

Bemerkungen über einige Stellen der Aristotelischen Metaphysik

VON ERNST ESSEN.

Im Buche *A* der Aristotelischen Metaphysik heisst es 99, 22. der Brandes'schen Ausgabe: „Wesenheit heissen die einfachen Körper, Erde, Wasser, Feuer und die aus diesen bestehenden Dinge, Thiere u. s. w. Alles dieses wird Wesenheit genannt, weil es nicht von einem Substrat (Unterliegniss) gesagt wird, sondern von ihnen das Andere. Auf eine andere Art dasjenige, was die Ursache des Seins ist, enthalten in einem solchen, was nicht von einem Andern gesagt wird z. B. die Seele dem Thiere.“ Einige Zeilen weiter 100, 5: „Ueberdies das Waswarsein oder Grundwesen (*τί ἦν εἶναι*) dessen Kundgebung eine Definition ist. Und dieses wird die Wesenheit eines jeglichen genannt.“ Es ist bekannt, dass die Seele von Aristoteles das Waswarsein des Thieres genannt wird. Ja es heisst im zweiten Buche der Schrift über die Seele Kap. I. §. 8. „Wenn das Beil ein natürlicher Körper wäre, so würde das, was das Sein eines Beils ausmacht, die Wesenheit desselben sein, und dieses ist die Seele. Denn wenn diese von ihm getrennt würde, so würde es nicht mehr ein Beil sein, sondern nur dem Namen nach. Nun aber ist es ein Beil. Es ist nämlich die Seele nicht das Waswarsein und der Begriff eines solchen Körpers sondern eines so beschaffenen natürlichen, der ein Princip der Bewegung und des Stillstandes in sich selber hat.“ Das *τί ἦν εἶναι* wird ferner überall *αἴτιον τοῦ εἶναι* genannt, dasselbe ist z. B. der Grund, wesshalb diese Balken und Steine ein Haus bilden (163, 14): „Warum ist dieses Mannigfaltige (Steine, Balken) ein Haus? Weil das vorhanden ist, worin einem Hause das Sein besteht.“ Weiter 163, 16: „Dieses aber ist die Formbestimmung, durch welche die Materie ein Was wird (d. h. ein so und so benanntes Ding), dieses aber ist die Wesenheit.“ Man möchte daher auf die Vermuthung kommen, dass die zuletzt angeführte Stelle 100, 5 hinter das Wort *τρόπον* (99, 27) zu setzen sei, wo man dann noch *τοῦτον* statt *τοῦτο* zu setzen haben würde. Der Sinn würde dann sein: „Auf eine andere Art nennt man Wesenheit das Waswarsein, und zwar heisst auch diese Art Wesenheit eines jeden, was die Ursache des Seins ist u. s. w.“ In wieweit das Nachfolgende 99, 30—100, 5 hiermit sich vereinigen lasse, ist eine ins Weite führende und vielleicht meine Kräfte übersteigende Frage. Vor allem scheint aber der Schluss des Ganzen für meine Ansicht zu sprechen 100, 6: „Somit ergiebt sich, dass Wesenheit auf zwei Arten gesagt wird: Das letzte Substrat (Unterliegniss,) welches nicht mehr von einem Andern gesagt wird und dasjenige, was ein Bestimmtes und Trennbares ist. Der Art ist aber die Gestaltung und Formbestimmung eines jeden.“

184, 18. Hier folgt auf die Worte *τὸ πῦρ ἕλη πρώτη* räthselhafter Weise: *ὡς τὸδε τι οὐσα*, wofür eine andere Lesart ist: *ὡς τὸδε τι καὶ οὐσία*. Es ist aber die *ἕλη* niemals ein *τὸδε τι*, am wenigsten die *ἕλη πρώτη*. In der That gehören auch wohl jene Worte hinter das Wort *οὐσία* in Zeile 26. Die Lesart *τὸ καθόλου καὶ τὸ ὑποκείμενον* (19) giebt keinen Sinn, man hat hier *καὶ τὸ* zu streichen. Endlich hat man für *καὶ σῶμα καὶ ψυχὴ* (21) zu lesen: *καὶ σῶμα τῆ ψυχῆ*: „Dadurch nämlich zerspaltet sich der allgemeine Begriff Substrat, dass dasselbe ein bestimmtes (*τὸδε τι*) ist oder nicht. So z. B. ist das, was den Affectionen zu Grunde liegt, der Mensch, und der Leib die Grundlage für die Seele. Affection aber ist z. B. weiss, gebildet. (25): Was nun dieser Art, da ist das Letzte Wesenheit, die ein in sich Bestimmtes ist, (*ὡς τὸδε τι οὐσα*); was aber nicht dieser Art ist, sondern wo das Ausgesagte Formbestimmung und ein in sich Bestimmtes ist, da ist das Letzte Stoff und materielle Wesenheit.“ Das *διαφέρει* ist so gebraucht wie 153, 24: *αἱ διαφοραὶ αἷς διαφέρει τὸ γένος*. Die vorgeschlagenen Lesarten werden bestätigt durch 155, 18: „Es wird aber, wie gesagt worden, Wesenheit genannt das zu Grunde Liegende und das Waswarsein und das Allgemeine. Ueber jene zwei ist nun geredet worden, sowohl über das Waswarsein als über das Substrat, dass dieses nämlich auf zweierlei Art zu Grunde liegt: entweder als ein in sich bestimmtes, wie das Thier seinen Eigenschaften oder wie die Materie der Entelechie.“ Es dürfte nämlich hinter *ὡσπερ* (18) wohl *εἴρηται* einzuschalten sein, während die Worte *καὶ τὸ ἐξ τούτων* offenbar zu streichen sind, da das *ὑποκείμενον ὡς τὸδε τι* genau dasselbe sagt. Die vollkommene Uebereinstimmung dieser Stelle mit der obigen springt in die Augen, da *σῶμα* = *ἕλη*, *ψυχὴ* = *ἐντελέχεια*. Uebrigens hat der mit 155, 18 beginnende Absatz ganz das Ansehen einer Rekapitulation, wie denn im Buche Z der Metaphysik solche Rekapitulationen nach jedem längeren Abschnitte wiederkehren. Demnach müsste der mit 130, 14 beginnende Absatz wenigstens einigermaßen damit zusammenstimmen. Da dies nicht der Fall ist, so scheint es, dass man an letzterer Stelle einen vollkommen verdorbenen Text vor sich habe. Ich will mich jedoch hier aller Vermuthungen enthalten, da durch kleine Aenderung schwerlich geholfen werden dürfte.

192, 27: Es wird nun das Eins auf so viele Weise gesagt: das von Natur Zusammenhängende, das Ganze, das Einzelne und das Allgemeine. Alles dieses aber wird eins genannt, weil untrennbar ist von dem Einen die Bewegung, von dem Andern der Gedanke oder der Begriff. Man muss aber bedenken, dass es nicht auf dieselbe Art zu nehmen sei, wenn gesagt wird, wie beschaffene Dinge eins genannt werden, und was das Einssein und welches sein Begriff sei. Es wird nämlich das Eins auf so viele Arten gesagt und jegliches ist eins, dem eine dieser Weisen zukommt.“ Hierauf folgt nun 193, 6 in räthselhafter Weise: *τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ὅτε μὲν τούτων τινὶ ἔσται ὅτε δὲ ἄλλῳ ὃ [καὶ] μᾶλλον ἐγγὺς τῷ ὀνόματι ἔσται, τῆ δυνάμει δ' ἐκείνῃ*. Der Zusammenhang fordert statt *ὅτε μὲν — ὅτε δὲ* durchaus *οὔτε — οὔτε*. Der Sinn kann nämlich nur der folgende sein: „Der Begriff des Eins ist weder eins von diesem, noch auch ein Anderes, was mehr dem Namen nahe kommt, während jene einzelnen aufgezählten Bedeutungen nur dem Vermögen nach den Begriff in sich haben.“ Aristoteles unterscheidet an andern Stellen drei Arten von Kundgebungen dessen, was eine Sache ist: 1) Die Namenerklärung, 2) die Kundgebung der Bestandtheile, 3) die den spezifischen Unterschied angegebende Erklärung. Es heisst 168, 7: „Hieraus ist nun einleuchtend, was und wie die sinnliche Wesenheit sei: erstens Materie, zweitens Form, welche die Bethätigung ist, drittens die aus Form und Materie bestehende Wesenheit.“ — 167, 25:

„Desshalb geben diejenigen, welche auf die Frage, was ein Haus sei, antworten: Steine, Balken, Ziegel, dasjenige kund, was dem Vermögen nach Haus ist; denn dieses ist der Stoff des Hauses. Diejenigen aber, welche sagen, das Haus sei ein Behältniss zum Schutze geeignet für Leiber und Güter, offenbaren die Bethätigung; endlich diejenigen, welche beides vereinigen, sprechen die aus beiden zusammengesetzte Wesenheit aus.“ — 168, 2: „Gleicher Art auch die Definitionen, wie sie Archytas gelten liess; sie gehören nämlich der Vereinigung von Form und Materie an, z. B.: was ist Windstille? — Ruhe in einer Luftmasse. Hier ist die Luft die Materie, Ruhe die Bethätigung und Wesenheit. Was ist Meeresstille? Ebenheit des Meeres. Das materielle Substrat ist das Meer, Bethätigung und Formbestimmung das Ebensein.“ — 167, 31: „Es scheint aber die den spezifischen Unterschied enthaltende Kundgebung die Form und Bethätigung des Seins zu betreffen, die Kundgebung aus den Bestandtheilen mehr die Materie.“ Es sei nebenbei bemerkt, dass die voranstehenden Sätze sich so wie sie hier gestellt sind, offenbar in logischer Folge befinden. Vielleicht hat sie auch Aristoteles so niedergeschrieben.

Die beiden Sätze 167, 31: *ἔοικεν ὁ διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἶδος καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι* und 168, 22: *τὸ τί ἦν εἶναι τῷ εἶδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει* geben zu erkennen, dass *λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι* oder *ὀρισμός=λόγος ἐκ τῶν διαφορῶν* und zwar gipfelt der *ὀρισμός* in der *διαφορά* (167, 4; 154, 27.) Ich benutze die Gelegenheit, um darauf hinzuweisen, dass der Satz 168, 22: *τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι* etc. und das, was ihm nachfolgt, durchaus nicht mit dem Voranstehenden zusammengehört. Man hat diesen Abschnitt vielmehr ganz ans Ende des Buches *H* zu stellen, sodass sich an die letzten Worte desselben (*πάντα ἀπλῶς ὅπερ ὄντα τί*) anknüpft: *τὸ γὰρ τί* etc. Diese Zusammenstellung scheint mir so vollkommen richtig und der sich ergebende Zusammenhang so evident, dass ich mich darauf wie auf ein Axiom stütze, wenn ich weiter behaupte, dass viele Abschnitte der Bücher *Z*, *H* und *A* nicht an richtiger Stelle stehen. Ich werde später auf diese Punkte zurückkommen.

Dem *λόγος ἐκ τῶν ἐνπαραχόντων*, welcher den Inhalt eines Begriffs auseinanderlegt, aufs nächste verschwistert ist nun aber dasjenige, was man nach Trendelenburg (*Elem. logices*) *ἐποτύπωσις* nennen könnte. Sie besteht in einer Aufzählung von Dingen, welche unter den Umfang eines gegebenen Begriffs gehören, wie wenn man sagt: Element ist Feuer, Luft, Wasser u. s. w. Man erhält durch sie ebenfalls nicht den Begriff ausdrücklich, sondern jede der aufgezählten Dinge enthält ihn dem Vermögen nach. Dies ist der Sinn der Stelle 193, 8: „Eine Aufzählung von Dingen, auf die ein Begriff Anwendung findet, ist keine Begriffsbestimmung eben so wenig wie eine Namenerklärung eine solche ist.“ Dass dies der Sinn ist, lehrt der weitere Verlauf: „Gleichwie auch wenn man über Element und Ursache in der Art reden müsste, dass man sie an den Objecten deutlich machte und die Erklärung des Namens ausspräche. Denn es ist auf eine gewisse Art Element das Feuer (es ist vielleicht auch an und für sich das Unendliche oder ein anderes der Art), auf eine andere Art aber auch nicht; denn nicht ist dasselbe Feuer sein und Element sein. Sondern als ein Object und Naturgegenstand ist das Feuer Element; der Name aber bedeutet, dass dieses bei ihm zutrefte, dass Etwas aus ihm bestehe als einem ersten Grundbestandtheil. Eben so ist es nun bei der Ursache und beim Eins und bei Allen was der Art.“ Hiermit ist denn auch der Unterschied zwischen *τί ἐστι* und *τί ἦν εἶναι* gegeben. Auf die Frage *τί ἐστιν οἰκία* kann man sehr wohl antworten: Steine, Holz, Ziegel. Dagegen würde diese Antwort absurd sein, sobald

man frage: *τί ἐστι τὸ οὐκίον εἶναι*, „Was ist dasjenige, was das Sein eines Hauses ausmacht?“ Diese Frage wendet sich an das Specifiche des Hauses. Das *τί ἐστι* ist also das allgemeinere, das *τί ἦν εἶναι* ist *τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστίν ἴδιον* (Analyt. post. I, 6:) „Das Waswarsein ist unter dem, was das Was ist? eines Dinges ausmacht, das Eigenthümliche.“

Es sind schon in dem Vorhergehenden zwei Stellen mit einander in Beziehung gebracht, deren eine die Vermuthung für sich hatte, die Rekapitulation der andern zu sein. Das Buch Z ist reich an solchen Rekapitulationen, und gewiss ist es der Mühe werth, Hauptstellen und Rekapitulation neben einander zu halten. Man trifft dann aber, wie es mir scheint, auf so erhebliche Widersprüche, dass man auf sehr gewaltsame Veränderungen des ursprünglichen Textes zu schliessen berechtigt sein dürfte. —

132, 11: „Und zuerst wollen wir über das Waswarsein nach logischem Gesichtspunkte Einiges reden. Es ist nämlich das Waswarsein für ein jegliches dasjenige, als was dasselbe an und für sich kund gegeben wird.“ — 132, 19: „Eine Kundgebung nun, in der Etwas selber nicht enthalten ist, die aber trotzdem eben dieses ausspricht, dieses ist die Kundgebung des Waswarsein.“ — 133, 16: „Demnach ist Waswarsein alles dasjenige, dessen Kundgebung eine Definition oder Wesenserklärung ist. Eine Wesenserklärung ist aber nicht vorhanden, wenn Name dasselbe mit Kundgebung bezeichnet sondern wenn sie eines Grundersten ist. Dergleichen ist aber, was nicht in der Art kund gegeben wird, dass es von einem Andern gesagt wird.“ — 133, 24: „Aber eine Kundgebung wird es von jedem Andern geben, und zwar, wenn es ein Name ist, was er bedeute, oder statt einer einfachen Definition im genauesten Sinne, dass dieses diesem zukomme.“ — Die Stelle 133, 16 f. f. weicht wie es scheint, sehr zu ihrem Nachtheil von der ähnlichen Stelle in den zweiten Analytiken ab (II, 7.) Der Sinn der Stelle ergibt sich aus dem fünften Kapitel des ersten Buches der Topica. Der *λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι* oder *ὀρισμὸς* ist eine Verbindung von Worten, eine Kundgebung. Ist nun z. B. „zweifüssiges Thier“ die Definition des Menschen, so ist in der Definition (zweifüssiges Thier) das zu Definirende (Mensch) selber nicht enthalten; dennoch sagt jene genau dasselbe, was man mit dem einfachen Ausdruck Mensch bezeichnet. Der Satz *ὥστ' εἰ . . .* (132, 20) gehört wohl vor den voranstehenden Satz und ist an *αὐτό* in 18 zu knüpfen. Ferner muss es 133, 25 wahrscheinlich heissen: *ἢ ἀντὶ λόγου ἐπλοῦ καὶ ἀκριβεστέρου, ὅτι τόδε τῷδε ἐπάσχει*. Der *λόγος ἀκριβεστέρος* kann doch wohl nur der *ὀρισμὸς* sein. Ein einfacher *ὀρισμὸς* in strengerem Sinne (Mensch = zweifüssiges Thier) ist im Allgemeinen nur bei den Wesenheiten möglich, nicht aber z. B. bei der Mondfinsterniss. Weiter heisst es 133, 27: „Eine Wesenserklärung und das Waswarsein wird hier nicht statt finden. Nun wird aber wohl auch Wesenserklärung und das Was ist? in mehrfacher Bedeutung gesagt; es bezeichnet nämlich auf eine Art die Wesenheit auf eine andere Art auch jedes der Aussagnisse (Kategorien:) Wie gross? Wie beschaffen? Ebenso kommt auch das Ist Allem zu, aber nicht auf gleiche Art, dem Einen vorerst, dem Andern in abgeleiteter Weise 134, 7: Gleichwie einige von Nichtseienden in logischer Weise sagen, es sei, nicht schlechthin, sondern es sei ein Nichtseiendes; ebenso das Qualitative. Die Stelle 134, 15 erweist sich, mit 61, 12 und 215, 17 verglichen, als verderbt. Sie mag gelautet haben: *Ὁὐ δει γὰρ ὁμωνύμως τὰντα φάναι εἶναι ὅτι ἢ προστιθέντας ἢ ἀραιουόντας*: „Man darf nämlich nicht behaupten, dass den andern Kategorien (dem Qualitativem u. s. w.) das Sein im andern Wortsinne zukomme, sei es nun, dass wir sie einem Andern beifügen oder sie abgezogen und für sich aussprechen. Denn das richtige wenigstens ist, sie weder in anderm Wort-

sinne seiend zu nennen noch auf dieselbe Weise u. s. w.“ Es werden 263, 5 τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως und ἐκ προσθέσεως entgegengesetzt und gleich darauf heisst es: ἐκ προσθέσεως γὰρ τῷ λευκῷ ὁ λευκὸς ἄνθρωπος λέγεται. Wenn wir also mit Beifügung dem Weissen das Sein zusprechen, so sagen wir: der Mensch ist weiss. Mit Abziehung gesprochen ist: das Weisse ist. Mit dieser Erklärung stimmt auch vortrefflich 132, 23, wo es nach freier Uebersetzung heisst: „Giebt es auch von Zusammensetzungen wie weisses Pferd ein Waswarsein? Sein Name möge Schimmel sein. Nun wird nicht an und für sich auf zweierlei Art kund gegeben, wovon die eine Art mit Beifügung ist, die andere zwar nicht; aber dennoch ist auch diese letztere Art nicht eine an und für sich kundgebende. Es wird nämlich das Eine in der Art kund gegeben, dass es selber einem Andern anhaftet, z. B. wenn Jemand, anstatt das Weisse zu definiren, die Kundgebung eines Schimmels ausspricht. Ein Zweites wird so kund gegeben, dass ein anderes ihm anhaftet, z. B. wenn Jemand einen Schimmel definiren sollte, und denselben als etwas Weisses kund gäbe. Aber das weisse Pferd ist zwar ein Weisses; aber nicht dieses weiss zu sein, sondern ein Schimmel sein.“ Der Sinn ist: „Es kommt uns nach Abweisung jener beiden nicht an und für sich bestimmenden Arten darauf an, den Schimmel als solchen zu definiren.“ Der Satz ἀλλὰ μὴν — οὐδὲ τοῦτο (133, 2) gehört wie es scheint, hinter τὸ δὲ οὐ in 4. An μόνον in 15 schliesst sich offenbar οὐκ ἔστιν in 21 dem Sinne nach an. Vielleicht gehört der ganze Abschnitt von 132, 23 ab hinter die Worte πρὸς ἐν (134, 22). Licht über diese Stelle verbreitet 209, 9, wo allerdings wohl auch nicht Alles in Ordnung ist.

135, 4: „Es hat aber Bedenken, wenn Jemand eine mit Beifügung ausgesprochene Kundgebung nicht für eine Definition gelten lassen will, ob es dann von denjenigen Verbindungen eine Definition geben werde, in denen das Verknüpfte als in nothwendiger Beziehung zu einander stehend gepaart ist. Denn diess muss man nothwendiger Weise mit Beifügung kund geben. — Ich meine aber etwa: man hat Schiefheit und Auge und das aus der Verknüpfung beider Gesagte, das Schielen, ein solehes an einem solchen. Und nicht nebenher und beiläufig ist das Schielen eine Affection des Auges, sondern an und für sich, nicht etwa wie das Weisse dem Menschen zukommt, weil zufällig dieser einzelne Kallias weiss ist, sondern wie Männlich dem Thier und Gleich dem Quantitativen und überhaupt alles dasjenige, wovon man sagt, dass es an und für sich zukomme. Dergleichen ist aber alles dasjenige, worin entweder der Begriff oder der Name desjenigen zugleich mit gegeben ist, worauf es sich als dessen Affection bezieht, und wo es nicht angeht, abgesondert kund zu geben, wie man den Begriff Weiss zwar ohne den Begriff Mensch aussprechen kann, aber nicht Weiblich ohne Thier. Demnach wird es hiervon ein Waswarsein und eine Wesenserklärung nicht geben, oder sie wird auf andere Weise sein, wie wir gesagt haben. Es giebt aber noch eine zweite Schwierigkeit bei diesen. Denn wenn dasselbe ist ein schielendes Auge und ein schiefgestelltes Auge, so sollte schief und schielend dasselbe sein. Wofern dies aber nicht der Fall ist, da es ja unmöglich ist das Schielen zu denken ohne den Gegenstand, dessen Affection es ist (es ist nämlich das Schielen eine Schiefheit des Auges): so kann man schielendes Auge nicht aussprechen, ohne zweimal dasselbe zu sagen schiefes Auge Auge; denn das schielende Auge ist ein schiefes Auge Auge. Demnach ist ungereimt, das bei Derartigem das Waswarsein statt finde. Denn sonst würde die Sache ins Unendliche gehen. Denn dem schielenden Auge Auge wird wiederum noch ein anderes innewohnen.“ Der Satz οὐδ' ἢ κοιλότης οὐδ' ἢ σιμότης πάθος τῆς ῥινός, ἀλλὰ

καὶ αὐτὴν (9) ist unsinnig; offenbar hat man die Anfangsworte zu streichen und das Uebrige mit dem Voranstehenden zu verknüpfen: καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε ἡ σιμότης πάθος τῆς ῥινός. Vergleiche 210, 12: τὸ δὲ ἄρῶεν καὶ θῆλυ τοῦ ζώου οἰκεία μὲν πάθη. Ferner erscheinen 135, 9 in dem Satze: οὐδ' ὡς τὸ λευκὸν [Καλλιὰ ἢ] ἀνθρώπων ὅτι Καλλιὰς λευκός [ᾧ συμβεβηκεν ἀνθρώπων εἶναι] die beiden eingeklammerten Stellen sehr verdächtig, die erstere, weil sie geradezu Unsinn enthält, die zweite, weil ἀνθρώπος kein συμβεβηκός ist, obwohl man vielleicht 94, 26 dafür anführen könnte. Immerhin bleibt diese Ausdrucksweise ungenau und 210, 30 heisst es ebenfalls bloss: καὶ ὁ λευκός δὴ ἀνθρώπος ὅτι Καλλιὰς λευκός. Wir wollen das Vorgehende nun mit der dazu gehörigen Rekapitulation vergleichen, welche sich auf S. 136 befindet. Es heisst jetzt: „Nur den Wesenheiten kommt eine Wesenserklärung zu, wofern aber den andern Kategorien, so muss dieselbe mit Beifügung sein.“ Dagegen wird den Zusammenpaarungen eine Definition in der Art zugesprochen, dass man dann dem Worte Definition eine mehrfache Bedeutung beilegen müsse (10.) Früher hatten wir genau das entgegengesetzte. Dazu kommt, dass jetzt von demjenigen, was Aristoteles mit Beifügung kund geben nennt, eine ganz abweichende Erklärung gegeben wird. Es kann nach dem Obigen kein Zweifel darüber obwalten, dass damit die fehlerhafte Art gemeint ist, den Begriff weiss etwa an einem Schimmel deutlich zu machen. Gegenwärtig heisst es aber (4): „Dieses aber nenne ich mit Beifügung, in denen es zutrifft, dass zweimal dasselbe gesagt wird, wie in diesen.“ Sollte darüber aber noch ein Zweifel obwalten, dass dies ein ganz anderer und zweiter Punkt ist, so würden es schon die Worte lehren (135, 20): „Es giebt über diese noch eine andere Schwierigkeit.“ Will man die Rekapitulation mit der Hauptstelle in Einklang bringen, so hat man zu verknüpfen κατηγοριῶν in Zeile 2 mit ἦτοι (9); ὅροι in 9 mit ἀνάγκη in 2. Der Satz ἀλλὰ λανθάνει ὅτι οἷς ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι in 7 ist zu vervollständigen durch: ἐν οἷς συμβαίνει δις τὸ αὐτὸ λέγειν (5). Diesem Satze gebührt die letzte Stelle in der Art, dass unmittelbar an denselben der Beschluss des Ganzen ὅτι μὲν οὖν (13) sich anreihet. Man hat alsdann folgenden Zusammenhang: „Offenbar ist nun, dass allein der Wesenheit eine Definition (im strengsten Sinne) zukommt; wofern aber auch den übrigen Kategorien, so sind dieselben entweder auf eine andere Art, oder, wie gesagt wurde, man muss den Worten Definition und Waswarsein eine mehrfache Bedeutung geben, sodass auf eine Art Keinem eine Definition und das Waswarsein zukommen wird, ausser den Wesenheiten, während dieselben auf eine andere Art auch Jedem zukommen. — (6) Wenn aber dies wahr ist, so wird es auch von den Zusammenpaarungen keine Definition geben z. B. von der ungeraden Zahl. — (8:) Sollte es aber auch von diesen Definitionen geben, (2) so ist nothwendig, dass sie mit Beifügung sei z. B. vom Graden und Ungraden; denn nicht ohne Zahl, noch Weiblich ohne Thier. Dies aber bezeichne ich durch die Worte: mit Beifügung (7). Dabei versteckt es sich, dass diese Definitionen nicht regelrecht ausgesprochen werden, (5) da in ihnen dieses sich ereignet, dass man zweimal dasselbe sagt u. s. w. Man vergleiche hiermit: 133, 24; 133, 27; 135, 16; 135, 25. Statt ποιοῦ (135, 2) muss es augenscheinlich ἀρτίου heissen; das εἶναι in 10 dürfte wohl zu streichen sein.

Ein anderer Abschnitt, den es der Mühe werth ist, mit seiner Rekapitulation zu vergleichen, beginnt mit 145, 23. Die einzelnen Abtheilungen des Hauptabschnitts bezeichne ich durch — A —, — B —, die entsprechenden Theile der Rekapitulation durch — a —, — b — u. s. f.

— A. — Zuerst wird die Frage aufgeworfen, warum in der Kundgebung des Ganzen der Begriff der Theile bald enthalten sei, bald nicht. „Der Begriff des Kreises fasst nicht den Begriff der Segmente in sich, wohl aber der Begriff der Silbe denjenigen der Buchstaben“ (145, 28). — Die Frage wird nun dahin entschieden, dass die Buchstaben nicht zur Materie sondern zur Form gehören. Die Segmente aber seien materielle Theile. Denn die Materie sei einmal eine sinnliche, sodann aber auch eine denkbare wie im Mathematischen. Darauf heisst es (148, 6): die Seele sei Form und Wesen für den Körper, der Körper aber ihre materielle Grundlage. — B. — In der jetzt folgenden Stelle 148, 21—24 halte ich die Worte: *ἐπὶ τῶν καθ' ἑκάστην καθόλου δ' οὐκ ἔστιν οὐσία ἀλλὰ* für unächt, worauf ich später zurückkommen werde. Durch Streichung dieser Worte erhält man folgenden Zusammenhang: „Mensch und Pferd und Aehnliches bezeichnen ein zusammengesetztes aus Form und Materie und zwar als allgemein.“ — C. — „Ein Einzelnes aber aus dem letzten Stoffe ist Sokrates“ (148, 24). — D. — Ueber die mit 149, 14 beginnende Stelle, die ich für sehr verdorben halte, will ich nur bemerken, dass es sich hier augenscheinlich um den Doppelsinn handelt, den die Worte *ζῶον, κύκλος, ὄρθή* haben, insofern sie einmal die reine Form und Wesenheit und sodann auch das aus Form und Materie bestehende Gesamtwesen bezeichnen. Derselbe Gedanke ist 168, 11 auf das klarste ausgesprochen, und dass unsere Stelle es mit demselben Doppelsinn zu thun hat, zeigt 149, 22: Denn es giebt ja auch den mit dem Stoff verbundenen in Erz geformten Rechten, sowie auch den aus Linien gebildeten Rechten (das will sagen: den mit der denkbaren Materie verbundenen Rechten). Der Rechte ohne Materie ist später als die Theile des Begriffs, aber früher als die dem Einzelwesen angehörigen Theile.“ Man sollte 149, 17 vermuthen: *ὅτι οὐκ ἀπλῶς ἢ ἑκάστον ἢ ἐκάστον. εἰ μὲν γὰρ ἔστι ζῶον ψυχὴ ἢ ἔμψυχον* u. s. w.: „dass nicht ein jeder Theil schlechthin früher ist und auch nicht das Ganze früher als jeder Theil“ . . . Der Satz *τί μὲν καὶ τίνος γατίον* ist wohl als Frage zu fassen und der angehängte Satz *οἶον* etc. zu streichen.

Gehen wir jetzt auf die dem Vorangehenden entsprechende Rekapitulation über: — a — 151, 2. „Dass nun einige Schwierigkeit obwaltet in Bezug auf die Definitionen und aus welcher Ursache, ist gesagt worden.“ An diese Worte knüpfe ich unmittelbar den in Zeile 13 stehenden Satz an: „Denn nicht auf jede Weise ist die Hand Theil des Menschen, sondern die ihr Werk verrichten kann, also die belebte. Die unbelebte ist nicht Theil. Ferner über das Mathematische, warum der Begriff des Theils nicht auch Theil des Begriffs ist z. B. der Halbkreis nicht Bestandtheil des Kreises, da ja dieses doch nicht sinnlich ist. Dies macht nun wohl keinen Unterschied; denn auch einiges nicht sinnliche hat Materie. Ueberhaupt hat alles Materie, was nicht Form und reine Wesenheit ist. Vom allgemeinen Kreise giebt es keine allgemeinen Theile, wohl aber wird dieses die Theile des einzelnen Kreises ausmachen, wie früher gesagt ist. Die Materie ist nämlich theils sinnlich, theils denkbar. Offenbar ist ferner, dass die Seele erste Wesenheit ist, der Leib aber Materie.“ — b — „Der Mensch aber und das Thier sind ein zusammengesetztes aus Form und Materie als allgemein.“ — c — „Sokrates und Koriskos“ . . . — d — Die jetzt folgende Stelle lautet (151, 26): *εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ διττόν· οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν, οἱ δὲ ὡς τὸ σύνολον* etc. Wir werden sie später näher beleuchten. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass wir hier eine Rekapitulation vor uns haben, wie solche im Buche Z der Metaphysik stehend sind. Dadurch aber wird sich die im Absatz — B — vorgeschlagene Streichung rechtfertigen. Fürs zweite ergibt sich daraus die in — a — gemachte Verknüpfung als nothwendig. Bei den Definitionen findet sich eine

Schwierigkeit und diese hat ihren Grund darin, dass die Hand nur als belebter Theil des Menschen ist. Als solche setzt sie das Ganze voraus; und es ist klar, dass man sich des Fehlers schuldig machen würde, nicht aus dem Früheren zu erklären, wenn man in der Definition des Menschen der Hand Erwähnung thun wollte. So heisst es 147, 26: „Der Begriff des Rechten wird nicht auf den Begriff des spitzen Winkels als seinen Bestandtheil zurückgeführt, sondern der Begriff des spitzen Winkels auf den des Rechten. Es bedient sich nämlich derjenige, welcher den spitzen Winkel definirt, des Rechten, indem er den spitzen Winkel als denjenigen Winkel zu definiren hat, der kleiner als ein rechter ist. Auf gleiche Weise verhalten sich auch Kreis und Halbkreis. Denn der Halbkreis wird mittelst des Kreises definirt und der Finger durch das Ganze; ein derartiger Theil des Menschen ist nämlich der Finger.“ Ferner heisst es 148, 13: „Der Leib und seine Theile sind später als diese Wesenheit (nämlich als die Seele) und es wird in diese Theile als in seine materiellen Bestandtheile zerlegt nicht die Grundwesenheit sondern das Gesamtwesen. In Rücksicht auf dieses Gesamtwesen sind dieselben auf eine Art früher, gewissermassen aber auch nicht. Denn nicht können sie abgesondert für sich bestehen. Es ist nämlich nicht der irgend wie sich verhaltende Finger Theil des Thiers, vielmehr der abgestorbene nur dem Namen nach.“ Diese Deduction läuft unzweifelhaft darauf hinaus, den Finger (und also auch wohl die Hand) als das dem Begriff nach Spätere darzuthun, wovon dann die nothwendige Folgerung ist, dass die Definition des Ganzen als das Frühere nicht gestützt sein kann auf den Begriff der Theile. Lässt man aber die von mir vorgeschlagene Verknüpfung in — a — 151, 4 nicht gelten, so erhält man folgende Verbindung 151, 8: „Ein Sinnliches ist das Thier und kann ohne Bewegung nicht definirt werden und also auch nicht ohne seine auf gewisse Art sich verhaltenden Theile. Denn nicht auf jede Art ist die Hand Theil des Menschen, sondern nur die, welche ihr Werk vollbringen kann also die belebte.“ Diese Worte lassen, wie es scheint, keine andere Deutung zu, als dass jetzt verlangt werde, in der Definition des Menschen müsse der Hand und zwar als einer belebten Erwähnung geschehen. Kann man sich aber plumper ins Gesicht schlagen, als es Aristoteles thun würde, wenn die überlieferte Lesart richtig wäre. Es ist aber wohl zu beachten, dass die Worte *διὸ καὶ πάντ' (4)* sich auf das Beste anschliessen an *ἐν πάντα ἔσται (2)*. Streicht man dann noch das Wort *ἐχόντων* in 13 als fremden Zusatz, so lösen sich alle Widersprüche, und man erhält dann folgenden durchaus klaren und schönen Zusammenhang: Die Manier der Pythagoräer und Platoniker, Alles auf reine Formbestimmung zurückzuführen, führt zu einem unbestimmten Formalismus. Man darf vielmehr das Lostrennen der Wesenheit von der Form nicht in der Art übertreiben, dass man jede Beziehung auf materielle Theile verpönt. So kann das Thier nicht ohne Bewegung definirt werden, und da Bewegung ein materielles Substrat voraussetzt, so ist in dem Worte Bewegung eine Beziehung auf materielle Theile gegeben. „Das Thier kann ohne Bewegung nicht definirt werden und also insofern gewissermassen nicht ohne materielle Theile.“ (*διὸ οὐδ' ἔνευ τῶν μερῶν πως. 13*) Man vergleiche hiermit 39, 8: *τὴν ὕλην ἐν κινουμένῳ ποιεῖν ἀνάγκη*. Dazu 188, 9. Vergleicht man — C — mit — c —; so erkennt man, dass hinter *κοιτόζος (151, 26)* etwa die Worte *ὡς τὰ καθ' ἑαυτὰ* ausgefallen sein müssen. Auch der durch — d — bezeichnete Absatz scheint in seinem Beginne eine Einbusse erlitten zu haben: die Worte *εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ* dürften schwerlich einen genügenden Sinn geben und sind vielleicht ein verunglückter Versuch, die vorhandene Lücke auszufüllen. Vielleicht hat hier gestanden: *σημαίνει δὲ ταῦτα καὶ διττόν*, sodass man folgenden Zusammenhang erhalten würde: „Es bezeichnet

aber dieses auch zweierlei; die Einen verstehen darunter nämlich die Seele; die Andern das Gesamtwesen.“ Ich habe früher bemerkt, dass eine grosse Zahl von Abschnitten, welche übrigens entweder einen Raum von elf Zeilen der Brandisschen Ausgabe oder ein Vielfaches dieser Zahl einnehmen, nicht an ihrer Stelle zu stehen scheinen. Ich lege grosses Gewicht auf diese Bemerkung und will ihre Wahrheit an einem besonders ins Auge fallenden Beispiel zu erhärten suchen 240, 17 — 241, 20. Dieser Abschnitt zerfällt in drei Theile; die Fugen sind hinter *μεταβολαί* (240, 29) und hinter *ἡμεῖνοι* 241, 9). Man wird die richtige Anordnung erhalten, wenn man den dritten Theil vor den zweiten setzt. Der Grund ist der, dass in dem dritten (von mir vorangestellten) Theile eine Frage aufgeworfen wird, die im zweiten beantwortet ist. Es heisst 294, 22: *ἐκ ποίου μὴ ὄντος καὶ ὄντος τὰ ὄντα*. „Aus was für Nichtseienden oder Seienden kommt das viele Seiende?“ Hierauf erfolgt 295, 7: *λέγεται τὸ μὴ ὄν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν ἐκ τούτου ἢ γένεσις, ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἀνθρώπος*. „Es wird das Nichtsein aber auch in Rücksicht auf das Vermögen zu sein gesagt. Aus diesem ist nun das Werden; aus dem, was nicht Mensch ist, aber dem Vermögen nach ein Mensch ist, wird der Mensch.“ Man wird kaum bezweifeln können, dass die natürliche Ordnung verlange, dass die Frage voran stehe und die Antwort ihr nachfolge. Dennoch findet 240, 30 und 241, 12 die umgekehrte Ordnung statt. Uebrigens zeigt die Vergleichung des Abschnitts 241, 9 f. f. mit dem ersten Buche der Physik, in welchem fast jede einzelne Wendung, nur in bedeutender Erweiterung, wiederkehrt, dass man es in der Metaphysik mit einem gänzlich corrupten Text zu thun habe. Ich citire nach der kleinen Bockerschen Ausgabe folgende Stellen der Physik: 7, 10; 7, 13; 11, 15; 9, 28. Dazu aus der Metaphysik 188, 11. Nach diesen Stellen möchte es nicht schwer halten, das Richtige wenigstens annähernd herzustellen. Ich begnüge mich damit, das *ὄν* 241, 2 als Einschlebsel zu bezeichnen; vergl. Phys. 17, 2. Der Sinn kann nur sein: „Bloss beziehungsweise wird Alles aus Nichtseiendem. Es wird vielmehr auch Alles aus Seiendem, aber aus solchem, was dem Vermögen nach ist, der Bethätigung nach aber nicht ist.“ Der Abschnitt 240, 17—28 füllt auf überraschende Weise eine Lücke aus, die sich 165, 26 hinter dem Worte *μεταβολαίς* findet. Eine ähnliche Abweichung von der natürlichen Ordnung, wie die oben behandelte, findet sich 162, 12—163, 14. In den letzten elf Zeilen dieses Abschnitts werden Schwierigkeiten aufgeworfen, deren sehr ausführliche Lösung die vorangehenden 22 Zeilen enthalten. Sähe man sich hierdurch veranlasst, jenen kleinern Absatz voranzustellen, so müsste man allerdings zugleich eine Umstellung seiner ersten Sätze vornehmen und zwar in folgender Weise 163, 5: *ἀλλὰ τὸ μὲν [τοιούτων] αἴτιον ἐπὶ τοῦ γίνεσθαι ἕρπεται (ὃ ἐπ' ἐνίων μὲν ἐστὶ τίς ἐνεκα ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον), θάτερον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι*. Der Zusammenhang würde dann folgender sein: „Da aber Wesenheit ein Grundprincip und eine Ursache ist, so ist von dorthier der Ausgang zu nehmen. — Aber eine Art der Ursache wird beim Entstehen und Vergehen erforscht (und zwar ist dies in manchen Fällen der Zweck, zuweilen auch die bewegende Ursache) eine andere Art auch beim Sein. Am meisten verbirgt sich das Gesuchte bei dem, was nicht von Andern gesagt wird. So z. B. wird die Frage: warum ist ein Mensch? in der Art gethan, das man es einfach sagt, ohne zu bestimmen, dass dieses diesem zukommen solle. Da aber das Sein gegeben und vorhanden sein muss, so ist klar, dass man nicht fragt, warum der Stoff ist. — 162, 12: Es wird aber das Warum beständig auf folgende Art gefragt: Warum kommt Eines dem Andern zu? Denn zu fragen, warum ein gebildeter Mensch ein gebildeter Mensch ist u. s. w. . . . 25:

stehenden Satz und zwar in folgender Fassung anzureihen: *οἷον ἄνθρωπος τὸ σῶμα τοῦτο ὡδὶ ἔχον*. Ferner heisst es vielleicht 163, 20: *ἐπὶ δὲ τοῦ ἕκ τινος συνθέτου* . . . Man vergleiche 137, 2, wo sich eine ganz ähnliche Wendung findet. Endlich dürfte wohl 162, 28 zu lesen sein: *διὰ τί ψόφος ἐν νέφεσι; γίνεται γὰρ οὕτως ἄλλο καὶ ἄλλου τὸ ζητούμενον*. Die mannigfachen Verderbungen des Textes sind wohl aus der Störung des Zusammenhanges zu erklären.

155, 23: „Es scheint Einigen auch das Allgemeine vorzugsweise Grund und Princip zu sein; desshalb wollen wir dieses in Betracht ziehen. Es scheint nämlich unmöglich, dass irgend eins von demjenigen, was allgemein ausgesagt wird, Wesenheit sei; denn die erste Wesenheit ist jeglichem eigenthümlich und kommt keinem Andern zu. Das Allgemeine ist gemeinsam; denn dasjenige wird eben allgemein genannt, dessen Natur es ist, einer Mehrheit anzugehören. Wessen Wesenheit soll dies nun sein? Entweder von Allem oder von Keinem. Wofern es aber die Wesenheit von Einem wäre, so würde das Andere dasselbe sein. Denn dasjenige, dessen Wesenheit und Waswarsein eins ist, ist selber eins. Ueberdies wird Wesenheit das genannt, was nicht von einem zu Grunde Liegenden ausgesagt wird. Dies aber ist bei dem Allgemeinen immer der Fall. Dennoch kann es nicht so wie das Waswarsein in diesem [aber?] enthalten sein, wie z. B. Thier im Menschen und im Pferde. Der Sinn der letzten Worte erhellt aus 208, 5: „Was der Art nach verschieden ist, muss nothwendig in derselben Gattung sein. Ich nenne nämlich Gattung dasjenige, womit Beides als ein und dasselbe benannt wird, was nicht als beiläufig den Unterschied an sich hat, sei es, dass es als Materie da ist oder anders. Denn nicht bloss das gemeinschaftliche muss ihnen zukommen z. B. dass beide Thiere sind, sondern eben dieses Thier muss jedem als ein wesentlich anderes zukommen z. B. das eine Pferd, das andere Mensch.“ Der Gattungsbegriff ist das Bestimmbare, also *ἕλη* und *δύναμις* (209, 2); die Wesenheit aber muss das vollkommen Bestimmte sein. Dieser Gedanke wird weiter ausgeführt in folgenden Sätzen: (157, 24) „Wenn Thier sowohl im Menschen wie im Pferde ist, so ist dieses Thier entweder der Zahl nach ein und dasselbe oder ein anderes. Dem Begriffe nach ist es offenbar dasselbe; denn der Definirende spricht ganz dieselbe Definition in beiden Fällen aus. (158, 2): „Wenn nun das Thier in dem Menschen und im Pferde so der Zahl nach ein und dasselbe ist, wie Du mit Dir selber, wie soll es denn in den abgesondert Bestehenden eins sein und wesshalb? Wird nicht dann auch eben jenes Thier ausser sich selbst sein? Sodann auch, wenn es Theil hat an der Zweifüssigkeit und an der Vielfüssigkeit, so ergiebt sich etwas Unmögliches. Denn Entgegengesetztes kommt zu gleicher Zeit einem durch und durch bestimmten Fürsichsein zu. — (158, 10.) Nimmt man aber an, dass das Thier in jedem ein verschiedenes sei, so müsste die Wesenheit Thier in sich eine unendliche Vielheit sein.“ Diese Sätze passen so vortrefflich zu dem Vorangehenden, dass es jedenfalls denkbar ist, sie hätten ursprünglich mit demselben in Verbindung gestanden, wofern man überhaupt berechtigt wäre, an eine Verwirrung des Textes durch Umstellungen zu glauben. In 157, 24 sind die Worte *τὰ εἶδη καὶ* augenscheinlich eingeschoben, da sie zum folgenden nicht passen. In dem Satze 158, 11: *οὐκοῦν ἄπειρα . . . ἔσται ὧν ἢ οἰσία ζῶον* ist offenbar das Wort *ὧν* zu streichen. Was nun den Abschnitt 156, 6—156, 28 anbelangt, so dürfte sich Manches dafür anführen lassen, dass derselbe ebenfalls durch Vermengung zweier Abschnitte von je eilf Zeilen entstanden sei. Der Grund der Vermengung ist, wie es scheint, kein anderer, als dass zwischen beiden ein Abschnitt von 22 Zeilen ausgefallen ist, welcher sich 163, 6—28 findet. Der erste der beiden vermengten Abschnitte

Man fragt also Etwas von einem Andern, warum es ihm zukommt; dass es ihm zukomme, muss offenbar sein, z. B. Warum donnert es? Warum ist Geräusch in den Wolken? So gefasst wird die Frage nämlich eine solche, die Etwas von einem Andern fragt. Warum ist dieses, Steine und Ziegel, ein Haus? Es ist also klar, dass man nach der Ursache des Seins fragt, dies aber ist das Waswarsein, um mich einer logischen Formel zu bedienen. Eine Ursache ist nämlich auch dies z. B.: Warum ist dieses ein Haus? — Weil das an ihm vorhanden ist, was eben war, ein Haus sein. Demnach wird also die Ursache gefragt in Bezug auf den Stoff. Dies ist aber die Formbestimmtheit, durch welche derselbe ein Was wird z. B. ein Mensch dieser sich so verhaltende Leib. Dieses aber ist die Wesenheit. Es ist nun augenfällig, dass es bei dem einfachen weder Untersuchung noch Belehrung giebt, (vielmehr ist die Weise der Untersuchung hier eine andere), wohl aber bei demjenigen, was in der Art zusammengesetzt ist, dass das Ganze eins ist“ — Man wird den strengen und genauen Zusammenhang des Voranstehenden nicht übersehen. Aristoteles zählt im ersten Buche der Metaphysik 9, 17, wie an vielen andern Stellen, vier Ursachen auf: 1) Waswarsein oder Wesenheit, 2) Materie, 3) bewegende Ursache, 4) Endursache. Allerdings werden 1), 3) und 4) an vielen Orten auf Eins zurückgeführt, und dies dürfte sich für die bestehende Anordnung unseres Abschnitts anführen lassen. Sobald aber der Unterschied dieser drei Ursachen festgehalten wird, kann derselbe kein anderer sein, als dass die Wesenheit Ursache des Seins ist, während die beiden andern beim Werden in Frage kommen. Sodann wird näher darauf eingegangen, wie die Frage nach dem Grunde des Seins gemeint sein kann. Die Frage: Weshalb ist ein Mensch? unterscheidet sich von andern wie: Warum ist der Mensch gebildet? dadurch, dass einfach, nach dem Sein des Subjects der Frage geforscht wird, während es sich hier darum handelt, warum dieses Prädikat diesem Subjecte zukomme (163, 8: *ἐν τοῖς μὴ καὶ ἄλλων λεγόμενοις. ὅσον ἄνθρωπος διὰ τί ἐστὶ ζητεῖται τῷ ἀπλῶς λέγεσθαι ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τόδε ἐν τῷδε*). Man vergleiche 133, 20 und *Analyt. post.* II. 1 und 2. Jenes kann nun aber offenbar nicht bedeuten, warum der Stoff vorhanden sei, aus welchem der Mensch besteht, (163, 13: *δηλον δὲ ὅτι οὐ τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστὶ*). Die hier aufgeworfene und zugespitzte Frage wird nun in allen denkbaren Variationen beleuchtet und zur Entscheidung gebracht in dem Abschnitte 162, 12—163, 5. Dies ist der Grund, weshalb ich eine Störung der ursprünglichen Ordnung vermüthe. Das Resultat ist, eine Frage nach dem Sein könne nur so gemeint sein wie: Warum sind diese Steine und Balken ein Haus? Es wird hier nach derjenigen Ursache des Seins gefragt, welche man Waswarsein nennt. (163, 22: *ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὡς εἰπεῖν λογικῶς*). Hieran hat man nun augenscheinlich den Satz 163, 5 anzureihen: *αἴτιον γὰρ καὶ τοῦτο*. „Eine Ursache ist auch das Waswarsein.“ Inwiefern nun das Waswarsein eine Ursache sei, wird gezeigt an dem Beispiel 163, 14: *ὅσον οἰκία ταδί. διὰ τί; ὅτι* etc.: „z. B. ein Haus ist dies. Weshalb? Weil das vorhanden ist, was das Sein eines Hauses ausmacht.“ Schon dieser in sich nothwendige Zusammenhang sollte dafür sprechen, dass die dazwischen stehenden Sätze nicht dorthin gehören, da sie in keiner Weise mit dem Vorangehenden und dem Nachfolgenden zu reimen sind. Man vergleiche Bonitz *anim. crit.* — Somit wird also die Ursache in Bezug auf den Stoff gefragt (163, 16 *ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται κατὰ τῆς ὕλης*). Dies aber ist die Wesenheit. So heisst es 167, 15: *τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτῇ ἢ ἐνέργεια*, und 131, 15: *τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται αὐτῇ δὲ τῆς ὕλης*. An die Worte *ὅ τί ἐστιν* in Zeile 17 hat man wohl den in Zeile 15

lautet: (18) „Ueberdies wird der Wesenheit Sokrates wiederum eine andere Wesenheit inne-
wohnen, sodass sie die Wesenheit von zweien ist, (19) wenn anders Mensch und was in die-
ser Art gesagt wird, Wesenheit ist. (10) Demnach wird wieder dasselbe eintreten; denn es
wird eine Wesenheit sein von jenes Wesenheit, z. B. das Thier für die Art, der es zukommt.
(8): Denn um Nichts weniger wird dieses die Wesenheit von Etwas sein, gleichwie der Mensch
Wesenheit des besondern Menschen ist, in dem er enthalten ist. (24). Aus diesen Betrachtun-
gen ist nun einleuchtend, dass Nichts von dem, was allgemein zukommt, Wesenheit ist, und
dass Nichts von dem, was allgemein ausgesagt wird, ein bestimmtes Dieses bezeichnet, son-
dern eine Qualität. Wenn aber nicht, so ergibt sich neben vielem Andern auch der dritte
Mensch.“ Sobald man setzt, die Wesenheit verhalte sich zu dem, dessen Wesenheit sie ist,
als ein Allgemeines, ergibt sich ein Progress ins Unendliche. Man wird in dem Voranstehen-
den diesen Beweis auf das strengste geführt finden und zwar ist es unmöglich, ohne die
Schlussfolgerung zu stören, irgend einen Satz aus seiner Stelle zu rücken, jeder Satz setzt den
vorhergehenden voraus und verliert seine Berechtigung ohne denselben. Uebrigens kann es
kaum zweifelhaft sein, dass es in Zeile 10 heissen muss: *ἔσται γὰρ οὐσία ἐκείνου οὐσίας,*
οἷον τὸ ζῶον ἐν ᾧ ὡς εἶδει ἐπάσχει. Ehe ich den zweiten der beiden nach meiner Meinung
vermengten Abschnitte aussondere, will ich denjenigen Abschnitt hierher setzen, welcher mir
zwischen beide zu gehören scheint. (153, 6): „Jetzt wollen wir zuerst über die Definition
reden, in so weit wir in den Analytiken nicht davon gehandelt haben; denn die dort aufge-
stellte Zweifelfrage ist von Vortheil für die Untersuchung über die Wesenheit: die Frage näm-
lich, wodurch dasjenige eins ist, dessen Kundgebung wir eine Definition nennen. Es sei die
Definition des Menschen zweifüssiges Thier: wesswegen ist dieses nun eins? Und warum ist
das Zweifüssige und das Thier nicht eine Vielheit? Mensch und Weiss sind eine Vielheit,
wenn eines nicht dem andern zukommt, eine Einheit aber, wenn eins dem andern zukommt
und an demselben als seinem Substrate als Affection vorhanden ist. Dann aber wird es Eins
und ist nun der weisse Mensch. In unserem Falle hat das eine nicht Theil am andern;
denn das Geschlecht scheint nicht Theil zu haben an den Unterschieden; denn zu gleicher
Zeit hätte ein und dasselbe an Entgegengesetztem Theil; denn die Unterschiede, durch welche
sich das Geschlecht zerspaltet, sind entgegengesetzt. [Und wenn es auch Theil hat, so sieht
man, dass] dieselbe Rede ist, wofern mehrere Unterschiede vorhanden sind, z. B. fusswan-
delnd, zweifüssig, ungeflügelt. Warum ist dieses eins und nicht vieles? Nicht etwa da-
durch, dass es Einem zukommt (*ὅτι ἐνὶ ἐπάσχει*): denn auf diese Weise wird aus Allem
Eins. Es muss aber Eins sein, was durch die Definition kund gegeben wird; denn die Defi-
nition ist eine in sich einige Kundgebung und zwar der Wesenheit. Demnach muss sie auch
die Kundgebung eines, Einigen sein. Denn auch die Wesenheit bedeutet ein Eins und ein Be-
stimmtes, wie wir meinen. Hieran reiht sich nun auf das beste 156, 6: „Offenbar ist also,
dass es davon nothwendig eine Kundgebung geben muss. Es macht aber dabei keinen Unter-
schied, wenn diese Kundgebung auch nicht Alles enthält, was zur Wesenheit gehört.“ —
156, 12: „Hierzu kommt nun, dass es unmöglich und ungeremt ist, dass die Wesenheit, wo-
fern sie überhaupt Bestandtheile hat, als das vollkommen bestimmte Fürsichsein, nicht wiederum
aus Wesenheiten und Fürsichseiendem bestehen sollte, sondern aus Qualitativem. Denn früher
würde dann Nichtwesenheit und Qualitatives sein als Wesenheit und Fürsichsein. Dies aber
ist unmöglich. Denn weder dem Begriffe nach, noch der Zeit oder dem Entstehen nach kön-
nen die Affectionen früher sein als die Wesenheit.“ — 156, 19: „Nun aber trifft es über-

haupt zu, dass nichts von den Bestandtheilen der Definition Wesenheit von Etwas sei, nichts von denselben kann getrennt für sich sein, noch auch eines am andern, ich meine, es kann nicht ein Thier neben den Einzelnen geben, noch irgend ein anderes von dem, was die Definition in sich schliesst.“ — 156, 28: „Dies ist aber auch so offenbar. Es ist unmöglich, dass eine Wesenheit bestehe aus Wesenheiten, die als vollendetes Sein (*ἐντελέχεια*) in ihr enthalten sind. 157, 10: „Es hat aber dieses Ergebniss in sich einen Widerstreit. Wenn keine Wesenheit aus Allgemeinem bestehen kann, weil dieses ein Qualitatives nicht aber ein Fürsichsein bezeichnet, wenn ferner keine Wesenheit zusammengesetzt sein aus Wesenheiten, so müsste jede Wesenheit ein in sich Einfaches sein. Demnach könnte es auch von der Wesenheit keine Kundgebung geben. . . . Von Keinem also kann überhaupt eine Definition sein“ u. s. w. — Dasjenige, worauf es mir besonders ankommt, ist, dass Niemand aus dem Umstande, dass die Wesenheit nicht aus Qualitativem bestehen könne, den Schluss ziehen kann, das Allgemeine sei nicht Wesenheit. Viel besser lässt sich das Gegentheil daraus folgern. In der That: Die Definition giebt die Wesenheit an. Die Definition enthält das Allgemeine. Da nun die Wesenheit nur wieder aus Wesenheit bestehen kann, so ist das Allgemeine Wesenheit. Wenn diese Schlussweise nicht statt finden sollte, so wäre auch keine *ἀνομία* vorhanden.

Die Frage wie die Bestandtheile einer Definition eins sind, erhält dann eine besondere Schwierigkeit, wenn man dem Allgemeinen, wie dies in der Ideenlehre geschieht, eine von dem Einzelnen gesonderte Existenz zuspricht. So heisst es 173, 1: „Jetzt zur Beantwortung jener erwähnten schwierigen Frage, was die Ursache der Einheit sei in den Definitionen und den Zahlen. Alles nämlich, was mehrere Theile enthält und wo das Ganze nicht nach Art eines Haufens ist, sondern wo ein bestimmtes Ganze ausser den Theilen besteht, da ist auch eine Ursache dafür. Denn bei den Körpern ist z. B. die Berührung Ursache der Einheit oder eine gewisse Klebrigkeit oder eine andere Eigenschaft der Art. Die Definition aber ist eine Kundgebung, nicht durch Verknüpfung eins wie die Ilias, sondern dadurch, dass sie eines Einigen ist. Was ist es nun, was die Definition des Menschen zu Einem macht und warum sind die Bestandtheile eine Einheit und nicht eine Vielheit z. B. das Thier und das Zweifüssig? Besonders wenn, wie es einige meinen, ein Urthier und eine Urzweifüssigkeit giebt.“ Man erkennt hieraus, dass der Absatz 153, 6—28 ein Bruchstück ist, und dass die ihm von mir angewiesene Stelle ihm wirklich gebühre, wird sich durch den weitem Verfolg immer klarer herausstellen. In dem Abschnitte 157, 21—158, 13 sind, wie es scheint, wiederum zwei Abschnitte von je eilf Zeilen vermengt; es ist der eine Bestandtheil bereits ausgesondert und ihm seine Stelle angewiesen worden. Das, was übrig bleibt, dürfte auf folgende Weise anzuordnen sein: (157, 21) „Es ist nun eben hieraus einleuchtend was sich für diejenigen herausstellt, welche die Ideen als Wesenheiten und als trennbar ansehen, und zu gleicher Zeit die Art aus Gattung und den Unterschieden hervorgehen lassen.“ — (158, 8). „Wofern aber nicht, welche Bewandniss hat es denn, wenn Jemand Etwas ein zweifüssiges oder fusswandelndes Thier nennt? Aber vielleicht ist es zusammengesetzt oder es fügt sich aneinander oder ist gemengt? Doch dies alles ist ungereimt; denn nicht durch äusserliches Hinzutreten einer beiläufigen Bestimmung ergibt sich aus der Gattung Thier die Art Mensch.“ (157, 26): „Wenn nun ein bestimmter Mensch als an und für sich selber bestehend ein Fürsichseiendes und Abgesondertes ist; so muss auch das, woraus er besteht, z. B. Thier und Zweifüssig ein Fürsichsein bezeichnen, ein Trennbares und eine Wesenheit sein

und also auch das Thier.“ (158, 16): „Und überhaupt muss alles das Idee sein, woraus der Mensch besteht.“ — Es giebt hier zwei Fragen, die zwar sehr nahe verwandt sind, dennoch aber wohl aus einander zu halten sind. Die erste dieser Fragen betrifft den Punct, inwiefern das Allgemeine, das sich in den besondern Arten zeigt, dennoch in denselben ein und dasselbe sein könne. Hier wird das Allgemeine nicht als abgesondert betrachtet, sondern als in dem Besondern enthalten. Die zweite Frage, welche auch die Ideenlehre näher angeht, ist die, wie die Gattung und der spezifische Unterschied eins sein können. In dem überlieferten Text springt aber die Untersuchung von einem Puncte zu dem andern über. Man beachte besonders 158, 5: „Sodann nun, wenn es (das Thier) am Zweifüssigen und Vielfüssigen Theil hat, so tritt Unmögliches ein; denn . . . — Wofür aber nicht, welche Bewandniss hat es, wenn man Etwas, das zweifüssige oder fusswandelnde Thier nennt.“ Der erste Satz fordert eine Entgegensetzung, die aber im Nachfolgenden durchaus nicht vorhanden ist. Wir haben hier nun wiederum einen an falscher Stelle stehenden Abschnitt von eilf Zeilen einzuschalten, nämlich 159, 30: *πρωτον μὲν οὐ τὸ ἀμφὸν* bis 159, 13: *μεθεξῆς*. Dass man es hat übersehen können, dass dieser Abschnitt nicht an der richtigen Stelle steht, grenzt an das Wunderbare, da der Unsinn, welcher durch Verknüpfung dieses Abschnitts mit dem Voranstehenden hervorgeht, mehr als handgreiflich ist. Zugleich hat man an ihm ein interessantes Beispiel, wie die Bearbeiter des Textes durch Umstellung der Sätze eine Art von Zusammenhang herzustellen versucht haben. Zunächst sind aus diesem Absatze die folgenden Sätze herauszuwerfen: 160, 2 *καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τῶν ἀιδίων καὶ ἀνάγκη εἶναι* und 160, 7 *εἰδ' ὅτε πρότερον τῶ εἶναι. ταῦτα δὲ οὐκ ἀνταναιρεῖται*. (Vielleicht *τοιαῦτα* etc). Darauf dürfte der Rest in folgender Art anzuordnen und zu ergänzen sein: *πρότερον γ' ὅτι καὶ μέρη τοῦ συνθέτου, ὅτι τὸ ἐξ ἀμφῶν ὅσον τὸ ζῶον διλοῦν τῷ ζῳῳ καὶ τῷ δίποδι συναναίρεται*. Wir hatten nämlich 157, 27: „Wenn nun ein Mensch selbst für sich selber als ein bestimmtes Dieses und abgesondert existirt, so muss auch das, woraus er besteht, z. B. das Thier und das Zweifüssige ein bestimmtes Dieses bezeichnen, abgesondert bestehen und Wesenheit sein und also auch das Thier.“ Hierzu gehört der ziemlich weit versprengte Satz 158, 16: „Und überhaupt muss Alles Idee sein, woraus der Mensch besteht.“ Hieran schliesst sich nun unser Abschnitt auf Seite 160: „Da es ja früher ist als das Zusammengesetzte, weil ja das aus Beiden bestehende z. B. das zweifüssige Thier sowohl mit dem Thier als mit dem Zweifüssigen zugleich aufgehoben wird.“ Man beachte den ferneren strengen Zusammenhang: „Aber auch trennbar muss es sein, wenn anders Mensch trennbar ist; denn entweder ist keins trennbar oder beides ist es. Ist keins trennbar, so kann es kein Geschlecht neben den Arten geben. Wenn dies letztere aber der Fall ist, so wird auch der Unterschied daneben bestehen.“

Durch das Eindringen eines fremden Stoffes ist auch der auf den Seiten 159 und 160 stehende Abschnitt stark beschädigt worden. Ich werde versuchen, die ursprüngliche Folge der Sätze wiederherzustellen. Es heisst 159, 15: „Offenbar ist nun, dass es von ihnen (den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten) weder Definition noch Beweis geben kann. Denn das Vergehende ist für diejenigen, welche die Wissenschaft besitzen, verschlossen, sobald es der sinnlichen Wahrnehmung entrückt ist. Und wenn auch die Begriffe sich in der Seele festsetzen, so giebt es doch von genau eben denselben weder eine Definition noch einen Beweis.“ — 159, 24: „Denn es ist ja doch durchaus nothwendig, dass die Kundgebung aus Worten bestehe. Worte aber macht der Definirende nicht selber; denn sie würden ja unverständlich

sein. Die vorhandenen Worte sind aber für Alles gemeinschaftlich. Demnach wird dieses auch einem Andern zukommen. Wenn Jemand z. B. Dich definiren wollte, so würde er dich ein mageres oder weisses lebendiges Wesen nennen, was auch ein anderer sein kann. Wenn aber Jemand sagen wollte, es hindere Nichts, dass jedes einzeln und abgesondert zwar vielen zukomme, die Vereinigung aller aufgezählten Eigenschaften komme nur einem zu,“ — 159, 20: „so darf man zuerst nicht übersehen, dass man von den Bestandtheilen der Definition, wenn diese eins von den Einzelwesen betrifft, immer einige hinwegnehmen kann — 160, 7: sodann aber dass diese (die Einzelwesen) dem Sein nach früher sind und also (durch jenes Hinwegnehmen) nicht zugleich mit aufhören, als solche zu bestehen.“ — 160, 2: „Und dies muss auch bei den unvergänglichen Wesenheiten der Fall sein.“ — 159, 22: „Denn nicht ist es möglich, sie zu definiren. Auch eine Idee kann nicht definirt werden; denn die Idee ist, wie sie sagen, ein Einzelwesen und abgesondert.“ — 160, 14: „Wie also gesagt worden, ist es unmöglich, ohne dass sie es wissen, von den ewigen Wesenheiten Definitionen zu geben, besonders von dem, was ganz einzig vorhanden ist z. B. Sonne und Mond. Denn nicht bloss darin fehlen sie, dass sie Eigenschaften hinzusetzen, die hinweggenommen werden können, ohne dass die Sonne aufhört Sonne zu sein z. B. um die Erde gehend und bei Nacht verborgen. Denn wenn sie stille stände oder immer schiene, würde sie nicht mehr Sonne sein? Offenbar ungereimt; denn die Sonne bedeutet ja eine Wesenheit. Dazu sagen sie noch solches, was auch bei andern Wesenheiten denkbar ist, z. B. wenn noch ein Zweites der Art existirte, so ist klar, dass es eine Sonne sein wird. Allgemein ist also jede Kundgebung. Aber die Sonne sollte ja ein Einzelwesen sein wie Kleon oder Sokrates. Denn warum bringt Niemand die Definition einer Idee zum Vorschein. Wollten sie es versuchen, so würde klar werden, dass das Gesagte wahr ist.

Der jetzt folgende Abschnitt von 21 Zeilen unterbricht den Zusammenhang, er besteht aus zwei Stücken, deren Fuge sich hinter dem Worte *ἔστιν* (161, 7) findet. Uebrigens gehört das zweite Stück vor das erste und der so umgestellte Abschnitt ist dann, wie es scheint, hinter das Wort *τούτων* (242, 13) zu setzen. Das fremde Einschiesel hat wiederum Verwirrung verursacht; es gehört nämlich der Abschnitt 161, 17—21: *οὐδενὶ—χωρὶς* hinter *λέγουσιν* in 24: „Aber diejenigen welche die Idee aufstellen, haben insofern Recht, dass sie dieselbe als abgesondert vorstellen, insofern aber Unrecht, dass sie die Idee als das Eins für Vieles bestimmen. Denn keinen kommt die Wesenheit zu als sich selbst und dem, was dieselbe an sich hat, dessen Wesenheit sie also ist. Ferner kann das Eins auch nicht auf vielerlei Art (d. h. mehrfach bestimmt sein); das Allgemeine ist aber immer mehrfach bestimmt vorhanden, sodass offenbar ist, dass nichts von dem Allgemeinen neben dem Einzelnen abgesondert für sich besteht. Die Ursache davon ist aber, dass sie nicht anzugeben vermögen, welches diese unvergänglichen Wesenheiten, abgesondert von den Einzeldingen, seien. Sie setzen sie also der Art nach als dieselben wie die vergänglichen Dinge, (denn diese kennen wir) als Urmensch und Urpferd, indem sie den Benennungen für das Sinnliche die Silbe Ur vorsetzen. Doch würden glaube ich, wenn wir die Gestirne auch nicht gesehen hätten, nichtsdestoweniger ewige Wesenheiten existiren neben denjenigen, die uns bekannt wären. Und wenn wir jetzt auch nicht anzugeben wissen, wie sie sind, so mag es doch nothwendig sein, dass es deren gebe. Dass nun nichts, was allgemein ausgesagt wird, Wesenheit ist und dass keine Wesenheit aus Wesenheiten bestehe, ist offenbar. Man beachte besonders den genauen Zusammenhang des vorletzten Satzes mit 160, 15 u. s. w.

