gives the essence of both, because both are essentially directed to the goal implicit in the actuality.⁶³⁷

Aus dieser Ziel- und Zweckfunktion heraus, die beide Komponenten des Seienden vereint, erklärt sich exakt die primäre Stellung der Form: „The goal (according to the explanatory interpreter) which makes the composite what it is can be specified (at least partially) independently of the composite itself.“⁶³⁸ Für Aristoteles ist damit in Θ 8 „offenbar, dass die ἐνέργεια früher ist als die δύναμις, [...] [und dies] überhaupt als jedes Prinzip der Bewegung oder Ruhe“. (1049b4ff.) Zwar, wie gezeigt wurde,

gehört sie zur selben Gattung wie die δύναμις, da sie ein bewegendes Prinzip ist, aber nicht in einem anderen, sondern in einem [Seienden] selbst, insofern dieses es selbst ist. In Vergleich mit jeder solchen δύναμις ist die ἐνέργεια früher sowohl dem λόγος als auch der οὐσία nach; der Zeit nach ist sie gewissermaßen früher, gewissermaßen auch nicht. (1049b4ff.)

Gemäß ihrer teleologischen Perspektive ist die Form sowohl der Sprache und Definition als auch dem Sein nach dem Stoff und dem sinnlichen Seienden voran gestellt: Sie ist das seinsgemäß und darüber das ontologisch Primäre.⁶³⁹ Liegt in den folgenden Paragraphen der Fokus auf der sprachlichen Priorität des τὸ τί ἦν εἶναι, so soll an vorliegender Stelle die Komponente des Seins im Vordergrund stehen. In diesem Sinne fällt in oben zitierter Passage aus der *Metaphysik* das Augenmerk auf die Formulierung, nach der die Form „der Zeit nach“ (vgl. 1028a33) nicht als unbedingt primär gelten kann. Damit ist der Sachverhalt gemeint, nach dem „in the order of construction, matter is the input on which the form operates to generate the new compound. So in the order of construction, matter is compositionally prior to the compound, although the form is explanatorily and ontologically prior to both compound and matter.“⁶⁴⁰ Weder geht die Form gänzlich im Zusammengesetzten auf, noch ist dies für den Stoff der Fall, und doch ist beides im Hinblick auf die Form als Erstes vereint:

⁶³⁵ Charles: Matter and Form, S.80.

⁶³⁶ Charles: Matter and Form, S.86.

⁶³⁷ Charles: Matter and Form, S.90.

⁶³⁸ Charles: Matter and Form, S.98.

⁶³⁹ Vgl. Charles: Matter and Form, S.104.

⁶⁴⁰ Charles: Matter and Form, S.104. Zu einem analogen Schluss gelangt Beere: Doing and Being, S.285ff.

The priority of form, and teleology, does not require that matter cease to be an independent starting-point in Aristotle's metaphysics. [...] But the crucial factor which makes these new entities the ones they are, and fixes their essence, is the teleological goal embedded in the metaphysical construction.⁶⁴¹

Wenn es „erhellte [...], dass die wirkliche Tätigkeit früher als das Vermögen und als jedes Veränderungsprinzip ist“ (1051a1ff.), dann bleiben schon terminologisch beide Begriffe voneinander geschieden. Dazu kommt der bekannte Sachverhalt, dass eine Priorität immer in Bezug auf etwas anderes prioritär ist, eine konstituierende Seinsursache stets von etwas die Ursache ist und damit notwendig zweistellig sein muss. Zwar ist die Verwirklichung in der Bestimmung bzw. in der Form dasjenige, wodurch alles Seiende erst zu einem solchen wird, aber primär kann die Form nur sein, wenn sie im Bezug zu einem anderen, das sekundär ist, steht: dem Vermögen oder dem Stoff. Es ist die primäre Form, nunmehr als ἐνέργεια verstanden, die es ermöglicht, die Bewegung der sinnlichen Welt seinsgemäß fassbar zu machen.⁶⁴² Die δύναμις, ohne Ausrichtung auf Verwirklichung, könnte dies nicht leisten, da sie für sich genommen zugleich konträr auf Sein und Nichtsein geht. Ein festes Seiendes wäre mithilfe des Vermögens allein nicht fassbar zu machen.

Der Form bleibt trotz ihres prozessualen Charakters ihr Status als persistente, primäre Ursache innerhalb der sinnlichen Wandelbarkeit erhalten und sie gilt allein als dasjenige, „was nicht wird“ (1033b5f.) und entsprechend die Identität des Seienden begründet. Denn nur indem sie das Wesentlichste der zugrundeliegenden οὐσία darstellt, kann sie diese in einem dynamischen Prozess mithilfe des Vermögens und des Stoffes individuieren und zu einem Seienden konstituieren. Daran anschließend trägt sie mittelbar innerhalb einer zweiten, in sich gedoppelten Relation dafür Sorge, dass dem ersten zugrundeliegenden Einzelnen seine akzidentellen Bestimmungen zukommen können. Ist das konkrete Seiende mitsamt seinem stofflichen und akzidentellen Gehalt nicht stabilisierungsfähig, so aber das Bestimmt-Sein des seienden Einzelnen durch die erste οὐσία, das τὸ τί ἦν εἶναι, hier konkretisiert als ἐνέργεια.⁶⁴³

Umgekehrt hat die δύναμις, geradepin verstanden als der Stoff, in sich den Bezug zur Verwirklichung in einem Geformten und ist damit zwar auf das primär Konstituierende angewiesen, stellt aber zugleich ein in gewisser Hinsicht eigenständiges Moment des Seienden dar: „Die Wirklichkeit des Vermögenden bestimmt sich [...] mit aus der vermögbareren Wirklichkeit, die sich im Vollzug einstellt; bestimmt sich von daher mit; ist aber nicht dasselbe.“⁶⁴⁴ Das Phänomen der interdependenten Beziehung versteht sich dezidiert als Identität in der Differenz: Das „Paar Vermögen und Wirklichkeit [wird] hier als eine Unterscheidung von zwei Grundbedeutungen des Seins verstanden, nämlich als koextensiv im gesamten Sein“.⁶⁴⁵ Nach erfolgter Analyse von Vermögen und Wirklichkeit des Seins gilt weiterhin, dass die Untersuchung der οὐσία innerhalb der aristotelischen

⁶⁴¹ Charles: Matter and Form, S.102.

⁶⁴² Heidegger: Grundbegriffe der antiken Philosophie, S.173.

⁶⁴³ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.464.

⁶⁴⁴ Heidegger: Θ 1 – 3, S.217.

⁶⁴⁵ Berti: Begriff der Wirklichkeit, S.299.

Metaphysik durch die „Wesensidentität von (Was-)Sein und Seiendem“ geprägt ist, wobei diese „Identität [...] innerhalb des Bereichs der Natur [d.h. hier: Bewegung, *Anm. d. Verf.*] nur in bedingter Weise“ besteht.⁶⁴⁶ Ist der Stoff als Vermögen „der Möglichkeitsgrund jeglichen Wandels aus Nichtsein in Sein und wiederum aus Sein in Nichtsein“, die Form als Wirklichkeit aber selbst nicht direkt entstehend und vergehend, so ergibt sich daraus die Forderung einer Differenz innerhalb der einzelnen οὐσία, nämlich einer Unterscheidung zwischen dem immanenten, primären εἶδος als erster οὐσία und dem aus Stoff und Form zusammengesetzten Einzelnen. Diese Abtrennbarkeit beider Seinskonstituenten ist im Kontext des Buches Z eine rein abstrahierende und kann nur im Rahmen der unterscheidenden Reflexion erfolgen, welche die Analyse und damit die Aufgliederung der sinnlichen Erfahrungswelt auf ihre Ursprünge hin zum Ziel hat. Dass realiter das Einzelne immer als eine Einheit erscheint, und auch als solche erscheinen muss, wenn es anders, ohne Zusammenspiel von Form und Stoff, nicht seiend wäre, wurde letztlich durch die Erörterung der aristotelischen Konzeption des τὸ τί ἦν εἶναι als Wirklichkeit deutlich.⁶⁴⁷ Dynamisch und doch weder werdend, noch vergehend: Das τὸ τί ἦν εἶναι befindet sich stets inmitten einer Spannung zwischen Identität und Differenz. Im Bewegungsprozess integriert und diesen begründend, weist das Seinsprinzip als solches über diesen hinaus, indem es mit dem vergehenden Seienden selbst nicht untergeht. Die abschließende Darstellung der Zusammenhänge zwischen τὸ τί ἦν εἶναι und εἶδος, Art und Form auch im Vergleich zur *Kategorienschrift* leitet die Klärung des so paradox anmutenden Sachverhalt vorläufig ein. Wurde das εἶδος dort als die Art der einzelnen οὐσία verstanden, so konnte es innerhalb des Buches Z der *Metaphysik* bislang als dem Seienden selbst immanente Form konkretisiert werden, welche das Seiende im Laufe eines Werdensprozesses individuierend konstituiert – und auf welche hin dieses als auch Stoffliches sich formt. Anhand der zusätzlichen Attribute der Immanenz, der Konstitution und damit einhergehend der Priorität wird das εἶδος zum τὸ τί ἦν εἶναι, und damit zur ersten οὐσία, dem expliziten Seinsprinzip. Als solches aber, und dies gilt es im nachfolgenden Paragraphen in aller Deutlichkeit zu zeigen, hat das τὸ τί ἦν εἶναι auch in der *Metaphysik* immer eine sprachlich-klassifikatorische Bedeutung. Wurde dem εἶδος

⁶⁴⁶ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.137. Auf dieselbe Textstelle verweist das folgende Zitat.

⁶⁴⁷ Vgl. Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.137f.

Wenn auch die Textgrundlage vorliegender Analyse das Buch Z der *Metaphysik* ist, sei kurz darauf verwiesen, dass eine Abtrennbarkeit des Formprinzips vom Sinnlichen im Buch Λ nicht nur im Kontext der Reflexion als gegeben betrachtet wird. In diesem Buch erscheint das „Erste [als] Ursache, die zu dem durch es Bestimmten in einem äußerlichen Verhältnis steht. [...] Der erste Bewegte ist den von ihm bewegten [Einzelnen] [...] gegenüber äußerlich. [...] Er verharrt in Selbstbezüglichkeit [...], sein Etr entsein ist Autarkie im Modus der Selbstabgeschlossenheit“. Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.479.

Dennoch geht Aristoteles, analog zu seinem Konzept des εἶδος ἐνόν der sinnlichen Einzelnen, auch anhand der abgetrennten ersten οὐσία von dieser als unbeweglichem „innerste[m] Prinzip des an zen“ aus, wenn auch paradoxerweise unter dem Gesichtspunkt eines „transzendenten Ursprung[s]“. Damit mag auch die Abhandlung über die οὐσία als sogenanntem ersten, unbewegtem Bewegtem alles Seienden nicht mit einer platonischen Ideenlehre verwechselt werden. Auch in Λ setzt sich Aristoteles von den „Anhängern[n] der Ideenlehre“ (1071b14f.) explizit ab. Vgl. Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.492.

dies bereits in der *Kategorienschrift* zugesprochen, so wird abschließend ersichtlich, was mit dem Sinngehalt der Art alles einhergeht. Denn die Art, so die These, steht nicht nur für das Wesentliche des sinnlichen Seienden als solchem, sondern auch und vor allem für seine sprachlich-definitivische Komponente.

Nicht zuletzt ist es diese Rede vom τὸ τί ἦν εἶναι als sprachlich verstandener Art, welche die Auseinandersetzung mit der *Metaphysik* als einem Hauptbestandteil der vorliegenden Untersuchung zum wechselseitigen Verhältnis von λόγος und οὐσία bei Aristoteles begründet. Dieser Problemstellung vermag sie im Ausgang von der Stellung und Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles bestmöglich gerecht zu werden. Denn wurde bislang das τὸ τί ἦν εἶναι als Konstitutionsprinzip der οὐσία untersucht, so machen es sich die folgenden Paragraphen zur Aufgabe, das τὸ τί ἦν εἶναι gemäß der Strukturanalogie zwischen οὐσία und λόγος als Fundament auch des λόγος ὀρισμός zu erfassen. Letzterer bietet die wissenschaftliche Ausprägung bzw. Grundlage des λόγος als der menschlichen Sprache und Erkenntnis überhaupt.

Diese Vorgehensweise stützt sich nicht zuletzt auf die Aussage Aristoteles', dass die ἐνέργεια (sprich: das τὸ τί ἦν εἶναι) sowohl „dem λόγος als auch der οὐσία nach“ (1049b4ff.) früher sei. Gemeint ist mit der Priorität dem λόγος nach zunächst eine „priority in account“: „[X] is prior to y in account if and only if there is an account of x that does not involve an account of y (implicitly or explicitly), but not vice versa.“ Diese wiederum geht unmittelbar mit einer „priority in knowledge“ einher: „The rough idea must be the following. If x is prior to y in account, then one cannot cognitively grasp y without already grasping x. Thus one cannot know y without already knowing x.“⁶⁴⁸ Derart ist das τὸ τί ἦν εἶναι nicht nur als Seins-, sondern auch dezidiert als Sprach- sowie Wissensprinzip ausgezeichnet. Als solches ist es die Basis aller wissenschaftlichen, allgemeingültigen Definition. Ist also die ἐνέργεια gegenüber der δύναμις dem λόγος nach primär, so ist diese letzten Endes der Urheber der Definition.

Wie es das angesprochene Konzept der Definition andeutet, gilt es, neben dem im Rahmen der immanenten Struktur des τὸ τί ἦν εἶναι statthabenden Bezug vom Sein zur wissenschaftlichen Sprache sowie von der Form zur Art, im Fortlauf der Analyse einen weiteren Punkt zu unterstreichen. Das philosophische Streben nach der Klärung eines alltäglich erfahrenen Gegenspiels von Einheit, Persistenz und Identität einerseits, sowie Bewegung und Vielfalt andererseits, besser bekannt als das Problem des ἓν καὶ πολλά⁶⁴⁹, findet zwar innerhalb der zweifach strukturierten οὐσία ihr erstes Prinzip, nämlich das dynamisch konnotierte, alles Seiende konstituierende und fundierende τὸ τί ἦν εἶναι. Soll dieses aber das Programm einer Wissenschaft alles Seienden einlösen können, so bedarf es explizit der Bedeutung des Allgemeinen, des ewig Gültigen und nicht Hinterfragbaren – einer Forderung, der über die Lesart des τὸ τί ἦν εἶναι als Seinsprinzip hinaus mit seiner Interpretation auch als sprachlich-klassifikatorische Art und damit als Fundament der Definition und der Sprache umfassend nachgekommen

⁶⁴⁸ Beere: *Doing and Being*, S.286. Auf diese Stelle beziehen sich die vorangehenden Zitate des Absatzes.

⁶⁴⁹ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.1ff.

werden kann. Das Artmoment beinhaltet dabei zweierlei: erstens die Grundlage dafür, dass das Seiende überhaupt erkennbar ist, zweitens die Komponente des Allgemeinen. Das τὸ τί ἦν εἶναι, dem weltlichen Seienden durchweg immanent, kann deshalb selbst nicht vergehen, weil es erstens auch als allgemeine Art individueller Seienden gedacht wird und zweitens als solche die übergreifende Definition der unter einer Art gruppierten Einzelnen gewährleistet. Inwiefern hierin auch ein Schlüssel zur Beantwortung der Frage danach liegen mag, wie sich die augenscheinliche Differenz zweier Menschen bei gleichzeitig bestehender Gemeinsamkeit denken lässt, bleibt herauszustellen.

§ 13 Die definitorische Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι. Der λόγος ὀρισμός als Zugang zur οὐσία

Der philosophische Zugang zur zweiteiligen οὐσία führt über den λόγος als dem „Ort der Wahrheit“⁶⁵⁰. Die Auseinandersetzung mit der Konstitution allen Seins in Aristoteles' *Metaphysik* ist immer schon durch eine „methodische Doppelperspektive“ bestimmt, denn „[g]esucht ist ein Erstes, das in höherem Grade als anderes sowohl seiend wie erkennbar ist: ein Erstes, auf dem anderes aufruht und von dem her anderes erkennbar ist“.⁶⁵¹ Das Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι muss derart ein Ursächliches sein, dass es die Fundierung alles Seienden auch für den Menschen im λόγος zeigt bzw. erkenntnisgemäß fassbar machen kann. Diese Forderung wird in Kapitel Z 4, und damit zu Beginn des ersten Substanzbuches, an das τὸ τί ἦν εἶναι gestellt. Dort schreibt Aristoteles explizit, ein τὸ τί ἦν εἶναι gäbe es nur von demjenigen, dem eine Definition, d.h. ein spezifischer λόγος im Sinne des ὀρισμός, zugeschrieben werden kann. (1030a6f.)

Wenn der λόγος generell in der Bedeutung des Zugangs zum Sein die Bedingung der Möglichkeit eines philosophischen Anfangs überhaupt darstellt, so ist er die Voraussetzung dafür, dass dieses im und durch den λόγος erfasste Seiende auf seine Gründe hin befragt werden kann. Indem er aber im Rahmen des Erkenntniswegs die Grundlage für das einsetzende Hinterfragen bietet, stiftet er weiterhin die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die vorliegende οὐσία anhand ihrer fundamentalen Ursachen nachhaltig erkannt und damit gewusst werden kann. Der λόγος gewährleistet in der Konsequenz sowohl Aufnahme und Klärung der zweistelligen Frage nach der Ursache des Gegebenen, nach dem Was des Seienden. „[D]ie alles tragende und fügende Grundfrage des Denkens [lautet]: Von welcher Art ist dasjenige Sein, auf das hin angesprochen das Angesprochene sich als ein für sich Seiendes“⁶⁵², d.h. ein einzelnes Dieses, herausstellt. Wenn die Philosophie fragt, was genau das Seiende ist, dann wird auf der sprachlichen Ebene die in sich gedoppelte Struktur des Seienden analytisch explizit. Dabei kann nicht das alltägliche Reden und Sprechen allein, sondern nur das fundierte Wissen und Benutzen einer feststehenden Begrifflichkeit, d.h. das Etablieren von Definitionen, bezüglich des formalen Grundes eines jeweiligen Seienden die Philosophie als Erste Wissenschaft vom Seienden als Seiendem ermöglichen. Ist aber ein feststehender, im Sein fundierter, definitorischer λόγος Referenz und Grundlage eines wissenschaftlichen Umgangs mit dem Gegebenen, so muss diesem zugleich eine allgemeingültige Geltung zukommen, zumal die Dimension des λόγος im Kontext des Menschen als politischem Lebewesen für die gemeinsame Verständlichkeit der Sachverhalte eintreten muss. Eine Definition ist als solche auf ihre allgemeine und das heißt zugleich ihre wissenschaftliche Bedeutung angewiesen. Ohne die sprachlich-definitorische Komponente des τὸ τί ἦν εἶναι selbst kann das seinsgemäße Konstitutionsmoment weder zur Geltung kommen, noch verstan-

⁶⁵⁰ Heidegger: Logik, S.128.

⁶⁵¹ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.410.

⁶⁵² Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.38.

den werden: Es wäre unfassbar, dem Philosophen nicht zugänglich und damit in seiner Geltung obsolet. Das Programm und Ziel der *Metaphysik* bliebe in der Schwebel.

Vice versa kann das $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ als erstes Prinzip weder lediglich durch sein seinsgemäßes Konstitutionsmoment, noch allein durch seine sprachlich-definitorische Komponente geltend gemacht werden. Um jegliche Vereinseitigung und eine damit einhergehende Verobsoletierung des Grundverständnisses aristotelischer Philosophie zu vermeiden, ist eine im $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ begründete Strukturanalogie oder auch -äquivalenz zwischen Wirklichkeit und Sprache, Konstitution und Definition, $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ und $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{o}\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ etabliert. Eine solche Strukturäquivalenz birgt problematisch anmutende Folgen, die erstens die Frage betreffen, inwiefern neben dem $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ auch der Stoff, die $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, eine Rolle innerhalb der die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ wiedergebenden Definition spielt. Neben dieser ersten Diskrepanz zwischen dem zweiteiligen, auch aus Stoff konstituierten Seienden und seiner Definition besteht parallel eine zweite: In einem ontologischen, d.h. in einem in sich gedoppelten Bereich verortet, oszilliert das $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ zwischen dem Individuieren bzw. Hervorheben eines einzelnen Seienden gegenüber anderem Seienden anderer Art und dem Fundieren einer allgemeinen begrifflichen Komponente, nämlich der Definition als derjenigen Versprachlichung des jeweiligen Einzelnen, die allen Erkennenden genuin gemeinsam sein muss, da anders ein sinnvoller und kohärenter Diskurs nicht möglich ist. Die nun unmittelbar anschließende Analyse dient einer ersten vorbereitenden Vorabklärung etwaiger Lösungsansätze, die in den § 15 – 17 zu Ende zu führen sind.

§ 14 Das τὸ τί ἦν εἶναι und der ὀρισμός. Das τὸ τί ἦν εἶναι als Definitionsprinzip der οὐσία ist artspezifische Form

In Z 4 bestimmt Aristoteles das τὸ τί ἦν εἶναι, das Was-es-war-zu-sein als erste οὐσία in eins mit der ihr zugehörigen Erfassungsart: der Definition. Die entsprechende Untersuchung bezeichnet er als „λογικῶς“ (1029b13). Diese

is not confined to conceptual analysis or to logical reasoning but can make a claim about ‚how a thing in the world‘ is based on argument grounded in ‚how one ought to speak‘. [...] It is enough to note that λογικῶς arguments are established by appealing to general notions such as [f.ex.] sameness and difference and can lead to the same conclusions as physical arguments.⁶⁵³

Ist mit λογικῶς nicht mehr bedeutet, als dass Sprache und sprachliche Argumente gemeinhin auf Seiendes referieren bzw. in der Sprache das Seiende erscheint, so befinden wir uns mit dem Kapitel Z 4 explizit „innerhalb der Dimension des [λόγος] des Seins, d.h. in einer [...] ontologischen Betrachtung“.⁶⁵⁴ Nachdem das τὸ τί ἦν εἶναι mit dem τότε τι, dem einzelnen Dieses, in das bereits an anderer Stelle vorliegender Untersuchung erläuterte spezifische Identitätsverhältnis gesetzt wird (1030a2)⁶⁵⁵, erfolgt innerhalb der als λογικῶς gekennzeichneten Passage sogleich seine Bestimmung als Grundlage der Definition: „Ein τὸ τί ἦν εἶναι gibt es also von allen denjenigen, deren Begriff (λόγος) Definition (ὀρισμός) ist.“ (1030a6f.)

Der ὀρισμός ist der als (Wesens)Definition spezifizierte λόγος unter dem Gesichtspunkt der genauen Bestimmung eines einzelnen Seienden, die über eine Bezeichnung durch ein bloßes Wort oder einen bloßen Namen (ὄνομα), die zuweilen auch definitorischen Charakter beansprucht, in einer sogenannten Nominaldefinition hinausgeht⁶⁵⁶: „Eine Definition (ὀρισμός) aber gibt es nicht überall da, wo ein Name (ὄνομα) mit einem Begriff (λόγος) dasselbe bezeichnet. [...] [E]ine (Wesens)Definition (ὀρισμός) wird es dafür nicht geben, auch kein τὸ τί ἦν εἶναι.“ (1030b7ff.)

Eine Definition, die dem an sie gestellten wissenschaftlichen Anspruch zur Gänze gerecht werden soll, muss, in der Konsequenz,

tell[.] us what something is, and not just what a word means. This reveals that Aristotle believes in a certain relation between language, properly formulated, and the being described in that language. A well-constructed definition gives us knowledge of what it defines, where Aristotle takes what it defines to be not a word but what that word refers to.⁶⁵⁷

⁶⁵³ Kei Chiba: Aristotle on Essence and Defining-Phrase in his Dialectic. In: David Charles (Hrsg.): Definition in Greek Philosophy. Oxford / New York 2010, S.203-249, hier S.205 Fußnote 2.

⁶⁵⁴ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.47.

⁶⁵⁵ Vgl. § 11.

⁶⁵⁶ Zu einer detaillierten Auseinandersetzung mit der Terminologie des ὀρισμός sowie mit den Differenzen (und Analogien) zwischen diesem und einer schlichten Nominaldefinition vgl. § 3 vorliegender Analyse.

⁶⁵⁷ Deslauriers: Aristotle on Definition, S.2.

Wenn sich der Anspruch an einen definitiven λόγος darin erschöpfte, nur das im einheitlichen Namen Bezeichnete wiederzugeben, ohne explizit auf sein wesentliches Sein, sein essentielles Was und damit sein τὸ τί ἦν εἶναι begründend zu rekurrieren, dann wäre nahezu jeder Begriff eine Definition und der Philosoph sehe sich einer Vielfalt an Termini konfrontiert, welche ihre seinsgemäßen Fundamente nicht definitiv, und d.h. nicht primärwissenschaftlich in der Sprache festhalten könnte. Gibt ein Begriff nicht wieder, was das Bezeichnete wirklich ist, verbleibt man in der Dimension des reinen Sagens, ohne Bezug zu demjenigen, was tatsächlich das Ausgesagte mit ausmacht und begründet: seinem Sein.

Um diese Konsequenzen zu vermeiden, die Aristoteles zufolge das platonische, noch zu allgemein-unspezifische τί ἐστὶ nicht zu überwinden vermochte, differenziert er weiter:

Doch es wird wohl die Definition wie auch das τί ἐστὶ in mehreren Bedeutungen gebraucht. Denn das τί ἐστὶ bezeichnet in der einen Bedeutung die οὐσία und das τὸδε τι, in einer anderen ein jedes der Prädikate, Quantitatives, Qualitatives und was sonst der Art ist. Wie nämlich das Sein allen zukommt, aber nicht auf gleiche Weise, sondern den einen in ursprünglicher, den anderen in abgeleiteter Weise, so kommt auch das τί ἐστὶ schlechthin der οὐσία zu, in gewissem Sinne aber auch den anderen. (1030a17ff.)

Es ist allein das τὸδε τι, also die einzelne οὐσία unter Abstraktion ihrer Akzidenzien, im maßgeblichen Sinne Gegenstand der Definition: „Eine Definition gibt es [...] überall da, [...] wo [ein Name] Begriff eines Ersten ist; der Art aber ist alles, was nicht dadurch bezeichnet wird, dass etwas von etwas anderem ausgesagt wird.“ (1030a7ff.) Mit dem Ersten ist an dieser Stelle, ganz im Sinne der *Kategorienschrift*, zunächst die erste οὐσία gemeint, also das erste Zugrundeliegende. Jedoch ist zugleich impliziert, dass mit hinterfragendem Blick auf genau dieses überhaupt erst seine erste οὐσία in der Bedeutung der *Metaphysik*, d.h. das τὸ τί ἦν εἶναι und damit die wesentliche Definition, zu ermitteln ist. Ein akzidentell Zusammengesetztes, z.B. ein „weißer Mensch“, dagegen ist keines, von dem ein fest umrissener Begriff möglich wäre. Definiert werden kann allein ein Mensch, nicht aber die Farbe „weiß“, die notwendig an etwas anderem, d.h. einer zugrundeliegenden οὐσία vorkommen muss. „Der Begriff ist also für ein jedes Begriff des [d.h. seines, *Anm. d. Verf.*] τὸ τί ἦν εἶναι, in welchem es nicht selbst mit enthalten ist, während er es doch bezeichnet.“ (1029b20) Jeder definitivische Begriff bezeichnet zwar exakt ein wahrgenommenes, in der Welt vorliegendes Seiendes, dies aber, ohne seine wandelbaren Akzidenzien mit zu berücksichtigen, die es von allen anderen Seienden unterscheiden. Wenn das τὸ τί ἦν εἶναι nur an demjenigen zu erfassen ist, das per se und damit als τὸδε τι ausgesagt wird, so entspricht ihm die Definition.⁶⁵⁸ Das jeweilige Dieses, seinsgemäß durch sein τὸ τί ἦν εἶναι bestimmt, wird allein über dieses selbe definierbare Was-es-war-zu-sein zum Ausdruck gebracht und damit erkennbar. Dieser Umstand erklärt sich dadurch, dass im Sinne des An-Sich-Ausgesagt-Werdens (1029b14) der ὀρισμός die ausdrückliche Explikation, die sprachliche Umgrenzung eines einheitlich

⁶⁵⁸ Zum Verhältnis zwischen einzelner Dieses und dem Was-es-war-zu-sein sowie zur entsprechenden Bestimmung des Per-se vgl. § 11.

gegebenen Seienden innerhalb des λόγος gewährleistet.⁶⁵⁹ Das Moment der Grenze mag erstens folgendes Beispiel veranschaulichen: Nicht zuletzt anhand der ihm eigentümlichen Definition lässt sich ein Mensch von einem Tier unterscheiden. So werden im ὁρισμός des Menschen die Kriterien des Aufrechtgehens, der Zweibeinigkeit und dergleichen als wesentliche Merkmale aufgelistet. Das Tier wiederum wird im Gegensatz dazu als vier- oder mehrbeiniges Lebewesen bestimmt. Zweitens aber vermag es der Definitionsbegriff, ein einheitliches Einzelnes an sich und in Absehen von seinen Akzidenzien auf sein Wesentlichstes hin und durch dieses zu umgrenzen. Der ὁρισμός ist ein Sprechen über ein jeweils genau Bestimmtes, er spricht ein Etwas selbst als dasjenige an, was es ist: Der „ὁρισμός ist das Vertrautmachen mit einem Seienden in seinem Sein“.⁶⁶⁰ Thema des ὁρισμός ist das fundierende und bestimmende Seinsprinzip τὸ τί ἦν εἶναι.⁶⁶¹ Die Definition ist schlechthin Ausdruck des zweistelligen τὸ τί ἦν εἶναι, welches ausmacht, was das einzelne τόδε τι (und, darüber hinaus, das einzelne Seiende insgesamt) eigentlicherweise und wesentlich ist, aber dennoch nicht mit diesem identisch zu setzen ist.⁶⁶² Die definitorische Umgrenzung ist ein Offenbarmachen des τὸ τί ἦν εἶναι eines Seienden als solchem: Sie ist „Wesensbestimmung“.⁶⁶³ Insofern kann Aristoteles sagen, es gebe ein τὸ τί ἦν εἶναι „von allen denjenigen, deren Begriff (λόγος) Definition (ὁρισμός) ist“.⁶⁶⁴ (1030a6f.) Wenn das τὸ τί ἦν εἶναι nicht nur auf im Hinblick auf sein Seinsmoment konstitutive Bestimmung des Einzelnen ist, sondern strukturanalog immer auch zugleich dessen definitorische Umgrenzung ermöglicht, so ist es darüber hinaus dasjenige, durch das eine jeweilige οὐσία erkennbar wird.

Als begrifflicher Spiegel des τὸ τί ἦν εἶναι und damit der Form einer einzelnen οὐσία hat der ὁρισμός normativen Charakter und bestimmt ein Seiendes genau in seiner „Ursprünglichkeit und Echtheit“.⁶⁶⁴ Als solche stellt die Definition nichts weniger als die „r undmöglichkeit des Sprechens des Menschen“⁶⁶⁵ dar. Denn ohne genau umrissene Bestimmungen und Begrifflichkeiten ist es dem Menschen unmöglich, sich über die vorhandenen Seienden zu verständigen. Wenn man nicht weiss, was etwas genau ist, wird dieses Etwas nicht erkannt und es kann keine Rede darüber entstehen.⁶⁶⁶ Die Erfassungsart des wesentlichen Seins gilt fortan als erwiesen: Es ist die umgrenzende Definition, die das Seiende sprachlich und erkenntnisgemäß auf sein eigentlichstes Was und so auf sich selbst eingrenzt. Diese allein macht das Seiende als das in sich selbst durch sein Formprinzip Gegründetes und in seiner Einzelhaftigkeit Bestehendes philosophisch greifbar. „Die ‚Definition‘ erweist sich als die erste und höchste, allen

⁶⁵⁹ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.16. Zum Terminus der r enze im Rekurs auf die griechischen Begriffe ὅρος bzw. ὁρισμός vgl. § 5 vorliegender Untersuchung.

⁶⁶⁰ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.17.

⁶⁶¹ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.32.

⁶⁶² Vgl. § 11 vorliegender Untersuchung.

⁶⁶³ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.52f.

⁶⁶⁴ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.13 u. S.15.

⁶⁶⁵ Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.13.

⁶⁶⁶ Vgl. Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, S.17.

anderen Erkenntnisarten erst grundlegende Erkenntnis.“⁶⁶⁷

In der Bestimmung des $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ als Grundlage der umgrenzenden Definition wird deutlich, inwiefern seine Funktion als Seinsprinzip im Rahmen der Konstitutions- und Bewegungsanalyse den Weg für die Möglichkeit eines erkenntnismäßigen Erfassens seiner selbst als dem wesentlichen Kern des jeweils konstituierten Einzelnen ebnete. Wurde die Konstitution einer οὐσία gleichsam verstanden als das Herausheben eines nunmehr Bestimmten aus der unbegrenzten stofflichen Vielfalt durch die Form, so ermöglicht der Akt der Individuation, wie er innerhalb des Bewegungsprozesses vorstatten geht, auch und zugleich das begriffliche Umreißen des einzeln Entstandenen bzw. Gewordenen. Ganz im Sinne dieser soeben über das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ erläuterten Struktur-analogie zwischen der zweiteiligen οὐσία und dem ihr entsprechenden λόγος lässt sich zusammenfassen:

In order to secure the unity of definition and establish the intelligibility of the individual substance [οὐσία], Aristotle attributes to the [λόγος] (formula) that is asserted by the definiens the very same form as the [λόγος] that is realized in matter. The sameness of the [λόγος] grasped in thought and the form of the concrete substance provides the missing link [...].⁶⁶⁸

Dies spiegelt sich schon anhand der Tatsache wider, dass die so entstandene οὐσία bereits vor einer expliziten definitorischen Bestimmung durch den Philosophen gemeinhin mit dem Begriff der Form versehen wird, und nicht mit demjenigen des Stoffes oder gar einer neuen Bezeichnung. Dies ist nicht zuletzt die vorweggenommene Kernaussage der Kapitel Z 10 und Z 11, die sich folgender Problemlage widmen:

Da aber der ὁρισμός ein λόγος ist und jeder λόγος Teile hat und der Teil des λόγος zum Teil der Sache (πρᾶγμα)⁶⁶⁹ in dem gleichen Verhältnis steht wie der λόγος zum πρᾶγμα, so entsteht nunmehr die Frage, ob der λόγος der Teile in dem Begriff des a nzen enthalten sein muss oder nicht. (1034b20ff.)

Das vorläufige⁶⁷⁰ Fazit lautet folgerichtig: „Denn man muss das εἶδος [d.h. das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, *Anm. d. Verf.*] und jedes Ding (ἕκαστον) nach seinem εἶδος bezeichnen, während der Stoff (ὕλη) niemals an sich bezeichnet werden kann.“ (1035a7ff. Vgl. zu ebendieser Thematik ferner 1034a21ff.) Aristoteles schließt sodann Z 10 mit der Feststellung, dass es Teile „also sowohl vom εἶδος (unter εἶδος verstehe ich das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)

⁶⁶⁷ Volkman-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.53.

⁶⁶⁸ Modrak: *Language and Meaning*, S.7. Modrak versteht unter dem allgemeineren Begriff λόγος hier dasjenige, was in vorliegender Untersuchung differenzierter als ὁρισμός verstanden wird – wobei die Definition genau der Ausdruck des $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ist. „Missing link“ muss dementsprechend das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ sein, ein Terminus, mit dem sich Modrak nicht eingängig auseinandersetzt.

⁶⁶⁹ Das πρᾶγμα, in § 4 mit der vorliegenden οὐσία als demjenigen, womit der Mensch tagtäglich umgeht, bestimmt, meint in undifferenzierter Manier schlichtweg das Seiende mitsamt seinen stofflichen Komponenten und letztlich auch seinen Akzidenzien. In sich genauer untersucht wird der Begriff im Kontext der Lektüre von *De Interpretatione* in Abschnitt 5 § 23 vorliegender Analyse.

⁶⁷⁰ Inwiefern der Stoff als neben der Form notwendige Mitkonstituente des einzelnen Seienden letzten Endes im Rahmen auch einer Definition dieses Seienden nicht vollständig vernachlässigt werden kann, wird im folgenden Paragraphen zu thematisieren sein.

als auch von dem aus εἶδος und ὅλη Zusammengesetzten (σύνολον)“ gibt, jedoch „die Teile des λόγος [...] nur die Teile des εἶδος“ sind. (1035b31ff.) Denn der „λόγος [...] geht auf das Allgemeine; denn Kreis-sein und Kreis, Seele-sein und Seele ist dasselbe“. (1036a1ff.) Alles Seiende wird also „nur bezeichnet und erkannt durch den allgemeinen λόγος. Die ὅλη ist an sich unerkennbar“. (1036a7ff.) Dass „im λόγος des τὸ τί ἦν εἶναι die stoffartigen Teile nicht enthalten sein können“ (1037a23f.) scheint erwiesen. Die wesentliche Definition eines Seienden erschöpft sich, soweit der Stand der aristotelischen Analyse, im doppelten, das Sein wie auch die wissenschaftliche Begrifflichkeit fundierenden Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι.

Wenn Aristoteles dazu die Definition als eine spezifische und herausragende Möglichkeit ansieht, das Sein des per se Seienden bzw. des τόδε τι klärend zu bezeichnen, so wird die Forderung aus Z 1 nach einer definitiven und, damit einhergehend, einer erkenntnisgemäßen Priorität der zugrundeliegenden οὐσία jetzt im Kern verständlich:

Nun gebraucht man zwar das Wort Erstes in verschiedenen Bedeutungen, indes in jeder von ihnen ist die οὐσία Erstes sowohl dem λόγος, wie der Erkenntnis [...] nach. Denn von dem Seienden nach den übrigen Aussageweisen ist keines selbständig abtrennbar, sondern dieses allein. Und auch dem λόγος nach ist sie Erstes. Denn in dem λόγος eines jeden Dinges muss der λόγος der οὐσία (λόγος τῆς οὐσίας) enthalten sein. Und zu wissen glauben wir ein jedes am meisten dann, wenn wir erkannt haben, was (z.B.) der Mensch ist oder das Feuer, mehr als wenn wir die Qualität oder die Quantität oder das Wo erkannt haben [...]. (1028a31ff.)

Der „λόγος τῆς οὐσίας“ aber ist bei Aristoteles nichts anderes als der λόγος in der Ausprägung des ὁρισμός. Es müssen alle akzidentellen und stofflichen Bestimmungen auf die Definition der zugrundeliegenden οὐσία zurückverweisen – das aber heißt, wie wir jetzt wissen: auf das zweistellige τὸ τί ἦν εἶναι als τὸ τί ἦν εἶναι *des* einzelnen Seienden. Die Frage nach der Definition ist in den sogenannten mittleren Büchern Z, H und Θ die mögliche und angemessene Weise, nach der Priorität innerhalb des Seienden zu fragen, da allein in der Dimension des λόγος das Sein dem Philosophen zugänglich wird. Ist die Definition letztlich der Ausdruck des Formprinzips, so wird mitunter in Z 4 die uneingeschränkte definitiven Priorität des τὸ τί ἦν εἶναι bzw. des εἶδος als erster οὐσία sichergestellt. Als Definitions- und Erkenntnisgrund und nicht nur als Initiierung der Seinskonstitution ist die Form gegenüber dem Stoff wie auch dem zweiteiligen einzelnen Seienden selbst vorrangig.⁶⁷¹ Die Priorität „der Definition nach“ (1028a32f.), und d.h. diejenige des τὸ τί ἦν εἶναι, stellt die einzig zulässige Weise dar, die ontologische Vorrangstellung des Zugrundeliegenden gegenüber seinen Akzidenzien darzulegen und offenbar zu machen.⁶⁷² Anders formuliert: „[F]orm is the fundamental item in terms of which everything else is ultimately defined. [...] Thus, compounds and matter are indefinable in that they are not fundamental defining items in terms of which other

⁶⁷¹ Vgl. Rapp: Vorrangig Seiendes, S.35 u. S.39.

⁶⁷² Rapp: Vorrangig Seiendes, S.40.

derivative items are grasped. Only form can perform this basic defining function.“⁶⁷³ Alles andere ist erst durch die Form seiend, und lässt sich in der Konsequenz auch nur im Hinblick auf diese definieren und damit sprachlich wie erkenntnisgemäß fassen. Die Prävalenz des einzelnen Seienden, welche diesem in der *Kategorienschrift* den Status als erste οὐσία verlieh, gründet demnach auf zweierlei: auf seiner seinsgemäßen wie auch sprachlich-definitiven Fundierung im formalen τὸ τί ἦν εἶναι, das damit in der *Metaphysik* die eigentliche und erste οὐσία ist.

Auf diese Weise ist das ontologisch primäre τὸ τί ἦν εἶναι in der Lage, die Spitze einer πρὸς-ἔν-Relation⁶⁷⁴ auszumachen. Auf den ersten Blick ist es das einzelne Dieses, das τὸδε τί und damit die οὐσία in Abstraktion von den ihr immer auch zukommenden Akzidenzien, das als erstes Zugrundeliegendes das Primäre darstellt, auf das sich alle eigenschaftlichen Bestimmungen notwendig beziehen. Indem aber das eigentliche Sein des Zugrundeliegenden das τὸ τί ἦν εἶναι ist, sind alle diversen und unbeständigen Komponenten eigentlicherweise auf das definierende τὸ τί ἦν εἶναι, d.h. auf die erste οὐσία, bezogen. Nur aufgrund dieses Verhältnisses sind auch die Akzidenzien – mittelbar – als seiende und definierbare bzw. erfassbare zu bezeichnen. Kurzum: Die Definition ist der Begriff des zugrundeliegenden Ersten innerhalb der nunmehr auch sprachlich und erkenntnisgemäß zu fassenden πρὸς-ἔν Relation (vgl. 1030a10) und insofern selbst wahrhaft primär. So steht z.B. das Gesund-sein schematisch an der Spitze einer Pyramide, auf die sich alle anderen Aussageweisen von „gesund“ beziehen, ohne namensgleich sein zu müssen. (Vgl. 1030a32ff.) Erst anhand der Charakterisierung des Was-es-war-zu-sein als Definitions- und Konstitutionsprinzip ist das πρὸς ἔν der analogischen Seinsbetrachtung, wie es vornehmlich in Γ 2 und später auch in Z 1 und Z 4 erscheint, wirklich ausgefüllt: Mit dem πρὸς ἔν muss immer zugleich eine sprachliche bzw. eine definitiven Struktur gemeint sein.⁶⁷⁵

Explizit als Boden des ὁρισμός und damit als Umgrenzung dessen gefasst, was als τὸδε τι per se und nicht per accidens ausgesagt wird, ist das τὸ τί ἦν εἶναι Prinzip nicht nur der seinsgemäßen, sondern immer zugleich auch der begrifflichen Individuation des den Akzidenzien zugrundeliegenden Seienden. Die Definition, die in hervorgehobenem Maße für die Erkennbarkeit des e gegebenen innerhalb des λόγος steht, ebenso wie die Form, sind in aristotelischem Sinne notwendig vom einzeln Vorliegenden in seiner Einzelhaftigkeit und Eigenständigkeit gedacht: „[E]in Einzelnes erkennen heißt, sein τὸ τί ἦν εἶναι erkennen.“ (1031b20f.) Damit tritt parallel in epistemologischer Hinsicht ein Sachverhalt erneut auf, der bereits innerhalb der Erörterung des τὸ τί ἦν εἶναι als Seinsprinzip und seinem zweistelligen Verhältnis zum einzelnen Seienden verdeutlicht wurde. Entgegen der platonischen Abtrennung des eigentlichen vom uneigentlichen Sein muss das τὸ τί ἦν εἶναι selbst im Einzelnen immanent vorliegen, will es als Prinzip des Seienden als Seiendem überhaupt gelten. Denn liegt das Seins- und Sprach- bzw.

⁶⁷³ Peramatzis: Priority in Metaphysics, S.23.

⁶⁷⁴ Zur πρὸς-ἔν-Relation vgl. auch § 5 – 6 vorliegender Untersuchung.

⁶⁷⁵ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.464. Die kurze Passage zur πρὸς-ἔν-Relation soll an dieser Stelle lediglich auf deren doppelten, im spezifischen Sinne ontologischen Bezug hinweisen.

Definitionsprinzip nicht im Einzelnen selbst mit vor, so wird seine prinzipielle Stellung und Funktion obsolet. Vice versa könnte die οὐσία ohne das ihr immanente, sich selbst identisch bleibende formale Prinzip weder sein, noch wäre sie darüber hinaus erkennbar.⁶⁷⁶ Seinen „Niederschlag“⁶⁷⁷ findet der erkennbare Gehalt einer Seienden οὐσία erst in der Definition.

Weiter enthüllt sich im λόγος „das geeinzelte Seiende und dessen Wassein als das im Sachgehalt des Seins identische“.⁶⁷⁸ Der einzelne Mensch und sein τὸ τί ἦν εἶναι, das ihn per se bestimmt, lassen sich nur im λόγος als Eines erfassen. Die erkenntnisgewährende Definition, die ein Seiendes als solches innerhalb der immerwährenden weltlichen Genese begrifflich festzuhalten vermag, benennt über das wesentliche Sein das von ihm bestimmte Seiende. Gemäß einer derartigen definitorischen Identität mit der primären Form als erster οὐσία hat das Einzelne als erstes Zugrundeliegendes mittelbar selbst den Charakter der οὐσία. Der οὐσία kommt die Doppelbedeutung des Was und des Dieses zu.⁶⁷⁹ (1028a11f.) Wenn aber in der Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι als Seinsprinzip eine Vollidentität von Seiendem und seinem eigentlichen Sein ausgeschlossen und eine zweifache Struktur alles Seienden festgestellt wurde – vorausgesetzt, der erkennende Mensch befindet sich im Modus des reflektierenden, abstrahierenden Hinterfragens und gerade nicht im Modus der Wahrnehmung gerade-hin, in welchem er das Seiende immer als Eines erfährt – so soll an dieser These auch im Rahmen der Definitionsanalyse festgehalten werden.⁶⁸⁰ Eine Identität von Sein und Seiendem liegt auch für das definitorische Erkennen nur dann vor,

wenn das [E]inzelne auf es selbst hin und von ihm selbst her angesprochen wird. [...] Sofern [aber] ein Seiendes nicht auf es selbst, sondern auf das hin angesprochen wird, was es [zugleich immer auch realiter ist], liegt keine Identität von Sein und Seiendem vor. Ein einzelner Mensch, mit all seinen Eigenschaften einheitlich im [...] Namen angesprochen, ist nicht nur, was er ist, sondern er ist auch ein Hier und Jetzt und So, und diese Bestimmtheiten betreffen nicht sein wesentliches Sein.⁶⁸¹

Ist die Bestimmung des τὸ τί ἦν εἶναι als Definition innerhalb der Dimension des λόγος in erhöhtem Maße der Versuch, alles Wandelbare in seinem Wesenskern begrifflich festzuhalten und damit eine Persistenz heraus zu stellen, so muss dem ontologischen Prinzip im Rahmen einer zweiteiligen Struktur allen Seins immer auch ein Moment zukommen, das jenseits des sinnlich Vorliegenden liegt. Das definitorische τὸ τί ἦν εἶναι ist immer auch noch etwas anderes als dasjenige, was von ihm begrifflich umgrenzt und von anderem Seienden abgehoben wird. Auf ihm beruht wissenschaftliche Erkenntnis und damit ist es notwendig ein Allgemeines: „[Man muss] versuchen, von dem an sich zwar wenig

⁶⁷⁶ Vgl. ferner Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.131.

⁶⁷⁷ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.131.

⁶⁷⁸ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.66.

⁶⁷⁹ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.66f.

⁶⁸⁰ Die auch problematischen Implikationen dieser These, auf welche hin der Status der Form als alleinigem Inhalt der Definition zumindest in Frage zu stellen ist, werden im folgenden § 15 zum Thema.

⁶⁸¹ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.67.

Erkennbaren, für den Einzelnen aber Erkennbaren das allgemein Erkennbare zu erkennen, indem man [...] durch jenes selbst zu diesem übergeht.“ (1029b10ff. Vgl. ferner 999a28f.)⁶⁸² Gleichzeitig ist es die Bedingung dafür, dass das jeweilige Einzelne in ein allgemeines Begriffsraster eingeordnet werden kann: „Es wird ein τὸ τί ἦν εἶναι von nichts geben, was nicht Art (εἶδος) einer Gattung ist, sondern nur von den Arten allein.“ (1030a11ff.)

Das εἶδος, so wurde gesagt, bedeutet in der *Metaphysik* sowohl Form als auch Art. Warum dem so ist, soll an dieser Stelle der Untersuchung abschließend geklärt werden. Es wird hier zu verdeutlichen sein, dass derselbe Artbegriff, welcher unter anderem Aspekt bereits innerhalb der erfolgten Konstitutionsanalyse eine Rolle spielte, vornehmlich dasjenige ist, was mit dem Moment der umgrenzenden Heraushebung des einzelnen Seienden aus einer erfahrenen weltlichen Diversität in eigentlichstem Sinne dessen Definition ausmacht. Die Art ist in besonderer Weise eine abstrakt-begriffliche Größe mit allgemeingültigem Gehalt. Dies impliziert keinesfalls, dass das Konzept der Art ohne Verknüpfung zum Sein denkbar wäre: Der Artbegriff beruht als solcher auf dem weltlich gegebenen Sachverhalt der Existenz von verschiedenartigen οὐσίαι, seien es Dinge, Pflanzen, Lebewesen oder dergleichen:

Dass Fs existieren, heißt, dass einige Gegenstände des Bereichs G, der als Gattung von F einen Bereich von Gegenständen bestimmt, zu denen zu gehören eine notwendige Bedingung für die Existenz von Gegenständen der Art F ist, zu Recht als Fs klassifiziert werden können.⁶⁸³

Sein und Sprache spielen wiederholt ineinander. Zum einen bezeichnet der Artbegriff eine tatsächlich existierende Spezies, zum anderen steht er als übergeordnete Klassifizierung der sinnlichen Vielfalt für das Resultat einer reflektierenden Abstraktionsleistung. Eine Art als solche ist in ihrer Gänze nie einheitlich wahrnehmbar, sondern dies gilt nur für ihre einzelnen Vertreter. Als abstrakte Größe muss sich die Art in einzelnen Seienden realisieren.⁶⁸⁴ Umgekehrt sind letztere als Instantiierungen ihrer jeweils übergeordneten Art seiend – und damit auch als solche fassbar. Das individuelle Seiende ist als solches allein als Mitglied einer Art zu verstehen.⁶⁸⁵

Den vorliegenden Sachverhalt verdeutlicht Christof Rapp überzeugend anhand der Unterscheidung zwischen einer „numerischen“ und einer „spezifischen Identität“, deren Zusammenspiel ihm zufolge einen überzeugenden Lösungsansatz für das Paradox des ἐν καὶ πολλά bzw. die Persistenz-Paradoxie bietet.⁶⁸⁶ Dass der Mensch die Seienden dieser

⁶⁸² Die zitierte Textstelle wurde bereits in § 6 als die Wiederaufnahme des Leitmotivs des Erkenntniswegs in Buch Z interpretiert. Der Erkenntnisweg vollzieht sich, so konnte gezeigt werden, im Hinterfragen des einzeln Erfahrenen auf seine allgemeinen Gründe hin. In 999a28f. schreibt Aristoteles analog: „Denn nur insofern erkennen wir alles, als es etwas Eines und Identisches gibt und ein Allgemeines vorliegt.“ Vgl. dazu auch Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.131.

⁶⁸³ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.304.

⁶⁸⁴ Liske: Essentialismus, S.327.

⁶⁸⁵ Liske: Essentialismus, S.322.

⁶⁸⁶ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.109ff. Alle nun folgende Zitate des vorliegenden Absatzes sowie der maßgebliche Gedankengang entstammen besagten Eingangseiten des Kapitels

Welt als jeweils persistierende wahrnimmt, obschon sie sich laufend z.B. in Größe und Farbgebung verändern können, und darüber hinaus auch nach dem Vergehen eines Gegebenen ein anderes als diesem gleichartiges erkennt, erkläre sich dadurch, dass ein „einzelner veränderlicher e genstand als kontingente – veränderliche und vergängliche – Instanz“ eines etwaig bestimmten Artbegriffes existiert. Veränderungen machten nur die „individuellen Instanzen der Artbegriffe“ durch, „während sie die durch den instantiierten Begriff gegebene Bestimmung unverändert exemplifizieren“. Somit aber ist mit Rapp die numerische Einheit eines je gegebenen Seienden nur im Wechselverhältnis mit seiner auch spezifischen Einheit zu verstehen. Das Individuationsprinzip bzw. das „Prinzip numerischer Einheit und Identität setzt immer ein Prinzip der spezifischen Einheit voraus“. Kurzum: Der Artbegriff müsse unverändert auch auf andere vereinzelte Art-Exemplare zutreffen, um eine allgemeine Geltung haben zu können.⁶⁸⁷

Eine Definition wie auch die aus ihr hervorgehende Erkenntnis kann ohne diese allgemeine Komponente des Artgedankens nicht erfolgen, wenn anders sich der Philosophierende allein einer chaotischen Vielfalt, die er zwar wahrnehmen, aber nicht grundsätzlich ordnen und auf ihre Gründe hin erklären kann, entgegengestellt sieht. Z.B. können wir Sokrates deshalb als veränderliches, d.h. stoffliches und akzidentelles Einzelnes erkennen, weil „es sich bei Sokrates um die kontingente Instanz etwa des Begriffs ‚Mensch‘ handelt. [...] Das einzelne Exemplar bleibt daher mindestens hinsichtlich eines solchen Artbegriffs unverändert, solange es [existiert]“.⁶⁸⁸

Dass und in welcher Weise der Artbegriff für den Definitionsvorgang einer οὐσία wesentlich ist, verdeutlicht Aristoteles in Z 12. Das Kapitel wiederum beginnt mit dem Hinweis: „Nun wollen wir zunächst vom ὁρισμός handeln, insoweit dieser e genstand nicht schon in den *Analytiken* erörtert ist.“ (1037b8f.) Weist Aristoteles an dieser Stelle, wie er es nur selten tut, selbst auf die ausführliche Behandlung derselben Thematik in einer anderen Abhandlung hin, so sollte sich der parallele Blick in dieselbe lohnen.

Geht es ihm in der vorliegenden Passage der *Metaphysik* um eine Klärung der Einheit einer jeweiligen Definition, so hatte er diese Frage im zweiten Buch der *Zweiten Analytiken* im selben Wortlaut aufgeworfen, aber nicht unmittelbar beantwortet: „[W]arum wird der Mensch ein zweifüßiges, auf dem Land lebendes Tier sein und nicht ein Tier und auf dem Land lebend?“ (92a30f.)⁶⁸⁹ Die Referenz auf die *Zweiten Analytiken* mag aber noch weiter reichen, als zunächst angenommen. So beschäftigt sich Aristoteles dort vornehmlich mit dem Problem, wie eine Definition einer οὐσία zu etablieren und zu beweisen wäre. Ein klassischer Beweisschluss, ein σ λλογισμός einer Definition aber ist nicht möglich:

„Numerische und spezifische Identität“.

⁶⁸⁷ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.141f.

⁶⁸⁸ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.141f.

⁶⁸⁹ Vgl. Seidl: Kommentar (2. Halbband, 1991), S.425.

Denn es gibt keine Demonstration von dem, wovon es eine Definition gibt. Eine Definition nämlich richtet sich auf das Was-es-ist⁶⁹⁰ und eine grundlegende Struktur (οὐσία); die Demonstrationen hingegen scheinen alle das Was-es-ist vorauszusetzen [...]. [...] Aufgrund dieser Dinge also scheint weder Definition und Deduktion dasselbe zu sein noch sich Deduktion und Definition auf dasselbe zu richten, und außerdem, dass weder die Definition etwas demonstriert oder beweist noch es möglich ist, vom τί ἐστὶ durch Definition oder Demonstration Kenntnis zu gewinnen. (90b30ff. u. 92b35ff.)

Eine Definition also, die nichts weiter als die wissenschaftliche Spezifikation eben des τί ἐστὶ bzw. des τὸ τί ἦν εἶναι ist, muss auf anderem Wege erschlossen werden, nämlich demjenigen der „Begriffseinteilungen anhand der Differenzen“ (96b26). Dieses Verfahren der διαίρεσις geht so vor sich, dass man

wenn man sich mit einem bestimmten Ganzen beschäftigt, die Gattung teilen [sollte] in die der Art nach unteilbaren Dinge [...]. [...] Es ist nämlich einleuchtend, dass wenn man auf diese Weise vorgeht und zu denjenigen Dingen kommt, von denen es keine Differenz mehr gibt, man die Bestimmung (λόγος) der grundlegenden Struktur (οὐσία) besitzen wird. (96b15ff. u. 97a18ff.)

Über die wissenschaftliche Einteilung der Gattung in ihre artspezifischen Differenzen und mit dem Schluss auf den λόγος der οὐσία als dem Ausdruck der letzten, wesentlichen *differentia specifica* also gelingt es der διαίρεσις, diejenige „definitivische Begriffsreihe“ zu etablieren, „die der [σ λλογισμός] als Beweisprinzip voraussetzt“.⁶⁹¹

Folgt man Aristoteles' Andeutung zu Beginn des Kapitels Z 12 und liest die Ergebnisse der *Zweiten Analytiken* im Hinblick auf die *Metaphysik*, so ist zweierlei festzuhalten. Erstens verweist der am Ende des einteilenden Definitionsprozesses stehende λόγος der οὐσία, der die *differentia specifica* versprachlicht, unmittelbar auf dasjenige, das in der Terminologie der *Metaphysik* τὸ τί ἦν εἶναι heißt. Damit kommt die διαίρεσις der bekannten aristotelischen Forderung gleich, dass „man vom Einzelnen zum Allgemeinen übergehen“ (97b28) muss. Im „Zusammenspiel mit der Empirie“⁶⁹², das der angesprochenen Gattungseinteilung in ihre unterschiedlichen Arten bis hin auf eine letzte, spezifische Art, notwendig zukommt, wird ersichtlich, was in der Analyse des berühmten Schlusskapitels 19 des zweiten Buches der *Zweiten Analytiken* unter einem anderen Gesichtspunkt⁶⁹³ besprochen wurde: „The claim that definitions must be stated in terms of genus and differentiae is connected to Aristotle's general view that what is more knowable to us must be understood by reference to what is more knowable in absolute terms.“⁶⁹⁴ Ist der menschlichen Erfahrung der Gattungsbegriff geradehin geläufiger, so ist dasjenige, was diesen überhaupt erst aus wissenschaftlicher Perspektive fundiert, nämlich die letzte Artdifferenz bzw. das im λόγος der οὐσία ausgedrückte τὸ τί ἦν εἶναι das in

⁶⁹⁰ Hier wie meist zuvor in den *Zweiten Analytiken* benutzt Aristoteles den undifferenzierten Begriff τί ἐστὶ für das Sein des Seienden, der, wie oben erläutert, in der *Metaphysik* als τὸ τί ἦν εἶναι konkretisiert wird.

⁶⁹¹ Christian Pietsch: *Dihairesis*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, S.128f., hier S.128.

⁶⁹² Pietsch: *Dihairesis*, S.129.

⁶⁹³ Vgl. v.a. § 6 vorliegender Untersuchung, welcher dem induktiven Erkenntnisweg nach aristotelischem Muster gewidmet ist.

⁶⁹⁴ Deslauriers: *Aristoteles on Definition*, S.9.

eigentlichem Sinne Allgemeine. Umgekehrt ist die Gattung als in diesem prägnanten Sinne „singulär“ zu bezeichnen. Zweitens bildet, ebenfalls mit Blick auf die *Metaphysik*, die wesentliche Definition jedes Seienden, der ὁρισμός als der auf dem Wege eines dihairetisch und damit auch induktiv vorgehenden Verfahrens gewonnene Ausdruck des τὸ τί ἦν εἶναι die Grundlage dafür, dass eine etwaige andere beweisende Wissenschaft, die sich ebenfalls mit dem Seienden beschäftigt, dabei jedoch im Bereich des „Dass“ verbleibt, anhand von σ λλοισμοί überhaupt korrekt vollzogen werden kann.

In der Konsequenz ergeben die *Zweiten Analytiken* einen Schlüssel zur Deutung von Z 12. Auch an einschlägiger Stelle in der *Metaphysik* wird betont, dass sich die endgültige Definition darauf beziehen muss, was als letzte Artdifferenz aus einem dihairetischen Teilungsprozess einer übergeordneten Gattung in ihre spezifischen Ausprägungen gewonnen wurde. Bezüglich des Menschen z.B. wäre der Begriff des Lebewesens allein eine unzureichende Bestimmung. Ein Mensch, so Aristoteles, ist erst durch die in sich gegliederte Zuschreibung „zweifüßiges Lebewesen“ (1037b12) adäquat abzugrenzen, wobei „Lebewesen“ für die übergeordnete a ttung, „zweifüßig“ für die letzte spezifische Differenzierung dieser steht: „[D]er eine und letzte Unterschied [wird] das εἶδος und die [erste] οὐσία sein.“ (1038a25f.)⁶⁹⁵ „Offenbar also ist der ὁρισμός der aus den Unterschieden gebildete Begriff, und zwar, bei richtiger Einteilung, der aus dem letzten dieser Unterschiede.“ (1038a28ff.)

Die aus der Einteilung in Gattung, Artdifferenzen und *differentia specifica* hervorgehende Definition geht auf ein Einheitliches, nämlich auf das formale εἶδος, das damit, wie bereits im Rahmen der Konstitutionsanalyse, auch an dieser Stelle dieselbe Funktion wie das τὸ τί ἦν εἶναι inne hat: einfache, einheitliche Ursache der Begriffsbestimmung und ferner der Erkenntnis zu sein.⁶⁹⁶ Indem aber die Definition auf diesem als ihrem Grund fundiert, so ist sie selber „eines und nicht vieles“ (1037b23) eine damit „einheitliche Darlegung“⁶⁹⁷. Möglich ist diese Einheit in der Differenz dadurch, dass die „a ttung schlechthin nicht außerhalb der gattungsmäßigen Arten existiert“. (1038a5) Sie ist nichts, was als selbständig Seiendes neben ihrer eigenen Realisierung in den Arten bestehen

⁶⁹⁵ Gegen die Auffassung der Art als erster οὐσία spricht sich u.a. Loux aus. Vgl. Michael J. Loux: *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca / London 1991, S.147. Das εἶδος unter dem Gesichtspunkt der Artkomponente aber, wie Loux es exemplifiziert, mit dem stofflich-formalen, zusammengesetzten Seienden vollständig zu identifizieren, erscheint nicht überzeugend, wenn Aristoteles die Definition als Ausdruck des eigentlichen, und das meint immer auch formalen Seins des Seienden ansieht. (1037a28f.) Vgl. ferner Walter Mesch: *Die Teile der Definition (Z10 – 11)*. In: Christof Rapp (Hrsg.): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin 1996, S.135-156, hier S.136f.

Die Interpretation Loux' erklärt sich vermutlich mittels einer Passage in Z 10, in der ein einzelner, aus Stoff und Form zusammengesetzter Mensch anhand einer Abstraktionsleitung als „Mensch im allgemeinen“ bezeichnet wird. (1035b27) Die Definition wäre damit auch direkter Ausdruck der stofflichen Teile und nicht nur der formalen. Auf diese Auffassung soll im folgenden Paragraphen, der sich dem Problem des Verhältnisses zwischen der Definition und dem definierten, auch stofflichen Einzelnen widmet, detailliert und kritisch eingegangen werden.

⁶⁹⁶ Vgl. § 10 – 11, in denen bereits herausgestellt wurde, dass das εἶδος und das τὸ τί ἦν εἶναι innerhalb des Buches Z der *Metaphysik* letztlich synonyme Begriffe sind. Im weiteren Verlauf der Analyse wird diese Gleichstellung noch zu konkretisieren sein.

⁶⁹⁷ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.109.

könnte. Wäre dem so, dann käme, wenn überhaupt, nur eine „mitgängige Einheit“⁶⁹⁸ zustande. Tatsächlich verhält es sich vielmehr derart, dass „die a ttung, indem sie zu einer bestimmten Art spezifiziert wird, [...] nicht in diesen Spezifikationen auf[geht], sondern [...] zugleich offen für andere Artbildungen [bleibt], so dass sie in allen ihren Arten als eine und selbe enthalten ist“.⁶⁹⁹ Es entsteht innerhalb des dihairetischen Definitionsprozesses eine Art Netz von Verweisungszusammenhängen, so dass auch die letzte einheitliche Artdifferenz in sich implizit auf alle anderen εἶδη als letzten Differenzen wie auch auf die Gattung selbst verweisen kann und so in einem Gesamtkontext steht. Dennoch vollzieht die dihairetische Unterteilung des einheitlichen Gattungsbegriffes gemäß der Forderung, dass der ὁρισμός wesentlich r enzziehung ist, keinen infiniten Regress, sondern „a ttung, Unterschied und Unterschied des Unterschiedes schließen sich zur Einheit des Wasseins [d.h. τὸ τί ἦν εἶναι] zusammen“.⁷⁰⁰ Die Einteilung vollzieht sich bis zu demjenigen Unterschied, der keine weitere Gliederung mehr zulässt, und dennoch als letzte Artdifferenz einer Gattung die Gattung selbst und alle vorhergehenden Unterschiede in sich fasst.⁷⁰¹ Auf die Weise ist der Definitionsprozess immer erstens ein einheitlicher und die Definition selbst eine Einheit, zweitens ist er als solcher in einen allgemeinen Artkontext integriert.

Als „Stätte der Unterkunft“⁷⁰² des εἶδος sowie, damit einhergehend, als letzte Art einer Gattung ist die Definition immer auch eine Definition von etwas, also von einem einzelnen Seienden. Die Abhandlung über den Definitionsvorgang in Z 12 ist nicht von den vorherigen Ausführungen zu trennen, sondern das εἶδος bzw. τὸ τί ἦν εἶναι im Sinne einer letzten Artdifferenz ist definatorischer und allgemein erkennbarer Ausdruck desselben εἶδος, das innerhalb des Konstitutionsprozesses den unbestimmten Stoff zu einem einzelnen Seienden formt. Entsprechend ist das allgemeine Moment im Singulären anhand eines dieses selbe Singuläre hinterfragenden Erkenntnisprozesses wissenschaftlich zu klären. Zudem ist die epistemologisch und sprachlich-definatorisch orientierte Analyse des Bestimmungsprozesses immer im Rahmen einer letztlich ontologischen Untersuchung zu verstehen:

In dem letzten, unteilbaren Unterschied tritt das Seiende [innerhalb der endgültigen Definition, *Anm. d. Verf.*] ganz und gar in die Unverborgenheit [...] seines Seins heraus [...]. Es geht bei diesem Verfahren um das wesentliche Sein, um seine Offenbarkeit und um den im [λόγος] gegründeten Bezug des Menschen zum Sein und nicht nur um logische Klassifikationen, zu denen das Verfahren freilich dann wird, wenn die ontologische Dimension verlassen wird.⁷⁰³

Definiert wird nichts anderes als ein Seiendes. Das enge Verhältnis zum Sein zeigt sich zum einen in der Forderung, die Begriffsbestimmung müsse ein einheitlicher Begriff und

⁶⁹⁸ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.109.

⁶⁹⁹ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.111.

⁷⁰⁰ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.112.

⁷⁰¹ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.112.

⁷⁰² Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.112.

⁷⁰³ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.112.

Begriff von Einem sein, da auch das τὸ τί ἦν εἶναι selbst als einheitliches ein jeweiliges Dieses (τόδε τι) bezeichnet und rund der in sich differenzierten Einheit von Stoff und Form innerhalb des konstituierten Einzelnen ist: „Eines aber muss alles sein, was im ὁρισμός enthalten ist; denn der ὁρισμός ist ein einheitlicher λόγος und λόγος der οὐσία, also muss er der λόγος von Einem sein. Denn es bezeichnet ja auch die οὐσία, wie wir behaupten, ein Eines und ein τόδε τι.“ (1037b27ff.)

Zum anderen wird die Gattung aufgrund ihrer Struktur mit dem per se unbestimmten Stoff verglichen, wenn nicht gar identifiziert. (1038a5f.) So wie das εἶδος als den Stoff individuierende Form innerhalb des Bewegungsprozesses gilt, so differenziert es als Art die an sich mehrdeutige Gattung aus. Der Definitionsvorgang der Differenzierung des Genus in seine verschiedenen *species* ist in der Folge ein mehr oder minder unmittelbares Abbild eines seinsgemäßen Sachverhalts, da das τὸ τί ἦν εἶναι die Angabe einer Art ermöglicht, von der eigens festgehalten wird, dass sie die auch den wirklichen Verhältnissen in der Welt entsprechende Differenz innerhalb einer Gattung repräsentiert.⁷⁰⁴ Wird an dieser Stelle die Gattung mit dem Stoff verglichen, so ist diese Analogie nicht absolut zu setzen, sondern rein struktureller Natur. Weder ist die Gattung stofflich, noch sollte die Definition als Ausdruck der letzten Artdifferenz selbst in direkter Weise etwas Stoffliches enthalten.⁷⁰⁵ Gemeint ist lediglich, dass jede Gattung ihre Artdifferenzen potentiell enthält und sich in unterschiedliche letzte Artunterschiede ausprägen lässt, die dennoch implizit auf sie zurückverweisen.⁷⁰⁶

Z 12 festigt durch die Analyse des Definitionsvorgangs schließlich die Stellung und Funktion eines ontologisch – und damit zugleich epistemologisch – relevanten Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι, indem dort das Moment der individuierenden Konstitutionsleistung durch eine allgemeine Artkomponente bereichert wird. Weder lässt sich sagen, die Art sei eine rein sprachliche Ausprägung des τὸ τί ἦν εἶναι bzw. εἶδος, noch trifft es zu, dass die Form alleine das Sein konstituiert. Vielmehr ist der Zusammenhang von Sprache und Sein in der Beziehung von Art und Form schematisch mit folgender Formel zu fassen: als Art konstituiert die Form – als Form klassifiziert und definiert die Art. Das individuierende εἶδος hat als Seinsprinzip immer auch ein allgemeines Art-Moment inne: Es konstituiert ein Vereinzeltes z.B. als Menschen. Umgekehrt kann die sprachlich klassifikatorische Instanz der Art als Definitionsprinzip nur dann in der Welt walten, wenn sie auch und zugleich in ihrer Ausprägung als Form verstanden wird. Zusammenfassend kann es nur die Form in der Bedeutung einer Art (z.B. Mensch) sein, die das Seiende als das bestimmt, was es ist. Das εἶδος bzw. τὸ τί ἦν εἶναι hat seine Funktion nicht nur als Form, sondern auch und zugleich als Art, ein Umstand, welcher die grundlegende, doppelt fundierende Stellung des τὸ τί ἦν εἶναι im esamtrahmen einer Untersuchung zum wechselseitigen Verhältnis von λόγος und οὐσία zur Gänze ersichtlich macht. Im Folgenden ist mit dem Terminus der Form immer auch die Komponente der Art impliziert

⁷⁰⁴ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.433.

⁷⁰⁵ Zum problematischen Verhältnis von Stoff und Definition vgl. im Folgenden § 15.

⁷⁰⁶ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.319. Vgl. ferner Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.111.

– und vice versa. Die Evolution des einfachen Artbegriffs der *Kategorienschrift* hin zur weitaus differenzierteren Sicht in der *Metaphysik* kann als abgeschlossen gelten: Sie macht verständlich, warum das εἶδος, nunmehr verstanden als das Seins- und Definitions- bzw. Sprachprinzip τὸ τί ἦν εἶναι, die Eingliederung des konstituierten und definierten seienden Einzelnen in einen übergeordneten Artkontext überhaupt leisten kann.

Der λόγος als „apophantische[s] Bestimmen[.] des Vorhandenen in seinem Vorhandensein“⁷⁰⁷ drückt das εἶδος bzw. τὸ τί ἦν εἶναι aus, wenn in der aristotelischen *Metaphysik* mit dem εἶδος die „definierbare, artspezifische Form“⁷⁰⁸ gemeint ist und der griechische Begriff des εἶδος sowohl Art als auch Form bedeutet. Einerseits sind zwar beide Bedeutungen insofern zu differenzieren, als die Art ein eher allgemeines Prädikat ist, die Form aber in der *Metaphysik* auf das einzelne Seiende zugeschnitten scheint und damit ein im Kern individuelles Moment innehat. Andererseits aber „ist es kein Zufall, dass beides mit demselben Ausdruck bezeichnet wird, denn diejenige Form, die [Aristoteles] bereit ist, [erste οὐσία] zu nennen, ist immer die einer bestimmten Art entsprechende Form; also die Menschenform zur Art ‚Mensch‘“.⁷⁰⁹

Das individuierende εἶδος ist nicht nur, aber auch als allgemeines gekennzeichnet⁷¹⁰ und die traditionelle „Spaltübersetzung“, die das griechische Wort je nach Kontext teils mit Art, teils mit Form wiedergibt, erscheint irreführend, indem sie den für Aristoteles nach beiden Seiten offenen und dennoch einheitlichen Sinn unsichtbar macht:⁷¹¹ „[T]he one

⁷⁰⁷ Heidegger: *Logik*, S.162.

⁷⁰⁸ Rapp: *Aristotelische Substanzen*, S.167. Der von Rapp eingeführte Ausdruck der artspezifischen Form, der das Oszillieren des εἶδος bzw. des τὸ τί ἦν εἶναι zwischen den zwei genannten Bereichen deutlich hervorhebt, wird im Folgenden übernommen.

⁷⁰⁹ Rapp: *Aristotelische Substanzen*, S.158.

⁷¹⁰ Vgl. Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*, S.448.

⁷¹¹ Schmitz: *Kommentar*, S.7. Schmitz legt selber den Fokus auf die Bedeutungseinheit beider Komponenten des Begriffes und schlägt vor, den aristotelischen Terminus mit dem Ausdruck der „Idee“ wiederzugeben. Dieser Vorschlag soll an dieser Stelle deswegen verworfen werden, weil der Terminus der Idee traditionell sehr stark auf Platon verweist.

Eine sogenannte Spaltübersetzung findet sich dagegen z.B. in der neubearbeiteten Übersetzung von Bonitz. Vgl. 1036b20-25: Dort wird einmal mit Form und einmal mit Art-Form übersetzt.

Angehrn befürwortet und erörtert solche Trennung der beiden Bedeutungskomponenten. Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.338f. Das Artmoment, so Angehrn, habe lediglich die Bedeutung eines logischen Klassifikationsbegriffes und ist mit der Form als ontologischem Prinzip nicht identisch zu setzen. Das Wesentliche eines Einzelnen sei nicht mit der allgemeinen Bestimmungsmöglichkeit gleichgestellt und im Erkenntnisprozess habe man nicht eine so-oder-so geartete abstrakte Wesensgröße vor Augen, sondern die inkarnierte Form, die allein das individuelle Wesensmoment ausmacht.

Auch Loux geht von einer doppelten und in sich zu trennenden Bedeutung des Terminus εἶδος aus, wenn er von „form-predications“ einerseits und „species-predications“ andererseits spricht. Die Art, so Loux, referiert auf ein stofflich-formales Einzelnes, wohingegen die Form nur in Bezug auf den Stoff allein auszusagen wäre. Die Form ist damit das Konstitutionsprinzip, die Art Ausdruck des Konstituierten insgesamt. Inwiefern aber Form und Artbegriff sich in dem einen Phänomen εἶδος treffen und inwiefern auch die Art eines ist, das für die Existenz des Einzelnen überhaupt mit verantwortlich ist, wird an dieser Stelle nivelliert. Grund für diese Trennung scheint die Gleichsetzung der Art mit dem Einzelnen und nicht mit der ersten οὐσία zu sein. Loux: *Primary Ousia*, S.147.

Ferner spricht sich Mesch entgegen der hier vertretenen Position und wohl aus ähnlichem Grund wie Loux für eine Trennung von Form und Art innerhalb des εἶδος-Begriffes aus, wenn er schreibt, die Form des Menschseins, nicht aber die Art sei als erste οὐσία anzusehen. Mesch: *Teile der Definition*, S.136.

term seems to enable Aristotle to express strongly the identity of both.⁷¹² Trotz der unterschiedlichen Konnotation in Bezug auf ein individuierendes oder ein allgemeines Moment verweisen beide Verwendungsarten auf die jeweils andere. Art und Form sind zwei Ausprägungen am gleichen Phänomen εἶδος, das τὸ τί ἦν εἶναι ist zugleich Individuierung und Spezifikation, bzw. als Individuierung immer auch Spezifikation⁷¹³:

Für die Artform, die erste Substanz [οὐσία] sein soll, ist es gerade typisch, dass jede ihrer Instantiierungen unmittelbar ein selbständiges, individuelles Subjekt für andere Bestimmungen darstellt [...]. Sie ist stets diejenige Bestimmung eines individuellen Gegenstandes, ohne die es gar nicht möglich wäre, von einem einzelnen oder einem bestimmten Gegenstand zu sprechen, und in diesem Sinne in ihrem Beitrag zur Konstitution dieser Gegenstände aufgeht.⁷¹⁴

Zugleich ist die artspezifische Form immer mehreren Einzelnen gemein⁷¹⁵ und man könnte mit David Wiggins von einem „[i]ndividuative essentialism“⁷¹⁶ sprechen: „Individuals have essences without which they could not be what they are – would not exist; but [...] their essences are shared or shareable.“⁷¹⁷

In der Zusammenfassung des bislang Erörterten wird deutlich, dass das εἶδος einen erkennbaren und definierbaren Gehalt bezeichnet, der als allgemeiner Artbegriff auch auf eine spezifische klassifikatorische Einheit bzw. Verbindung und Gruppierung der definierten Einzelnen zielen muss. Ebenso ist aber anhand der relativen Identität von einzelner Seienden und seinem immanenten Formprinzip v.a. im Rahmen seiner Konstitution und Individuation ersichtlich, inwiefern das εἶδος unmittelbar an das Einzelne und für sich selbständig stehende Individuelle gebunden sein muss. Christof Rapp formuliert den paradox anmutenden Sachverhalt folgendermaßen: Ist das εἶδος „diejenige Bestimmtheit, die erst ein [Einzelnes] ermöglicht“, so muss gleichzeitig „klar sein, dass das [εἶδος] [s]einen erkennbaren und definierbaren Gehalt bezeichnet“.⁷¹⁸ Anders formuliert ist das durch das Konstitutionsprinzip Entstandene ohne die allgemeine Art-Komponente, die auf einer realen Gegebenheit unterschiedlicher Art-Instanzen beruht, der Erkenntnis nicht zugänglich. Denn ohne Verallgemeinerungsmoment sind die Voraussetzungen für Identität und Persistenz, die allein ein Wissen von einem Wahrgenommenen ermöglichen, nicht gegeben.⁷¹⁹

Wird die doppelte Charakterisierung des ontologischen τὸ τί ἦν εἶναι als Form und Art

⁷¹² Joseph Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought. 2., durchgesehene Auflage, 4. Druck. Toronto 1963, S.391.

⁷¹³ Vgl. Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.433.

⁷¹⁴ Christof Rapp: „Kein Allgemeines ist Substanz“ (Z13, 14-16). In: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin 1996, S.157-191, hier S.187.

⁷¹⁵ Rapp: *Kein Allgemeines ist Substanz*, S.187.

⁷¹⁶ Wiggins: *Sameness and Substance*, S.117.

⁷¹⁷ Wiggins: *Sameness and Substance*, S.120. Argumentiert Wiggins aus der Sicht eines sprachanalytisch ausgerichteten Philosophen, so scheint seine Annahme auch und gerade im Kontext dieses Buches, das nicht genuin sprachanalytisch orientiert ist und doch von einer wechselseitigen Interdependenz von Sprache und Sein generell ausgeht, sehr überzeugend.

⁷¹⁸ Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*, S.448f.

⁷¹⁹ Wiggins: *Sameness and Substance*, S.123.

ernst genommen und betrifft dieses prinzipielle Fundament sowohl ein sprachliches als auch ein seinsgemäß verstandenes Moment, dann ist es gerade wegen dieser ersten in sich gedoppelten Positionierung zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen zu verorten. Inmitten einer Analyse der Wirklichkeit, die immer auch eine Analyse der Sprache und der Erkenntnis ist, muss über der Individuation hinaus ein allgemeiner, ordnender Horizont, d.h. derjenige der Art, angenommen werden. Das τὸ τί ἦν εἶναι oszilliert als solches wesentlich, und dies in doppelter Weise, zwischen zwei Ausprägungen am selben Phänomen und steht paradigmatisch für den aristotelischen Versuch, in einem Spagat zwischen zwei scheinbaren Extremen die Frage nach dem Zusammen von Identität und stetem Werden bzw. nach der Paradoxie von Persistenz und Vielfalt zu klären.

Die dem εἶδος eigentümliche, in sich gedoppelte Position geht dabei einher mit dem Dispergenz-Modell des Seienden und auch die Definition bleibt als Ausdruck der letzten Form bzw. Art des Seienden im Kontext einer zweiteiligen Struktur. Denn nur die Annahme einer nicht vollidentischen Relation zwischen wesentlichem Sein und individuellem Seienden lässt ein Oszillieren zwischen einem allgemeinen und einem individuellen Moment eines und desselben Prinzips zu. Inmitten einer solchen Seinsstruktur sind εἶδος wie auch die von ihm begründete Definition zweistellig: Sie sind *des* Vorliegenden. Das Vorliegende selbst geht nicht unmittelbar in der Definition auf, die zunächst und vor allem „nach der gut platonischen Ansicht des Aristoteles“ nichts anderes zum Ausdruck bringt, „als das eigentliche Sein der definierten Sache“.⁷²⁰ (Vgl. ferner 1037a28f.)

Die erläuterte These einer doppelten Konnotation innerhalb des Formprinzips, das immer auch Artprinzip ist, orientiert sich an demjenigen Forschungsansatz, der gegenwärtig im deutschsprachigen Raum vornehmlich von Christof Rapp repräsentiert wird.⁷²¹ Die

⁷²⁰ Mesch: Teile der Definition, S.136f.

⁷²¹ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.187 und Rapp: Aristotelische Substanzen, S.167. Vgl. ferner Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.448f. Ähnlich wie Wiggins argumentiert auch Rapp in seiner Untersuchung *Identität, Persistenz und Substantialität* aus der Sicht eines eher sprachanalytisch ausgerichteten Philosophen. Weist Rapp explizit auf die ontologische Voraussetzung aller Erkenntnis als solche hin, so konkretisiert er den angeführten Gedanken Wiggins' anhand des Konzepts der Spannung zwischen Individualität und Allgemeinheit, in der das Formprinzip als solches steht. Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.133 u. S.451ff. Die Annahme eines Oszillierens der artspezifischen Form zwischen zwei Bereichen aber ist auch in einer Analyse, die nicht genuin sprachanalytisch ausgerichtet ist, in Anbetracht des aristotelischen Programms einer Philosophie als Erster Wissenschaft des Seienden als Seienden kaum von der Hand zu weisen.

Bezeichnend aber ist an dieser Stelle, dass die These eines in einem Spannungsfeld stehenden Formprinzips von nur wenigen Interpreten explizit ausgesprochen wird. Dass tendenziell die eher sprachanalytisch ausgerichteten Forscher den erörterten Sachverhalt befürworten, mag anhand des vorwiegend sprachlich-erkenntnisgemäßen Interesses dieser Philosophie zu erklären sein. Geht man von vornherein von einer logisch-epistemologischen Lesart aus, so kann das allgemeine Moment innerhalb des Formprinzips nicht nivelliert werden, sondern ihm muss vielmehr großes Gewicht zukommen.

Dennoch sind neben den genannten Interpreten auch weitere Autoren an dieser Stelle anzuführen, die in eine ähnliche Richtung argumentieren:

Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOS, S.83: Ein „einzelne[s] τί ἦν εἶναι unterscheidet sich in seinem *Gehalt* gar nicht von [einem] allgemeinen τί ἦν εἶναι“. Mit der ersten οὐσία ist nur „dieses zwar allgemeine, aber jeweils einzelne τί ἦν εἶναι gemeint“. Hervorhebung vom Autor.

genannte Stellungnahme aber sollte trotz ihrer Aktualität nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie inmitten einer äußerst langlebigen Kontroverse über die Individualität oder Allgemeinheit der aristotelischen εἶδη und damit über ihre Interpretation als Form und Art zu sehen ist. Dieser Streitpunkt klang bereits im Kontext der Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι als Seinsprinzip an und ist nun in der Untersuchung seiner parallelen Funktion als Definitionsprinzip zumindest vorläufig abzuschließen. So mag gegen die Annahme auch eines allgemeinen Momentes argumentiert werden, dass die jeweiligen Realisierungen der wesentlichen, formalen Art von einzeltem Seiendem zu einzeltem Seiendem variieren und z.B. Sokrates ein anderer als Platon sei.

Es ist, so wurde gesagt, gerade die Frage nach der personalen Identität⁷²², welche die prominente Position u.a. Frede und Patzigs gegenüber der zentralen Forschungsfrage, ob die εἶδη allgemein oder individuell, und damit in erster Linie Art oder doch Form seien⁷²³, dazu verleitet, das εἶδος vornehmlich in seiner Bedeutung als Form zu verstehen. Ebenso wie den Stoff und das einzelne Seiende stellen sie es auf die Seite des Individuellen und nivellieren in der Folge die der aristotelischen Konzeption wesentlich inhärente Spannung⁷²⁴: „[D]er Begriff der [F]orm ist [...]“, so Frede und Patzig,

komplex genug, um Formen gleicher Art auf direkte[...] Weise zu unterscheiden. Dass sich die Form eines Gegenstandes einer bestimmten Art nicht als solche von der Form eines anderen Gegenstandes derselben Art unterscheidet, heißt noch nicht, dass beide [...] gleich sind. [...] Die [F]orm ist selbst so angelegt, dass sie [...] zur Differenzierung zwischen Individuen einer Art führt.⁷²⁵

Wenn die Form selbst „nicht wird“ (1033b5ff.), so das Argument, sei sie dennoch derart mit dem Konstituierten gleichzusetzen, dass sie sich in der Entwicklung eines Menschen im Laufe seines Lebens ausdifferenziert.⁷²⁶ Gemäß dieser Interpretation ist die Form rein individuell, dem Einzelnen eigentümlich und meint nicht auch eine mehreren gemeinsame Natur, die ein jedes mit seinesgleichen, d.h. mit seinen Artgenossen, teilt.⁷²⁷ Damit geht

Vgl. ferner Ross: „[T]he universal is present in some sense in the essence of its particulars.“ Das Allgemeine ist immer als Allgemeines des Einzelnen zu denken und insofern gehen beide Komponenten in einem Phänomen, namentlich der artspezifischen Form zusammen. Vgl. William David Ross: Introduction. In: Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross. Volume I. Reprint der 1. Auflage von 1924, Guildford/London 1966, S.13-166, hier S.108ff.

Vgl. zudem Owens, der die artspezifische Form weder als allgemein, noch als individuell bezeichnet. Dennoch sieht er sie als „cause both of individuality in the singular thing, and universality in the definition“. Owens: Doctrine of Being, S.374. Damit wird dem τὸ τί ἦν εἶναι zwar eine doppelte Rolle zugestanden, aber der unmittelbare Bezug beider Momente an derselben Instanz vermag nicht in der Weise deutlich zu werden, als wenn die Form als ein und derselbe Träger beider Ausprägungen erscheint. Erst damit kann das Spiel eines selben Seins- und Sprachprinzips τὸ τί ἦν εἶναι als Einlösung des aristotelischen Programms deutlich werden.

⁷²² Vgl. die entsprechenden Ausführungen in § 10, 11 und 12.

⁷²³ Vgl. Rapp: Aristotelische Substanzen, S.166ff. und Rapp: Allgemeines Konkret, S.83. Vgl. ferner Frede u. Patzig: Einleitung, S.48-S.57 und Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.435ff.

⁷²⁴ Vgl. Rapp: Allgemeines Konkret, S.83.

⁷²⁵ Frede u. Patzig: Einleitung, S.46f.

⁷²⁶ Frede u. Patzig: Einleitung, S.47.

⁷²⁷ Vgl. Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.437.

einher, dass das εἶδος einseitig mit Form und nicht mit artspezifischer Form übersetzt wird, obwohl dem Phänomen nicht nur eine individuelle, sondern auch eine allgemeine Gültigkeit, die sich auf mehrere einzelne Seiende verteilt, zugesprochen werden müsste. Frede und Patzig legen einerseits einen stärkeren Fokus auf den Gedanken einer persönlich-menschlichen Individualität, als dem griechischen bzw. aristotelischen Habitus, der den Menschen immer im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang der πόλις verortet⁷²⁸, angemessen sein mag. Andererseits führt der Umstand, dass Frede und Patzig die Form in verabsolutierter Weise als individuell fassen dazu, dass der das wirkliche Seiende der Welt in den allgemeinen Zusammenhang seiner Art integrierende Kontext verloren zu gehen oder zumindest nivelliert zu werden droht. In letzter Konsequenz würde der Boden der Definition, d.h. die Form unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Art-Komponente und damit einhergehend die Möglichkeit der (definitorischen) Bestimmung eines einzelnen Seienden überhaupt obsolet. Zwar erkennen Frede und Patzig diesen Umstand als „größte Schwierigkeit für die von [ihnen] vorgeschlagene Interpretation“ an, umgehen diese aber ohne weitere Ausführungen sogleich, indem sie davon ausgehen, dass zugunsten der Definition von einer individuellen „Form, allgemein verstanden“ gesprochen werden kann.⁷²⁹ Das Gewicht bleibt dabei auf der Konnotation des Individuellen und die Interpreten können schließen:

[Uns] erscheint insgesamt, dass der Text entschieden für eine Interpretation spricht, nach der Formen individuell sind [und] [wir] können nicht sehen, dass der Text eine Auffassung nahelegt, nach der Formen sowohl individuell als auch allgemein sind.⁷³⁰

Diesem Ergebnis aber tritt die hier maßgebliche Interpretation des εἶδος entgegen, indem diesem sowohl ein individuierender, als auch ein allgemeiner Charakter zugesprochen und im selben Zug eine spannungsgeladene Doppelbedeutung als Form und Art etabliert wird. So ist es möglich, den aristotelischen Forderungen sowohl nach einem das Einzelne konstituierenden und diesem immanenten Seinsprinzip als auch nach begründeter Erkenntnis dieses Grundes gleichermaßen gerecht zu werden. Im Sinne des εἶδος und mit ihm des τὸ τί ἦν εἶναι als definierbarer, artspezifischer Form unterscheiden sich in der Konsequenz die εἶδη verschiedener Menschen – und dies übersehen oben genannte Interpreten – in qualitativer Hinsicht nicht.⁷³¹ Beispielsweise sind sich Sokrates und Platon unter dem Art-Aspekt gleich und genau dies kann innerhalb einer wissenschaftlichen Definition und Erkenntnis festgehalten werden. Zugleich aber sind beide Personen numerisch verschieden und als solche durch das artspezifische Formprinzip

⁷²⁸ Vgl. einen Grundgedanken der aristotelischen *Politik*: „Man sieht also, dass die πόλις sowohl von Natur besteht, wie auch früher ist als der Einzelne. Denn wenn sich der Einzelne in seiner Isolierung nicht selber genügt, so muss er sich zum Staate ebenso verhalten, wie andere Teile zu dem Ganzen, dem sie angehören.“ (1253a25ff.)

⁷²⁹ Frede u. Patzig: Einleitung, S.55.

⁷³⁰ Frede u. Patzig Einleitung, S.57. Vgl. ferner Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.337ff u. S.441ff.

⁷³¹ Die Ausführungen des vorliegenden Absatzes beziehen sich vornehmlich auf Rapp: Aristotelische Substanzen, S.167.

individuiert. Zwar kann vom εἶδος des Sokrates einerseits und vom εἶδος des Platon gesprochen werden. Dennoch sind diese εἶδη nicht gänzlich voneinander unabhängig, sondern der übergeordnete Kontext – d.h. die Art „Mensch“ – ist nach wie vor derselbe. Aus diesem Grund bleibt der Bezug der jeweils innerhalb der einzelnen Seienden bzw. οὐσίαι realisierten Formen zu ihrer Art erhalten. Wenn nur in diesem Sinne von einem individuellen εἶδος gesprochen werden kann, so bedeutet es schließlich einen „wichtigen Unterschied, ob wir sagen, dass das [εἶδος] als solches individuell und von anderen artgleichen [εἶδη] numerisch verschieden ist, oder ob wir sagen, dass das eine bestimmte Materie individuierende [εἶδος] individuell ist“.⁷³² Das εἶδος als konstituierend-umgrenzendes ontologisches Prinzip ist lediglich unter dem Aspekt, dass es ein Etwas individuierendes kann, auch selbst individuell. Es gilt, nur von einem individuierenden und nicht einem individuellen Formprinzip zu sprechen, da anders die Gefahr der Verwechslung zu groß scheint. Durch diese Weise der Individualität steht die Definierbarkeit insofern nicht in Frage, als einem individuierenden εἶδος nach wie vor eine allgemeine Komponente zugesprochen werden kann.

Gegen mögliche Einwände ließe sich zudem erwidern, dass es Aristoteles innerhalb der *Metaphysik* und dem darin formulierten Programm einer Ersten Wissenschaft vom Seienden als Seiendem nicht vordergründig darum gehen kann, das Moment der Vereinzelung und damit auch der Individualität der konstituierten einzelnen Seienden zu verabsolutieren. Zwar nimmt er die weltliche Wirklichkeit und die vielfältigen οὐσίαι in ihrer jeweiligen Individualität ernst, aber der philosophische Anspruch des Hinterfragens des jeweils Vorliegenden erfüllt sich erst im Aufweisen der Gründe und Ursachen der Seienden sowie deren allgemeingültiger Erkenntnismöglichkeit. Im λόγος ὀρισμός, der, wie noch zu zeigen ist⁷³³, Grund nicht nur der Definition, sondern über diese der Sprachgebung überhaupt ist, wird das aufgewiesene Seinsfundament philosophisch fruchtbar. Die Diversität der einzelnen Seienden wird bei Aristoteles eher im Hinblick auf das Ziel allgemeingültiger wissenschaftlicher Erkenntnis hin analysiert, als dass die Kategorie der vielzähligen Individualität für sich genommen das alleinige Zentrum des Forschens darstellen würde und könnte. Weiterführend ist nicht ersichtlich, inwiefern Aristoteles mit einer Konzeption, die von einer eindeutigen Position des rein individuellen Formprinzips ausgehen würde, das genuin philosophische Problem, das den Anfang seiner Erörterungen darstellt, nämlich die Frage nach einer erkenntnisermöglichenden Einheit der sich gebenden Vielheit, überhaupt klären könnte. Wäre die Form nichts anderes als das konkrete Einzelne, so bliebe der Philosophierende in letzter Konsequenz vor einer chaotischen numerischen Vielfalt von, wenn auch eidetisch bestimmten, Einzelnen und damit vor einer drohenden Unmöglichkeit aller Erkenntnis stehen. Anders formuliert: Wenn Aristoteles bezüglich seines Programms einer Philosophie als Erster Wissenschaft daran festhält, dass es nach der ersten οὐσία einen

⁷³² Rapp: Aristotelische Substanzen, S.167.

⁷³³ Dies darzulegen wird im Laufe einer Analyse des *Satzes vom Widerspruch* Ziel des folgenden Abschnitts 4 sein.

festgelegten Begriff geben muss (1037a28), dann kann damit gemäß der These einer zweiseitigen Struktur alles Seienden nicht ein Formprinzip gemeint sein, das mit dem geformten und fundierten Einzelnen selbst identisch zu setzen ist. In der vorliegenden Definitionsanalyse wurde im Hinblick auf die Forderung nach einem Greifbarwerden allen Seins des Seienden im λόγος gezeigt, dass das εἶδος als artspezifische Form nicht selbst in absolutem Sinne individuell ist und in der Konsequenz verschiedene Seiende nicht über im strengen Sinne numerisch verschiedene Formen verfügen. Demnach zeichnet sich die *Metaphysik* durch eine „immer wieder sorgfältig angebaute Spannung von definatorisch erfassbarem Allgemeinen einerseits und konkret vorliegendem Individuellen andererseits“⁷³⁴ aus.

In diesem Sinne ist für das Verständnis der aristotelischen Abhandlung insgesamt die Annahme bzw. Akzeptanz des Umstands erheblich, dass die doppelte Stellung und Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι als immanentem ontologischem Prinzip anders als in einem Spannungsfeld von Individualität und Allgemeinheit nicht beschrieben werden kann. Denn erst wer „am meisten die Wissenschaft vom Allgemeinen hat“, der weiß auch „alles Untergeordnete“. (982a21ff.) Hat das ontologische Prinzip schon anhand seiner primären Position gegenüber der zweiseitigen οὐσία und deren akzidentellen Attributen eine allgemein-fundierende Geltung, so wird diese in der gleichzeitigen Bedeutung des τὸ τί ἦν εἶναι als Definition, die nichts anderes als der wissenschaftlich, also sprachlich exakte Ausdruck eben der Seinsgrundlagen ist, umso stärker herausgestellt.

Ein Spannungsverhältnis findet sich damit innerhalb der als artspezifisch gefassten Form und zugleich innerhalb des über die Artform definierten und in sich doppelt strukturierten Seienden selbst. Im Zusammenhang mit dem Grundkonflikt zwischen Individuation und Allgemeinheit besteht eine wesentliche Spanne zwischen eben jener artspezifischen Form und dem Stoff bzw. der auch stofflichen, weil zusammengesetzten einzelnen οὐσία. Damit ist das individuierende und allgemeine εἶδος ἐνόν innerhalb des weltlichen Bewegungskontextes in einem engen Interdependenzbezug zum Stoff des konstituierten Einzelnen zu sehen, ohne den kein Sinnliches sein kann. Ist die Definition immer von einem einzelnen Seienden zu denken, und ist das εἶδος sowohl allgemein als auch individuierend, so scheint sich aus der Zusammenführung beider genannten Konflikte folgendes Problem zu ergeben: Durch den Bezug der allgemeinen Ursache zum individuierten formalstofflichen Seienden droht nicht nur die immanente Seins- und Erkenntnisursache gleichsam im an sich unbestimmten und für sich nichts seienden Stoff sowie im Einzelnen aufzugehen, sondern es besteht zugleich unter epistemologischem Gesichtspunkt die Gefahr des Verlustes eines allgemeingültigen und definatorisch erfassbaren Gehaltes am Einzelnen. Damit geht die Frage danach einher, inwiefern dem Stoff, der doch für die Seinskonstitution unerlässlich ist, auch eine wesentliche Rolle innerhalb der Definition des Seienden zukommen muss? Ist der Stoff, entgegen aller bisherigen Annahme, notwendig in der Definition zu erwähnen? In Zuspitzung der Sachlage ergibt sich letztlich das Problem, ob innerhalb eines Dispergenz-Modells alles Seienden die Definition als

⁷³⁴ Rapp: Allgemeines konkret, S.83.

erkenntnisgemäßer Ausdruck des Seins sowie der primäre Status eines individuierenden und allgemeinen ontologisch-epistemologischen Prinzips überhaupt noch haltbar sind. Wird mit der interdependenten Beziehung, die in einer οὐσία zwischen εἶδος bzw. τὸ τί ἦν εἶναι einerseits und der ὄλη andererseits notwendig besteht, in letzter Konsequenz die definatorisch-wissenschaftliche Erfassung eben jener οὐσία obsolet?

Dieser ersten Problematik widmet sich der folgende § 15 anhand einer Rekapitulation der Ergebnisse der Kapitel Z 10 – 12 unter expliziter Berücksichtigung der Maxime eines dispergierenden Seinsmodells. Die Leitfrage dieser erneuten Lektüre richtet sich darauf, wie sich Aristoteles' ernüchterndes Fazit in Z 15 erklären und darüber hinaus lösen lässt: „Es gibt von den Einzelnen keinen ὁρισμός.“ (1039b27ff.) Wie also ist die Lesart von Interpret⁷³⁵ zu werten, die erwägen, „ob die gegensätzlichen Anforderungen an die οὐσία überhaupt in einer kohärenten Theorie erfüllt werden können oder ob sie zusammen zu einem unauflösbaren Dilemma oder Widerspruch führen“?⁷³⁶ Diesem Forschungszweig zufolge ginge es Aristoteles weniger um eine eingängige Theorie, als vielmehr um eine Herausstellung von Aporien: „[Aristotle's] method is aporetic [and] [...] [t]he *Metaphysics* as a whole expresses not a dogmatic system but the adventures of a mind in its search for truth.“⁷³⁷

Der Untersuchung, ob das Buch Z hinsichtlich des ursprünglichen Programms einer Wissenschaft vom Seienden (und seiner definatorischen Erfassung) tatsächlich mit der Feststellung einer Aporie enden muss, stellt sich ein weiteres, mit dem ersten unmittelbar zusammenhängendes Problem. Entgegen dem bislang Angenommenen schreibt Aristoteles in Z 13: „Kein Allgemeines ist οὐσία.“ (1038b8f.) In Z 16 (1041a3ff.) wird die Aussage nochmals ausdrücklich wiederholt. Verschiedene Forscher sehen darin neben dem genannten ersten einen weiteren Grund, eine aporetische Lesart der *Metaphysik* zu befürworten, indem diese Aussage der Forderung nach einer Ersten Philosophie als Wissenschaft und nach ersten Fundamenten allen Seins entgegengesetzt scheint. Form und Stoff, Individuelles und Allgemeines stellen sich in diesem Sinne nicht anhand in einem Bild des Spannungsfeldes, das die genannten Begriffe in ihrer jeweiligen Differenz zusammenführt, als vereinbar dar, sondern werden allein unter dem Gesichtspunkt des Widerspruchs verständlich. Es handelt sich demnach um zwei konkurrierende Sichtweisen auf ein und dasselbe Phänomen bzw. Problem innerhalb der aristotelischen Abhandlung.

In der zweiten Hälfte des Buches Z, so scheint es zunächst, wird alle Möglichkeit der Definition und mit ihr der allgemeingültigen Erkenntnis, deren Herausstellung mehr als die erste Hälfte desselben Buches gewidmet war, grundsätzlich hinterfragt, wenn nicht gar radikal bezweifelt. Die aporetische Lesart hat eine durchaus fundierte Grundlage innerhalb der *Metaphysik* selbst. Nicht zuletzt scheint das aristotelische Seins- und Definitionsmodell mit all seinen immanenten Konflikten und Spannungen eine solche

⁷³⁵ Vgl. zur Darstellung der Forschungszweige Rapp: Einleitung, S.22f.

⁷³⁶ Rapp: Einleitung, S.22.

⁷³⁷ Ross: Introduction, S.76f.

Interpretation selbst nahe zu legen. Dagegen soll im Folgenden argumentiert werden, dass nicht nur trotz, sondern gerade wegen der spannungsreichen Konzeption wie auch der dem Seienden inhärenten Interdependenz zwischen einem Form- und einem Stoffmoment eine Interpretation der *Metaphysik* nicht bei der ernüchternden Feststellung einer Aporie Halt machen muss. Aristoteles unterminiert den eigenen Anspruch innerhalb seines Textes selbst nicht und bleibt nicht bei der Unmöglichkeit der Begriffsbestimmung stehen, wenn er gemäß der postulierten Erkennbarkeit der Seinsgründe innerhalb einer Ersten Wissenschaft alles Seienden an der Möglichkeit der Definition und damit an der Geltung des τὸ τί ἦν εἶναι als ontologischem Prinzip, das immer auch eines allgemeinen Momentes bedürftig ist, festhält. Wird im Zuge einer aporetischen Lesart die Möglichkeit der Erkenntnis des Einzelnen in Frage gestellt, so steht diese Annahme ihrerseits im grundsätzlichen Widerspruch zur Zielsetzung der Abhandlung generell und insbesondere der sogenannten Substanzbücher, innerhalb derer sich die Stellung und Funktion des doppelten, seins- und sprachgemäß ausgerichteten Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι doch gerade in der Fundierung der οὐσία und des ihr entsprechenden, sie zum Ausdruck bringenden λόγος erfüllen sollte. b er das τὸ τί ἦν εἶναι befinden nicht nur Form und Art sowie Form und Stoff in einer spannungsreichen Relation, sondern auch das zusammengesetzte, stofflich-formale Seiende und die ihm gebührende Definition.

**§ 15 „Es gibt von den Einzelnen keinen ὁρισμός.“ (*Metaphysik* Z 15 1039b28)
Erste Kontroverse**

Die Analyse über die artspezifische Form und ihr allgemeines Moment muss sich bzgl. der Definition des Seienden erheblichen Schwierigkeiten stellen. Ein grundlegendes Problem besteht in derjenigen wechselseitigen Beziehung zwischen der οὐσία und ihrem λόγος, deren Aufklärung die Aufgabe der gesamten vorliegenden Untersuchung ist. In der *Metaphysik* drückt sich die komplexe Sachlage darin aus, dass die epistemologisch relevante Definition notgedrungen in enger Beziehung zum Seienden zu sehen ist. „[D]ie Erkennbarkeit [indiziert] immer auch einen ontologisch relevanten Sachverhalt.“⁷³⁸ Jedes Erkennen eines Einzelnen scheint ohne die seinsgemäßen, erforderlichen Voraussetzungen nicht möglich.

Insofern drängt sich im Rahmen der Definitionsanalyse ganz im Sinne des eigens erörterten Interdependenzverhältnisses zwischen Stoff, Form und einzelner Seienden innerhalb des hier zugrundeliegenden Buches Z die Frage auf, ob nicht auch der Stoff im festgelegten Begriff des jeweils einzelnen Seienden seinen sprachlichen Ausdruck haben müsse – zumal dieselbe Form zugleich Grundlage eben der Definition des vorliegenden Seienden ist. (1030a6f. u. 1037a27ff.) Denn ist das τὸ τί ἦν εἶναι realiter dem zu definierenden Einzelnen immanent und damit seinsbedingt auf den Stoff angewiesen, dann müsste, so lässt sich das von Aristoteles angeführte Argument paraphrasieren, die enge Bindung des Formalen zum Stofflichen auch innerhalb der definitorischen Bestimmung berücksichtigt werden. Die in sich differente Einheit des zusammengesetzten Seienden wäre damit in der Definition selbst enthalten und der ὁρισμός dürfte entgegen der ursprünglichen aristotelischen Intention nicht als sprachlicher Ausdruck des Formprinzips allein verstanden werden.

Aristoteles wendet sich dem Verhältnis von Stoff und Form auf der Ebene der Definitionsproblematik in den oben bereits angesprochenen Passagen Z 10 und 11 zu. Diese befinden sich damit unmittelbar hinter der Abhandlung über die Bewegung, in denen neben der prioritären Form nicht zuletzt auch die Notwendigkeit des Stoffes für den sinnlichen Entstehensprozess betont wurde. Das dynamische τὸ τί ἦν εἶναι ist nicht wirklich bzw. tätig, wenn es nicht einen an sich unbestimmten Stoff zu einem einheitlichen Seienden formen kann und damit in enger Bindung zum rein Sinnlichen sowie zum konstituierten Einzelnen selbst steht. Alles Seiende, das aus dem durch Form und Stoff bedingten Bewegungsprozess resultiert, hat seine Basis in einer hervorgehobenen Stellung auch des Stoffes.

Eingeführt wird die Frage nach dem Verhältnis von Stoff und Definition anhand der Prüfung, „ob der Begriff der Teile in dem Begriff des Ganzen enthalten sein muss oder nicht“. (1034b21f.) Soll der ὁρισμός als definitorische Umgrenzung des jeweils Einzelnen gelten und solchermaßen die „Sache unverdeckt vor Augen legen“, so muss diese „sachangemessen sein, d.h. es müssen die Teile des [λόγος] den Teilen der Sache ent-

⁷³⁸ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.133.

sprechen“.⁷³⁹ Die „Sache“ aber mag sowohl die Form, wie auch das aus Form und Stoff zusammengesetzte Seiende und letztlich auch der Stoff sein, wenn alle drei im Grunde als οὐσία bezeichnet werden können:

Wenn nun eines [d.h. οὐσία, *Ann. d. Verf.*] Stoff ist, ein anderes Form, und ein anderes deren Vereinigung, und οὐσία sowohl der Stoff ist wie die Form und das aus beiden Zusammengesetzte, so kann in einer Hinsicht der Stoff Teil von etwas genannt werden, in anderer Hinsicht nicht, sondern nur dasjenige, woraus der Begriff des εἶδος [d.h. der allgemeinen und individuierenden Artform, *Ann. d. Verf.*] besteht. (1035a1ff.)

Bei einigen Seienden sind die stofflichen Teile im Begriff dieses Seienden repräsentiert, bei anderen nicht. Der Begriff des Kreises z.B. enthält den subordinierten Begriff seiner einzelnen Segmente nicht in sich, wohl aber der Begriff der Silbe den ihrer Buchstaben. (1034b24ff.) Die Buchstaben bzw. Sprachlaute sind selbst Teil dessen, was eine Silbe ausmacht, wobei die Segmente bloß stoffliche Teile sind, an denen die Form des Kreises zum Vorschein kommt. Erstens ergibt sich, dass bei allem Seienden unter dem Aspekt der in sich zweifach bestimmten seienden οὐσία auch der λόγος, der dem Ausdruck des Stoffes entspricht, in der Definition zu berücksichtigen ist. Sind Definitionen grundsätzlich auch vom Zusammengesetzten als solchem denkbar, so müssen diese explizit auf den Stoff rekurrieren. Zweitens besteht die Möglichkeit, dass ein definitorischer Ausdruck nur die Form allein erfasst. So enthält der λόγος der Bildsäule als einem zusammengesetzten Seienden den Stoff, d.h. das Erz als Teil in sich, nicht aber gilt dies für den λόγος des εἶδος der Säule als solcher. (1035a6f.) Das Stoffliche hingegen, obwohl selbst auch als οὐσία geltend, „kann niemals an sich bezeichnet werden“ (1035a7ff.), sondern immer nur in Verbindung mit der Form. Das εἶδος aber ist, auch wenn es an sich bezeichnet werden kann und damit vor dem Stoff eine Vorrangstellung inne hat sowie von sich aus den Boden einer Definition eines Einzelnen bestimmt⁷⁴⁰, umgekehrt „das [zweistellige] Wassein des jeweils [E]inzeln“.⁷⁴¹ Der Bezug zum Stoff gehört demnach wesentlich zum Formalen selbst.⁷⁴²

Erhärtet wird dies eigens von Aristoteles, der in Buch H die Definitionsthematik im Rahmen der ἐνέργεια-Analyse aufgreift und schreibt:

Und wie bei den οὐσία dasjenige, was vom Stoff ausgesagt wird, die Wirklichkeit (ἐνέργεια) selbst ist, so ist auch bei den [...] ὀρισμοί hierauf der größte Nachdruck zu legen. Z.B. wenn man den Begriff der Unterschwelle angeben sollte, so würde man sagen: ein in dieser bestimmten Lage befindliches Holz oder Stein [...]. Wenn daher bei der Definition eines Hauses einige angeben, es sei Steine, Ziegel, Holz, so meinen sie das Haus der δύναμις nach; denn jene Dinge sind der Stoff desselben; und wenn andere es als einen bedeckenden Schutz für Körper und Sachen bezeichnen [...], so meinen sie die ἐνέργεια; wer aber beides verbindet, der meint die dritte aus diesen beiden hervorgehende οὐσία. (1043a5ff.)

⁷³⁹ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.87.

⁷⁴⁰ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.89.

⁷⁴¹ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.96.

⁷⁴² Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.96.

Wird in Buch H bekanntlich die Interdependenz zwischen Form und Stoff hinsichtlich ihrer Einheit möglichst eng gefasst, so führt der Versuch, diesen Interdependenzbezug mit Blick auch auf die Abhandlung über die Definition zu klären, zu einer Ausweitung des aristotelischen Konzepts, wie es bisher dargestellt wurde. Die zu Definitionszwecken erwünschte Abstraktion der stofflichen Komponente, so der Gedanke, darf im Sinne des Dispergenzmodells des Seins, das immer auch den Stoff als wesentlichen Teil eines einheitlich gegebenen Seienden anerkennt, nicht verabsolutiert werden.⁷⁴³

Die Analyse dieser Beziehung bringt eine überaus komplexe Problematik innerhalb der Abhandlung über die Definition mit sich.⁷⁴⁴ Im Sinne des engen Verhältnisses von Form, Stoff und zusammengesetztem einzelner Seienden erscheint es nahezu unmöglich, das εἶδος überhaupt unabhängig zu denken und zwischen den eidetischen Teilen eines Einzelnen und den Teilen des stofflich-formalen Ganzen als solchem zu unterscheiden⁷⁴⁵: „Man fragt aber auch mit Recht, welche Teile dem εἶδος [als artspezifischer Form, *Anm. d. Verf.*] angehören und welche nicht diese[m], sondern dem mit dem Stoff Vereinigten.“ (1035b26ff.) Nimmt man jedes Seiende immer als Einheit wahr, so ist es schwer, zu Definitionszwecken den Zugang zur reinen Form zu finden. (1036b1ff.) Besonders problematisch aber scheint die geforderte Abstraktionsleistung dann, wenn eine bestimmte Form gar nicht anders als an einem jeweiligen Stoff vorkommend denkbar ist. Stelle man sich beispielsweise den Fall des Menschen vor. Die Kreisform oder auch die Form der Säule kann man sich als mit verschiedensten Stoffen vorkommend denken und in der Konsequenz ist der Unterschied zwischen dem reinen Formaspekt und dem konkreten an diesen hier leicht zu ziehen. Jedoch findet sich die „Form des Menschen [...] immer dargestellt in Fleisch und Knochen und solchen Teilen“ (1036b3ff.), weshalb sie eigentlich nicht ohne diesen Bezug zum Stoff verstanden werden kann. Aristoteles stellt fest, es scheine ein „vergebliches Bemühen, alles [...] auf das εἶδος zurückzuführen und den Stoff abzutrennen; denn manches ist wohl so mit dem Stoff vereinigt, dass es eben diese Form an diesem Stoff oder der Stoff in solcher Beschaffenheit ist“. (1036b23f.) Ein Mensch ist nicht ohne seine Körperlichkeit zu erkennen, als Sinnliches ist er nicht ohne Bewegung zu definieren. Dabei ist es nicht nur die körperliche Erscheinung allein, sondern auch der ganze Habitus des Menschen, der ihn als solchen fassbar macht. Demnach zeigt nicht eine irgendwie beschaffene Hand auf menschliches Leben hin, sondern explizit eine solche, die sich in einer spezifischen Weise bewegen kann. (1036b30ff.)

Ist aber das Stoffliche derart kaum noch vom Formalen zu differenzieren und soll demnach explizit von sinnlichen Einzelnen eine Begriffsdefinition gegeben werden (1037a13f.), so erscheint die Forderung nach einer allein die Form berücksichtigenden Definition im Hinblick auf das ontologisch notwendige Moment des Stofflichen innerhalb des einzelnen Seienden revisionsbedürftig.⁷⁴⁶ Der Versuch einer Neufassung des Definitionsprozesses sollte vom formalen, artspezifischen τὸ τί ἦν εἶναι ausgehen, ohne zugleich

⁷⁴³ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.97.

⁷⁴⁴ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.96.

⁷⁴⁵ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.96.

⁷⁴⁶ Vgl. Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.152.

den durch es konstituierten Stoff zu vernachlässigen – dies immer in Gefahr, dass dem stets in einem interdependenten Bezug zum stofflich-formalen Einzelnen stehenden εἶδος „die Offenbarkeit seiner selbst“⁷⁴⁷ versagt wird und damit ins eins die Begründung einer Definition des Einzelnen verunmöglicht wird. Die Form droht, wenn sie im Stofflichen verschwindet, ihre primäre Stellung sowie ihre eigentliche Funktion als epistemologisches Prinzip innerhalb des Vorliegenden einzubüßen. Infolgedessen ginge ihr allgemeines Moment verloren. Bislang galt die Klausel, die Michail Peramatzis als „priority in definition“, kurz „[PID]“, folgendermaßen fasst: „A is prior in definition to B just in case A is (correctly) defined without mentioning B, but B is not (correctly) defined without mentioning A.“⁷⁴⁸ Spätestens angesichts der soeben dargelegten Schwierigkeiten ergibt sich nach Peramatzis jedoch der Umstand eines

apparent conflict between the following two claims: [A] Natural forms, the essences of natural, perceptible, and changeable compounds, are definitionally prior to (or asymmetrically independent of) matter in the manner of [PID]. [B] Natural forms are essentially enmattered and so must be defined in terms of matter in a way which prevents them from satisfying [PID].⁷⁴⁹

Entgegen „Aristotle’s view that natural form is definitionally prior to matter and (particular or universal) compounds“ steht die Behauptung, „that not only compounds but also matter should be legitimate types of definiendum.“⁷⁵⁰ Die Priorität der Definition nach, bislang ein unwiderrufliches Grundcharakteristikum der Form, scheint in Frage zu stehen und Aristoteles mag sich auf ersten Blick in Z 15 dazu verleitet sehen, aller zusammengesetzten sinnlichen οὐσία die Möglichkeit der eigenen Definierbarkeit abzusprechen: „Darum gibt es [...] von den einzelnen sinnlichen οὐσίαι keinen ὁρισμός [...], weil sie Stoff enthalten, dessen Wesen darin besteht, dass er sein und auch nicht sein kann.“ (1039b27ff.) Indem Aristoteles anders als Platon versucht, den ὁρισμός „in die Verhältnisse des Vorliegens“ einzuordnen, riskiert er, den „Rahmen der Definition überhaupt sprengen zu müssen“.⁷⁵¹ Nimmt man die Sachlage ernst, so kommt im Anschluss gar die Frage auf, inwieweit überhaupt noch per se von einem ontologischen Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι die Rede sein kann.

In eine ähnliche Richtung zielt der Einwand, dass ein ὁρισμός als λόγος in sich gegliedert sein und insofern Teile haben muss (1034b20ff.), als er „eine in einem Namen einheitlich vermeinte Sache artikulierend darlegt“.⁷⁵² Dies mag sich im oben besprochenen dihairetischen Definitionsprozess spiegeln, der in Z 12 von einer Teilung der Gattung in ihre untersten Arten ausgeht und als solcher analog zum zweifach, von Stoff und Form gleichermaßen bestimmten Seienden erscheinen kann. Konsequenterweise müsste das τὸ τί ἦν εἶναι zum einen als r und der in sich geteilten Definition, zum anderen wegen

⁷⁴⁷ Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.96.

⁷⁴⁸ Peramatzis: Priority in Metaphysics, S.6.

⁷⁴⁹ Peramatzis: Priority in Metaphysics, S.6.

⁷⁵⁰ Peramatzis: Priority in Metaphysics, S.7.

⁷⁵¹ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.152.

⁷⁵² Volkmann-Schluck: Metaphysik des Aristoteles, S.87.

der stringenten Interdependenzbeziehung zum stofflichen Seienden selbst ein synthetisches Zusammengesetztes sein: „[L]a quiddité d'un être composé est-elle-même composée [...] [car] si elle est simple, on ne peut rien en dire, on ne peut même pas la définir, puisque tout discours est composé.“⁷⁵³ Der allgemeine Charakter des τὸ τί ἦν εἶναι ginge verloren, jedes Seiende hätte ein τὸ τί ἦν εἶναι, das ihm allein entsprechen würde. So hätte z.B. der Mensch Sokrates eine rein individuelle wesentliche Bestimmung, die ihn vom Menschen Kratylos unterscheiden würde. Analog zum Fall der Gleichstellung des Was-es-war-zu-sein mit dem Individuum⁷⁵⁴ wäre die Konsequenz eine unendliche Varietät allen Seins, die definitorisch gar nicht mehr erfassbar wäre. Auch in diesem Sinne mag Aristoteles in Z 15 auf die Unmöglichkeit der Definition alles Seienden schließen. (1040a1f.)

Die geschilderten Schwierigkeiten sind in den aufgeführten Textpassagen der *Metaphysik* selbst angelegt und erklären demnach aus sich selbst heraus, warum hier eine sogenannte aporetische Lesart⁷⁵⁵ ansetzen kann. Schon Tugendhat bemerkt in der Reflexion auch der fraglichen Textstelle gen Ende seiner Dissertation, dass in der *Metaphysik* die „eigentliche ἀπορία des ὁρισμός herausgestellt“ werde, nämlich „wie das Mannigfaltige innerhalb der Präsenz zusammen ein Einfaches bilden kann“.⁷⁵⁶ Im Rahmen der Definitionsproblematik also habe Aristoteles

in seiner Unbekümmertheit um Systematik und Konsequenz [...] das Problem der Einheit des Mannigfaltigen sich so weit entfalten lassen, bis er ihm selbst nicht mehr folgen kann. [...] Das Sein als Anwesenheit, aus dem ursprünglich alle Mannigfaltigkeit ausgeschlossen war, wird in seinen Möglichkeiten bis zum Äußersten erweitert und schließlich überspannt.⁷⁵⁷

Pierre Aubenque widmet sich in aller Ausführlichkeit einem ähnlichen Gedanken. Der Interpret sieht in der Parallelität der Forderungen nach einem einfachen, alle Definition begründenden Prinzip sowie nach einem in sich gegliederten, den Stoff implizierenden definitorischen Begriff und der daraus resultierenden Undefinierbarkeit der Einzelnen „une aporie qui ne sera jamais entièrement levée“.⁷⁵⁸ Seine Diagnose der Aporie betrifft das ganze Buch Z, und damit unmittelbar die Definition sowie mittelbar die Form, die sie ausdrückt.⁷⁵⁹ Das τὸ τί ἦν εἶναι könne, so Aubenque, sowohl als einfaches, als auch als komplexes keine Definition begründen. Ist es einfach, so kann es nicht Grund einer in sich gegliederten Definition sein, die das interdependent zusammengesetzte Seiende erfassen soll. In der Folge sind „toutes les essences du monde sublunaire [...] composées“.⁷⁶⁰ Ist es derart in sich komplex, und muss der Stoff in die Definition des

⁷⁵³ Aubenque: Problème de l'être, S.481.

⁷⁵⁴ Vgl. entsprechend die Forschungsdiskussion in den § 10, 11 und 12 sowie Frede u. Patzig: Einleitung, S.57.

⁷⁵⁵ Vgl. Rapp: Einleitung, S.22f.

⁷⁵⁶ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.153.

⁷⁵⁷ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.153.

⁷⁵⁸ Aubenque: Problème de l'être, S.481.

⁷⁵⁹ Aubenque: Problème de l'être, S.472.

⁷⁶⁰ Aubenque: Problème de l'être, S.473.

Vorliegenden einbezogen werden, so macht der Bezug zum an sich Unbestimmbaren und Wandelbaren die immer auch allgemeingültige Begriffsbestimmung unmöglich. Auch als gleichermaßen selbst Zusammengesetztes wäre die Form nicht Grund der Definition, denn das geforderte Einbeziehen des stofflichen Momentes ließe die Grenzziehung durch die Form undeutlich werden „[et] on voit alors que les limites de l'essence, au sens étroit de quiddité, deviennent ici singulièrement imprécises“.⁷⁶¹ Innerhalb eines primär von ihm initiierten Konstitutionsprozesses des Seienden verliert das ontologische Prinzip, so scheint es, seine ursprüngliche Stellung und Funktion.

Der Leser steht vor dem paradox anmutenden Sachverhalt, dass augenscheinlich weder einfaches Seiendes, noch Zusammengesetztes – weder das τὸ τί ἦν εἶναι noch darüber hinaus das sinnlich-zweifache Einzelne – als Boden einer Definition fungieren können.⁷⁶²

Die Fundamente allen Seins und Erkennens sind gemäß Aubenque in doppelter Weise unerreichbar: sowohl wenn das fundamentale Einfache für sich bleibt, als auch und vor allem wenn es sich gleichsam in der Vielheit des Stofflichen und der Einzelnen verliert und das für die Definition wesentlich allgemeine Moment in der Vereinzelnung gänzlich aufgeht. Die von Aubenque herausgestellte Widersprüchlichkeit innerhalb der *Metaphysik* beruht ihm zufolge gerade auf dem Dispergenz-Modell allen Seins, die er als „scission essentielle“⁷⁶³ benennt. Von dieser wird das τὸ τί ἦν εἶναι unmittelbar beeinflusst: „La simplicité du simple ne se livre à nous que dans le mouvement par lequel il se divise. Parce que nous sommes dans le mouvement, nous sommes à jamais éloignés du commencement de toutes choses et même de chaque chose.“⁷⁶⁴

Folgt man Aubenque, so gilt die Frage nach dem ἐν καὶ πολλά anhand eines einfachen Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι als unlösbar, das aristotelische Projekt scheint gescheitert. „[L]es apories de la métaphysique d'Aristote n'avaient pas de solution, en ce sens qu'elles n'étaient pas résolues quelque part dans un univers des essences [...]“.⁷⁶⁵ Aubenque diagnostiziert innerhalb der *Metaphysik* eine wesentliche Spannung zwischen postuliertem Ideal und tatsächlich erfolgter Analyse. „Au moment [...] où il proclame l'existence d'une science de l'être en tant qu'être, Aristote en manifeste paradoxalement l'impossibilité [...]“.⁷⁶⁶ e maß der auf dem τὸ τί ἦν εἶναι beruhenden wechselseitigen Beziehung zwischen οὐσία und λόγος geht damit zugleich die Definition bzw. Sprache ihrem Zugang zum Sein verlustig: Alle Rede ist ohnmächtig und der „discours est donc moins l'organe du dévoilement qu'il n'en est le substitut nécessairement imparfait“.⁷⁶⁷

Die Kapazitäten der Sprache wären damit gelinde gesagt begrenzt. Es mag kaum noch verwundern, dass Aubenque in einem Aufsatz über die aristotelische *Metaphysik* die viel zitierte Aussage Wittgensteins aufgreift: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss

⁷⁶¹ Aubenque: Problème de l'être, S.478.

⁷⁶² Aubenque: Problème de l'être, S.473.

⁷⁶³ Aubenque: Problème de l'être, S.456.

⁷⁶⁴ Aubenque: Problème de l'être, S.484.

⁷⁶⁵ Vgl. Aubenque: Problème de l'être, S.508. Hervorhebung vom Autor.

⁷⁶⁶ Aubenque: Problème de l'être, S.249.

⁷⁶⁷ Aubenque: Problème de l'être, S.116.

man schweigen.“⁷⁶⁸

Aubenques Interpretation der Abhandlung hinterfragt unter dem Gesichtspunkt der Aporie die Möglichkeit des Etablierens einer Wissenschaft im Kontext der *Metaphysik* überhaupt. Hält man, analog zu Aubenque, uneingeschränkt an der von Aristoteles zu einem Zeitpunkt seiner Abhandlung postulierten undefinierbarkeit alles Seienden fest, so ist die notwendige Folge eine Lesart, die angesichts der ontologisch notwendigen Interdependenz von Stoff und Form den Ausdruck des einfachen, ursprünglichen Prinzips innerhalb des Seienden wie auch der Definition schwinden sieht. Die individuierende und verallgemeinernde Konstituente des ersten Prinzips ließe sich damit nicht anhand des Interpretationsbegriffs des Spannungsfeldes in einen einheitlichen Gedankengang zusammenführen. Mag diese Interpretation zwar auf den vordergründig widersprüchlichen Forderungen Aristoteles' selbst beruhen, so geht sie dennoch über die eigentliche Intention des antiken Philosophen hinweg, indem sie jene jeweils absolut setzt. Dagegen will sich das aristotelische Projekt in den besprochenen Passagen der Bücher A, Γ, Z – H – Θ dem eigenen Anspruch nach, die inneren Spannungen mitbedenkend und zugleich über diese hinaus gehend, offensichtlich in einer eigentümlichen Geschlossenheit zeigen. Eine Infragestellung der eigens erarbeiteten Fixpunkte ist letzten Endes nicht wirklich impliziert. Ist, so könnte man gegen Aubenque argumentieren, die Annahme einer ohnmächtigen Sprache, die keinen festen Zugang zum Sein kennen kann und das damit einhergehende unentwegte (im Grundsatz unerfüllte) Streben nach einem festen Wissen nicht eher platonisch als aristotelisch gedacht?⁷⁶⁹

Der Ansatz Aubenques, der in seiner anmutenden Radikalität nicht nur Forschungsgeschichte geschrieben hat, sondern darüber hinaus wichtige, von jedem Interpretieren zu überdenkende Eckpunkte der *Metaphysik* heraushebt, wird heute, wenn auch beachtet, so doch kaum noch in dieser Rigidität weiterverfolgt.⁷⁷⁰ Denn trotz der Feststellung einer undefinierbarkeit des Einzelnen hält Aristoteles in der *Metaphysik* „ganz selbstverständlich daran fest[...], dass das εἶδος wesensmäßig“ definierbar sein muss.⁷⁷¹

Tugendhat für seinen Teil beschreibt die Sachlage derart, dass Aristoteles unter dem eigenen Duktus der Systematik an seiner Definitionskonzeption festhält, ohne diese letztlich in allen schwerwiegenden Konsequenzen zu Ende denken zu können.⁷⁷² Einerseits

⁷⁶⁸ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt a. M. 2003, Satz 7, S.111. Zitiert von Aubenque: *Pensée du simple*, S.80.

⁷⁶⁹ Vgl. Aubenque: *Problème de l'être*, S.116 u. 508. Aubenque schließt seine Interpretation S.508 mit den Worten: „Résoudre l'aporie, au sens de ‚lui donner une solution‘, c'est la détruire; mais résoudre l'aporie, au sens de ‚travailler à sa solution‘, c'est l'accomplir. [...] On ne peut pas prolonger Aristote, on ne peut que le répéter, c'est-à-dire le recommencer.“

In diesem Sinne setzt Aubenque seine Sichtweise der aristotelischen *Metaphysik* mit der philosophischen Konzeption Platons in Verbindung: „Aristote constate ici les limites du discours. [...] L'essentiel échappe à [...] la science. [...] Mais Platon ne disait-il pas déjà que les plus grandes choses sont indicibles?“ Aubenque: *Pensée du simple*, S.79f. Vgl. ferner die Erörterungen über die Bestimmung des λόγος bei Platon in § 8 dieser Untersuchung.

⁷⁷⁰ Eine Ausnahme innerhalb der rezenten Forschung dürfte Erwin Sonderegger: *Aristoteles. Metaphysik* Z 1 – 12. Bern 1993 darstellen. Vgl. ferner Rapp: *Einleitung*, S.23.

⁷⁷¹ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.152.

⁷⁷² Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.153.

sollte es einem Aristoteles-Interpreten mit Tugendhat tatsächlich nicht darum gehen, entgegen aller festgefrorenen Systematik „bei den festen Resultaten stehen zu bleiben, in die sich das Denken mannigfaltig auskristallisiert hat, sondern die Grundfrage zu erkennen, die es im ganzen und einheitlich in Atem hielt“.⁷⁷³ Andererseits aber muss die Intention, Philosophie als Bewegung, und nicht als geschlossenes Programm oder System zu denken, doch als Philosophie im Sinne Platons verstanden werden. In Abgrenzung von Aubenque wie Tugendhat soll in vorliegender Analyse der philosophische Entwurf Aristoteles' möglichst ernst genommen werden, indem gerade versucht wird, eine dem Text immanente Lösung zu präsentieren. Ohne Frage bieten weniger etwaige Aporien, sondern gerade die dem Werk inhärenten Spannungen eine wesentliche Grundlage dafür, dass Aristoteles' Ontologie bis heute immer wieder neu diskutiert werden kann. Jedoch darf nicht übersehen werden, dass Aristoteles die entsprechenden Differenzen zwar wohl benannte, aber nicht wirklich eigens zum Thema seiner Abhandlungen machte bzw. diese als solche zur Disposition stellte.

Es gilt demgemäß, den Ertrag der etablierten inneren Dispergenz bzw. Interdependenz allen Seins und damit einhergehend des τὸ τί ἦν εἶναι als individuierender und allgemeiner artspezifischer Form für die Fundierung einer Wissenschaft auf einem festen Prinzip und dessen definitorischem Ausdruck innerhalb der Dimension des λόγος herauszustellen. Die der *Metaphysik* genuin inhärenten Spannungen können, so die These, auf eine zufriedenstellende und dem aristotelischen Ansatz möglichst gerecht werdende Interpretation hinführen. Eine Lektüre des Buches Z sollte nicht bei der Feststellung einer schlichten Inkonsistenz stehen bleiben.

Entsprechend wird in der Forschungsliteratur die Opposition zwischen einer aristotelischen Forderung nach einer das Stoffliche ein- und einer es ausschließenden Definition u.a. in der Weise zu lösen versucht, dass ein paralleles Bestehen von zwei unterschiedlichen Definitionsmodellen angenommen wird. In diesem Sinne geht man sowohl von einem λόγος aus, der das stoffliche Moment des einzelnen Seienden nennt, als auch von einem, der sich allein auf das τὸ τί ἦν εἶναι der jeweils vorliegenden οὐσία bezieht.⁷⁷⁴ Damit sind auch Definitionen angenommen, die nicht nur auf die Form zielen.⁷⁷⁵

Wenn aber laut aristotelischem Entwurf die Definition sich immer auf etwas Allgemeines beziehen muss und sie ohne eine allgemeingültige Konnotation ihrem eigentlichen Anspruch nicht gerecht wird, dann muss eine auch den Stoff einbeziehende Begriffsbestimmung auf das zusammengesetzte Einzelne als Allgemeines⁷⁷⁶ gehen, zumal vom konkreten Einzelnen keine Definition möglich scheint. (1040a1 ff.) Eine mögliche Lösung der Kontroverse beruft sich in der Folge auf die Rede vom Zusammengesetzten als Allge-

⁷⁷³ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.154.

⁷⁷⁴ Holmer Steinfath: Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von Z12 und H6. In: Christof Rapp (Hrsg.): Aristoteles. *Metaphysik*. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.229-251, hier S.250.

⁷⁷⁵ Mesch: Teile der Definition, S.149.

⁷⁷⁶ Steinfath: Einheit der Definition, S.249. Vgl. ferner Ross: Introduction, S.104ff.

meinem, vom „materiate universal“⁷⁷⁷ und basiert zu diesem Zweck auf einer Aussage in Z 10: „Der Mensch aber im allgemeinen [...] ist [...] etwas aus diesem bestimmten Begriff und diesem Stoff als allgemein Zusammengefasstes.“ (1035b27ff.) gemeint ist, dass nicht dieser jeweils vorliegende konkrete Mensch Gegenstand der Definition ist, sondern der Mensch als allgemeine Art, die aber ohne ihre stoffliche Komponente nicht zu denken ist und insofern nicht bestimmt werden kann. Die Art wird als „composite taken generally“⁷⁷⁸ verstanden. Die Form eines unter einem allgemeinen Gesichtspunkt betrachteten zusammengesetzten Seienden kann ohne Referenz zum Stoff nicht wahrhaft definiert werden.⁷⁷⁹

Der eben erläuterte Interpretationsansatz geht davon aus, dass in Z 12 die Art bzw. die letzte Artdifferenz (1038a25ff.) für das allgemein gefasste Zusammengesetzte und nicht für die Form allein steht. Dies erklärt sich dadurch, dass die Analogie, die Aristoteles selbst zwischen der Gattung und dem Stoff zieht, von einigen Autoren als eine Gleichsetzung beider Termini verstanden wird. Die Gattung, die gemäß einem dihairetischen Definitionsmodell in der letzten Artdifferenz impliziert ist, steht bei verschiedenen Interpreten für die stoffliche Komponente eben jener Art.⁷⁸⁰ Michael J. Loux geht in seinen Erörterungen sogar so weit, dass er eine wesentliche Form der Art als Zusammengesetztem unter allgemeinem Gesichtspunkt annimmt: „To identify correctly the essence for that species, we must express the predicative link tying the matter and the form.“⁷⁸¹ So verstanden hat die Form der Art selbst ein stoffliches Moment inne. Zu unterscheiden ist diese von der reinen Form.⁷⁸² Nicht nur werden mit dieser Differenzierung zwei Definitionen unterschieden, „the definition of a species [and] [...] that of the [...] form“⁷⁸³, sondern damit einhergehend zwei verschiedene εἶδη, einmal sozusagen in Reinform, einmal unter dem Aspekt der mit dem Stoff zusammengeführten Art. Ein solcher Ansatz entspricht der Annahme einer absoluten Trennung zwischen einer nominalen, auch den Stoff einbeziehenden Begriffsbestimmung des Seienden einerseits, und einer wirklichen, wesentlichen Definition des wesentlichen Seins des Seienden andererseits.⁷⁸⁴

Wurden im Rahmen der Diskussion des εἶδος-Begriffs wie auch innerhalb der Auseinandersetzung mit dem λόγος ὁρισμός zwar bereits die inhärenten Differenzierungen dieser Begrifflichkeiten und Konzepte betont, so geschah dies nicht ohne die gemeinsamen Referenzen von Form und Art, sowie von nominaler und wesentlicher Definition herauszustellen. Denn ist erstens die Form die konstitutionelle Ausprägung der Art, die Art der allgemeine (begriffliche) Kontext der Form, so sind beide immer zugleich mitzubedenken, wenn von einem εἶδος bei Aristoteles die Rede ist. Gleichermaßen beziehen sich zweitens beide Definitionen, sowohl die sogenannte nominale als auch die

⁷⁷⁷ Ross: Introduction, S.106.

⁷⁷⁸ Loux: Primary Ousia, S.184.

⁷⁷⁹ Ross: Introduction, S.106.

⁷⁸⁰ Vgl. zur hier stattfindenden Diskussion auch die Erläuterungen zu Z 12 in § 14.

⁷⁸¹ Loux: Primary Ousia, S.185.

⁷⁸² Loux: Primary Ousia, S.178f.

⁷⁸³ Loux: Primary Ousia, S.179.

⁷⁸⁴ Zur Differenz zwischen einer nominalen und einer wesentlichen Definition vgl. v.a. § 3, § 14 u. § 23.

wesentliche letzten Endes immer auf dasselbe, durch das τὸ τί ἦν εἶναι seinsgemäß und definitorisch fundierte Seiende – nur dass alleine der λόγος als λόγος ὁρισμός das τὸ τί ἦν εἶναι insofern ohne Abstriche offenbar macht, als dieser sowohl von den akzidentellen, als auch von den stofflichen Komponenten abstrahiert.⁷⁸⁵

Wird dagegen keine einheitliche Sicht und Interpretation der genannten Termini zugelassen, scheint dies den aristotelischen Ansatz eher zu verkomplizieren, als verständlich werden zu lassen. Mehr noch: Es bliebe der Schluss, dass „die Substanzbücher der *Metaphysik* nicht durch einen konsistenten Gedankengang zusammengehalten [werden], sondern durch ein in verschiedene Facetten zerfallendes r undproblem“.⁷⁸⁶ Konsequenterweise stellt sich die Frage, „wie es überhaupt ein sicheres Wissen von der materiellen und veränderlichen Welt, in der wir leben, geben kann“.⁷⁸⁷ Damit scheint die Nähe zur aporetischen Lesart wiederhergestellt. Der Grund liegt aller Wahrscheinlichkeit nach in einer fehlgehenden Deutung der aristotelischen Aussage, dass der Mensch als Zusammengesetztes unter einem allgemeinen Gesichtspunkt betrachtet und schließlich definiert werden könne. (1035b27ff.) Denn „[w]enn ein einzelner Mensch [...] in der Weise des Überhaupt, also im allgemeinen [...] angesprochen wird, dann wird dadurch noch nicht [die οὐσία] des Menschen erfasst“.⁷⁸⁸ In diesem Sinne wird zwar ein konkretes Ganzes nominal allgemein ausgesagt, jedoch kann gerade nicht das τὸ τί ἦν εἶναι, das allein den wesentlichen Kern des Menschen ausmacht, ausgesprochen werden. Der Gedanke des „Menschen im Allgemeinen“ beruft sich lediglich auf die allen gemeinsamen, stofflichen und formalen Merkmale. Was den Menschen aber als Mensch in seiner Gestalt, Form und Art genau auszeichnet, wird nicht hinreichend zur Sprache gebracht. Der ὁρισμός ist genuin die definitorische „Wesensbestimmung“, die „etwas unableitbar Ursprüngliches ist, durch welches die Sachen in dem, was sie selbst sind, [innerhalb der Dimension des λόγος] allererst frei- und offengelegt werden“.⁷⁸⁹ Die Wesensbestimmung ist mehr als die alleinige „analytische Explikation der in einem Allgemeinbegriff enthaltenen Momente“⁷⁹⁰: Sie ist genau der Ausdruck dessen, was ein Einzelnes an sich ist. (Vgl. 1030a3) Als reine Explikation gemeinsamer Momente könnte sie dasjenige, was es zu bestimmen gilt, nicht so umgrenzen, dass diese Bestimmung in einen wissenschaftlichen, allgemeingültigen Kanon eingehen könnte. Der Einfluss des stofflichen Aspekts wäre noch zu groß und würde dahingehend das Gewicht der Form minimieren.

Die dargelegte Sichtweise vom Einzelnen als Allgemeinem und die einhergehende Annahme von zwei verschiedenen nicht aufeinander verweisenden Definitionsarten erscheint gemessen am aristotelischen Text unbefriedigend. Dagegen setzt sich vorliegende Analyse das Ziel, die Einheitlichkeit der Abhandlung der *Metaphysik* aufzuzeigen.

⁷⁸⁵ Zu den hier maßgeblichen Implikationen des aristotelischen Terminus εἶδος vgl. die Ausführungen v.a. des § 14. Zum λόγος und dem λόγος ὁρισμός vgl. § 3 und ebenfalls § 14.

⁷⁸⁶ Steinfath: *Einheit der Definition*, S.250.

⁷⁸⁷ Steinfath: *Einheit der Definition*, S.250.

⁷⁸⁸ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.93.

⁷⁸⁹ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.93.

⁷⁹⁰ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.93.

Einlösen lässt sich dies Vorhaben über die hier maßgebliche Konzeption einer in sich zweifach strukturierten οὐσία, die anhand einer einzigen artspezifischen Form in Sein und Sprache begründet wird. Nominaler λόγος und die ihm entsprechende Wesensdefinition λόγος ὀρισμός definieren das τὸ τί ἦν εἶναι und über dieses – wenn auch in unterschiedlichen Reflexionsmodi – dasselbe Seiende innerhalb der Wirklichkeit. Daraufhin lässt sich die Darstellung des dihairetischen Definitionsprozesses in Z 12, welche die Einheit der Definition expliziert, wie folgt überdenken und ausdifferenzieren.

In Z 12 wird der Bestimmungsprozess als Unterteilung erläutert und in Analogie zur zweifachen Gliederung des einzelnen Seienden konstruiert: Die Gattung ist als dem Stoff ähnlich seiende beschrieben (1038a5f.). Der Leser mag sich an dieser Stelle an das Kapitel H 6 erinnern, in dem eine vermittelte, dabei reelle Einheit von Form und Stoff als Einheit von ἐνέργεια und δύναμις herausgestellt wird. (1045b17ff.) Daran schließt u.a. Owens an, der zwischen einer Erkenntnis des Einzelnen der Wirklichkeit und dem bloßen Vermögen nach unterscheidet. Die Gattung, als unbestimmter Stoff genommen, wird zur Grundlage einer allgemeinen, weil in sich diffusen Erfassung des Gegebenen. Vermögend richtet sich das Wissen auf den allgemeinen Rahmen des zu Definierenden. Wirklich hingegen ist Erkenntnis dann, wenn sie die jeweils vorliegende Form direkt erfasst.⁷⁹¹

Gegen diese Position lässt sich zum einen einwenden, dass das der Erkenntnis zugrundeliegende Allgemeine bei Aristoteles nicht das Allgemeine im negativ konnotierten Sinn des noch unbestimmten Stoffes meinen kann. Erkenntnisgemäßes Erfassen geht auf das an sich Bestimmte, d.h. die Form, die für sich ein individuierendes, aber immer auch ein allgemeines Moment innehat. Geht Owens aber einerseits von einer vermögens-allgemeinen und andererseits einer wirklich-individuellen Erkenntnis aus, so wird der Form ihre genuin doppelte Rolle abgesprochen und sie erscheint weder allgemein, noch individuell.⁷⁹² Daran anschließend argumentiert Owens für zwei verschiedene, parallel nebeneinander bestehende Definitionen innerhalb der *Metaphysik*. Exakt diese Interpretationsmöglichkeit aber wurde oben zu widerlegen versucht. Dagegen wird aufzuzeigen sein, inwiefern die (dihairetische) Einheit der Definition in Z 12 nicht anhand der ontologischen Konstanten ἐνέργεια und δύναμις zu erklären ist – zumindest nicht, wenn man sich an der spezifischen Vorgehensweise Owens' orientiert. Denn ist das εἶδος im Sinne einer letzten Artdifferenz definitiver, und damit erkennbarer Ausdruck desjenigen, was innerhalb des Konstitutionsprozesses den unbestimmten Stoff zu einem Einzelnen formt, dann beruft sich Aristoteles auch in Z 12 eigentlich nur auf die Art-Form, die von der einzelnen οὐσία gedacht ist, und nicht auf eine Art, die einem aus Stoff und Form zusammengesetzten Einzelnen im Allgemeinen entspräche.

Der Analogieschluss von Konstitutionsprozess und διαίρεσις mit dem Endpunkt im ὀρισμός ist insofern nicht absolut zu setzen, als letzterer explizit und unmittelbar auf die (Art-)Form des Seienden, nicht aber direkt auf das einzelne Seiende selbst als in sich Geteiltes zielt (sondern dieses allenfalls mittelbar). Derselbe Vergleich aber mag in

⁷⁹¹ Vgl. Owens: *Doctrine of Being*, S.394.

⁷⁹² Vgl. Owens: *Doctrine of Being*, S.394.

anderer Hinsicht auf einer durchweg richtigen Beobachtung gründen: Sowohl im Rahmen der Seinskonstitution als auch im Rahmen der Wesensdefinition zeigt sich die Vorrangstellung des Formprinzips, das die Einheit des konstituierten Seienden wie auch dessen Definition verantwortet. Wenn die Form „selber den einheitsstiftenden Prozess verursacht, indem sie es ist, die die materielle Voraussetzung wirklich zu dem macht [...], worauf sie als Ziel angelegt ist“⁷⁹³, so ist parallel dazu die Umgrenzung der οὐσία „im bestimmenden Blick auf d[eren] erste [οὐσία]“⁷⁹⁴, also auf das τὸ τί ἦν εἶναι möglich. In beiden Fällen aber, und darauf soll es hier insbesondere ankommen, ist die artspezifische Form als primäres Prinzip des Seienden und der Definition in einer engen Relation zu einem in sich Unbestimmten und noch zu Konkretisierenden zu sehen. Die Definitionskapitel heben den seinsgemäßen wie sprachlichen Bezug der Form zu einem an sich Unbestimmten hervor. Die Passage über den dihairetischen Definitionsvorgang in Z 12 vermag per Analogie die Beobachtungen aus Z 10 – 11 zu festigen. In allen drei Kapiteln ist das Verhältnis von Stoff und Form aus Perspektive der Definitionsproblematik auf die Weise interpretiert, dass erstens die Rolle der Form bzw. des τὸ τί ἦν εἶναι als erster οὐσία bestätigt und zweitens gezeigt wird, inwiefern einerseits die Gattung und andererseits der Stoff in seiner Notwendigkeit gerade wegen dieser Vorrangstellung des Formalen nicht schlechthin ausgegrenzt werden kann.⁷⁹⁵ Die letzte Artdifferenz enthält das ihr in der διαίρεσις Vorhergehende implizit und kann auf diese Weise zu der übergeordneten Gattung in Zusammenhang gesetzt werden. Ähnlich muss „die Form [...] den eigentlichen Definitionsgegenstand und das eigentliche Sein des Einzelnen ausmachen, dabei zugleich aber in einem besonderen Bezug zum Stoff stehen“.⁷⁹⁶ Daraus folgt, dass sowohl einerseits das „unbedachte Einbeziehen“ des Stoffes in die definitorische Umgrenzung, als auch andererseits „eine von jeglichem Bezug auf [den Stoff] absehende Reduktion [...] in die Irre“ führt.⁷⁹⁷

Anstelle zwei differente Definitionsformen und gleichsam zwei verschiedene εἶδη anzunehmen, deren notwendige wie direkte Zusammenhänge nicht ersichtlich sind bzw. nicht eigens thematisiert werden, ist an dieser Stelle davon auszugehen, dass innerhalb der Analyse der *Metaphysik* die scheinbar widersprüchlichen Forderungen in einen umfassenden Bezug gebracht werden können. Ein Seiendes wird in seiner Definition „in der Weise des *be rhaup*“⁷⁹⁸ angesprochen, d.h. seiner wesentlichen Form, welche die zweistellige, primäre οὐσία dieses Einzelnen ist. Obschon dieselbe in einem interdependenten Bezug zum auch stofflichen bestimmten Seienden steht, heißt dies wiederum nicht, dass sie selbst aus dem jeweiligen, durch sie bestimmten Stoff bestehen müsste. (Vgl. 1036a31ff.)⁷⁹⁹ Im ὁρισμός beispielsweise des Menschen ist sicherlich keinesfalls

⁷⁹³ Liske: Essentialismus, S.310.

⁷⁹⁴ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.103f.

⁷⁹⁵ Mesch: *Teile der Definition*, S.155.

⁷⁹⁶ Mesch: *Teile der Definition*, S.151.

⁷⁹⁷ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.98.

⁷⁹⁸ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.101.

⁷⁹⁹ Vgl. ferner Mesch: *Teile der Definition*, S.151.

dasjenige enthalten, „was der Leib in rein physikalisch-chemischer Hinsicht ist“.⁸⁰⁰ Vielmehr muss die Definition einer οὐσία, z.B. eines Menschen, so konzipiert sein, dass die Impression, sie könnte ohne stoffliche Komponente und Bewegung existieren, nicht hervorgerufen wird.⁸⁰¹ „We can define [sth.] as if [it] existed separately from matter. We cannot define [it] as existing separately from matter.“⁸⁰² Demnach muss innerhalb der Definition zwar vermittelt auf den Stoff verwiesen werden, jedoch ist er nicht unmittelbar einzubeziehen. Anders formuliert könnte man sagen, dass, ebenso wie die letzte Artdifferenz implizit auf ihre übergeordnete Gattung rekurriert, auch bei der Definition eines einzelnen Seienden der Bezug zum Stoff mitgedacht werden muss und die Relation zwischen Form und Stoff nicht verstellt werden darf⁸⁰³: „Moreover, it is at least conceptually possible that items such as compounds and matter could even be mentioned in the definiens-formula provided that the fundamental defining work is carried out not by them but what is definitionally prior, the form.“⁸⁰⁴

Wie ist nun die Forderung, der stoffliche Aspekt dürfe nicht explizit erläutert werden, zu verstehen? Z.B. ist der Mensch notwendig durch seine Fähigkeit, sich zu bewegen, bestimmt. Daher reicht ein striktes Absehen von seiner Körperlichkeit nicht hin, sein allgemein-individuierendes Was-es-war-zu-sein herauszustellen. Die Seele als das wesentlich Formale des Menschen muss sich im Körper realisieren, der wiederum nur auf diesem Wege einen spezifisch menschlichen Lebensvollzug ausüben kann.⁸⁰⁵ Die Definition des Menschen muss zum einen so angelegt sein, dass sie auf der primären artspezifischen Form basiert, und dennoch den Bezug dieser Form zum auch stofflichen Seienden impliziert: „[D]ie Form [...] [unterhält] einen besonderen Bezug zum Stoff, nämlich einen solchen, der diesen selbst dort im Spiel belässt, wo er nicht ausdrücklich erwähnt wird.“⁸⁰⁶

Dies erläutert, wird die Aussage aus Z 11 verständlich: „Insofern [das konkrete Einzelne] nämlich mit dem Stoff verbunden ist, gibt es keinen λόγος, weil dieser [d.h. der Stoff, *Anm. d. Verf.*] etwas Unbestimmtes ist; nach der οὐσία [d.h. der artspezifischen Form, *Anm. d. Verf.*] aber gibt es einen.“ (1037a27ff.) Das τὸ τί ἦν εἶναι ist und bleibt eigentlicher Definitionsgegenstand⁸⁰⁷ derart, dass „die Bestimmung der einzelnen Instanzen als ein a nzes“ im τὸ τί ἦν εἶναι und seinem Begriff „enthalten sein“ muss.⁸⁰⁸ Mit der jeweiligen individuierenden artspezifischen Form ist immer schon bestimmt, was es heißt, eine „einzelne Instanz dieser Einheit [d.h. der spezifischen Einheit, *Anm. d. Verf.*] zu

⁸⁰⁰ Volkmann-Schluck: *Metaphysik des Aristoteles*, S.101.

⁸⁰¹ Michael Frede: *Definition of Sensible Substances in Met. Z*. In: Daniel Devereux et Pierre Pellegrin (Hrsg.): *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F. Oléron 28 juin-3 juillet 1987*. Paris 1990, S.113-129, hier S.120.

⁸⁰² Frede: *Definition*, S.120. Hervorhebung vom Autor.

⁸⁰³ Frede: *Definition*, S.121.

⁸⁰⁴ Peramatzis: *Priority in Metaphysics*, S.7.

⁸⁰⁵ Liske: *Essentialismus*, S.316.

⁸⁰⁶ Mesch: *Teile der Definition*, S.154.

⁸⁰⁷ Mesch: *Teile der Definition*, S.154.

⁸⁰⁸ Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*, S.148.

sein“.⁸⁰⁹ Dieser Umstand spiegelt zum einen die Priorität der Form, zum anderen die dispergente Struktur des Seins wider. Eine Bestimmung ist dadurch zu etablieren, dass „das εἶδος nicht nur nebenbei, sondern in seinem Wesen Grund des Heraustretens von Vorliegendem ist“.⁸¹⁰ Der Fokus liegt hierbei auf der ontologischen und damit zugleich der epistemologischen Vorrangstellung der Form. Nur sie kann erste οὐσία sein⁸¹¹, wenn die Möglichkeit eines direkten Einbeziehens des Stofflichen in die Definition, die allein das ist, worauf sich die menschliche Erkenntnis berufen kann⁸¹², ausgeschlossen werden soll. Kurzum: Die Definition des Seienden als Ausdruck des wesentlichen Seins bzw. der Form ist, analog zum Formaspekt selbst, immer als Definition eines Einzelnen zu denken, das in sich selbst in einen formalen und einen stofflichen Aspekt gegliedert ist und dem in einer weiteren Relation wandelbare Akzidenzien zukommen können. Nicht aber ist in der Definition des Was-es-war-zu-sein alles Wandelbare mit enthalten, sondern vielmehr rekurren sämtliche Bestimmungsversuche des Stoffes wie auch der Eigenschaften immer auf das der Definition nach Primäre, d.h. das persistente τὸ τί ἦν εἶναι der einzelnen οὐσία. Umgekehrt darf von der Priorität der definierbaren Form nicht, wie Aubenque dies in seiner oben besprochenen Argumentation zu tun scheint, schlechthin auf ihre Einfachheit und Selbständigkeit geschlossen werden. Abtrennbar vom Stoff und der immer auch stofflichen οὐσία ist sie nur „im Denken“⁸¹³, da sie anders nicht für die Definierbarkeit eben dieses einzelnen Seienden bürgen könnte. (Vgl. 1031b20f.)⁸¹⁴

Übertragen auf die nicht zuletzt für den Erkenntnisweg als Darstellung philosophischen Denkens wichtige Differenzierung zwischen nominaler und wesentlicher Definition ergibt sich anhand des soeben erläuterten Lösungsansatzes folgende Zusammenführung: Der λόγος ὀρισμός definiert das Seiende über dessen primäre Wesenskomponente τὸ τί ἦν εἶναι in Abstraktion vom Stoff, der für das Seiende ebenfalls konstitutiv ist – ohne jedoch von einem vom Stoff und dem einzelnen Seienden abgetrennten Status der artspezifischen Form auszugehen. Deren seinstypische Abhängigkeit ist stets indirekt mit zu berücksichtigen. Die Nominaldefinition wiederum, welche in der bloßen Explikation der Bedeutung eines Namens das τὸ τί ἦν εἶναι nicht unmittelbar nennt, weil weder eine Unterscheidung zwischen dem Seienden und seinen Akzidenzien noch zwischen der Art bzw. der Form und dem Stoff innerhalb des zu definierenden Seienden vorgenommen wird, mag zugleich die stofflichen Bestandteile eines Seienden direkt einbeziehen. In der

⁸⁰⁹ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.149.

⁸¹⁰ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.150.

⁸¹¹ Mesch: Teile der Definition, S.156.

⁸¹² Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.133. Vgl. ferner Tugendhat: TI KATA TINOS, S.76.

⁸¹³ Mesch: Teile der Definition, S.151.

⁸¹⁴ In diesem Sinne geht der auch im Rahmen vorliegender Untersuchung viel diskutierte Ansatz Frede (und Patzigs) nicht dahingehend fehl, dass er die Definierbarkeit des Einzelnen aufgrund des primären Formprinzips herausstellt: „For defining a human being [...] we explicitly only refer to its form.“ Wenn er aber weitergehend die Form derart verabsolutiert, als sie selbst zum Individuum und damit gänzlich eigenständig wird, so ist nicht mehr ersichtlich, wie die Form als rein individuelles Prinzip überhaupt noch definierbar sein kann. Ferner kann die Form gemäß Frede nicht mehr zweistellig und *des* Einzelnen zu denken sein. Es wird unklar, worauf sich eine Definition überhaupt noch berufen würde. Frede: Definition, S.120. Vgl. ferner Frede u. Patzig: Einleitung, S.57.

Konsequenz schreibt Aristoteles in Buch H: „Es scheint nämlich der durch die Artunterschiede hindurchgehende λόγος [d.h. die in Z 12 thematisierte διαίρεσις, *Anm. d. Verf.*] mehr das εἶδος und die ἐνέργεια zu treffen, der aus den Bestandteilen gebildete mehr die ὄλη.“ (1043a19ff.) Die Nominaldefinition nimmt das Seiende so, wie es geradehin vorliegt; die Wesensdefinition hinterfragt im Duktus der Wissenschaftlichkeit eben dieses Seiende auf sein eigentliches Fundament hin und sucht darin den Modus des Gerade-Hin zu ergründen. Die Nominaldefinition ist, vom philosophischen Prozess des Erkenntnisweges aus gesehen und insofern vom Grad ihrer Reflexion her gedacht, dem λόγος ὁρισμός vorgelagert, der die (primär)wissenschaftliche Ergründung des alltäglichen oder sekundärwissenschaftlichen λόγος darstellt. Vice versa ergibt sich der Umstand, dass sich die alltägliche Definition geradehin – und, wie noch zu zeigen ist, mit ihr die alltägliche Sprachgebung und Kommunikation überhaupt – nur aufgrund ihrer Fundierung im τὸ τί ἦν εἶναι bzw. dem ὁρισμός überhaupt vollziehen kann.⁸¹⁵ Die Differenz zwischen Erster Wissenschaft, Einzelwissenschaft und Alltagswahrnehmung verläuft dabei genau auf der Grenze der Frage, ob eben diese Fundierung allen Seins und aller Sprache selbst reflektiert wird, also: gewusst ist.

Hält Aristoteles, seinem philosophischen Ansatz entsprechend, an der Definierbarkeit der artspezifischen Form, die explizit *des* vorliegenden Seienden ist, fest⁸¹⁶, so kann das Postulat der undefinierbarkeit des Einzelnen (1040a1ff.) nicht schlechthin in Geltung bleiben, sondern ist vor dem Hintergrund eben erfolgter Erläuterungen neu zu kontextualisieren. Der Sachverhalt lässt sich in einer geringfügig paradox anmutenden Formulierung zusammenfassen: Wenn es schließlich

keinen ὁρισμός von der vorliegenden οὐσία als solcher gibt, wird sie doch [...] mittels eines ὁρισμός erkannt. (1036a7f. u. 1037a26ff.) Die Präsenz [d.h. das τὸ τί ἦν εἶναι, *Anm. d. Verf.*] ist somit auch hinsichtlich der Vernehmbarkeit das Ursprünglichere, indem sie erstens das schlechthin Wissbare ist und zweitens der Grund der Vernehmbarkeit des [zusammengesetzten Einzelnen, *Anm. d. Verf.*].⁸¹⁷

Mit der Aussage, das Zusammengesetzte wäre wegen seiner immer auch stofflich-vergänglichen Komponente nicht definierbar, ist damit nicht die Möglichkeit von Begriffsbestimmung und Erkennbarkeit des einzelnen Seienden über dessen eigenstes, wesentliches Sein, d.h. über die artspezifische Form, in Frage gestellt. Ist das Sein des Seienden innerhalb eines in sich doppelten Wirklichkeitsmodells mit letzterem nicht schlechthin eins, so vermag es das durch es Bestimmte aufgrund seiner primären Stellung dennoch ganz zu umgreifen und selbst innerhalb der Definition den Bezug zum Stofflichen, wenn auch von diesem abstrahierend, so ihn doch implizit mitdenken zu lassen.⁸¹⁸

Wenn nun die οὐσία unmittelbar und in letzter Konsequenz allein über den individuierenden Artbegriff definiert wird, stellt sich abschließend die Frage, ob dies nicht doch

⁸¹⁵ Der Klärung dieser Sachlage sind alle folgenden Abschnitte 4, 5 und 6 vorliegender Untersuchung gewidmet.

⁸¹⁶ Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOΣ, S.152.

⁸¹⁷ Tugendhat: TI KATA TINOΣ, S.77.

⁸¹⁸ Vgl. Tugendhat: TI KATA TINOΣ, S.74 u. 76.

letzten Endes eine seinsgemäße Identität aller Artindividuen andeutet?⁸¹⁹ Wird der von Aristoteles eigens hervorgehobene Anspruch, anhand einer immanenten Form auch die Einzelhaftigkeit alles sinnlich Seienden zu berücksichtigen, nicht dadurch gleichsam obsolet, dass er die Stellung und Funktion der Artform als Boden der Definition und Erkenntnisprinzip nicht endgültig hinterfragt? Dieser Einwand lässt sich ebenfalls anhand der These der ontologischen Interdependenzstruktur allen Seins entkräften. Mit dem λόγος als dem Zugang zum Sein zeigt sich insofern ein Einklang zwischen aristotelischem Seinsmodell und Definitionsproblematik, als gerade vermittelt dem immanenten Formprinzip des Seienden auch dessen Definierbarkeit aufrechterhalten wird. Wissenschaftliche Erkenntnis – und mit ihr Erkenntnis überhaupt – ist ohne den Entwurf einer Identität, und das meint ohne eine übergeordnete Kontextualisierung aller einzeln vorliegenden Seienden innerhalb eines allgemeinen Art-Gefüges nicht denkbar. Definitorisches Erfassen geht auf ein Allgemeines, d.h. die Form als Artbegriff.⁸²⁰ Der Stoff wiederum hat innerhalb der immanenten Seinsrelation die Funktion, „die konkrete Instantiierung einer spezifischen Einheit anzuzeigen“.⁸²¹ Indem sich eine Art jeweils im wandelbaren und diversifizierenden Stoff realisiert, ermöglicht der Stoff, der eine wesentliche Komponente für die Konstitution des Einzelnen ausmacht, jeweils unterschiedliche Ausprägungen einer übergeordneten Art. Es ist beispielsweise eine Gruppe von Menschen zusammengenommen unter dem Gesichtspunkt des Artbegriffes „Mensch“ zu erfassen, nicht aber sind etwa ihre unterschiedlichen Größen und ihr Alter für ihre erkenntnisgemäße Erfassung relevant. Der aristotelische Gedanke der artspezifischen Form schließt eine real gegebene Diversifikation nicht aus. Vielmehr versucht er eben diese Variation gemäß seines spezifischen Modells des ἐν καὶ πολλά nicht nur fassbar zu machen, sondern anhand einer zunehmenden Gewichtung des Stoffes ontologisch sowohl innerhalb des Bewegungskontextes alles Seienden als auch innerhalb der Definitionsproblematik besonders hervorzuheben. Es besteht eine Parallelität von numerischer Diversifikation durch den Stoff und spezifischer Einheit durch den Artbegriff, die nicht im Sinne einer widersprüchlichen Gegenüberstellung, geschweige denn einer Aporie zu sehen ist.⁸²²

Eine ontologische Vermittlung beider Seiten der sogenannten Persistenz-Paradoxie kann zu Gunsten der Möglichkeit von Erkenntnis weder auf die Annahme einer artspezifischen Identität von Einzelnen als Art-Vertretern verzichten, noch auf das Akzeptieren einer unendlichen Vielfalt numerischer Natur. Damit ist der Widerspruch zwischen Individuellem und Allgemeinem, zwischen reiner Formdefinition und einer den Stoff einschließenden Begriffsbestimmung vorläufig aufgehoben und die aporetische Lesart, die über die Feststellung einer undefinierbarkeit des Einzelnen in Z 15 nicht hinauskommt, mithilfe des Interpretationsbegriffs des Spannungsfeldes zumindest bezüglich der Kapitel Z 10 – 12 sowie Z 15 widerlegt.

⁸¹⁹ Vgl. Liske: Essentialismus, S.316.

⁸²⁰ Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.130.

⁸²¹ Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.150.

⁸²² Vgl. Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität, S.127-151.

Jedoch muss sich der vorliegende Ansatz einem zweiten, innerhalb der Forschungsliteratur bis heute prominenten Problem stellen. Überraschend stellt Aristoteles in Z 13 fest, es scheine „unmöglich zu sein, dass irgendetwas von dem, was als Allgemeines bezeichnet wird, οὐσία sei“. (1038b8f.) Auf ersten Blick scheint dies die soeben erfolgte Analyse nicht zuletzt deswegen zu unterminieren, weil die Allgemeinheit als ein, wenn nicht das Grundcharakteristikum des Seins- und Definitionsprinzips τὸ τί ἦν εἶναι herausgestellt wurde. Muss die These einer in sich interdependenten, weil dispergenten Struktur allen Seins sowie der daran anschließenden doppelten Rolle des individuierenden und allgemeinen τὸ τί ἦν εἶναι der aporetischen Feststellung einer undefinierbarkeit des Seienden doch nachgeben und sich demjenigen Interpretationsansatz beugen, der eine absolute Identität von Form und Individuum postuliert?

§ 16 „Kein Ilge meines ist οὐσία.“ (*Metaphysik Z 13 1038b8f.*) Zweite Kontroverse

Zu Beginn des Kapitels Z 13 nimmt Aristoteles die in Z 3 aufgeführten Art und Weisen, die οὐσία auszusagen (1028b33ff.), erneut auf, um festzustellen, dass zweierlei, die οὐσία als τὸ τί ἦν εἶναι (Was-es-war-zu-sein) und als ὑποκείμενον (Zugrundeliegendes) abgehandelt worden ist. Es bleibt die Frage, ob unter der οὐσία ein καθόλο, also ein Allgemeines, verstanden werden könne, zumal „manche der Ansicht [sind], dass das Allgemeine vor allem Ursache und Prinzip sei“. (1038b6ff.)⁸²³ Gegen diese Position, die, wie zu zeigen ist, vornehmlich auf den platonischen Ansatz zielt, argumentiert Aristoteles: Es schein unmöglich, „dass irgendetwas von dem, was als Allgemeines bezeichnet wird, οὐσία sei“. (1038b8f.) Wiederholt wird diese Aussage am Schluss von Z 16⁸²⁴: „Dass also nichts Allgemeines οὐσία ist [...], ist offenbar.“ (1041a3ff.)

Diese Bestimmung erscheint deswegen höchst problematisch, weil sie unmittelbar nach der Erörterung über die Definition in Z 10 – 12 auftaucht. Dort wurde mit der Feststellung geschlossen, es „erhell[e], dass der letzte Unterschied die οὐσία und der ὁρισμός der Sache sein muss“. (1038a18ff.) Wie oben gezeigt wurde, ist damit das εἶδος im Sinne der artspezifischen Form und der primären οὐσία gemeint, das immer auch ein allgemeines Moment innehaben muss, da anders keine wissenschaftliche Definition (ὁρισμός) eines einzelnen Seienden möglich scheint. (1038a25f.) Wird nun in Z 13 die Kategorie des Allgemeinen bezüglich der οὐσία geleugnet, so steht dies auf den ersten Blick ihrer soeben aufgewiesenen Definierbarkeit entgegen und es scheint, als würde sich die Annahme der undefinierbarkeit in Z 15 (1040a1ff.) letztlich doch legitimerweise bestätigen lassen.

Hier setzt erneut die aporetische Lesart nach dem Vorbild Aubenques ein, welche die Feststellung der Aporie nicht nur auf der Forderung nach einem stofflichen Moment in der Definition, sondern auch auf der Widerlegung gründet, dass es sich bei der οὐσία um etwas Allgemeines handeln könne. Das Allgemeine nämlich, so Aubenque, wird wegen dem aristotelischen Konzept des εἶδος ἐνόν, das dem Seienden zu eigen sein muss und allein für dessen Individuation verantwortlich ist, verworfen. Die entsprechende Textstelle finde sich in Z 13: „[D]ie erste οὐσία eines jeden Einzelnen ist diesem Einzelnen eigentümlich und findet sich nicht noch in einem anderen, das Allgemeine aber ist mehreren gemeinsam.“ (1038b10ff.) Das τὸ τί ἦν εἶναι, das jedes einzelne Seiende individuierend konstituiert, ist kein Allgemeines, an dem alles Sinnliche gleichermaßen teilhat. Vielmehr sei die οὐσία nicht „in etwas anderem als dem Individuellen“ (1038b30ff.) existent. Daraus schließt Aubenque: „[I] est clair que ce qui est le plus

⁸²³ In Z 3 wird als vierte Möglichkeit, die οὐσία auszusagen, noch die *attung* angeführt. Diese wird innerhalb des Buches Z nicht eigens erläutert. Der Grund dafür mag darin liegen, dass für Aristoteles kein Bedeutungsunterschied zwischen dem Allgemeinen und der Gattung besteht. Mit der Erörterung über das Allgemeine, wie sie in Z 13 folgt, ist implizit die Gattung mit angesprochen. Vgl. Rapp: *Kein Allgemeines ist Substanz*, S.164.

⁸²⁴ Z 16 wird im vorliegenden Paragraphen nicht eigens behandelt, da es zur in Z 13 erfolgten Argumentation keinen neuen Aspekt hinzu bringt.

universel sera aussi le moins essence.“⁸²⁵

Wäre das Sein dagegen rein allgemeiner Natur und im Sinne eines allgemeinen Prädikats von allem Seienden aussagbar, so könnte man von ihm nichts erkennen. „L’être, étant le prédicat le plus universel, sera de tous les termes celui qui est le moins susceptible de devenir sujet d’une proposition. [Ainsi] [l]’être se dit de tous les êtres, mais on ne peut à la rigueur rien dire de l’être.“⁸²⁶ Die οὐσία, als Allgemeines derart durch eine „extension infinie“ gekennzeichnet, hätte, losgelöst von dem individuierten einzelnen Seienden „une compréhension qui, à la limite, est nulle“.⁸²⁷ Die οὐσία wäre in ihrem e halt leer, da – erheblicher noch als beim platonischen τί ἐστὶ – das Angesprochene zu allgemein und unspezifisch erschiene, um das eigentliche innere Wesen des Seienden bestimmen zu können.

Wenn Aristoteles in diesem Sinne bestreitet, das Allgemeine könne als οὐσία gelten, so liegt Aubenque zufolge ein Widerspruch zum ursprünglichen Vorhaben vor: „[L]a [...] proposition [*l’être n’est pas un genre*] [...] indiqu[e] [...] l’incompatibilité avec le projet d’une science de l’être en tant qu’être.“⁸²⁸ Sei die οὐσία kein Allgemeines und damit keine Gattung, so könne es keine Definition von ihr bzw. des von ihr ergründeten Seienden geben: „Wenn nämlich keine οὐσία aus aus Allgemeinem bestehen kann [...], so [gäbe] [...] es auch keinen Begriff der οὐσία.“ (1039a18f.) Denn wie hauptsächlich anhand der Analyse des Kapitels Z 12 gezeigt wurde, besteht die Rolle der Definition darin, „à faire rentrer le défini dans un genre dont il est la spécification“.⁸²⁹ Ist zudem die Definition explizit Ausdruck des τὸ τί ἦν εἶναι (1030a6f.), so würde laut Aubenque die Unmöglichkeit des definitorischen Umgrenzens eine schwerwiegendere Defizienz mit sich bringen: „[L]’impossibilité de définir l’être sera le signe d’un manque plus radical, qui est l’absence d’une essence de l’être.“⁸³⁰

Folgt man Aubenque, so sind die Konsequenzen des Ausspruchs, kein Allgemeines sei οὐσία, für das eigens aufgestellte Programm des antiken Philosophen nahezu katastrophal. Die Möglichkeit der Erkenntnis über ein erstes wissbares Fundament wird angezweifelt und zugleich jedes Reden über das Seiende zunichte: „[I]l n’y a de discours [...] de l’être [car] [...] [tout] discours commun est un discours vide.“⁸³¹ Kann aber nichts Allgemeingültiges über die vielen einzelnen Seienden gesagt werden, so wird jede Wissenschaft als Ausdruck der Frage nach dem ἐν καὶ πολλά obsolet. Aubenque stellt nicht nur die Erkennbarkeit, sondern sogar das Fundament des Seins, das Was-es-war-zu-sein selbst in Frage und muss zum Schluss kommen: „[L]a seule conclusion que l’on puisse tirer de[s] deux prémisses [*que l’être n’est pas un genre* et que *toute science porte sur un genre*] est qu’il n’y a pas de science de l’être.“⁸³² Weder scheint ein Seins- noch

⁸²⁵ Aubenque: Problème de l’être, S.227.

⁸²⁶ Aubenque: Problème de l’être, S.227.

⁸²⁷ Aubenque: Problème de l’être, S.227.

⁸²⁸ Aubenque: Problème de l’être, S.226. Hervorhebung vom Autor.

⁸²⁹ Aubenque: Problème de l’être, S.228.

⁸³⁰ Aubenque: Problème de l’être, S.228.

⁸³¹ Aubenque: Problème de l’être, S.238.

⁸³² Aubenque: Problème de l’être, S.239. Hervorhebungen vom Autor.

ein Definitions- bzw. Erkenntnisprinzip anhand des τὸ τί ἦν εἶναι gefunden und die *Metaphysik* erschöpft sich im Aufzeigen einer Aporie zwischen Allgemeinem und Individuellen, die zur undefinierbarkeit alles Seienden führen muss. Denn ist das Sein des Seienden rein allgemein, so kann es nicht von einem individuierten Seienden sein – ist es aber rein individuell, so kann sich auf ihm keine Wissenschaft gründen.

Aristoteles scheint diese Widersprüchlichkeit am Schluss von Z 13 selbst zu sehen, wenn er zum einen die drohende undefinierbarkeit des Seienden ausformuliert, zum anderen feststellen muss: „Und doch ist die Ansicht allgemein und von alters her ausgesprochen, dass allein oder zumindest von den οὐσία es eine Begriffsdefinition gibt.“ (1039a19f.) Es ist gerade dieses Festhalten an der Möglichkeit des Erkennens mithilfe der ersten οὐσία als letztem, auch allgemeinen Fundament, für das der aristotelische Ansatz steht.⁸³³ Aubenque lenkt zwar ein, dass gleichsam eine Analogie von Sein und Nichts, wie sie aus seinem Ansatz zumindest implizit angedeutet scheint, nicht die ursprüngliche Intention Aristoteles' sein kann,⁸³⁴ dem programmatischen Entwurf der *Metaphysik* jedoch kann er kaum gerecht werden, der bis heute paradigmatisch für den Gedanken einer Philosophie als Wissenschaft steht.

Können nach Aubenque das Allgemeine und Individuierte nicht zusammengedacht werden, so wird diese Relation von einer anderen, bereits ausführlich besprochenen Forschungsrichtung ebenfalls nicht aufrechterhalten. Frede und Patzig glauben in der hier im Fokus stehenden Argumentation des Kapitels Z 13 endgültig den Beweis für ihre These zu sehen, „dass der Text entschieden für eine Interpretation spricht, nach der Formen individuell sind“.⁸³⁵ Als Allgemeines würde die οὐσία gleichermaßen von allen, denen sie zukommt, gelten. Eine solche Gleichförmigkeit alles Seienden soll aber, und dies heben die Interpreten zu Recht hervor, gemäß der aristotelischen Konzeption gerade umgangen werden: „Dass es von allem οὐσία sei, ist unmöglich; ist es aber die οὐσία von einem, so wird auch das andere dies sein.“ (1038b13ff.) Damit wird betont, dass „die erste οὐσία eines jeden Einzelnen [...] diesem Einzelnen eigentümlich“ (1038b10ff.) ist und Sein und Seiendes identisch sind.

Frede und Patzig zufolge weist Aristoteles in Z 13 nicht nur den Platonismus, sondern auch die eigene, frühere Auffassung der *Kategorienschrift*, nach der allgemeine Arten und a tungen sekundäre οὐσία sind, zurück.⁸³⁶ Damit wird die Auffassung, die Abhandlung könne durch ein „ἔοικε gleichsam in Klammern gesetzt“⁸³⁷ werden, von den Autoren verworfen. (1038b8) Denn würde Z 13 im Sinne von „es hat den Anschein“ gelesen, so ließe sich folgern, Aristoteles hätte sich nur vordergründig die Theorie zu eigen machen wollen, nach der das Allgemeine nicht als οὐσία gelten kann. Dagegen argumentieren Frede und Patzig, mit dem Wort ἔοικε wolle der Autor deutlich machen, dass er das

⁸³³ Vgl. Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.152.

⁸³⁴ Aubenque: *Problème de l'être*, S.235.

⁸³⁵ Frede u. Patzig: *Einleitung*, S.57.

⁸³⁶ Frede u. Patzig: *Kommentar*, S.241.

⁸³⁷ Frede u. Patzig: *Kommentar*, S.244.

Gesagte teilt.⁸³⁸ Damit aber würde Aristoteles die Auffassung des εἶδος als Artform „Mensch“, die als solche ein allgemeines Moment innehat, selbst wiederum kritisch in Frage stellen. Das εἶδος im Sinne der Art, gerade noch etabliert, würde auf einmal nicht mehr zulässig scheinen. Kurzum: Dieser Lesart gemäß stellt Z 13 die Basis für ein Bekenntnis zu individuellen Formen⁸³⁹ dar und es wird ausgeschlossen, dass es sich bei dem εἶδος „Mensch“ sowohl um etwas Allgemeines als auch um eine οὐσία handeln könne.⁸⁴⁰ Die Aussage, dass kein Allgemeines οὐσία sein kann, sei in der Konsequenz keine „prima facie objection[.]“.⁸⁴¹

Zwar argumentieren Frede und Patzig an dieser Stelle nicht wie beispielsweise Aubenque gegen die Möglichkeit der Definition und damit in eins der Philosophie als Wissenschaft überhaupt. Dennoch drängt sich dem Leser angesichts der von ihnen vertretenen These auch im Kontext der Lektüre von Z 13 die Frage auf, wie Erkenntnis bei solcher Absolutsetzung noch möglich sein kann, zumal Aristoteles auch gegen Ende der Passage nach wie vor impliziert, dass ohne ein allgemeines Moment keine Definition der οὐσία gedacht werden kann. (Vgl. 1039a19f.) Z 13 steht, wie die vorigen Kapitel auch, im Kontext des Strebens, „von dem an sich zwar wenig Erkennbaren, für den Einzelnen aber Erkennbaren das allgemein Erkennbare zu erkennen, indem man [...] durch jenes selbst zu diesem übergeht“. (1029b11f.) Dass Aristoteles es hier wirklich bei der Feststellung belassen könnte, die Form sei rein individuell, scheint damit unwahrscheinlich.

Gegen die aporetische Lesart Aubenques sowie gegen die Interpretation von Frede und Patzig soll im Folgenden gezeigt werden, inwiefern auch Z 13 es ermöglicht, an der These einer einheitlichen, in sich spannungsgeladenen Konzeption der οὐσία festzuhalten. Die Passage stellt keine Umkehr des genuin aristotelischen Gedankens dar und es soll mit Christof Rapp eine Deutung befürwortet werden, bei der sich das in Frage stehende Kapitel im Rahmen der Definitionsproblematik in die bislang umrissene Konzeption des Buch Z insgesamt integrieren lässt.⁸⁴²

Zunächst soll Z 13 kontextualisiert und seine eigentliche Intention herausgestellt werden, um die doppelte Rolle des individuierend-allgemeinen τὸ τί ἦν εἶναι argumentativ zu festigen. Daran muss die Frage anknüpfen, was an dieser Stelle genau mit den Begriffen des καθόλου (Allgemeines) sowie der οὐσία gemeint ist und ob sich im Anschluss an die Klärungen die Sicht auf das aristotelische Seinsmodell gleichsam transformieren muss. Wie oben angedeutet, handelt es sich in Z 13 – 16, ebenso wie schon in Z 6, um eine Kritik am platonischen Zwei-Welten-Modell. Das angesprochene Allgemeine als οὐσία bezieht sich sowohl auf die Gattung, als auch auf den platonischen Gedanken der Idee.⁸⁴³ Dieser Terminus ist für den Platon-Schüler Aristoteles „auf das engste mit dem des

⁸³⁸ Frede u. Patzig: Kommentar, S.244f.

⁸³⁹ Frede u. Patzig: Kommentar, S.246. Vgl. ferner Myles Burnyeat (Hrsg.): Notes on Book Z of Aristotle's *Metaphysics*. Oxford 1979, S.126.

⁸⁴⁰ Frede u. Patzig: Kommentar, S.245. Vgl. ferner Burnyeat: Book Z, S.126f.

⁸⁴¹ Frede u. Patzig: Kommentar, S.245. Vgl. ferner Burnyeat: Book Z, S.126f.

⁸⁴² Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.159.

⁸⁴³ Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.164.

Allgemeinen verknüpft“.⁸⁴⁴ Das Allgemeine in 1038b8f. steht insofern für diejenige Konzeption, welche die οὐσία als allgemeine, vom Sinnlichen abgetrennte a ttungsidee denkt und alles weltliche Seiende allein dadurch begründen kann, dass dieses am eigentlichen Sein der Ideenwelt teilhat. Nach platonischem Verständnis ist die derart gekennzeichnete allgemeine οὐσία bezüglich ihrer Abgetrenntheit vom weltlichen Seienden selbständig. Zugleich kommt sie ihrer „Natur nach mehreren“ (1038b11f.) zu, indem sie in Beziehung auf viele einzelne Seiende der Welt ausgesagt werden kann. Das Allgemeine hat damit aus Aristoteles' Sicht einerseits lediglich die Bedeutung einer Qualität bzw. eines allgemeinen Prädikats (1038b35 u. 1039a1f.) und muss immer von etwas ausgesagt werden. Damit aber verstößt es gegen ein Hauptmerkmal der aristotelischen primären οὐσία, die nicht von einer zugrundeliegenden οὐσία ausgesagt wird, sondern diese überhaupt erst konstituiert und deren wesentlichen Seinskern ausmacht. (1038b15f.)

Eine weitere Konsequenz des platonischen Ansatzes liegt nach Aristoteles ferner darin, dass die οὐσία zum r und von vielen Seienden wird, die sich ununterschieden gleich sind. (1038b14f.) Daraus ziehen die Platoniker den unter aristotelischem Gesichtspunkt falschen Schluss, dass je allgemeiner eine Sache sei, desto ursächlicher und substantieller sei sie. Die Allgemeinheit wird bei ihnen zum wesentlichen, wenn nicht zum alleinigen Merkmal des Seins, das sie „am oberen Ende der Allgemeinheitsskala zu finden“⁸⁴⁵ hoffen. Solchermaßen charakterisiert vermag das rein allgemeine Sein aber kein „individuelles Etwas [zu] bezeichne[n]“. (1039a15ff.)

Sprach sich Aristoteles bislang in Buch Z gegen eine Abtrennung von Sein und Seiendem und für eine innere Doppelung des durch eine immanente Artform individuierten Einzelnen aus, so bringt er auch in Z 13 mehrere Vorbehalte gegen eine (platonische) Konzeption hervor, die von der reinen Allgemeinheit und damit der Selbständigkeit der οὐσία als Seins- und Definitions- bzw. Erkenntnisgrund ausgeht. Denn wären beide Seiten des ἔν καὶ πολλά, das τὸ τί ἦν εἶναι als wesentliches Sein sowie das einzelne Seiende selbst voneinander getrennt, so würde es nach Aristoteles in Z 6 „von dem einen keine Wissenschaft geben, und das andere würde nichts Seiendes sein“. (1031b3f.)⁸⁴⁶ Auch in Z 13 ist in gleichem Sinne die primäre οὐσία explizit von einer einzelnen οὐσία zu denken, ist dieser eigentümlich (1038b10f.) und erscheint zweistellig. Mit der Platon-Kritik in Z 13 will Aristoteles, analog zu Z 6, zeigen, inwiefern das εἶδος nicht „gegenüber einem Partikulären zu einer Abstraktion und a ttung“⁸⁴⁷ wird, sondern diesem inhärent ist. Kein Allgemeines als solches, so könnte man mit Rapp die viel diskutierte Aussage formulieren, kann οὐσία sein.⁸⁴⁸

Ebenfalls scheint in diesem Sinne die Unselbständigkeit des Gattungsallgemeinen gegenüber seinen Artdifferenzen, wie sie u.a. in Z 12 erörtert wird, implizit angesprochen.

⁸⁴⁴ Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.164.

⁸⁴⁵ Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.165.

⁸⁴⁶ Vgl. ferner die Ausführungen zu Z 6 und zum aristotelischen Gedanken der Identität von Sein und Seiendem in § 11 vorliegender Untersuchung.

⁸⁴⁷ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.74.

⁸⁴⁸ Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.165.

Wenn die rein allgemeine Gattung nämlich nichts ist, was neben ihren letzten Differenzen, d.h. den εἶδη, Bestand hat, so kann sie selbst nicht für sich primäre οὐσία sein.⁸⁴⁹ Erst über die letzte Species, die zugleich immer an einem Seienden vorkommt und dieses individuiert, kommt sie implizit zum Ausdruck. Dies festgehalten, erweist Z 13 die Unvereinbarkeit des rein allgemeinen, unselbständigen Gattungsallemgemeinen und des εἶδος, wie es bislang im Buch Z gezeichnet wurde.⁸⁵⁰

Dazu kommt noch ein Weiteres: Indem das εἶδος als artspezifische Form einen Stoff zu einem einzelnen Etwas individuiert, ist es erstes Prinzip, und als solches gemäß seinem primären Status eigenständig. Dennoch ist es innerhalb dieses interdependenten Bezugs zum einzelnen Seienden nicht in dem Maße selbständig seiend, wie die platonischen Ideen. Aristoteles kommt in der Konsequenz den Fürsprechern des Allgemeinen im Sinne der Gattung und der Idee nicht entgegen, sondern will allenfalls die gegnerische Position präzisieren, um sie daraufhin zu widerlegen.⁸⁵¹ Es soll sich hier konkret dafür ausgesprochen werden, dass Aristoteles die Aussage, kein Allgemeines könne οὐσία sein, in dem Sinne nicht teilt und nicht teilen kann.⁸⁵² Das Wort εἶδος deutet gegen die Annahme Frede und Patzig nicht auf Aristoteles' Befürwortung der dargestellten Position hin, sondern umgekehrt gerade auf die Abgrenzung. Beginnt der Satz mit „es scheint nämlich unmöglich zu sein“ (1038b8f.), so ist damit nicht ausgesprochen, dass es definitiv undenkbar ist, sondern das vermeintliche Urteil bleibt gleichsam in der Schwebelage und in einem Status der Offenheit.

Es ergibt sich folgender Schluss: In Z 13 scheint mit der οὐσία in aristotelischem Sinne, die nicht nur Allgemeines und zugleich nicht nur Selbständiges sein kann, nach wie vor dasjenige angesprochen, was innerhalb des gesamten Buches Z als primäre οὐσία gilt, namentlich das immanente εἶδος als individuierende und allgemeine, d.h. artspezifische Form der einzeln seienden οὐσία. Die Aussage, keines, was als Allgemeines bezeichnet wird, könne οὐσία sein, ist mit Rapp folgendermaßen zu paraphrasieren: Als Allgemeines sind *a* tungen und Ideen keine primäre οὐσία.⁸⁵³ Das kritisierte Allgemeine ist vom aristotelischen εἶδος als primärer οὐσία in vielerlei Hinsicht zu unterscheiden. Zum Einen wird das artspezifische εἶδος bzw. das τὸ τί ἦν εἶναι nicht wie das platonische Allgemeine von einem Zugrundeliegenden ausgesagt (1038b15ff.), sondern konstituiert überhaupt erst ein auch stoffliches Seiendes zu einem bestimmten Dieses und macht dessen wesentlichsten und eigentlichsten *e* halt aus. Der Ausschluss aus dem Bereich der οὐσία trifft insofern nur solche allgemeinen Bestimmungen,

die von vorgängig individuierten [Seienden] ausgesagt werden. [Denn] [i]n dieser Verwendungsweise haben die allgemeinen Bestimmungen keinen Anteil an der Individuation eines [Seienden], sondern setzen [diese]

⁸⁴⁹ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.166f.

⁸⁵⁰ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.167.

⁸⁵¹ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.160.

⁸⁵² Vgl. Frede u. Patzig: Kommentar, S.246.

⁸⁵³ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.164.

voraus und bedienen sich ihrer.⁸⁵⁴

Gerade wegen dieser Individuationsfunktion wiederum ist die artspezifische Form nichts, was schlechthin und alleine mehreren Exemplaren gemeinsam wäre, sondern sie ist immer einem jeweils vorliegenden Seienden zu eigen.⁸⁵⁵

Ist das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι von der platonischen Idee des Allgemeinen zu unterscheiden, so muss es zum Anderen ein allgemeines Moment innehaben, will die Möglichkeit der definitorischen Umgrenzung von Einzelnen, wie sie in Z 12 festgestellt wurde, aufrechterhalten werden. In dem Sinne spielt

[d]erjenige Zusammenhang, der allein die Allgemeinheit des [εἶδος] begründete, nämlich die Forderung nach Definierbarkeit und Erkennbarkeit der [οὐσία], [...] bei der Charakterisierung des Allgemeinen in Kapitel 13 überhaupt keine Rolle; kritisiert wird das Allgemeine⁸⁵⁶

allein unter dem Gesichtspunkt oben genannter Kennzeichen. In der Folge zeichnen sich, so Rapp, innerhalb des Buches Z gewissermaßen zwei Begriffe des Allgemeinen sowie zwei Begriffe des εἶδος ab (jeweils ein platonischer und ein aristotelischer), die in ihrer Bedeutung unterschiedlich zu bewerten sind.⁸⁵⁷ Das Allgemeine in platonischem Sinn, das ein So-Beschaffenes meint (1038b35ff.) ist dem τὸδε τι gegenübergestellt. Zugleich erscheint diesem kritisierten Allgemeinen das definierbare εἶδος als zweistelliges εἶδος *des* einzeln Seienden different.⁸⁵⁸ Parallel ist es das allgemeine und definierbare Moment am gewordenen und vergehenden Sinnlichen, das als solches unter dem Aspekt des Art-Vertreters existiert und erkennbar ist. Die Stellung und Funktion der solchermaßen charakterisierten, allgemeinen und individuierenden Artform kann sich nicht darin erschöpfen, gemeinsames Prädikat von vielen einzelnen Seienden dieser Welt zu sein, „selbst wenn sie mehreren Individuen gemeinsam ist“.⁸⁵⁹ Als epistemologisch-definierbarer Artgehalt am Einzelnen ist sie zugleich seinsgemäßes Konstitutionsprinzip des Sinnlichen und repräsentiert damit in doppelter Weise die Bestimmung des Individuierten. Trotz ihres allgemeinen Moments braucht die artspezifische Form nicht abgetrennt und neben ihren konstituierten Artexemplaren bzw. -instanzen vorzukommen.⁸⁶⁰

Sowohl die Lektüre der Definitionskapitel Z 10 – 12 als auch die des Kapitels Z 13 hat ergeben, dass das εἶδος im spezifisch aristotelischen Sinne trotz den scheinbar widersprüchlichen Anforderungen in seiner Geltung unangetastet bleibt. Beide diskutierten Passagen sind entsprechend der Forderung einer Philosophie als Erster Wissenschaft aufrechtzuerhalten: „For though scientific work is concerned thus with particulars, it is not concerned with them in full particularity. The man of science treats them as instances

⁸⁵⁴ Rapp: Allgemeines konkret, S.94.

⁸⁵⁵ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.171f.

⁸⁵⁶ Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.172f.

⁸⁵⁷ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.173. Vgl. ferner Rapp: Allgemeines konkret, S.94.

⁸⁵⁸ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.174.

⁸⁵⁹ Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.187.

⁸⁶⁰ Vgl. Rapp: Kein Allgemeines ist Substanz, S.187.

of the universal, [...] it is his business to abstract.“⁸⁶¹

⁸⁶¹ Ross: Introduction, S.110.

§ 17 Seins- und Definitionsprinzip im Spannungsfeld. Das ontologische τὸ τί ἦν εἶναι als Ursache in *Metaphysik Z 17*

Inwiefern das Programm einer Wissenschaft τὸ ὄν ἧ ὄν, welche im Hinterfragen der alltäglichen Wahrnehmung und Sprache die Gründe und Ursachen des Seins und der Definition sucht, sich im doppelten, sowohl seinsgemäß als auch definitorisch wie erkenntnisgemäß ausgerichteten Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι erschöpft, wird in Kapitel Z 17 abschließend thematisiert. Da dieses letzte Kapitel von Buch Z eine ausgezeichnete Erörterung über das Seiende als οὐσία darstellt, findet dort alles aristotelische Fragen nach der οὐσία seine Vollendung, griechisch: sein τέλος.⁸⁶² Hier tritt das τὸ τί ἦν εἶναι „als das, als was [es] bereits in den vorhergehenden Betrachtungen von Z erkannt wurde, als [Grund] und [Ursache], [...] ausdrücklich in den Blick“⁸⁶³ und wird in seiner wissenschaftlichen Stellung und Funktion (1041a9f.) als Seins- und Definitions- bzw. Erkenntnisprinzip gefestigt. Gemäß dieser durch die vorangehende Analyse etablierten Deutung stellt Z 17 nicht so sehr einen Neuanfang und damit einen Bruch mit der vorhergehenden Erörterung dar, als vielmehr seine Reformulierung, ja sogar eine Rekapitulation als dem Noch-Einmal-Sagen des bisher Erarbeiteten unter einem „anderen Ausgangspunkt“ (1041a6ff.): „Da nun die οὐσία [gemeint ist hier die primäre οὐσία, das τὸ τί ἦν εἶναι, *Anm. d. Verf.*] ein Prinzip (ἀρχή) und eine Ursache (αἰτία) ist, so müssen wir von hier ausgehen.“ (1041a9f.)

Was aber Aristoteles vorab unter den beiden Bestimmungen ἀρχή und αἰτία versteht, ist nicht in Buch Z, sondern im sogenannten Lexikon Δ formuliert. Die Begriffe sind nahezu synonym: „In gleich vielen Bedeutungen [wie der Begriff Prinzip, *Anm. d. Verf.*] wird auch der Begriff Ursache gebraucht; denn alle Ursachen sind Prinzipien.“ (1013a17) Dabei ist „[a]llgemeines Merkmal der Prinzipien in allen Bedeutungen [...], dass es ein Erstes ist, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird“ (1013a17ff.) Ein Prinzip ist, kurz gesagt, der Grund für Sein, Entstehen und Erkennen. Das Prinzip ist darin der Terminus technicus für die vier Ursachen, für das, „was man in informativen Antworten auf die ‚Warum‘-Frage anführt“.⁸⁶⁴ Neben erstens dem Stoff und zweitens dem „wovon her die Veränderung oder Ruhe ihren ersten Ausgang nimmt“ (1013a29ff.) sind drittens die Form bzw. das εἶδος als τὸ τί ἦν εἶναι und der Zweck bzw. das τέλος als Ursachen zu nennen. Auf die beiden letztgenannten, die artspezifische Formursache in ihrer Funktion auch als Zweck allen Seins wiederum soll es an dieser Stelle am Ende des Buches Z ankommen und es erscheint klar, dass es im Duktus der Warum-Frage

Gegenstand der Untersuchung [ist], weshalb etwas einem anderen zukommt. Und ebenso: weshalb ist dies, z.B. Ziegel und Steine, ein Haus? Es ist also offenbar, dass man nach der Ursache fragt – dies ist [...] das

⁸⁶² Vgl. Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.145. Vgl. ferner Guzzoni: *Grund und Allgemeinheit*, S.129.

⁸⁶³ Tugendhat: *TI KATA TINOS*, S.145.

⁸⁶⁴ Carolin Oser-Grote: *Aitia*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, S.15-19, hier S.15. Vgl. ferner Stephan Herzberg: *Archê*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, S.68-76, hier S.68.

τὸ τί ἦν εἶναι – , welche[s] bei einigen der Zweck ist, z.B. etwa beim Haus [...], bei anderen aber das erste Bewegende; denn auch dieses ist Ursache. [...] Indem aber das Sein gegeben und vorausgesetzt sein muss, so geht die Untersuchung offenbar darauf, weshalb der Stoff dieses Bestimmte ist. Z.B. weshalb ist dies ein Haus? (1041a25ff.)

Um in diesem Sinne das Warum eines vorliegenden Seienden zu erfragen, muss das „Dass und das Sein [...] als bekannt und offenbar gegeben sein [...]. Dass aber etwas es selbst ist, dafür gibt es in allen Fällen eine Erklärung und einen Grund und [...]“. (1041a16f.) Der Philosoph erfragt am Ende des Erkenntniswegs das im Dass-Modus geradewegs erfahrene Seiende auf seinen einen letzten bzw. ersten Grund hin. Denn

haben wir das Dass festgestellt, so ist damit erst der Boden für das zweite und eigentliche Stadium des Fragens erreicht. Mit dem bloßen Dass ist nicht schon das Warum offenbar, mit der semantischen [d.h. nominalen, *Anm. d. Verf.*] Definition nicht auch schon das Was. Wir fragen also weiter: Warum ist [z.B.] Eklipse?, und d.h. zugleich: Was ist Eklipse?⁸⁶⁵

„Man sucht also die Ursache für die ὅλη, diese ist das εἶδος, durch welche er etwas Bestimmtes ist und das ist die οὐσία.“ (1041b7ff) Nicht nur werden an dieser Stelle auf ein Neues die Zusammenhänge zwischen den genannten Begrifflichkeiten, welche die Richtlinien der gesamten hier vorliegenden Interpretation des Buches Z vorgegeben haben dürften, verdeutlicht: Mit dem εἶδος als artspezifischer Form ist genau die erste οὐσία und damit das τὸ τί ἦν εἶναι gemeint. Darüber hinaus wird ebensolches τὸ τί ἦν εἶναι in aller Deutlichkeit als Fundament herausgestellt, das die Einheit dessen verbürgt, was es begründet. Das aus Stoff und Form zusammengesetzte Seiende ist aufgrund seiner Fundierung in einem Prinzip, namentlich in der artspezifischen Form, „nicht wie ein Haufen“, sondern als „a[n]ze[s] eines“ (1041b11f.) und Aristoteles kann seine Ausführungen schließen: „Das aber nun ist die οὐσία eines jeden; denn dieses ist die erste Ursache des Seins.“ (1041b27f.)

Ist die Seinsursache bzw. das Seinsprinzip als ein Seiendes in sich Vereinheitlichendes derart gesetzt, so gilt es – alle bisher in Z erfolgten Überlegungen summierend – im Rahmen der philosophischen Erfragung eben dieses Fundamentes folgendem Umstand Rechnung zu tragen:

Soll überhaupt ein Fragen irgendeiner Art möglich sein, so muss das wie immer Befragte schon auf ein anderes (auf ein ὑποκείμενον) hin gesehen werden. Befragt werden kann immer nur nach einem Zusammen; ein Einfaches gibt einem Fragen überhaupt keinen Raum. (1041a10ff.) [...] [Die] Fragen haben einen Sinn nur, wenn das Befragte sich in ein Zwiefältiges auseinander legen lässt und nach seinem Vermittelnden gefragt wird. Ohne weiteres ist dies nur bei der Warum-Frage möglich, und die Frage nach dem Was kann also nur auf dem Wege über die Frage nach dem Warum zu einer Antwort kommen.⁸⁶⁶

⁸⁶⁵ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.141. Tugendhat beruft sich an dieser Stelle auf ein Beispiel aus den *Zweiten Analytiken*, II. Buch, 93b2f. Weitere Überlegungen zum Verhältnis der *Zweiten Analytiken* und dem Kapitel Z 17 der *Metaphysik* s.u.

⁸⁶⁶ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.141.

In das Vokabular der vorliegenden Untersuchung übertragen meint dies: Um überhaupt als Grund und Ursache allen Seins nicht nur zu existieren, sondern auch im Hinterfragen fassbar zu sein, muss die erste οὐσία als τὸ τί ἦν εἶναι eine wesentlich zweistellige Struktur haben. Es ist *von* einem Seienden das Fundament, indem es einen Stoff zu einer einheitlich seienden und erkennbaren οὐσία formt. Umgekehrt aber ist jedes Seiende durch die dispergente und interdependente Beziehung zwischen seinen wesentlichen Konstituenten artspezifische Form und Stoff bestimmt. „Soll es also bei der οὐσία ein Fragen nach dem τί ἦν εἶναι geben können (und das τί ἦν εἶναι ist eine Frageformel), dann muss auch hier eine entsprechende Struktur der Vermittlung erkennbar sein.“⁸⁶⁷

Entsprechend bewegt sich der Philosoph, welcher das im Dass-Modus geradehin gegebene Seiende auf seine wesentlichen Prinzipien hinterfragt, im Rahmen der „explanatory approach“⁸⁶⁸, die sich nicht nur in Z 17 (und wie besprochen in den Büchern H und Θ), sondern in ihren Anfängen auch im zweiten Buch der *Zweiten Analytiken* nachweisen lässt. Markiert deren zweites Kapitel nach Tugendhat „einen Höhepunkt der aristotelischen Ontologie überhaupt“⁸⁶⁹, so ist, weniger emphatisch ausgedrückt, zumindest die Relevanz entsprechender Abhandlung für die hier vorliegende Analyse hervorzuheben – zumal Aristoteles selbst einen solchen Verweis herstellt, wenn er ein prominentes Anschauungsbeispiel der *Zweiten Analytiken* zitiert: „Denn das Dass und das Sein muss als bekannt und offenbar gegeben sein, ich meine z.B., dass der Mond sich verfinstert.“ (1041a14ff.) Dass eine Mondfinsternis stattfindet, steht nicht zur Debatte, jedoch muss die Frage hinsichtlich des Was und Warum hier wie in den *Analytiken* weitergehend lauten: „Was ist eine Verfinsternis? Wegnahme des Lichts vom Mond infolge Dazwischentretens der Erde. Warum gibt es eine Verfinsternis oder warum verfinstert sich der Mond? Weil das Licht fehlt, wenn die Erde dazwischentritt.“ (90a16ff.) Die Klärung der Warum-Frage findet sich inmitten des Kontextes der aristotelischen Frage nach der „causation“⁸⁷⁰, der Verursachung. „[T]he relevant cause must bring it about“ dass eine Mondfinsternis zustande kommt, dies „by a recognizable form of necessitating connection“. Dem zweiten Buch der *Zweiten Analytiken* ist es um die „efficient causation“ zu tun. e nauer werden die ursächlichen Zusammenhänge hier im Rahmen der – bereits in § 14 – 16 besprochenen und an dieser Stelle nicht mehr weiter zu thematisierenden – Frage nach der Einheit und Beweisbarkeit der wissenschaftlichen Definition untersucht. Weder aber werden diese aus dem späteren Blickwinkel der *Metaphysik* (s.o.) hinreichend geklärt, noch kommt das definierte Seiende selbst in den Fokus. Anders formuliert: In den *Analytiken* ist es Aristoteles nicht nur nicht um das Seiende als Seiendem zu tun, sondern darüber hinaus interessieren ihn die Zusammenhänge zwischen Definition bzw. Sprache und Sein noch nicht mit derjenigen Vehe-

⁸⁶⁷ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.143.

⁸⁶⁸ Charles: Matter and Form, S.79. Zu Charles' Ausführungen vgl. v.a. § 6.

⁸⁶⁹ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.136.

⁸⁷⁰ Fortfolgende Zitate aus Charles: Matter and Form, S.81ff. Eine eingängige Untersuchung der berühmten Vier-Ursachen-Lehre, wie Aristoteles sie in *Physik* B 3 und 7 etabliert und in *Metaphysik* A 3 – 7 bespricht, übersteigt den Rahmen vorliegender Analyse.

menz, wie sie für die *Metaphysik* wesentlich ist.

David Charles schlussfolgert entsprechend: „In *Metaphysics* Z 17, H, and parts of Θ, Aristotle is attempting to do precisely what he had failed to do in the *Analytics* [...]: apply his explanatory model to the case of composite substances [οὐσίαι].“⁸⁷¹ In der Weiterführung der *Analytiken* ist das Konzept der „causation“ für die Klärung der Frage nach dem wesentlichen Warum auch in der *Metaphysik* maßgeblich, jedoch liegt das entscheidende Moment innerhalb des „case of composite substances“ nicht allein auf der Effizienz- oder Bewegungsursache, sondern in erster Linie auf deren Zielursache, der „final cause“⁸⁷² bzw. ihrem τέλος; der artspezifischen Form τὸ τί ἦν εἶναι. Ist diese als Ziel allen Seins parallel seine primäre Ursache, so besteht zu ihren Gunsten eine deutliche „asymmetry“ innerhalb der „matter-form-composite-relation.“⁸⁷³

Seine primäre Stellung und Funktion aber hat das τὸ τί ἦν εἶναι, so wurde in den vorhergehenden Paragraphen ersichtlich, nicht nur hinsichtlich der Seinskonstitution, sondern immer auch hinsichtlich der Definition desselben Seins. Der Zugang zum Sein vollzieht sich nach griechischem Verständnis im λόγος und wir haben es auch und gerade in Z 17 mit einer ersten Ursache zu tun, die, in der Weiterentwicklung des Konzepts des εἶδος, als τὸ τί ἦν εἶναι dezidiert auch Grundlage der Definition des im Werden konstitutiv begründeten Seienden ist. Das τὸ τί ἦν εἶναι ist sowohl Seins- als auch Definitionsursache und „the causal role of form (Z 17) shapes the all-over-strategy of *Metaphysics* Z.“⁸⁷⁴ Im Umkehrschluss sind Z 3 – Z 16 „designed to serve the explanatory role of form which is concrete in Z 17“. Nicht nur markiert das Buch Z damit eine „connected line of reasoning“, sondern stellt im Vergleich zu H und Θ, entgegen aller aporetisch anmutenden Textpassagen, einen vorläufigen Endpunkt der programmatischen Analyse über das Wesen der οὐσία dar.

Die *Metaphysik*, die in ihrem in Γ etablierten Programm auf eine wissenschaftliche Begründung alles Seienden (und vermittels der Definition: aller Sprache) sowie eine

⁸⁷¹ Charles: Matter and Form, S.82.

⁸⁷² Charles: Matter and Form, S.100.

⁸⁷³ Charles: Matter and Form, S.83. Eine im Grundsatz analoge Interpretationsrichtung schlagen Wedin: Aristotle's Theory of Substance und Charlotte Witt: Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's *Metaphysics*. Ithaca / London 1989 ein.

Wenn Wedin jedoch auf eine „structural explanatory role“ und eine „structural explanatory primacy“ im Unterschied zu einer jeweils ontologischen hinweist, so soll eine solche Differenz hier gerade nicht gezeichnet werden. Vgl. Wedin: Theory of Substance, S.2-9.

Witt wiederum stellt eindeutig die ursächliche Priorität der Form als „cause of being of an individual“ fest. Dabei sei, wie sie richtig sagt, das individuelle vorliegende Seiende zu seinem wissenschaftlichen, und damit allgemeinen Fundament jeweils „epistemologically prior“. Dies aber meint nichts Anderes, als was mit dem Durchgang vom „zwar wenig Erkennbaren, für den Einzelnen aber Erkennbaren“ hin zum „allgemein Erkennbaren“ (1029b11ff.) bereits im Paragraphen über den Erkenntnisweg angesprochen wurde.

Nicht zuletzt dieser Umstand jedoch mag Mary Louise Gill im Gegensatz zu Charles, Wedin und Witt zu ihrer hier nicht zu verteidigenden These bewogen haben: „[C]omposites are the new forms.“ Damit aber sind „organic composites [...] ontologically and conceptually prior“, nicht aber die Form. Inwiefern diese Position nach Meinung d. Verf. nicht der aristotelischen Sicht entsprechen kann, sollte im Laufe der vorliegenden Analyse deutlich geworden sein. Mary Louise Gill: Aristotle on Substance: The Paradox of Unity. Princeton 1989, S.4f.

⁸⁷⁴ Für Argumentation und fortfolgende Zitate vgl. Wedin: Theory of Substance, S.2ff..

Orientierung innerhalb der gegebenen weltlichen Vielfalt angelegt ist, ist schließlich ohne die genuin doppelte Rolle des τὸ τί ἦν εἶναι bzw. des Was-es-war-zu-sein kaum denkbar. Die spezifische, wissenschaftlich erforderliche Allgemeinheit des εἶδος als τὸ τί ἦν εἶναι zeigt sich anhand seiner im zweifachen Sinne ontologischen Priorität, die sowohl der Konstitution (vgl. u.a. 1034a26f.) als auch der Definition und Erkenntnis (102832ff.) nach besteht. Es ist genau dieser Status des ursächlichen Früher, der das τὸ τί ἦν εἶναι des vorliegenden, einzelnen Seienden zu dessen Prinzip werden lässt. Das suchende Hinterfragen des Philosophen des Dass mit seinem Endpunkt im jeweiligen Was findet im τὸ τί ἦν εἶναι seine wissenschaftliche Erfüllung; das eigens aufgestellte Programm scheint eingelöst. Wird die allgemeine philosophische Wissenschaft vom Seienden anhand einer πρὸς-ἔν-Relation versinnbildlicht, so entsteht allgemeines und umfassendes Wissen vom vielfältig Gegebenen durch die Begründung des Seienden in einem Prinzip, das die Einheit innerhalb der sinnlichen Vielfalt wie auch die daraufhin sich entwickelnde Einheitlichkeit des fundierten Wissens verbürgt.

Die Rolle des erstens Prinzips als Ursache von Sein und Definition innerhalb der *Metaphysik*, und darin insbesondere der sogenannten Substanzbücher Z, H und Θ ist damit umrissen. Im Anschluss soll ein resümierender Fokus auf die Spannungen erfolgen, in denen sich das τὸ τί ἦν εἶναι als derart bestimmtes befindet. Das τὸ τί ἦν εἶναι ist in der Position zwischen Allgemeinem und Einzelem zu sehen und vermag auf diese Weise, bildlich gesprochen, die Brücke zwischen dem konstituierten einzelnen Seienden und dem wissenschaftlichen Streben nach seiner definitorischen Erfassung zu schlagen. Die artspezifische Form verbleibt gemäß ihrer ursächlichen Priorität vor dem zusammengesetzten Seienden wie auch vor dessen Stoff zwar einfach, und in sich nicht in ein stoffliches und formales Moment gegliedert, verweist aber durch den wesentlichen, interdependenten Bezug zu einem vorliegenden Seienden implizit auch auf das Stoffliche. Sie ist nicht von diesem abgetrennt und damit nicht selbständig. Das individuierende und allgemeine τὸ τί ἦν εἶναι ist vielmehr die dem Sinnlichen immanente Ursache für dessen in sich differenzierte Einheit, und nur indem es derart sein Formprinzip in sich trägt, bleibt das Zusammengesetzte unter dem Aspekt der ihm eigenen Form definier- und erkennbar.

Die artspezifische Form, das τὸ τί ἦν εἶναι, ist in der Konsequenz in zusammengenommen dreierlei Hinsicht in einer doppelten Rolle zu betrachten: Das eigentümliche Oszillieren des Was-es-war-zu-sein manifestiert sich erstens in seiner ontologischen, und das meint seiner seinsgemäßen wie auch definitorischen und sprachlichen Relevanz. Zweitens zeigt es sich im dispergenten Seinsmodell selbst, innerhalb welchem ihm drittens eine sowohl verallgemeinernde, als auch individuierende Rolle zukommt. Der wesentliche Punkt lautet dabei wie folgt: Nur innerhalb der derart verstandenen Struktur des Seins kann das individuierende wie allgemeine Prinzip des Seienden, gerade wegen seiner eigentümlichen Zwischenstellung, sowohl Seinsprinzip als auch Definitions- und Erkenntnisprinzip sein. „[I]st das Anwesende [...] ein Eines, das zugleich mannigfaltig ist, dann muss sich die Frage nach seiner Einheit und Anwesenheit in der Frage nach dem *Grund* erfüllen.

Dabei ist der ρ und [...] das Vermittelnde der Zwiefältigkeit⁸⁷⁵, dies derart, dass dieser dem Seienden nicht nur selbst inhärent ist, sondern es überhaupt fundiert, indem er den Stoff zum einem Bestimmten formt. Sind anders Sein und Existenz nicht denkbar, so findet sich diese Dispergenz in der Dimension der Sprache derart wieder, dass auch die wissenschaftliche Definition immer *des* einzelnen Seienden zu denken ist und implizit auf den stofflichen Gehalt dieses zusammengesetzten Seienden verweisen muss.

Die vorliegende Analyse verfolgt nicht das Ziel, die der *Metaphysik* inhärenten Probleme und Spannungen zu nivellieren. Ohne die durch das εἶδος ἐνόν scheinbar auftretenden Widersprüchlichkeiten von vornherein zu übergehen, soll gerade der Interpretationsbegriff des Spannungsfeldes zugleich den einheitlichen Ertrag des metaphysischen Projektes herausstellen. Als Wissenschaft von den Gründen und Ursachen alles Seienden angelegt, steht die *Metaphysik* als Werk für ein einheitliches philosophisches Grundverständnis, das mit der Analyse des τὸ τί ἦν εἶναι als erster οὐσία seinen Höhepunkt erreicht. Ersichtlich wird diese hervorragende Position im Kontext der πρὸς-ἐν-Relation, deren Spitze es darstellt und an der es damit als Zielursache bzw. τέλος der Struktur alles Seienden überhaupt fungiert. Ist es erstens unmittelbare Ursache jedes einzelnen zugrundeliegenden, in sich dispergenten Seienden, so ist es zweitens mittelbar das Fundament für alle möglichen Akzidenzien, welche der einzelnen οὐσία zukommen können. Damit ist es allgemeiner Grund allen Seins, und verweist doch auf die wandelbaren, rein individuellen Aspekte eines einzeln vorliegenden Seienden, d.h. den Stoff und die Akzidenzien. Selbige Beobachtung trifft auf die einheitliche Philosophie als Wissenschaft der weltlichen Wirklichkeit zu, welche die allgemeinen Gründe erfasst und dennoch implizit auf das Vergängliche, das notwendig zur Welt des Sinnlichen gehört, verweist. Die von Rapp sogenannte Persistenz-Paradoxie und mit ihr die eigentümliche menschliche Erfahrung, Wahrnehmung und Erkenntnis des ἐν καὶ πολλά werden von Aristoteles ernstgenommen, indem er sie nicht zu überwinden, sondern anhand des Seins-, Sprach- und Erkenntnisprinzips τὸ τί ἦν εἶναι ursächlich zu klären sucht. Das τὸ τί ἦν εἶναι ist *der* Grundbegriff der Schrift, ohne den ihr Projekt nicht denkbar wäre.

Über das Gesagte hinaus wird die anhand des τὸ τί ἦν εἶναι etablierte Prinzipienwissenschaft selbst entsprechend der teleologischen Position an der Spitze eben jener πρὸς-ἐν-Struktur als Fundament und Ziel aller anderen Wissenschaften gefestigt:

[T]he crucial factor which makes [...] [the] entities the ones they are, and fixes their essence, is the teleological goal embedded in the metaphysical construction [...] [and] [f]rom this perspective, metaphysics can be conceived as the first philosophy, a study prior to the a posteriori investigation of efficient causation or the search for physical bases for any proposed material reduction.⁸⁷⁶

Die Seins- und Definitionsursache fundiert über ihre Stellung und Funktion innerhalb der *Metaphysik* die Inhalte der anderen Wissenschaften. Dies bringt folgende Implikationen mit sich. Es geht hervor, dass Wissenschaften wie Physik, Semantik, Grammatik etc. in

⁸⁷⁵ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.121. Hervorhebung vom Autor.

⁸⁷⁶ Charles: Matter and Form, S.103f.

sprachlicher Darstellungsweise wie Inhalt in irgendeiner Form auf dem in der *Metaphysik* etablierten doppelten Prinzip beruhen. Die sogenannten sekundären oder Einzelwissenschaften befinden sich, so ließe sich im Rückblick auf die Passage über den Erkenntnisweg sagen, im Reflexionsbereich des Dass. Diese beruhen zwar auf dem Warum als ihrem seins- und definitionsgemäßen Fundament, nehmen es aber selbst nicht in den Blick – und können bzw. müssen dies auch nicht. Das Seiende wird, durchaus in wissenschaftlich korrekter Weise, in seinen Bestandteilen beschrieben und untersucht, ohne aber auf den eigentlichen Grund seiner Konstitution zu sprechen zu kommen; parallel sind die in diesem Rahmen etablierten Definitionen des Seienden nicht wesentlich, sondern nominal. Dass diese weiteren Wissenschaften aber in dieser Weise vorgehen können, hat seinen Grund alleine im zwar nicht eigens reflektierten, und dennoch als Fundament immer schon implizierten τὸ τί ἦν εἶναι. Obschon das an sich Bekannte in der Auseinandersetzung mit dem für uns Bekannteren (1029b11ff.) nicht eigens thematisiert wird, ist es dennoch immanent im naheliegenden, geradehin wahrgenommenen und angesprochenen Seienden vorhanden.

Das wird jetzt aber noch dahingehend ergänzt, dass auch das Dass nicht ohne das Was gewusst werden kann. Schon in B 2 [d.h. *Zweite Analytiken* B 2, *Anm. d. Verf.*] ist deutlich geworden, dass es das Dass selbst ist, was sich im Warum und Was erfüllt, und Aristoteles zeigt jetzt, dass auch das vorläufige und unbegründete Dass nur so gegeben sein kann, dass wir schon ‚etwas von der Sache selbst‘ (93a22) [...] ‚haben‘. Denn als was wäre es sonst gegeben? [...] Jedes vorläufige Wissen vom Was, das nur ‚etwas vom τί ἐστὶ‘ hat, ist ein semantischer ὀρισμός [d.h. Nominaldefinition, *Anm. d. Verf.*], so dass sich der eigentliche ὀρισμός als Ergänzung und Vollendung des semantischen erweisen wird. [...] Während der vollständige ὀρισμός am Ende des Fragens steht, ermöglicht der semantische ὀρισμός, der schon das ὑποκείμενον, aber noch nicht die αἰτία enthält, den Anfang des Fragens.⁸⁷⁷

Dass und Was bzw. das wahrgenommene Seiende und der ihm immanente Seinsgrund sowie der das Seiende geradehin ansprechende Ausdruck und die ihm immanente Definition spielen wechselseitig ineinander.

Übertragen auf die Wissenschaften ergibt sich vice versa: Warum sich die Wissenschaften insgesamt überhaupt mit der Welt, wie sie sich in der Sprache zeigt – und dabei scheint es erst einmal gleichgültig, ob sie dies eher aus dem Blickwinkel des Seins (z.B. in der Physik) oder der Sprache tun (z.B. in der Semantik oder Grammatik) – auseinandersetzen können, erklärt in letzter Konsequenz das gegenüber Stoff und zusammengesetztem Seienden gleichermaßen prioritäre τὸ τί ἦν εἶναι, das als in sich spannungsreiches, im gezeigten Sinne zweistellig zu denkendes Konzept die Strukturanalogie zwischen λόγος und οὐσία, und damit in eins die Möglichkeit der Beziehung von Sprache und Sein überhaupt verbürgt. Sowohl die Definition, wie auch das mit ihr ausgedrückte Sein verdanken sich der artspezifischen Form – ohne dass diese selbständig neben dem Seienden

⁸⁷⁷ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.140f. Tugendhat beruft sich an dieser Stelle auf die *Zweiten Analytiken* – jedoch sollte gerade im Rückblick auf die § 5 – 7 und die darin erfolgten Analysen u.a. des Erkenntniswegs in der *Metaphysik* die Relevanz seiner Interpretation für das hier verfolgte Anliegen ersichtlich werden.

existieren könnte. Diese Zusammenhänge darzulegen war die Hauptanstrengung der nunmehr zu einem Ende kommenden Auseinandersetzung mit den Büchern *Z – H – Θ*. Die These der doppelten Ausrichtung des ursächlichen Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι wird sich anhand der Passage über den berühmten *Satz vom Widerspruch* aus *Metaphysik Γ* ausweiten und zugleich erhärten lassen. Dem Axiom wird insofern eine zentrale Rolle innerhalb der gesamten Argumentation zukommen, als dieses es erstens ermöglicht, das Projekt der *Metaphysik* über die besprochenen Substanzbücher hinaus unter ontologischer Perspektive als Ganzes zu betrachten. Es wird zweitens zu prüfen sein, inwiefern anhand des *Satzes vom Widerspruch* nicht nur, wie es in *Metaphysik Z* der Fall ist, die Definition, sondern über diese in einem weiteren Schritt auch die menschliche Sprache und genauer die Möglichkeit der Kommunikation insgesamt auf das τὸ τί ἦν εἶναι zurückgeführt wird. Im Durchgang durch den *Satz vom Widerspruch* ist abschließend darzulegen, dass der im τὸ τί ἦν εἶναι gründende (primär)wissenschaftlich konforme λόγος ὀρισμός nicht für sich steht, sondern immer schon allgemeines Fundament zum einen des nominalen λόγος und zum anderen des λόγος ἀποφαντικός ist, also der alltäglichen, vorwissenschaftlichen Sprache und Kommunikation im Modus des Geradehin. Die Leitfrage der folgenden Ausführungen lautet entsprechend, ob sich im Rahmen der Analyse des *Satzes vom Widerspruch* zunächst die Bedeutung des sprachlichen Momentes innerhalb des τὸ τί ἦν εἶναι erweitern lässt.

Im Kontext des übergeordneten Themas *λόγος und οὐσία* drängen sich zweierlei Fragen in den Vordergrund: Denn steht nicht mehr nur die Definition im Fokus, sondern darüber hinaus die Konzeption der Sprache überhaupt, so gilt es, die Rolle des τὸ τί ἦν εἶναι auch in Abhandlungen zu klären, welche die Sprache als solche zum Thema haben. Dementsprechend soll die einheitlich-kohärente Lektüre von der *Metaphysik* und den sogenannten sprachtheoretischen *Organon*-Schriften, darin exemplarisch den Abhandlungen *De Interpretatione* und *Topik*, legitimiert werden. Damit aber ist über die Frage nach dem Verhältnis von λόγος und οὐσία die Frage nach den notwendigen Schnittpunkten zwischen der *Metaphysik* und den zwei genannten paradigmatischen *Organon*-Schriften gestellt.

Vierter Abschnitt

Vom λόγος ὀρισμός zum λόγος ἀποφαντικός.

Das Seinsprinzip τὸ τί ἦν εἶναι als Fundament der Sprache

innerhalb des *Satzes vom Widerspruch*

§ 18 Der Satz vom Widerspruch als ontologisches Axiom

Da es einen Wissenschaftler gibt, der noch über dem Physiker steht (denn die Natur ist ja nur eine Gattung des Seienden), so wird diesem, welcher das Seiende allgemein und die erste οὐσία betrachtet, auch die Untersuchung der Axiome zufallen. [...] Es gehört sich nun, dass in jeder Art der, welcher die vollste Erkenntnis derselben besitzt, die sichersten Prinzipien der Sache anzugeben vermag, also auch der, welcher vom Seienden als Seiendem die höchste Wissenschaft hat, die sichersten Prinzipien von allem. Dies ist aber der Philosoph, und das sicherste unter allen Prinzipien ist dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich ist. (1005a33ff. u. 1005b8ff.)

In der Weiterführung der Kapitel Γ 1 und 2, im Laufe derer Aristoteles eine Philosophie als Erste Wissenschaft entwirft, die das ὄν ἢ ὄν untersucht und an der Spitze des πρὸς-ἔν-Modells steht, etabliert er in Γ 3 den Philosophen als denjenigen Forscher, welcher über das geradehin gegebene Physische bzw. die uns alltägliche umgebende Natur hinausgeht, indem er deren prinzipiellen Gründe erfragt. Tut er dies, so befasst er sich mit den Axiomen, die von allem Seienden gelten und damit der Ersten Philosophie als Wissenschaft zukommen. (Vgl. 1005a20ff.) Ein solches Prinzip aber ist der *Satz vom Widerspruch*⁸⁷⁸, der „notwendig am bekanntesten sein“ und „ohne Voraussetzung gelten“ muss. (1005b13ff.) Er steht damit für ein Prinzip, „welches jeder notwendig besitzen muss, der irgendetwas von dem Seienden erkennen soll“ und „was jeder erkannt haben muss, der irgendetwas erkennen soll“. (100515ff.) Gemeint ist sowohl die philosophische Erkenntnis als auch die einzelwissenschaftliche wie die alltägliche Kenntnis und Wahrnehmung. Ohne Akzeptanz dieses Prinzips sind weder philosophisch-hinterfragende, einzelwissenschaftlich-untersuchende, noch geradehin-alltägliche Erkenntnisse möglich: „[I]t [SvW] is what we may call a super first principle, a principle presupposed not only by certain demonstrable truths but also by other indemonstrable principles and, indeed, by all coherent thought and speech.“⁸⁷⁹ Zugleich aber evozieren nicht zuletzt der herausgehobene Unterschied zwischen dem Physiker und dem Philosophen sowie die Formulierung „am bekanntesten“ den Rückblick auf die Analyse der Eingangspassage der *Metaphysik*, den sogenannten Erkenntnisweg in Buch A sowie dessen knappe Reformulierung in Z 3. Es scheint sich ganz analog zur ersten οὐσία um ein Prinzip zu handeln, das zwar immer

⁸⁷⁸ Im Folgenden wird der Satz vom Widerspruch unter dem Kürzel SvW im laufenden Text aufgeführt.

⁸⁷⁹ Robert Bolton: Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science. In: Theodore Scaltsas, David Charles and Mary Louise Gill (Hrsg.): Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics. Oxford 1994, S.321 – 355, hier S.324. Inwiefern Bolton die soeben zitierte Aussage selbst in Frage stellt, wird weiter unten deutlich.

schon in der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis sowie deren Umgang mit dem, was in der Welt ist, waltet, jedoch erst im Hinterfragen des weltlichen Seins und der Sprache bzw. der Erkenntnis sowie deren wechselseitigen Zusammenhängen als etwaiges Fundament in den Blick treten kann.

Ist der Status des SvW im Rahmen des philosophischen Wissenschaftsprogramms der *Metaphysik* vorläufig geklärt, so gilt es nun, mit der Analyse des Prinzips selbst fortzufahren. Die von Aristoteles gewählte Formulierung dieses für die Philosophie als Wissenschaft so elementaren Satzes erfolgt in mehreren, auf ersten Blick nicht unmittelbar ineinander greifenden Ausprägungen. Das sicherste Prinzip von allen (vgl. 1005b17f.) besagt

dass nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann. [...] Es ist nämlich unmöglich, dass jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht. [...] Wenn es nun aber nicht möglich ist, dass demselben das Entgegengesetzte zugleich zukomme [...], beim Widerspruche aber eine Meinung der anderen Meinung entgegengesetzt ist, so ist es offenbar unmöglich, dass derselbe zugleich annehme, dass dasselbe sei und nicht sei; denn wer sich hierüber täuschte, der hätte ja die entgegengesetzten Ansichten zugleich. (1005b18ff.)

Später schreibt Aristoteles in Γ 6 in analogem Duktus weiter, dass „die Ansicht: kontradiktorische Aussagen könnten nicht zugleich wahr sein, die sicherste von allen ist“. (1011b13f.)

Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Varianten oder Prämissen des SvW geht in erster Linie auf Jan Łukasiewicz zurück. Er selbst differenziert deren drei: „Aristotle formulates the Law of Contradiction in three ways, as an ontological, a logical, and a psychological law.“⁸⁸⁰ Dabei gilt: „None of the three formulations of the Law of Contradiction is synonymous with either of the others.“⁸⁸¹ Entsprechend sei mit „dass nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“ die ontologische Formulierung ausgesprochen. Logischer Natur wiederum sei die Formel, dass „kontradiktorische Aussagen nicht zugleich wahr sein können“. Psychologisch gesehen könne es schließlich nicht sein, „dass derselbe zugleich annehme, dass dasselbe sei und nicht sei“. Nachfolgend hält Łukasiewicz an der Unterscheidung fest zwischen „the ontological meaning of a sentence and the mental act of belief which answers to a sentence“.⁸⁸² Mit dieser Annahme dreier, nicht gleichbedeutender und ursprünglich verschiedener Ausprägungen des SvW suggeriert der Interpret eine Differenz zwischen Sein, Sprache und Erkennen. Geht er zwar zu Recht davon aus, die ontologische und logische Formulierungen seien beide „logically equivalent; for he treats sentences as representations of objectives, with which he puts them in a one-one correlation“⁸⁸³, so geht er auf diesen wechselseitigen Zusammenhang in seiner Auseinandersetzung mit dem SvW kaum zufriedenstellend ein. Im Anschluss an

⁸⁸⁰ Jan Łukasiewicz: Aristotle on the Law of Contradiction. In: Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (Hrsg.): *Articles on Aristotle*. Vol. 3 *Metaphysics*. London 1979, S.50-63, hier S.50f.

⁸⁸¹ Łukasiewicz: *Law of Contradiction*, S.51.

⁸⁸² Łukasiewicz: *Law of Contradiction*, S.51.

⁸⁸³ Łukasiewicz: *Law of Contradiction*, S.52.

Lukasiewicz führt Horst Seidl die drei Formulierungen in prägnanterer Weise parallel:

Der Satz besagt ontologisch, dass jedes Seiende (sei es Akzidenz oder Substanz [οὐσίᾱ]) mit sich identisch, widerspruchsfrei ist, und so unmöglich dasselbe zugleich sein (dasein, etwas, eines, u.ä. sein) und nicht sein (dasein, etwas, eines, u.ä. sein) kann. Erkenntnistheoretisch und psychologisch heißt es, dass ein und derselbe Mensch (in seiner Seele) unmöglich über dasselbe Seiende zugleich zwei entgegengesetzte Annahmen haben kann. In logischer Bedeutung: Von demselben Aussagesubjekt können nicht zugleich entgegengesetzte Prädikate ausgesagt werden.⁸⁸⁴

In der gegenwärtigen Forschungsliteratur ist die Annahme vorherrschend, dass nur zwischen einem sogenannten ontologischen und einem logischen bzw. erkenntnistheoretischen Moment zu scheiden wäre. In der Konsequenz betont Friederike Rese, dass eine Vielzahl an Autoren „nur die beiden Formulierungen“ aus *Metaphysik* Γ 3 aufnehme und diese jeweils „als ontologische und semantische Formulierung“ des SvW bezeichne.⁸⁸⁵ Denselben Weg geht denn auch Rese selbst.⁸⁸⁶ Dennoch birgt die Rede von zwei Formulierungen des SvW dieselbe Schwierigkeit, wie bereits die Annahme von seinen drei verschiedenen Ausführungen. Aus diesem Grund soll hier der Eindruck vermieden werden, es könne sich bei der sogenannten ontologischen und logischen Ausführung des SvW um zwei zwar zusammenhängende, aber per se unterschiedliche Phänomene handeln. Denn die in der Forschung zumeist logisch genannte Formel bringt genau dasjenige, was in der so bezeichneten ontologischen Hinsicht gegeben ist, zum Ausdruck. In der Folge betont Christof Rapp (und mit ihm Friederike Rese) zutreffend, dass Denk- und Sprachinhalte der „Wirklichkeit entsprechend strukturiert“ sind, Denken und Sprechen einen „eindeutigen Wirklichkeitsbezug“ herstellen.⁸⁸⁷ Zugleich aber wehrt sich Rapp gegen eine „strikt ‚ontologische‘ Deutung des Satzes vom Widerspruch“, denn nicht kann es „Absicht des Aristoteles gewesen sein, sich auf eine aller Logik und Sprache vorgängige Realität zu beziehen“.⁸⁸⁸ „Mit dem Blick auf die ‚pure‘ Wirklichkeit lässt sich der Satz vom Widerspruch weder anfechten noch verteidigen.“⁸⁸⁹ Vielmehr kann eine „Verteidigung immer nur dialogisch und exemplarisch erfolgen“⁸⁹⁰ – und damit im Medium der Sprache und des Denkens. Rapp, so lässt sich seine Erörterung zusammenfassen, geht in der Auseinandersetzung mit dem SvW von einer Ebene der Prädikation aus, und verweilt in dieser, indem er das Axiom vom λόγος her denkt, jedoch nicht ohne dessen notwendige Relation zur Wirklichkeit einzubeziehen.

⁸⁸⁴ Seidl: Kommentar (Erster Halbband 1989), S.349. Neben Seidl ist an dieser Stelle auch Burkhard Hafemann als Beispiel vorliegender Interpretationslinie zu nennen. Burkhard Hafemann: Aristoteles' transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der ‚Metaphysik‘. Berlin / New York 1998, S.97ff.

⁸⁸⁵ Rese: Praxis und Logos, S.164 Fußnote 100.

⁸⁸⁶ Rese: Praxis und Logos, S.164.

⁸⁸⁷ Christof Rapp: Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 47 (1993), S.521-541, hier S.540. Vgl. auch Rese: Praxis und Logos, S.171.

⁸⁸⁸ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.526f.

⁸⁸⁹ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.526.

⁸⁹⁰ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.527.

Im Hinblick auf die Relation zwischen λόγος und οὐσία erscheint der Ansatz Ernst Tugendhats und Ursula Wolfs noch weitaus weniger konsensualistisch. Diese gehen davon aus, dass für Aristoteles der SvW kein Gesetz über die Realität ist, sondern allein die „Notwendigkeit [zum Ausdruck bringt], [die] in der Bedeutung unserer sprachlichen Ausdrücke [gründet]“. ⁸⁹¹ Das Axiom würde demgemäß nicht voraussetzen, dass es von vornherein bestimmte Prädikate, d.h. Begrifflichkeiten gebe, sondern vielmehr würde sich jedes exakte Bestimmtheit erst durch den SvW progressiv ergeben: ⁸⁹² „Dass ein analytischer Satz gilt – dass es nicht anders sein kann – heißt aber lediglich, dass sich sonst ein Widerspruch ergäbe – und weiter gar nichts.“ ⁸⁹³ Paradigmatisch für weitere Forschungsrichtungen innerhalb der sogenannten sprachanalytischen Philosophie wird hier am Beispiel des SvW die wechselseitige, interdependente Verbindung von Sprache und Wirklichkeit nivelliert und zugunsten des linguales Momentes vereinseitigt.

Die entgegengesetzte Lesart, wie sie Rapp innerhalb seines zwar am λόγος orientierten, aber im Vergleich zu Tugendhat und Wolf moderat zu nennenden Ansatz kritisiert, findet sich in einer rezenten Studie Andreas Schlicks, der davon ausgeht,

dass Aristoteles den Satz vom Widerspruch als höchstes Prinzip des Seienden als Seiendes einführt und nicht des Seienden als Gedachtes oder Bezeichnetes. [Es] soll diesem Umstand Rechnung getragen werden und gezeigt werden, dass Aristoteles' Ziel nicht nur darin liegt, den Satz vom Widerspruch als ontologisch gültiges Prinzip zu erweisen, sondern die ganze Argumentation auf dieses Ziel hinausläuft und am Ende die These, dass der Satz vom Widerspruch auch unabhängig vom menschlichen Denken Gültigkeit besitzt, nicht unbegründet vertreten wird. ⁸⁹⁴

Der Autor geht noch weiter: Die „ganze Welt [ist] nach diesem Prinzip [d.h. nach dem SvW, *Anm. d. Verf.*] aufgebaut“ und „das Prinzip ist kein Prinzip allen Seins, weil es ein Prinzip des Denkens ist, sondern weil es ein Prinzip allen Seins ist, ist es auch ein Prinzip des Denkens, da auch das Gedachte als Gedachtes Seiendes ist“. ⁸⁹⁵ Schlick, so lässt es sich auf den Punkt bringen, denkt den SvW von der οὐσία her und schlägt eine gegenüber Tugendhat und Wolf wie auch Rapp umgekehrte Richtung ein.

Die genannten Positionen eint, wenn auch in unterschiedlichem Grade, die Tendenz, das hier zur Diskussion stehende Axiom (und mit ihm zumeist die aristotelische *Metaphysik*, wenn nicht gar Philosophie überhaupt) in Bezug auf seine Geltung für den λόγος oder die οὐσία zu vereinseitigen. Indem jeweils eine Komponente, entweder Sprache bzw.

⁸⁹¹ Ernst Tugendhat u. Ursula Wolf: Der Satz vom Widerspruch. In: Dies.: Logisch-semantische Propädeutik. Stuttgart 1983, S.50-65, hier S.63.

⁸⁹² Tugendhat u. Wolf: Satz vom Widerspruch, S.62.

⁸⁹³ Tugendhat u. Wolf: Satz vom Widerspruch, S.64. Eine ähnliche Position vertritt Tugendhat in seinen Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, in denen er „die formale Semantik als erweiterte Ontologie“ gegenüber der traditionellen Ontologie herausstellt und eine „neue Konzeption einer formalen Fundamentaldisziplin“ propagiert. Vgl. Ernst Tugendhat: Ontologie und Semantik. In: Ders.: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M. 1976, S.35-52, hier S.48 u. 50.

⁸⁹⁴ Andreas Josef Schlick: Über den Satz vom Widerspruch im vierten Buch der aristotelischen *Metaphysik*. Würzburg 2011, S.12.

⁸⁹⁵ Schlick: Satz vom Widerspruch, S.214.

Erkenntnis oder Sein, vorgezogen wird, erscheint die jeweils andere als abgeleitete – und läuft Gefahr, einen zweitrangigen Status einzunehmen.

Die Aufgabe vorliegender Analyse wird es sein, die Relativierung jeweils von Sprache oder Sein ganz im Sinne der Eingangsthese einer Strukturanalogie und damit einer in sich interdependenten Beziehung zwischen λόγος und οὐσία zu umgehen. Beide Formulierungen des SvW sind trotz unterschiedlichem Wortlaut als im hier maßgeblichen Sinne ontologische Varianten zu verstehen. Die vornehmlich auf das Sein zielende Ausprägung des SvW, „dass nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann. [...] Es ist nämlich unmöglich, dass jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht“ ist unter Absehen von derjenigen, die gemeinhin als logisch oder semantisch betitelt wird, nicht zu denken. Aristoteles selbst stellt beide Formeln in unmittelbarem Zusammenhang: „Wenn es nun aber nicht möglich ist, dass demselben das Entgegengesetzte zugleich zukomme [...], beim Widerspruche aber eine Meinung der anderen Meinung entgegengesetzt ist, so ist es offenbar unmöglich, dass derselbe zugleich annehme, dass dasselbe sei und nicht sei.“ Beide Formulierungen sind zwei Ausprägungen ein und desselben Phänomens.

Bestärkt wird diese Deutung, wenn man nur einige wenige andere Parallelstellen aus *Metaphysik* und *Organon* zu Rate zieht. Wie wichtig der sprachliche und erkenntnistheoretische Aspekt des SvW ist, geht zum einen aus der *Kategorienschrift* hervor, in der es heißt: „Was sich als Bejahung und Verneinung entgegengesetzt ist, ist sich offenbar in keiner der angegebenen Weisen entgegengesetzt. Denn nur bei diesem ist immer das eine von beiden notwendig wahr und das andere falsch.“ (13b1ff.) Ist bereits hier die kontradiktorische Entgegensetzung gemeint, so verweist Aristoteles zum anderen in *De Interpretatione* auf die Unmöglichkeit, „dass auf ein und denselben e genstand (zwei kontradiktorisch) entgegengesetzte Ausdrücke zutreffen“. (21b17) Die Passagen erinnern exakt an die bereits zitierte Aussage in *Metaphysik* Γ 6, anhand derer „die Ansicht: kontradiktorische Aussagen könnten nicht zugleich wahr sein“ als die sicherste von allen ist erscheint. Weder also können kontradiktorische Aussagen zugleich denselben Wortlaut tragen, noch kann ihnen seitens der Erkenntnis derselbe Wahrheitswert zukommen.

Zugleich aber geht es Aristoteles nie nur darum, wie er selbst in Γ 4 betont,

ob dasselbe Mensch und Nicht-Mensch heißen, sondern, ob das Ding beides zugleich sein kann. Wenn nun also Mensch und Nicht-Mensch nichts Verschiedenes bezeichnen, so würde offenbar auch das Nicht-Mensch-sein von Mensch-sein nicht verschieden sein; denn es würde Eines sein. [...] Also ist es nicht möglich, dass es zugleich wahr sei zu behaupten, dasselbe sei Mensch und sei nicht Mensch. (1006b20ff. u. 1007a1ff.)

Der SvW als Axiom von Sprache und Erkenntnis beruht auf den seinsgemäßen Gegebenheiten, wie sie sich in der Welt zeigen. Umgekehrt aber erfolgt der Zugang zu eben jenem weltlichen Sein stets vermittelt des λόγος. Ist also die Differenzierung zwischen zwei verschieden lautenden Versionen festgestellt, so muss erstens für den sogenannten logischen Wortlaut des SvW gelten, dass er Wirklichkeitsverhältnisse ausdrückt.

Vice versa muss zweitens die seinsgemäß verstandene Formulierung das, was sie inhaltlich ausdrückt, auch erkennend zur Sprache bringen. Dieser Forderung ist in der vordergründig semantischen Formulierung Rechnung getragen. Angesichts dieses chiasmatischen Verhältnisses ist die Grundthese vorliegender Untersuchung zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit im Kontext der Ersten Philosophie nach Aristoteles nicht zuletzt auch auf die Formulierungen des SvW anzuwenden: Das Prinzip ist selbst immer, ungeachtet seiner Formulierung, als ontologisch zu verstehen und betrifft damit sowohl das *ὄν*, d.h. das wirklich Seiende, als auch dessen *λόγος*, d.h. dessen Versprachlichung und Erkenntnis. „Nicht nur die höchste Konsistenz des Diskurses, sondern die konzentrierteste Zuspitzung auf das wahrhafte Sein, die letzte Identifikation eines Absolut-Bestimmten, bilden das distinktive Merkmal der Ersten Philosophie.“⁸⁹⁶ Die Abhandlung über das Axiom des SvW ist im Kontext einer Erörterung des Seienden, d.h. der *οὐσία*, und mit ihr der Sprache und Erkenntnis, d.h. des *λόγος* zu sehen. Ist dies die generelle Ausrichtung der aristotelischen *Metaphysik*, so vertreten sowohl die Erörterung in *Γ*, und das meint an dieser Stelle die Passage vom SvW, als auch die Abhandlung über die *οὐσία* und den *ὀρισμός* in *Z* ein gemeinsames Anliegen, das sich im Auffinden einer ontologisch geprägten Persistenz innerhalb der Beweglichkeit alles Seienden erschöpft.

Die Präliminarien abschließend sei angemerkt, dass sich die vorliegende Deutung ebenfalls auf den sogenannten *Satz vom ausgeschlossenen Dritten*, der in Wortlaut und Aussage sehr eng mit dem SvW verbunden ist, anwenden lässt. Denn ist es „unmöglich, etwas in Wahrheit zugleich zu bejahen und zu verneinen“ (1011b20f.), so kann es

[e]bensowenig [...] zwischen den beiden liegen des Widerspruchs etwas geben, sondern man muss notwendig jeweils Eines von Einem entweder bejahen oder verneinen. Dies erhellt zuerst aus der Bestimmung dessen, was wahr und falsch ist. Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht und das Nicht-Seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-Seiende sei nicht, ist wahr. Wer also ein Sein oder ein Nicht-Sein prädiziert, muss Wahres oder Falsches aussprechen. (1011b23ff.)

Der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* präzisiert den SvW dahingehend, dass zwischen Wahrheit und Falschheit auf der Seite der Erkenntnis und zwischen Sein und Nicht-Sein auf Seite der Wirklichkeit kein Zwischenwert oder Zwischenseiendes, in Aristoteles' Wortlaut: kein Mittleres, bestehen kann. Dahingehend ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten im „Zusammenhang der wahren und falschen Aussage mit ihrer ontologischen [d.h. hier seinsgemäßen, *Anm. d. Verf.*] Voraussetzung, den Sein und Nichtsein der Dinge“⁸⁹⁷ zu sehen. „Das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten“ ist also in der Weise mit dem „Widerspruchsprinzip“ eng verzahnt, als beide gleichermaßen einen „Rückgriff auf eine fundamentale Beziehung zwischen Sprache und Sein“ voraussetzen.⁸⁹⁸

Der Grund für die derart ontologische, sowohl sprachlich und erkenntnistheoretisch als

⁸⁹⁶ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.398.

⁸⁹⁷ Seidl: Kommentar (Erster Halbband 1989), S.368.

⁸⁹⁸ Mesch: Ontologie und Dialektik, S.187. Inwiefern das zweifelsohne enge Verhältnis zwischen den beiden Prinzipien SvW und Satz vom ausgeschlossenen Dritten sowie die diesbzgl. Position Meschs noch der weiteren Klärung bedürfen, wird weiter unten deutlich.

auch seinsgemäß ausgerichtete Ausprägung des Axioms SvW (und mit ihm des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten) wird sich entsprechend der bislang erfolgten Auseinandersetzung mit der *Metaphysik* in der Stellung und Funktion des in sich doppelten Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι auffinden lassen. Wie in den Substanzbüchern so ist auch innerhalb des Kapitels über den SvW die bezeugung maßgeblich, dass „das Bestimmte, letztlich die Wesensbestimmtheit [d.h. das τὸ τί ἦν εἶναι, *Anm. d. Verf.*], das Fundament und den Angelpunkt allen Seins und Erkennens bildet“.⁸⁹⁹ Kurzum: Der SvW beruht auf dem τὸ τί ἦν εἶναι. Umgekehrt aber drückt sich dieses selbst unmittelbar in der doppelten Tatsache aus, dass etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann und zeitgleich nicht sowohl als wahr und falsch erkannt werden kann.

⁸⁹⁹ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.400.

§ 19 Die elenktische Beweisform. „Iles Sagen (λέγειν) ist ein etwas Sagen (λέγειν τι)“ und das ontologische Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι begründet die Möglichkeit von Sprache überhaupt (Friederike Rese)

Wie aber lassen sich die soeben postulierten Zusammenhänge zwischen SvW und τὸ τί ἦν εἶναι darlegen? In der Beantwortung dieser Frage stellt Aristoteles eine Beobachtung vorweg, nach der es unmöglich scheint, dass es „für alles einen Beweis gebe“, denn „sonst würde ja ein Fortschritt ins Unendliche eintreten und auch so kein Beweis stattfinden“. (1006a8ff.) Davon betroffen ist, wie sogleich unmissverständlich klargestellt wird, der SvW, der nicht qua „eigentlichen direkten Beweis“ (1006a15ff.) zu verifizieren ist. Letzteren bestimmt Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* wie folgt:

Drei Dinge nämlich gibt es in den Demonstrationen; eines: das Demonstrierte, die Konklusion – dies ist das, was auf eine gewisse Gattung an sich zutrifft; ein anderes: die Postulate [d.h. Axiome, *Anm. d. Verf.*] – Postulate sind das, wovon sie abhängt [d.h. woraus bewiesen wird, *Anm. d. Verf.*]; ein drittes: die Gattung, die zugrundeliegt, deren Eigenschaften, und das an sich zutreffende Zufällige [d.h. die Akzidenzien, *Anm. d. Verf.*] die Demonstration klar macht. (75a40ff.)

Vielmehr ist ein Axiom genau dasjenige, „woraus“ etwas überhaupt erst bewiesen werden kann. Dazu schließt „[s]chon der Begriff eines sichersten Prinzips aus, dass dieses seinerseits bewiesen werden kann und eigens erkannt bzw. hergeleitet zu werden braucht“.⁹⁰⁰ Ist demnach die Unmöglichkeit dessen gezeigt, „dass etwas zugleich sei und nicht sei“, so ist bereits „hieraus erwiesen, dass dies das sicherste unter allen Prinzipien ist“. (1006a3f.) Beim SvW ist jede „Täuschung unmöglich“, er gilt „ohne Voraussetzung“. (1005b11ff.) Aristoteles misst dem SvW wie anderen „allen Disziplinen gemeinsame[n] Axiome[n], die in der Ersten Philosophie behandelt werden“ und die „mithin die Möglichkeit aller Wissenschaft“ bedingen⁹⁰¹, eine herausragende Bedeutung zu. Entsprechend lässt sich eine alternative Beweisform ausmachen: der widerlegende Beweis, griechisch ἔλεγχος. (Vgl. 1006a11) „Im vorphilosophischen Sprachgebrauch kann ἔλεγχος jede Form der Überprüfung, einer Person, ihrer Handlungen oder Meinungen bedeuten.“⁹⁰² Dabei gerät dieses „personale, ethische Moment“⁹⁰³ zwar bei Aristoteles größtenteils außer Acht, bleibt aber insofern in seinen Ursprüngen greifbar, als der „Beweis durch Widerlegung [...] nur gegenüber einem bestimmten Kontrahenten erbracht werden kann, also [...] ad hominem“.⁹⁰⁴ Dies betont Aristoteles ausdrücklich, wenn er schreibt:

Doch ein widerlegender Beweis für die Unmöglichkeit der Behauptung lässt sich führen, sobald der dagegen Streitende nur redet. [...] Den widerlegenden Beweis aber unterscheide ich von dem eigentlichen

⁹⁰⁰ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.522.

⁹⁰¹ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.522.

⁹⁰² Tim Wagner: Elenchos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, S.165f., hier S.165.

⁹⁰³ Wagner: Elenchos, S.165.

⁹⁰⁴ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.522. Vgl. ferner C. W. A. Whitaker: *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*. Oxford 1996, S.200.

direkten Beweis; wollte man diesen führen, so würde man das zu Erweisende voraussetzen scheinen; ist aber der andere (Bestreitende) Schuld daran, so ergibt sich eine Widerlegung, aber nicht ein eigentlicher Beweis. (1006a11ff.)

Der widerlegende Beweis nimmt seinen Anfang, „sobald der dagegen Streitende nur redet“. Kontext ist ein performativer Akt⁹⁰⁵, mehr noch: das Miteinander-Sprechen im Dialog⁹⁰⁶, ein Umstand, der zunächst zweierlei Implikationen mit sich bringt. Erstens birgt die Rahmensituation den großen Vorteil, dass gemäß ihrer

festen Rollenverteilung zwischen einem Opponenten, der das Axiom in Zweifel zieht, und einem Defendenten [...] nicht der Beweisende, sondern ein anderer den Anfang macht. [...] Jede Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch muss also an ausdrücklich vorgetragene Bedenken gegen das Prinzip anknüpfen.⁹⁰⁷

Die Gefahr der *petitio principii*, die anhand eines herkömmlichen wissenschaftlichen Beweises des SvW unwiderruflich bestanden hätte, dürfte damit endgültig als überwunden gelten.⁹⁰⁸ Zweitens übernimmt im Dialog die „an sich negative, polemische Funktion des *ἔλεγχος* [...] indirekt auch eine positive Beweisfunktion“.⁹⁰⁹ Sobald der Kontrahent, indem er die Gültigkeit des Prinzips vom Widerspruch bestreitet, überhaupt auch nur irgendetwas äußert, so die Argumentation, hat er sich selbst bereits widerlegt und damit den SvW bestätigt. Anders formuliert: Aristoteles war sich dem Umstand stets gewahr, dass „[d]ie unausweichliche Falschheit einer einen formalen Widerspruch setzenden Behauptung [...] sich also daraus [ergibt], dass jeder formale Widerspruch immer auch einen performativen Widerspruch begeht bzw. einen solchen impliziert“.⁹¹⁰ Möchte jemand bestreiten, dass nicht zu einem Zeitpunkt alles entweder ist oder nicht ist bzw. nicht alles entweder zutrifft oder nicht zutrifft, so hat er, indem er seine Kritik formuliert, bereits ihre Nichtigkeit dargelegt. Denn indem er etwas sagt, sagt er etwas Bestimmtes, das umgangssprachlich ausgedrückt „Hand und Fuß“ hat und für sein Gegenüber im Wortlaut verständlich ist. Damit aber bringt er gerade nicht Seiendes und Nichtseiendes, Wahrheit und Falschheit durcheinander. Ergo: Er befolgt genau das Gesetz, das er zu bestreiten ersucht. Eine begründete Täuschung hinsichtlich des in Frage stehenden Axioms, das sowohl Sein als auch gleichermaßen Erkennen und Sprache fundieren soll, ist undenkbar. Möglich erscheint nur, dass demjenigen, der den SvW anzweifelt, die mit diesem einhergehenden Implikationen, die er selbst nicht überwinden kann, nicht geläufig sind. Er weiss bzw. erkennt nicht, warum er über Seiendes konsistent sprechen und damit überhaupt erst reden kann. Der Opponent im widerlegenden Beweis

⁹⁰⁵ Vgl. Béla Weissmahr: *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung.* Stuttgart 2006, S.66f.

⁹⁰⁶ Rapp: *Satz vom Widerspruch*, S.522.

⁹⁰⁷ Rapp: *Satz vom Widerspruch*, S.522f.

⁹⁰⁸ Vgl. Rapp: *Satz vom Widerspruch*, S.522.

⁹⁰⁹ Christian Pietsch: *Elenktikos apodeixai.* In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon.* Stuttgart 2005, S.166ff., hier S.167.

⁹¹⁰ Weissmahr: *Wirklichkeit des Geistes*, S.66.

des SvW steht, so lässt sich vergleichend sagen, am Beginn des Erkenntniswegs.

Die Leitidee des elenktischen Beweises, der allein dadurch initiiert wird, dass „der dagegen Streitende nur überhaupt redet“ (1006a11ff.) ist, so gilt es in Konkordanz mit dem bisher Gesagten zu verdeutlichen, das Aufzeigen der Eindeutigkeit des Bezeichnens.⁹¹¹

Der Ausgangspunkt bei allen derartigen Diskussionen ist nicht, dass man vom Gegner verlangt, er solle erklären, dass etwas sei oder nicht sei (denn dies würde man schon für eine Annahme des zu Beweisenden annehmen), sondern dass er im Reden (λόγος) etwas bezeichne für sich und für einen anderen; denn das ist ja notwendig, sofern er überhaupt etwas reden will. (1006a18ff.)

Ein Terminus bezeichnet explizit Eines und etwas Bestimmtes: „Zuerst nun ist eben dies selbst wahr, dass das Wort (ὄνομα) ‚sein‘ und das Wort (ὄνομα) ‚nicht-sein‘ etwas Bestimmtes bezeichnet, so dass unmöglich sich alles zugleich so und auch nicht so verhalten kann.“ (1006a30ff.) „[D]enn nicht Eines [bzw. Bestimmtes, *Anm. d. Verf.*] bezeichnen ist dasselbe wie nichts bezeichnen“. (1006b7f.) Durch eben diese Annahme, „dass jeder Begriff etwas Bestimmtes bezeichnet und somit von anderen Begriffen, also vor allem seinem negativen Widerpart, unterschieden werden muss“⁹¹² wird der Widerspruch in der Aussage darüber, dass eines zugleich sei und nicht sei, vermieden.

Bevor dies weiter zu präzisieren ist, soll Folgendes im Fokus stehen: Aristoteles betont ausdrücklich, dass im Reden etwas bezeichnet werde „für sich wie für einen anderen. [...] Wo nicht, so hätte ein solcher gar keine Rede (λόγος), weder zu sich noch zu einem anderen“. (1006a21ff.) Im elenktischen Beweis des SvW geht es um nichts Geringeres als die Verständlichkeit der Sprache, des λόγος überhaupt – zumal, wenn „es aber beliebig ist, was er [d.h. der Kontrahent, *Anm. d. Verf.*] sagt, kann es sich bei dem Zugestandenen nur um eine Voraussetzung des sinnvollen Sprechens überhaupt handeln“.⁹¹³ Kontext ist der Dialog, und damit die menschliche Kommunikation als solche. Entsprechend geht Aristoteles in der Widerlegung der Gegner des SvW von der alltäglich gebrauchten Sprache aus. Nicht zuletzt deswegen beruft er sich in oben angeführtem Zitat auf den etwas bezeichnenden Namen, ὄνομα und über diesen auf den λόγος als λόγος ἀποφαντικός.⁹¹⁴

In einer Kommunikationssituation aber ist die Eindeutigkeit des Bezeichnens und mit ihr jede sprachliche Äußerung schon in ihrer rudimentärsten Form der Benennung anhand geradehin gebrauchter Namen mit Christof Rapp und Friederike Rese als „r en-ziehung“⁹¹⁵ zu fassen. Das Bezeichnen errichtet dabei keinerlei um- und abgrenzende

⁹¹¹ Vgl. Christof Rapp: Satz vom Widerspruch, S.521.

⁹¹² Schlick: Satz vom Widerspruch, S.36.

⁹¹³ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.530.

⁹¹⁴ Vgl. Rapp: Satz vom Widerspruch, S.532. Rapp beschäftigt sich an dieser Stelle mit den Implikationen der „rudimentären Semantik“, wie sie aus *De Interpretatione* 1 bekannt ist, für die Passage vom *Satz vom Widerspruch*. Bzgl. der Zusammenhänge zwischen beiden Textstellen sowie zwischen den Abhandlungen *Metaphysik* und *De Interpretatione* überhaupt vgl. den folgenden Abschnitt 5 vorliegender Untersuchung. Zum Verhältnis zwischen ὄνομα und dem λόγος als λόγος ἀποφαντικός wiederum vgl. § 3.

⁹¹⁵ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.536 und Rese: Praxis und Logos, S.159.

Vereinzelung, die zuvor nicht bestünde, sondern bringt dasjenige, was in der Welt gegeben ist, zum Ausdruck.⁹¹⁶

Wenn es nun dem Bezeichnen – in dem von Aristoteles unterstellten Sinn – wesentlich ist, einen eindeutigen Wirklichkeitsbezug herzustellen, dann macht jeder ernsthaft verwendete Term von einer Grenzziehung Gebrauch, die das Designat von allen anderen, durch den Term nicht bezeichneten, Gegenständen trennt.⁹¹⁷

Damit eine verständliche Kommunikation funktionieren kann, sind von allen Beteiligten in der sprachlichen Äußerung derart Grenzen zu ziehen, dass diese die für die seienden Erkenntnisgegenstände jeweils konstitutive Form und Art widerspiegeln. Jedes ausgesprochene Wort referiert auf ein bestimmtes, konstituiertes und individuiertes Seiendes, und schließt damit zugleich anderes aus. Die wechselseitige, interdependente Beziehung zwischen λόγος und οὐσία erscheint im SvW als Grundbedingung der Möglichkeit von menschlicher Kommunikation überhaupt.

Die Argumentation lässt sich mit Rapp wie folgt zusammenführen: „Der Opponent bezeichnet etwas [...] – Dadurch ist etwas begrenzt [...] – Damit hat er zugestanden, dass etwas wahr ist [...] – Er hat nämlich als wahr zugestanden, dass ein Name entweder „Dieses-da-sein“ oder „Dieses-da-nicht-sein“ bezeichnet [...] – d.h. dass der Name eines bezeichnet [...]“⁹¹⁸ Jeder Name also, und damit jede auch noch so reduzierte Äußerung im Rahmen des λόγος ἀποφαντικός bezeichnet und beruft sich auf ein genau bestimmtes τὸδε τι. Wurde letzteres im Vorfeld bereits als οὐσία unter Abstraktion der ihr auch zukommenden Akzidenzien bestimmt, so lässt sich die Frage aufwerfen, wodurch die Tatsache, dass die alltägliche Sprache auf eben die Wirklichkeit als umgrenzte und ganz bestimmte referieren kann, zu erklären ist.

Der integrative Rückblick auf den dritten Abschnitt vorliegender Untersuchung und die darin erfolgte Analyse vornehmlich des Buchs Z der *Metaphysik* verdeutlicht, dass die in der Passage vom SvW genannte Eindeutigkeit des Bezeichnens und mit ihr die Fähigkeit zur Sprache allgemein auf der Annahme fester Begrifflichkeiten, und das meint: auf Definitionen basieren muss. Die Bedingung der Möglichkeit des Definierens ist aber, so wurde gezeigt, das doppelte Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι: Die exakte, grenzziehende Bezeichnung im alltäglichen Kontext beruht auf der wissenschaftlich-definitiven Versprachlichung desjenigen, welches das an- und ausgesprochene Seiende in seinem weltlichen Werden konstituiert. Dieses aber ist das nunmehr in seiner Stellung und Funktion als τὸ τί ἦν εἶναι gefasste εἶδος. Denn ist das Seiende nicht durch sein jeweiliges Konstitutionsprinzip aus dem rein unbestimmten Stofflichen herausgehoben und zu einem Einzelnen geformt, so kann es im λόγος nicht als dieses Eine gegenüber von anderen offenbar werden. Gleichzeitig reflektiert die Eindeutigkeit der sprachlichen Bezeichnungen die für die Erkenntnisgegenstände wesentliche Individuation, die sie von anderen Gegenständen unterscheidet. Das τὸ τί ἦν εἶναι ist nicht nur für die sogenannten Substanz-

⁹¹⁶ Vgl. Rese: Praxis und Logos, S.171.

⁹¹⁷ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.540.

⁹¹⁸ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.531.

bücher, sondern darüber hinaus auch für das Verständnis des SvW konstitutiv.

Explizit werden die genannten wesentlichen Zusammenhänge in mehreren Passagen in Buch Γ genannt. Das Eine, das letzten Endes bezeichnet wird, sobald jemand etwas sagt, ist das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ als wesentlichem Prinzip eines Einzelnen:

Ferner, wenn das Wort ($\delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha$) ‚Mensch‘ Eines (etwas Bestimmtes) bezeichnet, so mag dies z.B. ‚zweifüßiges Lebewesen‘ sein. Dass es Eines bezeichne, meine ich so: Wenn ‚Mensch‘ dies bedeutet, so wird, falls etwas ein Mensch ist, sein Wesen ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\ \pi\omega\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), Mensch zu sein, hierin liegen. (1006a29ff.) [...] Denn Eines war es, was jenes bezeichnete, und dies war die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ von etwas. Etwas als $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ eines Dinges bezeichnen, heißt aussagen, dass es sein eigentümliches Sein in nichts anderem habe. (1007a25ff.)

Umgekehrt „heben die, welche diese Behauptung [d.h. Leugnen des SvW, *Anm. d. Verf.*] aufstellen, die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ und das $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ auf. Denn sie müssen notwendig behaupten, dass alles Akzidenz sei und Ein-Mensch-sein an sich oder Lebewesen-sein an sich gar nicht existiere“. (1007a21f.) Der SvW reflektiert die Zusammenhänge der Ersten Philosophie und Wissenschaft vom Seienden als Seienden insofern, als er die Inhalte der Konstitutions- und Definitionslehre der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, wie sie vornehmlich in Buch Z der *Metaphysik* ausgearbeitet ist, nicht nur befolgt, sondern diese als notwendigen Referenzpunkt aller sinnvoll-verständlichen Sprache überhaupt darstellt:

Denn wäre es das Wesen von etwas, Mensch zu sein, so könnte dies nicht zugleich Nicht-Mensch sein oder Mensch nicht sein, was doch die Verneinungen von jenen sind. Denn Eines war es, was jenes bezeichnete, und dies war die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ von Etwas. Etwas als $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ von Etwas zu bezeichnen heisst aussagen, dass es sein eigentümliches Sein in nichts anderem habe. Wenn aber sein Wesen, Mensch zu sein, zugleich darin liegen soll, nicht Mensch zu sein oder Mensch nicht zu sein, so wäre es ja etwas anderes. (1007a23ff.)

Diese Seinsverhältnisse spricht ein jeder, wenn er überhaupt nur redet bzw. kommuniziert, innerhalb des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ aus. An dieser Stelle kann die Diskussion über zwei respektive drei unterschiedliche Formulierungen des SvW und damit über den ontologischen, logischen oder gar psychologischen Stellenwert des Axioms als beendet gelten. Im Rekurs auf die im $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ gründende Interdependenz zwischen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ bzw. Sprache und wirklichem Sein zeigt sich, inwiefern der SvW ontologisch ausgerichtet ist. Aristoteles kann gerade nicht darauf aus sein, „den Satz vom Widerspruch als ein objektiv gültiges, in einer von der menschlichen Wahrnehmung unabhängigen Welt vorhandenes Prinzip zu erweisen“.⁹¹⁹

Soll also „die Wichtigkeit des Satzes vom Widerspruch für das Projekt der *Metaphysik*, die Frage nach der Substanz [$\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$], betont werden“⁹²⁰, wie Schlick richtig unterstreicht, so erscheinen seine weiterführenden Überlegungen problematisch. Er ist geneigt, die seinsgemäße Relevanz des SvW derart zu verabsolutieren, dass er festhält:

⁹¹⁹ Schlick: Satz vom Widerspruch, S.24.

⁹²⁰ Schlick: Satz vom Widerspruch, S.23.

Der Satz vom Widerspruch ist notwendig, um überhaupt etwas vom Seienden zu verstehen. Daher ist das Vorliegen der Substanz [οὐσία] nicht Bedingung für die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch, sondern dieser muss gerechtfertigt werden, bevor überhaupt die Frage der Substanz sinnvoll gestellt werden kann.⁹²¹

Das damit festgelegte Begründungsverhältnis jedoch entspricht kaum dem Duktus der *Metaphysik*. Dass es darum gehen könnte, den SvW als das erste Axiom aller Wissenschaft gegen das Prinzip allen Seins und aller Sprache, wie es in den sogenannten Substanzbüchern Z – H – Θ herausgestellt wird, auszuspielen, erscheint nicht plausibel. In positivem Rekurs auf einen vielbeachteten Aufsatz Fernando Inciartes⁹²² spricht sich Friederike Rese dafür aus,

[d]ass die Notwendigkeit des Satzes vom Widerspruch in der [...] Verfassung der Gegenstände der Erkenntnis begründet liegt. [...] In einer genauen Analyse der Aristotelischen Argumentation [zeige Inciarte, *Anm. d. Verf.*], dass die Substanz [οὐσία] und die Aristotelische Substanzontologie vorausgesetzt sein müssen, um die Notwendigkeit des Satzes vom Widerspruch erklären zu können.⁹²³

Der SvW und die Lehre von der οὐσία stehen, so bleibt auf Inciartes und Reses treffende Ausführungen hin zu konkretisieren, beide in einem unmittelbaren Zusammenhang. Der SvW ist in Geltung, weil die Seienden der Welt sowie die auf diese rekurrierenden Wörter, Definitionen, und Aussagen bestimmt und begrenzt sind. Eben solche einheitlich begrenzte und bestimmte Seiende kommen mitsamt den ihnen entsprechenden sprachlichen Äußerungen im SvW zum Ausdruck: In der aufgezeigten „Zusammengehörigkeit von Nichtwiderspruchsprinzip und Substanzbegriff [d.h. Begriff der οὐσία, *Anm. d. Verf.*]“ liegt, wie Inciarte unmissverständlich verdeutlicht, „die tatsächliche Einheit [...], die die *Metaphysik* des Aristoteles aufweist. Dabei spielt auch das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten [...] eine Schlüsselrolle“.⁹²⁴

Analoge Resultate ergeben sich also mit Blick auf den *Satz vom ausgeschlossenen Dritten*, der, wie oben angedeutet, in seiner präzisierenden Formulierung unmittelbar mit dem SvW einhergeht und „zu ihm komplementär ist“.⁹²⁵ Dabei müssen mit Walter Mesch im „Falle des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten die Verhältnisse aber komplizierter sein“.⁹²⁶ Denn genauer als noch beim SvW schreibt Aristoteles hier, man müsse „notwendig jeweils Eines von Einem entweder bejahen oder verneinen“. (1011b23) Sollte also das Widerspruchsprinzip „schon durch die bloße Äußerung eines Wortes akzeptiert sein“, so setzt der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* explizit „ein Sagen im Sinne der Äußerung einer Behauptung voraus[..]“. Muss aber erstens der SvW „seinerseits in Form

⁹²¹ Schlick: Satz vom Widerspruch, S.23.

⁹²² Fernando Inciarte: Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik. In: Philosophisches Jahrbuch 101 (1994), S.1-21.

⁹²³ Rese: Praxis und Logos, S.165.

⁹²⁴ Inciarte: Einheit der Metaphysik, S.1.

⁹²⁵ Inciarte: Einheit der Metaphysik, S.19.

⁹²⁶ Mesch: Ontologie und Dialektik, S.187. Alle folgenden Zitate des Absatzes entstammen der genannten Stelle in Meschs Monographie.

eines Satzes artikuliert werden“, und zweitens der Satz vom ausgeschlossenen Dritten „in der Bezeichnungsfunktion der Wörter gleichsam“ verankert sein, so ist damit letzten Endes „die e nese des Satzes aus einem Wort zu verfolgen erlaubt“. Alle „sprachliche[n] Bezeichnungen [enthalten] eine Minimaldefinition des Seienden“ und „[d]as Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten hängt also insofern vom Widerspruchsprinzip ab, als nur dieses unter Rückgriff auf eine fundamentale Beziehung zwischen Sprache und Sein verteidigt werden kann, die auch von jenem vorausgesetzt wird“.

Wäre das Axiom SvW und parallel der auf ihm aufbauende *Satz des ausgeschlossenen Dritten* nicht in Kraft, so müsste alle Rede, wenn überhaupt, nur mithilfe unbestimmter, diffuser Laute möglich sein: „[B]ezeichnen die Worte nichts, so ist die Möglichkeit der Unterredung mit anderen aufgehoben.“ (1006b7ff.) Damit aber würde der λόγος nicht als Pendant zur Seinsordnung des Kosmos gelten, sondern zum rein stofflichen, mit der reinen Bewegung und letztlich dem Chaos assoziierten Prinzip. Die absurden Implikationen einer solchen Annahme zeigt Aristoteles am Beispiel des Philosophen Kratylos. Als Schüler Heraklits ging dieser davon aus, dass, falls „sich die [...] Natur in ihrem ganzen Umfang in Bewegung befinde, und es von dem sich Verändernden keine wahre Aussage gebe“, von diesem sich stetig Verändernden er insgesamt „nichts mit Wahrheit aussagen könne“. (1010a7ff.) „Kratylos, der zuletzt gar nichts mehr glaubte sagen zu dürfen“, bewegte nur noch „den Finger zum Zeigen“. (1010a10ff.) Kurzum: Er verstummte.

Entgegen dieser „überspannteste[n] unter den erwähnten Ansichten [d.h. weiterer e gner des SvW, *Anm. d. Verf.*]“ (1010a10) ist in der *Metaphysik* als einem wissenschaftlichen Programm, welches die Möglichkeit eines bestimmten und allgemeingültigen Sprechens und Erkennens der seinsgemäßen Ursachen zum erklärten Ziel hat, der ontologische $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ die Voraussetzung allen Definierens – und darüber aller Sprache insgesamt. Ist nämlich das SvW Prinzip sinnvoller Kommunikation überhaupt, so gilt mit ihm dasselbe für das Seins- und Definitionsprinzip $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, das sich in der Folge endgültig als allgemeines Sprachprinzip konkretisiert. Die Passage vom SvW verdeutlicht, dass nicht nur die Definition, der λόγος ὀρισμός, sondern über diesen hinaus der λόγος als λόγος ἀποφαντικός auf dem $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ gründet. Als Seinsgesetz ist es immer auch Sprachgesetz und für die Grundlegung von Sprache überhaupt zuständig. Neben seiner Rolle bei der wissenschaftlichen Fundierung kommt dem $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ demnach eine weitere zu. Denn rekuriert die alltägliche Sprache genau auf die jeweilige Definition eines Seienden, so ermöglicht das doppelte Prinzip darüber hinaus das Sprechen überhaupt, und lässt sich eigentümlicherweise selbst nur im Medium des vernünftigen, analytischen und philosophischen Diskurses aufzeigen.⁹²⁷ Die Erste Philosophie als Wissenschaft behauptet sich mit der Annahme eines festen, alles Wissen begründenden und sich selbst identisch bleibenden Prinzips des Seienden gerade gegen die Heraklitische Lehre, dass alles im Fluss sei.⁹²⁸

⁹²⁷ Vgl. Aubenque: *Problème de l'être*, S.129.

⁹²⁸ Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.398f.

Damit hat die Lektüre des elenktischen Beweises vom SvW, der selbst die Kommunikationssituation des Dialogs darstellt, gezeigt, inwiefern die Stellung und Funktion des doppelten Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι im Rahmen einer Strukturanalogie zwischen λόγος und οὐσία in der *Metaphysik* dahingehend auszuweiten ist. Sie realisiert sich nicht nur, wie in Buch Z thematisiert, in der Definition des Seienden, sondern fundiert darüber hinaus jedes Wort und jede Aussage über Seiendes überhaupt.

Ist dieser Zusammenhang noch en détail zu analysieren, so gilt es, im folgenden Paragraphen eine möglichst vollständige Klärung der interdependenten Relation zwischen λόγος und οὐσία mit Blick auf weitere Werke des *Corpus Aristotelicum* einzuleiten. Einzulösen ist diese Aufgabe anhand einer Auseinandersetzung mit den Abhandlungen *De Interpretatione* und *Topik* – zwei Schriften, in denen der alltägliche Modus des Geradehin-Denkens und -Sprechens im Rahmen einer jeweiligen einzelwissenschaftlichen Darstellung zum Thema wird. In der Folge ist es ihnen nicht unmittelbar um das erste Seins- und Sprachprinzip τὸ τί ἦν εἶναι zu tun, jedoch liegt es ihren Ausführungen zugrunde. Anders formuliert: Es bleibt, im Anschluss an die Erforschung der οὐσία-Lehre der *Metaphysik*, in einer Betrachtung zweier exemplarisch ausgewählten Abhandlungen des *Organon* zu fragen, wie es sich generell mit der Sprache in ihrer Referenz auf die Wirklichkeit, als welche sie durch das τὸ τί ἦν εἶναι verursacht und fundiert ist, verhält.

§ 20 Die sprachliche Bedeutung des τὸ τί ἦν εἶναι im Fokus. Herausforderungen eines jedem potentiell zugänglichen ontologischen Prinzips

Eines der herausragendsten Merkmale des SvW ist, dass er potentiell jedem zugänglich ist⁹²⁹: „Die Unmöglichkeit, dass etwas zugleich der Fall und nicht der Fall sein kann, leuchtet jedem auf Antrieb ein. Im Alltag setzt man im Gespräch voraus, dass nicht jemand etwas behaupten und kurz darauf das Gegenteil dieser Aussage behaupten kann.“⁹³⁰ Der SvW, wie er in Buch Γ qua elenktischer Beweisführung aufgestellt wird, argumentiert also – viel deutlicher, als dies in den sogenannten Substanzbüchern der Fall ist, die sich gerade durch das philosophische Hinterfragen der alltäglichen Phänomene auszeichnen – im Ausgang vom „gesunden Menschenverstand eines einfachen Mannes“ und möchte genau diesem „zu seinem Recht [...] verhelfen“.⁹³¹ Mit seinem referentiellen Bezug zum Alltag ist er immer schon in Geltung, er geht jedem Denken, Sprechen und damit in eins jedem menschlichen Handeln in der Welt voraus.⁹³² In einer entsprechend „pragmatische[n] Argumentation“⁹³³ sowie „praktische[n] Begründung“⁹³⁴ des SvW fragt Aristoteles im Anschluss an die wiederholte Bemerkung, dass, „wenn dort, wo die Bejahung wahr ist, die Verneinung falsch, und wo diese wahr, die Bejahung falsch ist, [...] es nicht möglich sein [dürfte], dasselbe zugleich mit Wahrheit zu bejahen und zu verneinen“ (1008a34 – 1008b1):

Warum stürzt er [d.h. der Gegner des SvW, *Anm. d. Verf.*] sich nicht gleich frühmorgens in einen Brunnen oder in einen Abgrund, wenn es sich eben trifft, sondern nimmt sich offenbar in acht, indem er also das Hineinstürzen nicht in gleicher Weise für nicht gut und für gut hält? Offenbar also hält er das eine für besser, das andere nicht. Wo aber dies, so muss er notwendig auch annehmen, dies sei ein Mensch, jenes nicht, dies sei süß, jenes nicht. (1008b15ff.)

Das Beispiel vermittelt in anschaulicher Weise, inwiefern der Umgang mit der Welt immer schon damit einher gehen muss, dass der Mensch sich denkend, sprechend und handelnd keinesfalls in einem undurchdringbaren Chaos bewegt, sondern sich in allen ineinandergreifenden Bereichen auf klar umgrenzte Verhältnisse berufen und diese damit in eins selbst zum Ausdruck bringen kann.

Parallel macht die Passage ersichtlich, dass das menschliche Verhalten kein in sich reflektiertes sein muss. Viel eher handelt es sich um die Beschreibung eines alltäglichen Habitus. Konsequenterweise betont Aristoteles direkt im Anschluss:

Tun sie dies [d.h. das zeitgleiche Auseinanderhalten der Prädikate gut und schlecht, wahr und falsch in jedweder Lebenssituation, *Anm. d. Verf.*] aber nicht nach Wissen, sondern nach bloßem Meinem, so müssen sie umso mehr um Erreichung der Wahrheit bemüht sein, wie sich ja auch der Kranke um die Gesundheit

⁹²⁹ Vgl. Schlick: Satz vom Widerspruch, S.10 u. 23.

⁹³⁰ Schlick: Satz vom Widerspruch, S.10.

⁹³¹ Schlick: Satz vom Widerspruch, S.10.

⁹³² Vgl. Rese: Praxis und Logos, S.175f.

⁹³³ Schlick: Satz vom Widerspruch, S.23.

⁹³⁴ Rese: Praxis und Logos, S.175.

mehr bemüht als der Gesunde; denn im Vergleich mit dem Wissenden steht der Meinende nicht in gesundem Verhältnis zur Wahrheit. (1008b27ff.)

Aristoteles schließt keinesfalls aus, dass jemand, obschon er den SvW fortlaufend anwenden muss, dieses Axiom nicht eigentlich kennt. Nicht jeder Mensch muss sich dessen gewahr sein, was er eigentlich tut, wenn er denkt, spricht und handelt. Es ist durchaus „möglich, dass sich jemand in der Weise irrt, dass er sich des Satzes vom Widerspruch als höchstes Prinzip nicht bewusst ist oder ihn als höchstes Prinzip nicht anerkennt, woraus sich die Notwendigkeit der argumentativen Verteidigung (durch Aristoteles) ergibt“.⁹³⁵ Die ursprünglichen Ursachen von Erkennen, Sprache und Sein erhellen sich erst im Hinterfragen der alltäglichen Bezüge. Ebendies zu tun fordert Aristoteles, wenn er dazu anhält, „um Erreichung der Wahrheit“ über das bloße Meinen hinweg bemüht zu sein. Der Konnex zwischen der Passage vom SvW sowie derjenigen des Erkenntniswegs im Eingangsbuch A ist hergestellt und die argumentative Einheit der *Metaphysik* kann um ein weiteres Mal als erwiesen gelten.

Dies festgestellt, ist es gerade der Alltagsbezug des SvW, der innerhalb der Aristoteles-Rezeption Zweifel an seinem axiomatischen, prinzipiellen Charakter hervorgerufen hat. Im Hinblick auf die etablierte Nähe zum Erkenntnisweg stellt Robert Bolton infrage, dass dem SvW der Status des „super first principle“⁹³⁶ gerecht wird. Anders als ein erstes Prinzip, von dem aus sich alle weitere Wahrheit deduzieren lasse, könne der SvW allein durch eine Vorgehensweise im Ausgang „from what is more intelligible to us“ erwiesen werden. Damit aber sei eine „inductive proof[.]“ oder „dialectical proof[.]“ erstellt:

Thus, when Aristotle claims that the principle of non-contradiction is non-hypothetical and thus known by anyone who knows anything he needed only mean, given the context, that everyone who has any scientific knowledge knows it. Elsewhere, in fact, he explicitly claims that all scientific first principles, since they are not innate, must be learned from previous knowledge. So he clearly does not think that anyone who knows anything, in any way, knows the principle of no-contradiction. [...] It is much more common to suppose that what Aristotle intends to give us here is not any kind of demonstration but rather a dialectical proof.

Hebt Bolton korrekterweise den alltäglichen Charakter des SvW hervor, so scheint er zu übersehen, dass es Aristoteles nicht nur um diese alltägliche Gültigkeit des Axioms alleine gehen muss, sondern dass ihm ferner in grundsätzlicher Weise daran liegt, diese anhand der interdependenten Strukturen des λόγος und der οὐσία zu ergründen. Es gilt, das τὸ τί ἦν εἶναι als Ursache der Alltagssprache zu etablieren, auch wenn dieses in sich doppelte Fundament, ebenso wie der SvW, dem jeweiligen Menschen nicht bekannt sein muss, damit dieser kohärent denken und sprechen kann. Damit geht einher, dass die Tendenz einiger Forscher, Induktion und Explanation bzw. Demonstration als sich entgegengesetzte Wissenschaftsmodelle gegeneinander auszustechen, nur bedingt der aristotelischen Auffassung entspricht. Vielmehr spielt beides derart ineinander, dass sich

⁹³⁵ Schlick: Satz vom Widerspruch, S.23.

⁹³⁶ Bolton: *Metaphysics as Science*, S.324. Alle im folgenden Absatz aufgeführten Zitate entstammen demselben Artikel Boltons S.324f.

zwar der Erkenntnisweg hin zu den ersten Fundamenten der Sprache und des Seins wie auch der elenktische Beweis des SvW nach Art der ἐπαγωγή vollziehen mögen, jedoch die Resultate einer solchen Vorgehensweise durchaus die ersten Prinzipien sind, von denen aus sich die Wirklichkeit wie auch die auf diese referierende Sprache grundsätzlich klären lässt.⁹³⁷

Parallel spricht Walter Mesch aufgrund der „redaktionelle[n] Unabgeschlossenheit“ sowie der „Uneinheitlichkeit der Textgestalt“⁹³⁸ der *Metaphysik* den Anspruch einer „Systematizität“⁹³⁹, und das meint aus seiner Sicht eben der explanatorisch-demonstrativen Vorgehensweise, ab. In der Konsequenz komme im „Verhältnis von Ontologie und Dialektik“ als „Rahmen“ der Ontologie, sprich der *Metaphysik*, „nämlich nur die Dialektik in Frage“.⁹⁴⁰ Dabei sei „an Dialektik als methodisch angeleitete e sprachsführung zur Klärung von Sachproblemen zu denken, wie sie in der sokratisch-platonischen Tradition bis hin zu Aristoteles ausgebildet wurde“.⁹⁴¹ Denn „[w]o die Orientierung an den (deduktiv-axiomatischen) Wissenschaften“ versage, biete „sich der Rekurs auf einen den Wissenschaften vorgelagerten Bereich von selbst an“.⁹⁴² Das Gespräch bilde die Ausgangslage der metaphysischen Untersuchung. Letztere wiederum zeige „eine Selbstüberschreitung der Dialektik auf ihre eigenen Ermöglichungsbedingungen“⁹⁴³ auf, indem sie die Voraussetzungen der Kommunikation, des dialektischen Gesprächs und letztlich der Sprache überhaupt untersucht. Entsprechend gilt der SvW Mesch zufolge als „r undlegung der Dialektik“.⁹⁴⁴ Damit erkennt Mesch zwar grundsätzlich die unwiderrufliche Relation zwischen Sprache, für die bei ihm letzten Endes die Disziplin der Dialektik steht, und einer „Ontologie“ in seinem Sinne an. Wird jedoch verkannt, dass der SvW gemäß den oben erfolgten Ausführungen nicht nur die Sprache, sondern mit dieser auch die Wirklichkeitsverhältnisse fundiert und darin Ausdruck des τὸ τί ἦν εἶναι ist, dann bleibt auch der Umstand außer acht, dass – um Meschs Vokabular aufzugreifen – die „Ontologie“ nicht allein die „Ermöglichungsbedingung“ der Dialektik ist, sondern beides sich im wechselseitigen Zusammenspiel etablieren muss. Es bleibt die kritische Frage danach, inwieweit Mesch eher einem platonischen als einem aristotelischen Grundverständnis von Philosophie verhaftet ist.⁹⁴⁵

Ungeachtet dessen ist festzuhalten, dass beide genannten Interpreten insofern einen wesentlichen Ertrag des SvW missachten, als dieser zum einen die Verknüpfung von Induktion und axiomatischer Prinzipienwissenschaft, und zum anderen den wissenschaftlichen Nachweis der immanenten, grundsätzlich fundierten Verknüpfung von Sprache und Sein im Rahmen einer so verstandenen Ontologie nicht nur thematisiert,

⁹³⁷ Zu diesen Ausführungen vgl. § 6 vorliegender Untersuchung.

⁹³⁸ Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.2.

⁹³⁹ Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.3.

⁹⁴⁰ Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.5.

⁹⁴¹ Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.5.

⁹⁴² Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.7.

⁹⁴³ Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.192.

⁹⁴⁴ Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.184.

⁹⁴⁵ Vgl. zu Meschs Position ferner Abschnitt 6 § 28.

sondern auch impliziert. Inwiefern diese Grundrelationen nicht nur die *Metaphysik*, sondern auch die *Organon*-Schriften *De Interpretatione* und die *Topik* betreffen, wird in den Folgeabschnitten 5 und 6 zu erweisen sein.

Dabei ist folgender Aspekt wichtig. In der $\pi\rho\acute{o}s$ - $\epsilon\nu$ -Beziehung zwischen den Einzelwissenschaften und der Ersten Philosophie wurde letztere als eine herausgestellt, welche allen anderen Wissenschaften weniger als übergeordnete, gleichsam überweltliche Spitze vorsteht als denn vielmehr *innerhalb der erfahrenen, anschaulichen Welt* deren Fundierung garantiert. Sie bewegt sich, wenn auch in einem fundierteren Reflexionsmodus, auf dem sprichwörtlich gleichen Terrain wie diejenigen Wissenschaften, die sie begründet.

Somit sind die in Frage stehenden Schriften *De Interpretatione* und *Topik* selbst, sowie die sprachbezogenen Disziplinen, für die sie eintreten, nämlich die Semantik und die Dialektik als gymnastisches Übungsgespräch, der *Metaphysik* in ihrem Reflexionsgrad nicht ebenbürtig – sie bewegen sich in einem Modus sekundärwissenschaftlicher Auseinandersetzung, welche die prinzipiellen, notwendig auch seinstspezifischen Gründe semantischer und dialektischer, und das meint schlichtweg: sprachlicher Verhältnisse zwar voraussetzt, diese aber selbst nicht erfragt. Die sogenannten sprachphilosophischen Abhandlungen beschäftigen sich mit dem Phänomen der Sprache und darin ihrer Bedeutung, indem sie zwar immer von ihrer wechselseitigen Relation zum Seienden ausgehen, jedoch diese Relation als solche weder hinterfragen noch ergründen wollen. In der Folge rekurriert Aristoteles in den besagten Schriften wohl auf die Ergebnisse der *Metaphysik* und auf das entsprechende Vokabular, jedoch steht dieses nicht selbst zur Disposition.

Diese Implikationen bedenkend, betrifft umgekehrt die fundamentale, über das doppelte Seins- und Sprachprinzip $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{i}$ $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ in der *Metaphysik* A, Z – H – Θ und Γ etablierte Strukturanalogie zwischen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ mittelbar auch die Abhandlungen des *Organon*.⁹⁴⁶ Damit ist ein einheitlicher Zusammenhang der in Frage stehenden Abhandlungen angedeutet: Überträgt man die strukturellen Verhältnisse des $\pi\rho\acute{o}s$ $\epsilon\nu$ auf das Bild des philosophischen Erkenntniswegs, so ließen sich *De Interpretatione* und in noch zu erweisendem höheren Maße die *Topik* mitsamt der ihnen eigenen Begrifflichkeiten entgegen der sogenannten Substanzbücher der *Metaphysik* gerade nicht gen Ende, sondern als Einzel- oder Sekundärwissenschaften eher inmitten dessen Verlauf verorten. Sie stehen für eine gewisse Art der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der menschlichen Sprachgebung, jedoch sind sie in ihren Anstrengungen weitaus näher an der Alltagssprache angesiedelt, als dies noch für die *Metaphysik* der Fall ist. Unmittel-

⁹⁴⁶ Dass der Ausdruck $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{i}$ $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ selbst zwar in der *Topik*, nicht aber in den Kapiteln 1 und 9 der *De Interpretatione* ausdrückliche Erwähnung findet, ist ein Fakt. Ist es aber *De Interpretatione*, wie gleich zu Beginn des unmittelbar folgenden Abschnitt zu zeigen ist, vordergründig um den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\pi\omicron\varphi\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$ und sein bedeutungsgenerierendes Verhältnis zum Seienden zu tun, so mag die Forderung, das $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{i}$ $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ in diesem Kontext stets mit zu bedenken, auf der Hand liegen – zumal erst nach dem Durchgang durch die Erste Philosophie, sprich die *Metaphysik* der um die Prinzipien allen Seins und aller Sprache wissende Blick die Erkenntnisse der sprachphilosophischen, sich in der Mitte des Erkenntniswegs befindlichen Einzelwissenschaften in ihrer ganzen Tragweite aufzudecken vermag.

barer als diesen ist jenen ein, wenn man will, unverstellter Blick auf diejenige Sprache, wie sie der Mensch im Alltag (der Akademie) benutzt, möglich.

Mit ihrer Lektüre ist diejenige generelle Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen und Ausprägungen des Phänomens der Sprache bei Aristoteles initiiert, welche mit die übergeordnete Aufgabenstellung des vorliegenden Projektes bildet. Das Ziel vorliegender Analyse entlarvt sich in der Konsequenz als ein doppeltes: War es ihr im Kontext der *Metaphysik* in erster Linie um die prinzipielle Begründung des Seins sowie interdependent der Definition zu tun, so muss sich in einem weiteren Schritt diese Fragestellung als diejenige nach der menschlichen Sprache, ihrer Bedeutung und letztlich dem Phänomen der Kommunikation insgesamt erweisen. Mit dieser Akzentverschiebung wird die besondere Berücksichtigung einer der Sprache eigenen Dynamik möglich, die sich über ihre Fundierung in der primärwissenschaftlichen Wesensdefinition hinaus zeigt.

Fünfter Abschnitt

Der λόγος ἀποφαντικός in *De Interpretatione*.

Das Phänomen sprachlicher Bedeutung zwischen
Begründungsanspruch, Konvention und Kontingenz

§ 21 *De Interpretatione* und der λόγος ἀποφαντικός. Auslegung eines umstrittenen Titels

Das Thema der aristotelischen Abhandlung, die in der Forschung gemeinhin unter der Überschrift *De Interpretatione* aufgeführt wird, ist in erster Hinsicht nur schwer durch eine einfache Explikation dieses selben Titels zu erschließen. Dafür sind zwei Gründe zu nennen. Erstens ist *De Interpretatione* die lateinische Entsprechung der ursprünglich griechischen Bezeichnung Περὶ ἑρμηνείας. Es handelt sich also um eine, wenn auch möglichst wortwörtliche, dennoch nachträgliche Übersetzung. Zweitens stammt analog zu demjenigen der *Metaphysik*⁹⁴⁷ auch der Ausdruck περὶ ἑρμηνείας in dieser titelgebenden Funktion nicht von Aristoteles.⁹⁴⁸ Erstaunen mag zudem, dass weder das Nomen ἑρμηνεία noch das Verb ἑρμηνεύειν in der Schrift selbst vorkommen.⁹⁴⁹ Angesichts dieser Schwierigkeiten soll jedoch nicht die Echtheit der Abhandlung selbst in Frage gestellt werden.⁹⁵⁰ Die aristotelische Provinienz gilt als grundsätzlich belegt. Allein die Unsicherheit hinsichtlich der Überschrift und damit der in Frage stehenden Thematik bleibt bestehen.

Zu ihrer Klärung ist es behilflich, sich die Bedeutung des in Frage stehenden Terminus im griechischen Sprachgebrauch zu erschließen: Mit ἑρμηνεία ist im Deutschen sowohl die Sprache, die Rede als auch die Auslegung und die Erklärung gemeint. Es zeichnen sich also zwei grundsätzliche Wortbedeutungen ab, nämlich analog zum Begriff des λόγος diejenige der Sprache und Rede, ferner diejenige der Auslegung.⁹⁵¹ Letztere Möglichkeit stand offenkundig Pate für die bis heute zumeist maßgebliche Titelgebung *De Interpretatione*, die sich als direkte Übersetzung des griechischen Ausdrucks versteht.

⁹⁴⁷ Vgl. § 7.

⁹⁴⁸ Dies gilt seit der einschlägigen Analyse Heinrich Maiers als „gesichert“. Vgl. Heinrich Maier: Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 13 (1900), S.23-72, hier S.72. Vgl. ferner Weidemann: Einleitung zur seiner Übersetzung der Schrift Peri Hermeneias, S.40. Zur erfolgreichen Titelanalyse vergleiche in den Grundzügen Weidemann: Einleitung, S.39ff. Generell sei darauf hingewiesen, dass die Analysen Weidemanns, wie sie in seiner Einleitung sowie seinen kommentatorischen Anmerkungen zur von ihm gefertigten Übersetzung der Schrift *De Interpretatione* vorfindlich sind, in erheblichem Maße zum hier entwickelten Verständnis der Abhandlung beigetragen haben.

⁹⁴⁹ Vgl. Weidemann: Einleitung, S.41.

⁹⁵⁰ Vgl. Weidemann: Einleitung, S.43. Weidemann beruft sich hier auf das Urteil Ammonius'. Allenfalls sei die Echtheit des vierzehnten Kapitels sowie der letzte Absatz des dreizehnten Kapitels in Zweifel zu ziehen. Da die besagten Kapitel in dieser hier vorliegenden Auseinandersetzung keine weitere Rolle spielen, wird der Frage ihrer Echtheit nicht weiter nachgegangen.

⁹⁵¹ Vgl. zu diesen Zeilen den ἑρμηνεία-Eintrag im GEMOLL.

Dies gesetzt, scheint es der Schrift auf ersten Blick um Rede- und Textinterpretation zu tun zu sein.⁹⁵² Jedoch macht schon der Blick ins Wörterbuch deutlich, dass die besagte Kunst nicht dem eigentlichen Themengebiet der aristotelischen Schrift entsprechen kann, denn exakt der Bedeutungsstrang „Auslegung, Erklärung“ wird dort ausdrücklich als dem Neuen Testament entstammend gekennzeichnet.⁹⁵³ So stellt denn Weidemann treffend fest:

Die uns unter dem Titel Περὶ ἑρμηνείας überlieferte Schrift des Aristoteles, die in Anlehnung an diesen Titel zuweilen als die Aristotelische Hermeneutik bezeichnet wird, ist nicht etwa, wie dieser Titel und seine lateinische Entsprechung ‚*De Interpretatione*‘ einen modernen Leser vermuten lassen könnten, eine Hermeneutik in dem Sinne, dass es in ihr um die Kunst des Auslegens oder des Interpretierens von Texten ginge.⁹⁵⁴

In der Konsequenz scheint der Gang über die erste, ursprünglichere Bedeutung des Begriffs ἑρμηνεία für die Klärung der Titelfrage vielversprechender. Die Übersetzung mit Sprache und Rede erscheint nicht zuletzt deswegen schlüssig, weil ihr der aristotelische Gebrauch des Terminus wenn auch nicht in dieser Abhandlung selbst, so doch in anderen Werken gleichkommt. Zu nennen sind mit Weidemann *De Anima* und die *Poetik*. Wie braucht Aristoteles in ersterer Schrift „ἑρμηνεία gleichbedeutend mit διάλεκτος“ (420b17ff.), so „erläutert“ er in zweiterer „mit Hilfe des Wortes ἑρμηνεία [...] was er unter ‚sprachlichem Ausdruck‘ (λέξις) verstanden wissen will, nämlich [...] ‚die Darstellung durch Worte‘, ‚die Übersetzung des Denkens durch Worte‘ oder ‚die Verständigung durch Worte“ (1450b13f.).⁹⁵⁵ Der griechische Begriff ἑρμηνεία, in Anlehnung an sein Vorkommen in der *De Anima* sowie in der *Poetik* verstanden, „bedeutet in einem ganz allgemeinen Sinne ‚Verständigung‘ der Menschen [...] untereinander“⁹⁵⁶ und spezifiziert damit in eins den sprachlichen Ausdruck als solchen. Darin steht er dem vielschichtigen aristotelischen Terminus λόγος sehr nahe.

Warum nun der Begriff ἑρμηνεία in dieser Bedeutung titelgebend gewesen sein mag, belegt die Lektüre der Abhandlung selbst, in der, wie in ihrem vierten Kapitel veräußert wird, der Fokus generell auf den λόγος ἀποφαντικός (17a2), den aufzeigenden, etwas aussagenden und damit etwas bedeutenden λόγος gelegt wird.⁹⁵⁷ Es geht also „um diejenigen grundlegenden Bestandteile eines Textes, die Ar. als [λόγος ἀποφαντικός] [...]“

⁹⁵² Vgl. Weidemann: Einleitung, S.39.

⁹⁵³ Vgl. den entsprechenden Eintrag in GEMOLL.

⁹⁵⁴ Weidemann: Einleitung, S.39.

⁹⁵⁵ Weidemann: Einleitung, S.41. Weidemann zitiert bzgl. der vorliegenden *Poetik*-Stelle Übersetzungsvorschläge von Adolf Stahr: Aristoteles: *Poetik*. Übersetzt und erläutert von Adolf Stahr. Stuttgart 1890, S.93 sowie von H.-E. Hasso Jaeger: Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik. In: Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974), S.35-84, hier S.65 Fußnote 93 und von Manfred Fuhrmann: Aristoteles: *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg.v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982, S.23.

Dieselben Referenzen innerhalb des *Corpus Aristotelicum* gibt Pierre Aubenque in seinem Versuch an, den Titel Περὶ ἑρμηνείας zu klären. Pierre Aubenque: *Herméneutique et ontologie*, S.104.

⁹⁵⁶ Flashar: Aristoteles, S.190.

⁹⁵⁷ Vgl. § 3 dieser Analyse.

bezeichnet“ und es werden dessen Strukturen untersucht.⁹⁵⁸ Nimmt man die oben zitierten Erläuterungen der Termini ἔρμηνεία bzw. λέξις, wie sie in der *Poetik* erscheinen, hinzu, nach denen diese für eine „Darstellung durch Worte“, eine „Besetzung des Denkens durch Worte“ und generell die „Verständigung durch Worte“ stehen, so wird die nachträgliche Wahl der Bezeichnung *Περὶ ἔρμηνείας* seitens eines unbekanntes Urhebers verständlich. Denn schon das erste Kapitel ist den „sprachliche[n] Ausdrücken in ihrem Verhältnis zu den in ihnen ausgedrückten Gedanken und den mit ihnen gemeinten Dingen“ gewidmet.⁹⁵⁹ Zielt die Abhandlung damit zwar „insgesamt auf eine Theorie des Aussagesatzes [λόγος ἀποφαντικός, *Anm. d. Verf.*]“, den paradigmatischen λόγος als dem grundlegenden Bestandteil einer Rede, einer Aussage und Mitteilung, so muss sie „zuvor [seine] Bestandteile [...], die einzelnen, bedeutungstragenden Ausdrücke thematisieren“.⁹⁶⁰ Dabei stehen nicht alleine Formalia, d.h. der korrekte grammatische Aufbau eines λόγος ἀποφαντικός im Fokus, sondern *Περὶ ἔρμηνείας* bzw. *De Interpretatione* behandelt übergreifend Fragen der Semantik und etabliert über diese eine Bedeutungstheorie.⁹⁶¹ Der λόγος ἀποφαντικός fungiert in der Konsequenz als „Bedeutungsträger“.⁹⁶² Hierzu sind im Vorfeld zwei Bedenken zu überwinden.

Erstens ist in den aristotelischen Werken selbst keine Terminologie vorfindlich, die dem deutschen Wort „Bedeutung“ exakt entspricht. Anschließend und zweitens wird in der Forschung darüber diskutiert, ob Aristoteles überhaupt „die Sprachreflexion [...] zum eigentlichen Beschreibungsziel deklariert“⁹⁶³ haben könnte. Denn weder habe Aristoteles „sprachtheoretische Fragen [...] in einer einzigen, ausschließlich diesem Thema gewidmeten Abhandlung [diskutiert], noch [seien] diese Fragen innerhalb seiner Philosophie Gegenstand einer speziellen Disziplin“.⁹⁶⁴ „In dieser Hinsicht [gebe] es also keine aristotelische Sprachtheorie oder Sprachphilosophie.“⁹⁶⁵ Entgegen dieser Tendenzen ist Folgendes festzuhalten. In Aristoteles' Texten ist „ein Verb, nämlich σημαίνειν“, auffindbar, welches in etwa „dasselbe semantische Feld zu umfassen scheint, auch wenn es kein nominales Derivat hat, das als striktes Äquivalent für ‚Bedeutung‘ zu betrachten wäre“.⁹⁶⁶ Σημαίνειν wiederum steht im Griechischen für „bezeichnen“, „bedeuten“. In der Tat reflektiert Aristoteles über die semantische bzw. die bedeutende, und damit verbunden die

⁹⁵⁸ Weidemann: Einleitung, S.39.

⁹⁵⁹ Weidemann: Einleitung, S.42.

⁹⁶⁰ Christof Rapp: Aristoteles zur Einführung. Hamburg 2001, S.74.

⁹⁶¹ Vgl. Rapp: Einführung, S.74. Vgl. ferner Rapp: Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch, S.531f.

Die entscheidenden „logischen Grammatik“ werden jedoch im Fortlauf der hier folgenden Analyse nicht im Zentrum stehen. Allenfalls werden Fragen grammatischer Natur angerissen, wenn sie zur Klärung der hier maßgeblich zu verfolgenden aristotelischen Bedeutungstheorie beitragen. Vgl. Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter. Bd. 3 G – H. Basel 1974, S.1061-1073, hier S.1062.

⁹⁶² Flashar: Aristoteles, S.190.

⁹⁶³ Hermann Weidemann: Grundzüge der aristotelischen Sprachtheorie. In: Peter Schmitter (Hrsg.): Geschichte der Sprachtheorie. Bd. 2. Sprachtheorien der abendländischen Antike. Tübingen 1991, S.170-185, hier S.170.

⁹⁶⁴ A. Eduardo Sinnott: Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles. Münster 1989, S.15.

⁹⁶⁵ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.15.

⁹⁶⁶ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.18.

kommunikative Funktion von Sprache. Es kann also durchaus von einer Abhandlung mit sprachtheoretischem oder sprachphilosophischem Impetus gesprochen werden.⁹⁶⁷

Prominenter Schauplatz dieser sprachtheoretischen Auseinandersetzung ist, so wurde bereits angedeutet, das erste, später noch eingängig zu thematisierende Kapitel der in Frage stehenden aristotelischen Abhandlung. In diesem wird ein regelrechtes „zeichen-theoretisches Modell“⁹⁶⁸ entworfen: „[U]nsere sprachliche Bezugnahme auf die Dinge, die wir mit unseren Worten meinen, [ist] durch die mit unseren Worten zum Ausdruck gebrachten Gedanken in der Weise vermittelt, dass wir jene Dinge meinen, indem wir diese e danken denken.“⁹⁶⁹ Entsprechend ist die semantische Analyse als semiotische zu konkretisieren⁹⁷⁰ und Bedeutung nach aristotelischem Muster versteht sich „als eine Relation“, genauer eine „Bezeichnungsrelation“ zwischen Worten (entsprechend apophantischen λόγοι), e danken und Seiendem (entsprechend οὐσίαι).⁹⁷¹ Inwieweit das in *Metaphysik* Γ sowie Ζ – Η – Θ als Sprach- und Seinsprinzip herausgestellte τὸ τί ἦν εἶναι eine, wenn auch implizite, so doch wesentlich mit zu bedenkende Rolle im Rahmen der hier vorfindlichen Relation zwischen Sprache und Sein spielen muss, soll im Fortlauf der Analyse geklärt werden. In jedem Fall ist der letztliche Zweck des so dargestellten „Bedeutungsprozesses“ beim Menschen wiederum: die „Kommunikation“.⁹⁷² Ist diese im Nachklang an lat. *comunicare*, dt. „sich besprechen“, verstanden als die „[z]wischenmenschliche Verständigung durch Verbindungsaufnahme und Informationsaustausch (vor allem mit den Mitteln der Sprache)“⁹⁷³, so ist der kommunikative Aspekt bei Aristoteles dahingehend explizit mitgedacht, als er nicht nur den Sprechenden, sondern auch den Hörenden im Rahmen seiner sprachphilosophischen Studie erwähnt. (16b19ff.)⁹⁷⁴

Ähnlich, wenn auch mit anderer Ausrichtung argumentiert Pierre Aubenque. So scheint sein Hinweis, dass im Versuch, den titelgebenden Ausdruck ἐρμενεῖα zu klären, jener mit dem Namen des Götterboten Hermes in Verbindung gebracht wurde, durchaus interessant: „[L]e terme [ἐρμενεύειν], que certains auteurs ont mis en rapport dans l’antiquité avec le nom du dieu Hermes, signifie: communiquer, c’est-à-dire faire passer un message d’un lieu dans un autre ou d’un registre dans un autre.“⁹⁷⁵ Zugrundeliegt nicht zuletzt bei Aubenque der edanke einer „expression“ als „traduction“, genauer einer „traduction tout court“, und damit in eins das Verständnis des Terminus ἐρμενεῖα als be rsetzung.⁹⁷⁶

⁹⁶⁷ Vgl. u.a. Rapp: Einführung, S.74ff.

⁹⁶⁸ Weidemann: Anmerkungen zur seiner Übersetzung der Schrift *Peri Hermeneias*, S.148.

⁹⁶⁹ Weidemann: Aristotelische Sprachtheorie, S.182.

⁹⁷⁰ Vgl. Weidemann: Aristotelische Sprachtheorie, S.182f.

⁹⁷¹ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.20.

⁹⁷² Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.22.

⁹⁷³ Ulrich: Kommunikation, S.147.

⁹⁷⁴ Vgl. Weidemann: Aristotelische Sprachtheorie, S.183.

⁹⁷⁵ Aubenque: *Herméneutique et ontologie*, S.104.

⁹⁷⁶ Aubenque: *Herméneutique et ontologie*, S.106. Dass diese Transition oder Übersetzung nach Aubenque, ganz im Duktus dessen aporetischer und nahezu sprachskeptischer Lesart aristotelischer Abhandlungen, nicht vollständig funktionieren kann und das Wort nie vollständig die Sache erreicht, die sie eigentlich meint, mag kaum verwundern. Diese Sichtweise ist wie oben im Kontext der Lektüre der *Metaphysik* so

Darin ist die Lesart Aubenques eine auch in heutigem Sinne hermeneutische.

Dies herausgestellt, so wird im Folgenden eine möglichst neutrale deutsche Entsprechung für den griechischen Ausdruck innerhalb der griechischen β erschrift Περὶ ἑρμηνείας etabliert und darüber hinaus die Entscheidung für die hier maßgebliche Titelgebung erläutert und gefestigt. Zu einem besseren Verständnis des griechischen ἑρμηνεία wurde seine Nähe zum λόγος (ἀποφαντικός) benannt und seine Bedeutung als Sprache und Rede gekennzeichnet. Damit liegt die wortwörtliche Übersetzung des Titels mit „be r die Sprache“ nahe – zumal die Sprache gegenüber der Rede in § 3 als der umfassendere und damit allgemeinere Begriff gekennzeichnet wurde. Parallel erscheint eine Übertragung mit „be r die Rede“ zutreffend, wenn dem kommunikativen Aspekt auch in der Titelgebung ausdrücklich entsprochen werden soll. Es bleibt die Möglichkeit, angesichts des in der Schrift aufgestellten Bedeutungsprozesses als sprachtheoretischer Relation zwischen Wort, Gedanke und Seiendem den Titel zu konkretisieren. Schlägt Zell die β erschrift „Von der Rede, als Ausdruck der ϵ danken“⁹⁷⁷ vor, so fehlt hierin jedoch der Verweis auf das Seiende, welches nach griechischer Vorstellung im λόγος doch zur Sprache kommt. Korrekt müsste also stehen: „Von der Rede (bzw. Sprache), als Ausdruck der das Seiende vermittelnden ϵ danken.“ Angesichts der zum einen umständlichen und zum anderen nicht geläufigen deutschen Entsprechung und des geringen Vorkommens des griechischen (Original)Titels möchte sich die Verf. im Folgenden an die traditionelle Wiedergabe *De Interpretatione* halten – dies jedoch nicht ohne die dieser inhärenten potentiellen Missverständnisse stets mit zu bedenken.

Der hier dargelegten Lesart steht die grundsätzliche Annahme entgegen, dass

[t]he *De Interpretatione* is not a treatise about language in general, however, and is not even a treatise about human language in general. Instead, we shall see that its central subject is an analysis of contradictory pairs of assertions, considered as relevant to dialectic. [...] ‚On the Contradictory Pair‘ would be the most obvious title to express the true subject of the treatise.⁹⁷⁸

Bei dieser Position Whitakers stellt sich folgendes Problem. Nicht nur muss der Autor kurz darauf selbst zugestehen, dass die theoretische Frage, „how language is related to thought and to the real world“⁹⁷⁹, doch das eigentliche Thema des ersten Kapitels ausmacht. Denn muss eine Untersuchung z.B. kontradiktorischer Aussagen auf einer entsprechenden theoretischen Fundierung der Relationen zwischen Sprache, Denken und Wirklichkeit basieren, so ist genau diese gegen Whitaker als maßgebliche inhaltliche Richtlinie von *De Interpretatione* anzunehmen.

auch an dieser Stelle ausdrücklich nicht zu übernehmen.

⁹⁷⁷ Aristoteles: Kategorien. Von der Rede, als Ausdruck der Gedanken. Werke. Organon, oder Schriften zur Logik. Erstes Bändchen. Übersetzt von Karl Zell. Stuttgart 1836. Vgl. ferner Ernst Kapp: Der Ursprung der Logik bei den r iechen. ö ttingen 1965, S.57: „Der Titel *De Interpretatione* bedeutet ‚ b er den Ausdruck von ed anken in der Rede‘.“ Diese Hinweise konnte die Verf. aufgrund von Weidemann: Einleitung, S.40 verfolgen.

⁹⁷⁸ Whitaker: *De Interpretatione*, S.7.

⁹⁷⁹ Whitaker: *De Interpretatione*, S.8.

Die Hinführung in die Thematik über den Titel der Abhandlung deutet an, inwiefern die Lektüre der sprachtheoretisch eingeordneten Schrift *De Interpretatione* in vorliegender Auseinandersetzung mit der wechselseitigen Beziehung zwischen λόγος und οὐσία zu einer weiteren Konkretisierung der These einer in spezifischem Sinne ontologischen Philosophie bei Aristoteles verhilft. Die philosophische Klärung des Seins sowie der Sprache und Bedeutung ist, wenn auch in unterschiedlicher Hinsicht, ein und dasselbe Thema:

[D]ans l'usage contemporain, l'ontologie désigne une théorie formelle de l'existence, elle se demande à quelles conditions un objet peut être dit existant. En ce sens, elle fait partie de la sémantique, qui étudie les conditions de possibilité de la vérité ou encore le rapport du langage à la réalité en général, et qui soulève donc le problème de la référence, c'est-à-dire de la relation du langage à l'objet dont il parle.⁹⁸⁰

Umgekehrt, so ist Aubenques Zitat zu ergänzen, bildet auch der Bereich der Semantik einen wesentlichen Teil der aristotelischen Ontologie.

Dementsprechend ist es Aufgabe dieses Abschnitts, die Ergebnisse der *Metaphysik* und darin des SvW, nämlich die sprachliche Forderung einer Eindeutigkeit des Bezeichnens in Wissenschaft wie Alltag, anhand des zeichentheoretischen Modells in *De Interpretatione* einerseits zu festigen, andererseits die implizite Rolle des nicht eigens thematisierten τὸ τί ἦν εἶναι innerhalb des relationalen Sprachprozesses zu verdeutlichen. Es gilt, das aristotelische Verständnis der Beziehung zwischen λόγος und οὐσία möglichst umfassend zu ergründen und im Rahmen einer aristotelischen Theorie der Bedeutung auszu-differenzieren. Ist dies die Zielvorgabe, so ist ihr entsprechend eine weitere, in *De Interpretatione* als der menschlichen Sprachgebung wesentliche Problematik zu klären: das der scheinbaren Dissonanz zwischen einer eindeutigen, ja nahezu rigiden Entsprechung zwischen Wort und Seiendem sowie der immer auch kontingenten, weil auf sprachlichen Konventionen beruhenden Rede. In der einzelwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der sprachlichen Bedeutung gerät eine der Sprache inhärente Dynamik in den Fokus der Untersuchung.

Vorweggenommen ist das vorab umrissene aristotelische Sprachmodell in Platons sprachphilosophischem Dialog *Kratylos*.⁹⁸¹ In diesem wird das kommunikative Moment aller Rede als „die Verständigung als dialogischer Prozess gesehen“ und „als Mitteilung von Gedachtem auf Seiten des Sprechers und Identifikation des Gedachten auf Seiten des Hörers spezifiziert“.⁹⁸² Parallel dazu versinnbildlicht der durch Sokrates vermittelte Disput zwischen *Kratylos* und seinem Kontrahenten Hermogenes den Konflikt zwischen einem „semantischen Naturalismus“ und einer „Konventionalität“ eben jener dialogisch verstandenen Sprache.⁹⁸³

⁹⁸⁰ Aubenque: *Herméneutique et ontologie*, S.101.

⁹⁸¹ Vgl. Modrak: *Language and Meaning*, S.13ff. Vgl. auch Peter Schmitter: *Zur Vorgeschichte der Kommunikationstheorie. Zwei antike Kommunikationsmodelle*. In: *Sprachwissenschaft* 6 (1981), S.186-199, hier S.198.

⁹⁸² Schmitter: *Kommunikationstheorie*, S.198.

⁹⁸³ Rapp: *Einführung*, S.74.

§ 22 Das Phänomen der Bedeutung in Platons *Kratylos*. Einführung in die Problemlage

Der platonische Dialog *Kratylos* bietet einen profunden und kaum zu vernachlässigenden Einstieg in die aristotelische Bedeutungstheorie: „[T]he problem of meaning as framed by Plato in the *Cratylus* [...] sets the stage for Aristotle’s account. [...] Aristotle is apparently directing his answer to the question about meaning to an audience familiar with the problem of meaning as that problem is formulated in the *Cratylus*.“⁹⁸⁴

In je unterschiedlichen Konstellationen kreisen die drei Gesprächspartner Hermogenes, Kratylos und Sokrates um die Forderung einer wahren bzw. zutreffenden sprachlichen Bezeichnung und damit um die Frage der Möglichkeit einer funktionierenden Referenzbeziehung zwischen Wörtern (ὀνόματα als der r unddimension alltäglicher Sprache) und Seiendem (οὐσία, in platonischem Sinne verstanden).⁹⁸⁵ In ihrer Funktion als Dialogpartner ist es ihnen, kurz gesagt, um die Phänomene der sprachlichen Bedeutung sowie der Verständigung als solchen zu tun. Über die Bedeutung von ὀνόματα geht es auch um die Bedeutung eines elaborierten λόγος (ἀποφαντικός).

Dabei fällt von vornherein eine luzide Kuriosität ins Gewicht: Der Dialog zwischen den beiden Kontrahenten Hermogenes und Kratylos, welche in einer jeweils radikalen Ausprägung zweierlei „theories of meaning that were currently in vogue“⁹⁸⁶ vertreten, geht von vornherein fehl. Sie können sich von Beginn an nicht verständigen, so dass es erst gar nicht zu einem wirklichen Gespräch zwischen den beiden kommt. „*Hermogenes*: Willst du also, dass wir auch den Sokrates zu unserer Unterredung hinzuziehen? *Kratylos*: Wenn du meinst.“ (383a) Sodann wird Sokrates um Vermittlung gebeten und der ursprünglich initiierte Dialog zwischen Hermogenes und Kratylos verlagert sich, nunmehr korrumpiert, alsbald auf ein Gespräch Sokrates’ mit Hermogenes sowie seine weitaus knapper ausfallende Unterredung mit Kratylos. Wie stellt sich nun der Konflikt, personifiziert durch die Gesprächsteilnehmer, dar?

Hermogenes: Kratylos hier, o Sokrates, behauptet, jegliches Ding habe seine von Natur (φύσει) ihm zukommende richtige Benennung, und nicht das sei ein Name (ὄνομα), wie einige unter sich ausgemacht haben etwas zu nennen, indem sie es mit einem Teil ihrer besonderen Sprache anrufen, sondern es gebe eine natürliche Richtigkeit der Wörter, für Hellenen und Barbaren insgesamt die natürliche. (383a-b)

Hermogenes: Ich meinesteils, Sokrates, habe schon oft mit diesem und vielen andern darüber gesprochen und kann mich nicht überzeugen, dass es eine andere Richtigkeit der Worte gibt, als die sich auf Vertrag und Übereinkunft gründet. Denn mich dünkt, welchen Namen jemand einem Dinge beilegt, der ist auch der rechte, und wenn man wieder einen andern an die Stelle setzt und jenen nicht mehr gebraucht, so ist der letzte nicht minder richtig als der zuerst beigelegte [...]. Denn kein Name eines Dinges gehört ihm von Natur, sondern durch Anordnung und Gewohnheit derer, welche die Wörter zur Gewohnheit machen und gebrauchen. (384c-d)

⁹⁸⁴ Modrak: *Language and Meaning*, S.13.

⁹⁸⁵ Vgl. § 8 vorliegender Analyse.

⁹⁸⁶ Modrak: *Language and Meaning*, S.14.

Im *Kratylos* wird nichts weiter als die „sophistische Antithese von Nomos (Festlegung, Übereinkunft) und Physis (Natur) im Hinblick auf die Leistung der Sprache für die Erkenntnis der Dinge an[ge]wendet und diskutiert“. ⁹⁸⁷ Damit in eins wird, so ist zu zeigen, die althergebrachte Unterscheidung der Sophistik, die letztlich in einer potentiellen Loslösung der Sprache von ihren Ursprüngen in den wirklichen Verhältnissen mündet, radikal hinterfragt.

Steht *Kratylos* laut *Hermogenes* für die naturalistische Auffassung, ein Wort sei die natürliche Entsprechung dessen, was es als außersprachliches Seiendes benennt, so scheint er damit einhergehend von einer gleichsam mimetischen Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit auszugehen, die derjenigen zwischen z.B. Rauch als Anzeichen von Feuer nahe kommt. ⁹⁸⁸ In der Konsequenz würde der Name „*Hermogenes*“ nicht zum dahinter stehenden Menschen passen. (383b) Denn in Ableitung von „*Hermes*“, der nicht nur Götterbote, sondern auch der Gott des Handels war, müsste *Hermogenes* entsprechend seinem Rufnamen hervorragendes ökonomisches Geschick aufzeigen. Da *Hermogenes* aber keineswegs reich ist, ließe genau diese doch an sich durch den Namen suggerierte Fähigkeit zu wünschen übrig, so der Gedanke *Kratylos* (in der Wiedergabe *Hermogenes*´). (384c) ⁹⁸⁹ Der Name „*Hermogenes*“ erscheint *Kratylos* nicht korrekt, ja geradezu falsch und auf falschen Wörtern könne keine funktionierende Sprache gründen. In der Konsequenz ist nach *Kratylos* sprachliche Verständigung ohne eine solche naturgegebene, sich immer und über alle unterschiedlichen Sprachen gleichbleibende Beziehung undenkbar.

Es scheint nahezu skurril, dass *Kratylos* als Statthalter der von ihm befürworteten Bedeutungstheorie selbst nicht in der Lage scheint, seine eigene Position in Worte zu fassen. Nicht nur fällt seine Unterhaltung mit *Sokrates*, die an zweiter Stelle hinter derjenigen zwischen *Sokrates* und *Hermogenes* steht, sehr kurz aus, sondern auch vermag er sich gleich zu Beginn, als er sich und seine Haltung vorstellen und verteidigen soll, nicht bzw. kaum Ausdruck zu verleihen. Dies muss *Hermogenes* an seiner Stelle übernehmen. Die naturalistische Position, so scheint das platonische Bild des verstummenden *Kratylos* zu vermitteln, führt zu einer regelrechten Unfähigkeit, sich auszudrücken, sich zu verständigen und letztlich zu kommunizieren. Kann Sprache ihr referenzielles Seiendes nicht abbilden und entspricht ihm nicht vollständig, so wird sie selbst allenthalben falsch und damit obsolet. Dass diese Unmöglichkeit der mimetischen Entsprechung von Sprache und Wirklichkeit dabei kein Einzelfall, sondern vielmehr die Regel ist, vermag erneut das *kratylosche* Schweigen zu suggerieren.

Warum sich dies so verhält, wird sogleich anhand der Position *Hermogenes*´ deutlich. Auf den ersten Blick kennt *Hermogenes* solche Ausdrucksschwierigkeiten nicht. Er redet von Beginn an unentwegt und ist als einziger von beiden in der Lage, die Dissonanz zu *Kratylos* als solche überhaupt zu benennen. Denn anders als sein Kontrahent steht er für

⁹⁸⁷ Flashar: *Aristoteles*, S.190.

⁹⁸⁸ Vgl. *Modrak: Language and Meaning*, S.14.

⁹⁸⁹ Vgl. *Modrak: Language and Meaning*, S.14 Fußnote 4.

eine flexible, dynamische und letzten Endes konventionalistische Auffassung der menschlichen Sprachgebung. Nicht nur geht er dabei von der Diversität unterschiedlicher Sprachen aus, sondern selbst die Namensgebung innerhalb eines Idioms scheint aus seiner Sicht arbiträr. Als Beispiel dient ihm die attische Sitte, dass der Hausherr allen erworbenen Sklaven einen neuen, griechischen Namen verleiht. (384d)

Die Annahme einer konventionalistisch und damit dynamisch geprägten Sprachgebung erlaubt Hermogenes' Redefluss. Zugleich, so wird deutlich, birgt sein Sprachverständnis die Gefahr, dass er zwar wohl viel redet, jedoch nur wenig aussagt. Wird die Annahme einer sprachlichen Arbitrarität in ihrer radikalen Ausprägung ernstgenommen, so geht mit ihr die Beirwindung der Trennung zwischen „wahr“ und „falsch“ einher. Kann man aber weder etwas Wahres, noch etwas Falsches aussagen, so ist auch kein Wissen um „wahr“ und „falsch“ mehr möglich. Auch im Falle Hermogenes' kann die Referenzbeziehung zwischen Sprache und Seiendem letzten Endes nicht funktionieren: Da er die ordnenden Grenzen zwischen den Seienden nicht mehr erkennt, muss letzten Endes auch er, bildlich gesprochen, inmitten seines Redeflusses verstummen.

Sokrates, der als Vermittler ins ursprüngliche Zweiergespräch berufen wurde, vermag es auf ersten Blick nicht, den Graben zwischen beiden Bedeutungskonzeptionen zu überbrücken. Vielmehr führt er in der ihm eigenen Manier sowohl den Konventionalismus als auch den Naturalismus jeweils für sich genommen ad absurdum. In Richtung Hermogenes' macht er auf die Notwendigkeit richtiger Benennungen einerseits und falscher Benennungen andererseits aufmerksam:

Wie nun, wenn ich irgendein Ding benenne, wie, was wir jetzt Mensch nennen, wenn ich das Pferd rufe, und was jetzt Pferd, Mensch: dann wird dasselbe Ding öffentlich und allgemein Mensch heißen, bei mir besonders aber Pferd, und das andere wiederum bei mir besonders Mensch, öffentlich aber Pferd. (385a)

Ein solches Szenario aber muss selbst Hermogenes abwegig erscheinen, und er antwortet denn auch auf die anschließende Nachfrage Sokrates' „Meinst du es so?“ nur kleinlaut: „So dünkt es mich.“ (385b) Die Tatsache wiederum, dass es wahre und falsche Namen gibt, liegt laut Sokrates daran, dass es eine natürliche Bindung der Sprache an das Seiende wohl gibt – und darüber hinaus das an- und ausgesprochene Seiende für sich eine beständige οὐσία nicht nur haben kann, sondern haben muss:

Wohlan, lass uns sehen, Hermogenes, ob dir vorkommt, dass es auch mit den Dingen ebenso steht, dass ihr Sein und Wesen für jeden besonders ist (οὐσία εἶναι ἐκάστῳ), wie Protagoras meinte, wenn er sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, dass also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind, und wiederum wie dir, so auch für dich? Oder dünkt dich, dass sie in sich eine Beständigkeit des Wesens (οὐσία) haben? (385e-386a)

Auf diese Konstanz der οὐσία aber kommt es Sokrates an:

Also, wenn weder allen alles auf gleiche Weise und immer zukommt noch auch jedes Ding für jeden auf eine besondere Weise da ist: so ist offenbar, dass die Dinge an und für sich ihr eigenes, bestehendes Wesen

(οὐσία) haben, und nicht nur, je nachdem wir sind, oder von uns hin und her gezogen nach unserer Einbildung, sondern für sich bestehend, je nach ihrem eigenen Wesen (οὐσία) seiend, wie sie geartet sind. (386d-e)

Mit der Setzung von „fixed essences“⁹⁹⁰ des Seienden aber geht einher, dass die Sprache, je nach dem, ob sie sich direkt auf deren wesentliche οὐσία bezieht bzw. diese ausdrückt, wahr oder falsch, treffend oder nicht treffend sein kann. Ein Mensch wird also im Alltag nur dann korrekterweise und erfolgreich sprechend kommunizieren können, „wenn er auf die Weise und vermittels dessen, wie es der Natur des Sprechens und Gesprochen-Werdens angemessen ist, von den Dingen redet“. (387c) Nur dann wird er „etwas davon haben und wirklich etwas sagen, wenn aber nicht, dann es verfehlen und nichts damit ausrichten“. (387c) Die Konventionalismustheorie führt in die Aporie, denn Sprache ist kein rein subjektivistischer Akt, sondern gründet auch in der wesentlichen Realität des Seienden, um als verständliche, das Seiende korrekt an- und aussprechende Kommunikationsgrundlage fungieren zu können.

Dass auch diese Referenzbeziehung zwischen οὐσία und dem λόγος, in dem erstere zur Sprache kommt, nicht absolut gesetzt werden darf, macht Sokrates umgekehrt im Laufe seiner Auseinandersetzung mit Kratylos deutlich. So ist „eines das Wort [...] und ein anderes das, dessen Name es ist“. (430a) Anders formuliert: Λόγος und οὐσία gehen nie vollständig ineinander auf und konsequenterweise ist z.B. ein Irrtum hinsichtlich einer Bezeichnung durchweg denkbar. Ein Wort kann auch an seinem intendierten Referenzpunkt in der Wirklichkeit vorbei- und damit fehlgehen. Entgegen Kratylos' Auffassung, dass „the question whether some word N is the correct name of a given item is the same as the question whether N is that item's name at all“ gilt demnach Sokrates zufolge „a possible divergence between the name of X and the correct name of X“.⁹⁹¹ Parallel aber ist die notwendige Bezüglichkeit auf den einen, über alle Sprachen und Individuen hindurch gleichbleibenden Wesenskern des Seienden einer Art damit nicht hinterfragt und weiterhin in Geltung.

Eine beispielhafte Analogie aus dem Bereich der bildenden Kunst verhilft Sokrates zur Darstellung seiner These. Wenn das Wort nach Kratylos tatsächlich die notwendige mimetische Nachbildung des Seienden wäre, so müsste dies auch auf das Bild als andere Form der Nachahmung desselben Seienden zutreffen. Jedoch sei hier Folgendes zu bedenken: Zwar könne „einer das Bild des Mannes dem Manne zuteilen und das des Weibes dem Weibe und so auch andere“, jedoch könne ebenso „umgekehrt das Bild des Mannes der Frau und das der Frau dem Manne“ zugesprochen werden. (430c) In letzterem Falle liege ein offensichtlicher Irrtum seitens des Bildes vor, nicht aber seitens dessen, was abzubilden ist. Das Bild ist, umgangssprachlich ausgedrückt, „nicht getroffen“ – ohne dass dies eine etwas über das Sein jeweils der Frau oder des Mannes für sich aussagt, das eigentlich hätte abgebildet werden müssen. Nachahmung birgt ent-

⁹⁹⁰ Modrak: *Language and Meaning*, S.16.

⁹⁹¹ Bernard Williams: *Cratylus' Theory of Names and its Refutation*. In: Stephen Everson (Hrsg.): *Companions to Ancient Thought 3. Language*. Cambridge 1994, S.28-36, hier S.28.

sprechend die Gefahr, unkenntlich oder unvollständig zu sein, weswegen auf sie allein kein Verlass ist. Ebenso mögen „auch die Wörter teils gut abgefasst [sein], teils schlecht“. (432e) Entsprechend führt neben der Haltung Hermogenes' auch die Naturalismus-These des Kratylos in die Aporie. Denn die menschliche Sprache ist derart konstituiert, dass sie offensichtlich in sich beweglich, veränderlich, dynamischer Natur und gerade nicht starren Ursprungs ist: „Als ob nämlich alles ströme und fließe und in Bewegung sei, dahin, sagten wir, deuten uns die Worte das Sein und Wesen (οὐσία) der Dinge.“ (436e) Angesichts Kratylos' Theorie kommt es Sokrates zunächst und in erster Linie darauf an, eine bestehende Differenz zwischen Sprache und Sein auszumachen und damit die Annahme ihres vermeintlich naturalistisch-mimetischen Verhältnisses zu widerlegen.

Dass dieser vernommenen sprachlichen Dynamik innerhalb des λόγος letzten Endes das weltliche Werden und Vergehen des Seienden im Grundzug entspricht, merkt Sokrates gegen Ende des von vornherein gestörten Dialoges an. (437c ff.) Dies ist insofern problematisch, als nach der platonischen Ideenlehre nur ein in sich ruhendes, immerwährendes und allgemeines Sein überhaupt ansprechbar und damit erkennbar sein kann:

Ja es ist nicht einmal möglich zu sagen, dass es eine Erkenntnis gebe, wenn alle Dinge sich verwandeln und nichts bleibt. [...] Ist aber immer das Erkennende und das Erkannte, ist das Schöne, ist das Gute, ist jegliches Seiende, so scheint mir dies, wie wir jetzt sagen, gar nicht mehr einem Fluss ähnlich oder einer Bewegung. (440a-b)

Hinter bzw. über den vielfältigen weltlichen Phänomenen verbirgt sich deren Prinzip: das allgemeine Sein als Wesen bzw. Idee alles Seienden. Ist die Sprache aber entgegen einer rein mimetischen Bedeutungslehre dezidiert auch durch die ihr eigene Dynamik gekennzeichnet,

so mag das einem vernünftigen Menschen gar nicht wohl anstehen, sich selbst und seine Seele lediglich den Wörtern in Pflege hinzugeben und im Vertrauen auf sie und die, welche sie eingeführt haben, dann seiner Sache so sicher zu sein, als wisse er etwas, indem er über sich sowie alles andere, was ist, so aburteilt, es gebe nichts Gesundes daran, sondern alles sei zerbrechlich wie Töpferzeug, und indem er glaubt, dass, ordentlich wie Menschen an Flüssen leiden, so auch die Dinge sich ebenso befinden und von Reissen und Flüssen geplagt werden. (440c-d)

Kurzum: Wird im *Phaidon* der λόγος als „zweitbeste Fahrt“ bezeichnet (99c)⁹⁹², so erscheint diese im Ansatz resignierende, sprachskeptische Feststellung im *Kratylos* in noch zugespitzterer Form. Die Sprache ist Teil der Welt, die ὀνόματα als Konstituenten der gewöhnlichen und alltäglichen Sprache sind an ihren sich ständig in Bewegung befindenden Verlauf gebunden und genau dieser Umstand hält sie nach dem Verständnis Platons immer auf Distanz zu den eigentlichen Seinsprinzipien. Die entgegen Kratylos' mimetisch-naturalistischer Theorie sprachlicher Bedeutung mit Hermogenes zu Recht festgestellte Differenz zwischen dem Wort und dem Seienden, das es bezeichnet, wird zu

⁹⁹² Vgl. § 8 vorliegender Analyse.

einer nahezu unüberbrückbaren Kluft. Jenseits des λόγος gilt es dem Philosophen, in der intuitiv erfassenden Schau z.B. nicht irgendeines schönen Angesichtes, sondern des „Schöne[n] selbst“ (439d, vgl. ferner *Symposion* 211c-d) das wahre Sein der Idee zu erkennen.

Der Dialog *Kratylos* endet „with the suggestion that language cannot serve as vehicle for truth“.⁹⁹³ Herbeigeführt wurde der für Platon bzw. Sokrates typische aporetische Schluss durch die Auseinandersetzung mit zwei sich radikal entgegen stehenden Theorien des Konventionalismus sowie des Naturalismus. Beide werden in ihrer Radikalität gleichermaßen „canvassed and shown to be inadequate“.⁹⁹⁴ Eine endgültige Positionierung für die jeweils eine oder andere erscheint Sokrates nicht möglich und die Unterredungen scheinen exakt so zu enden, wie sie begonnen haben, nämlich im berühmten sokratischen Nichtwissen. Sagt er zu Hermogenes: „Dieses nun, o Hermogenes, scheint mir die Richtigkeit der Benennungen sein zu wollen, wenn nicht Kratylos etwas anderes meint“ (427c-d), so schlägt er Kratylos zunächst vor, doch „noch einmal auf das zurück[zu]gehen, von wo aus wir hierher gekommen sind“ (438a), um letzten Endes zu sagen: „Vielleicht nun verhält es sich so, lieber Kratylos, vielleicht auch nicht.“ (440d)

Dieser aporetische Duktus des *Kratylos* jedoch sollte den Leser gerade nicht dazu verleiten, über den eigentlichen Ertrag des Dialogs hinwegzusehen. Denn steuert Sokrates zwar mehr oder minder zielstrebig auf ein unsicheres Ende fern jeder Lösung der Frage nach der sprachlichen Bedeutung hin, so hat er darüber hinaus *in personam* eindeutig die Rolle als Mittler zwischen zwei Positionen inne. Anders formuliert: Indem er jeweils Hermogenes und Kratylos, und damit sowohl den Konventionalismus als auch den Naturalismus hinsichtlich ihrer theoretischen Schlüssigkeit für eine Bedeutungstheorie hinterfragt, vermag er vielerlei Treffendes über die menschliche Sprache und ihre Bedeutung festzustellen. Sind die Seienden dieser Welt nicht nur wandelbar, sondern haben eine beständige οὐσία, die sie zu dem macht, was sie sind (386d-e), so kommen die „Benennungen“ entgegen Hermogenes' rein konventionalistischer Auffassung immer auch „den Dingen von Natur“ zu. (390e) Kratylos liegt darin grundsätzlich richtig, dass Sprache in ihrer Relation auf die Wirklichkeit nicht willkürlich ist, sondern im Wesen der Seienden gründet – wenn auch dieses Wesen nach platonischer Auffassung zumindest nicht unmittelbar in der Sprache selbst erfahrbar ist. Hierin aber liegt ein wesentlicher Umschlagpunkt: Ist der λόγος kein direktes Vehikel hin zum eigentlichen Sein des Seienden, so ist er diesem immer auch ein Stück weit fremd bzw. von ihm distanziert. Er selbst ist ein vom Menschen alltäglich angewandtes und damit ein weltliches, grundweg dynamisches Phänomen. Indem Hermogenes auf die sprachliche Wandelbarkeit insistiert, markiert er, inwiefern sprachliche Bedeutung immer auch konventionell und von den potentiell jeweils unterschiedlich sprechenden Menschen gesetzt ist. Nicht aber bedeutet die Annäherung an Hermogenes' Auffassung – und hier schließt sich der Kreis sokratischen Hinterfragens –, dass sich ein Wort vollends von seinem relationalen

⁹⁹³ Modrak: *Language and Meaning*, S.19.

⁹⁹⁴ Modrak: *Language and Meaning*, S.14.

Seienden trennen kann. Es meint trotz der ihm eigentümlichen Dynamik etwas Bestimmtes, das auch durch den Wandel der Zeit, wie des Raumes und damit der Kulturen hindurch gleichbleibend ist. Das eigentliche, in der Aporie mündende Problem liegt entsprechend nicht so sehr darin, dass der Sprache implizit ein konventionelles wie ein naturalistisches Moment zugesprochen wird, sondern in der einseitigen Befürwortung einer der beiden Sprach- und Bedeutungstheorien.

Ein schönes Beispiel für die spezifische Art des terminologischen und semantischen Wandels eines Terminus gibt Sokrates interessanterweise anhand der Evolution des Begriffes der οὐσία selbst:

[D]as Sein, welches wir οὐσία nennen, nennen einige ἐσία und andere wieder ὠσία. Zuerst nun nach der einen von diesen Spracharten hat es ja ganz guten Grund, dass das wahre Sein und Wesen der Dinge ‚Ἐσία‘ genannt wird; so auch, wenn wir wiederum das, was an diesem Sein Anteil hat, ‚Ἐσία‘ nennen, so wäre auch das in dieser Beziehung richtig, denn auch wir mögen statt οὐσία ehemals ἐσία gesagt haben. Denn z.B. ganz billig opfern wohl diejenigen vor allen anderen Göttern zuerst der (Göttin) Hestia, welche das Wesen aller Dinge ‚Ἐσία‘ nannten. Die aber ὠσία gesagt haben, mögen wohl, sollte man denken, mit Heraklit gedacht haben, alles Seiende gehe und es bleibe nichts fest, die Ursache und das Regierende alles Seienden sei das Stoßende, woher es mit Recht ὠσία genannt wurde. (401b-c)

Obschon eine Veränderung einer Begrifflichkeit stattgefunden hat, bleibt doch ein Bedeutungskern konstant. Dies gilt sogar für die Abwandlung hin zur ὠσία bei Heraklit. Denn die Abkehr von der eigentlichen Bedeutung der wesentlichen Konstanz lässt sich noch immer nur im Rekurs auf diese verstehen. Der Bedeutungskern bleibt im Grundsatz erhalten, auch wenn mit seiner Verschiebung ein unterschiedliches Lautbild entsteht. Ferner ist mit der Variabilität der Bezeichnungen keineswegs, und auch dies zeigt das Exempel, eine Abwendung von ihrer jeweils feststehenden Bedeutung gemeint. Οὐσία, ἐσία sowie ὠσία bezeichnen jeweils etwas – und dies besteht im Wandel.

Es scheint als ob Sokrates selbst in seinen Gesprächen eine Art der Vermittlung beider Positionen implizit suggeriert. Nicht nur zeigt er u.a. in dem aufgeführten Beispiel, dass drei Wörter unterschiedlichen Wortlauts doch Eines benennen können. Darüber hinaus und in gegenläufiger Argumentationsrichtung macht er deutlich, dass man parallel schon mit einem konventionellen Moment konfrontiert ist, wenn man z.B. mehrere Wörter ggf. mehrerer Sprachen vorliegen hat, die in etwa dasselbe bezeichnen. Die Dimension des Sowohl-als-auch ist innerhalb des Dialogs *Kratylos* im Duktus des Sokrates selbst greifbar.

Auf dieser Form der Vermittlung, und nicht nur auf der augenscheinlichen Aporie und damit der platonischen Schwierigkeit, beide Bedeutungstheorien zusammen zu denken, baut Aristoteles seine semantische Theorie auf. Anders gewendet: Geht Platon im *Kratylos* selbst schon in der Konstruktion der Figur des Sokrates über die Feststellung der Unvermittelbarkeit einer konventionalistischen und einer naturalistisch-mimetischen Position hinaus, so bietet Aristoteles in *De Interpretatione* eine Ausarbeitung dieser semantischen Reflexion.

Aristoteles' ontologisch ausgeprägte Philosophie verfolgt den Anspruch, das Seiende als Seiendes auf dessen jeweilige Prinzipien hin zu ergründen und zugleich auch den einzigen, den sprachlichen Zugang zu eben jenen Seinsursachen mit zu reflektieren. In der Konsequenz muss sie, gemäß dem Erkenntnisweg, nicht nur von der Alltagswelt und der Alltagssprache aus-, sondern immer auch auf diese zurückfragen und darf diesen Boden letzten Endes nicht verlassen. Tatsächlich bemüht sich Aristoteles, den in der Figur des Sokrates angelegten Mittelweg zwischen Kratylos und Hermogenes als solchen zu konkretisieren und damit in einer Theorie der Bedeutung zu etablieren. Wenn also „Socrates exploits the apparent tension between the dynamism of a natural language and the stability of truth in his arguments against both Hermogenes and Cratylus“, dann „Aristotle must meet the underlying challenge of the *Cratylus* to show that the dynamic character of language as artifact does not undermine its ability to serve as vehicle for truth in word and thought“.⁹⁹⁵

Im Anklang an Platons Diskussion der Sprache und ihrer Bedeutung im *Kratylos* ist Aristoteles in *De Interpretatione* bemüht zu zeigen, inwiefern Sprache notwendig sowohl ein konventionelles, als auch ein naturalistisches Moment innehaben muss, um der seinsgemäßen Konstanz in der Bewegung, wie es das ontologische, und damit doppelte τὸ τί ἦν εἶναι als Prinzip ἐνόν in der *Metaphysik* versinnbildlicht, entsprechen zu können. Aristoteles argumentiert damit in Platons Nachfolge und entgegen der sophistischen Tradition für die Zusammenführung beider, die als solche die innere Konstitution der Sprache ausmachen.⁹⁹⁶ Die aristotelische Haltung ist damit dezidiert nicht sprach-skeptischer Natur, sondern in der Annahme einer Strukturanalogie zwischen λόγος und οὐσία über das diesen inhärente τὸ τί ἦν εἶναι ist der λόγος einziger valenter Zugang zum Seienden. Besitzen also, wie es bereits Sokrates andeutete, Benennungen durchaus „some mimetic features“, so ist dies allein in dem Sinne zu verstehen, dass „the structure of language should represent the structure of things“.⁹⁹⁷ Der Glaube aber an alleinige mimetische Entsprechung muss sich hinsichtlich der notwendigen Dynamik der das weltliche Seiende an- und aussprechenden Sprache als „a belief in magic“⁹⁹⁸ herausstellen – ohne zeitgleich in die reine Arbitrarität sprachlicher Bedeutung nach dem Modell Hermogenes' abzugleiten. Eine Sprache, die nur auf menschlicher Übereinkunft beruhen würde, wäre reine Sophistik. In einer wechselseitigen Beziehung stehend, sind jedoch Sprache und Sein immer auch noch etwas anderes als dasjenige, worauf sie sich beziehen. Sie sind, so ließe sich metaphorisch formulieren, jeweils eigenständige Partner.

Es gilt, in den nun folgenden § 23 bis 25 die derart umrissene Kompromisslösung zwischen Kratylos und Hermogenes, und damit zugleich die semantische Theorie Aristoteles' en détail zu besprechen. So soll anhand der Lektüre vornehmlich des ersten Kapitels der Abhandlung *De Interpretatione* die Referenzbeziehung zwischen Sprache, Denken und Sein anhand der Begriffsanalyse der Ausdrücke φωνῆ, παθήματα und πράγμα

⁹⁹⁵ Modrak: *Language and Meaning*, S.19.

⁹⁹⁶ Vgl. Flashar: *Aristoteles*, S.190.

⁹⁹⁷ Williams: *Cratylus*, S.35f.

⁹⁹⁸ Williams: *Cratylus*, S.36.

erläutert und deren Verbindungen zu den ontologisch fundierten Begrifflichkeiten λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι aufgezeigt werden. Obschon letztere nicht eigens in *De Interpretatione* thematisiert oder gar hinterfragt werden, so sind sie vom Kenner der Abhandlung *Metaphysik* mit zu bedenken, möchte dieser ein möglichst profundes wie umfassendes Wissen von dem Phänomen der menschlichen Sprache und deren Bedeutungsleistung erlangen. Als Sekundärwissenschaft ist die Semantik in *De Interpretatione* zwar eine theoretische Wissenschaft, jedoch ist sie näher am alltäglichen Sprachverständnis dran, als dies für die Ontologie der *Metaphysik* möglich ist. Hierin liegt ein maßgeblicher Vorteil für die Analyse, die sich dem λόγος in seiner Relation zur Wirklichkeit insgesamt widmen möchte. Der starke Fokus auf den Originaltext entspricht darin durchweg den Anforderungen der Begriffsklärung.

Wird bereits in diesem ersten Kapitel dem sprachlichen Begründungsanspruch im Sein die Forderung einer auch konventionellen Dimension nebenangestellt, so liegt das Augenmerk weniger auf dem λόγος im Sinne einer aus mehreren zusammenhängenden Sätzen bestehenden Sprache und Rede, als vielmehr auf dem einzelnen Wort und demjenigen, was dieses aufgrund seiner Relation zum Seienden aussagt. Im späteren Verlauf der Analyse gilt es über dieses erste Kapitel hinaus Konventionalismus und Naturalismus endgültig als sich im steten Zusammenspiel befindliche Grunddimensionen aller komplexen Aussagen und damit der Sprachgebung insgesamt zu etablieren. Die Interdependenz von Wort und Seiendem weitet sich zu derjenigen der Sprache und der Wirklichkeit insgesamt aus. Wie anhand einer Auseinandersetzung mit dem neunten Kapitel und dessen „Seeschlachtargument“ weitergeführt wird, ist Sprache, wengleich auf das Seinsprinzip bezogen, weder ein determiniertes, noch ein deterministisches Phänomen – und kann dies gemäß der ihr wie der Welt eigenen Kontingenz gar nicht sein. Stets soll dabei der Zusammenhang der sprachtheoretischen Abhandlung *De Interpretatione* mit der oben besprochenen *Metaphysik* gesehen und damit Aristoteles' philosophischem e stus möglichst entsprochen werden: „[T]he claim of natural language to be a tool for understanding the world would be explicated in a way that allowed for the historical phenomenon of language change and growth.“⁹⁹⁹

⁹⁹⁹ Modrak: *Language and Meaning*, S.19.

§ 23 Begründungsanspruch und Konvention. Das Bedeutungsmodell in *De Interpretatione* 1

Das erste Kapitel der *De Interpretatione* setzt mit einer knappen „einleitenden Aufzählung“ von „sechs Typen sprachlicher Ausdrücke“ ein,¹⁰⁰⁰ die Aristoteles zu Beginn der Schrift abhandelt:

„Zunächst gilt es festzusetzen, was ein Nennwort (ὄνομα) und was ein Aussagewort (ῥῆμα) ist,¹⁰⁰¹ sodann, was eine Verneinung (ἀπόφασις), eine Bejahung (κατάφασις), eine Behauptung (ἀπόφανσις) und ein Wortgefüge (λόγος) ist.“ (16a1ff.) Mit Blick auf die späteren Kapitel 4 und 5 (16b3ff., 17a1ff., 17a23ff.) jedoch wird deutlich, dass diese Aufzählung letzten Endes die Klärung dessen einfordert, wie sich der λόγος, der als kommunikativer Aussage- und Behauptungssatz ein λόγος ἀποφαντικός ist, als solcher konstituiert.

Bevor aber Aristoteles diese technisch-grammatische Diskussion verfolgt, stellt er sich die weitaus generellere Frage nach der Bedeutung sprachlicher Äußerung überhaupt. Diese wird die maßgebliche Richtlinie der hier folgenden Interpretation vorgeben. In der Konsequenz ist die Klärung der soeben aufgezählten grammatischen Begrifflichkeiten in der vorliegenden Analyse allenfalls dann erforderlich, wenn diese der Einführung in die Thematik der aristotelischen Bedeutungstheorie dienlich ist. Das Phänomen sprachlicher Bedeutung ist der Frage nach der Grammatik vorgelagert und die Klärung der Konzeption der Bedeutung bei Aristoteles ist demnach der Auseinandersetzung mit seinen grammatischen Überlegungen voran zu stellen. Steht damit die Untersuchung dessen, in welcher Weise Sprache mit dem Denken und der Wirklichkeit in Verbindung steht¹⁰⁰² im Zentrum, so sind die Termini ὄνομα, ῥῆμα, ἀπόφασις und κατάφασις sowie die Frage „how it is that utterances can make claims about things which are true or false“¹⁰⁰³, im Rahmen ihres Beitrags zu dieser Bedeutungstheorie bei Aristoteles zu beleuchten.

Der unmittelbar auf diesen einleitenden Satz folgende Absatz scheint nach wie vor „a somewhat neglected area of study“¹⁰⁰⁴ – ein Umstand, der vermutlich mit der oben bereits genannten Skepsis angesichts einer veritablen Bedeutungstheorie bei Aristoteles überhaupt einhergehen mag. Entgegen dieser Tendenz der Vernachlässigung widmet sich die folgende Analyse dieser sowohl „wichtigste[n] zeichentheoretische[n] Passage bei Aristoteles“¹⁰⁰⁵, die parallel als eine der einflussreichsten Texte in der Geschichte der

¹⁰⁰⁰ Weidemann: Anmerkungen, S.133.

¹⁰⁰¹ Statt den von Weidemann verwendeten deutschen Entsprechungen „Nennwort“ und „Aussagewort“ gilt gleichermaßen die weniger wortwörtliche b ersetzung in „Subjekt“ und „Prädikat“. Vgl. § 3 vorliegender Analyse.

¹⁰⁰² Vgl. Whitaker: *De Interpretatione*, S.8.

¹⁰⁰³ Whitaker: *De Interpretatione*, S.8.

¹⁰⁰⁴ David Charles: *Aristotle on Names and their Signification*. In: Stephen Everson (Hrsg.): *Companions to Ancient Thought* 3. Language. Cambridge 1994, S.37-73, hier S.37.

¹⁰⁰⁵ Hans-Heinrich Lieb: *Das ‚semiotische Dreieck‘ bei Ogden und Richards. Eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles*. In: Horst Geckeler u. Brigitte Schlieben-Lange et al. (Hrsg.): *Logos Semantikos. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu (1921-1981)*. Bd. I. Berlin / New York / Madrid 1981, S.137-156, hier S.148. Vgl. ferner Weidemann: Anmerkungen, S.134.

Semantik gelten kann.¹⁰⁰⁶ Aufgrund seiner Relevanz lohnt es sich, den in Frage stehenden Absatz in Gänze zu zitieren:

Nun sind die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme (φωνῆ) Symbole (σύμβολα) für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt (παθήματα), und unsere schriftlichen Äußerungen (γραφομένα) sind wiederum Symbole für die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme. Und wie nicht alle Menschen mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht alle dieselbe Sprache. Die seelischen Widerfahrnisse aber, für welche dieses (Gesprochene und Geschriebene) an erster Stelle ein Zeichen (σημεῖα) ist, sind bei allen Menschen dieselben; und überdies sind auch schon die Dinge (πράγματα), von denen diese [seelischen Widerfahrnisse, *Anm. d. Verf.*] Abbildungen sind, für alle dieselben. (16a3ff., dt. Zusätze in Klammern vom Übersetzer)

Erscheint die Spezifizierung, dass die schriftliche Verständigung auf der lautlichen beruht, für ein Verständnis der aristotelischen Bedeutungstheorie kaum erheblich, so bedarf diese keiner weiteren Erläuterung. Es bleiben im Rahmen des aristotelischen „Zeichenprozesses“¹⁰⁰⁷ drei zu explizierende Instanzen, nämlich „die phonischen Äußerungen“, „die Affektionen der Seele“ bzw. die seelischen Widerfahrnisse und „die Dinge“.¹⁰⁰⁸ Allesamt sind diese durch zwei „Arten von Relationen miteinander verbunden“, „nämlich die Symbol-für-Relation [und mit dieser die Zeichen-für-Relation, *Anm. d. Verf.*] und die Abbildung-von-Relation, so dass [...] die phonischen Äußerungen gleichzeitig Symbole und Zeichen für die Affektionen der Seele [...] und die Affektionen der Seele Abbildungen der Dinge sind“.¹⁰⁰⁹ Im weiteren Verlauf der Erläuterung des aristotelischen Bedeutungsmodells und dessen Korrespondenz mit der Ontologie der *Metaphysik* sind jeweils die besagten drei aristotelischen sekundärwissenschaftlichen Termini φωνῆ, παθήματα und πᾶγμα sowie deren Verbindungen untereinander als auch deren Relation zu der ontologischen Terminologie der Ersten Philosophie eingängig zu beleuchten. Die φωνῆ ist nach Aristoteles, so wurde an früherer Stelle gesagt¹⁰¹⁰, die einfache, stimmliche Verlautbarung von Empfindungen geradehin, die sowohl Tieren als auch Menschen zukommt. Jedoch ist der Mensch anders als das Tier in der Lage, aus der biologischen Befähigung zur φωνῆ eine sprachliche Artikulation, und das meint Sprache im Sinne des λόγος, zu entwickeln. Die φωνῆ als das allgemeinere, weil unspezifischere Phänomen erscheint dem Menschen als Grundlage für seinen λόγος. Dass entsprechend mit der φωνῆ an der gegebenen Textstelle keineswegs die „stimmliche Äußerung jedweder Art“¹⁰¹¹ und damit auch diejenige des Tieres gemeint sein kann, ist bereits an

¹⁰⁰⁶ Vgl. Norman Kretzmann: Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention. In: John Corcoran (Hrsg.): *Ancient Logic and its Modern Interpretations*. Dordrecht 1974, S.3-21, hier S.3. Vgl. ferner Weidemann: Anmerkungen, S.134.

¹⁰⁰⁷ Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.95.

¹⁰⁰⁸ Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.95.

¹⁰⁰⁹ Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.95. Anders als die Verf. geht Sinnott, der die schriftlichen Äußerungen als eigene, vierte Instanz wahrnimmt, von drei Relationen aus. Zusätzlich zu den genannten weist er auf die symbolhafte Beziehung zwischen Laut- und Schriftbild hin. Die Verf. beruft sich in ihrer Auslegung vornehmlich auf Weidemann: Anmerkungen, S.134ff.

¹⁰¹⁰ Vgl. § 7.

¹⁰¹¹ Weidemann: Anmerkungen, S.135.

der Zuweisung „*unserer* Stimme“ abzulesen. Macht ohnehin der oben zitierte, in das erste Kapitel einleitende Satz unmissverständlich deutlich, dass die Konstitution des λόγος (ἀποφαντικός) die Aufgabenstellung zumindest des ersten Teils der Schrift ist und damit auch die bedeutungstheoretische Passage im Rahmen einer Untersuchung der Sprache steht, so erscheint der Zusatz des Übersetzers Weidemann, der dezidiert darauf hinweist, dass es sich um die „(sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme“¹⁰¹² handelt, durchweg gerechtfertigt. Zusammengefasst ist hier unter dem griechischen Begriff der φωνή über die reine stimmliche, empfindungsgesteuerte Verlautbarung hinaus vor allem dasjenige zu verstehen, was nicht nur das Grundthema von *De Interpretatione*, sondern auch der vorliegenden Auseinandersetzung mit dem λόγος bei Aristoteles überhaupt darstellt. Bemerkenswert aber bleibt, dass Aristoteles an dieser Stelle den ohne Zweifel rudimentäreren Terminus für die menschliche Sprachgebung wählt. Sprache, so könnte man sagen, ist hier zwar als λόγος gedacht, aber noch nicht als solcher ergründend hinterfragt. Zugleich wird der Ursprung des λόγος in der φωνή auf ein Neues hervorgehoben.

Die soeben formulierte These lässt sich im Fortlauf der Lektüre bestätigen. Denn nach Aristoteles sind die sprachlichen Äußerungen des Menschen σύμβολα für die seelischen Widerfahrnisse.¹⁰¹³ Sprache ist, so lässt sich anhand einer Paraphrase generalisieren, symbolhaft. Dies gilt für die lautliche Äußerung ebenso wie für die schriftliche, da letztere wiederum als Symbol des jeweils Ausgesprochenen gekennzeichnet ist. Was aber ist mit der Bezeichnung „Symbol“ oder „symbolhaft“ genau gemeint? Ursprünglich entsprach „the normal use of the reek word“ dem des „tally or token“ und σύμβολα referierte auf Etiketten, Pfand- und Wertmarken oder allgemein Anzeichen.¹⁰¹⁴ Die Bedeutung solcher Marken oder Tickets aber ist letztlich diejenige, welche ihnen die sie alltäglich benutzenden Menschen in Übereinkunft zugesprochen haben. Eine naturgegebene Bedeutung in dem Sinne, dass sie ihre Referenz zu einem Seienden der Welt unmittelbar aus sich selbst heraus offenlegen könnten, haben sie nicht: „What is important is that the choice of a token, unlike a tool, is not determined by the task for which it is chosen. [...] The idea is that if the use of something can be changed merely by human decision, then its use cannot have been determined by the nature of things.“¹⁰¹⁵ Der Sinngehalt von den hier beispielhaft eingeführten Wertmarken ist erklärungsbedürftig und genau dies macht ihren Charakter als Symbolen aus.

Dieser Gedanken lässt sich auf die Sprachgebung anwenden, wie ein Blick auf das zweite Kapitel derselben Schrift zeigt.¹⁰¹⁶ Dort heißt es:

¹⁰¹²Weidemann: Anmerkungen, S.135.

¹⁰¹³Der Terminus σύμβολα soll hier lediglich der Festigung der Lesart dienen, dass mit der φωνή an vorliegender Stelle letztlich nichts anderes als der menschliche λόγος gemeint ist. b er die Bedeutung des Begriffs für die Art der Beziehung zwischen den jeweiligen sprachlichen Äußerungen und den sogenannten seelischen Widerfahrnissen soll unten gehandelt werden.

¹⁰¹⁴Whitaker: *De Interpretatione*, S.10.

¹⁰¹⁵Whitaker: *De Interpretatione*, S.10f.

¹⁰¹⁶Vgl. Weidemann: Anmerkungen, S.135.

[...] [V]on den ὀνόματα [ist] keines von Natur aus ein [solches], sondern ein jedes erst dann, wenn es zu einem Symbol geworden ist; denn auch solche nicht buchstabierbaren Laute wie beispielsweise die Laute wilder Tiere geben ja etwas kund, ohne dass einer von ihnen deshalb schon ein ὄνομα wäre. (16a16ff.)

In anderen Worten: „[]erade dadurch, dass sie keine natürlichen, sondern symbolische Lautzeichen sind, [...] unterscheiden sich [...] die sprachlichen Äußerungen der Stimme von stimmlichen Äußerungen anderer Art.“¹⁰¹⁷ Der menschliche λόγος ist, gemessen am einfachen, biologischen Phänomen der rein eruptiven φωνή, weitaus komplexer. Die Sprachgebung des Menschen ist nie nur natürlich motiviert, sondern darüber hinaus immer auch artikuliert, und das meint im weitesten Sinne: konstruiert. Sie mag zwar in der Referenz zum Seienden stehen und dieses an- und aussprechen, jedoch ist sie auch von diesem zu unterscheiden. Dass artikuliert Sprache und Rede auch als symbolhafte zu verstehen ist, widerspricht damit der Annahme, sie sei ebenso wie ihre biologische Grundlage, die φωνή, allein natürlichen Ursprungs. Angesichts des Gesagten wiederum mag der Ausdruck „natürlich“ für zweierlei gelten: Zum einen für die biologisch-physikalisch begründete Entstehung eines Lautes bei Tier und Mensch, zum anderen für eine möglichst naturgetreue Entsprechung zwischen der jeweiligen Äußerung und dem in Frage stehenden seelischen Widerfahrnis. Beides scheint auf den menschlichen λόγος, der nicht nur mehr ist als die φωνή, sondern auch über das, was er bezeichnet, hinausgeht bzw. diesem nicht vollkommen entspricht, nicht zuzutreffen, zumindest nicht ausschließlich und damit nicht in dieser hier gezeichneten einseitigen Sichtweise. Analog ist der Ausdruck λόγος gegenüber demjenigen der φωνή der reflektiertere Begriff: Mit ihm ist das Verhältnis zwischen Sprache und Sein angesprochen. Dies ist bei der eruptiven φωνή nicht in dem Maße gegeben.

Bevor das Verhältnis von symbolhafter und natürlicher Relation zwischen der φωνή im hier zugrundeliegenden Sinne des menschlichen λόγος, den seelischen Widerfahrnissen bzw. den παθήματα, sowie den weltlichen Seienden bzw. πράγματα exakt beschrieben werden kann, bleibt es, Gehalt und Stellenwert dieser zwei verbleibenden griechischen Termini zu bestimmen. Die παθήματα sind, um mit Aristoteles' Worten auf ihre entsprechende Bedeutung hinzuführen, dasjenige, für das unsere sprachlichen Äußerungen Symbole sind. (16a3ff.) Sie sind also in etwa mit dem Inhalt unseres λόγος bzw. unserer λόγοι gleichzusetzen. Sie sind das, was unsere Äußerungen in erster Linie bedeuten, wenn wir sprechen.

Was aber damit genau bezeichnet ist, lässt sich über die etymologische Herkunft und die Verwendung des Terminus bei Aristoteles klären. Zum einen scheint der begriffliche Ursprung der παθήματα im griechischen Wort πάθος sowie dessen Pluralform παθή zu liegen. Zum anderen verwendet Aristoteles „die Ausdrücke πάθος und πάθημα“ häufig „austauschbar“.¹⁰¹⁸ Πάθος wiederum ist in *Metaphysik* Δ folgendermaßen definiert:

¹⁰¹⁷Weidemann: Anmerkungen, S.135.

¹⁰¹⁸Christof Rapp: Pathos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.427-436, hier S.427. Die Austauschbarkeit beider Termini bei Aristoteles gilt seit einer entsprechenden Studie Hermann Bonitz' als dargelegt. Vgl. Hermann Bonitz: Aristotelische Studien V. Über πάθος und πάθημα

πάθος nennt man in einem Sinne eine Qualität, in Bezug auf welche Qualitätsveränderung stattfinden kann, z.B. das Weiße und Schwarze, Süße und Bittere, Leichtigkeit und Schwere und was dergleichen mehr ist. In einem anderen Sinne nennt man die bereits wirklich eintretenden Tätigkeiten und Qualitätsveränderungen παθή. Ferner nennt man unter diesen in strengem Sinne παθή die schädlichen Qualitätsveränderungen und Bewegungen und am meisten die schmerzhaft schädlichen. Ferner werden übergroße Unglücksfälle und Schmerzen παθή genannt. (1022b15ff.)

Es ist ersichtlich, dass die „Bedeutung des Wortes πάθημα bei Aristoteles, ebenso wie die seines Quasisynonyms πάθος [...] sehr umfassend“ ist.¹⁰¹⁹ Jedoch lässt sich eine Linie insofern nachvollziehen, als

[b]eide Wörter [...] im psychologischen Bereich praktisch Gattungsnamen [sind], die alle psychischen Phänomene umfassen, in denen die Seele passiv oder empfänglich ist, und insbesondere die Wahrnehmung. [Es handelt sich gleichsam um eine Art, *Zusatz d. Verf.*] psychische[r] Spur [...], die die Wahrnehmung der durch jene Äußerungen bezeichneten Dinge in der Seele hinterlässt.

Kann es an dieser Stelle in *De Interpretatione* 1 weniger um „schädliche Qualitätsveränderungen“ sowie „übergroße Unglücksfälle“ und dergleichen gehen, so ist die Umschreibung des πάθος als zunächst neutral zu wertende „Qualitätsveränderung“ hier maßgeblich. In Bezug auf die Seele, die in 16a3ff. angesprochen ist, aber entspricht eine solche Qualitätsveränderung einem Affekt im spezifischen, wortwörtlichen Sinne des Affiziertwerdens. Bonitz schreibt als Bedeutung für den in Frage stehenden Terminus derart fest, dass „ein Vorgang als ein Leiden, als ein Afficirtsein, als das Empfangen eines Eindruckes“ empfunden wird.¹⁰²⁰ Hierin liegt in der Tat der Grund für die bis heute gängige, und von Weidemann ebenfalls angewandte Bezeichnung des Begriffes πάθημα oder παθήματα mit den Ausdrücken „das, was unserer Seele widerfährt“ oder „Widerfahrnisse der Seele“. Denkbar aber erscheint ferner die Wiedergabe mit „Affektionen der Seele“¹⁰²¹.

Mit dem Verweis auf die Seele aber ist ferner angedeutet, dass es sich mit den Widerfahrnissen dezidiert um „geistige Widerfahrnisse“ handeln muss. Diese Annahme verfestigt sich, beachtet man das Aufkommen des Terminus νόημα im unmittelbaren Anschluss an die hier zu untersuchende Eingangspassage (16a10 u. 16a14) sowie die damit einhergehende Tatsache,

im Aristotelischen Sprachgebrauche. In: Sitzungsberichte der philos.-hist. Cl. der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften LV. 1867, S.13-55. Neudruck in Ders.: *Aristotelische Studien*. Hildesheim 1969, S.317-359. Bonitz beruft sich dabei z.B. auf eine Stelle in der *Rhetorik* (1396b33). Den Hinweis auf Bonitz verdankt die Verf. sowohl Rapp in seinem hier zitierten Lexikonartikel als auch Weidemann: Anmerkungen, S.137.

Zur Werkausgabe der *Rhetorik* siehe Aristoteles: *Rhetorik*. Erster und zweiter Halbband. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp. Berlin 2002.

¹⁰¹⁹ Zum vorliegenden Absatz und der darin aufgeführten Zitate siehe Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.97.

¹⁰²⁰ Bonitz: *Aristotelische Studien*, S.326.

¹⁰²¹ Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.97.

dass in der zweiten Hälfte des Kapitels nicht mehr von seelischen Widerfahrnissen und stimmlichen Äußerungen im Allgemeinen die Rede ist, sondern einerseits von *Gedanken*, die sich in der Seele befinden (16a9f. u. 16a14), und andererseits von *Wörtern*, die mit der Stimme geäußert werden (16a13).¹⁰²²

Entsprechend erscheint es plausibel, dass bereits in der ersten Hälfte des Kapitels mit den „sprachlichen Äußerungen der Stimme“ der Bereich der expressiven Sprachgebung, mit den „seelischen Widerfahrnissen“ jedoch die „geistigen Widerfahrnisse“ oder genauer die „als e danken bezeichneten Widerfahrnisse der *Denkseele*“ gemeint sind.¹⁰²³ Wird damit einerseits eine Differenz zwischen Sprache und Denken, *λόγος* und *νόημα* bzw. *ἐπιστήμη* hervorgehoben, so muss es andererseits darum gehen, beide in ihrer Verknüpfung zu betrachten. Denn keineswegs ist dem Denken seine auch sprachliche Verfasstheit abgesprochen. Vielmehr sind „unter den Widerfahrnissen der Seele ebenso wie mit den Äußerungen der Stimme die sprachlichen Äußerungen zu verstehen“.¹⁰²⁴ Denken und Sprechen weisen dieselbe strukturelle Grundlage auf, sie sind beide sprachliche Formen: die eine im Stillen, die andere, *expressis verbis*, im verlauteten Ausdruck. Für diese Entsprechung dürfte Aristoteles' Lehrer Platon Pate gestanden haben. So versinnbildlicht bereits der platonische Sokrates im *Theaitetos* das Denken als einen Dialog mit sich selbst, als „[e]ine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will [...] indem sie sich selbst fragt und antwortet [...]“ (190a)¹⁰²⁵ Das Gesagte präzise zusammenfassend, steht im Kapitel 14 der *De Interpretatione*, dass „das, was wir mit der Stimme äußern, dem entspricht, was in unserem Denken vorgeht“ (23a32f.)¹⁰²⁶

Was aber, so lässt sich angesichts des zu klärenden Bedeutungsmodells weiter fragen, widerfährt denn der Seele und was geht in unserem Denken vor, wenn wir etwas aussprechen? Dies bestimmt Aristoteles nicht im ersten, sondern im dritten Kapitel der Schrift: „[D]enn jemand, der ein [...] Wort ausspricht, bringt sein Denken (*διάνοια*) zum Stehen, und jemand, der es hört, kommt zum Stillstand.“ (16b20ff.) Mit dieser bildlichen Wortwahl, die er in anderem Rahmen schon im Schlusskapitel der *Zweiten Analytiken* benutzte¹⁰²⁷, scheint sich Aristoteles auf eine analoge Passage in Platons *Kratylos* zurück zu beziehen. Dort sagt Sokrates zu Kratylos: „Lass uns einmal sehen, wenn wir nun wieder aufnehmen zuerst etwa das Wort ‚verstehen‘ (*ἐπιστήμη*), wie zweideutig es ist und weit eher anzudeuten scheint, dass unsere Seele bei den Gegenständen stehen bleibt, als dass sie sich mit ihnen herumbewegt.“ (437a2ff.)¹⁰²⁸

¹⁰²² Weidemann: Anmerkungen, S.135f. Hervorhebungen vom Autor.

¹⁰²³ Weidemann: Anmerkungen, S.135. Hervorhebungen vom Autor.

¹⁰²⁴ Weidemann: Aristotelische Sprachtheorie, S.178.

¹⁰²⁵ Vgl. § 3 vorliegender Analyse.

¹⁰²⁶ Vgl. Weidemann: Anmerkungen, S.136. Weidemann weist hier wie an anderer Stelle (S.458 u. S.471) darauf hin, dass die Echtheit des besagten Kapitels 14 nicht als gesichert gilt. Ungeachtet der Diskussion um den mutmaßlichen Verfasser der entsprechenden Stelle bleibt alleine die Relevanz des Zitats für den Sinngehalt des ersten Kapitels hervorzuheben.

¹⁰²⁷ Wie sich ein Heer nach einer Flucht in der Schlacht wieder als Einheit rekonstituiert, so endet auch der Erkenntnisprozess des Einzelnen damit, dass das Allgemeine „in der Seele zum Stillstand“ bzw. „zum Stehen kommt“. (100a6f. u. 100a15f.) Zum Heeresmotiv in Aristoteles' *Zweiten Analytiken* vgl. § 6 vorliegender Analyse.

¹⁰²⁸ Auf die hier vorliegende Verknüpfung macht Weidemann: Anmerkungen, S.136 sowie Weidemann:

Folgt man dem so entwickelten Gedankengang, so wird auf ein Weiteres verdeutlicht, wie Aristoteles das Phänomen sprachlicher Bedeutung in *De Interpretatione* 1 fasst. Indem die Seele, d.h. das Denken, bildlich gesprochen bei einem weltlichen Seienden „stehen bleibt“, vermag sie dieses überhaupt erst aufzufassen. Von diesem Vorgang wiederum scheinen sprachliche Äußerungen Symbole zu sein.

Aristoteles also sieht die Bedeutsamkeit eines [...] bedeutsamen Wortes darin begründet, dass man mit ihm eine bestimmte Sache meinen und einem anderen zu verstehen geben kann, dass man sie meint. Der Ort, auf dem sich auf Seiten des Sprechers das Meinen der Sache und auf Seiten des Hörers das Verstehen, dass sie gemeint ist, vollzieht, ist die *διάνοια* (die denkende Seele), von der in *De Interpretatione* 3 in dieser Bezeichnung ausdrücklich die Rede ist.¹⁰²⁹

Kurzum:

Was unserer Seele beim Sprechen widerfährt, ist dies, dass sie mit den Gedanken, denen wir mit unseren Worten Ausdruck verleihen, bei den Dingen, auf die wir uns mit unseren Worten beziehen, in dem Sinne zum Stehen kommt, dass wir diese Dinge, indem wir jene Gedanken denken, meinen.¹⁰³⁰

Bevor die Dinge, Gegenstände und Lebewesen bzw. die weltlichen Seienden, also schlicht diejenigen, wofür in etwa der griechische Ausdruck *πράγματα* einsteht und worauf sich Denken und Sprache richten, explizit in den Blick kommen können, soll eine kurze, vergleichende Lektüre der Schrift *De Anima* und der darin elaborierten Wahrnehmungstheorie weiteren Aufschluss über den Sinngehalt des griechischen Begriffs *πάθημα* geben. Ein solches Vorgehen wird durch Aristoteles selbst am Ende der bedeutungstheoretischen Passage initiiert, wenn er die entsprechende Referenz zu „den Büchern über die Seele“ deutlich macht. (16a8f.) Denn mit *παθή* oder *παθήματα* sind nicht nur die Denkinhalte als die Widerfahrnisse unserer Seele angesprochen, sondern auch und in erster Linie die menschlichen Wahrnehmungen als solche.¹⁰³¹ Erstens gilt es, das Verhältnis der so verstandenen Wahrnehmung zu ihrem Wahrgenommenen in Hinführung auf die eigentlich in Frage stehende semantische Beziehung in *De Interpretatione* in aller gegebenen Kürze und Vorläufigkeit zu beleuchten. Daran anschließend soll zweitens auf die Relation von Wahrnehmung und Denken verwiesen und damit die Relevanz der Schrift *De Anima* für das erste Kapitel der *De Interpretatione* in letzter Instanz ausdrücklich werden.

Im dritten Buch der Abhandlung *De Anima* stellt Aristoteles fest: „Jede Wahrnehmung bezieht sich auf ein zugehöriges Wahrnehmbares; sie liegt im Sinnesorgan als Organ und unterscheidet die Verschiedenheiten des zugehörig Wahrnehmbaren.“ (426b9ff.) Weiterhin beschreibt Aristoteles das intentionale Gerichtetsein der Wahrnehmung auf ihr Seiendes als ihren Gegenstand wie folgt:

Aristotelische Sprachtheorie, S.177ff. aufmerksam.

¹⁰²⁹Weidemann: Aristotelische Sprachtheorie, S.178.

¹⁰³⁰Weidemann: Aristotelische Sprachtheorie, S.179.

¹⁰³¹Vgl. Rapp: Pathos, S.430.

Denn jedes Sinneswerkzeug ist fähig, den Gegenstand ohne Materie aufzunehmen. Deshalb bleiben auch nach Entfernung der Gegenstände Wahrnehmungen und Vorstellungen in den Sinnesorganen. Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, ihr Sein aber ist nicht dasselbe, z.B. der wirkliche Schall und das wirkliche e hör. [...] Wie nämlich Einwirkung und Erleidung in dem Erleidenden und nicht in dem Einwirkenden ist, so ist auch die Wirksamkeit des Wahrgenommenen und die des Wahrnehmungsfähigen im Wahrnehmungsfähigen. (425b23ff. u. 426a10ff.)

Wahrnehmung entsteht, wenn ein Sinn von einem weltlichen Seienden affiziert wird, und zwar, indem ihm wortwörtlich ein immaterieller Eindruck dessen widerfährt, was es in materieller bzw. sinnlicher Hinsicht ist und was es ausmacht. Die Wahrnehmung hat demnach ihren Ursprung im Sinnlichen, in der sinnlichen Erfahrung – und geht zugleich über diese hinaus, indem sie den Stoff des Seienden gleichsam außen vor lässt. In der Konsequenz setzt die „aristotelische These“ eine „gegenseitige Bedingung des sinnlichen e genstandes und des Wahrnehmungsorgans“ in dem Maße fest, dass der „Wahrnehmungsvorgang“ gerade nicht als rein „physikalischer oder materieller Vorgang“ verstanden werden kann.¹⁰³² Dementsprechend aber erscheint Wahrnehmung, und hierin dem Erkennen ganz ähnlich, als „Empfänglichkeit der Form ohne den Stoff“ und „kann somit als Verhältnis (λόγος) definiert werden“. (Vgl. 432a26ff.) be r die „notion of a [λόγος]“ im Sinne einer „proportion“ also kann Aristoteles „capture the difference between the capacities of the sense organs and other physical potencies“.¹⁰³³ Umgekehrt sind

phenomenal objects [...] [λόγοι] of sensible qualities. [...] Now the exercise of a sense is the actualization of its proper object, that is, the actualization of a [λόγος] of sensible qualities. [...] The actualization of the [λόγος] is the reception of the sensible form without its matter. [...] By appealing to his version of the causal theory of perception and the [λόγος] doctrine, Aristotle tells a comprehensive and coherent story about how the external object of perception affects the medium and the percipient.¹⁰³⁴

Wahrnehmung geht, so ließe sich im Anschluss an das Gesagte und in Anbetracht der Ergebnisse der *Metaphysik*-Analyse darlegen, direkt und unmittelbar von der sinnlichen Erfahrung aus und ist dieser in der Konsequenz in engster Weise verbunden. Jedoch zielt sie parallel über diese hinaus und in letzter Instanz auf den formal-begrifflichen Aspekt des wahrgenommenen Seienden. Damit in eins referiert sie auf dessen λόγος und entspricht dessen Struktur. Da „der Bereich jedes Sinnes [...] eine formelle Struktur“¹⁰³⁵ hat, ergibt sich: „[T]he object of sensing is a [λόγος], hence the active sense is a [λόγος]. The sense as a power is simply the capacity to realize this sort of [λόγος], so it too is described

¹⁰³² Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.44ff. Auf die Bedeutung des griechischen Terminus λόγος auch als Verhältnis soll an dieser Stelle nur hingewiesen sein. Der Ursprung liegt vermutlich im Bedeutungsstrang, der ausgehend von „Zählung“ hin zu „Rechnung“ und „Berechnung“ führte. Vgl. zur Etymologie des Terminus § 3.

¹⁰³³ Modrak: Power of Perception, S.56.

¹⁰³⁴ Modrak: Power of Perception, S.57f.

¹⁰³⁵ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.46.

as a [λόγος].“¹⁰³⁶ Gleichwohl wird an dieser Wegmarke des Erkenntnisprozesses der für die Wahrnehmung maßgebliche λόγος nicht auf seine eigentlichen Prinzipien hin hinterfragt. Anders formuliert: Zwar wird mit der Wahrnehmung an den λόγος des Seienden appelliert sowie letztlich eher die Form als die reine, unvermittelte Materie des Seienden erfahren. Erklären lassen sich diese Bezüge aber letztlich nur hinsichtlich der jeweiligen ersten οὐσία bzw. des εἶδος und letzten Endes des maßgeblichen τὸ τί ἦν εἶναι. Dabei wird dies im Rahmen der Wahrnehmung selbst weder als solches explizit angesprochen, noch erkannt, sondern ist dem *Metaphysik*-Kundigen implizit zugegen.

Interessant erscheint hinsichtlich des angedeuteten Verknüpfungspunktes zur Philosophie der *Metaphysik*, dass nach Aristoteles „das Wahrnehmbare aus dem der Möglichkeit nach bestehenden Wahrnehmungsvermögen das verwirklichte macht“. (431a4f.) Ist derart auch die Verbindung zum Begriffspaar δύναμις und ἐνέργεια hergestellt, so stellt sich heraus, dass bei Aristoteles zwar

die Wahrnehmung eine Rezeptivität impliziert, d.h dass das Wahrnehmungsorgan durch die Wirkung des sinnlichen Gegenstandes betroffen wird[,] [gleichzeitig aber] die Wahrnehmung eine Tätigkeit [ist], d.h dass die Bewegung, zu der das Organ durch die Wirkung des Gegenstandes geführt wird, eine Verwirklichung und keine bloß erlittene physikalische Modifizierung ist.¹⁰³⁷

Ohne dass in *De Anima* die wechselseitige Beziehung von λόγος und οὐσία über ihr doppeltes Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι als solche thematisiert ist, wird dennoch die Relevanz der ontologischen These auch für die Wahrnehmungstheorie ersichtlich. Dies erscheint umso wichtiger, wenn man bedenkt, dass Aristoteles in der vorliegenden Schrift über die Untersuchung der Erfahrung und Wahrnehmung hinaus geht und auf eine analoge Struktur des Denkens verweist: „[D]as Denken und Begreifen [scheint] eine Art Wahrnehmen.“ (427a19) Entsprechend hält der Philosoph nur wenig später fest: „Und deswegen kann niemand ohne Wahrnehmung etwas lernen oder verstehen, und wenn man etwas erfasst, muss man es zugleich mit einem Vorstellungsbild (φαντάσμα) erfassen.“ (432a7ff.) Dabei erinnert der Begriff des „Vorstellungsbildes“ an die in *De Interpretatione* 1 prominenten „seelischen Widerfahrnisse“. ¹⁰³⁸ So erweist sich denn in *De Anima*

für die intellektuelle Tätigkeit [...] die [φαντασία] als wichtiges Zwischenglied, weil sie aufgrund ihrer Fähigkeit, unmittelbare Sinneserfahrungen zusammenzufassen und zu speichern, dem Verstand als Basis in der Sinneswelt dient. [...] Die Vorstellungsbilder der [φαντασία] sind nicht nur, wie es zunächst scheinen könnte, für die sinnliche Erinnerung und für die entsprechenden Vorstellungen [...] von entscheidender Wichtigkeit. Vielmehr spielen sie auch für das theoretische Denken eine zentrale Rolle; Aristoteles behandelt sie als *conditio sine qua non* bei der Begriffsbildung, indem er hervorhebt, dass wir ohne sie gar nicht denken können, bzw. dass das Denken immer von [φαντάσματα] begleitet sein muss (432a3-14).¹⁰³⁹

¹⁰³⁶Modrak: *Power of Perception*, S.61.

¹⁰³⁷Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.42.

¹⁰³⁸Auf den Ausdruck φαντάσμα kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht weiter eingegangen werden. Alleine ist auf die vordergründigen Parallelen zwischen beiden Begriffen und den mit ihnen verbundenen Konzepten zu verweisen.

¹⁰³⁹Frede: *Leib und Seele*, S.102f.

Aristoteles stellt ein „integrated model of perceptual and noetic activity“¹⁰⁴⁰ auf. Damit ist „Aristotle’s epistemology [...] empiricist in that he repeatedly emphasizes the importance of perception to knowledge [...] [and] it is an Aristotelian commonplace that if we perceived nothing, we would know nothing“.¹⁰⁴¹ Kurzum: Aristoteles „makes knowledge dependent upon perception“.¹⁰⁴² Dieses Abhängigkeitsverhältnis, laut dem die Erkenntnis vom Wahrnehmen ihren Ausgang nimmt, entspricht dem Prozess des Erkenntniswegs als einem „be rgang von Sinnlichem zu Intelligiblen“¹⁰⁴³ und ist ohne Zweifel konstitutiv für jedes Verständnis der aristotelischen Erkenntnistheorie. Der Grund derselben im Ausgang von den Wahrnehmungen induktiv bzw. epagogisch fortschreitenden Generation der Erkenntnis liegt, wie oben angedeutet, darin, dass beide menschlichen Aktivitäten trotz einer zwischen ihnen statthabenden „Aspektverschiebung“¹⁰⁴⁴ letzten Endes auf dieselben Seienden intentional bezogen sind. Diese lassen sie gleichsam erfahren und bringen sie zum Ausdruck. In der Konsequenz haben wir es bei der Relation von Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozess mit einer vergleichbaren Strukturanalogie zu tun, wie sie zwischen λόγος und οὐσία verläuft: Aristoteles

construes sensory representation in a way that allows images to represent universals. Once this piece of the puzzle is in place, the cogency of his theory of meaning is secured. The meaning, as it turns out, is a way of conceptualizing the content presented in the [παθήματα]. When the internal state is the recognition of an essence, the mental object is the same [λόγος] as the [λόγος] embodied in the external object. [...] [In anderen Worten gilt, dass, *Anm. d. Verf.*] the essence ([λόγος]) of the external object is the same [λόγος] as the one grasped in thought. Under ideal circumstances, using the [πάθημα] of a concrete particular as a representation of a token enables the thinker to recognize the essence of the type to which the token belongs.¹⁰⁴⁵

Über das Verhältnis zwischen Wahrnehmung, Denken und Sein in *De Anima* lässt sich die Eingangspassage in *De Interpretatione* 1 erhellen. Denn letzten Endes beziehen sich sowohl die menschliche Wahrnehmung als auch das Denken und damit einhergehend die Erkenntnis und Sprache als Ausdruck der e danken insgesamt auf eine „essence“ im Sinne des τὸ τί ἦν εἶναι. Dieses gemeinsame ontologische Prinzip ist hier zwar nicht eigens Thema, jedoch wurde deutlich, dass und aus welchem Grund Aristoteles’ Wahrnehmungstheorie zum Verständnis seines Bedeutungsmodells beizutragen vermag. In *De Anima* wird die Trefflichkeit des Erkenntniswegs der *Metaphysik*, welcher eine enge Beziehung zwischen Wahrnehmung und Wissen etabliert, um ein weiteres exemplifiziert und darüber hinaus auch der Kernpunkt dieser Beziehung mehr oder weniger implizit an-

¹⁰⁴⁰ Modrak: Power of Perception, S.158.

¹⁰⁴¹ Modrak: Power of Perception, S.157.

¹⁰⁴² Modrak: Power of Perception, S.158.

¹⁰⁴³ Frede: Leib und Seele, S.103.

¹⁰⁴⁴ Frede: Leib und Seele, S.105.

¹⁰⁴⁵ Modrak: Language and Meaning, S.9. Anstelle von παθήματα, dem in *De Interpretatione* maßgeblichen Ausdruck, spricht Modrak hier analog der Abhandlung *De Anima* von φάντασμα. Da beide Begriffe jedoch trotz bestehender semantischer Differenzen und ihren jeweils unterschiedlichen Kontexten in beiden Schriften letzten Endes synonym verwendet werden können, scheint es grundsätzlich möglich, an dieser hier vorliegenden Stelle beide Ausdrücke in eins zu setzen.

bzw. ausgesprochen. Wahrnehmung und Wahrgenommenes, Denken und Gedachtes sind jeweils unterschiedliche Relationen, die dennoch und in letzter Konsequenz dieselbe Referenz aufzeigen müssen, soll eine kohärente Wahrnehmungs- und Bedeutungstheorie möglich sein.

Über den letztendlichen Referenzpunkt dessen, was wir denken und sagen, gibt Aristoteles erst am Schluss des Absatzes über die Bedeutung Aufklärung. Alles Gesprochene symbolisiert die seelischen Widerfahrnisse, die *παθήματα*. (16a3ff.) Dies wurde bereits erläutert. Wenn jedoch eben jene seelischen Widerfahrnisse dadurch gekennzeichnet sind, dass sie „Abbildungen“ der *πράγματα* sind (16a7), so ist die Bedeutung des entsprechenden griechischen Ausdrucks zu klären. Auf die Relation selbst, die als „Abbildung“ markiert ist, wird im Anschluss zurückzukommen sein.

Πρᾶγμα wird von „Aristoteles nicht terminologisch verwendet“ und bezeichnet „meistens die gerade in Rede stehende Sache, und zwar unabhängig davon, um welche Art Sache es sich handelt“.¹⁰⁴⁶ Mit *πράγματα* können also, so scheint es mit Blick auf den aristotelischen Sprachgebrauch in diversen Abhandlungen, sowohl „raumzeitlich ausgedehnte e genstände“ wie auch „Allgemeinbegriffe“ oder schlicht „Sachverhalte“ bzw. „e genstände der Rede überhaupt“ gemeint sein.¹⁰⁴⁷ Dass der Begriff nicht nur konkrete, in der Welt vorliegende Seiende, sondern auch Sachverhalte bezeichne, zeige sich, wie Weidemann anmerkt, in *Metaphysik* Δ 29, wo u.a. „dies, dass du sitzt“ (1024b20) als Exempel für ein *πρᾶγμα* aufgeführt wird.¹⁰⁴⁸ Auf einer generellen Ebene seien mit *πράγματα* entsprechend „Dinge[.] in einem weiteren Sinne dieses Wortes“ angesprochen.¹⁰⁴⁹

Dass diese allgemein gehaltene Begriffsbestimmung eine kontroverse Interpretation des Wortes auch in der vorliegenden Passage mit sich bringt, verwundert kaum.¹⁰⁵⁰ Nicht nur deutet Weidemann selbst an, dass es „naheliegend“ sei, „anzunehmen, dass unter den fraglichen Dingen nicht nur Dinge im engeren Sinne des Wortes zu verstehen sind“¹⁰⁵¹, sondern darüber hinaus verweist auch Wolfgang Wieland in seiner Analyse von *De Interpretatione* 1 darauf, dass der Etymologie des Wortes zufolge *πρᾶγμα* „ursprünglich die Streitsache“ meine, „um die es vor e richt geht“.¹⁰⁵² In der Verallgemeinerung dieses juristischen Bedeutungsursprungs aber stünde *πρᾶγμα* „immer“ für den „e genstand einer Verhandlung“ in dem Sinne, dass es schlichtweg dasjenige ist, „worüber man redet“. Jedoch sei damit „[ü]ber eine objektive Existenz [..] noch nichts ausgemacht“. Vielmehr habe das *πρᾶγμα* „seinen Ort nur innerhalb des sprachlichen Horizonts“ und „das Allgemeine, das von mehreren ausgesagt wird, ist ebenso ein *πρᾶγμα* wie das Einzelne“.

¹⁰⁴⁶ Klaus Corcilius: Pragma. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.486f., hier S.486.

¹⁰⁴⁷ Corcilius: Pragma, S.486.

¹⁰⁴⁸ Weidemann: Anmerkungen, S.138.

¹⁰⁴⁹ Weidemann: Anmerkungen, S.138.

¹⁰⁵⁰ Hierauf verweist Weidemann: Anmerkungen, S.139. Weidemann führt die auch für die vorliegende Untersuchung wichtigen Autoren Wieland und Charles als Beispiele auch für diese Kontroverse an.

¹⁰⁵¹ Weidemann: Anmerkungen, S.138.

¹⁰⁵² Dieses und die folgenden Zitate entstammen Wieland: Aristotelische Physik, S.170f.

Dagegen steht diejenige Lesart, die gerade im Rahmen des bedeutungstheoretischen Absatzes in *De Interpretatione* 1 unter den πράγματα „nur Dinge, die in der Wirklichkeit existieren“ versteht. An dieser Stelle ist u.a. die Position David Charles' zu nennen, der explizit übersetzt: „[T]houghts are likenesses of *things in the world*.“¹⁰⁵³

Spricht sich Weidemann dafür aus, dass Wielands Interpretation „dem Text eher gerecht werden“¹⁰⁵⁴ dürfte, so soll in vorliegender Analyse gegen diese Annahme entschieden und die Parallelität des griechischen Begriffes πράγμα zu demjenigen der οὐσία hervorgehoben werden. Denn, so wurde an früherer Stelle bereits verdeutlicht, ist mit πράγμα das Handeln, die Ausführung und die Beschäftigung angesprochen, dann scheint mit dem πράγμα an dieser Stelle letzten Endes genau dasjenige gemeint, womit der Mensch in seinem Alltag gedanklich und sprachlich umgeht, womit er handelt und verfährt.¹⁰⁵⁵

Hierin liegt ein Unterschied zwischen beiden Begrifflichkeiten: Im πράγμα sind die alltäglichen Handlungsbezüge unmittelbar präsenter als beim abstrakteren, diese Handlungsbezüge selbst analysierenden Begriff οὐσία. Zwar ist das πράγμα, das zumindest auf ersten Blick im Vergleich zur οὐσία weniger das Lebendige als eher das Dingliche anspricht, in *De Interpretatione* durchaus so zu verstehen, dass es ein weltliches Seiendes (Lebendiges wie Artifizielles) unter dem Gesichtspunkt meint, dass es Gegenstand des Denkens und der Sprache ist. Damit meinen beide Termini dasselbe. Jedoch stehen sie, analog zum vorher besprochenen Verhältnis von φωνή und λόγος im Bereich der Sprache, für einen unterschiedlichen Grad der Reflexion auf ihren jeweiligen Gegenstand, d.h. das Seiende. Anders formuliert: Impliziert die οὐσία immer auch ihre erste οὐσία, so ist dies beim πράγμα in dieser dezidierten Weise noch nicht der Fall. Schon mit „Sachverhalt“ kann in letzter Konsequenz kein abstrakter Äußerungsinhalt, sondern nur dasjenige Konkrete gemeint sein, worauf sich eine Aussage beziehen muss. Ein jeder Sachverhalt besteht aus bestimmten Seienden, die ihn ausmachen, und auf diese bezieht sich eine jede sprachliche Äußerung, die etwas bedeutet. Womit der Mensch also umgeht, kann wiederum gar nichts anderes sein, als das weltliche Seiende, das dem Denken und Sprechen zum Gegenstand wird. Was auch, so ließe sich im konkreten Bezug zum aristotelischen Bedeutungsmodell fragen, sollten die seelischen Widerfahrnisse (und, wie noch zu zeigen ist, über diese die Wörter) sonst abbilden können? Dass diese sich, um mit Weidemann und Wieland zu sprechen, als gedankliche und damit in gewisser Weise abstrakte rößen wiederum auf nicht minder abstrakt verstandene „Sachverhalte“ beziehen sollten, scheint kaum plausibel. Denn, so ließe sich fragen, was wäre dann das reelle Pendant eines solchen Sachverhalts, wenn anders die Relation gleichsam in der Luft hinge?

Führt man die Ergebnisse der Lektüre der *Metaphysik* mit denjenigen des ersten Kapitels von *De Interpretatione* zusammen bzw. überträgt erstere auf letztere, so ergibt sich im generellen Ausgang von einem interreferenziellen, dezidiert wechselseitigen Verhältnis

¹⁰⁵³ Charles: *Names and Signification*, S.42. Hervorhebung d. Verf.

¹⁰⁵⁴ Weidemann: *Anmerkungen*, S.139.

¹⁰⁵⁵ Vgl. § 4 sowie Heidegger: *Phänomenologische Forschung*, S.14.

zwischen λόγος und οὐσία folgendes Bild: Sprache, λόγος ist Symbol für die seelischen Widerfahrnisse, παθήματα. Berufen sich diese seelischen Widerfahrnisse wiederum ausdrücklich auf die Seienden, πράγματα, so ist damit über die seelischen Widerfahrnisse der Bezug zur οὐσία als dem Bereich der Wirklichkeit angezeigt. Das Hinterfragen der πράγματα hinsichtlich ihrer οὐσία ist zwar nicht Thema der Abhandlung, jedoch lässt sich im Hinblick auf die in dieser hier angestrebten Untersuchung bereits erfolgte *Metaphysik*-Lektüre rekonstruieren, dass erstens das Seiende nur aufgrund seiner ersten οὐσία, und d.h. seinem τὸ τί ἦν εἶναι ist, was es ist, und zweitens genau dies in einem korrekten λόγος an- und ausgesprochen wird. Mit den πράγματα sind für den Kenner der *Metaphysik* bzw. für den Philosophen die οὐσίαι stets implizit mitgemeint. Mit der οὐσία ist, wenn sie auch nicht als solche vorkommt, so doch an dieser Stelle das ganze, zusammengesetzte, in der Welt unmittelbar vorfindliche Seiende angesprochen. Dies gilt es, im Fortlauf der Analyse stets zu berücksichtigen.¹⁰⁵⁶

Damit sind die grundsätzlichen bedeutungsrelevanten Beziehungen zwischen den involvierten sprachlichen, gedanklichen und seienden Instanzen vorgezeichnet und diejenige des λόγος zu den παθήματα ist als symbolhafte (σύμβολα, 16a3)¹⁰⁵⁷ ausdrücklich besprochen. Es bleibt, den Status der παθήματα als ὁμοίματα bzw. Abbildungen der πράγματα bzw. der weltlichen Seienden zu erläutern. (16a7) Wie so häufig lohnt sich auch hier der Blick in das einschlägige Kapitel des Lexikons *Metaphysik* Δ. Analog dem alltäglichen griechischen Sprachgebrauch, der das Wort ὁμοίος mit der Bedeutung der Ähnlichkeit, leichartigkeit und Selbigkeit belegt, schreibt Aristoteles dort:

Ähnlich heißen die Dinge, welche in jeder Beziehung als selbige (identische) bestimmt sind, und die, welche mehr selbige als andere Bestimmtheiten haben, und die, deren Qualität eine ist; auch das nennt man einem anderen ähnlich, was mit ihm die meisten oder die bedeutendsten der Gegensätze gemein hat, nach denen es sich verändern kann. (1018a15ff.)

Diese Begriffsbestimmung, übertragen auf den Zusammenhang in *De Interpretatione* 1, deutet bereits an, dass Aristoteles kaum davon ausgeht, dass ein seelisches Widerfahrnis im mimetischen Sinne einem gleichsam mechanischen Abbild des πράγμα gleichkommt.¹⁰⁵⁸ Vielmehr meint er eine regelrechte, im wortwörtlichen Sinne formale Ähnlich-

¹⁰⁵⁶Mit der erfolgten Zusammenführung von dem Vokabular von *De Interpretatione* und *Metaphysik* ist selbstverständlich nicht angedeutet, dass sich die sprachphilosophische Schrift nur hinsichtlich der Ergebnisse der *Metaphysik* lesen ließe. Sie ist durchweg eine eigenständige, wenn auch einzelwissenschaftliche Abhandlung über die Sprache und hat auch als solche den ihr gebührenden, vergleichsweise deskriptiveren Ertrag. Jedoch sind im Kontext vorliegender Untersuchung, die sich die Ergründung der Relation zwischen Sprache und Sein zum Ziel gestellt hat, ebensolche Gründe zu hinterfragen und ihre entsprechende Klärung, wie sie im Rahmen der *Metaphysik* erfolgt, auch anhand der Analyse von *De Interpretatione* stets mit zu bedenken.

¹⁰⁵⁷Wird in 16a7 bzgl. der Relation zwischen seelischen Widerfahrnissen und ihrer Versprachlichung von „Zeichen“ bzw. σημεῖα gesprochen, so wird dies der besagten symbolhaften Beziehung gleichkommen. Es ist exakt dasselbe gemeint.

¹⁰⁵⁸Vgl. Donatella di Cesare: Die Semantik bei Aristoteles. In: Sprachwissenschaft 6 (1981), S.1-30, hier S.14 sowie Weidemann: Anmerkungen, S.140.

keitsbeziehung zwischen der „Bestimmtheit“ des Seienden und der „Bestimmtheit“ der gedanklichen Referenz auf dasselbe Seiende. Das seelische Widerfahrnis repräsentiert letztlich das, was das Seiende ist. Ist die Bestimmtheit wiederum beiderseits prinzipiell durch das jeweilige τὸ τί ἦν εἶναι begründet, so können sich qua ὁμοίματα Seiendes und das ihm entsprechende, weil ähnliche seelisches Widerfahrnis überhaupt erst aufeinander beziehen. Kurz gesagt: Sie meinen beide grundsätzlich dasselbe, und darin sind sie sich ähnlich und unterhalten ein entsprechendes Repräsentationsverhältnis. Nicht also ist die Rede von „Abbildungen“ im Sinne buchstäblicher Bildlichkeit misszuverstehen und nicht möchte Aristoteles „unter den fraglichen Widerfahrnissen der Seele in erster Linie Wahrnehmungs- und Vorstellungsbilder verstanden wissen“.¹⁰⁵⁹

Damit aber ist

[d]ie Rede davon, dass die fraglichen Widerfahrnisse Dinge in unserer Seele abbilden (oder repräsentieren) [...] lediglich eine andere Ausdrucksweise dafür, dass wir beim Sprechen unser Denken bei den Dingen, die wir mit unseren Worten meinen, in dem bereits erläuterten Sinne, in dem Aristoteles diese Wendung in *De Interpretatione* 3 gebraucht, ‚zum Stehen bringen‘.¹⁰⁶⁰

In der Konsequenz erscheint die Wahl der deutschen Bezeichnung mit „Abbildung“, die in erster Linie durch ihre Nähe zum griechischen Original besticht und damit auch gerechtfertigt wirkt, leicht missverständlich – zumal der Begriff der „Ähnlichkeit“ im Deutschen für den hier vorliegenden Sachverhalt zunächst zu weit gegriffen scheint. Umso überzeugender ist die englischsprachige Wiedergabe mit „likeness“, wie sie u.a. bei Whitaker anzutreffen ist.¹⁰⁶¹ Nach Whitaker ermöglicht es dieser Terminus, die in Frage stehende Beziehung zwischen seelischen Widerfahrnissen und dem Seienden vollends zu klären. In der Wahrnehmungstheorie, wie sie in *De Anima* konzipiert ist, wird ersichtlich, dass mit dem Terminus ὁμοίματα zwar Abbildungen und Eindrücke gemeint sind, dies jedoch dezidiert im Sinne derjenigen Ähnlichkeit, „die zwischen einem psychischen Bild, das die Seele passiv empfängt, und seinem außerpsychischen Original besteht“.¹⁰⁶² Wie die Wahrnehmung, so ist auch das Denken

before conceiving of any object of thought, [...] blank: it is not actually anything, until it begins to think. It is capable of taking on the form of an object of thought. In this process, the intelligible form of the object of thought is taken on by the thinker, so that this same form is common both to the object and to the thinker. In this way, a likeness of the object of thought is present in the mind. It is important to clarify that Aristotle does not mean that the affections in the soul are mental images or pictures: they are thoughts, and a thought is like its object, since both share the same form.¹⁰⁶³

Konkretisiert findet sich diese Interpretation bei David Charles, welcher die Ähnlichkeitsrelation zwischen Denken (und der das Denken symbolisierenden Sprache) sowie

¹⁰⁵⁹ Weidemann: Anmerkungen, S.141.

¹⁰⁶⁰ Weidemann: Anmerkungen, S.141.

¹⁰⁶¹ Vgl. Whitaker: *De Interpretatione*, S.13ff.

¹⁰⁶² Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.97.

¹⁰⁶³ Whitaker: *De Interpretatione*, S.15. Whitaker bezieht sich hier auf *De Anima* 429a13ff.

dem Seienden als regelrecht kausale Beziehung herausstellt: „Aristotle’s theory of signification is a realist one. The signification relation [...] attaches us to kinds in the world with their distinctive essences. Given that [...] there must be genuine kinds in the world with which we are in appropriate causal contact if we are to have thoughts at all.“¹⁰⁶⁴

Dies herausgestellt, lässt sich das Phänomen der Bedeutung, wie es in *De Interpretatione* erläutert wird, vorläufig zusammenfassen, nicht jedoch ohne einen wichtigen Zusatz zu berücksichtigen. Was ist damit gemeint, wenn Aristoteles expliziert: „Die seelischen Widerfahrnisse aber, für welche dieses (Gesprochene und Geschriebene) *an erster Stelle* Zeichen ist [...]“? (16a6, *Hervorhebung d. Verf.*) Kurz darauf beruft er sich auf die Relation zwischen den seelischen Widerfahrnissen und den Seienden (16a7). Konsequenterweise wird endgültig deutlich, dass sich das Phänomen der Bedeutung anhand zwei differenten, aber stringent aufeinander bezogenen Beziehungen generiert. Analog sind die sprachlichen Äußerungen der Stimme (φωνή) im Sinne des menschlichen λόγος erstens unmittelbare Symbole oder Zeichen für die seelischen Widerfahrnisse und bezeichnen über diese erste Relation hinaus zweitens mittelbar die πράγματα bzw. die οὐσία. Hiermit dürfte die ontologische Wechselbeziehung zwischen λόγος und οὐσία in ihrer Relevanz auch für die aristotelische Semantik etabliert sein. Letztere lässt sich ohne Rekurs auf das besagte Interdependenzverhältnis zwischen Sprache und Sein kaum zur Genüge klären.

Beide genannten Bedeutungsverhältnisse versieht Aristoteles mit einem generellen Geltungsanspruch. Nicht nur sind die παθήματα „bei allen Menschen dieselben“, sondern „überdies sind auch schon die Dinge (πράγματα) von denen diese [d.h. παθήματα, *Anm. der Verf.*] Abbildungen sind, für alle dieselben“. (16a6f., *Hervorhebung d. Verf.*) Damit will, wie Weidemann so knapp wie zutreffend festgestellt hat, Aristoteles offenkundig nichts anderes sagen, als dass „die Sprecher verschiedener Sprachen mit ihrem unterschiedlichen Vokabular dieselben Gedanken ausdrücken und sich auf dieselben Dinge beziehen können“.¹⁰⁶⁵ Obschon also die Sprachen unterschiedliche Verlautbarungen haben, es in sich differente Idiome gibt, so ist dennoch z.B. eine „Blume“ als solche ein konstanter Referenzpunkt in der Welt, gleichgültig, ob sie mit dt. „Blume“, engl. „flower“ oder frz. „fleur“ bezeichnet wird. Aus diesem Grunde ist eine grundsätzliche Verständigung zwischen Menschen unterschiedlicher Sprachen möglich. Gesetzt den Fall, ein Deutscher und ein Franzose stehen zusammen vor einer zu bezeichnenden Blume, so werden sie, indem der eine „Blume“ und der andere „fleur“ ausspricht, spätestens nach einigen gestisch begleiteten Erklärungsversuchen erkennen¹⁰⁶⁶, dass mit beiden in sich

¹⁰⁶⁴ Charles: Names and signification, S.70.

¹⁰⁶⁵ Weidemann: Aristotelische Sprachtheorie, S.182.

¹⁰⁶⁶ Mit Mimik und Gestik sind sicherlich Kommunikationsformen angesprochen, die sich jenseits des Bereichs der menschlichen Sprache bewegen. Eine Klärung dieser im Rahmen dieser Untersuchung, die sich dezidiert mit dem Phänomen der sprachlichen Kommunikation bei Aristoteles auseinandersetzt, scheint aus Gründen der thematischen Eingrenzung kaum möglich. Es bleibt darauf hinzuweisen, dass die Gestik an dieser Stelle alleine in ihrer unterstützenden Funktion für die sprachliche zwischenmenschliche Verständigung von Interesse sein kann. Umgekehrt ist es das bei beiden Gesprächspartnern gleichermaßen vorhandene seelischen Widerfahrnis, das, ausgelöst von der tatsächlich in der Welt

verschieden lautenden Ausdrücken das exakt dasselbe Seiende gemeint ist. In der Konsequenz verhalten sich das semantische Modell bzw. der Ablauf der Bedeutungs-
genese, wie Aristoteles sie als genuin menschliche herausstellt, als solche naturgemäß bei
allen Menschen gleich. Die „wesentliche oder natürliche Finalität“ dieser so bestimmten
Theorie der Bedeutung liegt in der zwischenmenschlichen „Kommunikation“ und der
Verständigung.¹⁰⁶⁷ Dem entspricht, dass nur „auf der höchsten biologischen Ebene [...] die
Kommunikation bei Aristoteles als ein intentionaler Dialog vorkommen“ kann.¹⁰⁶⁸

Sprachliche Verständigung beruht auf der identischen Fähigkeit beider Gesprächspartner
zur Intentionalität, also darauf, dass die involvierten Gesprächspartner im Kern dasselbe
meinen, wenn sie dasselbe gedankliche Abbild vor Augen haben und darüber dasselbe
Seiende intendieren. Diese Anforderung zeigt wiederum, inwiefern Aristoteles hier, wenn
auch nicht explizit, sowohl auf Seiten der Sprache als auch zugleich auf Seiten des
gemeinten, ausgesprochenen Seienden selbst von demjenigen Begründungsanspruch
ausgeht, der aus der Abhandlung *Metaphysik* bekannt ist. Was zuletzt anhand einer
Lektüre der Passage vom SvW deutlich wurde, nämlich die Notwendigkeit, zum Zwecke
der gelingenden Verständigung „Eines“ zu bezeichnen (vgl. 1006a31ff.), findet sich auch
im unmittelbaren Anschluss an das Bedeutungsmodell in *De Interpretatione* 1. Ein
e danke sowie über ihn ein Wort muss „eine[...] ganz bestimmte[...] Bedeutung“ (16a16)
haben:

A significant word, then, designates a thing (16a22f.) or a this (16a16), and an assertion indicates that one
thing holds or does not hold of another. For a word to be significant means that it stands for a thing, or
points to the existence of a thing. [...] Signification must be definite, not vague, and must come in distinct
units.¹⁰⁶⁹

Wie aus der *Metaphysik* bekannt ist, kann wiederum das Gesagte dem ausgesprochenen
Sein nur dann entsprechen, wenn über das doppelte, sprachlich wie seinsgemäß
ausgerichtete Prinzip $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ die Strukturanalogie von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ gewähr-
leistet ist. Gleichwohl ohne deren metaphysischen Ursachen und Gründe auszuloten,
reflektiert die hier vorliegende Passage von *De Interpretatione* die Alltagssprache von
einem einzelwissenschaftlichen Standpunkt aus und vermag als solche ein
gewinnbringendes theoretisches Beispiel letztlich für die Wechselbeziehung von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$
und $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ bei Aristoteles zu geben.

Jenseits des formulierten Begründungsanspruchs der sprachlichen Bedeutung in ihrer
Referenz auf das bestimmte, weil umgrenzte Sein jedoch bemerkt Aristoteles in
De Interpretatione im zweiten Kapitel: „Ein Wort ($\omicron\nu\omicron\mu\alpha$) nun ist eine gemäß einer
be reinkunft ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \sigma \nu\theta\acute{\eta}\kappa\eta\nu$) etwas bedeutende stimmliche Äußerung ($\phi\omicron\omega\nu\tilde{\eta}$) [...].“
(16a19f.) Dass dies nicht nur das einzelne Wort, sondern mit ihm den aus mehreren

vorfindlichen Blume, letzten Endes auch die gestische Kommunikation ermöglicht.

¹⁰⁶⁷ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.22.

¹⁰⁶⁸ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.22.

¹⁰⁶⁹ Whitaker: De Interpretatione, S.24.

Wörtern bestehenden, komplexen λόγος ἀποφαντικός betrifft, wird weiterhin im vierten Kapitel deutlich: „Jeder λόγος hat zwar eine Bedeutung – nicht nach Art des Werkzeugs freilich, sondern, wie schon gesagt, gemäß einer Übereinkunft – [...]“ (17a1ff.) Obwohl die menschliche Sprache per se einen Begründungsanspruch in ihrer intentionalen Beziehung zum Seienden aufweisen muss, ist sie dennoch Produkt eines konventionellen Prozesses. Wortlaute wie z.B. „Blume“ beruhen auf Vereinbarung, das Seiende, sprich: die Pflanze selbst, gibt die genaue Lautfolge nicht vor. Nur so ist überhaupt die oben bereits angesprochene, empirisch unmissverständlich feststellbare sprachliche Diversifikation denkbar. Der aristotelische λόγος befindet sich also inmitten eines Streits um seine naturalistische und / oder konventionelle Auslegung, den bereits Sokrates in Platons Dialog *Kratylos* in die Aporie geführt hatte. In der Tat knüpft Aristoteles nicht nur an diese Debatte an, sondern er „takes up the term ‚convention‘ (κατὰ σ νθήκην) from Plato“ und scheint sich mit diesem Schritt zumindest von einer rein naturalistischen Position, wie sie die Figur Kratylos im gleichnamigen Dialog vertritt, zu distanzieren.¹⁰⁷⁰ Zugleich lehnt er eine rein konventionalistische Ausrichtung der Sprache ab, die, wenn alles rein auf Übereinkunft gründet, notgedrungen früher oder später in einen Sophismus münden würde: nichts in der Sprache wäre mehr verlässlich, eine begründete, funktionierende Kommunikation schiene nicht mehr garantiert.¹⁰⁷¹ Es bleibt die Frage, wie Sprache jenseits einer rein naturalistischen Prägung auf der einen Seite sowie einer rein konventionellen Klärung auf der anderen Seite gedacht werden kann. Auf welchem Wege kann die von Sokrates angedachte Vermittlung weiter geführt werden?

Infolgedessen ergibt sich eine interpretatorische Herausforderung daraus, dass zwar alle Sprache von vornherein durch ihren Seinsbezug bestimmt wird, sie zugleich aber nicht als in sich vollkommen determiniertes bzw. deterministisches Phänomen gelten kann. Es deutet sich ein paradox anmutender Zusammenhang an: „The crucial contrast here is between convention as the explanation of how sounds carry meaning and a natural relation, the same for all humans, rooted in the likeness between a meaning and a reality.“¹⁰⁷² Die aristotelische Sprach- und Bedeutungstheorie kann, nimmt man ihre Referenzstruktur auf das Sein an, in der Spannung zwischen einem Abbildverhältnis zum Seienden, d.h. der οὐσία, sowie einer konventionellen Setzung der jeweiligen Wörter gesehen werden.

Ein möglicher Zugang zur Lösung dieses Problems mag mit der erneuten Betrachtung des Konzepts der „Abbildungen“, d.h. ὁμοίματα (16a7) bereits angedeutet sein. Insbeson-

¹⁰⁷⁰ Whitaker: De Interpretatione, S.12.

¹⁰⁷¹ Vgl. Flashar: Aristoteles, S.112. Als Beispiel für etwas, das allein auf Übereinkunft zu beruhen scheint, nennt Aristoteles im neunten Kapitel des ersten Buches der *Politik* das Geld. Dort erwähnt er eine vorherrschende Meinung, „das Geld sei eine Fiktion“ und habe „von Natur gar keine Bedeutung“. (1027b10ff.) So heißt denn auch, so betont Hellmut Flashar, das „griechische Wort für ‚Geld‘ νόμισμα, wörtlich ‚Festlegung‘“. Flashar: Aristoteles, S.116.

Wenn dieses Beispiel jedoch auf die Wertigkeit des Geldes hinsichtlich seines Gebrauchs, und nicht etwa auf den Begriff des Geldes selber verweist, so erscheint es in diesem hier vorliegenden Zusammenhang eines noch zu spezifizierenden konventionellen Momentes menschlicher Sprache von randständiger Bedeutung. Seine Erwähnung dient alleine dem Zweck der Vollständigkeit.

¹⁰⁷² Modrak: Language and Meaning, S.13.

dere der bereits erfolgte Hinweis auf die auch konventionelle Ausrichtung des menschlichen λόγος zeigt, dass gerade die Erwähnung des entsprechenden Abbildungsverhältnisses zwischen παθήματα und πράγματα nicht nur meinen kann, dass jedes über die seelischen Widerfahrnisse gebildete Wort dem Seienden gänzlich entspricht, denn dies gilt allenfalls für die Definition. Vielmehr muss es die Bedingung der Bezugnahme des Wortes auf ein Seiendes als solche in den Vordergrund stellen. Es ergibt sich folgender Sachverhalt:

In De Interpretatione, Aristotle chooses to negotiate a compromise between the two rejected alternatives in Plato's *Cratylus*: conventionalism and naturalism. The relation between [...] spoken words and the mental states that are the vehicles of the meaning [is conventional]. Different languages correlate different sounds with the same intentional content and the same sound with different contents. Notwithstanding, the relation between the mental state and the object it represents is natural, the same for all humans, and reference is secured by resemblance (likening).¹⁰⁷³

Zusammengefasst haben die beiden bedeutungsrelevanten Relationen, einmal diejenige zwischen Seienden und seelischen Widerfahrnissen, und einmal die auf dieser aufbauende zwischen den seelischen Widerfahrnissen und den die Seienden bezeichnenden Wörtern jeweils einen unterschiedlichen Status. Vereinfacht gesagt ist die erste naturalistischer, die zweite konventioneller Art. So trifft zwar Folgendes zu: „A referential term denotes a subject existing in the world. The meaning of the term is determined by its referent. [...] Aristotle makes the meanings of all terms ultimately depend upon their relation to extralinguistic subjects.“¹⁰⁷⁴ Jedoch ist diese Referenzbeziehung zwischen Sprache und Sein derart zu differenzieren, als sie nur „ultimately“, also letzten Endes besteht. Wenn sie der vorigen Relation zwischen Seiendem und seelischen Widerfahrnissen bedarf, dann ist sie mittelbaren Charakters. Als unmittelbar wiederum ist streng genommen nur die intentionale Bezugnahme eben dieser seelischen Widerfahrnisse auf die Seienden zu verstehen. Somit ist durchweg die grundsätzliche „semantic importance of reference to mind-independent objects“¹⁰⁷⁵ festzuhalten – jedoch nicht ohne ein auch konventionelles Moment aller (in erster Linie alltäglichen) Sprachgebung im Gedächtnis zu behalten. Aristoteles' Bedeutungstheorie ist in diesem dargelegten Sinne integrativer Natur.

Die Erklärung für dieses eigentümliche Zusammendenken von Naturalismus und Konventionalismus erklärt sich durch die Tatsache, dass „[t]hroughout, Aristotle assumes that the basic categories of language, knowledge and reality are structural equivalents“.¹⁰⁷⁶ Analog und in Weiterführung des oben genannten Blumen-Beispiels bedeutet dies, dass

[j]ust as a dog is always a dog, since every dog shares the same form, so there is no difference between the thought of a dog conceived by a Greek and that conceived by a Persian. Thinking of a dog means

¹⁰⁷³Modrak: *Language and Meaning*, S.4.

¹⁰⁷⁴Modrak: *Language and Meaning*, S.4.

¹⁰⁷⁵Modrak: *Language and Meaning*, S.5.

¹⁰⁷⁶Modrak: *Language and Meaning*, S.3.

conceiving a formal likeness of dog in one's mind: this likeness is determined by what a dog is, and must therefore be the same no matter who the thinker is.¹⁰⁷⁷

In Anbetracht dessen stellt sich die Frage, ob „r ünes wirklich grün“, eine Blume wirklich wie eine Blume aussieht, als müßig heraus. Denn „[n]atürlich tut es das, jedenfalls für solche Lebewesen, die für die entsprechenden Eindrücke empfänglich sind“, sprich: für den zu Wahrnehmung und Denken gleichermaßen befähigten Menschen. „Und mehr hat Aristoteles auch nicht behaupten wollen.“¹⁰⁷⁸ Die Lösung einer sich anbahnenden Kontroverse gestaltet sich schließlich wie folgt. Kann eine Sprache für sich genommen im Laufe der Zeit lautlich evoluiert und bestehen darüber hinaus unterschiedliche Sprachen neben- und miteinander, so ist es ungeachtet ihrer empirisch festzustellenden Variabilität möglich, dass sich alle in sich lautlich diversen Sprachen aufgrund ein und desselben formalen Systems Ausdruck verschaffen können. Der notwendig gegebenen „Relativität auf der Ebene der Äußerungen entspricht also keine Relativität auf der Seite der Inhalte“, welche sich, wie die Lektüre der entsprechenden Passagen der *Metaphysik* erwiesen hat, ihrerseits durch ihre Fundierung im Seins- und Sprachprinzip τὸ τί ἦν εἶναι auszeichnen.¹⁰⁷⁹ Aristoteles steht in der Folge auch in *De Interpretatione* für einen „realistischen Begriff von Identität und Existenz“ ein, wie er im Anklang an Christof Rapp und David Wiggins in Abschnitt 3 der Analyse nachgewiesen werden konnte.¹⁰⁸⁰

An dieser Stelle scheint es wichtig, erneut auf die Differenz zwischen Alltags- und Wissenschaftssprache bzw. genauer zwischen dem alltäglichen sowie dem sekundärwissenschaftlichen λόγος ἀποφαντικός und einer Wesensdefinition im Sinne des λόγος ὀρισμός hinzuweisen. Dieses Vorgehen rechtfertigt sich nicht nur dadurch, dass Aristoteles selbst in *De Interpretatione* 1 nachweislich den λόγος ἀποφαντικός behandelt haben möchte, sondern dass darüber hinaus in vorliegender Analyse die nachgewiesenen konzeptionellen Verbindungen zwischen den sogenannten sprachphilosophischen Schriften mit der aristotelischen *Metaphysik* im Vordergrund stehen. Wurde herausgestellt, dass alleine die als Wortfolge konzipierte Seinsdefinition den Anspruch haben kann, die erste οὐσία, das τὸ τί ἦν εἶναι eines gegebenen Seienden möglichst unmittelbar auszudrücken, so erhält darüber erstens die einzelwissenschaftliche Nominaldefinition, zweitens aber die Alltagssprache sowie die sie konstituierenden Sätze und deren einzelne Wörter überhaupt ihr Fundament. Dies scheint nun analog zum Verhältnis zwischen der naturalistischen (Seiendes – seelische Widerfahrnisse) sowie der konventionellen (seelische Widerfahrnisse – Sprache) Bedeutungsrelation zu fassen zu

¹⁰⁷⁷ Whitaker: *De Interpretatione*, S.15.

¹⁰⁷⁸ Zu den Zitaten in den ersten Zeilen dieses Absatzes siehe Frede: *Leib und Seele*, S.108.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.102.

¹⁰⁸⁰ Buchheim, Flashar u. King: *Einleitung*, S.XIII. Der besagte „realistische Begriff von Identität und Existenz“ geht dabei davon aus, dass „Substanzprädikate‘ wie ‚Pferd‘ oder ‚Mensch‘“ „essentiell oder notwendig auf bestimmte Dinge zutreffen“. Vgl. ferner Abschnitt 3 und darin die entsprechenden Referenzen auf Wiggins: *Sameness and Substance*, u.a. S.115-123 sowie Rapp: *Identität, Persistenz und Substantialität*, u.a. S.15ff. u. 109ff. u. 304ff.

sein. Ebenso wenig wie die Sprache insgesamt sprichwörtlich ins Blaue zielen kann, sondern der Referenz auf das weltliche Seiende bedarf, können auch der λόγος ἀποφαντικός und die Nominaldefinition losgelöst von ihrem Fundament im ὄρισμός gedacht werden. Was aber bedeutet dies für den Status des λόγος ὄρισμός als solchem? Denn ist er dem Anspruch nach zwar die direkte Aussprache im Sinne eines begrifflich-bestimmten Umreißen des zu definierenden Seienden, so kann doch die Sprache, derer er sich bedient, nicht überall dieselbe sein und die jeweiligen Wörter der Definition einer Blume, um bei oben eingeführtem Beispiel zu bleiben, gestalten sich doch in französischer und deutscher Sprache anhand eines unterschiedlichen Lautbildes?

Ein entsprechender Lösungsvorschlag könnte angesichts des in *De Interpretatione* 1 aufgestellten Bedeutungsmodells wie folgt lauten. Ungeachtet des konventionalistischen Aspekts allen sprachlichen Ausdrucks, der letzten Endes auch die Wissenschaftssprache in irgendeiner Form betreffen muss, wenn erstens auch die wissenschaftliche Sprache ein weltliches, menschliches Phänomen darstellt und zweitens die alltägliche wie die sekundär- und primärwissenschaftliche Sprachgebung nicht grundsätzlich Verschiedenes, sondern in unterschiedlichen Reflexionsmodi dieselben Seienden ansprechen, gilt: „Moreover, the distinction between nominal and real definitions that figures importantly in Aristotle’s epistemology derives its importance from the real definition’s successful reference to actual objects whose essence it articulates.“¹⁰⁸¹ Ein λόγος ὄρισμός bzw. seine Wortkomponenten sind gegenüber dem alltäglich oder sekundärwissenschaftlich benutzten λόγος trotz einer gewissen tolerierbaren Varianz im Lautbild durch eine derart eng geführte Bedeutungsbeziehung zum Sein des Seienden gekennzeichnet, dass er zwar aufgrund jener der Sprache insgesamt zukommenden Konventionalität nicht vollständig, aber doch nahezu als „naturalistisch“ aufgefasst werden könnte. Kurz gesagt: Im speziellen Falle des λόγος ὄρισμός, auf welchem alle Sprachgebung fußt, ist die zweifach gestaltete Bedeutungsrelation zwischen Seiendem, seelischen Widerfahrnissen und der menschlichen Sprache möglichst unmittelbar und damit möglichst lückenlos. Nur so vermag er die Begründung der Sprache als solcher zu gewährleisten. Umgekehrt auf den in *De Interpretatione* thematisierten Zusammenhang der sprachlichen Konvention zurückverweisend aber bedeutet dies: Indem der wissenschaftliche λόγος ὄρισμός die Sprachgebung fundierend ermöglicht, ist er der letzte, persistente Grund ihrer Generation im Sinne ihrer ständigen konventionellen Weiterentwicklung und Diversifikation.¹⁰⁸² Progression ist gerade nicht aus der aristotelischen Philosophie ausgeschlossen – sondern ein ihr wesentlicher Teil. Dabei steht gerade diese, und nicht die Definition selbst im Fokus der hier untersuchten Schrift.

Im unmittelbaren Anschluss an Aristoteles’ Bedeutungstheorie, welche zeigt, dass das Phänomen der Bedeutung an die Existenz eines jeweils bedeuteten Seienden gebunden ist und welche dahingehend eine generelle referenzielle Bezugnahme zwischen Sprache und

¹⁰⁸¹ Modrak: *Language and Meaning*, S.4.

¹⁰⁸² Vgl. die „Persistenz-Paradoxie“ im Sinne Rapps: *Identität, Persistenz und Substantialität* S.109ff. u. S.127ff. Vgl. ferner Wiggins: *Sameness and Substance*, S.3.

Sein darstellt, wird die Frage nach den Fällen aufgeworfen, in denen ein nicht existierendes Seiendes, wie z.B. ein Fabeltier oder ein imaginiertes Tier wie ein „Bockhirsch“ (16a16) angesprochen ist:

How is it possible for the mind to take on the form of something which does not exist? The goat-stag, at least in a distant sense, is something, and so has an intelligible form which can be conceived in the mind. [...] The theory that thoughts are formal copies, or ‚likenesses‘, of items in the world is thus broad enough to accommodate anything which can be thought of or talked about, even things which do not exist.¹⁰⁸³

Auch mit einem gleichsam fabulösen, phantastischen oder traumhaften Seienden ist damit das Phänomen der Bedeutung nicht unterminiert. Kann ein solches Wort – ebenso wie alle anderen vereinzelt Wörter auch – weder als wahr, noch falsch gelten, wenn dies alleine dem definitorischen oder nicht-definitorischen Wortgefüge zukommt, so ist die Tatsache der Bedeutsamkeit als solche davon nicht betroffen: „While these simple words are neither true nor false, they do signify something.“¹⁰⁸⁴ (Vgl. 16a10ff.)

Mit der Frage der Bedeutung des Phantasiewortes „Bockhirsch“ kommt das erste Kapitel von *De Interpretatione* und damit der Klärungsversuch der Frage, wie Sprache über das Denken generell zum weltlichen Seienden in Beziehung steht,¹⁰⁸⁵ zu einem vorläufigen Abschluss. Insofern dürfte deutlich geworden sein, inwiefern Aristoteles hier eine, wenn auch noch im Ansatz rudimentäre und entsprechend ausbaufähige semantische Theorie entworfen hat. Mit Charles ist sich dann auch die Vielzahl der bislang hier aufgeführten Autoren einig, dass „Aristotle’s discussion of names (ὀνόματα) and their meaning or signification (σημαίνειν) is part of his general account of linguistic signification, definition and thought [...] [and he] had (at least) an account of the meaning of names“.¹⁰⁸⁶

Wenn Charles dagegen zugleich bemerkt, „[s]ome have doubted whether he [d.h. Aristoteles, *Anm. d. Verf.*] was interested in meaning at all“¹⁰⁸⁷, so mag er damit u.a. auf einen Aufsatz Terence Irwins anzuspielen.¹⁰⁸⁸ Die dort dargelegte Sichtweise scheint insofern interessant, als Irwin einen Unterschied zwischen „meaning“ und „signification“

¹⁰⁸³ Whitaker: *De Interpretatione*, S.16f.

¹⁰⁸⁴ Whitaker: *De Interpretatione*, S.34. Auf die an das semantische Modell anknüpfende Diskussion um die Wahrheit und Falschheit von Wörtern bzw. Aussagen soll im Rahmen vorliegender Untersuchung, der es in erster Linie um das interdependente Verhältnis von Sprache und Sein und damit das Phänomen der Bedeutung bei Aristoteles zu tun ist, nicht weiter eingegangen, sondern mit Whitaker nur ein knapper Überblick gewährt werden: „To sum up, the theory states that true assertions represent a combination as combined or a separation as separated, while false assertions represent a combination as separated or a separation as combined. A true thing is one which is combined, and a false one is one which is separated. It follows that truth and falsehood in this sense may apply only to complex things and not to simple ones.“ Whitaker: *De Interpretatione*, S.30.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Whitaker: *De Interpretatione*, S.8.

¹⁰⁸⁶ Charles: *Names and signification*, S.37. Vgl. ferner Modrak: *Language and meaning*, S.1ff., Rapp: *Einführung*: S.74ff., Weidemann: *Anmerkungen*, S.148 und Weidemann: *Aristotelische Sprachtheorie*, S.182.

¹⁰⁸⁷ Charles: *Names and signification*, S.37.

¹⁰⁸⁸ Terence H. Irwin: *Aristotle’s Concept of Signification*. In: Malcolm Schofield u. Martha C. Nussbaum (Hrsg.): *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*. Cambridge 1982, S.241-266.

strapaziert: „Roughly speaking, the meaning of a word is what is entered in a dictionary.“¹⁰⁸⁹ Irwin versteht dementsprechend unter „meaning“ soviel wie „Begriffsinhalt“ und hinterfragt in der Konsequenz, ob „Aristotle really concerned with meaning“¹⁰⁹⁰ sei? Ein Konzept im Sinne der sprachlichen „signification“ wiederum meint Irwin zu erkennen: „Aristotle makes some general comments about signification.“¹⁰⁹¹ Jedoch würde „Aristotle’s concept of signification [...] not primarily reflect an interest in meanings and concepts“.¹⁰⁹² Kurz gesagt sieht Irwin bei Aristoteles zwar eine Beschäftigung mit dem Phänomen der Bedeutung als solchem, dies aber unter dem Zusatz, dass „signifying one thing is not having a definite meaning“. Denn „if a word signifies one definite thing, what it signifies is a single nature, not a single meaning“. Das Argument beruft sich darauf, dass Bedeutung sich immer und alleine durch die Relation zwischen der (ersten) οὐσία und dem λόγος generiert: „The definition of F signifies the essence of F (*Topics* 101b38ff.). Now an essence is a universal, a definable property of things in the world. It is not the sense or the meaning of a name or a linguistic expression.“¹⁰⁹³ Hierin liegt der Grund dafür, dass Irwin sich der Annahme eines Konzepts der Bedeutung im Sinne von „meaning“ verweigert. Denn ein solches, so Irwin, bewege sich nur im sprachlichen Bereich und beachte keine Beziehung zum Seienden in der Welt. Geht Irwin damit letztlich mit der hier dargelegten Lesart konform, so kann seine Differenzierung zwischen „meaning“ und „signification“ als nicht unbedingt notwendige gewertet werden. Irwins Gedankengang erscheint vor allen Dingen der englischen Sprache geschuldet und ist nicht in gleicher Weise auf das Griechische übertragbar. Letzteres kennt, wie oben erläutert, allenfalls den Terminus σημαίνειν, der in etwa dem deutschen Begriff der „Bedeutung“ entspricht. Dass diese nach aristotelischem Verständnis nicht von der „Bezeichnung“ zu abstrahieren ist, hat die Passage vom SvW gezeigt.

Die ausgehend von der Relation zwischen φωνή und πᾶγμα und damit zwischen λόγος und οὐσία etablierte aristotelische Theorie der Bedeutung hat in *De Interpretatione* 1 schließlich über das in *De Anima* präformierte Wahrnehmungsmodell hinaus Aufschluss darüber gegeben, dass „[l]anguage and knowledge are possible, because the world is intelligible and human cognitive abilities are such that perceptions and thoughts refer to extramental objects and represent the same structures as the extramental world“.¹⁰⁹⁴ Die intellektuelle Struktur der menschlichen Sprache trägt ihr erkenntnistheoretisches Fundament stets in sich. Kommunikation scheint auf anderem Wege schlichtweg nicht möglich. Sprachfähigkeit, wissenschaftliche Erkenntnis, aber auch die alltägliche Wahrnehmung besitzen vermittels ihrer Referenz zum πᾶγμα, das sich im Bezug auf die

¹⁰⁸⁹ Irwin: Concept of signification, S.242.

¹⁰⁹⁰ Irwin: Concept of signification, S.242.

¹⁰⁹¹ Irwin: Concept of signification, S.243.

¹⁰⁹² Irwin: Concept of signification, S.243.

¹⁰⁹³ Irwin: Concept of signification, S.245f. Auf diese Stelle beziehen sich ebenfalls die vorhergehenden Zitate.

¹⁰⁹⁴ Modrak: Language and meaning, S.268.

Metaphysik als οὐσία herausstellt, und schließlich zur ersten οὐσία eine letzte Inhaltsidentität. So indiziert die „Allgemeinheit des Gebrauchs eines Namens die vorwissenschaftliche Anerkennung der Merkmale, die die Form (εἶδος) oder das Wesen (τί ἐστὶ) der Sache bilden“¹⁰⁹⁵ und dies ist der Grund dafür, dass wir

im Alltag – wie übrigens auch in der Theorie - [...] sehr wohl zu unterscheiden [wissen] zwischen verlässlichen Eindrücken [und Wörtern, *Anm. d. Verf.*] und Sinnestäuschungen oder Verzerrungen. Der Normalzustand, so meinen wir, vermittelt uns insgesamt ein klares und zuverlässiges Bild [und Sprache, *Anm. d. Verf.*] der Dinge. Wäre es anders, so könnten wir uns in der Welt überhaupt nicht zurechtfinden.¹⁰⁹⁶

Wenn dies in *De Interpretatione* 1 zum Ausdruck kommt, so erweist sich die Relation zwischen λόγος und οὐσία als dem Bedeutungsprozess implizit immanent. Primäre Ontologie und sekundäre Semantik betreffen im Grundsatz dieselben Fragen, wenn auch in unterschiedlichem Reflektionsmodus. Ist die Ontologie die fundierte, prinzipienorientierte Reflexion auf die interdependente Beziehung zwischen Sprache und Sein, dann gibt sie ihre Fundamente und Termini der Semantik an die Hand. Umgekehrt gilt das Kommunikationsphänomen sowie mit ihm die Tatsache sprachlicher Bedeutsamkeit als Bestätigung für die „fundamentalen Thesen der aristotelischen Ontologie“¹⁰⁹⁷. Eine Lektüre der *De Interpretatione* ist auf die ontologische Philosophie, wie sie in der *Metaphysik* und insbesondere in den sogenannten Substanzbüchern Ζ – Η – Θ entwickelt ist, angewiesen: „Thus, the account of definition and essence in [the] *Metaphysics* [...] provides the ontological underpinning required by the analysis of language in the *Organon*.“¹⁰⁹⁸ Dass und in welcher Art das Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι, das die Sprache sowie das Sein beiderseits vermittelt, eine gewisse, wenn auch gleichsam stillschweigende Rolle in *De Interpretatione* haben muss, ist hiermit angedeutet. An späterer Stelle ist dies expliziter auszuführen.

Inwiefern die grundsätzlich bestehenden Bedeutungsbeziehungen die Konventionalität, Variabilität und Diversität menschlicher Sprachgebung einbeziehen müssen und inwiefern damit Sprache auch immer über die ihm wesentliche Referenz zum (Sein des) Seienden hinausgeht, wurde in *De Interpretatione* 1 mittelbar über die Unterscheidung von symbolhaften sprachlichen Äußerungen einerseits sowie seelischen Widerfahrnissen und Seienden andererseits angesprochen. Die bislang ausgeführte Interpretation des konventionellen Charakters der Sprache, die stets „gemäß einer be reinkunft“ zu denken ist (16a19), ist anhand des vielbesprochenen und kontrovers diskutierten neunten Kapitels um prognostische, also zukunftsorientierte Aussagen erstens zu differenzieren und zweitens zu prüfen. Können diese niemals das, was sie aussagen, determinieren, so sind sie ein prägnantes Beispiel nicht nur für die Kontingenz der Sprache als Zugang zum weltlichen Sein selbst, sondern auch für die über alle Begründungsansprüche hinaus

¹⁰⁹⁵ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.117.

¹⁰⁹⁶ Frede: Leib und Seele, S.107.

¹⁰⁹⁷ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.32.

¹⁰⁹⁸ Modrak: Language and meaning, S.8.

bestehende Distanz zwischen Sprache und Sein.

**§ 24 Kontingenz und Determinismusproblem. Eine Analyse von
De Interpretatione 9**

Das neunte Kapitel von *De Interpretatione* ist „[z]weifellos einer der schwierigsten, aber auch der interessantesten und am meisten diskutierten Texte [...] in dem uns erhalten gebliebenen Werk des Aristoteles“.¹⁰⁹⁹ Aristoteles beginnt es mit einer Feststellung, welche vor dem Hintergrund der bislang erfolgten Erläuterungen des ersten Kapitels von *De Interpretatione* sowie der *Metaphysik* nur wenig überraschen mag: „Bei dem, was gegenwärtig der Fall ist, und dem, was bereits geschehen ist, muss also, wenn es Gegenstand einer bejahenden oder (der ihr kontradiktorisch entgegengesetzten) verneinenden Aussage ist, diese notwendigerweise wahr oder falsch sein.“ (18a28ff.) Ganz in diesem Sinne setzt er wenig später nach:

Notwendigerweise muss ein solches Ding nämlich, wenn z.B. die Aussage, dass es weiß, oder die Aussage, dass es nicht weiß ist, wahr ist, weiß oder nicht weiß sein; und wenn es weiß ist oder nicht weiß, so ist von den beiden erwähnten Aussagen entweder die bejahende oder die verneinende wahr. Und wenn das, was man von ihm aussagt, nicht auf es zutrifft, macht man eine falsche Aussage, und wenn man eine falsche Aussage macht, trifft das, was man von ihm aussagt, nicht auf es zu. Wahr sein und auch falsch sein muss daher notwendigerweise entweder die bejahende Aussage oder die verneinende. (18a38ff.)

Nicht nur bewegt sich das Kapitel damit im Rahmen der Klärung dessen, was in *De Interpretatione* 1 als zu untersuchender Gegenstand einer Abhandlung über den λόγος ἀποφαντικός generell festgesetzt wurde: nämlich des Verhältnisses von Verneinung (ἀπόφασις) einerseits sowie der Bejahung (κατάφασις) andererseits (vgl. 16a1ff.). Auch dürfte mit dem Zitat eine thematische Nähe zum *Satz vom Widerspruch* und, genauer, zum *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* offensichtlich sein. Insbesondere letzterer scheint hier angesprochen. Diesem zufolge ist es „unmöglich, etwas in Wahrheit zugleich zu bejahen und zu verneinen“. (1011b20f.) Damit ist weniger das Wort als solches, als vielmehr die aus Wörtern bestehende Aussage gemeint. Drückt sich darin wie im SvW das inter-dependente Miteinander von λόγος und οὐσία aus und ist dieses als solches voraus-gesetzt¹¹⁰⁰, so macht gerade der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* in hohem Maße die Bedeutung der zunächst rein sprachlich erscheinenden Differenzierung zwischen Wahr-heit und Falschheit für das Sein deutlich. Entspricht die hier aufgeführte Passage aus *De Interpretatione* 9 dem besagten *Satz vom ausgeschlossenen Dritten*, dann ist das Verhältnis von Sprache und Sein als Thema auch dieses Kapitels gesetzt und es wird „in die semantischen Regelungen eine Annahme über die Struktur der realen Welt aufgenommen“.¹¹⁰¹ Nichts weniger als das Phänomen sprachlicher Bedeutung steht auch

¹⁰⁹⁹Weidemann: Anmerkungen, S.223. Siehe ferner Gerhard Seel: Die Aristotelische Modaltheorie. Berlin / New York 1982, S.239: „Ja, man kann mit Fug und Recht behaupten, dass es der meistdiskutierte Text des ganzen CA [d.h. *Corpus Aristotelicum*, *Anm. d. Verf.*] ist.“

¹¹⁰⁰Zum Satz vom Widerspruch sowie zum Satz vom ausgeschlossenen Dritten vgl. Abschnitt 4 vorliegender Untersuchung. Vgl. ferner Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.187.

¹¹⁰¹Wolfgang Wieland: *Aristoteles und die Seeschlacht. Zur Struktur prognostischer Aussagen*. In: *Berichte*

im neunten Kapitel der Abhandlung „Von der Rede“ zur Debatte.

Innerhalb der Forschung hat Jan Łukasiewicz das Verhältnis der beiden genannten Passagen aus *De Interpretatione* 9 und *Metaphysik* kanonisch dahingehend differenziert, dass sie jeweils für sich eine unterschiedliche, spezifische Regel darstellen. Kurzum: Der Leser habe es mit zwei unterschiedlichen Prinzipien zu tun. So nennt Łukasiewicz „das allgemeine Prinzip, nach dem jede Aussage wahr oder falsch ist“, das „Prinzip der Bivalenz“, während „das Prinzip, nach welchem von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Aussagen die eine wahr sein muss“, auf den „Satz vom ausgeschlossenen Dritten“ Bezug nimmt.¹¹⁰² Unterscheidet Łukasiewicz beide Regeln letztlich dahingehend, dass „das ‚Prinzip der Bivalenz‘ sich speziell auf Aussagesätze bezieht, während der ‚Satz vom ausgeschlossenen Dritten‘ ganz allgemein die Notwendigkeit ausdrückt, dass von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten jeweils eine bestehen muss ($p \vee \neg p$)“¹¹⁰³, so soll diese Differenzierung im Folgenden nicht in aller Konsequenz befürwortet werden. Denn beruft man sich auf die grundsätzliche Interdependenz zwischen Sprache, und das meint im Sinne des λόγος ἀποφαντικός Wörter wie Aussagen gleichermaßen, und der in der Sprache angesprochenen οὐσία, so wird deutlich, dass beide Prinzipien schließlich dasselbe meinen müssen.¹¹⁰⁴ Besteht man darauf, dass „dann, wenn die Regel gemeint ist, die sich auf Aussagen bezieht“, vom *Prinzip der Bivalenz* die Rede ist, und dass der Ausdruck *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* wiederum „der Notwendigkeit der Alternation auf Seiten der Sachverhalte vorbehalten bleiben“¹¹⁰⁵ soll, so ist in der Sache kaum ein fundamentaler Unterschied festzustellen – zumal sich beide mutmaßliche Prinzipien erwiesenermaßen weniger auf Wörter alleine, als denn auf komplexe Aussagen beziehen. Inwiefern sich dies insbesondere anhand des in *De Interpretatione* 9 virulent werdenden Problems der „contingentia futura“¹¹⁰⁶ erweisen lässt, soll im späteren Verlauf der Analyse dargestellt werden.

Trotz der soeben formulierten Bedenken gegen Łukasiewicz' Unterscheidung soll im Folgenden der Ausdruck *Prinzip der Bivalenz* beibehalten werden. Auf diese Weise lässt sich die analytische Differenz, die trotz ihrer postulierten analogen Gegenstände besteht,

zur Wissenschaftsgeschichte. Bd. 2. Weinheim 1979, S.25-33, hier S.30. Der Artikel beruht auf dem Vortrag „Prognose und Wissenschaft“, gehalten auf dem XVI. Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte. Hannover, 4. – 6. Mai 1978. Schreibt Wieland, dass derart punktuell „in die semantischen Überlegungen eine Annahme über die Struktur der realen Welt aufgenommen wird“, so ist diese Sichtweise hier zu generalisieren und Wieland darin zu widersprechen.

¹¹⁰² Dorothea Frede: Aristoteles und die „Seeschlacht“. Das Problem der Contingentia Futura in *De Interpretatione* 9. Göttingen 1970, S.1f. Siehe exakt: Jan Łukasiewicz: Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic. 2. Auflage. Oxford 1957, S.82.

¹¹⁰³ Frede: Seeschlacht, S.11. Wenn im Folgenden in Zitaten v.a. aus den Werken Fredes oder Weidemanns die Rede von „Sachverhalten“ ist, so soll, ganz im Sinne der im vorigen § 23 erfolgten Interpretation des Begriffes *πρᾶγμα*, dieses Wort im Rahmen vorliegender Untersuchung stets in letzter Konsequenz mit „Seiendem“ gleichgestellt werden. Auch ein „Sachverhalt“ kann nicht alleine auf einer (sprachlichen) Abstraktionsebene bleiben, sondern ist auf Seiendes bezogen und besteht nur in diesem Bezug.

¹¹⁰⁴ Vgl. Jaakko Hintikka: Die einstige und künftige Seeschlacht. Aristoteles' Erörterung über den Begriff des Möglichen in der Zukunft. In: Fritz-Peter Hager (Hrsg.): Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles. Darmstadt 1972, S.259-295, hier S.260 Fußnote 2.

¹¹⁰⁵ Frede: Seeschlacht, S.11.

¹¹⁰⁶ Vgl. Frede: Seeschlacht, S.11.

zwischen der Ontologie der *Metaphysik* und der Semantik der *De Interpretatione* deutlich hervorheben. Denn die *Metaphysik* ist eine Untersuchung der Fundamente des Seins, und darin immer auch der Sprache. Vice versa muss *De Interpretatione* als sprachtheoretische Abhandlung mittelbar über die Sprache und die Bedeutung das Sein als deren Referenzpunkt berücksichtigen. Dass darüber hinaus im vorliegenden Kapitel, dezidiierter als noch in *Metaphysik* Γ und in *De Interpretatione* 1 der λόγος ἀποφαντικός in der Bedeutung in sich komplexer Aussagen zugrundeliegt, mag ein weiterer Grund für eine Terminologie des *Bivalenzprinzips* sein. Nicht zuletzt entspricht diese weitestgehend dem Kanon der relevanten Forschung.¹¹⁰⁷ Keinesfalls ist mit dieser Wahl der Begrifflichkeit eine grundlegende Unterscheidbarkeit zwischen einem *Prinzip der Bivalenz* (PB) einerseits und einem *Prinzip des ausgeschlossenen Dritten* (SvaD) andererseits befürwortet. Beides betrifft denselben Sachverhalt und ist in der Konsequenz stets zusammen zu denken.

Über die Bedingung, dass eine jede wirklichkeitsbezogene Aussage notwendig wahr oder falsch sein muss (18a28f.), wurden die interdependente Wechselbeziehung zwischen Sprache und Sein und damit einhergehend das Phänomen der Bedeutung als Thema des neunten Kapitels der *De Interpretatione* genannt. Angesichts dessen stellt sich für Aristoteles die Frage, ob denn aus der Annahme, „jede Aussage sei wahr oder falsch“, folgen muss, „dass auch auf Seiten der Sachverhalte eine Entscheidung notwendig ist“?¹¹⁰⁸ Und

[s]o kann man nun vermuten, Aristoteles wolle aus der Annahme, jede Aussage sei wahr oder falsch, nicht die Notwendigkeit der Alternation ableiten, sondern etwas über die Notwendigkeit des Bestehens der Sachverhalte aussagen: Wenn eine Aussage wahr ist, muss die entsprechende Sachverhalt feststehen, wenn sie falsch ist, der entgegengesetzte.¹¹⁰⁹

Damit aber wären „Wahrheit einer Aussage und Bestehen eines Sachverhalts [...] äquivalent“¹¹¹⁰, ein Umstand, der im Falle prognostischer, also zukunftsbezogener Aussagen absurde Konsequenzen nach sich ziehen würde. Denn ist auch eine jede auf eventuelle Ereignisse ausgerichtete Aussage notwendigerweise entweder wahr oder falsch, so lässt sie keinen Raum mehr für Zufall und

[n]ichts ist der Fall und nichts geschieht folglich als Ergebnis eines (glücklichen oder unglücklichen) Zufalls oder je nachdem, wie es sich gerade trifft, und es wird auch nichts in dieser Weise sein oder nicht sein, sondern alles wird mit Notwendigkeit geschehen und nicht je nachdem, wie es sich gerade trifft. (18b5ff.)

¹¹⁰⁷ Vgl. allen voran Frede: Seeschlacht, S.1ff. Vgl. ferner Allan Bäck: Sailing through the Sea Battle. In: *Ancient Philosophy* 12 (1992), S.133-151, hier S.133 und Hintikka: Seeschlacht, S.260 und Weidemann: Anmerkungen, u.a. S.302ff. sowie Whitaker: *De Interpretatione*, S.111ff.

¹¹⁰⁸ Frede: Seeschlacht, S.15.

¹¹⁰⁹ Frede: Seeschlacht, S.16.

¹¹¹⁰ Frede: Seeschlacht, S.18.

Wie schon an anderer Stelle anhand der Kapitel Z 7 – 9 der *Metaphysik* gezeigt werden konnte, ist für Aristoteles nicht nur alles Werden und Vergehen eine genuin weltliche Tatsache, sondern darüber hinaus die Kontingenzerfahrung wesentlicher Teil des menschlichen Lebens. Damit in eins muss aber auch das Phänomen der sprachlichen Bedeutung mit den reell gegebenen Faktoren der Zufälligkeit und der Kontingenz einhergehen bzw. mit diesen in einer noch zu spezifizierenden Form in Verbindung stehen. Kontingenz muss Teil der Spracherfahrung sein und umgekehrt muss Sprache die weltliche Kontingenz, ihr in gewisser Weise entsprechend, wiedergeben. Unser wie Aristoteles’

Interesse an Prognosen [beruht entsprechend] [...] auf einer der fundamentalen Strukturen menschlichen Lebens überhaupt. Man kann sich kein noch so einfach und primitiv strukturiertes menschliches Leben vorstellen, in dem die jeweilige Gegenwart nicht stets im Horizont von Antizipationen der Zukunft und von Vormeinungen über sie erfahren würde. Jedes menschliche Handeln greift in einen Zukunftsbereich aus, den es gestalten will.¹¹¹¹

Konsequenterweise muss nun die aristotelische Philosophie, die sich als Realwissenschaft versteht, versuchen

das, was immer in gleicher Weise ist und geschieht, auf Begriffe zu bringen. Dass die Ordnung der natürlichen Welt in ihrer Regelmäßigkeit immer wieder vom Zufall durchkreuzt werden kann, ist eine Einsicht, die als solche noch innerhalb dieser Wissenschaft ausgesprochen und begründet werden kann.¹¹¹²

Dies gesagt, lassen sich Aufgabenstellung, Anspruch und zugleich die Herausforderung für den Interpreten des neunten Kapitels folgendermaßen umreißen. Aus der Annahme, prognostische Aussagen hätten gerade aufgrund ihrer Beziehung zu weltlichen Seienden und Ereignissen bereits dann, wenn sie veräußert werden, einen festgesetzten Wahrheitswert, ergibt sich für dieselbe Beziehung zwischen Sprache und Welt: sie wird deterministisch. Der entsprechende edankengang erweist sich als „Deterministenargument“¹¹¹³. Dabei ist es gleichgültig, ob damit nur ein Seiendes mitsamt seinen potentiell zukünftigen Eigenschaften gemeint ist oder ein vielschichtig gestaltetes Ereignis wie z.B., um Aristoteles’ Beispiel aufzunehmen, eine Seeschlacht. Denn komplexere Geschehnisse und Entwicklungen in der Zukunft bestehen aus Einzelfragen, z.B. ob ein einzelnes Seiendes früher oder später die weiße Farbe annehmen wird (18a38ff.).

Ein erster Versuch, die umrissene Absurdität zu umgehen, bietet sich mit der „Möglichkeit“ an, „dass keines von beidem wahr ist, das heisst zu sagen, dass (das und das) weder der Fall sein noch nicht der Fall sein wird“ (18b18ff.). Doch diese wird im Sinne des Realitätsbezugs aller Rede sogleich wieder verworfen: „Wenn aber etwas morgen weder der Fall sein noch nicht der Fall sein würde, so wäre es nicht etwas, das je nachdem, wie es sich gerade trifft, der Fall oder nicht der Fall sein wird; denn eine Seeschlacht beispielsweise müsste ja dann morgen sowohl stattfinden als auch nicht stattfinden.“

¹¹¹¹ Wieland: Seeschlacht, S.25.

¹¹¹² Wieland: Seeschlacht, S.26.

¹¹¹³ Frede: Seeschlacht, u.a. S.12 u. S.19ff.

(18b23ff.) Ist dies der erste Schritt innerhalb des groß angelegten Seeschlacht-Argumentes, so bleibt vorerst, im Rahmen des hier aktuellen Exposés von Thematik und Fragestellung des neunten Kapitels, mit Aristoteles darauf hinzuweisen, dass es sich „[b]ei Einzelnem, das noch bevorsteht“ (18a34f.) anders verhalten muss, als dies generell bei vergangenheits- und gegenwartsbezogenen Aussagen zu beobachten ist (18a28ff. u. 18a38ff.).

Mit Dorothea Frede ist das Hauptziel „des Deterministenarguments“ genannt, nämlich „dem Leser diese Konsequenzen aus der Annahme, auch kontingente Zukunftsaussagen wären wahr oder falsch, vor Augen zu stellen“. ¹¹¹⁴ Eines kann bereits an dieser Stelle des Argumentationsverlaufs festgehalten werden: Wie das Beispiel zukunftsbezogener Sprache zeigt, kann die „Beziehung zwischen der Wahrheit einer Aussage und dem Bestehen eines Sachverhalts“ kaum „als Äquivalenz“ aufgefasst werden, sondern ist „als Relation“ zu denken – „dies derart, dass diese Korrelate einer Relation sind, welche nicht in der Äquivalenz, sondern in der Übereinstimmung zwischen Sachverhalt und Wahrheit bzw. Falschheit der betreffenden Aussage besteht“. ¹¹¹⁵ Zwar muss im Sinne einer solchen „realistic correspondance theory of truth“ ¹¹¹⁶ sowie einer entsprechenden „Relationstheorie“ eine „be reinstimmung“ herrschen „zwischen einem λόγος ἀποφαντικός, in welchem etwas einem Subjekt zu- oder abgesprochen wird, und dem Sachverhalt, der darin besteht, dass einem Gegenstand etwas zukommt oder nicht zukommt“. ¹¹¹⁷ Jedoch gestaltet sich diese „Korrespondenz“ nur im Rahmen von

[e]infache[n] Aussagen über eg enwärtiges und Vergangenes [...] [als] verhältnismäßig unproblematisch [...]. Problematisch ist dagegen die Korrespondenz zu den Dingen, die in der Zukunft liegen und noch ganz unbestimmt (ἀόριστοι) sind, weil man den e genständen in den Aussagen eine bestimmte Natur gibt und durch die Annahme, die Aussagen seien wahr oder falsch, diese zukünftigen Sachverhalte ‚definit macht‘. ¹¹¹⁸

Richtet sich die „Kritik des Aristoteles im Deterministenargument [...] also gegen eine Determinierung der Sachverhalte durch die Bestimmung, jede Zukunftsaussage sei entweder wahr oder falsch“ ¹¹¹⁹ und nimmt er in der Konsequenz in ihrer noch zu konkretisierenden Ausprägung die unmissverständliche kontingente Realität dieser Welt mitsamt der in ihr gesprochenen Sprache an, so ist damit die Tatsache einer gewissen Unbestimmtheit und einer potentiellen Unbegrenztheit des Seienden impliziert. Dem muss die Sprachgebung, gerade in der Diskussion der komplexen, etwas etwas zusprechenden Aussagen in *De Interpretatione* 9 gerecht werden.

Dass der Umstand der seinsgemäßen wie sprachlichen Kontingenz im Präzedenzfall prospektiver Aussagen den Grundsatz der Passage vom SvW aus *Metaphysik* Γ, „nicht

¹¹¹⁴ Frede: Seeschlacht, S.19.

¹¹¹⁵ Frede: Seeschlacht, S.19.

¹¹¹⁶ Ackrill: Notes on Categories and De Interpretatione, S.140.

¹¹¹⁷ Frede: Seeschlacht, S.20.

¹¹¹⁸ Frede: Seeschlacht, S.20f.

¹¹¹⁹ Frede: Seeschlacht, S.21.

Eines [d.h. Bestimmtes, *Anm. d. Verf.*] bezeichnen ist dasselbe wie nichts bezeichnen“ (1006b7) keinesfalls obsolet setzt, soll an dieser Stelle vorab angedeutet werden. Im SvW geht es Aristoteles darum, „dass das Wort (ὄνομα) etwas bezeichne und zwar Eines bezeichne“. (1006b12) Ohne den Umstand eindeutigen Bezeichnens ist zwischenmenschliche Kommunikation nicht möglich. Übertragen auf die aktuell virulente Frage, ob morgen eine Seeschlacht stattfinden mag, heisst dies, dass selbstverständlich beide Gesprächspartner genau im Bilde darüber sein müssen, was der jeweils andere aktualiter meint, wenn er von einer ebensolchen potentiell sich entwickelnden Seeschlacht spricht. Geht es dabei um die Frage, wie angesichts dieser Unsicherheit der Wahrheitswert weniger des einzelnen Wortes, sondern vielmehr der aktuell formulierten Aussage über jene Seeschlacht zu fassen ist, so müssen dennoch die Bedeutungen der einzelnen Begriffe der Aussage klar und deutlich sein. Was hier gemeint ist, lässt sich folgendermaßen verdeutlichen. Übertragen auf eine Prognose hinsichtlich einer akzidentellen Eigenschaft zu einer jeweils vorliegenden οὐσία gilt: Dass z.B., um im aristotelischen Bilde zu bleiben, ein Schiff ist, was es ist, und dass es zeitgleich als solches angesprochen wird, ist auch in zukünftigen Aussagen gesetzt. Das τὸ τί ἦν εἶναι als solches ist und bleibt in Geltung. Unsicher ist alleine, aus welchem Holz z.B. das Schiff gearbeitet sein wird, welche Farbe es tragen wird, ob die Segel gehisst sein werden, etc. Nicht zur Debatte stehen die Ausdrücke an sich, sondern allein der Wahrheitswert einer komplexen Aussage, die sich auf ein komplexes Ereignis in der Zukunft bezieht. Gerade die „propositionale Struktur ermöglicht es, eine Sache unabhängig von der Art und Weise ihrer [...] Vergegenwärtigung zu erörtern“.¹¹²⁰

Dies präzisiert, lässt sich die Aufgabenstellung des neunten Kapitels der *De Interpretatione* verdeutlichen:

Certainly, there will be a sea-battle or not, but the outcome is not settled in advance: it is contingent. The contingency of an event is reflected in the distribution of truth and falsehood between the two members of the contradictory pair. So, while it must be the case that one prediction is true and the other false, it is not determined which is which.¹¹²¹

Handelt es sich also „[b]ei dem Problem der kontingenten Zukunftsaussagen [...] nicht um die Frage nach der Verteilung der Wahrheitswerte in der [ἀντίφασσις], sondern [wird] grundsätzlich in Frage gestellt, ob diese Aussagen Wahrheitswerte haben können“, so ist damit der r und dafür genannt, dass „[z]wischen dem Prinzip der Bivalenz und dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten [bezogen auf Aussagen] [...] für die kontingenten Aussagen in der Zukunft kein Unterschied bestehen“ kann.¹¹²²

¹¹²⁰ Angehrn: Sprachlichkeit der Existenz, S.45.

¹¹²¹ Whitaker: *De Interpretatione*, S.110.

¹¹²² Frede: *Seeschlacht*, S.10f.

Im zweiten Teil des Kapitels geht es infolgedessen darum, die

absurde[n] Konsequenzen, die sich ergäben, wenn denn notwendigerweise für jede bejahende und die ihr (kontradiktorisch) entgegengesetzte verneinende Aussage [...] gälte, dass die eine von ihnen wahr und die andere falsch ist [zu überwinden, denn] es ergäbe sich nämlich, (wie gesagt,) dass überall dort, wo etwas geschieht, nichts je nachdem, wie es sich gerade träfe, so oder nicht so wäre, sondern dass alles mit Notwendigkeit der Fall wäre und geschähe, so dass wir weder Überlegungen anzustellen noch in der Erwägung tätig zu sein bräuchten, es werde, wenn wir das und das tun, das und das der Fall sein, wenn wir es aber nicht tun, nicht. (18b26ff.)

Stets aber soll es in der hier vorliegenden

Frage, ob zukunftsbezogene singuläre Aussagen, die sich auf kontingent-zukünftige Ereignisse beziehen, d.h. auf Ereignisse, die in der Zukunft sowohl eintreten als auch ausbleiben können, bereits in der Gegenwart einen Wahrheitswert haben und auch in der Vergangenheit schon immer einen Wahrheitswert hatten,¹¹²³

im Sinne der Aufgabenstellung grundsätzlich darum zu tun sein, die interreferenzielle Beziehung zwischen Sprache und Sein, zwischen den Disziplinen von *De Interpretatione* und *Metaphysik* im speziellen Falle prognostischer Aussagen zu beleuchten. Dabei soll die Art und Weise, wie sich der sprachliche Weltbezug in der Kontingenzerfahrung darstellt, weiteren Aufschluss darüber geben, wie bei Aristoteles das ontologische Zusammenspiel von λόγος und οὐσία und über diese deren Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι gedacht ist. Über die zu Beginn von *De Interpretatione* thematisierte Herausforderung der sprachlichen Konventionalität hinaus und diese weiter ausdifferenzierend steht in *De Interpretatione* 9 vordergründig das Phänomen der seinsgemäßen und damit in eins der sprachlichen Kontingenz in Frage. Muss Sprache wie das weltliche Seiende selbst kontingent sein, so darf sie des Realitätsbezugs nicht verlustig gehen, will sie etwas aussagen und damit etwas bedeuten. Umgekehrt darf aber trotz aller strukturellen Analogie die Beziehung zwischen beiden Bereichen nicht so restriktiv sein, dass eine wie auch immer geartete Aussage regelrecht und gar kausal determiniert, was faktisch in der Welt vorliegt und zukünftig vorliegen kann.

Es wird zu zeigen sein, dass wie die Konventionsproblematik so auch der Umstand der Kontingenz der Hauptthese einer Interdependenz zwischen Sprache, Welt und ihrem doppelten, sprachlich wie seinsgemäß ausgerichteten Prinzip nicht widerspricht. Vielmehr bestehen Konvention wie auch Kontingenz, die beide in wortwörtlichem Sinne Realitäten darstellen, überhaupt erst nur im Kontext besagter Relation. So wird im Rahmen des sogenannten aristotelischen Realismus in *De Interpretatione* 9 die oben dargestellte Persistenz-Paradoxie außerordentlich greifbar: Alle Notwendigkeit spielt sich in einer von Konvention und Kontingenz geprägten Welt und Sprache ab. Nicht etwa wird an vorliegender Stelle das maßgebliche Interdependenzverhältnis zwischen λόγος und οὐσία

¹¹²³Weidemann: Anmerkungen, S.223.

gestört, sondern Konventions- wie Kontingenzerfahrung gehen mit diesem Verhältnis selbst einher.

Diesen Rahmen gesetzt, gestaltet sich die Lösung des exponierten Problems als schwierig: Wie können prognostische Aussagen, die augenscheinlich weder wahr noch falsch sind, ihren wie auch immer gearteten Seinsbezug aufweisen? Nicht zuletzt dürfte das neunte Kapitel Donald Williams zu der Aussage verleitet haben: „Tracing coherent philosophical arguments in *De Interpretatione* is rather like finding shapes in a cloud.“¹¹²⁴ Hat es der Leser mit einem nebulösen Text zu tun, aus dem kaum konsistente Gedankengänge hervorgehen? Wäre dem in der Tat so, dann blieben nicht nur die beachtlichen Interpretationen der Forschungsgeschichte unerklärlich, sondern vor allem wäre dies die erste Abhandlung des Aristoteles, die sich mit keiner „auch noch so abwegigen Deutung in Einklang bringen ließe“.¹¹²⁵

Muss immer noch der Text selbst die aufschlussreichste Quelle für den Leser sein, dann ist die zweite Hälfte des Kapitels unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse einer textnahen Untersuchung zu unterziehen. Entsprechend soll Aristoteles' Argumentation so ausführlich und wortgetreu wie möglich zur Geltung kommen – zumal gerade diese als „immensely difficult“¹¹²⁶ gelten darf:

Freilich ist es für das, was ist, notwendig, dass es ist, wenn es ist, und für das, was nicht ist, notwendig, dass es nicht ist, wenn es nicht ist. Aber es ist weder für alles, was ist, notwendig, dass es ist, noch ist es für alles, was nicht ist, notwendig, dass es nicht ist. Denn dass alles, was ist, dann mit Notwendigkeit ist, wenn es ist, und dass es schlechthin mit Notwendigkeit ist, ist nicht dasselbe; und ebenso verhält es sich auch mit dem, was nicht ist. (19a22ff.)

Bevor das Seeschlacht-Argument abgeschlossen wird, etabliert Aristoteles in seinem Text vorneweg und im direkten Verweis weniger auf die Sprache, als vielmehr auf das Sein eine Differenz zwischen den Prädikaten „mit Notwendigkeit“ und „schlechthin mit Notwendigkeit“, die überdies eng mit der Partikel „wenn“ verknüpft scheint. Diese erste Unterscheidung hat grundlegende Forschungskontroversen ausgelöst. Gail Fine, die sich generell für eine „timeless interpretation of Aristotle's solution to the sea-battle problem“ ausspricht, betont zugleich: „[N]either does this passage point to any past-future asymmetry“.¹¹²⁷ Sie sieht hier die Divergenz zwischen einer „necessitas consequentiae“ und einer „necessitas consequentis“, formelhaft zwischen $N(p \rightarrow p)$ und $(p \rightarrow Np)$ gegeben und stellt damit alleine den konditionalen, nicht aber einen etwaig temporalen Aspekt des Wortes ὅταν – zu deutsch „wenn“ – heraus und „reads ‚when‘ nontemporally“.¹¹²⁸

Hält man sich dagegen nicht nur strikt an den Wortlaut der vorliegenden Passage, sondern

¹¹²⁴ Donald C. Williams: Professor Linsky on Aristotle. In: *The Philosophical Review* 63 (1954), S.253-255, hier S.253. Vgl. ferner Weidemann: Anmerkungen, S.225.

¹¹²⁵ Vgl. Weidemann: Anmerkungen, S.225.

¹¹²⁶ Ackrill: *Notes on Categories and De Interpretatione*, S.137.

¹¹²⁷ Gail Fine: *Truth and Necessity in De Interpretatione* 9. In: *History of Philosophy Quarterly*. Vol. I. No. 1 (1984), S.23-47, hier S.23f.

¹¹²⁸ Fine: *Truth and Necessity*, S.25.

berücksichtigt auch und vor allem den Kontext des gesamten Kapitels, dem es dezidiert um den Wahrheitswert zukünftiger Aussagen geht, so wird ersichtlich, dass die debattierte Unterscheidung ein zeitliches Merkmal impliziert. Sie besteht, genauer gesagt, nur in Bezug auf einen jeweils gegebenen und festzumachenden Zeitpunkt: Dass etwas notwendig ist, „wenn es ist“, ist damit in einer temporalen Bedeutung gemeint, die Fine zugunsten alleine der konditionalen Komponente ablehnen möchte. Kann ὅταν ebenso wie sein deutsches Pendant „wenn“ zwar wohl konditional gemeint sein, so spricht neben dem vorgegebenen thematischen Rahmen des Kapitels insgesamt an vorliegender Textstelle allein die Tatsache, dass es in derselben Passage noch durch das „eindeutig temporale ὅτε [...] ersetzt ist“ unmissverständlich dafür, dass das Verbindungswort hier zeitlich zu verstehen ist.¹¹²⁹ In der Tat erscheint exakt ein etwaig gegebener Zeitpunkt als das ausschlaggebende Kriterium für alles dasjenige, was mit Notwendigkeit bestehen muss. Wäre diese Angabe nämlich nicht vorhanden, so erschiene es mit Aristoteles durchaus denkbar, dass nicht „für alles, was ist, notwendig [ist], dass es ist“. Kurz gesagt: Etwas ist nur dann notwendig gegeben, wenn der Zeitpunkt, an dem dies in Bezug auf das in Frage stehende Seiende behauptet wird, klar ist. Ist der Zeitpunkt unbestimmt, und das meint im aktuellen Kontext: zukünftig, dann ist die notwendige Gegebenheit dessen, was angesprochen ist, nicht garantiert. Eben diese Unterscheidung ist gemeint, wenn Aristoteles die schlechthinige Notwendigkeit, die weniger als überzeitliche oder zeitlose als vielmehr als immerwährende zu verstehen ist¹¹³⁰, von der in spezifischem Sinne eingeschränkten „Notwendigkeit [...], wenn es ist“ abhebt. So ist denn auch Weidemann zuzustimmen, wenn er betont:

Es geht Aristoteles demnach um den Unterschied zwischen einer Notwendigkeit, deren Bestehen an den Zeitpunkt gebunden ist, zu dem der Sachverhalt, dessen Bestehen oder dessen Nicht-Bestehen durch die bestimmt ist, seinerseits besteht bzw. nicht besteht, und einer Notwendigkeit, die in dem Sinne ‚schlechthin‘ besteht, dass ihr Bestehen keiner zeitlichen Einschränkung unterliegt. [...] Was Aristoteles herausstellen will, ist dies, dass zwar für jeden irgendwann bestehenden und jeden irgendwann nicht bestehenden Sachverhalt gilt, dass es zum Zeitpunkt seines Bestehens bzw. Nicht-Bestehens notwendig ist, dass er zu diesem Zeitpunkt besteht bzw. nicht besteht, [...] dass aber nicht für jeden irgendwann bestehenden und jeden irgendwann nicht bestehenden Sachverhalt gilt, dass es jederzeit und damit unabhängig vom Zeitpunkt seines Bestehens bzw. Nicht-Bestehens notwendig ist, dass er zu diesem Zeitpunkt besteht oder nicht besteht.¹¹³¹

Kann also etwas als notwendig seiend nur dann bezeichnet werden, wenn sein weltliches Vorkommen gesichert ist, dann ist diese Art der bestimmten Bezeichnung nur dann möglich, wenn sie vergangenheits- oder gegenwartsbezogen ist. Die Gefahr des Determinismus besteht in diesen Fällen nicht: Die Existenz des Seienden wie der Ablauf des Ereignisses, dessen Teil es war oder ist, steht nicht in Frage, denn es wurde sowohl

¹¹²⁹Weidemann: Anmerkungen, S.283.

¹¹³⁰Anders Hintikka: Seeschlacht, S.274. Vgl. dagegen im Sinne der hier maßgeblichen Interpretation Weidemann: Anmerkungen, S.283f.

¹¹³¹Weidemann: Anmerkungen, S.283f.

direkt bzw. indirekt erfahren und erlebt, als darüber hinaus auch erkannt. Es ist gewusst. Im Versuch, die Frage nach der Wertigkeit prognostischer Aussagen zu klären, hat Aristoteles zunächst eher das Sein als die auf es bezogene Sprache im Fokus. Somit stellt er eine „modale Asymmetrie“ zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf der einen Seite, und Zukunft auf der anderen Seite fest, „weil alles, was sich in Zukunft ereignen wird, sobald es zum Gegenwärtigen und zum Vergangenen geworden sein wird, unabänderlich sein wird, ohne deshalb, solange es noch zukünftig ist, unabänderlich sein zu müssen“.¹¹³²

Mit der erörterten temporal bestimmten Notwendigkeit und der damit einhergehenden Differenz zwischen einerseits vergangenen und gegenwärtigen sowie andererseits zukünftig gerichteten Aussagen ist jedoch keinesfalls die generelle Annahme überwunden, dass alles, was bereits ist, „schlechthin mit Notwendigkeit ist“. Deutlich wird dies im weiteren Verlauf des aristotelischen Textes, der die seinsgemäße modale Asymmetrie auf die in einem Referenzverhältnis zum Seienden stehende Sprache überträgt. Parallel wird der paradox erscheinenden Forderung zur Klärung verholphen, dass alles, was ist und als solches Seiendes ausgesprochen wird, in spezifischer Weise grundsätzlich, und das meint: immerwährend bzw. notwendig sein muss.

Aristoteles' Schlussargument lautet:

Und dasselbe gilt für die (Glieder einer) Kontradiktion. [Somit] ist es zwar für alles notwendig, dass es (entweder) ist oder nicht ist, und auch, dass es (entweder) sein oder nicht sein wird; nicht aber ist das, was man behauptet, wenn man das eine getrennt vom anderen behauptet, notwendig. (19a28ff.)

In dieser Anmerkung wird die Differenz zwischen einer schlechthinnigen Notwendigkeit und einer Notwendigkeit, „wenn [...] es ist“, auf einen sprachlich geäußerten kontradiktorischen Gegensatz angewandt. Immerwährend in Geltung scheint alleine das Faktum der Kontradiktion als solches, nicht jedoch ihrer jeweiligen Glieder für sich genommen: „Was vor einem gegebenen Zeitpunkt im Falle einer jeden auf ihn bezogenen Kontradiktion schon immer notwendig war, ist lediglich die Disjunktion der beiden Kontradiktionsglieder [...] aber nicht das eine oder das andere Kontradiktionsglied für sich allein.“¹¹³³ Im Falle einer prognostischen Kontradiktion ist zwar die Kontradiktion als solche gesetzt. Das Ausgesprochene wird entweder eintreffen oder nicht und damit wahr oder falsch sein. Nicht aber ist bereits gesichert, welches Glied der Kontradiktion sein und damit wahr sein wird, und welches nicht. Auf die Wechselwirkung von Sprache und Sein übertragen ergibt sich: Die zukunftsbezogene kontradiktorische Aussage entspricht insofern der Seinsrealität, als ein Seiendes oder ein Ereignis zwar in der Tat notwendig eintritt oder nicht eintritt, sein Eintreffen für sich genommen aber noch keineswegs als gesichert gelten darf. Exakt diese Überlegungen sollten ein möglichst lineares Verständnis des unmittelbar folgenden, beispielhaften Seeschlacht-Arguments vorbereiten. Das über

¹¹³²Weidemann: Anmerkungen, S.285. Vgl. auch Sarah Waterlow (heute Broadie): *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*. Oxford 1982, S.124ff.

¹¹³³Weidemann: Anmerkungen, S.293.

die Kontradiktion Gesagte konkretisiert Aristoteles wie folgt:

Ich meine damit, dass es beispielsweise zwar notwendig ist, dass morgen eine Seeschlacht entweder stattfinden oder nicht stattfinden wird, dass es aber nicht notwendig ist, dass morgen eine Seeschlacht stattfindet, und auch nicht notwendig, dass morgen keine Seeschlacht stattfindet. Dass jedoch morgen eine Seeschlacht (entweder) stattfindet, oder nicht, ist notwendig. (19a30ff.)

Dabei verhält es sich mit dem „Wahrsein der Sätze (λόγοι) in derselben Weise [..], wie mit den Dingen (πράγματα)“ und es ist „demnach bei allem, womit es sich so verhält“ so, dass „(sich) je nachdem, wie es sich gerade trifft, (die eine oder andere von zwei einander entgegengesetzten Möglichkeiten verwirklicht)“. (19a33ff.) Sind die Wahrheitswerte bzw. die Valenzen „wahr“ und „falsch“ nichts anderes als Ausdruck der Referenzbeziehung zwischen einer jeweils wahren oder falschen Rede, so sollte gerade an dieser Stelle in *De Interpretatione* 9 deutlich geworden sein, dass es hier – wenn auch ohne dieselben Zusammenhänge explizit zu machen – sowohl um die Sprache als auch um das Sein zu tun ist und beide Referenzbereiche in *De Interpretatione* 9 grundsätzlich strukturanalog etabliert sind.

Am Beispiel der Seeschlacht wird endgültig festgestellt, dass eine sprachlich formulierte, auf einen entsprechenden zukünftigen Seinszustand bezogene Kontradiktion als solche schlechthin notwendig in Geltung ist. Nur die Wahrheitswerte ihrer jeweiligen Glieder – und damit deren Sein – können für sich genommen nur dann notwendig sein, „wenn“ das fragliche Seiende bzw. Ereignis denn eingetroffen ist oder nicht. In *De Interpretatione* 9 wird das Ziel verfolgt, die innere Differenzierung aufzuzeigen zwischen

a) kontradiktorischen Aussagenpaaren, für die gilt, dass bereits in der Gegenwart das eine ihrer beiden Glieder wahr und das andere falsch ist

und

b) kontradiktorischen Aussagenpaaren, für die gilt, dass erst in Zukunft das eine ihrer beiden Glieder wahr und das andere falsch sein wird, ohne dass bereits in der Gegenwart feststünde, welches ihrer beiden Glieder in Zukunft welchen Wahrheitswert haben wird.¹¹³⁴

Mit Weidemann lässt sich formulieren:

Spätestens zu dem Zeitpunkt, auf den zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen über ein zukünftig-kontingentes Ereignis sich beziehen, wird die eine von ihnen wahr und die andere falsch sein; aber welche von ihnen zu diesen Zeitpunkt wahr und welche von ihnen dann falsch sein wird, hängt in dem Falle, in dem das betreffende Ereignis „je nachdem, wie es sich gerade trifft,“ eintritt oder ausbleibt, eben davon ab, wie es sich gerade trifft.¹¹³⁵

¹¹³⁴ Weidemann: Anmerkungen, S.304.

¹¹³⁵ Weidemann: Anmerkungen, S.299.

Die kontradiktorischen Aussagen fungieren damit als Beispiel für ein grundsächliches sprachliches (und seinsgemäßes) Problem, das sich angesichts prognostischer Aussagen notgedrungen auftut. Ob eine Seeschlacht eintritt oder nicht, kann erst am Tag des Ereignisses (oder eben des ausbleibenden Ereignisses) letztgültig bestimmt werden und die entsprechende Aussage ist erst an diesem Tag, bei bzw. nach Eintreten oder Ausbleiben der Seeschlacht wahr oder falsch. Wenn also der Zeitpunkt, auf den sich eine prognostische Rede bezieht, eingetroffen ist, verdeutlicht sich auch ihr Wahrheitswert, von dem bis dato zwar sicher war, dass er bestehen muss, jedoch seine Valenz – stimmig, nicht stimmig – selbst nicht gewusst sein konnte. Dann also, wenn aus der zukünftigen Aussage eine gegenwarts- oder eine vergangenheitsbezogene wird, ist auch ihr Wahrheitswert etabliert.¹¹³⁶ In diesem Sinne ist die Schlusspassage des neunten Kapitels zu lesen: „Es ist daher offensichtlich, dass nicht notwendigerweise für jede bejahende und die ihr (kontradiktorisch) entgegengesetzte verneinende Aussage gilt, dass die eine von ihnen wahr und die andere falsch ist.“ (19b1ff.)

Die derart gezeichnete Lösung besteht in einem Kompromiss und Mittelweg zwischen einem „starken Wahrheitsbegriff[.]“ und einer zeitgleichen „indeterministischen Auffassung [..], dass nicht alles, was geschieht, mit einer von jeher bestehenden Notwendigkeit geschieht“.¹¹³⁷ Was aber ist damit in einem weiteren Schritt, über die reine Textvorlage des Kapitels *De Interpretatione* 9 hinaus, hinsichtlich der Relation zwischen Sprache und Sein selbst gesagt? Sind die Seienden als Bestandteile einer sich ständig im Wandel befindenden Welt Referenzpunkt der Sprache, so muss sich diese gleichsam an das Faktum der Kontingenz anpassen und selbst einem gewissen Indeterminismus entgegenkommen, gleichwohl ohne die grundsätzliche Wahrheitsbefähigung, die den λόγος als Verlautbarung der οὐσία zu dem macht, was er ist, gänzlich in Frage zu stellen. Die Rede kann sich nur auf ein oder mehrere umgrenzte Seiende beziehen, und sie ist hinsichtlich dieser auch in ihrem zukünftigen Modus immer als wahr oder falsch zu werten. Nur gilt dies mit der Einschränkung, dass in diesem speziellen Fall zum Zeitpunkt der Aussage selbst noch nicht klar sein kann, in welcher Weise sich der Wahrheitswert festlegen lassen wird. Weisen λόγος und οὐσία im Präzedenzfall sprachlich geäußerter Prognosen also darin eine Strukturanalogie auf, dass beide das Eintreffen und damit den Wahrheitswert von Ereignissen indeterminiert sein lassen müssen, so besteht, zugespitzt formuliert, genau darin die gleichzeitige Differenz zwischen beiden. Denn indem sich eine zukünftige Aussage auf eine Seeschlacht bezieht, referiert sie auch auf eine, die bestehen wird oder nicht wird, aber nicht auf eine vergangene oder gegenwärtige, deren Vorkommen geklärt ist. Die Seeschlacht ist noch nicht, wird aber sein oder nicht sein. Behält die sprachliche Aussage auf diese Weise an sich und grundsätzlich den Bezug zum Seienden bei, so ist dieser doch nicht so definit, dass sie sich fern der Realität nur auf gegenwärtige oder vergangene, d.h. bereits bestehende Ereignisse beziehen kann. In dieser Weise wird in *De Interpretatione* 9 das Verhältnis zwischen Sprache und Sein aus

¹¹³⁶ Vgl. Weidemann: Anmerkungen, S.299ff.

¹¹³⁷ Weidemann: Anmerkungen, S.299.

sekundärwissenschaftlichem Interesse an der Alltagssprache heraus ausdifferenziert, gleichwohl ohne dieses Verhältnis selbst auf seine Gründe hin zu hinterfragen. Letzteres ist und bleibt Aufgabe der *Metaphysik* als primärwissenschaftlicher Ontologie.

Die Frage nach der Kontingenz lässt sich überdies weniger auf einzelne Wörter und damit einzelne Seiende, als denn vielmehr in erster Linie auf komplexe Ereignisse anwenden. Die grundsätzliche Kommunikationsfähigkeit ist nicht angetastet, denn die Bedeutungen des Wortes „Seeschlacht“ sowie der angrenzenden Ausdrücke „See“, „Schlacht“ und „Schiff“ etc. sind beiden (oder mehreren) Gesprächspartnern geläufig. Im hier vorgegebenen Kontext einer Unterscheidung zwischen vergangenen sowie gegenwärtigen Feststellungen einerseits und zukünftigen Prognosen andererseits lässt sich sagen: Die Wörter selbst haben bereits Bezug auf gewusstes, vergangenes und etabliertes Seiendes. U.a. „Seeschlacht“ ist ein umgrenzter, definierter Terminus. Alleine das erneute Auftreten des mit dem Wort bezeichneten Ereignisses selbst steht in einer Prognose in der Schwebe.

Wenn generell Aussagen immer vom zeitlichen Umstand ihrer Äußerungen abhängig sind¹¹³⁸ und Aristoteles dies insbesondere am Beispiel von Kontradiktionen hervorhebt, so lässt sich zuletzt die Frage danach beantworten, ob der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* bzw. das Prinzip der Bivalenz, „dem zufolge jede Aussage wahr oder falsch sein muss, auch für Aussagen über kontingent-zukünftige Ereignisse gilt“¹¹³⁹. Ganz im Sinne des Kompromisses zwischen der Notwendigkeit schlechthin und einer eingeschränkten Notwendigkeit lässt sich die Gültigkeit des Bivalenzprinzips

auf die Formel bringen ‚Im Prinzip ja, aber ...‘. War es vor einem gegebenen Zeitpunkt t weder schon immer notwendig, dass es zu ihm der Fall sein würde, dass p , noch schon immer notwendig, dass es zu ihm der Fall sein würde, dass nicht- p , so gilt für die Aussage, dass p/t , zwar nicht, dass sie vor dem Zeitpunkt t schon immer wahr oder falsch wahr, wohl aber, dass es vor dem Zeitpunkt t schon immer notwendig war, dass sie zu diesem Zeitpunkt wahr oder falsch sein würde. Und insofern ist das Bivalenzprinzip zwar nicht uneingeschränkt, aber doch prinzipiell gültig.¹¹⁴⁰

Hinsichtlich der proklamierten eingeschränkten Gültigkeit des Bivalenzprinzips stellt sich ein scheinbares Problem. Denn in den vorigen Kapiteln 1 (vgl. 16a13) und vor allem 4 wurde eigens festgelegt, dass ein $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ als solcher „wahr oder falsch zu sein“ (17a3) hat. Jedoch dürfte sich im Anschluss an die hier erfolgten Erläuterungen die Lösung derart formulieren lassen, dass ein jeder zukunftsbezogener Aussagesatz immer und notwendig dann, wenn das gemeinte Ereignis eingetroffen ist, nun „in der e stalt eines gegenwartsbezogenen Satzes wahr oder falsch wird“.¹¹⁴¹ Obschon Aristoteles die genaue Ausgestaltung der jeweiligen Wahrheitswertigkeit im Falle prognostischer Äußerungen gleichsam in Klammern setzt, so schließt er keineswegs die grundsätzliche Notwendigkeit einer Wahrheitswertigkeit aller Rede aus.

Mit dem Gesagten schließt sich die vorliegende Auseinandersetzung mit dem neunten

¹¹³⁸ Vgl. Weidemann: Anmerkungen, S.300.

¹¹³⁹ Weidemann: Anmerkungen, S.301.

¹¹⁴⁰ Weidemann: Anmerkungen, S.301.

¹¹⁴¹ Weidemann: Anmerkungen, S.325.

Kapitel aus Aristoteles' *De Interpretatione* einem Duktus an, der im Anklang an die in den Kommentaren Ammonios' und Boethius' angelegte Lesart gemeinhin als „traditionelle Interpretation“¹¹⁴² betitelt ist. Als zeitgenössische Vertreter dieser Strömung sind in erster Linie der für die hier erfolgten Anstrengungen wichtige Hermann Weidemann sowie darüber hinaus Dorothea Frede zu nennen, die unmissverständlich schreibt:

Das Problem besteht [...] darin, dass bei uneingeschränkter Gültigkeit des Prinzips der Bivalenz kontingente Ereignisse in der Zukunft nicht möglich sind. Die Gültigkeit dieses Prinzips muss daher in geeigneter Weise eingeschränkt werden. [...] [In der Konsequenz] [...] soll zwar für alle Kontradiktionen gelten, dass sie das ‚wahr oder falsch teilen‘, die ‚normalen‘ [...] teilen es sich jedoch auf definitive Weise, die kontingenten Aussagen in der Zukunft dagegen nur unbestimmt.¹¹⁴³

Die sogenannte traditionelle Interpretation blieb in den vergangenen Jahrzehnten des 20. und 21. Jahrhunderts keineswegs unangefochten. In der Tat scheint die „neuere Literatur zu diesem Kapitel [...] von der bis heute anhaltenden Auseinandersetzung darüber bestimmt, ob die traditionelle Interpretation den Text befriedigend zu erklären vermag oder ob sich eine von ihr abweichende Deutung anbietet, die ihr besser gerecht wird“.¹¹⁴⁴ Inmitten der Vielfalt an alternativen Deutungsvorschlägen sind diejenigen hervorzuheben, denen von der Forschung ein vergleichsweise hohes Maß an Aufmerksamkeit zuteil wurde.

Indem z.B. Anscombe die Unterscheidung zwischen schlechthinniger Notwendigkeit und zeitbezogener Notwendigkeit, die dann eintritt „wenn“ etwas geschehen ist, umgeht, stellt er lediglich eine Differenz zwischen notwendiger und einfacher Wahrheit bzw. Falschheit fest.¹¹⁴⁵ Ein Exempel einfacher Wahrheit stellen dann die zukünftigen Aussagen dar: „Der Vizekanzler wird nächste Woche entweder überfahren werden oder nicht. Und daher wird er entweder nächste Woche überfahren werden oder er wird nicht überfahren werden.“¹¹⁴⁶ Ungeachtet des Ausgangs ist damit ist „etwas Wahres über die Zukunft ausgesagt“.¹¹⁴⁷ Jenseits von „e wissheit oder Wissen“ statuiert, ermöglicht es der einfache Wahrheitsbegriff laut Anscombe, das Prinzip der Bivalenz gänzlich und uneingeschränkt in Geltung zu lassen.¹¹⁴⁸ Wenn aber, wie Frede verdeutlicht hat, eine „ausdrückliche Unterscheidung zwischen ‚wahr‘ und ‚notwendigerweise wahr‘ von Seiten des Aristoteles fehlt“ und damit die Interpretation Anscombes zu weit vom Originaltext entfernt ist¹¹⁴⁹, so mag sich diese Alternative kaum anbieten. Denn sie verzichtet vollends auf den einen Kern der Argumentation, nämlich den Faktor der Zeit. Indem eine Kontradiktion prognostischen

¹¹⁴²Hintikka: Seeschlacht, S.260 u. Fine: Truth and Necessity, S.23 u. Frede: Seeschlacht, S.24ff. sowie Weidemann: Anmerkungen, S.303ff.

¹¹⁴³Frede: Seeschlacht, S.24f.

¹¹⁴⁴Weidemann: Anmerkungen, S.325.

¹¹⁴⁵Vgl. Fredes Analyse von G.E.M. Anscombe: Aristoteles und die Seeschlacht (*De Interpretatione*, Kapitel IX). In: Logik und die Erkenntnislehre des Aristoteles. Hrsg.v. Fritz-Peter Hager. Darmstadt 1972, S.211-231. Frede: Seeschlacht, S.28.

¹¹⁴⁶Anscombe: Seeschlacht, S.222.

¹¹⁴⁷Anscombe: Seeschlacht, S.222.

¹¹⁴⁸Vgl. Anscombe: Seeschlacht, S.215.

¹¹⁴⁹Frede: Seeschlacht, S.31.

Charakters bereits prospektiv als einfachhin wahr bezeichnet wird, werden die eigentlichen Nuancen innerhalb des aristotelischen Gedankengangs nivelliert und die spezifischen Auswirkungen der kontingenten wie indeterministischen Anforderungen an die Sprachgebung als solche übergangen.

Auf analogem Wege entscheidet sich Fine für eine Widerlegung der traditionellen Interpretation, weswegen ihr Vorschlag ebenso aus den genannten Gründen zu kritisieren ist. Im Zuge der von ihr herausgestellten „confusion of necessitas consequentiae and necessitas consequentis“ (s.o.), bemüht sie sich nicht nur, eine uneingeschränkte Geltung des Bivalenzprinzips, sondern darüber hinaus dezidiert eine „timeless interpretation of Aristotle’s solution to the sea-battle problem“ zu postulieren.¹¹⁵⁰ Denn, so die Überlegung, wenn Aristoteles die Kontingenz aller zufälligen wie herkömmlichen Ereignisse verteidigt, diese aber sowohl vergangen, gegenwärtig und zukünftig sein können, dann sei keinerlei Befürwortung einer „past-future asymmetry“ bei Aristoteles feststellbar.¹¹⁵¹

In einer „zwar originelle[n], aber unhaltbare[n] Deutung“¹¹⁵² verfährt Hintikka recht ähnlich. Er betont, dass „Aristoteles’ Grundproblem in *De Interpretatione* 9 [...] die Beziehung zeitlich qualifizierter zu zeitlich unqualifizierten Sätzen“¹¹⁵³ ist. Liegt er zumindest darin richtig, dass er die Relevanz des Faktors Zeit für die Interpretation herausstellt, so ist sein Vorschlag zur Lösung kaum plausibel. In seiner Analyse hält er fest, dass „Sätze, die sich auf individuelle Ereignisse beziehen [...] bei Aristoteles nie vom Zeitpunkt ihrer Aussage unabhängig“ seien und dass daraus die Veränderbarkeit der Wahrheitswerte gebildeter Sätze abgeleitet werden könne.¹¹⁵⁴ Damit einhergehend folgert er, dass eine Unterscheidung zwischen zeitlich bestimmten und zeitlich unbestimmten Aussagen angenommen werden müsse. Die Lösung des Aristoteles hinsichtlich des Problems zukünftiger Aussagen beruhe alleine auf der „Verwendung der zeitlich unbestimmten Aussagen“.¹¹⁵⁵ Wenn „alle Aussagen über Ereignisse, die in dem Sinne individuell sind, dass sie an einen besonderen Zeitpunkt gebunden sind, entweder notwendig wahr oder notwendig falsch“ sind, dann entstehe auch nur in Bezug auf diese Aussagen überhaupt die Gefahr des Determinismus.¹¹⁵⁶ Eine wahre Aussage aber, die zeitlich unbestimmt ist, stellt nach Hintikka z.B. die Disjunktion als solche dar, deren Notwendigkeit oder Nicht-Notwendigkeit gar nicht in Frage steht.¹¹⁵⁷ Damit bleiben der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und mit ihm das Prinzip der Bivalenz als Formeln in Geltung.¹¹⁵⁸ Parallel zum Vorbehalt gegen den Interpretationsvorschlag Anscombes und diesen ergänzend ist demgegenüber darauf hinzuweisen, dass die Annahme einer grundsätzlichen Wahrheit der Disjunktion jenseits ihres jeweiligen Inhalts und jenseits

¹¹⁵⁰ Fine: Truth and Necessity, S.23f.

¹¹⁵¹ Fine: Truth and Necessity, S.24.

¹¹⁵² Weidemann: Anmerkungen, S.327.

¹¹⁵³ Hintikka: Seeschlacht, S.286.

¹¹⁵⁴ Hintikka: Seeschlacht, S.264.

¹¹⁵⁵ Hintikka: Seeschlacht, S.287.

¹¹⁵⁶ Hintikka: Seeschlacht, S.263.

¹¹⁵⁷ Hintikka: Seeschlacht, S.279.

¹¹⁵⁸ Vgl. Hintikka: Seeschlacht, S.260 Fußnote 2.

ihrer zeitlichen Bestimmtheit ihre notwendigen Referenzen auf Seiendes verkennt. Das Problem, das sich angesichts zukünftiger Aussagen stellt, entsteht erst durch die interdependente Beziehung zwischen Sprache und Sein. Diese im Kapitel 9 der Abhandlung *De Interpretatione* von Aristoteles benannte Relation (s.o.) wird sowohl bei Anscombe als auch bei Fine und Hintikka vernachlässigt.

Textfern mutet überdies der Interpretationsbeitrag Bäck's an, der prognostische Aussagen als eine Art Möglichkeitssätze verstanden haben will:

Aristotle solves certain puzzles about the necessity of the future by claiming that future statements that express accidental connections are contingent. [...] The absolute sense is not consistent with contingency; the hypothetical sense is. [...] Aristotle says that certain future statements are necessary only in the hypothetical sense and so he leaves a place for chance.¹¹⁵⁹

Würden nur Vergangenheits- und Gegenwartsaussagen wissenschaftliche Sicherheit gebieten, so sei dies bei zukünftigen Aussagen nicht der Fall: Ihr Ausgang sei hinsichtlich einem ihr möglicherweise zukommenden Wahrheitswert völlig offen.¹¹⁶⁰ Damit aber sind nach Bäck nicht die Prognosen selbst weder wahr noch falsch, „sondern nur die [...] unter dem Vorzeichen eines ‚impliziten Möglichkeitsoperators‘ in ihnen enthaltenen assertorischen Aussagen“.¹¹⁶¹ Das Prinzip der Bivalenz bleibt folglich uneingeschränkt in Geltung: „The principle of bivalence has no restrictions, but propositions of present and future time obey it in different ways.“¹¹⁶² Wenn sich für die derart etablierte Parallele zwischen zukünftigen Aussagen und ihrem hypothetischen Charakter bzw. ihrem modalen Faktor der Möglichkeit jedoch kaum Rückhalt im Originaltext selbst finden lässt, so vermag der Ansatz Bäck's schon deswegen nicht zu überzeugen. Weitergehend berücksichtigt er, wie die zuvor genannten Autoren auch, die veritable Differenz, die zwischen vergangenen wie präsentischen Aussagen auf der einen Seite und zukünftigen Aussagen auf der anderen Seite besteht, nicht explizit.

Zuletzt bleibt der Ansatz Whitakers in seiner Singularität beachtenswert. Seiner Ansicht nach hat *De Interpretatione* weniger den λόγος ἀποφαντικός als vielmehr dessen spezifische Ausprägung als „contradictory pair“ zum Hauptthema. Die Abhandlung „provides us [...] with the essential theoretical background for dialectic“.¹¹⁶³ Anlässlich des Problems um die zukünftigen Aussagen stellt Whitaker nun die Unterscheidung zwischen einem Prinzip der Kontradiktion und dem Prinzip der Bivalenz in den Vordergrund. Führe das Kontradiktionsprinzip, nach dem inmitten eines jeden kontradiktorischen Paares das eine Glied wahr, das andere falsch sein müsse, zu einer „undesirable consequence of fatalism“, so sei dies beim Prinzip der Bivalenz, nach dem „every assertion is either true or false“, nicht der Fall.¹¹⁶⁴ „PB is a fundamental principle

¹¹⁵⁹ Bäck: *Sea-Battle*, S.143.

¹¹⁶⁰ Vgl. Bäck: *Sea-Battle*, S.149.

¹¹⁶¹ Weidemann: *Anmerkungen*, S.327f. Vgl. Bäck: *Sea-Battle*, S.134, 142f. u. 147.

¹¹⁶² Bäck: *Sea-Battle*, S.148.

¹¹⁶³ Whitaker: *De Interpretatione*, S.182.

¹¹⁶⁴ Whitaker: *De Interpretatione*, S.79 u. 109ff.

governing all assertions.“¹¹⁶⁵ Auf diesem Wege aber könne die spezifische Realität und gewisse Offenheit sich entsprechender zukünftiger Aussagen und Ereignisse aufrecht erhalten werden: „The point is that one member of the contradictory pair is true, while the other is false, but it is not settled which is which.“¹¹⁶⁶ Hebt Whitaker damit nicht nur die Differenz zwischen zeitlich unterschiedlich situierten Aussagen hervor, sondern beruft sich dezidiert auf die interdependente Beziehung zwischen Sprache und Sein, so geht er damit konform, dass

[t]o assert is to represent things as being in a certain way. [...] The assertions considered in chapter 9 are no exceptions to this. They predict the future, either truly or falsely; they are predictions, not prayers or one-word ejaculations. As the future is open, it is not fixed which are the true predictions and which the false ones, but this does not prevent them from being true or false, just as the openness of the future does not prevent one outcome or the other from actually taking place.¹¹⁶⁷

Die Unmöglichkeit, im Falle prognostischer Aussagen das Prinzip der Kontradiktion aufrechtzuerhalten, „is imposed by the way the world is“¹¹⁶⁸. In diesem Sinne bilden nach Whitaker, der die *De Interpretatione* als Abhandlung über die Kontradiktion und damit als in gewissem Sinne dialektische oder die Dialektik vorbereitende Schrift versteht (s.o.), zukünftige Aussagen eine Ausnahme innerhalb des Gesamtkonzepts: „Chapter[.] [...] 9 of the *De Interpretatione* demonstrate[s] that there are limits to the universality of dialectic. [...] Future singular assertions must be counted as furnishing a third class of exceptions to the [dialectical] rule.“¹¹⁶⁹ Dass dieser nicht nur aufgrund seiner Originalität erwähnenswerte Ansatz von der hier vorliegenden Deutung, welche den *λόγος ἀποφαντικός* als den einen grundlegenden Gegenstand der *De Interpretatione* verstanden wissen will, abweicht, sollte an dieser Stelle keiner weiteren Erläuterung bedürfen.

Nach dem erfolgten Forschungsüberblick bleibt es, die Lektüre des vieldiskutierten neunten Kapitels zusammenzufassen. „Morgen wird eine Seeschlacht stattfinden‘: Diese Aussage ist am heutigen Tag, an dem sie ausgesprochen wird, nach der Lehre des Aristoteles weder wahr noch falsch.“¹¹⁷⁰ Dennoch, so wurde gezeigt, bleibt das Bivalenzprinzip und mit ihm der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* bezüglich prognostischer Aussagen in eingeschränkter Weise in Geltung. Denn ist auch ihr jeweiliger Wahrheitswert zum Zeitpunkt der getätigten Aussage selbst nicht gewusst und auch noch nicht erkennbar, so wird sich dieser prospektiv, sobald das angesprochene Ereignis eingetroffen ist oder nicht, mit Sicherheit und notwendig erweisen. Sprachliche wie seinsgemäße Notwendigkeit besteht damit in gewisser Hinsicht auch bezüglich der Zukunft, dies jedoch mit dem Zusatz gerade nicht der schlechthinnigen, immerwährenden Notwendigkeit, sondern in dem hier vorliegenden Präzedenzfall ist „notwendig, dass es

¹¹⁶⁵ Whitaker: *De Interpretatione*, S.126.

¹¹⁶⁶ Whitaker: *De Interpretatione*, S.125.

¹¹⁶⁷ Whitaker: *De Interpretatione*, S.127.

¹¹⁶⁸ Whitaker: *De Interpretatione*, S.128.

¹¹⁶⁹ Whitaker: *De Interpretatione*, S.128.

¹¹⁷⁰ Wieland: *Prognostische Aussagen*, S.31.

ist, wenn es ist“. (19a22, *Herv. d. Verf.*) Fällt die Prognose in Kapitel 9 von *De Interpretatione* damit keineswegs aus dem Wissenschaftsverständnis des Aristoteles heraus¹¹⁷¹, so stellt sie dennoch insofern eine erhebliche Herausforderung dar, als man

[b]ei der echten, einen Zeitindikator enthaltenden prognostischen Aussage [...] nicht davon absehen [kann], dass nicht nur ihr Gegenstand, sondern auch sie selbst ein zeitliches und reales Gebilde innerhalb der wirklichen Welt ist. Sie sagt nicht nur etwas über zeitliche Verhältnisse aus, sondern steht als reales Ereignis auch selbst in einem zeitlichen Zusammenhang. Die echte Prognose steht also noch nicht einmal der Idee nach außerhalb der Welt, im Blick auf die sie prognostiziert.¹¹⁷²

Der komplexe, in sich gegliederte λόγος als Sprache und Rede, der korrekt ist und seinem kommunikativen Ziel gerecht wird, ist immer auch wesentlicher Teil der menschlichen Kontingenzerfahrung. Ebendiese bringt er über seine definitische, die weltlichen οὐσίαι auf das Wesentliche hin umgrenzende Grundlegung, hinaus auch zum Ausdruck. Indem Sprache vom Zeitpunkt und Umstand ihrer Äußerung abhängt, entspricht sie strukturell der in sich kontingenten Welt. In der Tat lässt sich, bedenkt man die Rolle des epagogischen, induktiven Erkenntniswegs im Rahmen der aristotelischen Philosophie,

gerade am Beispiel der Prognose [...] zeigen, wie auch noch die in den Wissenschaften erarbeitete Wirklichkeitserkenntnis auf einem praktischen Weltverständnis basiert. [...] An diese Trivialitäten muss man sich erinnern, wenn man die Rolle der Prognose in den Wissenschaften richtig einschätzen will. [...] Denn hier scheint die Wissenschaft etwas leisten zu können, auf das menschliche Lebenspraxis schon immer aus ist.¹¹⁷³

Dies im Blick, ergibt sich bei Aristoteles der paradox anmutende Umstand, dass die Erforschung jener im neunten Kapitel der *De Interpretatione* angestrebten Überlegungen über die Kontingenz, um es mit der Motivik des soeben genannten Erkenntniswegs darzulegen, einer sekundärwissenschaftlichen, dann einer primärwissenschaftlichen Distanznahme des hinterfragenden Philosophen zu den gerade-hin und unreflektiert erfahrenen Phänomenen und Bezügen bedarf. Erst eine entsprechende hinterfragende Abstandhaltung mit dem Ziel der Ersten Philosophie gibt Aufschluss darüber, worauf das kontingente Seiende sowie die dieses aus- und ansprechende Sprache gründen. Dass es sich dabei auch in *De Interpretatione* 9 implizit um das τὸ τί ἦν εἶναι handeln muss, das nicht nur das Prinzip des Seienden, sondern mit diesem auch jenes der sprachlichen Bedeutung als solcher darstellt, wird von Aristoteles an dieser Stelle nicht ausdrücklich gemacht. Dies mag vor allen Dingen daran liegen, dass die sogenannten sprachphilosophischen Schriften nicht dem dezidierten Hinterfragen der Fundamente aller Sprache gewidmet sind, sondern gemäß der in der *Metaphysik* formulierten Ansicht gegenüber der Philosophie als Erster Wissenschaft als sekundäre wissenschaftliche Abhandlungen fungieren. Wenn diese aber wiederum auf der *Metaphysik* fußen, so ist der

¹¹⁷¹ Vgl. Wieland: Prognostische Aussagen, S.25.

¹¹⁷² Wieland: Prognostische Aussagen, S.33.

¹¹⁷³ Wieland: Prognostische Aussagen, S.25f.

erste Grund aller Sprache (und allen Seins) stets mit zu bedenken.

Als konkretes Zeugnis dieser Annahme dient Aristoteles' Bemerkung, dass „es sich mit dem Wahrsein der Sätze in derselben Weise verhält wie mit den Dingen“ (19a32): Auch im Falle von zukünftigen Aussagen hat die Gültigkeit des Prinzips der Bivalenz nach wie vor Bestand, wenn auch in der dargelegten eingeschränkten Weise. Denn wenn, wie eigens entwickelt, nicht nur das genannte Prinzip der Bivalenz, sondern über dieses der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* und der *Satz vom Widerspruch* die wissenschaftliche Grundlage auch aller aussagekräftigen Prognosen bilden, dann gilt dies vermittelt auch für das $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Dieses, so wurde gezeigt, ist als Seins- und Sprachprinzip nichts weniger als die Ursache dafür, dass, wie es in der Passage des SvW sowie des *Satzes vom ausgeschlossenen Dritten* dargelegt ist, ein Seiendes nicht nur „Mensch und Nicht-Mensch heißen“, sondern auch nicht „beides zugleich sein kann“. (1006b22ff.)

Indem es überhaupt die Möglichkeit des „Eines-bezeichnen“ (1006b15) begründet, ist das $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ für die Definition einzelner Worte verantwortlich. Diese wiederum stehen im menschlichen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nur selten für sich, sondern sind in der Regel in komplexe Aussagen integriert. Damit beruht aber das Phänomen der sprachlichen Bedeutung wie der Rede auch unter Annahme seiner kontingenten Faktoren insgesamt auf seinem ersten und letztgültigen $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. In der Konsequenz ist die interdependente Relation zwischen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ sowie das über diese explizierte semantische Modell, wie es in *De Interpretatione* 1 inklusive dessen konventionellen Momentes Thema war, auch in *De Interpretatione* 9 gemäß des aristotelischen Wissenschaftsanspruchs nicht nur in Geltung, sondern ihr in sich doppeltes Fundament $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ist zum Zweck einer möglichst gewinnbringenden Lektüre stets präsent zu halten.

§ 25 Der Ertrag des Verhältnisses von λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι für die Untersuchung sprachlicher Bedeutung in *De Interpretatione*

Im unmittelbaren Anschluss an die erarbeitete Lektüre der *Metaphysik* vermochten die Kapitel 1 und 9 von *De Interpretatione* weiteren und differenzierten Aufschluss nicht nur über den λόγος in seiner Ausprägung als λόγος ἀποφαντικός, sondern mit ihm auch über sein wechselseitiges Verhältnis zur οὐσία zu geben. Dieser Zusammenhang zwischen *De Interpretatione* und der *Metaphysik* wurde qua einer Analyse des SvW u.a. von Christof Rapp begründet. Denn

[e]in elenktischer Beweis setzt voraus, dass der Kontrahent überhaupt etwas sagt (μόνον τι λέγει). Beim elenktischen Beweis des Satzes vom Widerspruch kommt es allein darauf an, dass der Opponent etwas bezeichnet (σημαίνει). Die Grundlage des Beweises [ist] demnach die Eigenschaft von Namen, bestimmte Dinge zu bezeichnen.¹¹⁷⁴

Laut Rapp lässt sich zeigen, „dass Aristoteles, wenn er dies sagt, an seine eigene Lehre des Bezeichnens appelliert, wie er sie in *De Interpretatione* entwickelt“.¹¹⁷⁵ Der Rückgriff auf diese „rudimentäre Semantik“¹¹⁷⁶ sollte sich demgemäß lohnen. Umgekehrt greift wiederum Whitaker in seiner Monographie zu *De Interpretatione* auf die Passage vom SvW zurück, um festzustellen: „His [d.h. Aristoteles', *Anm. d. Verf.*] view of signification is a simple one, and applies to entities of any category: words pick out things.“¹¹⁷⁷ In beiden Texten geht es darum, dass Worte nicht nur in einem irgendwie gearteten Verhältnis zum Seienden stehen, sondern dass sie in eindeutiger Weise Seiendes bezeichnen können. Es geht um Bedeutung und eine funktionierende zwischenmenschliche Kommunikation.¹¹⁷⁸

Entsprechend wurde in der Analyse von *De Interpretatione* die Grundlegung der aristotelischen Semantik und damit das Phänomen der Bedeutsamkeit von Wörtern und Rede erörtert. Wie die „possibility of signification“ und damit zugleich die „possibility of rational discourse“¹¹⁷⁹ funktioniert, zeigte sich anhand des dort etablierten „sprachphilosophischen Modell[s]“¹¹⁸⁰. Dieses gleichsam triadische Bedeutungsschema, das sich anhand der jeweiligen Bezugnahmen zwischen φωνῆ, παθήματα und πράγμα etabliert, bestimmt die semantische Beziehung zwischen dem wirklich Seienden, seinem abbildhaften Reflekt oder „Eindruck“¹¹⁸¹ in der Seele und dem daraufhin gebildeten Ausdruck (Vgl. 16a3ff.). Als solchem scheinen darin zwar seine prinzipiellen ontologischen Voraussetzungen, wie sie in der *Metaphysik* festgestellt werden, angedacht bzw. berücksichtigt, jedoch nicht in expliziter Weise. Darüber hinaus weist das Modell kein

¹¹⁷⁴ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.531.

¹¹⁷⁵ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.531.

¹¹⁷⁶ Rapp: Satz vom Widerspruch, S.532.

¹¹⁷⁷ Whitaker: *De Interpretatione*, S.195.

¹¹⁷⁸ Vgl. Whitaker: *De Interpretatione*, S.197.

¹¹⁷⁹ Whitaker: *De Interpretatione*, S.202.

¹¹⁸⁰ Rapp: Einführung, S.74.

¹¹⁸¹ Rapp: Einführung, S.75.

vergleichbar elaboriertes ontologisches Vokabular auf. Das Kapitel begnügt sich in der Konsequenz mit einer deskriptiv-theoretischen Auslegung menschlicher Sprache und macht ersichtlich, inwiefern diese sich im Rahmen einer einzelwissenschaftlichen Analyse befindet, die sich erst mit Blick auf ihre seins- und sprachgemäßen Prinzipien in der *Metaphysik* wahrlich begründen lässt. Dass es gerade dieser, gemessen an den Zielen der *Metaphysik* weitere Blick auf die Sprachbedeutung zulässt, ihre immer auch konventionelle und kontingente Charakteristik herauszustellen, lässt sich als gewinnbringender Ertrag dieser anders gewichteten Herangehensweise verbuchen. Sprache, obschon sie immer auf Seiendes referieren muss, um überhaupt etwas aussagen zu können, ist immer auch von diesem losgelöst und noch etwas anderes. In ganz eigentümlicher Hinsicht ist Sprache bei Aristoteles „also frei – in einer Weise, die nichts mit politischer Repression zu tun hat, sondern mit [einer gewissen Unabhängigkeit]“ von weltlich Seiendem.¹¹⁸² Parallel ergibt sich folgender, paradox anmutender Sachverhalt: Gerade indem Sprache sich konventionell entwickelt, entspricht sie strukturell dem immerwährendem Werden und Vergehen des Seienden. Als Teil der biologisch-physikalischen Welt ist Sprache selbst in sich dynamisch.

Umgekehrt aber sollte es derselbe Blick auf die Sprachbedeutung zulassen, die Stellung und Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι auch hinsichtlich Aristoteles' sprachphilosophischer Abhandlung *De Interpretatione* zu verdeutlichen. Möglich konnte eine solche, die Bedeutung des τὸ τί ἦν εἶναι als *r* und der Definition zur Bedeutung eines *r* und der Sprache und Semantik allgemein ausbauende Interpretation gerade im ersten Kapitel von *De Interpretatione* dadurch sein, dass sie sich auf den Gedanken der mittelbaren Vermittlung stützt.

Zwischen φωνῆ, παθήματα und πράγμα, so wurde gezeigt, etabliert sich das Phänomen der sprachlichen Bedeutung. Konnten die Parallelen, wenn nicht gar die Entsprechungen zwischen einerseits den sekundärwissenschaftlichen und andererseits den dezidiert ontologischen Begriffen, sprich zwischen φωνῆ und λόγος, πράγμα und οὐσία offengelegt werden, so sind es inmitten der Relation zwischen Sprache und Sein letzten Endes die παθήματα, welche laut Aristoteles bei allen Menschen gleich sind. Zwei Gesprächspartner haben zwar vielleicht zwei different lautende Ausdrücke für eine Blume, reden aber über das exakt selbe Seiende. Dass sie dasselbe meinen, werden beide im Laufe des Gesprächs zumeist klären können: zumindest durch Gestik und Mimik in erster Instanz, dann durch beidseitige Übernahme des einen oder anderen Wortes. Stets aber wird zum Zwecke des eindeutigen Verständnisses genau Eines, nämlich die Blume bezeichnet. Neben der grundsätzlichen wechselseitigen Beziehung zwischen λόγος und οὐσία liegt genau in diesem soeben genannten Umstand der Hinweis auf eine bedeutende Rolle des τὸ τί ἦν εἶναι auch in *De Interpretatione* 1. Eine derartige Lesart aber sollte, wie ange-deutet, das τὸ τί ἦν εἶναι im Kontext des in Frage stehenden Bedeutungsmodells weniger

¹¹⁸² Vgl. Frede: Leib und Seele, S.101. Frede spricht an dieser Stelle nicht von der Freiheit der Sprache von „der eg enwart und dem Einfluss äußerer Objekte“, sondern der Freiheit der Gedanken. Wenn aber, wie oben dargelegt, Wahrnehmung, Erkennen und Sprache gemäß des aristotelischen Erkenntniswegs eng verknüpft sind, lässt sich das Zitat Fredes rechtmäßig auf die Sprache umdeuten.

als direkten, sondern vielmehr als mittelbaren, d.h. gleichsam über die seelischen Widerfahrnisse vermittelten Grund für jede Form einer sprachlichen Bezeichnung verstehen.

Im Anklang an die bislang erfolgte Argumentation ließe sich das τὸ τί ἦν εἶναι nicht nur in der Spannung zwischen formeller Begründung des Seienden und dem sinnlich Seienden selbst und damit in einem Zwischenbereich zwischen partikulärer Individuierung und Allgemeinheit verstehen. Darüber hinaus stünde es gemäß seiner doppelten Stellung als ontologisches Prinzip zugleich sowohl in mittelbarer Relation zur Konventionalität wie auch zur abbildhaften Bezugnahme der Sprache auf das Seiende. In der Folge kann die Frage beantwortet werden, wie sich das bislang umrissene wechselseitige Konventions- und Abbildverhältnis von Seiendem und Sprache in Bezug auf das τὸ τί ἦν εἶναι verhält: Indem es dem triadisch verstandenen sprachphilosophischen Modell letztlich und eigentlich zugrunde liegen muss, fußt alle Sprache und Rede auf dem ontologischen und dabei zwischen Individualität und Allgemeinheit in der Mitte stehenden τὸ τί ἦν εἶναι, das nicht nur Konstitutionsprinzip des einzelnen Seienden, sondern auch des auf dieses Seiende referierenden Wortes ist. Als Prinzip nicht nur der Wissenschaftssprache im Sinne der Ersten Philosophie, sondern auch der sekundärwissenschaftlichen Sprache und schließlich der alltäglichen Kommunikation, muss der Begründungsanspruch des τὸ τί ἦν εἶναι mit der Veränderbarkeit der Sprache je nach Zeit und Kulturkreis und damit letzten Endes mit der Konventionalität der Sprache einhergehen.

In der aristotelischen Semantik, wie sie in *De Interpretatione* behandelt wird, lässt sich die Strukturanalogie von Sein bzw. Wirklichkeit und Sprache im Ausgang vom ontologischen Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι aufweisen. Hat Rapp den thematischen Zusammenhang von *De Interpretatione* I und dem SvW gesehen, so macht er das τὸ τί ἦν εἶναι nicht zum Gegenstand seiner Ausführungen. Damit fragt Rapp nicht eigentlich nach den ursprünglichen Gründen der Zusammenhänge von Bezeichnen des Einen und Bezeichnetem Einen, weder innerhalb des SvW, noch im Rahmen seiner kurzen Analyse des ersten Kapitels der *De Interpretatione*. Ist es aber um genau dieses Seins- und Sprachprinzip zu tun, so lässt sich die im Rahmen der Aufgabenstellung vorliegender Untersuchung in unterschiedlichen Kontexten, anhand diverser Abhandlungen immer neu zu prüfende These pointiert mit Walter Leszl formulieren: Die aristotelische Semantik „is an inquiry which in the end goes beyond semantics and concerns the determination of the ontological conditions which make language possible [...]. There is not, therefore, an autonomous semantics in Aristotle, and there cannot be“.¹¹⁸³ Umgekehrt muss sich eine Untersuchung, der es um das Verhältnis von λόγος und οὐσία zu tun ist, parallel mit dem Phänomen der Bedeutung auseinandersetzen, wenn diese in der besagten wechselseitigen Relation zwischen Sprache und Sein generiert wird. Eingelöst werden konnte dieses Desiderat in erster Linie anhand einer detaillierten Lektüre des Bedeutungsmodells innerhalb des ersten Kapitels der *De Interpretatione*.

¹¹⁸³ Walter Leszl: *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to its Metaphysical Theories*. Padua 1970, S.46f.

Mit dem vorgezeichneten Schritt von der rein wissenschaftlich-definitiven gleichsam zurück zu einer sekundärwissenschaftlicheren und damit alltäglicheren Sprache musste sich die Analyse den Schwierigkeiten rund um das sogenannte „Deterministenargument“¹¹⁸⁴ und damit der Frage, ob gemäß den dargestellten Zusammenhängen alle Rede von vornherein durch ihren Seinsbezug determiniert sein muss, stellen. Dies galt es, zuerst unter Bezugnahme auf das auch konventionelle Moment der sprachlichen Bedeutung, wie sie zu Beginn der *De Interpretatione* ausdrücklich aufgezeigt wird, zu klären. Denn für den Terminus der Konvention erscheint es „beliebig“, „[d]ass eine Sache in einer Sprache durch eine bestimmte Abfolge von Lauten symbolisiert wird“.¹¹⁸⁵ In einem weiteren Schritt wurde entsprechend am Beispiel der zukunftsorientierten Aussagen in *De Interpretatione* 9 mit Aristoteles zu zeigen versucht, dass jene zum Zeitpunkt ihres Ausgesprochenwerdens per se weder wahr noch falsch sein können. Nicht ist damit bestritten, dass die Aussage generell wahr oder falsch sein wird, sobald das Ereignis eingetroffen ist. Damit schränkt Aristoteles die Gültigkeit des *Satzes vom Widerspruch* und mit ihm des *Satzes vom ausgeschlossenen Dritten* sowie letzten Endes des hier maßgeblichen Prinzips der Bivalenz ein. Nicht jedoch wird das Prinzip als solches in Frage gestellt. Damit ist die Maßgabe nicht nur eines festen Wahrheitswertes aller Aussagen, sondern über diese hinaus eines eindeutigen Bezeichnens auch im Präzedenzfall einer eventuell stattfindenden Seeschlacht nicht aufgehoben. Wenn auch in impliziter Weise, so muss das Kapitel *De Interpretatione* 9, das quasi in aller Stille von einer funktionierenden, bedeutungstragenden Interdependenzrelation zwischen λόγος und οὐσία ausgeht, das Sprach- und Seinsprinzip τὸ τί ἦν εἶναι zugrunde liegen.

Ist diese grundsätzliche Beziehung auch und gerade für ein im Sinne der *Metaphysik* tiefer gehendes Verständnis von *De Interpretatione* relevant, so wird im ersten wie im neunten Kapitel deutlich, inwiefern Sprache in dieser wechselseitigen, interdependenten Relation eine ihr eigentümliche Unabhängigkeit bewahrt. So ist sie nicht nur konventionellen Charakters, sondern steht auch in Beziehung zur Kontingenz, wenn sie auf diesem Wege ihren paradox anmutenden Anforderungen, Ausdruck sowohl der Persistenz als auch des Wandels des Seienden zu sein, erst vollends gerecht wird. Daraus ergibt sich: Als Prinzip nicht nur der Wissenschaftssprache, sondern vermittelt auch der sekundärwissenschaftlichen und alltäglichen Kommunikation, sollte der Begründungsanspruch des τὸ τί ἦν εἶναι mit der zeitlichen und kulturellen Veränderbarkeit der Sprache sowie letzten Endes mit ihrer Konventionalität, die als maßgebliches Moment aller sprachlichen Bedeutsamkeit herausgestellt wird, einhergehen. Im Anklang an die bislang erfolgte Argumentation ließe sich das τὸ τί ἦν εἶναι gemäß seiner in sich doppelten Stellung als ontologisches Prinzip zugleich sowohl in Relation zur Konventionalität wie auch zur abbildhaften Bezugnahme der Sprache auf das Seiende sehen. Ferner befindet sich das τὸ τί ἦν εἶναι als Sprachprinzip selbst in einem kontingenten Kontext. Obwohl die Bedeutung von Wörtern und über diese von Aussagen und Rede überhaupt

¹¹⁸⁴ Frede: Seeschlacht, S.12.

¹¹⁸⁵ Rapp: Einführung, S.75.

umgrenzend und damit Bedeutung verlässlich gewährleistend, muss es sich in ein gewisses Verhältnis zur kontingenten Welt stellen. Diese Kontingenz ist als Faktum der alltäglichen und über diese auch der (sekundär)wissenschaftlichen Erfahrung nicht zu nivellieren. Umgekehrt muss die Aufgabe des τὸ τί ἦν εἶναι in seiner Stellung und Funktion als fundamentalem Seins- und Sprachprinzip darin bestehen, die Beständigkeit im Wandel nicht nur zu gewährleisten, sondern auch auszuhalten. Definitionen, Begriffe, Wörter, Sätze, ja Sprache insgesamt funktionieren, wenn auch in unterschiedlichem Grade, so doch nur über feste Sinngehalte, die sich qua eindeutigem Seienden, das sie aussprechen, fundieren. Zugleich aber befinden diese sich in konventionellen wie kontingenten Bezugsrahmen. Der Sinngehalt des Problems ἐν καὶ πολλά bzw. der Persistenz-Paradoxie dürfte im Rahmen der Analyse der *De Interpretatione* um ein weiteres verdeutlicht und nuanciert worden sein.

An die Ausführungen in *De Interpretatione* anknüpfend, soll im Folgenden die Thematik einer konventionellen wie auch naturgegebenen Wechselbeziehung zwischen οὐσία und λόγος, wie sie in einer kontingenten Umgebung statthat, im Laufe einer ausblickhaften¹¹⁸⁶ Lektüre der aristotelischen *Topik* weiter gefasst werden. Zwei Punkte gilt es zu beachten. Zum einen ist sich mit der Disziplin der Dialektik als gymnastische Gesprächspraxis, wie sie in der *Topik* verstanden wird, als solcher auseinanderzusetzen. Dadurch erklärt sich in letzter Instanz das Interesse der vorliegenden Untersuchung an dieser Schrift. Indem sie die tatsächliche zwischenmenschliche Unterredung als solche zum Thema macht, ist sie diejenige Abhandlung, welche sich noch am ehesten und offensichtlichsten, obgleich ihres zweifelsohne sekundärwissenschaftlichen Status, mit dem beschäftigt, was als praktizierte Alltagssprache gelten mag.

Zum anderen gilt es, die Analyse des dialektischen Übungsgesprächs auf eine diesem inhärente Problematik zuzuspitzen: das Phänomen der Vieldeutigkeit, d.h. der Homonymie. Begegnete die Homonymie als ein für die gesamte aristotelische Philosophie konstitutives Konzept¹¹⁸⁷ schon in ihrer eigentümlichen Ausprägung anlässlich der programmatisch gefassten πρὸς-ἔν-Relation in der *Metaphysik*, so ist dort eine nicht zufällige Vieldeutigkeit gemeint: „Aristotle appeals to homonymy to find order in multiplicity.“¹¹⁸⁸ Auch stellt die Homonymie im SvW „in einem bestimmten Sinn keine Ausnahme zur Eindeutigkeit des Bezeichnens dar.“¹¹⁸⁹ Denn „durch die den einzelnen Bedeutungen entsprechenden Definitionen“ gliedert sich erstens jede Bedeutungsvielfalt „in eine überschaubare Anzahl von Einheiten“¹¹⁹⁰ und zweitens sind z.B. alle Menschen

¹¹⁸⁶Die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Abhandlung der *Topik* muss im Rahmen der vorliegenden Untersuchung, die sich speziell dem Thema der Wechselbeziehung von Sprache und Sein bei Aristoteles widmet, eine begrenzte sein. Nicht ist es der Verf. um eine ausführliche wie erschöpfende Analyse der *Topik* zu tun, sondern von Interesse muss in erster Linie der Ertrag der Schrift für die hier virulenten Untersuchungsthemen sein.

¹¹⁸⁷Vgl. Shields: *Order in Multiplicity*, S.3.

¹¹⁸⁸Shields: *Order in Multiplicity*, S.1.

¹¹⁸⁹Rapp: *Satz vom Widerspruch*, S.236f.

¹¹⁹⁰Rapp: *Satz vom Widerspruch*, S.237.

als der artspezifischen Form nach eines zu bezeichnen.¹¹⁹¹ Dagegen kann die Homonymie, wie sie in der *Topik* erscheint, als Erweiterung des auch konventionellen wie kontingenten Momentes der menschlichen Sprache zum Thema werden. Diese zeigt, dass in ihrem Seinsbezug selbst auch und zuweilen ein mögliches Fehlgehen der Sprache virulent wird. Das Fehlgehen oder Irren der Sprache liegt wiederum auch an einem wesentlichen Faktor: dem Menschen, der die Sprache spricht. Sprache ist, darin anders als die Wirklichkeit, enger an ihren Benutzer gebunden und Irren, so die Abwandlung eines allseits geläufigen Bonmots, ist ein durchweg menschliches Phänomen.

Ist die Beziehung zwischen τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία und λόγος nicht als rein deterministische zu fassen und hat in diesem Sinne die Sprache gegenüber dem Seienden auch ihre Freiheit und Eigenständigkeit, wie mitunter schon ihre konventionelle Bestimmung zeigt, dann kann die Sprache das Seiende auch entweder verfehlen oder es nur vage erfassen: Der Seinsbezug ist gleichsam gestört. Im gymnastischen Übungsgespräch der *Topik* gilt es, sowohl die auf Verwirrung begründende Fehlerhaftigkeit wie auch das gezielte Einsetzen der Vieldeutigkeit der Bedeutung zu entlarven. In den besprochenen Hinsichten wird sich die *Topik* als diejenige Schrift innerhalb der vorliegenden Analyse erweisen, die am nächsten am Menschen und damit an der Alltagssprache orientiert ist. So bildet die *Topik* gleichsam den gewinnbringenden Abschluss einer Analyse, die sich der Klärung des Phänomens der Sprache bei Aristoteles verschrieben hat. Metaphorisch gesprochen gelangen wir nach der philosophischen Hinterfragung dessen, was den λόγος in seiner Referenz zum Seienden fundiert, mit der *Topik* augenscheinlicher als noch zuvor mit *De Interpretatione* an einen Ausgangspunkt bzw. eine Zwischenstation des Erkenntniswegs zurück.

Damit stellt sich abschließend die dringliche Frage, ob das ontologisch ausgerichtete τὸ τί ἦν εἶναι, das in der Individuation des Seienden direkt den Gegenstand der Definition und mittelbar den Referenzpunkt der Sprache überhaupt begründet, nicht auch dasjenige sein muss, was auch der Sprachübung der Dialektik implizit zugrunde liegt, wenn anders sinnvolle Streitgespräche nicht möglich sind? Und, daran anschließend: Wie also gestaltet sich das Verhältnis zwischen der Disziplin der Dialektik und der Ersten Philosophie der *Metaphysik*?

Wird die Bedingung von Sprache, d.h. das ontologische τὸ τί ἦν εἶναι, in *De Interpretatione* wenn implizit, so doch nicht unmittelbar als solche Thema, findet dagegen der eigentlicherweise in der *Metaphysik* prominente Terminus in der *Topik* gleich mehrfache Erwähnung. Vor allem gilt dies für diejenigen Passagen, die sich mit der Definition beschäftigen. Nicht nur ist die *Topik* damit bereits per se ein Text, der für alle diejenigen, die sich mit der *Metaphysik* und der Ersten Philosophie als Wissenschaft bei Aristoteles beschäftigen, von erheblichem Belang sein muss, sondern darüber hinaus fundiert die Schrift offensichtlicher noch als *De Interpretatione* auf Prinzipien, wie sie der λόγος, die οὐσία und über diese das τὸ τί ἦν εἶναι in der *Metaphysik* darstellen. Ohne diese selbst zu untersuchen, werden in der *Topik* ihre eigenen ontologischen Voraus-

¹¹⁹¹ Vgl. Rapp: Satz vom Widerspruch, S.236.

setzungen direkt, gleichsam namentlich, erwähnt und der Dialektiker setzt als Vertreter einer wenn auch sehr breit und allgemein angelegten Einzelwissenschaft die *Metaphysik* und die in ihr formulierten Erkenntnisse immer schon voraus und muss in irgendeiner noch zu spezifizierenden Weise mit diesen umgehen.¹¹⁹²

Im Laufe beider Lektüren, sowohl der *De Interpretatione* als auch prospektiv der *Topik* wird deutlich werden, dass das τὸ τί ἦν εἶναι in diesen sogenannten sprachtheoretischen Abhandlungen als unumgängliches Prinzip von Sprache und Sein mehr oder minder präsent ist. Damit dürfte die Tatsache, dass „we have to consider each of these discussions in the light of the others“ sowie der „[l]ink between Aristotle’s logic and his *Metaphysics* that illuminates both of the questions raised“ als gesichert gelten. Ziel ist es, „[t]o explore how the *Metaphysics* depends on the more technical discussions in the *Topics* and the *Analytics* and – vice versa – to consider the ways in which the role of definition in the *Metaphysics* informs the discussion in the logical works“.¹¹⁹³ Trägt man umgekehrt, wie es soeben veranschaulicht wurde, das Konzept und Programm der *Metaphysik* und mit ihr den Begriff des τὸ τί ἦν εἶναι an die sogenannten sprachtheoretischen und dialektischen Schriften heran, so wird letztlich der einen Hauptaufgabe der aristotelischen Philosophie entsprochen, die man abgewandelt mit Wieland als wissenschaftliche Analyse und Hinterfragen der Selbstverständlichkeiten, wie sie in der alltäglichen Sprache immer schon unreflektiert vorausgesetzt werden, verstehen kann.¹¹⁹⁴

¹¹⁹² Vgl. zu diesem Absatz Deslauriers: *Definition*, S.182ff.

¹¹⁹³ Zu den vorangehenden Zitaten in diesem Absatz siehe Deslauriers: *Definition*, S.2.

¹¹⁹⁴ Vgl. Wieland: *Aristotelische Physik*, S.142 u. 144. Gleichwohl gelangt die vorliegende Analyse zu einem anderen Schluss als Wieland, welcher die Sprache als Zugang zur Welt entsprechend als einzigen philosophischen Untersuchungsgegenstand verstanden wissen will.

Sechster Abschnitt

Die *Topik*. Der λόγος als dialektisches Gespräch (γ μνασία) im Alltag der Akademie und das Problem der Vieldeutigkeit (ὁμ ν μος)

§ 26 Das dialektische Gespräch (γ μνασία)

„Ce n'est assurément pas sur les Topiques que repose aujourd'hui la gloire d'Aristote.“¹¹⁹⁵ Diese im Kern ernüchternde Diagnose stellt Jacques Brunschwig in der Einleitung zu seiner Übersetzung sowie seines Kommentares der Schrift. Im Vergleich zu anderen Abhandlungen des *Corpus Aristotelicum* wird der *Topik* eine vergleichsweise geringe Prominenz zugesprochen. Als „vademecum du parfait dialecticien“¹¹⁹⁶, als etwas spröde anmutende Auflistung des Instrumentariums eines in der Akademie ausgebildeten Dialektikers, scheint die Schrift dem heutigen Leser nur schwer zugänglich. „L'objet des Topiques n'est pas d'ouvrir au savoir un domaine nouveau, ni de faire progresser une science déjà constituée; il est de doter d'une méthode sûre une activité jusqu'alors abandonnée à l'inspiration ou à la routine.“¹¹⁹⁷ In der Konsequenz mag sie, so Brunschwigs Urteil, „de nos jours [...] apparaître comme un art de gagner à un jeu auquel personne ne joue plus.“¹¹⁹⁸ Kurzum: Es handle sich um ein „livre qu'on ne lit plus beaucoup“.¹¹⁹⁹

Dabei war nachträglich Brunschwigs kommentierte Übertragung ins Französische selbst wiederum Zeichen eines wiedererstarkten philosophischen Interesses und bewirkte aus heutiger Retrospektive eine relative Restituierung der Forschungslage. In den sechziger und siebziger Jahren kam es zu einer Wiederaufnahme der Themen der aristotelischen Dialektik sowie des aristotelischen λόγος generell. So befassten sich Zeitgenossen von Brunschwig wie De Pater¹²⁰⁰, Evans¹²⁰¹ und Owen¹²⁰² ebenfalls eingängig mit der *Topik* und in jüngster Zeit erschienen, um einige exemplarische zu nennen, die Untersuchungen u.a. Meschs¹²⁰³, Primavesis¹²⁰⁴ und Schramms¹²⁰⁵ sowie vor allen Dingen die mit einer

¹¹⁹⁵ Jacques Brunschwig: Introduction. In: Aristoteles: Topiques. Tome I. Livres I – IV. 3. Auflage. Paris 2009, S.VII. Das ursprüngliche Erscheinungsjahr dieser maßgeblichen Übersetzung und Interpretation der Schrift ist 1967.

¹¹⁹⁶ Brunschwig: Introduction, S.IX.

¹¹⁹⁷ Brunschwig: Introduction, S.IX.

¹¹⁹⁸ Brunschwig: Introduction, S.IX.

¹¹⁹⁹ Brunschwig: Introduction, S.VII.

¹²⁰⁰ W.A. de Pater: La fonction du lieu et de l'instrument dans les Topiques. In: G.E.L. Owen (Hrsg.): Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum. Oxford 1968, S.164-188.

¹²⁰¹ John D. Evans: Aristotle's Concept of Dialectic. Cambridge / London / New York / Melbourne 1977.

¹²⁰² Vgl. u.a. G.E.L. Owen: Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms. In: Ders.: Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy. Ed. by Martha Craven Nussbaum. Ithaca / New York 1986, S.221-238. Vgl. auch Owen: Logic and Metaphysics, S.180-199.

¹²⁰³ Mesch: Ontologie und Dialektik.

Einleitung versehene neue deutsche Übersetzung durch Rapp und Wagner¹²⁰⁶. Mittlerweile wird die *Topik*, um den Wortlaut Brunschwigs aufzunehmen, durchaus gelesen, so dass sich im Folgenden nicht nur die Frage nach dem dialektischen „Spiel“ und der vorweg so genannten dialektischen Methode gestellt wird, sondern darüber hinaus auch der Grund für die anhaltende Relevanz der Schrift zu klären ist.

Worum also ist es in der *Topik* zu tun? Aristoteles selbst bleibt um die Formulierung seines Zieles nicht verlegen: „Die Abhandlung beabsichtigt, ein Verfahren zu finden, aufgrund dessen wir in der Lage sein werden, über jedes vorgelegte Problem aus anerkannten Meinungen zu deduzieren und, wenn wir selbst ein Argument vertreten, nichts Widersprüchliches zu sagen.“ (100a18ff.) Konkret kann dieses Verfahren folgendermaßen nachgezeichnet werden.¹²⁰⁷ Zu Beginn eines mündlichen Wettstreits, ausgetragen zwischen jeweils einem fragenden Angreifender und einem antwortenden Verteidiger, muss sich derjenige, der die Antworten gibt, darauf festlegen, „welches Lied eines kontradiktorischen Aussagenpaares er als These vertreten“ und damit eben verteidigen will. Die Rolle des Angreifers besteht *vice versa* darin, die von seinem Kontrahenten gewählte These zu widerlegen. Die Aufgabe beider Beteiligten ist diejenige, „zu jedem präsentierten Thema Stellung zu nehmen und dabei Selbstwiderspruch zu vermeiden“.¹²⁰⁸

Hierin liegen ferner die Grundvoraussetzungen für eine „dialektische Deduktion (σ λλογισμός)“ (100a23), wenn eine „Deduktion [...] also ein Argument [ist], in welchem sich, wenn etwas gesetzt wurde, etwas anderes als das Gesetzte mit Notwendigkeit durch das Gesetzte ergibt“. (100a25ff.) Jedoch, so schränkt Aristoteles ein, ist an dieser Stelle gerade nicht eine Deduktion im Sinne des Beweisschlusses gemeint, der dann vorliege, „wenn die Deduktion aus wahren und ersten (Sätzen) gebildet wird, oder aus solchen, deren Kenntnis ursprünglich auf bestimmte erste wahre und erste (Sätze) zurückgeht“. (100a27ff.) Handelt es sich also gerade nicht „um eine Theorie des logisch gültigen Schlusses“, wie er in der *Ersten Analytik* Thema ist,¹²⁰⁹ dann geht es der Dialektik im Sinne der *Topik* zwar wohl um Wahrheit und Falschheit des Ausgesagten, dies jedoch in noch zu spezifizierender Weise: Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie „aus anerkannten Meinungen (ἔνδοξα) deduziert“. (100a25ff.) Die besagten ἔνδοξα präzisiert Aristoteles folgendermaßen: „Anerkannte Meinungen [...] sind diejenigen, die entweder von allen oder von den meisten Fachleuten und von diesen entweder von allen oder den meisten oder den bekanntesten und anerkanntesten für richtig gehalten werden.“ (100b1821ff.) Dass sich diese Fachleute in ihrer Meinung wiederum auf die Allgemeinheit stützen

¹²⁰⁴ Oliver Primavesi: Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B. München 1996.

¹²⁰⁵ Schramm: Prinzipien der Topik.

¹²⁰⁶ Rapp u. Wagner: Topik.

¹²⁰⁷ Zu den nachfolgenden Zeilen und dem darin enthaltenen Zitat siehe Rapp u. Wagner: Einleitung Topik, S.17.

¹²⁰⁸ Naomi Kubota: Dialektik. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.116-120, hier S.116.

¹²⁰⁹ Rapp u. Wagner: Einleitung, S.9.

müssen, wird an einer weiteren Stelle hervorgehoben: „Niemand, der bei Verstand ist, wird eine Prämisse vertreten, die niemand für richtig hält, oder aus etwas ein Problem machen, was für alle oder die meisten offensichtlich ist.“ (1048ff.)¹²¹⁰ Eine anerkannte Meinung entspricht der klaren Mehrheit und darin dem „Common Sense“¹²¹¹. In der Tat ist sie in diesem spezifischen konsensualistischen Sinne allgemein zu nennen.¹²¹²

Mit diesen Vorbemerkungen ist ein wesentlicher Hinweis für den übergeordneten Rahmen der Schrift gegeben. Indem die Disziplin der Dialektik lehrt, wie einerseits Thesen angegriffen, andererseits verteidigt werden können, erstellt sie nicht weniger als „die aristotelische Theorie der dialektischen Argumentation“, wobei diese, wie bereits angedeutet, dezidiert „als eine kontroverse Disputation vonstatten geht“.¹²¹³ Das Deduzieren aus anerkannten Meinungen entspricht also dem Willen, derart eine „Argumentationspraxis“ aufzustellen, dass es nicht um die Etablierung einer von der Praxis losgelösten Theorie geht, sondern um die „Anwendung“ logisch korrekter Schlüsse.¹²¹⁴ Sind die für die Dialektik der *Topik* konstitutiven Momente sowohl der anerkannten Meinung, der Disputation als auch der Praxis als solche benannt, dann ist zugleich deutlich, dass die Abhandlung sich mit tatsächlich stattfindenden Dialogen und damit Gesprächssituationen befasst. Es geht um das *διαλέγεσθαι*, ein Sich-Unterreden und -Besprechen, wobei dieses nichts weiter meint als das mehr oder minder öffentliche Betreiben einer Disziplin namens Dialektik. Im Rückblick auf den von Aristoteles in *De Anima* entwickelten Bedeutungszusammenhang zwischen dem Begriff *ἑρμηνεία* und *διάλεκτος* (420b17ff.)¹²¹⁵ lässt sich eine Gemeinsamkeit der *Topik* sowie der *De Interpretatione* bestimmen: Ihr Ort ist der *λόγος* in seiner generellen Ausprägung als *λόγος ἀποφαντικός*. Eine ihr eigentümliche Prägnanz aber erfährt die *Topik* darin, dass ihr Fokus eben auf einer konkreten Gesprächssituation liegt. Letztliches Thema der *Topik* bzw. der in ihr thematisierten Disziplin der Dialektik ist „das wirkliche Gespräch zwischen Gesprächspartnern aus Fleisch und Blut“¹²¹⁶, d.h. zwischenmenschliche Kommunikation im Sinne eines jeweils ad hominem gerichteten Dialogs. Steht sie auch darin in gewisser Verbindung zur *De Interpretatione*, in welcher der Hörer der ausgesprochenen Worte und Sätze kurz erwähnt wird sowie vor allen Dingen zur *Metaphysik* und dem dort entwickelten *Satz vom Widerspruch*, so ist doch alleine in der *Topik* das menschliche Gespräch als solches in einer vergleichsweise greifbareren Praxis- und damit einer gewissen Alltagsnähe. Gerade wegen ihrem weitgehenden Absehen von Fundierungs-

¹²¹⁰ Vgl. ferner Rapp u. Wagner: Einleitung *Topik*, S.22 sowie Jacques Brunschwig: Remarques sur Robert Bolton. The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic. In: Daniel Devereux u. Pierre Pellegrin (Hrsg.): *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris 1990, 237-262 u. 185-236. Dort schreibt Brunschwig: „[U]ne opinion d’expert ne comptera comme *ἔνδοξον* que s’il n’existe pas, sur le sujet considéré, d’opinion déterminée admise par tous les hommes, ou par presque tous.“ Brunschwig: Remarques sur Bolton, S.249.

¹²¹¹ Rapp u. Wagner: Einleitung *Topik*, S.21f..

¹²¹² Vgl. Rapp u. Wagner: Einleitung *Topik*, S.21.

¹²¹³ Rapp u. Wagner: Einleitung *Topik*, S.7.

¹²¹⁴ Rapp u. Wagner: Einleitung *Topik*, S.9.

¹²¹⁵ Vgl. § 21.

¹²¹⁶ Primavesi: *Topik*, S.17.

ansprüchen, wie sie noch im SvW virulent sind, und entsprechend ihrem geringeren Grad an theoretischer Abstraktion muss sie für ein möglichst umfassendes Verständnis des aristotelischen λόγος von Interesse sein.

Dem entspricht die Forderung in Richtung beider Gesprächspartner, aus anerkannten Meinungen und gerade nicht aus wissenschaftlich fundierten Wahrheiten zu deduzieren, wenn letztere explizit nicht Thema der Abhandlung zu sein scheinen. Nicht in der letztgültigen Etappe des Wissens und der Erkenntnis, sondern auf der vorläufigeren der althergebrachten oder aktuell konsensualistischen Meinungen wird argumentiert. Im Redeaon schiebt sich die personalisierte, auf den Menschen ausgerichtete Frage „que t'en semble?“ vor das grundlegende „qu'en est-il?“, d.h.: vor das platonische τί ἐστὶ bzw. das aus diesem heraus entwickelte aristotelische Seins- und Sprachprinzip τὸ τί ἦν εἶναι. Damit zusammenhängend aber haben „le oui et le non [...] désormais plus [...] le sens du vrai et du faux, mais celui de l'accepté ou du refusé. Il [d.h. Aristoteles, *Anm. d. Verf.*] est entré dans le règne hétéronome de l'opinion“.¹²¹⁷ In der Konsequenz steht die Ausübung der Sprache als solche im thematischen Vordergrund der *Topik* und die „angeführten Bestimmungsmerkmale des dialektischen Syllogismos finden nun ihre Erklärung darin, dass Aristoteles den ‚Sitz im Leben‘ des dialektischen Syllogismos ausschließlich in der Praxis des Frage- und Antwort-[Λόγος] gesehen hat“.¹²¹⁸ Mehr noch: Indem die dialektische Diskussion nicht auf ihre bedeutungsgenerierenden Bestandteile hin hinterfragt und die Interrelation zwischen Sprache und Sein nicht per se untersucht wird, lässt sich die Abhandlung – bildlich genommen – unter erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gesichtspunkten gerade nicht am Ende, sondern viel eher inmitten des prozessualen Erkenntniswegs situieren.¹²¹⁹ Im Rekurs auf die Meinungen der Vielen, griechisch der πολλοί, streift die Schrift in ihrer Auseinandersetzung mit der dialektischen Gesprächssituation auch die alltägliche Gesprächssituation in der πόλις, die, wenn nicht in der *Topik* selbst, so erst in der *Metaphysik* auf ihre Ursachen und Prinzipien hin zu hinterfragen ist. Die Untersuchung der Dialogsituation ist technisch-deskriptiver Natur. Die Dialektik ist also in dem Sinne „auf die gleiche Ebene bezogen wie die allgemein akzeptierten ‚Meinungen‘“, dass sie von diesen ihren Ausgang nimmt, diese zu ihrem Objekt macht. So führt Aristoteles „den Begriff der Dialektik [...] auf seine ursprüngliche Bedeutung zurück als Kunst, ein Gespräch zu führen, und zwar über alle Themen“.¹²²⁰ In der Tat:

L'objet des Topiques n'est pas d'ouvrir au savoir un domaine nouveau, ni de faire progresser une science déjà constituée; il est de doter d'une méthode sûre une activité jusqu'alors abandonnée à l'inspiration ou à la routine. [...] Leur portée se veut exclusivement pratique; ils fournissent une méthode de dialectique, non une théorie de la dialectique.¹²²¹

¹²¹⁷ Zu den vorangehenden Zeilen siehe Brunschwig: Introduction, S.XI.

¹²¹⁸ Primavesi: *Topik*, S.38.

¹²¹⁹ Vgl. Evans: *Concept of Dialectic*, S.6.

¹²²⁰ Flashar: Aristoteles, S.194. Beide Zitate in dem vorliegenden Absatz beziehen sich auf die Stelle bei Flashar.

¹²²¹ Brunschwig: Introduction, S.IX u. XIII.

Solchermaßen charakterisiert, gibt die *Topik* „detaillierte Anweisungen für die Praxis des dialektischen Gesprächs“, und diese „Praxis des Gesprächs“ in „Frage und Antwort“ ist es, die sich als Disziplin der γ $\mu\nu\alpha\sigma\iota\alpha$ versteht.¹²²² Die γ $\mu\nu\alpha\sigma\iota\alpha$ steht in der Antike seit jeher im Kontext von Pädagogik bzw. Erziehung und bezeichnet ursprünglich „das Ausführen von Übungen für die körperlichen und seelischen Naturanlagen nach Regeln“.¹²²³ Dass dazu auch die „Einübung geistiger Tätigkeit“ zählt, zeigt sich in letzter Instanz im „dialektischen Disput“, wie ihn Aristoteles versteht.¹²²⁴ Die Dialektik ist die formale Vorgabe zu einer Methode, eines Regelwerks zu einem artifiziellen, weil institutionalisierten Übungsdiallog im Rahmen der Akademie, anhand derer die logische bzw. kognitive und argumentative Fitness der Schüler trainiert werden soll.¹²²⁵

Bevor der inhaltliche Ertrag der Schrift weiter herausgestellt wird, soll ein knapper Überblick über das technisch-methodische Instrumentarium der *Topik* geleistet werden, um die nachfolgenden Aspekte und Thesen besser einordnen zu können.¹²²⁶ Auf welche Weise also vermag der geübte Schüler und angehende Philosoph in der Akademie sich in der dialektischen Disziplin zu betätigen?

Zunächst werden vier $\delta\omicron\gamma\mu\alpha$ eingeführt, durch die „die Deduktionen leichter gelingen werden“: „Erstens, die Prämissen zu erfassen, zweitens, unterteilen zu können, auf wie viele verschiedene Weisen ein Ausdruck verwendet wird, drittens, die Unterschiede herauszufinden und viertens die Betrachtung des Ähnlichen.“ (105a22ff.) Einerseits dienen diese also der Einübung von Verfahren, die zugleich die Argumentation des Kontrahenten überprüfen, als auch die eigenen Aussagen korrekt leiten sollen. Andererseits kann mit „Hilfe der vier Werkzeuge [...] der Bereich der anerkannten Meinungen, dem sowohl die Probleme als auch die Prämissen dialektischer Gespräche entnommen werden, untersucht und geordnet werden“.¹²²⁷ Weiterhin sind alle erdenklichen, aus dem beliebigen Fundus der anerkannten Meinungen genommenen Prämissen und Probleme entsprechend der in ihnen enthaltenen Prädikate jeweils einem von vier Prädikationstypen (traditionell Prädikabilien genannt) zugehörig: Definition, Eigentümlichkeit, Gattung oder Akzidens. Diese dienen ferner der Einteilung der dialektischen Topoi¹²²⁸, d.h. den „Anleitung[en] zur Konstruktion dialektischer Argumente eines bestimmten Typs“.¹²²⁹ Ein Topos ist eine schematische Vorlage für eine mögliche Argumentation und entspricht damit einer generellen Anwendungsregel, d.h. ein Gesetz, das, soll die Argumentation gelingen, befolgt werden muss: „Fondamentalement le lieu est une loi; il peut pourtant

¹²²² Primavesi: *Topik*, S.22f.

¹²²³ Petra Schmidt-Wiborg: *Gymnasia / Gymnastike*. In: Christoph Horn u. Christof Rapp (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München 2002, S.175.

¹²²⁴ Schmidt-Wiborg: *Gymnasia / Gymnastike*, S.175.

¹²²⁵ Über die genannten Referenzen hinaus ist gemäß seiner ähnlich gewichteten Interpretation vergleichend zu nennen Schramm: *Prinzipien der Topik*, S.12.

¹²²⁶ Die Darstellung dient alleine einem groben, einführenden Überblick und ist keinesfalls erschöpfend. Da die einzelnen Instrumente jedoch für die hier vorliegende Analyse nicht weiter von Belang sind, scheint der Verf. ein solches verkürzendes Vorgehen gerechtfertigt.

¹²²⁷ Rapp u. Wagner: *Einleitung Topik*, S.27.

¹²²⁸ Vgl. Rapp u. Wagner: *Einleitung Topik*, S.27.

¹²²⁹ Rapp u. Wagner: *Einleitung Topik*, S.29.

contenir une règle pour indiquer les données qui peuvent être utiles dans la preuve où figure le lieu. [...] [L]e lieu commun n'est qu'une loi formelle, il retient l'intérêt principal d'Aristote dialecticien [...].¹²³⁰ In der Tat bestehen die Topoi bei Aristoteles oft aus paradigmatischen Beispielen.¹²³¹

Ein solch anleitende Methodik ist insofern als „formal“ zu bezeichnen, als sie „keine Aussagen darüber trifft, welches konkrete Argument zu welcher konkreten These passt, sondern darüber, ob eine Konklusion eines bestimmten allgemeinen Typs aus Prämissen eines bestimmten allgemeinen Typs gewonnen werden kann“.¹²³² Wenn zudem die Thesen des Für-und-Wider jeweils „beliebig“¹²³³ sind und damit ihrem jeweiligen Inhalt keine zentrale Rolle zukommt, so zeigt sich daran der von Brunschwig bereits gekennzeichnete Charakter des Spiels in aller Deutlichkeit. Fungiert analog die „[ἔνδοξον]-Qualität der Prämissen als eine Spielregel“, so wird dieser „Bedingung [...] im dialektischen Übungsgespräch“, der γ μνασία aristotelischer Prägung, entsprochen.¹²³⁴

Als ein Beispiel dafür, was mit dieser dezidiert formalen Herangehensweise im Rahmen der Dialektik als anleitender Lehre zu einem institutionalisierten Gespräch gemeint ist, mag folgende Forderung eintreten. Im zweiten Kapitel des zweiten Buches schreibt Aristoteles: Es gelte „also, zu untersuchen, ob etwas, das auf irgendeine andere Weise zutrifft, als Akzidens angegeben wurde. Derartige Fehler unterlaufen meistens bei den Gattungen, beispielsweise, wenn jemand sagen würde, es käme dem Weiß akzidentell zu, eine Farbe zu sein“. (109a34ff.) Nicht geht es hier vordergründig um die Frage danach, was ein Akzidens sei oder sogar um die Frage nach der οὐσία, der es zukommt. Die seinsgemäßen Relationen sind nicht als solche zu debattieren. Vielmehr steht die Vermeidung von Ausdrucksfehlern und damit die korrekte Anwendung der Rede zugunsten eines in sich stimmigen Übungsdialogs im Vordergrund.

Dieser klar markierte Fokus der *Topik* verleitet u.a. Brunschwig dazu, auf eine omnilinguale und rein technische Ausrichtung der Abhandlung zu schließen:

Il [d.h. Aristoteles, *Anm. d. Verf.*] se préoccupe seulement d'en faire de bons techniciens de la discussion, de bons artisans à la parole à deux. [...] [L]e dialogue ne semble pas être, pour Aristote, au cœur de la vocation de l'animal raisonnable; gagner l'assentiment de l'autre n'est en principe ni la fin suprême de la pensée, ni même le moyen privilégié d'atteindre cette fin [...].¹²³⁵

¹²³⁰ de Pater: *Topiques*, S.180. Vgl. ferner Rapp u. Wagner: *Einleitung Topik*, S.29ff.

¹²³¹ Vgl. Rapp u. Wagner, S.30.

¹²³² Rapp u. Wagner: *Einleitung Topik*, S.8.

¹²³³ Rapp u. Wagner: *Einleitung Topik*, S.7.

¹²³⁴ Primavesi: *Topik*, S.41f.

¹²³⁵ Brunschwig: *Introduction*, S.XI.

Vgl. auch und vor allem De Pater: *Topiques*, S.180: „Par le fait même que le lieu commun n'est qu'une loi formelle, il retient l'intérêt principal d'Aristote dialecticien: il ne sort pas du cadre de la dialectique en tant que science générale.“ Vgl. ferner Friedrich Solmsen: *Dialectic without the Forms*. In: G.E.L. Owen (Hrsg.): *Aristotle on Dialectic. The Topics*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford 1968, S.49-68, hier S.61: „The truth is that what Aristotle has really taken over is the logical scaffolding of the diaeresis, not at all the ontological or metaphysical edifice. [...] His concern is with definition as such, not with definition as reflecting the complex structures of Being.“

Eine analoge These vertritt, im selben Sammelband, Émile de Strycker: *Concepts-clés et terminologie*

Diese Lesart erscheint zwar an der Oberfläche treffend, denn die Anleitung zur dialektischen Gesprächssituation ist ohne Frage zentrales Thema der Schrift, jedoch greift eine solche einschränkende Bestimmung in letzter Instanz zu kurz. Dies mag gerade anhand des Instrumentariums u.a. der Prädikabilien die oben zitierte Passage 109a34ff. zu zeigen. Zum einen wird in der *Topik* wie selbstverständlich dasjenige Vokabular gebraucht (Akzidens, Definition, Gattung), das in der *Metaphysik* eigens zur Disposition steht. Wird dieses hier nicht eigens ergründet, so bleibt über die *Topik* hinaus zu untersuchen, weshalb in dem genannten Beispiel eine Rede genau dann als nicht korrekt gewertet wird, wenn sie das Verhältnis zwischen Akzidenz und Seiendem bzw. der Gattung misslich wiedergibt. Daran schließt sich die hier nicht gestellte generellere Frage danach an, was der tiefere Grund dafür ist, dass eine Argumentation jeweils stimmig oder nicht stimmig erscheint? Erst unter Berücksichtigung der in den vorigen Abschnitten und Paragraphen erfolgten Analyse sollte die Antwort auf der Hand liegen: Ein λόγος, hier gefasst als dialektischer σ λογισμός, ist genau dann wahr, wenn er die seinsgemäßen Verhältnisse und damit die Wirklichkeit, wie sie ist, schlüssig wiedergibt. Der λόγος ist der Ort der Wahrheit, und diese Voraussetzung gilt, obschon stillschweigend akzeptiert, auch in der *Topik*, wenngleich mit Sicherheit der technische Aspekt des als Dialektik gefassten Übungsgesprächs im Vordergrund der Abhandlung steht.

Zum Abschluss der in vorliegender Untersuchung erfolgten Auseinandersetzung mit der Relation zwischen λόγος und οὐσία (sowie deren doppeltem Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι) kommt der *Topik* eine durchaus gewichtige Funktion zu. Eine Verbindung der Schrift zur (Ersten) Philosophie etabliert denn auch Aristoteles unmittelbar nachdem er sein Ziel eines dialektischen Verfahrens, d.h. des Deduzierens auf anerkannten Meinungen, formuliert hat (100a18ff.), im zweiten Kapitel des ersten Buches:

Im Anschluss an das Gesagte dürfte zu erläutern sein, für wie viele und für welche Dinge die Abhandlung nützlich ist. Sie ist es für drei Dinge: für die Übung, für die Begegnungen (mit der Menge), für die philosophischen Wissenschaften. [...] Dies aber ist das Eigentümliche oder im höchsten Maße eigene der Dialektik: Da sie ein Prüfungsverfahren ist, eröffnet sie einen Weg zu den Prinzipien von allen Disziplinen. (101a25ff. u. 101b3ff.)

Dass hier keinesfalls die Dialektik die Philosophie als Erste Wissenschaft von den ersten Fundamenten und Prinzipien ersetzen soll, ist weiter unten im Rahmen einer Forschungsdiskussion eingängig zu erörtern. An vorliegender Stelle soll ganz im Sinne eines vorbe-reitenden Schrittes für die weitere Argumentation eine noch zu präzisierende Bindung der *Topik* an die philosophische Wissenschaft herausgestellt werden. Darüber hinaus wird der gymnastische Charakter der Dialektik erneut in aller Dringlichkeit betont: Während in

dans les livres ii à vii des Topiques. In: G.E.L. Owen (Hrsg.): Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum. Oxford 1968, S.141-163, hier S.148. Dort hebt de Strycker hervor: „Il s’agit donc toujours d’un problème de prédication.“

In aller Konsequenz geht ähnlich vor Gilbert Ryle: Dialectic in the Academy. In: G.E.L. Owen (Hrsg.): Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum. Oxford 1968, S.69-79.

vielen, missverständlichen Übersetzungen

von einem Weg die Rede ist, der bis zu den Prinzipien führt, verhält sich gemäß [einer aktuelleren, stimmigeren] Übersetzung die Dialektik nur prüfend gegenüber den Prinzipien und eröffnet irgendeinen Weg im Sinne einer Methode, ohne dass diese Prüfung mit dem Auffinden der Prinzipien abgeschlossen werden müsste.¹²³⁶

Die Dialektik schult das Denken, d.h. die logischen Fähigkeiten angehender Philosophen und Gelehrter in der Akademie. Sie lehrt den Umgang mit den Prinzipien im Gespräch, ohne aber diesen selbst nachgehen zu wollen. Damit aber ist die *Topik* im Rahmen des *Corpus Aristotelicum* eine der wenigen Abhandlungen über angewandte Sprache im Alltag der Akademie. Ist es ihr zwar unmittelbar um einen institutionalisierten und damit in gewissem Sinne artifiziellen λόγος zu tun, und weniger um zufällige Straßengespräche, so ist das Reglementarium eines dialektischen Gesprächs, das sie zu lehren vermag, auf einem Erkenntnisniveau anzusiedeln, das sich wenn auch nicht in einem reinen unwissenschaftlichen Modus des gerade-hin befindet, so doch einzelwissenschaftlich zu nennen ist. Dahingehend aber wird ersichtlich, dass es sich um eine durchaus sprachphilosophische bzw. sprachwissenschaftliche Schrift handelt, die eine, wenn auch im Vergleich zur *Metaphysik* rudimentärere, Reflexion auf die Struktur der Sprache beinhaltet. Anders formuliert: Indem sie einen Regelkanon und eine Methodik des dialektischen Gesprächs etabliert, kann ihr Modus gar nicht mehr derjenige des unmittelbaren Gerade-hin sein. Als solche ist die Dialektik gegenüber der Ersten Wissenschaft sekundär, weist aber dahingehend eine allgemeinere und universellere Natur auf als die meisten anderen Einzelwissenschaften, dass es ihr nicht um Einzelinhalte, sondern um eine formale Methode, eine Technik und letzten Endes ein dialogisches Regelwerk geht. Entsprechend wird nicht nur der vorgeführte, in den Gesprächen nachzuvollziehende λόγος nicht auf seine Ursprünge im Sein hinterfragt. Auch das wissenschaftliche Vokabular selbst, das dem der *Metaphysik* in Teilen entspricht, wird zwar benutzt, nicht aber zur Gänze geklärt.

De Strycker bekräftigt diese Lesart zu einem wesentlichen Teil, wenn er schreibt: „Un nombre de concepts et de distinctions qui constituent l’armature de sa pensée sont déjà parfaitement élaborés et la terminologie est, dans son ensemble, celle des grands traités classiques.“¹²³⁷ Ein omnipräsentes Beispiel liefert der Terminus der Definition, der in der *Topik* mal in weiterem Sinne als λόγος und mal in restriktiverem Sinne als (λόγος) ὅρος (analog zum ὁρισμός)¹²³⁸ eingeführt ist.¹²³⁹ Dabei wird ausdrücklich hervorgehoben, dass

¹²³⁶ Rapp u. Wagner: Anmerkungen *Topik*, S.274.

¹²³⁷ De Strycker: *Topiques*, S.141. Nicht jedoch ist die grundlegende Interpretation de Stryckers, der auf eine rein sprachlich-logische Ausrichtung der *Topik* besteht, hier zu unterstützen.

¹²³⁸ Der Terminus ὅρος ist in erster Linie den sogenannten sprachphilosophischen Schriften des Aristoteles eigentümlich. Erscheint er in der *Metaphysik* durch den Begriff des ὁρισμός ersetzt und weiter entwickelt, so ist ersterer mutmaßlich als Vorstufe zu letzterem zu fassen – zumal beide aus der gemeinsprachlichen Verwendung des griechischen Wortes für „Termin“ hervorgehen. Sporadisch aber ist der Ausdruck ὁρισμός bereits in der *Topik* vorfindlich, so z.B. 139a25ff.

Vgl. die entsprechende Argumentation in Abschnitt 1 sowie Ulrich Nortmann: *Horos*. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, S.262-264.

der ὄρος nichts weniger als das τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnet, weswegen der λόγος in der zweiten Rolle als ὄρος ein Kernbestandteil des topischen Instrumentariums darstellt. Er ist eins von insgesamt vier Prädikationstypen, d.h. Prädikabilien. In der Konsequenz ist der Definition das sechste Buch der Schrift gewidmet, in dem es in erster Linie darum geht, dem Kontrahenten im dialektischen Disput definitionsbedingte Fehler nachzuweisen. Umgekehrt ist eine korrekte Anwendung begrifflicher Definitionen von den Schülern gefordert. So heißt es am Anfang des besagten sechsten Buches:

Denn (zu zeigen ist) entweder, dass es als Ganzes nicht wahr ist, die Begriffsbestimmung (λόγος) von dem auszusagen, worauf das Wort zutrifft – denn die Definition (ὀρισμός) von Mensch muss für alle Menschen wahr sein. Oder (es ist zu zeigen), dass es nicht in die Gattung gesetzt wurde, obwohl es eine Gattung gibt, oder dass es nicht in die angemessene Gattung gesetzt wurde – denn der Definierende muss (das Definiendum) in die att ung setzen und dann die artbildenden Unterschiede anfügen [...]. Oder (es ist zu zeigen), dass die Begriffsbestimmung der Sache nicht eigentümlich ist [...]. Oder (es ist zu zeigen), dass, obwohl alles Genannte richtig gemacht wurde, weder definiert wurde, noch angegeben wurde, was es für das Definiendum hieß, dies zu sein (τὸ τί ἦν εἶναι). Es bleibt neben dem Genannten (noch zu prüfen), ob zwar definiert wurde, aber nicht richtig definiert wurde. (139a25ff.)

Nicht zuletzt die explizite Nennung des τὸ τί ἦν εἶναι mag andeuten, dass der Rekurs der Sprache auf das Sein vom Interpretieren in einer fundierten Lektüre der *Topik* wesentlich mit zu bedenken ist. Denn wie, so würde die anschließende Frage lauten, wäre der letztliche Sinn des aufgestellten Reglementariums der Disziplin der Dialektik sonst erklärlich? Ohne die interdependente, weil wechselseitige Beziehung der Sprache zur Wirklichkeit bliebe diese gleichsam leer und damit sinn- wie bedeutungslos.

Die entsprechende Relation zwischen λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι scheint demnach vorausgesetzt, obschon sich die oberflächliche Intention der Abhandlung im Etablieren einer Methode und Lehre erschöpft:

Allgemein ist auch im Hinblick auf alles, was gesagt wurde, und auf das, was später gesagt werden soll, zu bemerken, dass wir es (nur) so weit bestimmen wollen, da wir nicht vorhaben, für irgendetwas davon eine genaue Erklärung zu geben, sondern wir wollen es nicht weiter als im Umriss abhandeln, weil wir glauben, dass für das vorliegende Verfahren die Fähigkeit vollkommen ausreichend ist, jedes von ihnen irgendwie zu erkennen. (101a19ff.)

Innerhalb dieser expliziten Worte ist auch der implizite Hinweis darauf enthalten, dass Dialektik wie *Metaphysik* zwar für verschieden ausgeprägte wissenschaftliche Reflektionsmodi stehen, dabei aber an sich dasselbe zum Gegenstand haben, nämlich Sprache und ihre Relation zum Sein. Folgendes kann festgehalten werden: Entgegen einer etwaigen omnilingualen Sichtweise auf die *Topik* soll es in der nachfolgenden Analyse

¹²³⁹ Vgl. die Ausführungen zum λόγος als ὀρισμός in Abschnitt 1 vorliegender Analyse. Dort wird in erster Linie herausgestellt, dass nicht eine jede Definition als ὀρισμός bezeichnet werden kann. Umgekehrt gelten auch einfache, nominal ausgerichtete Begriffsbestimmungen als Definitionen. In diesem Falle aber werden sie mit dem allgemeineren griechischen Ausdruck λόγος belegt. Eben solche Spezifizierung trifft Aristoteles selbst in der *Topik* 101b36f.

darum gehen, die Schnittpunkte, die generell zwischen Sprach- und Seinsthetik und mit diesen zwischen der hier vorliegenden Schrift und der *Metaphysik* bestehen, zu reflektieren.¹²⁴⁰

Ist eine grundsätzliche Verbindung der *Topik* zur Ersten Philosophie der *Metaphysik* angedeutet, so gilt es den Ertrag, den die Analyse der Schrift erbringen mag, zu formulieren. Die gegenüber der Ersten Wissenschaft sekundäre Wissenschaft der Dialektik und die ihr spezifische deduktive Argumentation beruft sich, so wurde gesagt, auf „anerkannte Meinungen“. Von diesen geht sie, einmal angewandt, realiter aus. Als in einer Anwendung im Alltag der Akademie mündende Lehre bewegt sie sich mehr oder minder in der Nähe desjenigen erkenntnistheoretischen Terrains, das oben als Alltagssprache bezeichnet wurde. Richtet sich nun das interpretatorische Interesse aber gerade auf diese lebendige, weil angewandte Sprache, so wird jenseits der Grundannahmen einer wechselseitigen Relation zwischen Sprache und Sein über das Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι erneut und auf ein Letztes die relative Selbständigkeit, die Flexibilität und Dynamik der Sprache gegenüber der Wirklichkeit deutlich. In der Tat lassen sich die Ergebnisse der Analyse von *De Interpretatione*, die bereits eine konventionelle und kontingente Ausrichtung aller Sprache verdeutlichen konnten, anhand der Lektüre der *Topik* konkretisieren und auf die Ebene einer explizit angewandten Sprache ausweiten.¹²⁴¹ Rückt nämlich in der konkreten Dialogsituation der sprechende Mensch in den Vordergrund, so gerät parallel das Moment des sprachlichen Fehlgehens in den Fokus. Sprache, obschon sie, um bedeutsam zu sein, nicht nur auf der Wirklichkeit beruht, sondern regelrecht in ihr verankert ist, erscheint als genuin menschliche Angelegenheit korrumpierbar. Gilt es in erster Linie, anhand des Regelwerks der *Topik* Fehler in der artifiziellen Dialogsituation zu vermeiden (z.B. oben zitierte Passage 109a34ff.), so wird vice versa die Gefahr des Fehlens als selbstverständlich angenommen. Als eine solche maßgebliche Fehlerquelle gilt das Phänomen der Vieldeutigkeit (ὁμν μος). Diesem ist das zweite ὄργανον gewidmet, welches den

¹²⁴⁰ Eine grundsätzlich ähnliche Position vertritt Suzanne Mansion in Bezug auf die Darstellung und Relevanz der Kategorien in der *Topik*: „[L]a doctrine des catégories présente déjà dans les *Topiques* le caractère d’une théorie ontologique basée sur les considérations d’ordre logique.“ Sie konstatiert entsprechend einen „lien entre l’aspect logique et ontologique de la théorie [...]“. Suzanne Mansion: *Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques**. In: G.E.L. Owen: *Aristotle on Dialectic. The *Topics*. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford 1968, S.189-201, hier S.200.

Zur hier vertretenen These vgl. ferner Deslauriers: *Aristotle on Definition*, S.2f. u. S.182ff.

¹²⁴¹ Spätestens an dieser Stelle erscheint die kritische Frage berechtigt, warum in vorliegender Analyse nicht die aristotelische *Rhetorik*, die noch stärker als die *Topik* in der tatsächlichen πόλις zu verorten sein dürfte, als paradigmatisches Beispiel für eine Untersuchung über angewandte Sprache herangezogen wurde.

Darauf ist Folgendes zu antworten. Zwar benennt Aristoteles selbst den auch hier so gewichtigen Impact des Redenden (1404b10) und das damit einhergehende potentiell täuschende, verfremdende, fehlgehende Moment der dezidiert menschlichen Sprache, das ihr als solcher über ihre Begründung im Sein hinaus stets zukommen kann. Analog ist die Kunst der Rhetorik als Pendant zur Disziplin der Dialektik bezeichnet (1356a25ff.). Ungeachtet der genannten Parallelen waren die der *Rhetorik* eigene, grundlegende Handlungsbezogenheit und damit ihre konstante Überschneidung mit psychologischen und v.a. ethischen Fragestellungen maßgeblich dafür, dass sich die Verf. gegen die entsprechende Lektüre entschied. Eine solche Auseinandersetzung auch mit der menschlichen Handlung im politischen Raum, wie Aristoteles sie versteht, hätte den thematischen Rahmen der hier zu verfolgenden Auseinandersetzung weitaus überschritten. Vgl. Flashar: *Aristoteles*, S.146.

disputierenden Kontrahenten das Argumentationsverfahren exakt dadurch erleichtern soll, dass diese „[...] einteilen [...] können, auf wie viele verschiedene Weisen ein Ausdruck verwendet wird“. (105a22ff.) Die Auseinandersetzung mit der Homonymie wird dabei exemplarisch über den Rahmen der *Topik* hinaus diejenige Spannung herausstellen können, die für die Interdependenz zwischen Sprache und Sein bei Aristoteles konstitutiv ist: Zum einen ist gemäß der These der Strukturanalogie alle bedeutsame Sprache im Sein begründet und das Sein ist in der Sprache allein zu fassen, zum anderen entsprechen sich beide gerade hinsichtlich der Alltagssprache oder der einzelwissenschaftlichen Sprache nie vollständig.

§ 27 Das Phänomen der Vieldeutigkeit (ὁμνυμοσ)

Was Aristoteles unter Homonymie versteht, ist in der *Topik*, welche sich auf die Anwendung und den Umgang mit Sprache in der Dialektik fokussiert, vorausgesetzt. Die Definition des hier virulenten Terminus erfolgt an ungleich prominenterer Stelle zu Beginn der *Kategorienschrift*:

Homonym (ὁμνυμα) heißen Dinge, wenn sie nur einen Namen (ὄνομα) gemeinsam haben, aber die dem Namen entsprechende Definition des Seins (λόγος τῆς οὐσίας) verschieden ist. So wird zum Beispiel der Name ‚Lebewesen‘ (ζῷον) sowohl in Bezug auf den Menschen als auch in Bezug auf das Bild gebraucht. Diese haben nur einen Namen gemeinsam, aber die dem Namen entsprechende Definition des Seins ist verschieden. Denn wenn man angeben soll, worin für jedes von beiden das Lebewesensein besteht, so wird man für jedes von beiden eine eigene Definition angeben. (1a1ff.)

Das von Aristoteles selbst aufgeführte Beispiel des ζῷον mag dem deutschen Leser zunächst undurchsichtig erscheinen. Der Blick ins Wörterbuch jedoch klärt, was gemeint ist: Der Begriff ζῷον steht im Griechischen sowohl für ein lebendes Wesen bzw. Geschöpf als auch für ein Bild, eine Zeichnung, eine Figur, eine Skulptur oder ein Ornament etc., und zwar nicht nur dann, wenn diese Lebewesen nachbilden, sondern überhaupt.¹²⁴² Ist hier der „funktionale Unterschied, nicht dagegen der mögliche systematische Zusammenhang der Bedeutungen“¹²⁴³ entscheidend, so weist das Wort ζῷον ungeachtet eventueller etymologischer Gemeinsamkeiten zwischen beiden Bedeutungen zwei unterschiedliche Definitionen auf. Als ein analoges Beispiel in deutscher Sprache mag u.a. der Ausdruck „Bank“ fungieren, der sowohl auf die Sitzgelegenheit als auch auf ein Geldinstitut Bezug nimmt. Als homonym sind demnach Wörter zu bezeichnen, die morphologisch gleich sind, aber Verschiedenes meinen können. Umgekehrt entsteht Homonymie „durch die Möglichkeit unterschiedlicher Bezugnahmen verschiedener Dinge auf einen Namen“.¹²⁴⁴ Bezeichnet das Wort ὁμνυμοσ „schon seit Homer [...] verschiedene[.] Personen oder Gegenstände[.] gleichen Namens“¹²⁴⁵, so ist Homonymie in dem hier vorliegenden Sinne zu übersetzen mit Äquivokation, d.h. Mehr- und Vieldeutigkeit.¹²⁴⁶ Welche von beiden oder mehreren Bedeutungen aber jeweils angesprochen ist, vermag zum einen generell sicherlich der Kontext einer Äußerung verraten. Ist jener jedoch gerade im dialektischen, institutionalisierten Gespräch sicherlich schwieriger zu erschließen als dies in einer alltäglichen Unterredung der Fall sein dürfte, so gibt grundsätzlich und in letzter Instanz – und darauf kommt es Aristoteles hier an – die Aufdeckung der jeweils eigentlich angesprochenen Definition des gemeinten Seienden Aufschluss über die in Frage stehende Bedeutung.

¹²⁴² Vgl. Oehler: Anmerkungen zu den *Kategorien*, S.189.

¹²⁴³ Oehler: Anmerkungen zu den *Kategorien*, S.189.

¹²⁴⁴ Oehler: Anmerkungen zu den *Kategorien*, S.190.

¹²⁴⁵ Oehler: Anmerkungen zu den *Kategorien*, S.196.

¹²⁴⁶ Vgl. Christoph Horn: Homonym. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005, S.259f., hier S.259.

Solchermaßen bestimmt, steht die Homonymie im direkten Gegensatz zur Synonymie, die zu Zwecken der Verdeutlichung dessen, worum es hier zu tun ist, ebenfalls angeführt werden soll:

Synonym (συνωνυμία) aber heißen Dinge, wenn sie den Namen (ὄνομα) gemeinsam haben und die dem Namen entsprechende Definition des Seins (λόγος τῆς οὐσίας) dieselbe ist. So wird zum Beispiel der Name ‚Lebewesen‘ (ζῷον) sowohl in Bezug auf den Menschen als auch in Bezug auf das Rind gebraucht. Beide werden mit einem gemeinsamen Namen, ‚Lebewesen‘, bezeichnet, und die Definition des Seins ist auch dieselbe. Denn wenn man die Definition von jedem von beiden angeben soll, worin für jedes von ihnen das Lebewesensein besteht, so wird man dieselbe Definition angeben. (1a6ff.)

Aristoteles versteht unter einem Synonym demnach etwas anderes, als es heutzutage üblich ist. Gerade nicht angesprochen sind zwei unterschiedliche Ausdrücke mit einer selben Bedeutung. Vielmehr meint hier die Gattungsbezeichnung für beide, den gleichen Namen tragende Seiende nicht Verschiedenes, sondern ein- und dasselbe. Diese befinden sich in einem synonymen Verhältnis und „das Verhältnis von Dingen, die einem gemeinsamen Oberbegriff zugeordnet werden können, ist stets ein synonymes bezüglich dieses Oberbegriffs“. ¹²⁴⁷ Synonymie steht demnach gegenüber der Mehrdeutigkeit für die Eindeutigkeit der Bezeichnung. ¹²⁴⁸ Dies herausgestellt, ist bei beiden Ausführungen jeweils des Phänomens der Homonymie und gegensätzlich der Synonymie vor allem eines auffällig: Grundlegendes Merkmal ist in beiden Fällen das in den vorigen Abschnitten bereits diskutierte Verhältnis zwischen dem Namen (ὄνομα) einerseits und seiner entsprechenden Definition (λόγος τῆς οὐσίας) andererseits. Wir befinden uns, nach der Analyse zukunftsorientierter Aussagen in *De Interpretatione* 9, wieder vermehrt auf der Ebene der Wörter, Ausdrücke und Begriffe, aus welchen die komplexeren Aussagen bestehen. Am Ende der interpretatorischen Anstrengung überrascht es nur wenig, dass die angesprochene Definition keine andere sein kann, als diejenige, welche sich auf das eigentliche Sein des im Namen angesprochenen Seienden bezieht. Der so besagte λόγος τῆς οὐσίας ist auch an dieser Stelle der *Kategorien* nicht als Definition im weiteren Sinne der erklärenden Paraphrase, sondern durchaus in seiner engeren, restriktiveren Bedeutung des λόγος ὁρισμός zu verstehen. ¹²⁴⁹ Zusammengefasst beschreibt Homonymie genau das spezifische Verhältnis zwischen Wort und Seiendem, zwischen λόγος und οὐσία, dies aber unter dem Gesichtspunkt des Sonderfalles, dass ein Name zweierlei (oder mehrere) Bedeutungen und entsprechend unterschiedliche Definitionen aufweist. Parallel steht ein vieldeutiger Name für verschiedene Seiende dieser Welt. Die Folgerung, dass es sich bei dem Phänomen der Homonymie (und mit ihm demjenigen der Synonymie) um eine dezidiert ontologische Unterscheidung handelt, entspricht in der Konsequenz weitestgehend dem Konsens der einschlägigen Forschung. Laut Oehler z.B. geht es nicht um eine reine sprachtheoretische Analyse:

¹²⁴⁷ Oehler: Anmerkungen zu den *Kategorien*, S.191.

¹²⁴⁸ Sinnott: *Kommunikation und Bedeutung*, S.172ff.

¹²⁴⁹ Vgl. Oehler: Anmerkungen zu den *Kategorien*, S.202f.

Für Aristoteles gelten die Verhältnisse der Homonymie [und] Synonymie [...] nicht zwischen sprachlichen Ausdrücken, sondern zwischen den Dingen. Trotzdem bleibt die Charakterisierung der Dinge als Homonyma [oder] Synonyma [...] abhängig von der Sprache in dem Sinne, dass die Dinge nur bezüglich eines ihnen gemeinsam zukommenden Namens homonym [oder] synonym [...] genannt werden können. Aufgrund des gemeinsamen Namens sind die Dinge dann Homonyma [oder] Synonyma [...].¹²⁵⁰

Liske unterstreicht ebenfalls, dass „er [d.h. Aristoteles, *Anm. d. Verf.*] nicht so sehr sprach-logische Unterscheidungen [intendiert], als vielmehr am Leitfaden der Sprache onto-logische Aufgliederungen des Seienden zu gewinnen“.¹²⁵¹ Nicht zuletzt deswegen wird erklärlich, weshalb gerade die Definitionen der Homonymie sowie der Synonymie den Anfang der *Kategorienschrift* bilden, die sich als ontologische Abhandlung um eine Aufteilung des Seienden „am Leitfaden der Sprache“ – um die Formulierung Liskes wieder aufzunehmen – gestaltet. Das Phänomen Homonymie ist in der Folge immer in einer doppelten Hinsicht zu verstehen: Es rekurriert erstens auf die sprachliche Bedeutung und zweitens über diese hinaus auf das Sein. Die deutschen Entsprechungen Mehr- oder Vieldeutigkeit sowie Äquivokation, welche ihrem Wortlaut gemäß auf Anhub eher in eine rein sprachliche Bedeutungssphäre weisen mögen, sind denn auch stets als im spezifischen Sinne doppeldeutig, nämlich sowohl auf die Sprache als auch v.a. auf das Sein verweisend, zu verstehen.

Parallel ist exakt aufgrund dieser zweifachen Ausrichtung zwischen zwei Arten der Homonymie zu unterscheiden: erstens einer zumindest unter gewissen Gesichtspunkten eher zufälligen Form, die aus dem konventionell-kontingenten Charakter der Sprache selbst hervorgeht und zweitens einer dezidiert motivierten Äquivokation, deren Sinn es ist, eine „order in multiplicity“¹²⁵² anhand eines „focal meaning“¹²⁵³ mehrerer unterschiedlicher Wörter auf eines hin zu etablieren.¹²⁵⁴ Es wird im Folgenden zu zeigen sein, inwiefern die Schriften des *Organon* und darin exemplarisch die *Topik* sich eher mit der ersten, die *Metaphysik* sich vornehmlich mit der zweiten der hier aufgelisteten Formen der Vieldeutigkeit beschäftigen.¹²⁵⁵ Die Frage danach, ob und in welchem Maße beide Ausprägungen in einem Zusammenhang zu sehen sind, ist im Anschluss zu stellen.

Eine als eher „zufällig“ zu bezeichnende Mehrdeutigkeit¹²⁵⁶ liegt vor, wenn „homonymy pertains to senses of words and so suggests an alignment of homonymy with ambiguity“.¹²⁵⁷ Es handelt sich hierbei um „the ambiguity of words which have all different uses in the different categories“.¹²⁵⁸ Sprache als auch konventionelles, und damit

¹²⁵⁰ Oehler: Anmerkungen zu den *Kategorien*, S.192f. Vgl. ferner Horn: Homonym, S.259.

¹²⁵¹ Michael-Thomas Liske: Homonymos. In: Christoph Horn u. Christof Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.195f., hier S.195.

¹²⁵² Shields: Order in Multiplicity, S.1.

¹²⁵³ Owen: Logic and Metaphysics, S.184.

¹²⁵⁴ Vgl., mit anderer Gewichtung, Shields: Order in Multiplicity, S.4 u. S.9ff. Vgl. ferner Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.174ff. und Owen: Logic and Metaphysics, S.180-185.

¹²⁵⁵ Vgl. Owen: Logic and Metaphysics, S.180f. u. 187ff.

¹²⁵⁶ Den Begriff des Zufälligen benutzt Aristoteles selbst nicht in den *Kategorien*, sondern in der *Nikomachischen Ethik* I 3, 1096b26f.

¹²⁵⁷ Shields: Order in Multiplicity, S.12.

¹²⁵⁸ Owen: Logic and Metaphysics, S.183.

gegenüber dem Seienden in gewisser Weise selbständiges menschliches Konstrukt birgt über die wissenschaftlich verifizierbaren Eindeutigkeit der Bezeichnung hinaus die Gefahr einer „bloß verbale[n] Mehrdeutigkeit, bei der eine akzidentelle Namensgemeinschaft existiert“, die kaum noch eine offensichtliche und klar erfassbare „Rechtfertigung oder [...] Motivation der Beziehung hat, die zwischen den Definitionen oder den Dingen liegt“.¹²⁵⁹ So verstanden ist die Mehrdeutigkeit zumindest potentiell der Klarheit, Eindeutigkeit und Univozität entgegengesetzt und die „Transitivität [...], d.h. das Merkmal, durch das der Ausdruck als ein reiner Hinweis auf die Sache (πρᾶγμα) fungiert“, durch das er „die gemeinte Sache selbst“ ausspricht und darüber die „erwünschte kommunikative Wirkung“ qua der „Identität der Referenten für die Gesprächspartner erreicht“¹²⁶⁰ erscheint korrumpierbar. „Mehrdeutigkeit oder Multivozität“ ist immer auch ein möglicher „Dunkelheitsfaktor“, indem sie „die Referenzbeziehung [verdunkelt] und damit der gegenseitigen Verständigung [schadet]“.¹²⁶¹

Hintergrund dieses Problems für eine funktionierende Verständigung ist vornehmlich der in der Analyse von *De Interpretatione* herausgestellte Umstand, dass menschliche Sprache erstens auch konventionelle Entwicklungsprozesse durchläuft sowie dann zweitens damit einhergehend beständig im Wandel steht. Entspricht die Sprache darin zwar dem grundsätzlichen Werden und Vergehen der Wirklichkeit selbst, so wird dennoch ein Hinweis auf eine Entfernung zwischen Sprache und Sein gegeben. Bezeichnungen können sich ändern, indem sie dem Seinswandel zuvor kommen oder ihm gleichsam hinterher hinken. Im Rahmen der *Topik* kommt ein weiterer Faktor hinzu: die willentliche oder versehentliche Täuschung im Rahmen des dialektischen Gesprächs. Anders gesagt: Dass Sprache jenseits ihrer wechselseitigen Relation zum Sein des Seienden konventionell und kontingent ist, ermöglicht ihre variable Anwendung durch den Sprecher. In der Konsequenz aber ist die Relation zwischen Sein und Sprache zwar, wie es die *Metaphysik* qua Definition verdeutlicht, im τὸ τί ἦν εἶναι fundiert, jedoch besticht sie parallel durch ihre Dynamik, Variabilität und Flexibilität. In diesem Sinne befindet sich die ontologisch dargelegte Beziehung ständig in Konfrontation mit einer regelrechten Zerreißprobe: Sie ist sowohl stabil und konstant als auch in gewisser Weise fragil. Analog, so könnte man sagen, bewegt sich die Homonymie in einem Spannungsfeld zwischen einem festen Regelwerk, etabliert in der *Topik* selbst durch die ὄργανα, und jener der Sprache ursprünglich inhärenten Flexibilität und Variabilität.

Die Möglichkeit der Sprache, trügerisch eingesetzt zu werden, wird in der *Topik* angedeutet. (Vgl. 108a27f.) Dass der Umgang mit Sprachphänomenen geschult werden muss, welche die Gymnasiasten zum einen täuschen, die sie zum anderen aber selbst zum Täuschen einsetzen können, zeugt von einer der Sprache selbst inhärenten Eigenschaft. Deutlicher als in der *Topik* wird dieser Umstand in den *De Sophisticis Elenchis*, den

¹²⁵⁹ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.175.

¹²⁶⁰ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.172.

¹²⁶¹ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.171f.

Sophistischen Widerlegungen, die gemeinhin als das neunte Buch der *Topik* gelten.¹²⁶² Nennt Aristoteles „einen sophistischen Gegenschluss und Schluss nicht bloß den scheinbaren Schluss und Gegenschluss, der es aber nicht wirklich ist, sondern auch den wirklichen, der aber nur scheinbar der Sache eigentümlich ist“ (169b20ff.), so ist es den *Sophistischen Widerlegungen* in erster Linie um diese spezifische Art des sophistischen σ λλογοισμός im Sinne eines scheinbaren Schlusses bzw. eines Trugschlusses zu tun.¹²⁶³ Dazu heißt es gleich zu Beginn der Schrift:

[H]ier ist eine Quelle, aus der der Schein entspringt, die natürlichste und gewöhnlichste: Wir meinen natürlich die Verwendung der Worte. Man kann beim Disputieren nicht die Dinge selbst hernehmen, sondern gebraucht statt ihrer, als ihre Zeichen, die Worte. [...] Aber hier fehlt die Leichtigkeit. Die Worte als ebenso viele Begriffe sind der Zahl nach begrenzt, die Zahl der Dinge aber ist unbegrenzt. Darum muss derselbe Begriff und ein und dasselbe Wort gleichzeitig eine Vielheit von Dingen bezeichnen. [...] [So] machen auch bei den Begründungen der Wortbedeutungen die Unkundigen Fehlschlüsse, mögen sie nun selbst disputieren oder anderen dabei zuhören. (165a3ff.)

Sprache und Wirklichkeit sind, so wird hier in aller Deutlichkeit gesagt, zwar aufeinander bezogen, jedoch ist zwischen den Worten als Statthaltern der einzelnen Seienden, die man „beim Disputieren nicht [...] selbst hernehmen“ kann, und den Seienden selbst immer auch eine Diskrepanz vorhanden. Weil der Lauf der Welt sich auch jenseits der Sprache vollzieht und sich ggf. schneller und diverser entwickelt, als dies die Sprache mitvollziehen kann, kommt es vor, dass ein Wort mehrere Seiende bezeichnet. Dieses Phänomen ist aber nichts anderes als die Homonymie, welche Gegenstand der hier vorliegenden Analyse ist. Aristoteles bestimmt „die jeweilige Aufgabe des Wissenden, dass er selbst in dem, was er weiss, den Trug meide und den, der ihm verfällt, bloßstellen könne; und von diesen beiden Dingen besteht das eine darin, dass man Rechenschaft geben, das andere darin, dass man sie wirksam fordern kann“ (165a29ff.). Hiermit ist implizit darauf aufmerksam gemacht, dass eine radikal zufällige Homonymie, die eine Loslösung der Sprache vom Seienden voraussetzen scheint, nicht die Regel sein kann. Der Trug ist zum einen durchschaubar, zum anderen vermeidbar, wenn im Übungsgespräch nur die nötige Expertise an den Tag gelegt wird.

Die im besprochenen Sinn zufällige Homonymie ist vor allem im fünfzehnten Kapitel des ersten Buches der *Topik* behandelt, in dem Aristoteles „offers a series of homonymy

¹²⁶²Die *Sophistischen Widerlegungen* werden in der Folge zitiert nach Aristoteles: *Topik*. Sophistische Widerlegungen. Übersetzt von Eugen Rolfes. Hamburg 1995. Die Bekker-Nummerierung, welche in besagter Übersetzung fehlt, wurde angegeben nach Aristoteles: *Topik*. *Topik*, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Griechisch – Deutsch. Darmstadt / Hamburg 1997.

Zum Verhältnis der beiden Schriften vgl. u.a. Owen: *Dialectic and Eristic*, S.221. Parallel argumentiert für eine legitime Eigenständigkeit der *Topik* gegenüber den *Sophistischen Widerlegungen* Brunschwig: *Introduction*, S.XX.

¹²⁶³Darin unterscheidet sich die sophistische Deduktion von der dialektischen: „Wer nun die allgemeinen Gründe sachgemäß ins Auge fasst, ist ein Dialektiker, wer es bloß scheinbar tut, ein Sophistiker.“ (171b6ff.)

indicators, each in its own way devised to be a test for non-univocity“¹²⁶⁴:

Ob etwas aber der Art nach auf viele Weisen oder auf eine Weise ausgesagt wird, ist anhand folgender Verfahren zu betrachten: Zuerst untersucht man das Gegenteil, ob es auf viele Weisen ausgesagt wird, und ob diese sich der Art nach oder dem Wort nach unterscheiden. Denn in manchen Fällen sind bereits die Worte verschieden. So ist beispielsweise ‚scharf‘ bei der Stimme das Gegenteil von ‚schwer‘, bei einem Körper aber von ‚stumpf‘. Offensichtlich wird also das Gegenteil von ‚scharf‘ auf mehrere Weisen ausgesagt, wenn aber dies, dann auch ‚scharf‘. Denn bei jeder von diesen Verwendungsweisen wird das Gegenteil verschieden sein. Es ist nämlich nicht dasselbe ‚scharf‘ das Gegenteil von ‚schwer‘ und von ‚stumpf‘ sein, ‚scharf‘ aber ist das Gegenteil von beiden. (106a9ff.)

Die weiterhin aufgeführten Topoi ähneln der Verfahrensweise dieses exemplarischen ersten Topos:

Ferner (lassen sich unterschiedliche Verwendungsweisen eines Ausdrucks aber auch erkennen) wenn die eine einen Gegensatz besitzt, die andere aber schlechthin keinen. [...] Ferner sind aber die Ableitungen zu untersuchen. Wenn nämlich ‚auf gerechte Weise‘ auf mehrere Weisen verwendet wird, dann wird auch ‚gerecht‘ auf mehrere Weisen verwendet werden. [...] Ferner (liegt eine Homonymie vor), wenn sie nicht hinsichtlich eines höheren oder ähnlichen Grades miteinander verglichen werden können [...]. (106a36ff., 106b29ff., 107b12ff.)

Die Topoi sind so konzipiert, dass sie die Vieldeutigkeit einer Aussage generell erkennen bzw. konkret diejenige des Gegenspielers entlarven können: „[...] [W]e have been inclined to regard homonymous words as akin to ambiguous words [...] [and] Aristotle’s doctrine encourages us to recognize ambiguities we might otherwise overlook.“¹²⁶⁵ Die Beispiele zeigen die Homonymie auf ersten Blick als ein rein sprach eigenes Phänomen. Inwiefern diese Sichtweise ergänzt werden muss, verdeutlichen weitere Topoi desselben Kapitels:

Zu beachten sind aber auch die Gattungen der Dinge, die unter dasselbe Wort fallen, ob sie verschieden und einander nicht untergeordnet sind. Zum Beispiel bezeichnet ὄνος sowohl das Lebewesen [d.h. Esel, *Anm. d. Verf.*] als auch das Gerät [d.h. Seilwinde, *Anm. d. Verf.*], denn die Begriffsbestimmung (λόγος) des Wortes ist jeweils verschieden. (107a18ff.)

Z.B. ist das Wort „scharf“ deswegen homonym zu nennen, weil hinsichtlich zum einen der Stimme, zum anderen des Körpers Unterschiede bestehen, „die unter verschiedene, einander nicht untergeordnete Gattungen fallen“. (107b25ff.) Ist die treffliche Einordnung der Seienden, welche durch die Wörter bezeichnet werden, in ihre jeweiligen Gattungen für die Erkenntnis ihrer eventuellen Vieldeutigkeit von Belang, so kommt entsprechend der jeweiligen Definition – hier im nicht weiter präzisierten, allgemeinen Sinne des λόγος als Begriffsbestimmung – im Umgang mit dem Phänomen der Homonymie eine tragende Rolle zu: „Bei den Verwendungsweisen aber soll man nicht nur untersuchen, auf wie viele

¹²⁶⁴ Shields: Order in Multiplicity, S.51.

¹²⁶⁵ Shields: Order in Multiplicity, S.54.

verschiedene Weisen ein Ausdruck verwendet wird, sondern man muss auch versuchen, deren Begriffsbestimmung (λόγος) anzugeben [...].“ (106a2ff.) Damit bleibt zu prüfen, „ob er [d.h. der Gesprächspartner, *Anm. d. Verf.*] von einem homonymen Ausdruck eine gemeinsame Begriffsbestimmung (λόγος) für alle (Verwendungsweisen) angegeben hat. Denn es sind die Synonyme, von welchen es eine dem Wort entsprechende Begriffsbestimmung gibt“. (148a23ff.) Umgekehrt, und doch im gleichen Duktus, ist die „Betrachtung des Ähnlichen“ (108b6) von Nutzen

[f]ür die Formulierung der Definitionen (ὀρισμὸς) [...], denn wenn wir sehen können, was bei jedem dasselbe ist, werden wir keine Schwierigkeiten haben, bei der Definition anzugeben, in welche Gattung das Vorliegende gesetzt werden muss. Denn die Gattung dürfte wohl diejenige der Gemeinsamkeiten sein, die in erster Linie in (der Kategorie des) τί ἐστὶ ausgesagt wird. (108b20ff.)

Weiter ist es wichtig, die „Unterschiede herauszufinden“ (108a38), „um zu erkennen, was etwas ist (τί ἐστὶ), da wir üblicherweise die eigentümliche Begriffsbestimmung (λόγος) der οὐσία einer jeden Sache (ἕκαστον) mit Hilfe der angemessenen Unterschiede abtrennen“. (108b4ff.)

Dass hier nicht nur sprachliche, sondern auch seinsgemäße Zusammenhänge angesprochen sind, verdeutlichen die konzeptuellen Begriffe der Gattung, des λόγος als Begriffsbestimmung sowie des restriktiveren ὀρισμὸς, des ἕκαστον und seiner οὐσία. Diese Termini zeugen davon, dass zwar, wenn „Aristotle speaks of homonymy and multivocity, we naturally take him to be offering an observation about words“, jedoch zugleich „the ambiguities thus uncovered may nevertheless display systematic interconnections of philosophical interest“.¹²⁶⁶ Ist es der *Topik* also vordergründig um Sprache und das ihr eigene dialektische Verfahren bzw. Übungsgespräch zu tun, enthält sie wie selbstverständlich nicht nur die in der *Metaphysik* für sich erörterten Begriffe, sondern impliziert auch die Signifikanz dieser Kernbegriffe der aristotelischen Ersten Philosophie und Wissenschaft. Letztendlich besagt die vorliegende Passage: Ein etwaiger Ausdruck, der mehrere Bedeutungen hat, steht in Relation zu mehreren verschiedenen οὐσίαι und, so bleibt zu ergänzen, mehreren in sich differenten τὸ τί ἦν εἶναι. Um vice versa zu erkennen, dass ein etwaiger Ausdruck eben mehrdeutig ist, muss man parallel um diese seine verschiedenen Referenzen im Sein wissen. Die sprachliche Bedeutung, die, wie anhand von *De Interpretatione* dargelegt wurde, immer auch vermittelter Ausdruck des Seienden ist, wenn nichts anderes als genau dieses eigentlich bezeichnet wird, ist als solche der maßgebliche Test für die zufällige Homonymie.¹²⁶⁷

In der *Topik* werden die Differenzen z.B. zwischen λόγος und ὀρισμὸς, ἕκαστον und οὐσία, obschon angesprochen, nicht als solche überprüft. Sie sind hier auch nicht äußerst relevant. Der Nutzen des Reglementariums der *Topoi* zielt auch im Falle des Phänomens der Homonymie vornehmlich auf ihre probate Anwendung. Jedoch kommt die *Topik* nicht umhin, die Voraussetzungen einer solchen gelungenen Anwendung zumindest zu nennen.

¹²⁶⁶ Shields: Order in Multiplicity, S.54.

¹²⁶⁷ Vgl. Shields: Order in Multiplicity, S.54.

Somit legt Aristoteles im achtzehnten Kapitel des ersten Buches die Anwendbarkeit der *Topoi* für die bessere Erkennbarkeit vieldeutiger Wörter dar: „Untersucht zu haben, auf wie viele Weisen etwas ausgesagt wird, ist einerseits für die Klarheit nützlich [...]. Wenn nämlich unklar ist, auf wie viele Weisen (ein Ausdruck) verwendet wird, ist es möglich, dass der Antwortende und der Fragende nicht an dieselbe Sache denken.“ (108a23ff.) Analog zum ersten Kapitel von *De Interpretatione* müssen beide Gesprächspartner auf dasselbe Seiende referieren, um sich über dieses verständigen zu können. Deswegen ist die Bestimmung der Dialektik, wie sie in der *Topik* erfolgt, ohne die Konzeption einer Ersten Philosophie des Seienden als Seienden nicht in angemessener Tiefe zu erschließen. Anders formuliert: Kann ein Dialektiker versiert mit dem Phänomen der Homonymie sowie ihren Gefahren umgehen und versteht ihren Nutzen als einem der vier *ῥήματα*, dann hat dies seine eigentlichen Ursachen und Prinzipien jenseits des sekundärwissenschaftlichen Anwendungswissens, auf das es der *Topik* in erster Hinsicht ankommt – ohne dass der Dialektiker das, was er anwendet, vollständig ergründen haben muss. Man könnte in der Weiterführung der aristotelischen Argumentation sagen: Je mehr aber er um die Prinzipien seines Tuns in Kenntnis ist, je weniger Fehler werden ihm unterlaufen.

Diese Ausrichtung der aristotelischen Dialektik zeigt sich am deutlichsten, wenn betont wird, dass eine treffliche *εὐσπράχσις* es erstens verhindert, „von Fehlschlüssen getäuscht zu werden“ und es zweitens erlaubt, „mit Fehlschlüssen zu täuschen“. (108a27f.) Die sprachlich geschickte Bewandnis in Sachen Vieldeutigkeit fördert schlichtweg die Gewinnchancen im akademischen Übungsdialog. Wer sie beherrscht, wird seinem Gegner überlegen sein können, ungeachtet dessen, ob er ihn durch das gezielte Einsetzen vieldeutiger Ausdrücke zu täuschen sucht, oder sich seinerseits nicht von seinem Kontrahenten täuschen lässt, sondern voluntäre Überlistungsversuche, welche nur vorgeben, das Seiende korrekt zu benennen, durchschaut. Um dieses Ziel zu erreichen muss der jeweilige Schüler zwar mit den Konzepten der Gattung, der *οὐσία* etc. in etwa vertraut sein und er sollte zumindest nominale Begriffsbestimmungen der benutzten Wörter aufstellen können. Nur dann hat er eine fundiertere Kenntnis in sprachlichen Fragen, als sie ggf. der sprichwörtliche Mann auf der Straße hätte. Nicht in jeder Gesprächssituation ist ein philosophisch fundiertes Durchdringen seinsgemäßer und begrifflicher Konzepte unbedingt vonnöten. Auch ohne ein derartiges kritisches Hinterfragen sind sie in dieser Reflexionsetappe der institutionalisierten Kommunikationspraxis anwendbar. Vielmehr kann zwar die ontologisch ausgerichtete Philosophie der *Metaphysik* herangezogen werden, um die auf ersten, unreflektierten Blick gleichsam automatisch funktionierenden Mechanismen geradehin oder sekundärwissenschaftlich angewandter Sprache aufzuklären. Ist eine solche Untersuchung jedoch nicht der vorrangige Belang der *Topik*, so ist eine Lektüre der Schrift auch ohne den Hintergrund der *Metaphysik* natürlich möglich, aber weniger tiefgreifend.

Bei der Zusammenfassung dieser ersten Ausprägung der Homonymie zeigt sich zweierlei: Erstens ist die Vieldeutigkeit eine Eigenschaft der Sprache, die diese gegenüber der Wirk-

lichkeit auch als selbständige charakterisiert. Dass ein Begriff mehreres bedeuten kann, ist Resultat einer sprachlichen, konventionellen Entwicklung, von der nicht zuletzt der Umstand zeugt, dass mehrdeutige Ausdrücke zum bewussten Täuschen des Kontrahenten im dialektischen Gespräch überhaupt eingesetzt werden können. Zweitens aber konnte anhand des so vorliegenden Phänomens der Mehrdeutigkeit in der *Topik* gezeigt werden, dass Sprache und Sein gerade wegen der ihnen inhärenten Differenz zugleich aufeinander bezogen sein müssen. Dieser Gesamtzusammenhang ist auch in der sprachphilosophisch eingeordneten Abhandlung *Topik* ontologischer Natur und das τὸ τί ἦν εἶναι eines der ihr an sich zugrundeliegenden Prinzipien.

In der Konsequenz scheint es kaum verwunderlich, dass im Rahmen der zweiten bei Aristoteles vorfindlichen Art der Homonymie der „r und in der Ähnlichkeits- oder Analogiebeziehung der bezeichneten Dinge“ gleichsam zum Programm wird. Es ist dies die Form „einer ‚motivierten‘ Homonymie, bei denen die Namensgemeinschaft eine gewisse Basis in der Beziehung der Definitionen zueinander hat; [z.B] eine Beziehung auf eine zentrale Bedeutung [...]“.¹²⁶⁸ Gemeint ist an dieser Stelle exakt diejenige πρὸς-ἔν-Relation, wie sie in *Metaphysik* Γ etabliert wird und die in vorliegender Untersuchung möglichst neutral, das sprachliche sowie das seinsgemäße Moment dieser Beziehung während, als „core-dependence“¹²⁶⁹ verstanden wird.¹²⁷⁰ Wird alles „Seiende [..] in mehrfacher Bedeutung ausgesagt, aber immer in Beziehung auf Eines und auf eine einzige Natur und nicht nach bloßer Namensgleichheit (ὁμῶν μος)“ (1003a33f.), so ist zum einen die Verbindung zum Phänomen der Homonymie hergestellt. Zum anderen aber wird zusammen mit der „bloße[n] Namensgleichheit“ die eher zufällig vorliegende Vieldeutigkeit, wie sie u.a. mit dem in den *Kategorien* eingeführten Begriff des ζῶον (1a1 ff.) vorliegt und die nicht nur auf seinsgemäßen Fundamenten sondern auch und vor allem auf konventionellen Evolutionen der Sprache beruht, im Zusammenhang der *Metaphysik* zu überwinden versucht. Die Homonymie in der spezifischen Ausprägung als πρὸς ἔν beruht expressis verbis unmittelbar auf einem sachlichen, d.h. seinsgemäßen Zusammenhang und stellt folgerichtig eine „Zwischenstufe zwischen Äquivozität und Univozität“ dar.¹²⁷¹ Die Vieldeutigkeit im Sinne der πρὸς-ἔν-Beziehung aller Seienden hin auf die erste οὐσία und damit das τὸ τί ἦν εἶναι erklärt sich durch ihre Referenz auf ein selbiges abstraktes Prinzip. Umgekehrt erscheint es wichtig zu sehen, dass dadurch, dass alle Seienden und ihre jeweiligen Bezeichnungen, die im Modus des vorwissenschaftlichen Gerade-hin mehrdeutig sein mögen, jeweils seinsgemäß in ihrer ersten οὐσία, sprachlich in ihrem ὀρισμός und damit insgesamt im ontologischen Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι gründen, eben diese Vielseitigkeit der Erscheinungen und Ausdrücken überhaupt erst ermöglicht ist: Indem die diversen Seienden wie ihre Begriffe auf ihr einheitliches Prinzip bezogen sind, begründet ebendieses ontologische Fundament die Diversität innerhalb von Sprache und Sein.

¹²⁶⁸ Sinnott: Kommunikation und Bedeutung, S.175.

¹²⁶⁹ Shields: Order in Multiplicity, S.39.

¹²⁷⁰ Vgl. hierzu vornehmlich § 5.

¹²⁷¹ Horn: Homonym, S.260. Vgl. ferner Liske: Homonymos, S.195f.

 Im Rückbezug auf die als eher zufällig bezeichnete Vieldeutigkeit markiert

die Homonymie [generell] keine Ausnahme von der notwendigen Einheit der Bedeutung, die Aristoteles in *Metaphysik* [Γ, *Anm. d. Verf.*] postuliert. Die Anomalie dieses Phänomens liegt nur in der Tatsache, dass hier derselbe Name mehr als einen Inhalt repräsentiert, so dass er anstatt immer auf eine einzige Weise gebraucht zu werden, auf mehrere Weisen verwendet werden kann.¹²⁷²

Vieldeutigkeit ist zuweilen die Ursache von Missverständnissen, die auf sprachlichem Fehlgehen, Irren und Täuschung beruhen. Jedoch, so legen es Aristoteles' Ausführungen in der *Metaphysik* und der *Topik* nahe, entsteht dadurch nur dann ein wahrhaftiges Kommunikationsproblem bzw. im dialektischen Streitgespräch die Gefahr des Unterlegenseins, wenn der jeweilige Sprecher oder Hörer nicht in der Lage ist, die eigentlichen Seins- und Definitionsgründe, und das meint letztlich das τὸ τί ἦν εἶναι der benutzten Wörter und Ausdrücke, zumindest im Ansatz zu durchschauen und zu reflektieren. Ist jedoch bekannt, was die z.T. mehrdeutigen Worte alles bedeuten können, auf welche Seiende sie jeweils referieren, so sollte die Möglichkeit der Täuschung zu vermeiden sein. Paradoxerweise bedarf die interdependente Relation zwischen λόγος und οὐσία angesichts von Konventionalität, Kontingenz und Homonymie einem zuweilen recht hohen Maß an Flexibilität und ist zugleich doch in ihren Grundfesten beständig. Das Phänomen der Homonymie ist in der Tat deswegen interessant, weil es dieses Spannungsfeld selbst widerspiegelt bzw. sich in diesem bewegt.

Am Ende der Ausführungen über die Homonymie bei Aristoteles lässt sich mit Shields festhalten:

His use of homonymy in positive theorizing shows that he is often after more than mere non-univocity. It consequently also places a burden upon him to move to a second stage of argumentation when seeking to demonstrate associated homonymy: having established non-univocity, Aristotle must then display some non-arbitrary form of connection or unity. Finally, given the prominence of his concern with core-dependent homonymy, the form of non-arbitrary unity must have a special structure: every non-core instance must bear some asymmetric dependence relation on the core. So, as a further task, Aristotle must establish and display the focal structure of core-dependent homonyms. [...] These investigations suggest that Aristotle's appeal to homonymy may be fruitful in both critical and constructive contexts.¹²⁷³

Auf diese Weise verstanden erscheint das Phänomen der Homonymie gerade wegen der ihm inhärenten Diskrepanzen als Concept-Clé aristotelischer Philosophie, welche sich insgesamt der Klärung einer Persistenz-Paradoxie, der Möglichkeit einer einheitlichen Erkenntnis der weltlichen Vielfalt verschrieben hat: „Aristotle evidently thinks that a science of being qua being is made possible at least in part by the recognition of being's homonymy.“¹²⁷⁴ Die Vieldeutigkeit ist dasjenige, „in terms of which we must judge its ultimate success. At any rate, [one must] [...] draw attention to the prominence Aristotle

¹²⁷² Sinnott: Kommunikation und Bedeutung S.174.

¹²⁷³ Shields: Order in Multiplicity, S.48f. u. 74.

¹²⁷⁴ Shields: Order in Multiplicity, S.1.

affords homonymy throughout his philosophical career.“¹²⁷⁵

Die erläuterten Verbindungen zwischen *Topik* und *Metaphysik*, Dialektik und Ontologie werfen die in der Forschung vielfach diskutierte Frage nach der Gewichtung jeweils der einen und der anderen Disziplin auf. Neben der hier vertretenen These einer generell ontologischen Ausrichtung der aristotelischen Philosophie lassen sich insgesamt zwei Tendenzen ausmachen. Erstens sind u.a. mit Owen diejenigen Autoren zu nennen, welche das Verhältnis zwischen beiden Disziplinen bestreiten: „The inquiry described in *Metaphysics* [Γ, *Anm. d. Verf.*] is not mentioned in the *Organon*; nor is it hidden in Aristotle’s sleeve.“¹²⁷⁶ Eine solche Abkoppelung der sogenannten Logik bzw. Sprachphilosophie von der *Metaphysik* führt zweitens zu einer Lesart, welche die Dialektik selbst als Erste Philosophie etablieren möchte. Der Weg zur Klärung der Forschungskontroversen wird im Folgenden über die Stellung des τὸ τί ἦν εἶναι in der *Topik* führen.

¹²⁷⁵ Shields: *Order in Multiplicity*, S.3.

¹²⁷⁶ Owen: *Logic and Metaphysics*, S.191.

§ 28 Über das Verhältnis von Dialektik und Philosophie. Die Funktion des τὸ τί ἦν εἶναι in der *Topik*

In der *Topik* wird das τὸ τί ἦν εἶναι, dieser zentrale Neologismus der Substanzbücher der *Metaphysik*, gleich mehrfach in ähnlichem Zusammenhang erwähnt:

Weil aber vom Eigentümlichen der eine Teil das τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnet, der andere dies aber nicht bezeichnet, soll die Eigentümlichkeit in diese beiden genannten Teile unterteilt werden, und der eine, der das τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnet, soll ‚Definition‘ genannt, der andere nach der gemeinsam für beide angegebenen Bezeichnung als ‚Eigentümlichkeit‘ angesprochen werden. (101b19ff.)

An dieser Passage interessiert die Identifikation des τὸ τί ἦν εἶναι mit der Definition, welche kurz darauf in bekanntem Wortlaut wiederholt wird: „Eine Definition (ὄρος) ist eine Begriffsbestimmung (λόγος), die das τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnet.“ (101b37f.) In analogem Kontext erscheint das Was-es-war-zu-sein vielzählig im sechsten Buch der *Topik*: der Abhandlung über die Definition (u.a. 139a34, 141a24, 141b24, 143a18, 146b32). Es fungiert als Kernpunkt jeweiliger Topoi, welche die korrekte Etablierung einer Definition innerhalb des dialektischen Streitgesprächs zum Thema haben: „Ob er [d.h. der Kontrahent, *Anm. d. Verf.*] aber definierte und das τὸ τί ἦν εἶναι angab oder nicht, muss ausgehend von den folgenden (Verfahren) geprüft werden.“ (141a24ff.) So bleibt z.B. zu prüfen, ob „die Definition durch Früheres und Bekannteres“ (141a26) gebildet wurde, „ob versäumt wurde, die Sache in die a ttung zu setzen, obwohl sie in einer a ttung ist“ (142b22f.) und ob damit „auch die Unterschiede der a ttung“ aussagt sind sowie „durch die der Sache eigentümlichen Unterschiede definiert wurde“ (143a30ff.). Im selben Duktus soll auch untersucht werden, „ob der Unterschied dem Definiendum (nur) akzidentell zukommt. Kein einziger (artbildender) Unterschied gehört nämlich zu den akzidentell zukommenden Dingen, ebensowenig wie die Gattung; denn es ist nicht möglich, dass der (artbildende) Unterschied etwas zukommt und nicht zukommt“. (144a22ff.) Ist als letztem Punkt beispielhaft auf die Forderung zu verweisen, dass „aber auch zu prüfen [ist], ob das Definierte in höherem Maße von etwas anderem ausgesagt wird als von dem durch die Begriffsbestimmung (λόγος) Angegebenen“ (145b34ff.), so mag damit in umfassender Weise auf die Präsenz des τὸ τί ἦν εἶναι sowie mit ihm seiner genuin definitorischen und letztlich seiner ontologischen Funktion in der *Topik* verwiesen sein. Als Früheres und, so ist zu ergänzen, „an sich“ Bekannteres begründet es den Definitionsprozess sowie die dem Seienden entsprechende Einteilung nach Gattung und Art, wobei die Art in Abschnitt 3 vorliegender Untersuchung als sowohl für das Sein als auch für die auf es bezogene (definitorische) Sprache relevantes Konzept herausgestellt wurde. Dadurch wiederum bürgt das τὸ τί ἦν εἶναι dafür, dass Definition und Begriffsbestimmung dem jeweiligen Seienden entsprechen und eben gerade nicht „von etwas anderem“ ausgesagt werden. Ferner lässt sich im Rückblick auf die Ausführungen über die Homonymie im vorherigen Paragraphen feststellen: Wenn es auch im thematischen Kontext der Mehrdeutigkeit nicht als solches genannt wurde, so vermag es doch gerade

das τὸ τί ἦν εἶναι, wie es in der *Topik* Erwähnung findet, eine vordergründige Vieldeutigkeit nach eingängiger Analyse zu vereindeutigen, indem es die Definitionen der benutzten Wörter sowie der in ihnen angesprochenen Seienden verbürgt. Dass also der Ausdruck „Bank“ zum einen eine Sitzgelegenheit, zum anderen ein e ldinstitut bezeichnet, klärt in erster Instanz das jeweilige, in beiden Fällen gänzlich differente τὸ τί ἦν εἶναι.

Hier, wie auch bei vielen anderen Beispielen sieht man, dass sich die Topen auch auf den Bereich der Wissenschaft beziehen, obwohl der dialektische Syllogismus das Streitgespräch im Rahmen der allgemein akzeptierten Meinungen zum eg entstand hat. [...] Obwohl Aristoteles zwischen philosophischer und dialektischer Argumentation differenziert, spiegeln doch die zahlreichen Einzelbestimmungen für den dialektischen Syllogismus die philosophische Erörterung der Akademie wider [...].¹²⁷⁷

Mit oben angeführten Textbeispielen dürfte die hier maßgebliche These gefestigt sein, dass Dialektik wie Erste Philosophie an und für sich genommen dasselbe behandeln, „die Dialektik [...] mit Blick auf die Meinung“, „die Wissenschaft mit Blick auf die Wahrheit“ (vgl. 105b30f.).¹²⁷⁸ Jeweils auf ihre spezifische Weise beschäftigen sich beide mit demjenigen, was früher und bekannter ist. (Vgl. *Topik* 141a26ff. u. *Metaphysik* 1029b3ff.) Die *Metaphysik* untersucht dasjenige, was *an sich* früher ist und damit als Prinzip gilt. Der Dialektik ihrerseits geht es um dasselbe, nur in anderem Erkenntnismodus, wenn sich ihr Reglementarium in erster Linie auf das Seiende beruft, wie es *für den Menschen* unmittelbar erfahrbar wird. Angewendet auf ein Fallbeispiel bedeutet dies: Angesichts einer Blume interessiert sich der Philosoph im Sinne der *Metaphysik* für ihre seins- und sprachgemäßen Prinzipien, ihre οὐσία und ihren ὄρισμός. Er stellt sich der doppelten, ontologisch ausgerichteten Frage danach, was diese Blume zu einer Blume macht und wie es kommen mag, dass sie als solche definiert ist und darüber hinaus den lautlichen Ausdruck „Blume“ trägt. Qua diesem Vorgehen findet er bestmöglich zu ihrem τὸ τί ἦν εἶναι. Der Dialektiker dagegen spricht den Ausdruck „Blume“ mehr oder minder nolens volens aus, macht ihn für seine Deduktion und Argumentation nutzbar, ohne aber dessen Grundlagen, die implizit vorhanden sind, notwendig explizit zu reflektieren. Allenfalls kennt er den ontologischen Zugang stillschweigend.

Die Dialektik, die sich als ihren Ausgangspunkt auf die δόξα, die vorwissenschaftliche Meinung der Vielen beruft, dient bei Aristoteles zwar nicht als direktes Vehikel zur Wahrheitssuche, jedoch ist sie dieser nicht vollends fremd, wenn doch dieselbe δόξα den Ausgangspunkt der philosophischen Suche und „Problemerörterung“ insgesamt markiert.¹²⁷⁹

Der Fokus auf das Gebiet der Meinungen sowie auf die Anwendbarkeit der Topoi im Gespräch hat eine Vielzahl an Interpreten dazu verleitet, die Dialektik bei Aristoteles als eine von der Philosophie getrennte Disziplin zu verstehen. Die entsprechende Argumentation führt dabei zumeist über Platon, für den die Dialektik – wenn auch im Modus der

¹²⁷⁷ Flashar: Aristoteles, S.197f.

¹²⁷⁸ Rapp u. Wagner: Einleitung *Topik*, S.19.

¹²⁷⁹ Flashar: Aristoteles, S.200.

„zweitbesten Fahrt“ – den einzigen für den Menschen gangbaren Weg zu den Ursachen und Prinzipien allen Seins darstellte. Die platonische Dialektik ist nichts anderes als die Suche nach dem $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ eines Seienden und basiert auf wissenschaftlicher bzw. philosophischer Erkenntnis, die zwar die Wirklichkeit begründet, dies aber, indem sie jenseits der alltäglichen Meinungsvielfalt etabliert ist.¹²⁸⁰ Vor diesem Hintergrund diagnostiziert u.a. Friedrich Solmsen bei Aristoteles eine Formalisierung der platonischen Dialektik, die sich vornehmlich durch eine „elimination of the ontic content“¹²⁸¹ von ihrem Vorläufermodell distanzieren. Damit aber bleibe hinsichtlich der aristotelischen Schrift „no doubt that dialectic is one thing and philosophical subjects another“.¹²⁸² Radikaler noch mutet der Ansatz Gilbert Ryles an, der auf dem Gebiet der Dialektik eine Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen Aristoteles und Platon gar bestreiten möchte:

Aristotle never was a philosophical pupil or a fortiori a philosophical disciple of Plato. [...] It was partly because Aristotle had to work out for himself the theory and methodology of dialectic that he made himself into the first logician-philosopher. [...] To trace the intellectual growth of Aristotle we must cease to locate its germ in something called ‚Platonism‘, or even in something called ‚Anti-Platonism‘.¹²⁸³

Ob auch Solmsen diesem Ansatz Ryles in seiner extremen Zuspitzung gänzlich folgt, mag dahin gestellt sein, doch im Grundsatz gehen beide Interpretationen konform. Denn anders als Platon habe Aristoteles, so Solmsen laut dem aussagekräftigen Titel seines Aufsatzes, eine „dialectic without forms“ etabliert. Jenseits eines als platonisch aufgefassten ontologischen Konzeptes der seinsgemäßen Form, d.h. der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ und des $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, hätte die aristotelische Dialektik sich nicht nur auf einer rein sprachlichen Ebene als Methode formalisiert, sondern sie habe „ceased to be ‚des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung“.¹²⁸⁴ Die unmittelbare Konsequenz dieser Lesart ist die Feststellung einer „separation and departmentalization“ der beiden in Frage stehenden Disziplinen: Dialektik und Philosophie. Entsprechend beginnt nach Solmsen eine „new logic [...] to forge its own language“. Mit Aristoteles sei der Anfang einer „autonomous logic“ gemacht. Ein analoges Résumé zieht Émile De Strycker. In seiner Dialektik sei Aristoteles zu der Erkenntnis gelangt: „Il y a donc dans la prédication comme telle une structure qu’il convient d’étudier.“¹²⁸⁵

Ähnlich argumentiert Jacques Brunschwig, der bis heute als einer der gewichtigsten Experten für die *Topik* gelten darf und sich in seiner Analyse gänzlich auf den technisch-methodischen Aspekt der aristotelischen Dialektik fokussiert. Zwar bemerkt er, anders als Ryle, es gebe eine Vielzahl an „indices qui font des Topiques celui des ouvrages conservés d’Aristote où l’on reconnaît le plus aisément la main d’un disciple de Platon.“

¹²⁸⁰ Vgl. Solmsen: *Dialectic without the Forms*, S.49ff.

¹²⁸¹ Solmsen: *Dialectic without the Forms*, S.59.

¹²⁸² Solmsen: *Dialectic without the Forms*, S.54.

¹²⁸³ Ryle: *Dialectic in the Academy*, S.73ff.

¹²⁸⁴ Der folgende Absatz bezieht sich mitsamt den enthaltenen Zitaten auf Solmsen: *Dialectic without Forms*, S.63f.

¹²⁸⁵ De Strycker: *Concepts-clés*, S.148.

[...] C'est par son intention même que l'oeuvre s'affirme, sinon comme platonicienne, du moins née en terrain platonicien¹²⁸⁶. Zugleich jedoch betont Brunschwig, dass Aristoteles „se préoccupe seulement d'en [d.h. aus den Schülern, *Anm. d. Verf.*] faire de bons techniciens de la discussion, de bons artisans à la parole à deux. Cet art n'est pas inutile; mais il est loin d'être, comme il l'était pour Platon, ce sans qui rien n'est vraiment utile¹²⁸⁷. Damit aber habe die Dialektik in der *Topik* „pour objets formels les discours sur les choses, et non ces choses elles-mêmes“¹²⁸⁸. Der ontologische Zusammenhang und mit ihm die Frage des Seins scheinen den genannten Interpreten zufolge bei Aristoteles aus einer einseitig fokussierten Untersuchung der menschlichen Sprache ausgegliedert.

Diese soeben umrissene Forschungsrichtung, die sich vornehmlich in den 1960er Jahren entwickelte, findet bis heute, wenn auch in z.T. abgemilderter Form, erheblichen Anklang. Oliver Primavesi, der eingangs bemerkt, dass „[a]ngesichts der Bezogenheit der *Topik* auf das Gespräch [...] ihre Relevanz für die gesprächsunabhängige aristotelische Philosophie zum Problem“¹²⁸⁹ wird, kommt zu dem Schluss, dass „bei Aristoteles Dialektik und Philosophie scharf voneinander geschieden werden“¹²⁹⁰. Legt Primavesi das Augenmerk auf den gymnastischen Charakter der Dialektik und damit auf das Moment des Übungsgesprächs, so erscheint ihm zufolge die Dialektik in einem eng umgrenzten Kontext.¹²⁹¹ Weder Teil des Alltags, der einen „kontingenten Umgang mit den πόλλοι“ und damit den schier unendlichen Meinungen diverser Menschen voraussetzen würde, noch Teil der Philosophie, habe „[d]ieses dialektische Argumentieren [...] für Aristoteles seinen Ort nur im dialektischen Übungsgespräch“ der Akademie. Somit bestehe „[d]er unmittelbare Nutzen der *Topik* [...] ausschließlich darin, dass sie eine Methode für das dialektische Argumentieren liefert“. Darüber hinaus aber, und hier stellt Primavesi zuletzt doch eine zumindest technische Verbindung zur Philosophie her, „liegt der Zweck des dialektischen Übungsgesprächs selbst gerade darin, [...] auf die Philosophie vorzubereiten. Insoweit hat die für das dialektische Übungsgespräch entwickelte Methode einen mittelbaren Nutzen [...] für die Philosophie“. Primavesi beruft sich für seine Ausführungen vornehmlich auf die isolierte Eingangspassage aus dem zweiten Kapitel des ersten Buches der *Topik*, in der es heißt, dass die Abhandlung in ihren Nutzen in dreierlei Hinsicht habe, nämlich „für die Übung, für die Begegnungen (mit der Menge) [d.h. den πόλλοι, *Anm. d. Verf.*], für die philosophischen Wissenschaften“. (101a26ff.)

Vergleichbar liest sich Michael Schramms Auseinandersetzung mit der aristotelischen *Topik*, die eine der rezentesten Analysen der Schrift sein dürfte. Schramm zufolge seien die *Topoi* „nur formale Hilfsmittel zur Bildung von Argumenten und keine wissenschaftlichen Sachbestimmungen“¹²⁹² und die aristotelische Dialektik stelle

¹²⁸⁶ Brunschwig: Introduction, S.XCII.

¹²⁸⁷ Brunschwig: Introduction, S.XI.

¹²⁸⁸ Brunschwig: Introduction, S.L.

¹²⁸⁹ Primavesi: *Topik*, S.17.

¹²⁹⁰ Primavesi: *Topik*, S.58.

¹²⁹¹ Zum vorliegenden Absatz inklusive aller Zitate siehe Primavesi: *Topik*, S.58.

¹²⁹² Schramm: Prinzipien der *Topik*, S.11.

lediglich eine Methode der Argumentation dar[...], die von einer Erkenntnis, gar von einer Identität mit der Sache selbst, die in dieser Einheit die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit konstituieren würde, weit entfernt ist. Im Gegenteil gehört es aus der Sicht des Aristoteles gerade zu den Errungenschaften seiner *Topik*, dass sie die Annahme bestimmter Wesenheiten nicht benötigt. [...] Die Ablösung des [λόγος] von den jeweiligen Inhalten, die Aristoteles mit seiner *Topik* und mit allen anderen logischen Schriften betreibt, ist also die Bedingung dafür, dass eine eigene Disziplin ‚Logik‘ überhaupt entstehen kann, deren Stärke darin liegt, die Gültigkeit einer Argumentation nur nach ihrer Form einzusehen.¹²⁹³

Dennoch attestiert Schramm der „Dialektik denselben Aufbau wie eine[r] Wissenschaft“. ¹²⁹⁴ Zwar „entwickelt auch die Dialektik keine Theorie ihres Gegenstands als solchen, sondern formuliert Bedingungen, diesen Gegenstand herzustellen“, sei aber nicht als „untheoretisch“ oder unwissenschaftlich zu bezeichnen. Ihre Theorie ist „die Theorie der Konstitutionsprinzipien des dialektischen σ λογισμός“. Dialektik erscheint in diesem Sinne mehr als nur eine Methode im Zeichen von akademischer Lehre und Übung, verbleibt jedoch als gleichsam wissenschaftsanaloge Disziplin im reinen formal-sprachlichen Bereich.

Sowohl Primavesi als auch Schramm festigen den Status der Dialektik im *Corpus Aristotelicum*, indem sie ihre Funktion zum einen als Vorübung und Denkschule für die philosophische Reflexion und zum anderen ihren wissenschaftlichen Duktus in den Vordergrund stellen. Doch wie ihre Vorgänger bleiben sie dabei stehen, die innere Struktur der Sprache als alleiniges Untersuchungsobjekt der *Topik* zu bestimmen. Tatsächlich stellt die *Topik* vordergründig eine lehrbare Methode zur sprachlichen Verständigung im Rahmen eines dialektischen Übungsgesprächs dar und fragt nicht nach dem Seienden als Seiendem. Zusätzlich aber, so wurde im Verlauf der vorhergehenden Analyse erwiesen, sollte die Relevanz ontologischer Konzepte, die allesamt auf den Rahmen der Οὐσία-Lehre der *Metaphysik* verweisen, den Leser zumindest darauf aufmerksam machen, dass besagte Fundamente wie in erster Linie das τὸ τί ἦν εἶναι nicht nur partiell, wie z.B. in den Passagen um die Homonymie oder die Definition, sondern insgesamt von erheblicher Bedeutung für ein tiefergehendes Verständnis der *Topik* sind. Die Schrift behandelt die innerhalb der Akademie angewandte Sprache, ohne ihre Gründe und Seinsfundamente als solche zu reflektieren. Inwiefern dies aber nicht bedeuten muss, dass ebensolche Prinzipien nicht zu berücksichtigen sind, wenn anders eine korrekte Ausübung der (dialektischen) Kommunikation nicht eigentlich erklärlich scheint, sollte die in diesem Abschnitt erfolgte Untersuchung nicht zuletzt des Phänomens der *Homonymie* gezeigt haben. Eine forcierte Trennung nicht nur zwischen den Disziplinen der Dialektik und der Ersten Philosophie, sondern darüber hinaus der Abhandlungen *Topik* und *Metaphysik* sowie generell der Sprache und des Seins, wie sie zumeist in der *Topik*-Forschung vorliegt, scheint an der inhärenten Anlage der aristotelischen Philosophie, beides stets zusammen zu denken, vorbei zu gehen. Wenn also die Dialektik auf die Philosophie vorbereiten soll und selbst die Struktur einer wissenschaftlichen

¹²⁹³ Schramm: Prinzipien der *Topik*, S.12.

¹²⁹⁴ Zum vorliegenden Absatz siehe Schramm: Prinzipien der *Topik*, S.38ff.

Untersuchung aufweist, wie Primavesi und Schramm richtig zeigen, so ergibt sich über deren Ansätze hinaus doch die Frage, wie eine solche strukturelle Homologie erklärlich sein kann? Einer Antwort bleiben besagte Interpreten schuldig, wenn sie den (dialektischen) λόγος nur auf der formalen Ebene in der *Topik* erläutern und damit gerade nicht seine grundlegenden Stellung bei Aristoteles hinterfragen sowie sie von einer zusätzlichen Lektüre der *Metaphysik*, die sich anhand der Vielzahl der hier einschlägig besprochenen Textstellen anbieten würde, absehen. Nicht also analysieren sie den dialektischen λόγος der *Topik* letztlich auch als λόγος ἀποφαντικός, dessen Wesen es ist, die οὐσία aufzuzeigen.

Die vorliegende Argumentation kann sich auf Pierre Aubenque berufen, der in einem Essay die Lesart u.a. oben besprochener Autoren herausfordert, kritisch hinterfragt und letzten Endes widerlegt.¹²⁹⁵ Zu diesem Zweck beruft er sich auf eine Textstelle in Buch Γ der *Metaphysik*, in der es unmissverständlich heisst: „Denn [...] die Dialektik beschäftig[t] sich mit derselben a ttung wie die Philosophie [...]. Denn die Dialektik versucht sich nur an dem, was die Philosophie erkennt.“ (1004b25f.) Ist „la science [...] jamais le tout de l’être“¹²⁹⁶, so ist hiermit an zwei grundlegende Konstanten des methodischen Grundverständnisses bei Aristoteles appelliert: an die Struktur des Erkenntniswegs sowie an den Aufbau der πρὸς-ἔν-Relation. Erstere ist an den Menschen gebunden, der sich zum Philosophen ausbildet. Letztere betrifft einen den Seienden und den verschiedenen Wissenschaften inhärenten Verweisungszusammenhang hin auf ein Prinzip. Beide entsprechen sich in der Annahme, dass unterschiedliche Reflexionsabschnitte voraussetzen sind, die in den verschiedenen Wissenschaften und ihren jeweiligen Disziplinen aktualisiert werden können. Um die Formulierung Aubenques in abgewandelter Form zu übernehmen: Die Erste Wissenschaft macht in der Tat nicht den einzig möglichen Zugang zur Welt und ihrer Sprachgebung aus. Der Umgang des Menschen mit seiner Welt kann sich ebenso gerade-hin oder in sekundärwissenschaftlicher Form vollziehen, ohne dezidierte Reflexion der immer auch vorhandenen Voraussetzungen seiner Wahrnehmung, Sprachgebung und den Seinsfundamenten. Anders formuliert: Das τὸ τί ἦν εἶναι steht am Ende des Erkenntniswegs sowie an der Spitze der πρὸς-ἔν-Relation und ist als solches stets Grund und Ursache von Sein und Sprache, ohne dass dies von jeder Sekundärwissenschaft, z.B. der Dialektik, eigens problematisiert wird. „Si la philosophie est ou veut être un savoir, la dialectique demeure donc une peirastique, démasquant conformément à exemple socratique les savoirs apparents, mais aussi préparant la voie de

¹²⁹⁵ Vgl. Pierre Aubenque: La dialectique chez Aristote. In: Ders.: Problèmes aristotéliens. Bd. I. Philosophie théorique. Paris 2009, S.53-68, hier S.53. Geht jedoch Pierre Aubenque nach der ihm eigenen aporetischen Lesart davon aus, dass sich die Philosophie nie wirklich als Erste Wissenschaft vom Seienden als Seienden etablieren kann und sieht er genau hierin eine Parallele zur Dialektik bzw. setzt er beide Disziplinen gar deswegen in eins, so ist diesem Ansatz in letzter Konsequenz nicht zu folgen. Entsprechend schreibt Aubenque S.65 des hier zitierten Essays: „Si la recherche et la tentative sont l’affaire de la dialectique, alors la science de l’être en tant qu’être est dialectique, dans la mesure où elle ne peut parvenir – pour des raisons qui ne sont pas le signe d’un échec, mais tiennent à son essence même – à se constituer comme science.“ Vgl. hierzu §15 u. 16 vorliegender Untersuchung.

¹²⁹⁶ Aubenque: Dialectique, S.66.

la science véritable.“¹²⁹⁷

Dass die Dialektik als eine Disziplin gilt, welche die ontologischen Prinzipien zwar nicht eigens thematisiert, dennoch die Sprache in wissenschaftlichem Duktus untersucht und einen korrekten Umgang mit ihr lehrt, wurde u.a. von Primavesi betont. Als solche steht sie gleichsam im Vorfeld der Philosophie:

Für die philosophische Wissenschaft aber [ist sie von Nutzen], weil wir, wenn wir zu beiden Seiten hin Schwierigkeiten durchgehen können, leichter an jedem sowohl das Wahre als auch das Falsche erblicken können. Ferner ist sie aber für die ersten (Sätze) einer jeden Wissenschaft nützlich: Denn es ist unmöglich, ausgehend von den eigentümlichen Prinzipien einer vorliegenden Wissenschaft irgendetwas über diese (Prinzipien) zu sagen, da die Prinzipien gegenüber allen (anderen Sätzen) vorrangig sind; es ist dagegen notwendig, sie mit Hilfe der über sie bestehenden anerkannten Meinungen durchzugehen. (101a34ff.)

Mehr noch: Als solchermaßen bestimmte „eröffnet sie einen Weg zu den Prinzipien von allen Disziplinen“. (101b2ff.) Der Dialektik wird eine spezifische Art der Allgemeinheit zugesprochen, welche im Hinblick auf ihr Verhältnis zur *Metaphysik* grundlegende Fragen aufwirft.

Die hier aufgeführte Passage aus dem nicht zuletzt wegen dieser Aussage prominenten zweiten Kapitel des ersten Buches der *Topik* wurde zuweilen dahingehend interpretiert, dass die Dialektik als eigentliche Fundamentalwissenschaft und damit als Grundlage sogar der Philosophie selbst zu deuten sei. Denn wenn sie, allgemeingültig und ohne thematischen Fokus alle erdenklichen Bereiche und deren Prinzipien behandelt, so sei sie umfassender als diejenige Disziplin, die dem Seienden als Seienden gewidmet ist. Eine solche Interpretation steht mitunter in der Tradition oben besprochener Autoren und der ihnen eigenen These einer unbedingten Trennung von dialektischen und philosophischen Belangen, wenn jene die Sprache als alleinigen Untersuchungsgegenstand und einzigen Zugang zu philosophischen Untersuchungen verstehen möchten.¹²⁹⁸ Die Philosophie stünde demnach im Dienst der Sprache, die wiederum als Einlass in die Wirklichkeit verabsolutiert wird. Derart betont Wieland: „Auch die Metaphysik des Seienden als Seienden ist nur eine – wenn auch eine extreme Möglichkeit – die innerhalb des dialektischen Horizontes der aristotelischen Prinzipienforschung bereits angelegt ist.“¹²⁹⁹

Differenzierter argumentiert Walter Mesch¹³⁰⁰, welcher die „aristotelische Ontologie als eine besondere Form von Dialektik“ versteht, dies aber in der Weise, dass sich in der „aristotelischen Ontologie [...] eine zunächst unwissenschaftliche Dialektik in Richtung auf ihre eigenen Ermöglichungsbedingungen“ hin überschreite. Denn

¹²⁹⁷ Aubenque: *Dialectique*, S.65.

¹²⁹⁸ Zum anderen mag gar Aubenque eine solche Herangehensweise gefördert haben, wenn er die grundsätzliche Ineinssetzung von Philosophie und Dialektik dahingehend propagierte, als die Philosophie nie zu einem Abschluss komme. Vgl. § 15 u. 16.

¹²⁹⁹ Wieland: *Aristotelische Physik*, S.214.

¹³⁰⁰ Vgl. die Ausführungen zu Mesch am Ende des § 20.

[a]llein auf diese Weise kann nämlich eine höchste Wissenschaft konstituiert werden, die nicht das Unding einer lediglich in den Superlativ gesteigerten Einzelwissenschaft darstellt. In diesem Sich-selbst-Überschreiten der Dialektik liegt die geforderte inhaltliche oder thematische Interpretation der Ontologie aus ihrem dialektischen Hintergrund. Sie liegt freilich so darin, dass die inhaltlichen Probleme der Ontologie sich aus einer Reflexion auf die Voraussetzungen des dialektischen Gesprächs und einer dialektisch angeleiteten Forschung ergeben, und allein in diesem spezifischen Sinne auch als Methodenprobleme verstanden werden können.¹³⁰¹

Mesch geht mit dem hier maßgeblichen Ansatz insofern konform, als er die ontologische Philosophie als diejenige Disziplin beschreibt, welche die Dialektik, wie sie in der *Topik* bestimmt wird, auf ihre, wie er schreibt, „Ermöglichungsbedingungen“ hinterfragt. Die *Metaphysik* liefert das nötige Instrumentarium, die Vorbedingungen der Sprache¹³⁰² zu untersuchen und verkörpert in der Folge eine andere, komplexere Hinterfragung des Phänomens der Sprache, als es die *Topik* vermag. Darüber hinaus aber stellt Mesch diese eigentliche und letztgültige Prinzipienwissenschaft, welche die *Metaphysik* ist, wiederum nicht nur in den Kontext der Dialektik bzw. setzt beide nicht schlichtweg in einen Zusammenhang, sondern versteht diese aufgrund der Allgemeinheit ihrer Thematik sowie einer ihr attestierten eigentümlichen gedanklichen und textimmanenten „Unabgeschlossenheit“¹³⁰³ selbst als spezifische Ausprägung der Dialektik. Mesch setzte beide Disziplinen in eins, dies aber unter einer sprichwörtlichen Schirmherrschaft der Dialektik.¹³⁰⁴ Das eigentliche Vorbild für eine derart dialektisch operierende Ontologie nach Mesch dürfte eine Dialektik und damit ein Philosophieverständnis platonischer Prägung sein, das Aristoteles von vornherein nicht gänzlich gerecht werden kann.¹³⁰⁵

Erhebt also Mesch die Dialektik nach Maßgabe der *Topik* zur einen und einzigen Disziplin und zum vornehmlichen Ausgangs- und Zielpunkt der Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, dann mag dies kaum im Sinne der aristotelischen Philosophie sein, die u.a. in *Metaphysik* Γ 1004b25f. zwar sowohl der Philosophie als auch der Dialektik einen gleichen Gegenstand bezeugt, jedoch unter der Voraussetzung, dass beide jeweils eine unterschiedliche wissenschaftliche Perspektive einnehmen. In der Konsequenz aber, so ist zu schließen, sind erstens die Dialektik, zweitens die *Metaphysik* jeweils aus einem, wenn auch jeweils unterschiedlich gewichteten ontologischen Zusammenhang heraus zu denken. Beschäftigt sich die *Topik* vornehmlich mit der Sprache, die *Metaphysik* mit dem Sein, so befinden sich beide erstens in einem Horizont der wechselseitigen, interdependenten Verbindung von λόγος und οὐσία. Zweitens und darüber hinaus stellt sich diese Relation insofern als paradox heraus, als über ihr gemeinsames Fundament τὸ τί ἦν εἶναι der λόγος und die οὐσία ihre relative Eigenmächtigkeit behalten. Beide gehen nicht vollständig ineinander auf; ihr Verhältnis ist

¹³⁰¹ Der ganze Absatz bezieht sich auf Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.8f.

¹³⁰² Mesch versteht, so scheint es zumindest stellenweise, unter der Dialektik die Sprache schlechthin.

¹³⁰³ Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.2.

¹³⁰⁴ Mesch: *Ontologie und Dialektik*, S.5.

¹³⁰⁵ Vgl. insbesondere hierzu den Ansatz Aubenques, wie er vornehmlich in den § 15 u. 16 besprochen wurde.

dynamischer, flexibler und variabler Natur. Diese wesentlichen Spannungen aber, die sich im Rahmen einer nicht zu überwindenden Persistenz-Paradoxie zueinander verhalten, gehen in Meschs zwar durchaus um Nuancierung bemühten, letztlich aber doch vereinseitigendem Ansatz verloren.

Zum Abschluss ist die von Aristoteles in der *Topik* (101b2ff.) herausgestellte Allgemeinheit der Dialektik nicht so zu vertreten, als dass sie die Erste Philosophie gleichsam ersetzen (Wieland) oder umschließen (Mesch) könnte. Vielmehr hat das Übungsgespräch schlichtweg potentiell alle erdenklichen Themen zum Gegenstand. An diesen können die Schüler ihre kognitiven Fähigkeiten erproben. Dabei ist es ihr gerade nicht um eine Begründung all dieser Gegenstände und ihren Wissenschaften zu tun, denn dies bleibt die Aufgabe der Disziplin der *Metaphysik*.

Auf das Konzept des Erkenntniswegs übertragen, lässt sich das dialektische Übungsgespräch als Zwischenschritt von einem anfänglichen Staunen angesichts eines Phänomens der Wirklichkeit hin zur finalen Erkenntnis desselben Phänomens lokalisieren: Von den anerkannten Meinungen der Vielen ausgehend, ist in dieser lehrbaren Kunst, die der Wissenschaft schon näher steht als die Erfahrung (vgl. 981b1ff.), der Bezug zum Alltag der Akademie und mit ihr der πόλις noch greifbar. Dieser e danke findet sich in zugespitzter Form bei John Evans:

Dialectic is the activity which effects the passage from the prescientific to the scientific use of the faculties. For dialectic, unlike the sciences, embraces both forms of the objects of faculties, and this explains the crucial and unique part which dialectic has to play in the investigation of things.¹³⁰⁶

Wenn aber die Dialektik bei Aristoteles nicht in solch deutlichen Worten als erkenntnistheoretischer Übergang zur Prinzipienwissenschaft genannt ist, so sollte die hier aufgeworfene Analogie im Sinne des Gebots der Textnähe nicht überstrapaziert werden. Vielmehr ist die Dialektik, die sich immer aus den anerkannten Meinungen speist und ebensolche zum Zweck der Übung nutzt, ohne sie auf ihre Fundamente hin zu untersuchen, ein anschauliches Beispiel für eine Wissenschaft, die sich gegenüber den Erkenntnissen der Ersten Philosophie auf einer sekundären, der alltäglichen Gesprächspraxis recht nahe kommenden Etappe bewegt. Unter diesem Gesichtspunkt stellt die *Topik* im Gesamtzusammenhang dieser Untersuchung nach den Erörterungen der ontologischen Prinzipien aller Sprache und allen Seins gewissermaßen den Schritt zurück in eine wenn auch institutionalisierte, so doch alltägliche, praktische, gymnastische Gesprächssituation dar. Diese setzt ihre Fundamente stets voraus, um eine gelingende Kommunikation zu generieren, muss diese aber nicht eigens erörtern. Vice versa verweist der gymnastische Dialog auf eben diejenigen Erkenntnisse, auf deren Ursachen er besteht: das ontologische Prinzip τὸ τί ἦν εἶναι, das in der *Topik* als Hilfsmittel wenn auch nicht geklärt, so doch genannt wird, die nominale Vieldeutigkeit in die Eindeutigkeit zu überführen und damit sprachliche Täuschung zu vermeiden.

¹³⁰⁶ Evans: Concept of Dialectic, S.6.

Schluss

§ 29 Ergebnisse der Analyse. Das τὸ τί ἦν εἶναι als Grund von λόγος und οὐσία inmitten von weltlicher Kontingenz und sprachlicher Vieldeutigkeit

Λόγος und οὐσία, Sein und Sprache machen, zusammengenommen als zwei Seiten einer Medaille, die Wirklichkeit, wie sie für den Menschen überhaupt aufzufassen ist, als solche aus. Die Frage nach dem Sein ist immer zugleich auch diejenige nach der Sprache. Über die Sprache wird der Zugang zum Sein möglich, das Sein wird in der Sprache offenbar. Beide stehen in einer interdependenten, wechselseitig begründeten Beziehung. Damit rechtfertigt sich eine Lektüre sowohl der *Metaphysik* als auch der sogenannten sprachphilosophischen Abhandlungen des *Organon*, d.h. *De Interpretatione* und *Topik*, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt. Der aristotelischen Philosophie, wie sie hier dargestellt ist, entspricht weniger eine thematische „Kompartimentalisierung“¹³⁰⁷ bzw. Abteilungsbildung, als sie vielmehr einen übergreifenden Anspruch vertritt und ihr grundsätzlich, im Rahmen der Frage nach der Sprache und dem Sein, alles zum Gegenstand werden kann.

Dem aristotelischen Grundverständnis entspricht eine Erste Philosophie, die als Ontologie an der Spitze einer πρὸς-ἐν-Relation aller Wissenschaft λόγος und οὐσία qua ihres gemeinsamen Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι auf ihre Interrelation hin untersucht. Entsprechend ist die Philosophie bei ihrem Fragen nach den seins- und sprachgemäßen Gründen und Ursachen auf die ganze menschliche Lebenswelt und den darin ausgeübten Disziplinen bezogen. Umgekehrt klären sich die lebensweltlichen Bezüge und Erkenntnisse erst durch ihre philosophisch ermittelten Prinzipien fundamental auf, gleichwohl ohne dass eine solche Ergründung für den funktionierenden Ablauf innerhalb der πόλις selbst bzw. das Praktizieren einer Sekundärwissenschaft wie der Semantik oder der Dialektik notwendig ist. Ein radikales Hinterfragen wiederum ist die genuine Aufgabe des Philosophen, der nach den Vorgaben des gesunden Menschenverstandes die vorfindliche Wirklichkeit kritisch reflektiert. Im Vollzug des Erkenntniswegs geht er sowohl vom Seienden als auch vom alltäglichen Sprachgebrauch aus, um die Persistenz-Paradoxie nicht zu überwinden, sondern zu ergründen. Es ist dies die auf ersten Blick widersprüchlich erscheinende Erfahrung einer unerschöpflichen Kontingenz von Begrifflichkeiten und Seienden bei gleichbleibenden begrifflichen und seinsgemäßen Konstanten im Sinne des ἐν καὶ πολλά. Die Ontologie zeigt sich durchgängig in einer Spannung zwischen einem persistenten Seins- und Sprachfundament und einer nicht versiegenden Dynamik des Werdens und Vergehens innerhalb der Wirklichkeit und der auf diese bezogenen, konventionell sich herausbildenden Sprache. In der ontologischen Ersten Philosophie innerhalb der *Metaphysik* wird diese Spannung explizit geltend und per se zum Gegenstand der philosophischen Reflexion gemacht. In den sprachphilosophischen Abhandlungen

¹³⁰⁷ Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik, S.18.

De Interpretatione und *Topik* dagegen wird die Divergenz weniger auf ihre Fundamente hin durchdacht, als vielmehr in deskriptiverem Modus hingenommen. Die Reflexion auf die Zusammenhänge zwischen Sprache und Sein vollzieht sich dabei nach Maßgabe sowohl der πρὸς-ἐν-Relation als auch des Erkenntniswegs in zwei Etappen: in einer sekundär- und einer primärwissenschaftlichen, wobei erstere gemessen an der zweiten eine weit weniger prinzipielle Untersuchung erstrebt. Gleichwohl, und ohne dass sie dies eigens thematisieren, sind das Bedeutungsmodell in *De Interpretatione* sowie die Praxis des Übungsgesprächs in der *Topik* erst im Hinblick auf das Seins- und Sprachprinzip τὸ τί ἦν εἶναι vollends verständlich. Deswegen konnte die vorliegende Untersuchung bei der *Metaphysik* ansetzen, um im weiteren Verlauf die ontologischen Zusammenhänge, wie sie sich mehr oder minder implizit, also gerade-hin in den sprachphilosophischen Disziplinen zeigen, einer möglichst gründlichen Klärung zu unterziehen.

Entsprechend führte die Analyse unter dem Titel *Λόγος und οὐσία. Sein und Sprache bei Aristoteles* über die programmatische Frage nach demjenigen letzten Seins-, Sprach- und Erkenntnisprinzip, das ein Zusammendenken des ἐν wie auch des πολλά ermöglicht, in der *Metaphysik* zum Aufweis des τὸ τί ἦν εἶναι als erster οὐσία der zugrundeliegenden οὐσία, d.h. als einfachem Sein des vielfältigen Seienden. Als solches verantwortet es sogleich den wissenschaftlichen λόγος ὀρισμός. Es ist Konstitutions- und Definitionsprinzip. Anders formuliert: Das Seiende wie seine Definition verhalten sich über das τὸ τί ἦν εἶναι zueinander strukturanalog. Das τὸ τί ἦν εἶναι selbst, entgegengesetzt zu Platon dezidiert als εἶδος ἐνόν verstanden, individuiert das einzelne Seiende. Es ist ein dem einzelnen Seienden immanentes Prinzip und in die „Verhältnisse des Vorliegens“¹³⁰⁸ eingeordnet. In der Konsequenz ist das τὸ τί ἦν εἶναι die ursächliche Bestimmung eines sinnlichen Einzelnen und an sich zweistellig, indem es erste οὐσία und οὐσία, also Bestimmung und Bestimmtes in einem ist. Trotz dieses stringent gefassten Interdependenzbezugs zum auch stofflichen Seienden und eines entsprechend prozessualen, dynamischen Charakters als ἐνέργεια behält das Form- und Artprinzip seinen Status als allgemeine, persistente, primäre Ursache innerhalb der sinnlichen Wandelbarkeit, gleichwohl ohne letztere zu nivellieren. Zwischen den scheinbar realiter entgegengestrebenden Tatsachen von Dynamik und Konstanz zeigt sich die inhärente Doppelstruktur des ersten Prinzips: Zum einen bietet es durch den Wandel der seinsgemäßen und sprachlichen Verhältnisse hindurch erkennbare allgemeine Fixpunkte, zum anderen legt es die Strukturanalogie zwischen Sprache und Sein als eine in spezifischem Sinne offene dar. Obwohl Sprache und Sein interdependent aufeinander bezogen sind, gehen beide Phänomene nicht ineinander auf.

Weil dem so ist, verantwortet das τὸ τί ἦν εἶναι über die unmittelbare Begründung der Definition mittelbar die menschliche Sprache insgesamt. Die Annahme der doppelten Ausrichtung dieses ersten Prinzips ließ sich anhand der Passage über den *Satz vom Widerspruch* aus *Metaphysik* Γ nicht nur erweitern, sondern auch festigen. Der im τὸ τί ἦν εἶναι gründende (primär)wissenschaftlich konforme λόγος ὀρισμός steht nicht für

¹³⁰⁸ Tugendhat: TI KATA TINOS, S.152.

sich, sondern fungiert zugleich auch als Fundament zum einen des (sekundärwissenschaftlichen) nominalen λόγος und zum anderen des λόγος ἀποφαντικός, also der tagtäglichen Sprache und Kommunikation im Modus des Geradehin. Mit jener Akzentverschiebung wurde der Fokus auf eine der Sprache immanente Flexibilität möglich.

Geht es im SvW darum, dass Worte nicht nur in einem irgendwie gearteten Verhältnis zum Seienden stehen, sondern dass sie in eindeutiger Weise Seiendes bezeichnen können, so ist damit auch das eigentliche Thema von *De Interpretatione* angesprochen: das Phänomen der Bedeutung, das sich im dort etablierten sprachphilosophischen oder gar zeichentheoretischen Modell als triadisches Bezugsgefüge zwischen φωνή, παθήματα und πράγμα erweist. Bestimmt wird damit die bedeutungsgenerierende Bezugnahme zwischen dem wirklich Seienden, seinem entsprechenden seelischen Widerfahrnis und dem daraufhin gebildeten sprachlichen Ausdruck. Alle ontologischen Voraussetzungen, wie sie in der *Metaphysik* festgestellt werden, scheinen angedacht, jedoch nicht in expliziter Weise. Die Terminologie entspricht nicht der ontologischen Reflexion der *Metaphysik*, sondern steht für eine sekundärwissenschaftliche, und das meint in diesem Falle eher deskriptive Herangehensweise an die Fragen der Semantik. Eben dieser Duktus aber erlaubt es, mitsamt dem Fokus auf die sekundärwissenschaftliche Sprache und schließlich die alltägliche Kommunikation, das τὸ τί ἦν εἶναι aus anderem Blickwinkel zu betrachten. Ist zwischenmenschliche Sprache als solche selbst kontingent und entwickelt sich aus konventionellen, nicht bis ins Letzte nachzuverfolgenden Vereinbarungen heraus, so muss der definitorische Begründungsanspruch des τὸ τί ἦν εἶναι letztlich mit der Konventionalität der Sprache kompatibel sein. Gemeinsam mit dem thematischen Übergang von der rein wissenschaftlich-definitorischen hin zu einer sekundärwissenschaftlicheren und damit alltäglicheren Sprache musste sich die Analyse in einem weiteren Schritt der Frage stellen, ob gemäß den dargestellten Zusammenhängen alle Rede von vornherein durch ihren Seinsbezug determiniert sein muss. Kann eine Äußerung, die sich auf eine eventuell morgen stattfindende oder nicht stattfindende Seeschlacht bezieht, zum Zeitpunkt ihres Aussprechens weder wahr noch falsch sein, so scheint sie in diesem Präzedenzfall keinen festen Referenzpunkt in der Seinswelt zu haben, der über die Bedeutung ihrer Komponente, d.h. Worte und Begriffe hinaus, ihre Wertigkeit verantwortet. Anhand dieses Beispiels der zukunftsorientierten Aussagen wird deutlich, dass die menschliche Sprache in ihrer komplexesten Ausprägung, d.h. formulierten Sätzen mit konventionellem Wortlaut, notwendig in direkter Beziehung zur Kontingenz weltlicher Ereignisse, auf welche sie sich bezieht, stehen muss. In ihrer wechselseitigen Relation zur Wirklichkeit muss sie der weltlichen Kontingenz in gewisser Weise entsprechen. Nur so kann sie der paradox anmutenden Anforderung, Ausdruck sowohl der Persistenz als auch des steten Seinswandels zu sein, Genüge leisten.

In Erweiterung des konventionellen wie kontingenten Momentes aller Sprachgebung wurde anhand der Analyse des angewandten dialektischen Übungsgesprächs in der *Topik* die sprachliche Eigenschaft der Mehrdeutigkeit untersucht. Der Sprache als dem verlässlichen Zugang zur Wirklichkeit entspricht die Grundeigenschaft, irren oder fehl-

gehen zu können und demgemäß ihren Gegenstand bzw. das Seiende, das sie eigentlich aussprechen sollte, zu verfehlen. Zur grundsätzlichen Macht der Sprache gesellt sich ihre potentielle Ohnmacht.¹³⁰⁹ Auch mit dieser Ohnmacht muss das τὸ τί ἦν εἶναι in seiner Rolle als Definitionsprinzip letztlich zu vereinbaren sein, wenn dieses in der *Topik* auch nicht primärwissenschaftlich in seinen Seinsbezügen ergründet, so doch sekundärwissenschaftlich als Bestandteil menschlicher Sprachgebung genannt wird.

Unmittelbar als *r* und der Definition des Seienden bestimmt, fundiert das τὸ τί ἦν εἶναι mittelbar über diese die menschliche Sprache als solche, mitsamt deren konventionellen, kontingenten und ggf. fehlleitenden Eigenheiten. Ist der menschliche Sprachgebrauch nur dann vollends unproblematisch, wenn der Sprechende um die ontologischen Fundamente dessen, was er gerade ausspricht, weiß, dann ist die Alltagssprache gleichsam durch eine ihr eigene Flexibilität gekennzeichnet, die immer auch die Möglichkeit der Missdeutung in sich trägt. Die soziale Kommunikation, ohne welche der Mensch im Rahmen der πόλις weder gemeinschafts- noch lebensfähig wäre, ist in ihren Grundfesten durch das τὸ τί ἦν εἶναι erklärlich und geht doch über dieses fundierende Moment hinaus.

Die Disziplin der Ontologie, wie sie in der *Metaphysik* etabliert ist, ist in der Konsequenz gar nichts anderes, als die Reflexion auf die Relation zwischen der alltäglichen Sprache und dem, was sie an Seiendem ausspricht. In dieser Reflexion allein erweisen sich die wechselseitigen Bezüge zwischen λόγος, οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι als solche. Dabei sind sie immer schon in Geltung, auch bei unreflektiertem und damit nicht auf seine Fundamente hin durchdachtem Sprachgebrauch. Deckt die aristotelische Ontologie diese ordinären Bezüglichkeiten des Altbekanntes prinzipiell auf, so kann Aristoteles als *der* Vertreter einer wortwörtlich bodenständigen Philosophie schlechthin gesehen werden. Dabei ist der Anspruch einer solchen Denkart so umfassend wie die Phänomene der Welt und des darin lebenden und sprechenden Menschen selbst. Nichts weniger als die Sprache und das Sein gilt es ihm im Hinblick auf eine mittelbare Fundierung aller gesellschaftlicher, politischer, biologischer etc. Fragen zu begründen.

¹³⁰⁹ Vgl. Angehrn: Sprachlichkeit der Existenz, S.54. Die *eg* enüberstellung von „Macht und Ohnmacht der Sprache“ entnimmt die Verf. dem Titel des von Angehrn mit herausgegebenen Sammelbandes.

§ 30 „Im Spiegel ihrer Negation behauptet Metaphysik ihre Identität.“ (Emil Angehrn)

„Was Aristoteles von Form, Stoff, [...] Natur, [...] und Bewegung sagt, das ist zum Teil vollkommen wahr. ... Aristoteles steht da als ein genialer Denker, der in den meisten Fällen recht behält, obgleich wir weiter gekommen sind.“¹³¹⁰ Diese von Leibniz pointiert benannte Spanne zwischen dem Recht der alten Denker und den jeweils modernen Entwicklungen kann als *Movens* der Philosophie schlechthin bezeichnet werden. Parallel ergibt sich der auf ersten Blick paradox anmutende Umstand, dass gerade wegen ihrem umfassenden, an der lebensweltlichen Wirklichkeit wie auch dem gesunden Menschenverstand orientierten Anspruch sich der enorme Einfluss der aristotelischen Fragen und ihrer systematisch aufgezeigten Antworten dem modernen Denker in einem nie abgeschlossenen, mitunter kritischen Auseinandersetzen mit derselben Position darbietet. Die Philosophie des Aristoteles bleibt grundsätzlich aktuell, wenn auch ihre Fragestellungen in anderer Form bedacht werden und zuweilen zu anderen Antworten führen.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Figur eines unüberwindbaren Dialogs zwischen den Abhandlungen des Aristoteles einerseits und ihrer (kritischen) Rezeption andererseits den aristotelischen Gestus einer Ersten Philosophie als letzt- und endgültige Wissenschaft nicht unterminiert oder sogar den Vorwurf des Platonismus auf sich zieht. Wäre vielmehr der Gedanke der Ontologie unter ihrem bis heute bestehenden Sammelbegriff *Metaphysik*¹³¹¹ nicht derart eng und stringent bei Aristoteles gefasst worden, so hätten die unterschiedlichsten Forschungsrichtungen nicht auf ihr aufbauen können. Gerade anhand des Konzepts einer wiederholten Auseinandersetzung der Positionen untereinander soll im Folgenden die Berechtigung des aristotelischen Ansatzes auch im Kontext des 20. und 21. Jahrhunderts herausgestellt werden. Ein derartiger Legitimationsversuch aber, und das wird in vorliegendem Ausblick versucht, sollte kurz die kritische Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Ontologie im besagten Zeitrahmen skizzieren. Der Geltungsanspruch schwindet nicht mit der Historizität des aristotelischen Konzepts, sondern zeigt sich gerade in seiner Historisierung. Philosophie ist wesentlich „Diskurs [...] im Medium der Kontroverse“, und das europäische Denken befindet sich im „nie abgebrochenen Gespräch mit [seinem] griechischen Ursprung“. ¹³¹² Genauer gesagt, ist es gerade die in diesem Gespräch gestiftete Kontinuität, die überhaupt die zentrale Stellung der antiken Philosophie für das moderne Denken festigt. ¹³¹³ Von einem Verständnis der

¹³¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophischer Briefwechsel. Zweite Reihe, erster Band.* Berlin 2006, S.18ff. Den Hinweis auf Leibniz sowie die Übertragung aus dem Lateinischen verdankt die Verf. Flashar: *Aristoteles*, S.365.

¹³¹¹ Im Folgenden steht der Terminus der *Metaphysik* (nicht kursiv gesetzt) nicht so sehr für die Schrift des Aristoteles, als vielmehr für dasjenige, was als seine philosophische Idee in die traditionelle Rezeptionsgeschichte eingegangen ist. Übertragen auf die vorliegende Untersuchung, so scheint *Metaphysik* an dieser Stelle für dasjenige zu gelten, das als Ontologie des Aristoteles bezeichnet wurde. Ontologie wiederum meint kurz gesagt das über das τὸ τί ἦν εἶναι begründete Zusammendenken von λόγος und οὐσία.

¹³¹² Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.494f.

¹³¹³ Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.494.

Philosophie als einem Sich-Auseinandersetzen mit anderen, vorhergehenden Positionen zeugen die Abhandlungen des Aristoteles selbst, wenn sie frühere Denker, v.a. Platon, als Vorgänger des eigenen Gedankengangs nennen.¹³¹⁴ Zugleich begreift Aristoteles seine Konzeption einer Ontologie als wissenschaftlich fundierte Antwort auf die Fragen nach Sein, Sprache und Erkenntnis, nach deren Klärung der Philosoph auf seinem Erkenntnisweg streben sollte.

Um diese Denkfiguren, die in der Retrospektive als stereotypische Beispiele einer metaphysischen Position verstanden werden, ist ein nicht endender Konflikt entstanden.¹³¹⁵ Als „Totalitätsanschauungen“ gefasst, werden sie in einem neuzeitlichen und modernen Kulturkontext in ihrer unmittelbaren Geltung angezweifelt.¹³¹⁶ Modernes Denken, so das Selbstverständnis, ist vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Metaphysikkritik zu sehen. Ihre Repräsentanten, so zahlreich und unterschiedlich sie auch sein mögen, richten sich vornehmlich gerade gegen die Überzeugung, mithilfe von einem wesentlichen Seins- und Sprachprinzip Identität und einheitliche Ordnung innerhalb der weltlichen Vielfalt zu begründen. Damit einher geht die Infragestellung der Suche nach objektiver Wahrheit und affirmativer Fundierung unseres Weltverständnisses überhaupt.¹³¹⁷

Die moderne Kritik an der philosophischen Weltanschauung, wie sie im Begriff τὸ τί ἦν εἶναι zur Geltung kommt, hat ihren vornehmlichen Grund und in einer in der Antike noch nicht vorstellbaren Krise des Verhältnisses zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt, wie sie spätestens seit der Jahrhundertwende virulent wurde. Wenn Descartes anhand des *cogito ergo sum* und später Kant mit der Feststellung einer *kopernikanischen Wende* die Perspektive der antiken Philosophie umkehren und den Fokus auf das denkende Subjekt legen, so stellen diese Autoren doch letztlich die Möglichkeit der subjektiven Erkenntnis nicht in Frage. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts jedoch wird die vorliegende Welt dem menschlichen Subjekt fremd und scheint allenfalls noch als chaotisch-diffuses Durcheinander zu fassen. In der griechischen Antike wird dem Erkennenden, der noch nicht als Subjekt in neuzeitlichem-modernen Sinne verstanden ist, der Zugang zum Sein über den λόγος zugestanden; in der Neuzeit versteht ihn Kant als über das Wahrgenommene erkenntnisgemäß Verfügenden. Nun aber sieht sich der erkennende Mensch angesichts der fortschreitenden Entwicklungen von Technik, Wissenschaft und Gesellschaft gefährdet. Die wahrgenommene Wirklichkeit erscheint als ein sich ständig veränderndes Chaos, das erkenntnisgemäß kaum mehr zu bewältigen ist und sich jeder menschlichen Bewältigung und Kontrolle entzieht.

Aristoteles begreift das Werden als Kontext aller philosophischen Anstrengung und aller Suche nach ursächlichen Fixpunkten der in Bewegung stehenden Seienden. In der Moderne wird dieses Werden als Werden zum Tod für das Subjekt verabsolutiert. Als philosophisches Motiv hat Martin Heidegger den Tod in bestechender Weise reflektiert. Der „Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche

¹³¹⁴ Dies ist an vielzähligen Stellen der *Metaphysik* der Fall. Vgl. Kapitel Z 6 und Z 13 – 16.

¹³¹⁵ Vgl. Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.497.

¹³¹⁶ Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.498.

¹³¹⁷ Vgl. Angehrn: *Weg zur Metaphysik*, S.498ff.

unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“.¹³¹⁸ Dieses „alltägliche Sein zum Ende“ bzw. „Sein zum Tode“¹³¹⁹ entzieht sich der noch bei Aristoteles vorfindlichen Überzeugung einer fixierenden und identitätsstiftenden Verwirklichung des Möglichen, da durch die Verwirklichung des Todes das Dasein sich den Boden für das ihm wesentliche existierende Sein zum Tode hin als seiner äußersten Möglichkeit entziehen würde.¹³²⁰ Das Todesmotiv und die Forderung, „die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit*“¹³²¹ zu verstehen, kann bei Heidegger mit dem Gedanken einer in der Moderne einsetzenden Unsicherheit aller philosophischen Erkenntnis verbunden werden: „Wir sind des Philosophierens ungewiß.“¹³²² Diese menschliche Ungewissheit gehört zur Philosophie selbst, die als solche ein genuin menschliches Tun ist. Ihre einzig mögliche Wahrheit kann nur eine des menschlichen Daseins sein, das sich in einer dunklen Freiheit, von Möglichkeit und Wandel bestimmt und diese nicht beherrschend, vollzieht. All dieses aber, „was zur Existenz des Daseins gehört, gehört ebenso wesentlich zur Wahrheit der Philosophie“.¹³²³ Die Philosophie als Ausdruck menschlichen Daseins, für das der Tod als unbestimmte Möglichkeit schlechthin gilt, bewegt sich nicht auf einen festgelegten, erreichbaren Grund zu, sondern muss sich innerhalb der Annahme und Akzeptanz nicht nur des Seins, sondern auch des an sich Unbestimmten vollziehen. Nach Heidegger kann Philosophie nicht Wissenschaft sein und ihr „eigne[t] keine absolute e wissheit“¹³²⁴, sondern sie bewegt sich in einem offeneren Rahmen, der die an sich unbestimmte Möglichkeit nicht von vornherein einem etwaigen Dogma der Wirklichkeit unterwirft. Gegenüber des Postulats der Einheit und Identität des vielfältig Erfahrenen wird im modernen Zeitalter eine neue Kategorie unumgänglich: das diffuse Unbestimmte. Geht mit diesem Zugeständnis an das nicht Festgelegte immer auch ein Freiheitsverständnis bzgl. des Seins und des Erkennens einher, das sich eher dem Spiel der Möglichkeiten als dem Fundament der Wirklichkeit verpflichtet sieht, so erscheint in der Konsequenz jedes allgemein-einheitliche Prinzip „im Zeichen der Unterdrückung und des Ausschlusses“ und Einheit wird gar zum Sinnbild „repressiver Integration“.¹³²⁵ Die ontologische Identität, wie sie das aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι propagiert, habe dagegen im Versuch, eine alles erklärende Einheit innerhalb der unerschöpflichen Vielfalt des Seienden zu fassen und damit gegen ein Versinken im destruktiven und nihilistischen Chaos vorzugehen¹³²⁶, alle „r undmöglichkeiten des Sinnes von Sein [...] regelhaft“¹³²⁷, und das meint hier vereinseitigend und rigide, bestimmt. Vor diesem knapp dargestellten geistesgeschichtlichen Hintergrund hat es ein ontolo-

¹³¹⁸ Heidegger: Sein und Zeit, S.258f. Hervorhebung vom Autor.

¹³¹⁹ Heidegger: Sein und Zeit, S.255ff.

¹³²⁰ Vgl. Heidegger: Sein und Zeit, S.261.

¹³²¹ Heidegger: Sein und Zeit, S.261.

¹³²² Heidegger: Grundbegriffe der Metaphysik, S.27. Hervorhebung vom Autor.

¹³²³ Heidegger: Grundbegriffe der Metaphysik, S.28.

¹³²⁴ Heidegger: Grundbegriffe der Metaphysik, S.27.

¹³²⁵ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.504.

¹³²⁶ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.398.

¹³²⁷ Ernst Vollrath: Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel. Wuppertal / Ratingen 1969, S.283.

gisches Denken nicht unbedingt einfach, sich argumentativ zu behaupten. Dennoch lässt sich nach wie vor und vielleicht gerade zum heutigem Zeitpunkt von einem „metaphysischen Bedürfnis“ sprechen, und dies nicht nur dort, wo explizit absolute Ansprüche und feste Fundamente für Sein, Denken und Handeln gefordert werden, wie z.B. innerhalb der Menschenrechtsdebatte.¹³²⁸ Das Streben nach Orientierung, „das Verlangen, sich seiner selbst und der Welt zu vergewissern“¹³²⁹, erscheint vielleicht gerade in einer Welt, die sich zusehends durch Kontingenz- und Diversifikationserfahrungen auszeichnet, nach wie vor als genuin menschliche Konstante des Umgangs mit dem, was alltäglich zugegen ist. Die Werke moderner Philosophen, wie z.B. Paul Ricoeur, spiegeln dies wider, indem sie an der „Wahrheitsfähigkeit“ und „der wirklichkeitserschließenden Kraft der Rede“ festhalten.¹³³⁰ Weniger ist dies im Sinne einer Rückkehr zur Metaphysik zu verstehen. Vielmehr gilt die These, dass es eine Abkehr von den philosophisch-metaphysischen Ansätzen, wie sie unter Platon und vornehmlich unter Aristoteles herausgestellt wurden, im absoluten Sinne nie gegeben hat.¹³³¹

Zwar wurden die Leitideen und Lösungsansätze, die bei Aristoteles geltend sind, angezweifelt und radikal in Frage gestellt, nicht aber wurden diese endgültig überwunden oder ist gar das Streben nach einem daran anschließenden Wahrheitshorizont verschwunden.¹³³² Auch durch eine kritische Lektüre wird realiter nicht die Wahrheitsfrage als solche oder die traditionelle Figur des anfangenden Hinterfragens suspendiert, sondern eher die inhaltliche Rigidität und Geschlossenheit der Antworten.¹³³³

In der Konsequenz muss sich eine Kritik auf dasjenige, was dem Konsens nach als Ontologie oder gemeinhin auch unter dem verschlagworteten Terminus Metaphysik gefasst wird, selbst zurück beziehen. „In der Kritik dauert [so könnte man sagen] Metaphysik fort, weil Kritik die Frage stellen muss, *was* Metaphysik sei [...]“¹³³⁴ Jede Frage als Frage nach etwas aber hat den Charakter einer sogenannten Wesensfrage und ist insofern eine ontologische bzw. metaphysische. Überspitzt und paradox formuliert ließe sich sagen, dass nahezu jede sogenannte Abkehr den Vorwurf auf sich ziehen kann, selbst doch wieder Ontologie oder Metaphysik zu betreiben.¹³³⁵ In diesem ständigen und notwendigen Rückbezug auf die Metaphysik wie auch dem im Ansatz metaphysischen

¹³²⁸ Uwe Justus Wenzel: Statt einer Einleitung. Von metaphysischen Bedürfnissen. In: Ders. (Hrsg.): Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie. Frankfurt a. M. 1998, S.7-22, hier S.7.

¹³²⁹ Wenzel: Von metaphysischen Bedürfnissen, S.7.

¹³³⁰ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.513. Angehrn beruft sich auf Paul Ricoeur: *La métaphore vive*. Paris 1975, S.379f. und Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990, S.350.

¹³³¹ Vgl. Wenzel: Von metaphysischen Bedürfnissen, S.8.

¹³³² Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.498. Dies gilt auch unter der Voraussetzung, dass der Wahrheitshorizont in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ein in sich differenzierter und das Nichts integrierender sein kann.

¹³³³ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.497 u. S.514.

¹³³⁴ Wenzel: Von metaphysischen Bedürfnissen, S.8.

¹³³⁵ Wenzel: Von metaphysischen Bedürfnissen, S.8f. Wenzel nennt als Beispiel einige der „mehr oder minder großen intellektuellen Projekte unseres Jahrhunderts“: logische Analyse, Sprachanalyse, Sozialforschung, Philologie, die Besinnung auf einen anderen Anfang, die Überwindung der Metaphysik durch Wissenschaft.

Moment der Kritik selbst, lässt sich die „obstinate Verzahnung“¹³³⁶ von Kritik und Metaphysik feststellen. Diese Verbindung selbst ist unaufhebbar, da die „totale Antithese zur Affirmativität des Metaphysischen“¹³³⁷ ohne die konstitutive, immanente Spannung zum Anderen obsolet wird. „Auch die Kritik [kann und konnte] sich von der Metaphysik nur im Modus der Zukehr abwenden“¹³³⁸ und jede philosophische Suchbewegung als solche nimmt Aristoteles Postulat einer Philosophie als Erster Wissenschaft, als Suche nach Ursprüngen und Gründen des Seienden wie auch der Sprache beim Wort.

Der Grund der notwendigen Verhaftung im Anderen liegt dabei nicht nur im formalen Bezug des Kritisierens auf das Kritisierte, sondern in einer eigentümlichen Unabgeschlossenheit des Disputes. Diese Offenheit deutet an, dass sowohl dem ontologischen wie auch dem kritischen Impuls Momente zu Grunde liegen, die als solche unhintergebar sind. Repräsentiert werden auf der einen wie auf der anderen Seite „r undoptionen [...], mit denen ein bewusstes Menschsein konfrontiert ist“¹³³⁹ und die als solche verschiedene Stellungnahmen in Bezug auf ein Unwiderrückbares sind. Die Frage danach, was etwas ist, nach Sein und Sinn des weltlich Vorliegenden, das menschliche Streben nach Orientierung und Einheit bzw. Identität innerhalb einer erfahrenen Vielfalt und damit ein „emphatisches Erkenntnisinteresse“¹³⁴⁰ bilden den Grundstock derart genuin ontologischer Antriebe, die auch von der Kritik selbst bislang nicht umgangen werden konnten, wenn Philosophie sich ihrer eigenen Voraussetzungen nicht berauben will. Die Philosophie, ob als Ontologie, Metaphysik oder Kritik gefasst, muss wesentlich ihr eigentliches Bedürfnis und den fragenden Anfang aller philosophischen Suche anerkennen. Kann diese, und das hat die Tradition gezeigt, unbefriedigt bleiben, so ist ihr *Movens* nicht zu unterminieren.¹³⁴¹ Der Rahmen des Denkgeschehens bleibt derjenige der Metaphysik, ob diese nun als das Andere der Kritik oder die Kritik als das Andere der Metaphysik gefasst wird.

Akzeptiert wurde dieser Gedanke zum einen vom Aristoteles-Kenner Martin Heidegger, der oben als Metaphysik-Kritiker geführt wurde. Zeugt er zwar von einem „Unselbstverständlichwerden“ der Ontologie nach aristotelischem Muster und der mit ihr verbundenen Denkfiguren, so wurde diese dennoch als allgemeiner Horizont des Denkens angenommen.¹³⁴² Ähnliches lässt sich in Bezug auf Jacques Derrida¹³⁴³ feststellen, der als Vertreter des sogenannten Dekonstruktivismus auf den ersten Blick als einer der schärfsten Richter erscheinen mag. Die Dekonstruktion ist ein radikal subversives Denken in dem Sinne, dass es im Gegensatz zum wesentlichen Was und der Identität des Gegebenen, d.h. zum τὸ τί ἦν εἶναι, das Nichtidentische im Sichentziehen zu erfahren gilt.

¹³³⁶ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.497.

¹³³⁷ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.510.

¹³³⁸ Wenzel: Von metaphysischen Bedürfnissen, S.8 u.22.

¹³³⁹ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.511.

¹³⁴⁰ Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.512.

¹³⁴¹ Vgl. Wenzel: Von metaphysischen Bedürfnissen, S.21.

¹³⁴² Günter Figal: Metaphysik und Hermeneutik. In: Uwe Justus Wenzel (Hrsg.): Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie. Frankfurt a. M. 1998, S.99-109, hier S.103.

¹³⁴³ Den Bezug zu Derrida stellt ebenfalls her Figal: Metaphysik und Hermeneutik, S.104ff.

Aber selbst in der daraus resultierenden Auflösung der Sprache im Spiel des Unwesentlichen zeigt sich die Herkunft aus der Ontologie bzw. Metaphysik sowie zugleich deren Unumgänglichkeit¹³⁴⁴: „Bien entendu, il ne s'agit pas de ‚rejeter‘ ces notions [d.h. die ontologischen Begriffe, *Anm. d. Verf.*]: elles sont nécessaires et, aujourd'hui du moins, pour nous, plus rien n'est pensable sans elles.“¹³⁴⁵ Auch in der dekonstruktivistischen Suche nach dem explizit Nichtidentischen erweist sich die Annahme von einer festen Identität insofern als unwiderruflich, als auf einen festen Begriff hinter dem sprachlichen Zeichen nicht verzichtet werden kann: „L'essence formelle du signe ne peut être déterminée qu'à partir de la présence.“¹³⁴⁶ Ohne ein genuines Vertrauen auf Evidenz-erfahrung gibt es weder Schrift noch Rede.¹³⁴⁷

Hinter dem erläuterten Sachverhalt steht das antike Konzept des τὸ τί ἦν εἶναι als ontologischem und damit epistemologischem Prinzip, ohne das kein Sein sowie keine Sprache erklärlich wäre. Das Was-es-war-zu-sein ist damit selbst im Dekonstruktivismus nicht seiner Geltung entzogen, sondern vielmehr in seinem Status als philosophischer Grundbegriff schlechthin herausgestellt. Nicht nur wäre die Philosophie überhaupt ohne den spezifisch ontologischen Fragegestus obsolet, sondern auch und vor allem ohne die Annahme der Möglichkeit einer festen, bedeutsamen, alle Rede fundierenden Begrifflichkeit, für die das τὸ τί ἦν εἶναι steht. Als solches repräsentiert das τὸ τί ἦν εἶναι als in sich doppeltem Prinzip von λόγος und οὐσία die Grundlagenarbeit der Philosophie, ohne welche diese nicht statthaben kann. Diese Tatsache kann, pointiert formuliert, insofern nicht unterminiert werden, als sogar das strikte Leugnen einer festen und fundamental begründeten Begrifflichkeit, d.h. der Definition, selbst immer schon auf feststehenden Begriffen beruhen muss. Die Philosophie kommt auch in Moderne und Gegenwart nicht umhin, in der Bezugnahme auf die traditionelle, aristotelische Ontologie bzw. Metaphysik ein als metaphysisch erklärtes Bedürfnis sowie die Geltung einer festen Begrifflichkeit anzuerkennen.

Der zeitgenössischen Tendenz, das „aristotelische Weltbild“ als zwar „außerordentlich geschichtsmächtig“ zu beschreiben, es jedoch „vor dem Hintergrund moderner Wissenschaft und Kultur [...] als hoffnungslos veraltet und gestrig“ abzutun, ist damit entgegenzuwirken – vielmehr ist eben jenem „Weltbild“ die „Maßgeblichkeit und Anregung für das heutige Denken abzugewinnen“.¹³⁴⁸ Der „ontologische Realismus“ bzw. die „realistische Grundposition“, wie sie Aristoteles zuweilen mit Recht zugeschrieben werden, bieten trotz heutigen äußerst fundierten und gegenüber der Antike ungleich

¹³⁴⁴ Vgl. Jacques Derrida: *De la Grammatologie*. Paris 1967, S.24f. „[O]n ne sort pas de l'époque dont on peut dessiner la clôture. [...] Nous devons d'autant moins renoncer à ces concepts [d.h. die ontologischen Konzepte, *Anm. d. Verf.*] qu'ils nous sont indispensables pour ébranler aujourd'hui l'héritage dont ils font partie.“

¹³⁴⁵ Derrida: *Grammatologie*, S.25.

¹³⁴⁶ Derrida: *Grammatologie*, S.31. Vgl. ferner Figal: *Metaphysik und Hermeneutik*, S.105: „Subversives Denken bedarf des Machtvollen, des Sichbehauptenden; eine Pointe hat das Aufspüren des Nichtidentischen nur unter der Herrschaft der Identität.“

¹³⁴⁷ Figal: *Metaphysik und Hermeneutik*, S.106.

¹³⁴⁸ Buchheim, Flashar u. King: *Einleitung*, S.IX.

umfassenderen naturwissenschaftlichen Kenntnissen die „Stärke“, auch in Zeiten des erstarkten philosophischen Subjekts

einen robusten und belastbaren Wahrheitsbegriff im Sinne einer Korrespondenztheorie zu ermöglichen. Nach dieser Auffassung ist Wahrheit ein von unseren stets nur vorläufigen und unvollkommenen Erkenntnisbemühungen prinzipiell unabhängiger Maßstab, im Verhältnis zu dem jede aus endlicher Perspektive realisierte Erkenntnis prinzipiell korrigierbar bleibt. Wissenschaft im Sinne des Aristoteles kann damit etwas Externes in Anspruch nehmen, das unsere Gedanken und Aussagen gegebenenfalls wahr macht und das in keiner Weise nur der geworfene Schatten unserer eigenen Erkenntnistätigkeit ist. Erst so kann dem Menschen auch nur die Möglichkeit zugebilligt werden, überhaupt etwas wahrhaft und radikal objektiv zu erkennen.¹³⁴⁹

Dabei muss der Aristoteliker heute den Tendenzen der Moderne und Gegenwart sowie der in diesen ausdifferenzierten wissenschaftlichen Bemühungen dadurch gerecht zu werden versuchen, dass er gerade davon absieht, die Welt als solche über ein einziges Sprach- und Seinsprinzip in toto ergründen zu wollen. Es gilt, „die Auffassungen gründlich abzuschütteln, dass die Welt und alles in ihr durch ein und nur ein stabiles Kategoriensystem adäquat beschrieben werden könne“.¹³⁵⁰ Nach dem Durchgang durch die Epoche der Moderne scheint es erforderlich, die philosophische Zielsetzung, die sich bei Aristoteles auf eine letztbegründete Evidenz richtet, dahingehend umzuformulieren, als eher eine Nähe zu als denn das Erreichen des einzig geltenden Seins- und Sprach- bzw. Erkenntnis-sinns postuliert wird. Es ist dies die hermeneutische Forderung nach einem Mehr an Interpretationsfreiheit, einem Spiel zwischen dem wesentlichen Prinzip und einer gleichrangigen Offenheit, zwischen offener Deutbarkeit und Deutung.¹³⁵¹ Alles Erkennen und Wissen ist in diesem Sinne dem r und nur nahe, und vorrangig durch ein „charakteristische[s] Zusammenspiel von Präsenz und nichtidentischer Vielfalt gekennzeichnet“.¹³⁵² Dass aber dieses Spiel an sich bereits bei Aristoteles angedacht ist, der im Rahmen seines methodischen Grundverständnisses einer Philosophie als Erster Wissenschaft die der Sprache inhärente Konventionalität sowie ihr mögliches erkenntnisgemäßes Fehlgehen und damit ihre Flexibilität und Dynamik über ihre Fundierung in der Definition hinaus mit bedenkt, sei an dieser Stelle im Anschluss an die oben erfolgten Analysen betont.

In der Zusammenfassung wurden das aristotelische Grundverständnis als die Suche nach ersten Gründen und Ursachen sowie vor allem die aristotelischen Lösungsansätze in ihrem letzten Endes unbedingten Geltungsanspruch im Laufe der Zeit als nicht mehr selbstverständlich hingenommen, sondern neu interpretiert und zuletzt in ihrer vermeintlichen Geschlossenheit geöffnet. Bei dem gleichbleibenden Bestand der Fragen zeigt sich so eine gewisse Historizität der aristotelischen Philosophie. Das τὸ τί ἦν εἶναι, so stellt der gegenwärtige Aristoteles-Interpret in der Kenntnisnahme der Rezeptions-

¹³⁴⁹ Alle vorhergehenden Zitate aus Buchheim, Flashar u. King: Einleitung, S.X.

¹³⁵⁰ Buchheim, Flashar u. King: Einleitung, S.XI. Vgl. ferner Barry Smith: Aristoteles 2002. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S.3-38, hier S.36ff.

¹³⁵¹ Vgl. Figal: Metaphysik und Hermeneutik, S.106ff.

¹³⁵² Figal: Metaphysik und Hermeneutik, S.108.

geschichte fest, ist als allumfassende und letztgültige Antwort auf die Frage nach dem Sein und der Erkenntnis nicht mehr unbedingt und bedenkenlos anzunehmen, sondern unterliegt selbst der Kritik. Dabei, und hier zeigt sich abschließend auf ein Neues der oben angesprochene Movers der Philosophie als solcher, vermittelt zugleich gerade dasjenige, was der Kritik unterliegt, die Unerschütterlichkeit seines Geltungsanspruches. So sind die Wesensmerkmale des τὸ τί ἦν εἶναι, d.h. der Ausdruck einer Suche nach Orientierung und die Unüberwindbarkeit einer feststehenden, definierten Begrifflichkeit auch in der gegenwärtigen Philosophie notwendig in Geltung. Keine Metaphysikkritik sollte in letzter Konsequenz ohne die Kenntnis dessen, was Aristoteles unter dem Kunstausdruck τὸ τί ἦν εἶναι konzipierte, auskommen. Als solche steht sie immer im Dialog mit dem metaphysischen Gedankengut und kann diesen Horizont nicht verlassen.

Mit dieser gewissen konstanten Gültigkeit des Prinzips τὸ τί ἦν εἶναι einher geht die Geltungsdauer des aristotelischen Realismus selbst, wie er sich in seiner Ontologie zeigt. Indem diese im Durchgang durch den Erkenntnisweg aus natürlichen Verhältnissen hervorgeht und auf diese zurückverweist, zeigt sich im Zusammenschluss von alltäglicher Neugier sowie dem ihr entsprechenden anfänglichen Unwissen mit einer wissenschaftlichen Erkenntnis ebensolcher im Modus der gerade-hin erfahrenen Phänomene ein Duktus des Denkens, der bis heute unwiderruflich ist. Die aristotelische Ontologie kann insofern auch in der Gegenwart als Fundament jedes philosophischen Arbeitens gelten.

Indem Aristoteles das ontologische Fragen als Suche und letztlich als Auffinden von festen, wissenschaftlichen Fundamenten umreisst, spitzt er einen platonischen Gedanken zu. Damit ist zugleich die Grundlage für die Möglichkeit der Kritik an seiner Philosophie überhaupt geschaffen: Es ist innerhalb der Kategorie der Geschichtlichkeit selbst, der Fortschreibung und Veränderung, in der die Konturen und die Unwiderrufbarkeit der aristotelischen Abhandlungen überhaupt zu fassen sind. Wie die Sprache, nach Aristoteles in dargelegtem Sinne gefasst als λόγος ἀποφαντικός, ist Philosophie eine Bewegung, eine Dynamik, die dennoch auf einem sich gleich bleibenden Grundstock beruht.

Der gesunde Menschenverstand ist nicht progressiv in diesem Sinn. Er kennt keine wissenschaftlichen Revolutionen und keine Paradigmen-Wechsel. Auch aus diesem Grund [kann] die theoretische Präzisierung des Common sense im Sinne des alten Aristoteles als ‚philosophia perennis‘ etikettiert werden.¹³⁵³

Philosophie befindet sich als „Ontologie der Common-sense-Welt“¹³⁵⁴ sowie als Denkprozess des gesunden Menschenverstandes, der sich immer auch auf die Philosophie des Aristoteles und deren Grundlinien beruft, zwischen Gleichem und Differentem, zwischen immer gleichen Fragen, einer gewissen Konstanz der Begrifflichkeit und der unaufhörlichen Dynamik des Weiterdenkens. „Wenn dem so ist“, dann bedeutet

der Fortschritt der Wissenschaften kein Schritt weg von Aristoteles in Richtung von etwas Besserem. Richtig interpretiert, ist dieser Fortschritt vielmehr ein Beweis dafür, dass der ontologische Ansatz des

¹³⁵³ Smith: Aristoteles 2002, S.35.

¹³⁵⁴ Smith: Aristoteles 2002, S.37.

Aristoteles in Bezug auf viele Teile und Dimensionen und Strukturen der Wirklichkeit noch immer der richtige ist.¹³⁵⁵

Der Denker selbst aber, wie skeptisch er auch sein mag, muss zum Schluss kommen, dass im „Spiegel ihrer Negation [...] Metaphysik ihre Identität [behauptet]“. Auch eine „hartnäckige, in immer neuen Schüben vorgetragene und verschärfte Kritik hat ihren – mehrfach totgesagten – Gegenstand nicht zum Verschwinden bringen können“.¹³⁵⁶

¹³⁵⁵ Smith: Aristoteles 2002, S.37.

¹³⁵⁶ Zu beiden abschließenden Zitaten siehe Angehrn: Weg zur Metaphysik, S.496f.

Literaturverzeichnis

I. Werkausgaben Aristoteles

Aristotle's *Categories* and *De Interpretatione*. Translated with Notes by J. L. Ackrill. Oxford 1963.

Aristoteles: *Analytica Posteriora*. Erster und Zweiter Halbband. Übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel. Berlin 1993.

Aristoteles: *Generation of Animals*. With an English Translation by A.L. Peck. Cambridge / London 1942.

Aristoteles: *History of Animals*. Books I – III / Books IV – VI. With an English Translation by A.L. Peck. Cambridge / London 1965 / 1970.

Aristoteles: *History of Animals*. Books VII – X. Edited and translated by D.M. Balme. Cambridge / London 1991.

Aristoteles: *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von Klaus Oehler. Vierte, gegenüber der zweiten, durchgesehenen, unveränderte Auflage. Berlin 2006.

Aristoteles: *Kategorien*. Von der Rede, als Ausdruck der Gedanken. Werke. Organon, oder Schriften zur Logik. Erstes Bändchen. Übersetzt von Karl Zell. Stuttgart 1836.

Aristoteles' *Metaphysik*. Erster Halbband / Zweiter Halbband. Bücher I (A) – VI (E) / Bücher VII (Z) – XIV (N). Griechisch-Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Herman Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hrsg.v. Horst Seidl. 3., verbesserte Auflage. Hamburg 1989 / 1991.

Aristotle's *Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by William David Ross. Volume I and II. Reprint der 1. Auflage von 1924. Guildford / London 1966.

Aristoteles ‚*Metaphysik Z*‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster / Zweiter Band. Einleitung, Text und Übersetzung / Kommentar von Michael Frede u. Günter Patzig. München 1988.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. 2. Auflage. Hamburg 2006.

Aristoteles: Peri Hermeneias. Übersetzt und erläutert von Hermann Weidemann. Zweite, veränderte Auflage. Berlin 2002.

Aristoteles' Physik. Erster Halbband / Zweiter Halbband. Bücher I (A) – IV (Δ) / Bücher V (E) – VIII (Θ). Griechisch – Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Hamburg 1987 / 1988.

Aristoteles: Poetik. Übersetzt und erläutert von Adolf Stahr. Stuttgart 1890.

Aristoteles: Poetik. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und hrsg.v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982.

Aristoteles: Politik. Buch I / Buch II und III / Buch IV-VI / Buch VII und VIII. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Berlin 1991 / 1991 / 1996 / 2005.

Aristoteles: Rhetorik. Erster und zweiter Halbband. Übersetzt und erläutert von Christof Rapp. Berlin 2002.

Aristoteles: Topik. Übersetzt und kommentiert von Christof Rapp und Tim Wagner. Stuttgart 2004.

Aristoteles: Topik. Sophistische Widerlegungen. Übersetzt von Eugen Rolfes. Hamburg 1995.

Aristoteles: Topik. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Griechisch – Deutsch. Darmstadt / Hamburg 1997.

Aristoteles: Topiques. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung von Jacques Brunschwig. Tome I u. II / Livres I – IV u. V – VIII. 3. Auflage. Paris 2009.

Aristoteles: Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler. 8., gegenüber der dritten, durchgesehenen, unveränderte Auflage. Berlin 2006.

Aristoteles: Über die Teile der Lebewesen. Übersetzt und erläutert von Wolfgang Kullmann. Berlin 2007.

II. Werkausgaben Platon

Platon: Kratylos. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band III. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

Platon: Phaidon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band III. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

Platon: Politeia. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band IV. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

Platon: Sophistes. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band VI. Bearbeitet von Peter Staudacher. Griechischer Text von Auguste Diès. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

Platon: Symposion. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band III. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

Platon: Theaitetos. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band VI. Bearbeitet von Peter Staudacher. Griechischer Text von Auguste Diès. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. 6. Auflage. Darmstadt 2011.

III. Weiterführende Literatur

Hannah Arendt: Über den Zusammenhang von Denken und Moral. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. 2., durchgesehene Auflage. München, S.128-155.

Jacques Derrida: De la Grammatologie. Paris 1967.

Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. v. Charles Bally und Albert Sechehaye, unter Mitwirkung von Albert Riedlinger, übersetzt von Herman Lommel. 2. Auflage, mit neuem Register und einem Nachwort von Peter v. Polenz. Berlin 1967.

Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. 9., unveränderte Auflage. Stuttgart / Göttingen 1990.

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6., durchgesehene Auflage. Tübingen 1990.

Johann Wolfgang von Goethe: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust. Hrsg. v. und kommentiert von Erich Trunz. München 1986.

Martin Heidegger: Sein und Zeit. 18. Auflage. Tübingen 2001.

Martin Heidegger: Das Wesen der Sprache. In: Ders.: Unterwegs zur Sprache. 14. Auflage. Stuttgart 2007, S.157-216.

Homer: Ilias. Wolfgang Schadewaldts neue Übertragung. Frankfurt a. M. 1975.

Homer: Odyssee. Griechisch und Deutsch. Übertragen von Anton Weiher. Mit Urtext, Anhang und Registern. Einführung von Alfred Heubeck. 11. Auflage. Düsseldorf / Zürich 2000.

Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophischer Briefwechsel. Zweite Reihe, erster Band. Berlin 2006.

Paul Ricoeur: La métaphore vive. Paris 1975.

Paul Ricoeur: Soi-même comme un autre. Paris 1990.

Peter F. Strawson: Individuals. London 1959.

David Wiggins: Identity and Spacio-Temporal Continuity. Oxford 1967.

David Wiggins: Sameness and Substance. Oxford 1980.

Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt a. M. 2003.

IV. Vorträge und sonstige Beiträge

Emil Angehrn: *Ontologie und Sprache*. Vortrag, gehalten am 20.11.2010 an der Freien Universität in Berlin im Rahmen der Konferenz *Die Zukunft der Hermeneutik. 50 Jahre Wahrheit und Methode*.

Otfried Höffe: *Vorsicht, intellektuelle Handgranaten!* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 1. Oktober 2011.

V. Forschungsliteratur

Emil Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000.

Emil Angehrn: *Die Sprachlichkeit der Existenz. Zwischen Kommunikation und Welterschließung*. In: Emil Angehrn u. Joachim Küchenhoff (Hrsg.): *Macht und Ohnmacht der Sprache. Philosophische und psychoanalytische Perspektiven*. Weilerswist 2012, S.36-54.

Emil Angehrn u. Joachim Küchenhoff: *Einleitung*. In: Dies. (Hrsg.): *Macht und Ohnmacht der Sprache. Philosophische und psychoanalytische Perspektiven*. Weilerswist 2012, S.7-11.

G.E.M. Anscombe: *Aristoteles und die Seeschlacht (De Interpretatione, Kapitel IX)*. In: *Logik und die Erkenntnislehre des Aristoteles*. Hrsg.v. Fritz-Peter Hager. Darmstadt 1972, S.211-231.

Curt Arpe: *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*. Hamburg 1937.

Pierre Aubenque: *La pensée du simple dans la Métaphysique (Z 17 et Θ 10)*. In: Pierre Aubenque (Hrsg.): *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VIe Symposium Aristotelicum*. Paris 1979, S.69-88.

Pierre Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. 5. Auflage. Paris 2005.

Pierre Aubenque: *Herméneutique et ontologie. Remarques sur le Peri Hermeneias d'Aristote*. In: Ders.: *Problèmes aristotéliens*. Bd. I. Philosophie théorique. Paris 2009, S.101-113.

Pierre Aubenque: *La dialectique chez Aristote*. In: Ders.: *Problèmes aristotéliens*. Bd. I. Philosophie théorique. Paris 2009, S.53-68.

- Allan Bäck: Sailing through the Sea Battle. In: *Ancient Philosophy* 12 (1992), S.133-151.
- Friedrich Bassenge: Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῶ εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. In: *Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum*. Bd. 104 (1960). S. 14-47 u. S.201-222.
- Friedrich Bassenge: Der Fall τὸ τί ἦν εἶναι. In: *Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica dell'università di Messina*. Nr. 1-4 (1963), S.505-518.
- Jonathan Beere: *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford / New York 2009.
- Jonathan Beere: *Thinking Thinking Thinking. On God's Self-thinking in Aristotle's Metaphysics Λ.9*. Online Publikation 04.02.2010.
- Enrico Berti: Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* (Θ 6 – 9 u.a.). In: Christof Rapp (Hrsg.): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin 1996, S.289-311.
- Günther Bien: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. München 1973.
- Robert Bolton: *Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science*. In: Theodore Scaltsas, David Charles and Mary Louise Gill (Hrsg.): *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1994, S.321-355.
- Hermann Bonitz: *Aristotelische Studien V. Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche*. In: *Sitzungsberichte der philos.-hist. Cl. der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften LV*. 1867, S.13-55. Neudruck in Ders.: *Aristotelische Studien*. Hildesheim 1969, S.317-359.
- Tilman Borsche: *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München 1990.
- Rémi Brague: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris 2009.
- Franz Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung*. 2., durchgesehene Auflage mit einer Einleitung von Roderick M. Chrisholm und einem Namen- und Sachregister von Bibliothekar Helmut Ripprich. Hamburg 1977.

-
- Franz Brentano: Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze. Hrsg. v. Rolf George. Hamburg 1986.
- Jacques Brunschwig: Remarques sur Robert Bolton. The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic. In: Daniel Devereux u. Pierre Pellegrin (Hrsg.): *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris 1990, 237-262 u. 185-236.
- Emerson Buchanan: *Aristotle's Theory of Being*. University / Cambridge 1962.
- Thomas Buchheim: Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens in Z 7 – 9. In: Christof Rapp (Hrsg.): *Aristoteles. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin 1996, S.105-133.
- Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King: Einleitung. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?* Hamburg 2003, S. IX-XXVIII.
- Myles Burnyeat (Hrsg.): *Notes on Book Z of Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1979.
- Barbara Cassin: *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*. Paris 1997.
- Françoise Caujolle-Zaslowsky: Aristote. Sur quelques traductions récentes de τὸ τί ἦν εἶναι. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 113 (1981), S.61-76.
- David Charles: Aristotle on Names and their Signification. In: Stephen Everson (Hrsg.): *Companions to Ancient Thought 3. Language*. Cambridge 1994, S.37-73.
- David Charles: Matter and Form. Unity, Persistence, and Identity. In: Theodore Scaltsas, David Charles u. Mary Louise Gill (Hrsg.): *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1994, S.75-105.
- David Charles: *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford 2000.
- David Charles: Introduction. In: Ders. (Hrsg.): *Definition in Ancient Philosophy*. New York 2010, S.1-19.
- David Charles: Definition and Explanation in the Posterior Analytics and the Metaphysics. In: Ders. (Hrsg.): *Definition in Greek Philosophy*. New York 2010, S.286-328.

Kei Chiba: Aristotle on Essence and Defining-Phrase in his Dialectic. In: David Charles (Hrsg.): *Definition in Greek Philosophy*. Oxford / New York 2010, S.203-249.

Pierre Courtès: L'origine de la formule τὸ τί ἦν εἶναι. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XLVIII (1964), S.170-197.

W.A. de Pater: La fonction du lieu et de l'instrument dans les Topiques. In: G.E.L. Owen (Hrsg.): *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford 1968, S.164-188.

Émile de Strycker: Concepts-clés et terminologie dans les livres ii à vii des Topiques. In: G.E.L. Owen (Hrsg.): *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford 1968, S.141-163.

Marguerite Deslauriers: *Aristotle on Definition*. Leiden / Boston 2007.

Donatella di Cesare: Die Semantik bei Aristoteles. In: *Sprachwissenschaft* 6 (1981), S.1-30.

Donatella di Cesare: Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache. In: Günter Figal, Jean Grondin u. Dennis J. Schmidt (Hrsg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen 2000, S.107-128.

John D. Evans: *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge / London / New York / Melbourne 1977.

Günter Figal: Dem Logos vertrauen. In: Ders.: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart 1996, S.132-151.

Günter Figal: Metaphysik und Hermeneutik. In: Uwe Justus Wenzel (Hrsg.): *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1998, S.99-109.

Gail Fine: Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9. In: *History of Philosophy Quarterly*. Vol. I. No. 1 (1984), S.23-47.

Hellmut Flashar: *Aristoteles. Lehrer des Abendlandes*. München 2013.

Dorothea Frede: Aristoteles und die „Seeschlacht“. Das Problem der *Contingentia Futura* in *De Interpretatione* 9. Göttingen 1970.

- Dorothea Frede: Aristoteles über Leib und Seele. In: Thomas Buchheim u. Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S.85-109.
- Michael Frede: Individuen bei Aristoteles. In: Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens. Bd. XXIV (1978), S.16-39.
- Michael Frede: Substance in Aristotle's *Metaphysics*. In: Ders.: Essays in Ancient Philosophy. Oxford 1987, S.72-80.
- Michael Frede: The Unity of General and Special Metaphysics. Aristotle's Conception of Metaphysics. In: Ders.: Essays in Ancient Philosophy. Oxford 1987, S.81-95.
- Michael Frede: Definition of Sensible Substances in Met. Z. In: Daniel Devereux et Pierre Pellegrin (Hrsg.): Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote. Actes du Séminaire C.N.R.S.-N.S.F. Oléron 28 juin-3 juillet 1987. Paris 1990, S.113-129.
- Hans-Helmuth Gander: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt a. M. 2001.
- Mary Louise Gill: Aristotle on Substance: The Paradox of Unity. Princeton 1989.
- Mary Louise Gill: Individuals and Individuation in Aristotle. In: Theodore Scaltsas, David Charles u. Mary Louise Gill (Hrsg.): Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's *Metaphysics*. Oxford 1994, S.55-71.
- Mary Louise Gill: *Metaphysics* H 1 – 5 on Perceptible Substances. In: Christof Rapp (Hrsg.): Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.209-228.
- Ute Guzzoni: Grund und Allgemeinheit. Untersuchungen zum aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe. Meisenheim am Glan 1975.
- Burkhard Hafemann: Aristoteles' transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der ‚Metaphysik‘. Berlin / New York 1998.
- Martin Heidegger: Einführung in die phänomenologische Forschung. In: Ders.: Gesamtausgabe. Band 17. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2., unveränderte Auflage. Frankfurt a. M. 2006.

- Martin Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 18. Hrsg. v. Mark Michalski. Frankfurt a. M. 2002.
- Martin Heidegger: Logik. Die Frage nach der Wahrheit. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 21. Hrsg. v. Walter Biemel. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt a. M. 1995.
- Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 22. Hrsg.v. Franz-Karl Blust. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 2004.
- Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 29/30. Hrsg.v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. 3. Auflage. Frankfurt a. M. 2004.
- Martin Heidegger: Aristoteles, Metaphysik Θ 1 – 3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. In: Ders.: Gesamtausgabe. Bd. 33. Hrsg.v. Heinrich Hüni. 3., durchgesehene Auflage. Frankfurt a. M. 2006.
- Jaakko Hintikka: Die einstige und künftige Seeschlacht. Aristoteles' Erörterung über den Begriff des Möglichen in der Zukunft. In: Fritz-Peter Hager (Hrsg.): Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles. Darmstadt 1972, S.259-295.
- Otfried Höffe: Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles. In: Ders.: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt a. M. 1979, S.13-37.
- Otfried Höffe: Aristoteles' Politische Anthropologie. In: Ders. (Hrsg.): Aristoteles. Politik. Berlin 2001, S.21-36.
- Otfried Höffe: Aristoteles. Ethik und Politik. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S.125-141.
- Christoph Horn: Einleitung. Aristoteles und der politische Aristotelismus. In: Christoph Horn u. Ada Neschke-Hentschke (Hrsg.): Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart 2008, S.1-19.
- Otto Immisch: Leipziger Studien zur classischen Philologie. 10. Leipzig 1887.
- Fernando Inciarte: Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik. In: Philosophisches Jahrbuch 101 (1994), S.1-21.

-
- Terence H. Irwin: Aristotle's Concept of Signification. In: Malcolm Schofield u. Martha C. Nussbaum (Hrsg.): *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen.* Cambridge 1982, S.241-266.
- H.-E. Hasso Jaeger: Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), S.35-84.
- Ernst Kapp: *Der Ursprung der Logik bei den Griechen.* Göttingen 1965.
- Hans Joachim Krämer: Aristoteles und die akademische Eidoslehre. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Bd. 55 (1973), S.119-190.
- Norman Kretzmann: Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention. In: John Corcoran (Hrsg.): *Ancient Logic and its Modern Interpretations.* Dordrecht 1974, S.3-21.
- Wolfgang Kullmann: Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles. In: *Hermes* 108 (1980) S.419-443.
- Jean-Louis Labarrière: Imagination humaine et imagination animale chez Aristote. In: *Phronesis* 29 (1984), S.17-49.
- Walter Leszl: *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to its Metaphysical Theories.* Padua 1970.
- Hans-Heinrich Lieb: Das ‚semiotische Dreieck‘ bei Ogden und Richards. Eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles. In: Horst Geckeler u. Brigitte Schlieben-Lange et al. (Hrsg.): *Logos Semantikos. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu (1921-1981).* Bd. I. Berlin / New York / Madrid 1981, S.137-156.
- Michael-Thomas Liske: *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus.* Freiburg / München 1985.
- Michael J. Loux: *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H.* Ithaca / London 1991.
- Jan Łukasiewicz: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic.* 2. Auflage. Oxford 1957.

- Jan Łukasiewicz: Aristotle on the Law of Contradiction. In: Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji (Hrsg.): *Articles on Aristotle*. Vol. 3 *Metaphysics*. London 1979, S.50-63.
- Heinrich Maier: Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 13 (1900), S.23-72.
- Suzanne Mansion: Notes sur la doctrine des catégories dans les *Topiques*. In: G.E.L. Owen: *Aristotle on Dialectic. The Topics*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford 1968, S.189-201.
- Walter Mesch: *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*. Göttingen 1994.
- Walter Mesch: Die Teile der Definition (Z10 – 11). In: Christof Rapp (Hrsg.): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin 1996, S.135-156.
- Deborah K.W. Modrak: *Aristotle. The Power of Perception*. Chicago / London 1987 bzw. hier Paperback Edition 1989.
- Deborah K.W. Modrak: *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge 2001.
- Deborah K.W. Modrak: Nominal Definition in Aristotle. In: David Charles (Hrsg.): *Definition in Greek Philosophy*. New York 2010, S.252-285.
- Ilan Moradi: *Die Evolution der aristotelischen Substanztheorie. Von der Kategorienschrift zur Metaphysik*. Würzburg 2011.
- Donald Morrison: Substance as Cause (Z17). In: Christof Rapp (Hrsg.): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin 1996, S.193-207.
- Paul Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Reprint der 2. Auflage von 1921. Hamburg 2004.
- Gwilym Ellis Lane (genannt G.E.L.) Owen: Aristotle on the Snares of Ontology. In: Ders.: *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*. Ed. by Martha Craven Nussbaum. Ithaca / New York 1986, S.259-278.
- G.E.L. Owen: Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms. In: Ders.: *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*. Ed. by Martha Craven Nussbaum. Ithaca / New York 1986, S.221-238.

- G.E.L. Owen: Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle. In: Ders.: Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy. Ed. by Martha Craven Nussbaum. Ithaca / New York 1986, S.180-199.
- Joseph Owens: The Doctrine of Being in the Aristotelian ‚Metaphysics‘. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought. 2., durchgesehene Auflage, 4. Druck. Toronto 1963.
- Michail M. Peramatzis: Aristotle’s Notion of Priority in Nature and Substance. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXV (2008), S.187-247.
- Michail M. Peramatzis: Essence and per se Predication in Aristotle’s Metaphysics Z 4. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXIX (2010), S.121-183.
- Michail M. Peramatzis: Priority in Aristotle’s Metaphysics. Oxford / New York 2011.
- Oliver Primavesi: Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B. München 1996.
- Günter Ralfs: Was bedeutet die aristotelische Formel τὸ τί ἦν εἶναι? In: Hermann Glockner (Hrsg.): Lebensformen des Geistes. Vorträge und Abhandlungen von Günter Ralfs. In: Kantstudien. Ergänzungshefte. Ausgabe 86. Köln 1964, S.30-35.
- Christof Rapp: Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 47 (1993), S.521-541.
- Christof Rapp: Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchungen zum Verhältnis von sortalen Termen und aristotelischer Substanz. München 1995.
- Christof Rapp: Allgemeines konkret – Ein Beitrag zum Verständnis der Aristotelischen Substanzlehre. In: Philosophisches Jahrbuch. 102. Jahrgang (1995), S.83-100.
- Christof Rapp: Einleitung. Die Substanzbücher der *Metaphysik*. In: Ders. (Hrsg.): Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.1-26.
- Christof Rapp: „Kein Allgemeines ist Substanz“ (Z13, 14-16). In: Ders. (Hrsg.): Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.157-191.
- Christof Rapp: Substanz als vorrangig Seiendes (Z1). In: Ders. (Hrsg.): Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.27-40.

- Christof Rapp: *Aristoteles zur Einführung*. Hamburg 2001.
- Christof Rapp: *Aristoteles und aristotelische Substanzen*. In: Käthe Trettin (Hrsg.): *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*. Frankfurt a. M. 2005, S.145-169.
- Frederike Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*. Tübingen 2003.
- Manfred Riedel: *Politik und Metaphysik bei Aristoteles*. In: Ders.: *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt a. M. 1975, S.63-84.
- Joachim Ritter: *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*. In: Ders.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a. M. 1969, S.57-105.
- Gilbert Ryle: *Dialectic in the Academy*. In: G.E.L. Owen (Hrsg.): *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford 1968, S.69-79.
- Theodore Scaltsas: *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca / London 1994.
- Gerhard Seel: *Die Aristotelische Modaltheorie*. Berlin / New York 1982.
- Andreas Josef Schlick: *Über den Satz vom Widerspruch im vierten Buch der aristotelischen Metaphysik*. Würzburg 2011.
- Peter Schmitter: *Zur Vorgeschichte der Kommunikationstheorie. Zwei antike Kommunikationsmodelle*. In: *Sprachwissenschaft* 6 (1981), S.186-199.
- Hermann Schmitz: *Die Ideenlehre des Aristoteles. Erster Band. Aristoteles. Erster Teil. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik / Zweiter Band. Platon und Aristoteles*. Bonn 1985.
- Michael Schramm: *Die Prinzipien der Aristotelischen Topik*. Leipzig / München 2004.
- Christopher Shields: *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford 1999.

- A. Eduardo Sinnott: Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles. Münster 1989.
- Barry Smith: Aristoteles 2002. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S.3-38.
- Friedrich Solmsen: Dialectic without the Forms. In: G.E.L. Owen (Hrsg.): Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum. Oxford 1968, S.49-68.
- Erwin Sonderegger: Die Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 65 (1983), S.18-39.
- Erwin Sonderegger: Aristoteles. Metaphysik Z 1 – 12. Bern 1993.
- Richard Sorabji: Philosophy of Mind. Aristotle's Contribution in Relation to other Schools. In: Thomas Buchheim, Hellmut Flashar u. Richard A.H. King (Hrsg.): Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003, S.110-122.
- Holmer Steinfath: Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von Z12 und H6. In: Christof Rapp (Hrsg.): Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ). Berlin 1996, S.229-251.
- Friedrich Trendelenburg: Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. In: Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie. 2. Jahrgang (1828), S.457-483.
- Ernst Tugendhat: Aristoteles Metaphysik. Übersetzt von Friedrich Bassenge. In: Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. Bd. 33 (1961), S.703-706.
- Ernst Tugendhat: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M. 1976.
- Ernst Tugendhat: Ontologie und Semantik. In: Ders.: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M. 1976, S.35-52.
- Ernst Tugendhat: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. 5. Auflage. Studienausgabe mit einem neuen Nachwort. Freiburg / München 2003.

Ernst Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*. München 2007.

Ernst Tugendhat u. Ursula Wolf: Der Satz vom Widerspruch. In: Dies.: *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart 1983, S.50-65.

Friedrich Ueberweg: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Teil I. 4. Auflage. Berlin 1871.

Karl-Heinz Volkman-Schluck: *Die Metaphysik des Aristoteles*. Frankfurt a. M. 1979.

Ernst Vollrath: *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*. Wuppertal / Ratingen 1969.

Sarah Waterlow (heute Broadie): *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*. Oxford 1982.

Michael V. Wedin: *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford / N.Y. 2000.

Hermann Weidemann: *Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*. Freiburg / München 1975.

Hermann Weidemann: τόδε τι und τί ἦν εἶναι. Überlegungen zu Aristoteles, *Metaph. Z 4, 1030a3*. In: *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*. Bd. 10 (1982), S.175-184.

Hermann Weidemann: Grundzüge der aristotelischen Sprachtheorie. In: Peter Schmitter (Hrsg.): *Geschichte der Sprachtheorie*. Bd. 2. Sprachtheorien der abendländischen Antike. Tübingen 1991, S.170-185.

Hermann Weidemann: Zum Begriff des *ti en einai* und zum Verständnis von *Met. Z 4, 1029b22-1030a6*. In: Christof Rapp (Hrsg.): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin 1996, S.75-103.

Béla Weissmahr: *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*. Stuttgart 2006.

Uwe Justus Wenzel: Statt einer Einleitung. Von metaphysischen Bedürfnissen. In: Ders. (Hrsg.): *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1998, S.7-22.

Wolfgang Wieland: Aristoteles und die Seeschlacht. Zur Struktur prognostischer Aussagen. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte. Bd. 2. Weinheim 1979, S.25-33.

Wolfgang Wieland: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen 1992.

C. W. A. Whitaker: Aristotle's *De Interpretatione*. Contradiction and Dialectic. Oxford 1996.

Jennifer Whiting: Form and Individuation in Aristotle. In: History of Philosophy Quarterly 3 (4) (1986), S.359-377.

Bernard Williams: Cratylus' Theory of Names and its Refutation. In: Stephen Everson (Hrsg.): Companions to Ancient Thought 3. Language. Cambridge 1994, S.28-36.

Donald C. Williams: Professor Linsky on Aristotle. In: The Philosophical Review 63 (1954), S.253-255.

Charlotte Witt: Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics. Ithaca / London 1989.

VI. Nachschlagewerke und Beiträge in Lexika

Philipp Brüllmann u. Katharina Fischer: Hypokeimenon. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.280-283.

Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter. Bd. 3 G – H. Basel 1974, S.1061-1073.

GEMOLL. Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch von Wilhelm Gemoll. 9. Auflage. Durchgesehen und erweitert von Karl Vretska sowie mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser. München / Wien 1965.

Stephan Herzberg: Archê. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.68-76.

Christoph Horn: Logos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.329-333.

- Christoph Horn: Homonym. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.259f..
- Christoph Horn u. Christof Rapp: Ousia. In: Dies. (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.320-324.
- Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 24., durchgesehene und erläuterte Auflage. Berlin / New York 2002.
- Naomi Kubota: Dialektik. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.116-120.
- Langenscheidt. Taschenwörterbuch Altgriechisch. 14. Auflage. Berlin / München / Wien / Zürich / New York 2007.
- Michael-Thomas Liske: Homonymos. In: Christoph Horn u. Christof Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.195f..
- Michael-Thomas Liske: Ti en einai. In: Christoph Horn u. Christof Rapp: Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.446ff.
- Ulrich Nortmann: Horos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.262-264.
- Jan Opsomer: Logos. In: Christoph Horn u. Christof Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.254 – 261.
- Carolin Oser-Grote: Aitia. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.15-19.
- Christian Pietsch: Analogia. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.32-33.
- Christian Pietsch: Dihairesis. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.128f.
- Christian Pietsch: Elenktikos apodeixai. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005.
- Christof Rapp: Pathos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.427-436.

- Christof Rapp u. Tim Wagner: Eidos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.147-158.
- Petra Schmidt-Wiborg: Gymnasia / Gymnastike. In: Christoph Horn u. Christof Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.175.
- Winfried Ulrich: Kommunikation. In: Ders.: Wörterbuch Linguistische Grundbegriffe. 5., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin / Stuttgart 2002, S.147.
- Tim Wagner: Elenchos. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.165f.
- Hermann Weidemann: Dynamis. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.139-144.
- Hermann Weidemann: Onoma. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.399-401.
- Hermann Weidemann: Tode ti. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon. Stuttgart 2005, S.601ff.
- Hartmut Westermann: Dihairesis. In: Christoph Horn u. Christof Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2002, S.110ff.

Das Buch *Λόγος und οὐσία. Sein und Sprache bei Aristoteles* untersucht das interdependente Verhältnis von Sein und Sprache im Rekurs auf die aristotelischen Schriften *Metaphysik*, *De Interpretatione* und *Topik*. Entsprechend liefert es einen Beitrag zur ontologischen Forschung. Λόγος und οὐσία, Sein und Sprache, machen zusammengenommen als zwei Seiten einer Medaille, die Wirklichkeit, wie sie für den Menschen überhaupt erkennbar ist, als solche aus. Die Frage nach dem Sein ist immer zugleich auch diejenige nach der Sprache.

Über die bedeutsame Sprache wird der erkennende Zugang zum Sein möglich, das Sein wird in der Sprache offenbar. Die aristotelische Philosophie versteht sich in der Konsequenz als Erste Wissenschaft und vertritt einen übergreifenden Anspruch: grundsätzlich, im Rahmen der Frage nach der Sprache und dem Sein, kann ihr alles thematisch werden. Implizit wird damit nach nichts Geringerem als der Möglichkeit von Sprache, Kommunikation und Erkenntnis gefragt.

Umgekehrt bedürfen Sprache und Erkenntnis der Referenz auf das Wirkliche, um bedeutsam und sinnerfüllt zu sein. Unter der Prämisse dieser doppelten Perspektive kann die aristotelische Philosophie ihren primärwissenschaftlichen Anspruch behaupten. Fundament der grundlegenden Wechselseitigkeit ist das τὸ τί ἦν εἶναι, das wohl mit Recht als einer der wichtigsten Kernbegriffe der aristotelischen Philosophie bezeichnet werden kann.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-3810-1