

HEINZ HAPP · HYLE



HEINZ HAPP

# HYLE

STUDIEN ZUM  
ARISTOTELISCHEN MATERIE-BEGRIFF



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1971

**Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft**

ISBN 3 11 001796 2



1971 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag,  
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp., Berlin 30

Printed in Germany

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus  
auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.  
Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

**CARISSIMAE MATRI**



## Vorwort

Die folgenden Untersuchungen lagen 1965/1966 der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift vor und wurden 1967—1969 überarbeitet und erweitert. Literatur, die nach dem Abschluß des Manuskriptes (Frühjahr 1969) in meine Hände gelangte (so z. B. die Monographie von Lauri Routila), konnte nicht mehr eingearbeitet werden. Da es unmöglich und wohl auch nicht erstrebenswert war, die Überfülle der Aristoteles-Literatur mit lückelloser Vollständigkeit heranziehen, habe ich mich bemüht, bei jedem Problem ein möglichst repräsentatives Bild der verschiedenen Forschungspositionen zu geben.

Ursprünglich war es meine Absicht, eine Geschichte des griechischen Materiebegriffs bis in den Hellenismus hinein zu schreiben. Jedoch erwies es sich als notwendig, zuerst einmal den Materiebegriff des Aristoteles und seine Beziehungen zu Platon und zu der Akademie gründlich zu untersuchen und dabei auch gewisse Ausführlichkeit der Darstellung nicht zu scheuen, damit auf diesem so kontroversen Gebiet auch Forscher, die ganz anderer Meinung als der Verfasser sind, sich aus dem vorgelegten Quellenbefund ein eigenes Bild der Sachlage machen können. Trotz des Umfangs der Arbeit wird der Leser darin manches vermissen (z. B. einen besonderen Abschnitt über ‚Hyle und Substanz‘ u.a.m.), auf dessen Ausarbeitung ich verzichten mußte, um das Erscheinen des Buches nicht noch weiter zu verzögern. Doch denke ich auf diese und andere einschlägige Themen später zurückzukommen.

Meine Hyle-Studien wurden von Johannes Hirschberger (Frankfurt) angeregt und in Frankfurt 1962—1965 in engem Kontakt mit ihm und seinem Kreis (vor allem mit Kurt Flasch) ausgearbeitet. Ich habe versucht, Hirschbergers ideengeschichtliche Betrachtungsweise für die Beurteilung der aristotelischen Hyle fruchtbar zu machen, und kann nur hoffen, daß diese Arbeit ein wenig von den reichen Belehrungen und Anregungen, die ich dort erhalten habe, widerspiegelt.

Im Laufe meiner Untersuchungen habe ich mich absichtlich lange auf Aristoteles selbst beschränkt. Als jedoch der inner-aristotelische Befund immer gebieterischer auf seine platonisch-akademischen Ursprünge zurückverwies, verknüpfte ich (besonders in den Abschnitten 2 und 4) Aristoteles mit Platons Dialogen, seiner innerschulischen Lehre und der Alten Akademie überhaupt. Dabei ging ich so weit wie möglich selbständig vor, um ein Urteil aus erster Hand zu gewinnen, stützte mich aber natürlich ebenso auf die seit Léon Robin in diesem Bereich schon erarbeiteten Ergebnisse. Wenn deshalb neben L. Robin, H. Gomperz, C. J. de Vogel und anderen vor allem die Arbeiten H. J. Krämers und K. Gaisers ausgiebig herangezogen wurden, so geschah das aus dem Zwang der Sachen, nicht etwa aus Solidarität mit dem vermeintlichen ‚Tübinger Platon‘. Denn die auf den ‚esoterischen Platon‘ als ihr gemeinsames Dogma eingeschworene ‚Tübinger Schule‘ ist eine Fiktion einiger Kritiker, der in der Wirklichkeit nichts, aber auch gar nichts entspricht. Tatsächlich besteht in Tübingen — in Platonis wie auch sonst — ein reger Austausch zwischen uns jüngeren Kollegen, dem ich sehr viel verdanke, und eine Verbundenheit gemeinsamen Lernens zwischen uns Jüngeren und Wolfgang Schadewaldt, wie sie Konrad Gaiser im Vorwort zur ‚Synusia‘ (Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965) treffend charakterisiert hat.

Es bleibt mir nur noch, mich zu bedanken: Wolfgang Schadewaldt hat mich durch seine Arbeiten, Übungen und viele Gespräche zu komplexem Anschauen und Verstehen geistiger Phänomene angeregt und mich auch sonst vielfach bereichert. Hiervon ist in die folgenden Untersuchungen viel mehr eingegangen, als ausdrücklich bezeugt werden kann. Er hat mir die Anfertigung dieser Studien ermöglicht, indem er mir ein mehrjähriges Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft vermittelte und in der langen Zeit der Ausarbeitung mir immer wieder mit fachlichem Rat, menschlicher Anteilnahme und souveränem Vertrauen beistand. Johannes Hirschberger und sein Frankfurter Kreis schufen sachlich und menschlich die Art von Atmosphäre, in der ich die Schwierigkeiten der Sachprobleme zu überwinden vermochte. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft machte es durch ihr — mit verständnisvoller Geduld immer wieder verlängertes — Stipendium möglich, daß ich mich einige Jahre frei von beruflichen Verpflichtungen ganz auf die Arbeit konzentrieren konnte, und ge-



währte einen bedeutenden Druckzuschuß. Zu danken habe ich meinen Tübinger Kollegen Konrad Gaiser, Wolfgang Haase und Hans Joachim Krämer für das Durchlesen des Manuskriptes und detaillierte Kritik, den Herren Alexander Gassmann, Hans Holderbach, Albrecht Lörcher und Ulrich Schmitt für Mithilfe bei den Korrekturen sowie für das Anfertigen der Stellen- und Namen-Indices, schließlich dem Verlag und seinen Mitarbeitern, besonders Herrn Prof. H. Wenzel, für angenehme Zusammenarbeit.

Die Widmung dieses Buches an meine Mutter soll einen Dank kundtun, der sich nicht in Worte fassen läßt: Sie hat mir durch ihre nie versagende Liebe die langen Jahre der Ausarbeitung hindurch in guten und schlimmen Zeiten Tag um Tag die Kraft gegeben, weiterzumachen. Dieses Buch ist deshalb im vollen Sinne des Wortes *ihr* Buch.

Tübingen, Herbst 1970

Heinz Happ



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	VII—IX
<b>1 Einleitung: Die Problemsituation . . . . .</b>	<b>1—81</b>
<b>1.1 Die Literatur zur aristotelischen Hyle . . . . .</b>	<b>2—36</b>
1.11 G. v. Hertling, H. Lotze, F. A. Lange 3 — 1.12 C. Baeumker 15 — 1.13 Rivaud 19 — 1.14 D. Neumark, I. Husik 21 — 1.15 W. Jaeger, J. Stenzel 22 — 1.16 Neuscholastiker 30 — 1.17 L. Cencillo 34 — 1.18 W. Wieland, I. Düring 47	
<b>1.2 Der Standort vorliegender Arbeit . . . . .</b>	<b>49—58</b>
<b>1.3 Zur Problematik der aristotelischen ἀρχαί . . . . .</b>	<b>58—81</b>
1.31 59 — 1.32 Läßt sich ein Prinzip beweisen? 59 — 1.33 ‚Her- meneutik‘ des ‚Vorgegebenen‘? 61 — 1.34 System und Aporetik, Philosophie und Dialektik 64 — 1.35 Denkformen, Denkmodelle und philosophische Intention 68 — 1.36 Die ‚Sachen selbst‘ 77 — 1.37 Folgerungen 80	
<b>2 ‚Materie‘ in der alten Akademie und die aristotelische Hyle</b>	<b>82—277</b>
<b>2.1 Vorbemerkungen . . . . .</b>	<b>82—84</b>
<b>2.2 Das Materie-Prinzip Platons . . . . .</b>	<b>85—208</b>
2.21 Die Dialoge und ‚De bono‘ 85 — 2.22 Der Timaios 95 — 2.23 ‚Materie‘ in den übrigen Dialogen 130 — 2.24 Zum Materie- Begriff in De bono 136 — 2.25 Eros und ‚Unbestimmte Zweiheit‘ 199	
<b>2.3 Das Materie-Prinzip Speusipps . . . . .</b>	<b>208—241</b>
2.31 Speusipps System 209 — 2.32 Einheit und Vielheit der Prin- zipien: Die Kausalität der Seinsstufung 212 — 2.33 Speusipps Materie-Prinzip 227	
<b>2.4 Das Materie-Prinzip des Xenokrates . . . . .</b>	<b>241—256</b>
2.41 241 — 2.42 247 — 2.43 Xenokrates‘ System 252	
<b>2.5 Das Materie-Prinzip der Akademie und das Hyle-         Prinzip des Aristoteles . . . . .</b>	<b>256—273</b>
2.51 Das ‚akademische‘ Materie-Prinzip 256 — 2.52 Akademische Materie und aristotelische Hyle 260 — 2.53 Eine Entwicklung von akademischer Materie zu aristotelischer Hyle? 270	

- 2.6 Zum Wort ὕλη . . . . . 273—277  
 2.61 Die Belege vor Aristoteles 273 — 2.62 Aristoteles 276
- 3 Hyle als Substrat von Gegensätzen . . . . . 278—309
- 3.1 Das Gegensatz-Substrat-Schema . . . . . 279—298  
 3.11 α1—6 279 — 3.12 Der Gedankengang von α 7 282 — 3.13 Zur Methode der Prinzipienfindung in α 7 290 — 3.14 Bemerkungen zu α 8/9 293 — 3.15 Die drei ‚klassischen‘ Definitionen der ὕλη 296 — 3.16 Schluß 297
- 3.2 Das Substrat im Bereich der Elemente: *prima materia* 298—309  
 3.21 Vorbemerkung: Substratgedanke und Seinsschichtung 298 —  
 3.22 Die Analyse der Elemente in De caelo 299 — 3.23 *Prima materia* in De generatione et corruptione 302 — 3.24 Zur ‚*prima materia*‘ in Meteorologie A 306 — 3.25 Der Terminus πρώτη ὕλη 307 — 3.26 Zur Seinsweise der ‚ersten Materie‘ 308
- 4 πλῆθος als Materie-Prinzip in Metaphysik Γ/Κ . . . . . 310—472
- 4.1 Zur Forschungslage . . . . . 310—326  
 4.11 Der ‚Gegensatz‘ bleibt bestehen 312 — 4.12 Die ‚theologischen‘ Interpretationen 316 — 4.13 Die ‚ontologischen‘ Deutungen 322 — 4.14 Zur vorliegenden Deutung von Γ/Κ 326
- 4.2 Die Seinslehre in Buch Γ . . . . . 326—404  
 4.21 Die Einheit in der Vielfachbedeutung des Seins 327 — 4.22 Das Sein im Ursinn 377 — 4.23 Aristotelische ‚Reihe‘ und akademisches ‚Ableitungssystem‘ 383 — 4.24 Die Bedeutung des ὄν ἢ ὄν 386
- 4.3 Das Objekt der Seinswissenschaft nach K 3—7 . . . . . 404—410
- 4.4 Das Sein im Ursinn, seine Prinzipien und die Fundamentalgesetze des Seins . . . . . 410—447  
 4.41 Inhalt und Charakter der obersten Seinsschicht in ΓΕΚ 410 —  
 4.42 Die oberste Seinsschicht außerhalb von ΓΕΚ 413 — 4.43 „Die ersten Ursachen des Seienden als solchem“ 416 — 4.44 Die ontologische Bedeutung der Gegensätze: Die aristotelische Gegensatzlehre in Γ2 und Κ3 421 — 4.45 Die ‚obersten‘ Prinzipien in ΓΕΚ 430
- 4.5 Besteht ein ‚Bruch‘ zwischen Γ Ε Κ und der übrigen Metaphysik? . . . . . 447—460  
 4.51 Seins- und Erkenntnislehre 447 — 4.52 ‚Reine Gegensatzlehre‘ — Gegensatz-Substrat-Schema 448 — 4.53 ‚Entparonymisierung‘? 453 — 4.54 Andere Arten von ‚Entwicklung‘? 458

- 4.6 Die akademischen Materie-Prinzipien, das  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ -Prinzip von Metaphysik  $\Gamma/K$  und die aristotelische Hyle . . . . . 460—472
- 4.61 Die Gegensatz-Systoichien in  $\Gamma/K$  461 — 4.62 Zur Gegensatz-Lehre im zweiten Buch von De bono 464 — 4.63 Hinweise der Spätdialoge auf Gegensatz-Systoichien 467 — 4.64 Der aristotelische Charakter des  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ -Prinzips von  $\Gamma/K$ :  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  468
- 5 Die Abgrenzung des triadischen Schemas nach ‚oben‘:  
Es gilt nicht im supralunaren Bereich . . . . . 473—518
- 5.1 Die Einschränkung der  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$   $\acute{\upsilon}\lambda\eta$  auf die sublunare Welt (De gen. et corr. A 6) . . . . . 473—474
- 5.2 Gestirne und sublunare Welt: Die Beweise für den Dualismus des Kosmos . . . . . 474—484
- 5.21 Der Beweis aus den Arten ‚natürlicher‘ Bewegung in cael. A2 475 — 5.22 Aus der allgemeinen Bewegungslehre in Physik  $\theta$  8 und met.  $\Lambda$ 6 477 — 5.23 Der Beweis in meteor. A 481
- 5.3 Der ‚Chorismos‘ des Ätherbereiches als ‚Anderssein‘ 484—503
- 5.31 Die Eigenschaften des Ätherbereiches 484 — 5.32 Materie und Form, Leib und Seele im Ätherbereich 486
- 5.4 Die Verbindung des ‚Getrennten‘: Die Sterne als Ursachen . . . . . 503—518
- 5.41 ‚Kontakt‘ und ‚Kontinuität‘ 503 — 5.42 Die Einwirkung der Sterne auf den sublunaren Bereich 505 — 5.43 Der Ätherbereich als Seinsstufung 513
- 6 Die Abgrenzung des triadischen Schemas nach ‚unten‘:  
Das ‚Fehlen‘ der *prima materia* in den biologischen Schriften und ‚Meteorologie IV‘ und die Hyle im stofflichen Elementarbereich . . . . . 519—558
- 6.1 Qualitäten, Elemente und Homoiomere in ‚Meteorologie IV‘ . . . . . 520—533
- 6.11 Die vier Qualitäten 520 — 6.12 Die Elemente 523 — 6.13 Das Wesen der Qualitäten und Elemente in ‚Meteorologie IV‘ 524 — 6.14 Die Homoiomere 532
- 6.2 Die Ursachenlehre in ‚Meteorologie IV‘: Materie, Form und Telos . . . . . 533—551
- 6.21 Der Materiebegriff 533 — 6.22 Form und Telos 536

6.3	Zur Hyle und zur Seinsschichtung als Überformung in den biologischen Schriften . . . . .	552—555
6.4	Folgerungen und Ausblick . . . . .	555—558
7	Hyle und Erkenntnis: Die Abstraktionslehre des Aristoteles . . . . .	559—677
7.1	Einleitung . . . . .	559—565
	7.11 Problemstellung und Zusammenfassung der Ergebnisse 559— 7.12 „Die Materie ist an sich unerkennbar“ 561 — 7.13 Überleitung 563	
7.2	Die Dreiteilung der theoretischen Wissenschaften .	565—569
7.3	Das Objekt der Physik und die ‚allgemeine Materie‘ (ὕλη καθόλου) . . . . .	569—581
	7.31 Das Objekt der Physik 569 — 7.32 Soll sich der Physiker nur mit Materie abgeben oder auch mit der Form? 572 — 7.33 Inwie- weit geht die Materie in die Definition ein? 572 — 7.34 Besitzt Aristoteles einen Terminus für ‚allgemeine Materie‘? 577 — 7.35 Ist dem Begriff der ‚allgemeinen Materie‘ eine Abstraktionsstufe zugeordnet? Folgerungen 578	
7.4	Das Objekt der Mathematik (Geometrie): ὕλη νοητή = reine Ausdehnung . . . . .	581—615
	7.41 Die Problemstellung 582 — 7.42 Die Erkenntnis des Mathe- matischen als Komplementärverhältnis von ‚Subtraktion‘ und Wesensschau 584 — 7.43 Mathematische Existenz als Idealsein und als potentielles Sein 591 — 7.44 Mathematische Form, ὕλη νοητή und αἰσθητά 595 — 7.45 Die mathematische ὕλη νοητή 601 — 7.46 Die mathematischen Synola und die reine Form in der Mathematik 609	
7.5	Zusammenfassende Bemerkungen über die Seinsweise der τὰ ἕξ ἀφαιρέσεως und das Wesen der aristote- lischen Abstraktion . . . . .	615—630
	7.51 Die Terminologie 615 — 7.52 ἀφαιρῆν diskursiv? 622 — 7.53 ἀφαιρέσεις und πρόσθεσις 623 — 7.54 Eine Entwicklung des aristotelischen Abstraktionsbegriffes? 624 — 7.55 Schluß 629	
7.6	Die aristotelische und die platonische ‚Abstraktion‘ .	630—639
	7.61 Aristotelische ‚Abstraktion‘ und platonische ‚Zurückführung‘ auf die Prinzipien 630 — 7.62 ἀφαιρῆν und die <i>Via negativa</i> der Gotteserkenntnis 636	
7.7	ὕλη νοητή . . . . .	639—649
	7.71 Das γένος als ὕλη 639 — 7.72 Das Wesen der ὕλη νοητή 647	

7.8 Die Erkenntnisstufe der Metaphysik . . . . .	649—677
7.81 Zur Abstraktionslehre des Thomas von Aquin 650 — 7.82 Aristoteles über die Erkenntnis in der Metaphysik 655 ( <i>darin wich-</i> <i>tig</i> 7.823 Die Erkenntnis von der Hyle als oberstem Seinsprinzip 660—677)	
8 Die Hyle als Seinsprinzip . . . . .	678—807
8.1 Der Chorismos von ‚Sublunar‘ und ‚Supralunar‘ und die Einheit der Materie im Kosmos . . . . .	678—696
8.11 Die Prinzipien sind ‚dem Genos nach‘ dieselben 679 — 8.12 Identität ‚der Analogie nach‘ ? 680 — 8.13 Die Einheit des aristo- telischen Kosmos und das Verhältnis von ὅλη τοπική und πρώτη ὅλη zueinander 688 — 8.14 Bemerkungen zur ideengeschichtlichen Fortwirkung der Lehre von den zwei kosmischen Materien 693	
8.2 Die Seinsweise des Hyle-Prinzips und seiner Mani- festationen . . . . .	696—807
8.21 <i>Prima materia</i> und ‚Hyleprinzip‘: ‚physische Materie‘ — ‚metaphysische Materie‘ 696 — 8.22 Die verschiedenen Arten von Hyle und ihr Verhältnis zueinander 698 — Die Seinsmodi der Hyle, ‚Möglichkeit‘ und ‚Notwendigkeit‘: 8.23 Möglichkeit 704 — 8.24 Notwendigkeit 713 — 8.25 Passivität und Aktivität der aristotelischen Hyle 762 — 8.26 Materie und Körperlichkeit 778 — 8.27 ὅλη als ‚Relationsbegriff‘ 784 — 8.28 Schluß: Hyle als Seins- prinzip 804	
9 Ausblick . . . . .	808—815
Literatur . . . . .	816—824
Register: 1. Stellen-Index . . . . .	825—862
2. Namen-Index . . . . .	863—876
3. Sach-Index . . . . .	877—953





# EINLEITUNG

## 1 Die Problemsituation

Über Methode zu reden statt sie anzuwenden, ist ein zwiespältiges Unterfangen, und der Leser mag sich mit einem gewissen Recht wünschen, hierüber nur von einem älteren Forscher oder gar nicht belehrt zu werden. Gleichwohl müssen hier einige methodische Bemerkungen folgen, um Mißverständnisse zu vermeiden:

Vorliegende Untersuchung ist eine philologische Arbeit und will auch als solche verstanden werden. Trotzdem werden im Verlauf der Darstellung nicht selten spezifisch philosophische Fragen gestreift oder erörtert. Diese philosophischen Bemerkungen sind nicht ein leidiger Fremdkörper im Ganzen einer Arbeit, die ‚rein philologisch‘ sein zu können oder zu müssen glaubt, sondern sie wurden mit bewußter Absicht verfaßt:

*Erstens* sind, wie man schon öfter betont hat, bei der Deutung antiker philosophischer Texte philologische und philosophische Interpretation untrennbar miteinander verquickt. Der Schwerpunkt kann auf einer der beiden Seiten liegen, aber die andere darf nicht fehlen. Das ist ganz selbstverständlich, denn warum sollte ein philosophischer Text weniger spezielle ‚Sachkenntnis‘ abverlangen als z. B. ein mathematischer?

*Zweitens*: Manche Philologen meinen, sie könnten einen philosophischen Text wie sonst einen Prosatext philologisch untersuchen, das heißt durch Ausklammerung des Philosophischen gleichsam ‚voraussetzungslos‘ arbeiten. Dies ist ein folgenschwerer Irrtum, denn nirgendwo ist die Textdeutung so von der subjektiven Einstellung des Interpreten abhängig wie gerade bei philosophischen Texten. Wenn daher der philologische Interpret nicht bewußt über sich und seine Denkmittel reflektiert, fällt er — und damit zugleich seine Untersuchung — derjenigen philosophischen Einstellung anheim, die er unbewußt in sich trägt: etwa dem naiven Realismus des ‚gewöhnlichen Lebens‘, oder abgesunkenen Philosophemen der Vergangenheit (z. B. Neukantianismen), oder Einzelteilen der gerade modischen Tagesphilosophie und dergleichen mehr. Solch eine scheinbar ‚voraussetzungslose‘ Philologie klärt den Sinn des betreffenden Textes vielleicht weniger als eine einseitige philosophische Interpretation, die

einen deutlich bezeichneten vorgefaßten Standpunkt einnimmt und bewußt über den antiken Text hinausgeht, aber dabei neue Einsichten schafft.

Im Gegensatz dazu wollen wir versuchen, durch kritische Reflexion die Voraussetzungen unserer Arbeit aufzudecken. Dadurch möchten wir einerseits die Bedingtheiten des eigenen Standorts so weit wie möglich überwinden und andererseits dem Leser ermöglichen, die Angemessenheit unseres Standpunkts ständig nachzukontrollieren. Denn vorliegende Untersuchung bemüht sich als *philologische* Arbeit darum, Aristoteles ‚aus sich‘ zu verstehen und historisch möglichst adäquat zu erfassen. Dies kann sie aber erst, nachdem sie ihre eigenen Voraussetzungen bedacht hat<sup>1</sup>. Da hierfür die im Laufe der Darstellung gemachten Bemerkungen nicht ausreichen, wird die Einleitung sich ausdrücklich damit befassen, indem sie zuerst die über die aristotelische Hyle handelnde Literatur durchmustert (1.1), dann kurz unsere Arbeit charakterisiert (1.2) und schließlich die mit den aristotelischen ἀρχαί zusammenhängende Problematik skizziert (1.3).

## 1.1 Die Literatur zur aristotelischen Hyle

Der folgende kritische Bericht berücksichtigt nur Monographien und Aufsätze, welche speziell die Materie in der griechischen Philosophie und bei Aristoteles zum Thema haben. Diese Abgrenzung auf Grund eines ganz äußerlichen Kriteriums ist von der Sache her gerechtfertigt, weil die — meist nur kurzen — Erörterungen über die aristotelische Hyle, die in andere thematische Zusammenhänge eingebettet sind, für Hyle insgesamt kaum soviel ausgeben, daß ihre Behandlung in diesem mehr aufs Prinzipielle gerichteten Überblick zu vertreten wäre<sup>2</sup>. Dies gilt selbst für so ausführliche und vorzügliche Darstellungen wie die Zellers<sup>3</sup>, oder für die entsprechenden Abschnitte z. B. bei Robin und Ross.

<sup>1</sup> Gute Bemerkungen über dieses hermeneutische Problem bei W. Wieland, *Gnomon* 35 (1963) 625 f. — Die methodische Reflektiertheit von Wielands eigenem Ansatz erleichtert es sehr, ihn kritisch nachzuprüfen und, wie ich meine, über ihn hinauszukommen (u. 1.18).

<sup>2</sup> Natürlich werden sie im weiteren Verlauf der Untersuchungen jeweils da angeführt, wo sie sachlich Förderung bringen.

<sup>3</sup> Zeller II 2<sup>4</sup> 313—351 bietet nicht nur eine gründliche Materialsammlung, sondern auch eine Interpretation, die ziemlich frei von jenen Einseitigkeiten ist, wie sie in den Hyle-Deutungen der Zeit nach ihm immer wieder begegnen (s. das Folgende). Trotzdem brauchen wir nicht speziell auf ihn einzugehen, weil das Richtige an seiner Darstellung (und das meiste davon ist richtig) Gemeingut der Forschung geworden ist und das Unrichtige nicht — wie bei Hertling, Baeumker usw. — Anlaß zu prinzipiellen Erörterungen bietet.

Als Grenze nach rückwärts wurde das Erscheinungsjahr von Georg von Hertlings Buch (1871) festgelegt, weil vorher keine nennenswerten Spezialarbeiten erschienen sind<sup>4</sup>, so daß Hertlings Arbeit die wissenschaftliche Erforschung des aristotelischen und überhaupt des griechischen Materiebegriffes praktisch inauguriert hat. Die Gründlichkeit und das hohe Niveau dieses ersten Beginns hat Clemens Baeumker erreicht und noch überboten, als er 1890 sein Buch über den griechischen Materiebegriff veröffentlichte. Hertling und Baeumker sind, jeder auf seine Weise, Vertreter des sogenannten ‚kritischen Realismus‘ und werten von daher die aristotelischen Anschauungen einseitig ab. Da besonders Baeumkers Werk bis heute unentbehrliche Grundlage aller weiteren Forschung ist und mit Recht bedeutende Geltung genießt, sehen wir zum Teil heute noch die aristotelische Hyle unwillkürlich durch die Brille des ‚kritischen Realismus‘. Deshalb muß auf Hertling und Baeumker ausführlicher eingegangen werden. Beide Forscher im gleichen Abschnitt zusammenzunehmen erwies sich als undurchführbar, und so sind bei der Ähnlichkeit ihrer Grundhaltungen Wiederholungen unvermeidlich.

*1.II Georg von Hertlings ‚kritischer Realismus‘:  
Die aristotelische Hyle als ‚hypostasierte Möglichkeit‘ und das  
‚technomorphe‘ Denken des Aristoteles*

*1.III Die Grundgedanken seines Buches*

Wie alle philosophiegeschichtlichen Arbeiten Hertlings<sup>5</sup> will auch seine Untersuchung über ‚Materie und Form bei Aristoteles‘<sup>6</sup> sich

<sup>4</sup> Wenigstens erwähnt sei G. Engel, *Über die Bedeutung der ὕλη bei Aristoteles*, Rh. Mus. 7 (1850) 381—418 (wenig ertragreich). Kurz nach Hertlings Arbeit erschien die kurze Untersuchung von Johannes Scherler, *Darstellung und Würdigung des Begriffs der Materie bei Aristoteles*, Diss. Jena 1873 (Aristoteles von Kant aus oberflächlich abgewertet; historisch ganz unergiebig). — Was sonst noch an Einzelergebnissen aus der Zeit vor 1890 wichtig ist, hat Baeumker sorgfältig gebucht.

<sup>5</sup> Über Georg Freiherr von Hertlings (1843—1919) philosophische Schriften vgl. C. Baeumker, DLZ 39 (1918) 3—7 (Die Fortsetzung ib. Sp. 35—40 handelt über die beiden Festschriften für Hertling); ders., Jahrbuch Bayer. Ak. Wiss. 1919, 16—25; eine kurze Notiz bei Hirschberger II<sup>2</sup> 511. Zum Biographischen vgl. Hertling, *Erinnerungen aus meinem Leben* I/II, 1919/20 (u. a. I 190f. Verhältnis zu Lotze; 220f. Buch ‚Materie und Form‘; 258ff. Kritik am Materialismus; II 1 f. Hertlings philosophische Grundanschauungen); *Reden, Ansprachen und Vorträge des Grafen G. v. H.*, Köln 1929, 155—236 (Erinnerungen verschiedener Autoren an G. v. H.); W. Szylkarski, *Jugendgeschichte Adolf Dyroffs*, Bonn <sup>2</sup>1947, 70—72 (s. auch den Index s. v. Hertling).

<sup>6</sup> *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie*, Bonn 1871. Die Darlegung gliedert sich, wie im Titel angegeben, in zwei Teile: a) *Materie und Form*, 9—106; b) *Die Definition der Seele*, 107—178. Den zweiten Teil lassen wir im folgenden unberücksichtigt.

nicht im rein Geschichtlichen erschöpfen, sondern durch die kritische Betrachtung des Vergangenen die philosophischen Probleme der Gegenwart einer Lösung näherbringen. Das erfordert zwei Schritte, nämlich erstens das, „was wirklich gedacht worden ist“, herauszuarbeiten, mit Unterscheidungsvermögen für das philosophisch Relevante, jedoch ohne daß durch das Herantragen eines fertigen Systems „die unbefangene Würdigung des Tatsächlichen Not leiden“ würde; zweitens dann die so eruierten antiken Lehren auf ihre Tragfähigkeit zu prüfen und in ihrer Bedingtheit zu erkennen<sup>7</sup>.

Bereits hier melden sich Bedenken, weil in jede scheinbar ‚objektive‘ Erarbeitung des ‚Tatsächlichen‘ doch ganz unvermeidlich eine ‚subjektive‘ Deutung miteingeht, auch bei Forschern wie Hertling und Baeumker, die sich sehr um ‚Objektivität‘ bemühen und auch in bezug auf Vollständigkeit und Genauigkeit der Dokumentation vorbildlich verfahren. Wir werden sehen, daß beide Gelehrte schon beim Referieren der aristotelischen Gedanken bestimmte Vorentscheidungen treffen.

Hertling geht von der Analyse des Werdens in Physik  $\alpha$  aus: Das von Aristoteles hier aufgewiesene Materie-Prinzip sei „nicht irgendein bestimmter Stoff und auch nicht die allgemeine Natur des Körperlichen“ (20), d. h. nicht ‚Materie‘ im (damals) modernen Sinn (20), sondern „ein an sich völlig bestimmungsloses und passives“ Prinzip (25), also Materie als ‚(reine) Möglichkeit‘ des Werdens. Dies hält Hertling für die „ursprüngliche“ Bedeutung der aristotelischen Materie, aus welcher sich alle anderen Bedeutungen in etwa dieser Reihenfolge ‚entwickelt‘ haben (Übersicht S. 79f):

Materie = a) „bloße substantielle Möglichkeit“, zugleich Grund von Kontingenz und mangelnder Erkennbarkeit;

= b) „Subjekt, an sich schon wirklicher Träger einer an ihm sich vollziehenden Umwandlung“;

= c) „das wirkliche Ding, aus welchem sich ein anderes wirkliches Ding unter dem Einfluß einer äußeren Ursache entwickeln kann“ (z. B. Homoiomere als Hyle der Lebewesen)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Diese schon durch den Untertitel des Buches angedeutete Methode des Vorgehens spricht Hertling 6—8 klar aus. S. 8 das hübsche (von ihm mehrfach verwendete) Zitat aus Lotze (*Mikrokosmos* III<sup>4</sup> S. 118) über diejenigen, die, „von dem edlen Rost des Altertums bestochen“, die Irrtümer der antiken Philosophie kritiklos weitertradieren (dazu u. S. 10f). Vgl. auch seine *Erinnerungen* I 220f, II 1f und Baeumker DLZ 39 (1918) 4.6; ders., *Jahrb. Bayer. Ak. Wiss.* 1919, 20—23.

<sup>8</sup> Hertling erwähnt noch als Ergebnis eines ganz anderen Gedankenganges eine vierte Bedeutung d) Materie = „das selbst wirkliche Substrat, an welchem der allgemeine Begriff im konkreten Einzelfalle zur Erscheinung kommt“ (z. B. an den Steinen der Begriff des Hauses). Für uns hier ist diese Bedeutung nicht wichtig, und wir können sie übergehen.

Die Hyle hat also nach Hertling sich aus der absolut qualitätslosen und passiven Möglichkeit zu immer größerer Determiniertheit entwickelt<sup>9</sup>.

Wie man sich diese Bedeutungsverschiebung von Hyle näherhin vorstellen soll, ist nicht ersichtlich: Hertling meint natürlich nicht eine ‚Entwicklung‘ des aristotelischen Denkens, wie wir sie seit Werner Jaeger verstehen, sondern denkt offensichtlich an einen inneren Richtungssinn, eine Denktendenz des aristotelischen ‚Systems‘<sup>10</sup>. Da nun die Texte hierfür keinen Anhalt bieten, indem die ‚abstraktere‘ und die ‚konkretere‘ Bedeutung von ὕλη in den gleichen Textpartien — ‚frühen‘ sowohl wie ‚späten‘ — durcheinandergehen<sup>11</sup>, scheint Hertling aus Bedeutungsdistinktionen des Hylebegriffs<sup>12</sup> ein logisches ‚Nacheinander‘ konstruiert zu haben, das vom fast leeren Begriff zur immer konkreteren Erscheinung führt. Ein solcher ‚Fortschritt‘ von extrem begriffsrealistischer Spekulation (wie bei Platon) zur ‚empirischen‘ Anpassung ans ‚Konkrete‘ war offensichtlich in sich plausibel und paßte zu dem Bild, das man sich von Aristoteles machte<sup>13</sup>.

Diese Konstruktion trifft historisch u. a. deshalb nicht zu, weil die ‚konkrete‘ Bedeutung von ὕλη schon in ‚frühen‘ Aristoteles-Texten anzutreffen ist<sup>14</sup> und von der Tradition (Vorsokratiker, Akademie) vorgegeben war<sup>15</sup>. Andererseits tritt die — gleichfalls schon in der

<sup>9</sup> Hertling 88f wird die Bedeutungsverschiebung nochmals in drei Stufen expliziert.

<sup>10</sup> Vgl. u. a. die Formulierungen Hertling 74 „Daß der Materie im Verlaufe des Aristotelischen Systems eine weit positivere Wirksamkeit angewiesen werde, als mit der ursprünglichen Bedeutung des Begriffes verträglich sei, hat Zeller . . . hervorgehoben“. 98: Auf das Hyle-Prinzip „mußten Züge . . . übertragen werden, welche sich aus der ursprünglichen Ableitung nicht ergaben . . . . Noch auf der ersten unter den Stufen, die der Begriff der Materie im Fortgange des Aristotelischen Systems zu durchlaufen schien, wird so aus der bloßen Möglichkeit des Andersseins der Grund der mangelhaften Erkennbarkeit . . . . Viel weiter aber noch mußte die Verdichtung des Begriffes fortschreiten, . . .“. 104: „Was sich bei Aristoteles im Verlaufe des Systems und wie abgenötigt herausstellte, die fortschreitende Verdichtung dessen, was ursprünglich nur die hypostasierte Möglichkeit war, . . .“ (Kursive von mir).

<sup>11</sup> Vgl. z. B. phys. α und met. ΖΗΘ. — Von ‚isoliertem‘ Gebrauch einer der beiden Komponenten kann man allenfalls in den biologischen Schriften sprechen, wo ὕλη nur in ‚konkreter‘ Bedeutung vorkommt (desgl. — mit der gewichtigen Ausnahme von Kap. 12 — in meteor. 4); alles Nähere u. 6.

<sup>12</sup> So besonders Hertling 79f.

<sup>13</sup> Vgl. Hertling 102.

<sup>14</sup> Man denke etwa an ὕλη = ‚konkretes Material‘ in den Techné-Beispielen von phys. α 7, also in einem allgemein als ‚früh‘ geltenden Text; die Belege lassen sich leicht vermehren. Auch der Terminus ὕλη, der ja eigentlich ‚Bauholz‘ bedeutet und dem Zimmermannshandwerk entstammt (u. 2.61), zeigt, daß die aristotelische Hyle von allem Anfang an einen stark ‚konkreten‘ Einschlag hat.

<sup>15</sup> Bei den vorsokratischen ἀρχαί handelt es sich mindestens teilweise um ‚stoffliche‘ Gegebenheiten. Bei der Akademie kann man an den Einfluß des ‚Timaios‘ denken, der direkt oder über das kosmologische System des Xenokrates stark auf Aristoteles einwirkte (vgl. u. S. 130 und S. 269f.). Dabei ist es nicht so wichtig, wieweit das

Akademie beegnende<sup>16</sup> — ‚abstrakte‘ Bedeutung auch noch in ‚späten‘ Partien unvermindert stark auf<sup>17</sup>. Man muß eben beide Seiten in einem komplexen Phänomen ‚Hyle‘ zusammen sehen und kann sie nicht als Pole einer logischen oder historischen Entwicklung auseinandernehmen und gegeneinander ausspielen<sup>18</sup>.

Doch nehmen wir Hertlings Schema einstweilen hin. Hertling nennt zwei Gründe, die Aristoteles bewegen haben sollen, die ‚reine Möglichkeit‘ als Hyle im Ursinn zu bestimmen: 1. Die ‚realistische Denkweise‘ des Aristoteles; 2. seine ‚anthropomorphe Deutung alles Werdens und Wirkens‘<sup>19</sup>. So verschieden beide Faktoren auch sein mögen, sie kommen darin überein, daß Aristoteles — nach Hertling — Seinsstrukturen zu sehen glaubt, wo ‚in Wahrheit, in Wirklichkeit‘<sup>20</sup> gar keine sind, und dadurch das ‚Sein‘ verfehlt.

### 1.112 Das ‚technomorphe‘ Denken des Aristoteles

Mit ‚anthropomorpher Deutung‘ meint Hertling den Umstand, daß Aristoteles das natürliche Werden nach dem Modell menschlicher Hervorbringung in der τέχνη beurteilt<sup>21</sup>. Hieran ist soviel richtig, daß Aristoteles die beiden Bereiche von Physis und Techne durch strikte Analogie miteinander verbindet, wobei offenbar die Techne mehr der gebende Teil ist<sup>22</sup>. Hertling deutet das so, daß Aristoteles die drei

*Materie-Prinzip* des Timaios (d. h. die χώρα) oder des Xenokrates direkt die aristotelische Hyle beeinflusste (dazu u. 2.225 und 2.52), es genügt, daß der *kosmologische Seins-Entwurf* des Aristoteles als solcher auf den Timaios und Xenokrates zurückgeht. Indem die aristotelischen Prinzipien sich in diesem von der Akademie vorgegebenen kosmischen Rahmen entfalten, werden sie von ‚Seins-Prinzipien‘ auf ‚kosmische‘ Prinzipien eingeeengt und dadurch irgendwie ‚konkretisiert‘.

<sup>16</sup> Gemeint ist das platonisch akademische ‚zweite Prinzip‘ im Rahmen des akademischen ‚Ableitungssystems‘: Näheres u. 2.5.

<sup>17</sup> Z. B. met. ΖΗΘ. Ein ‚früher‘ Text ist z. B. α 7, wo ja von der ‚konkreten‘ Bedeutung κατ’ ἀναλογίαν auf die ‚abstrakte‘ zurückgeschlossen wird.

<sup>18</sup> Deshalb sollte man auch vermeiden, auf Grund der genannten ‚konkreten‘ Tendenzen der ὕλη (s. o. S. 5 A. 14 u. 15) nun eine umgekehrte Entwicklung vom ‚Konkret-Stofflichen‘ zum ‚Abstrakt-Geistigen‘ erschließen zu wollen, wie es etwa Oggioni versuchte (‚konkrete Materie‘ > ‚reine Potenz‘; dazu u. S. 33). Dafür fehlt jeder Anhalt, denn auch die ‚abstrakte‘ Bedeutung war ja von der Akademie vorgegeben (o. S. 6 Anm. 16) und kommt bei Aristoteles schon ‚früh‘ vor (vgl. nur phys. α). Aus dem Wort ὕλη läßt sich auch hier kein Beweis dafür entnehmen, denn Aristoteles verstand, als er das Wort ὕλη aufgriff, seine Materie mit Sicherheit schon als ‚geistiges‘ Prinzip (im ‚akademischen‘ Sinne des ‚Ableitungssystems‘); die ‚Grundbedeutung‘ von ὕλη ist denn auch nirgends spürbar (Näheres u. 2.6).

<sup>19</sup> Hertling 104 u. ö., s. im Folgenden.

<sup>20</sup> Diese Ausdrücke verwendet Hertling sehr oft, um dem aristotelischen ‚Schein‘ das von ihm selber unzweideutig aufweisbare ‚Sein‘ gegenüberzustellen.

<sup>21</sup> Hierüber spricht Hertling öfter, bes. 60—63, 95—97, 104.

<sup>22</sup> Die Belege hierfür sind bekannt und bedürfen keiner weiteren Erörterung. Vgl. Hertling a. O., die Arbeiten von Klaus Bartels (u. S. 7 A. 24) und u. 7.823c.

Komponenten, welche er aus der Analyse des menschlichen Schaffensprozesses gewinnt — den Plan des Objektes im Geiste des Erschaffenden (Form bzw. *Telos*); das Material (*causa materialis*); den Verfertiger selbst (*causa efficiens*)<sup>23</sup> — auf das natürliche Werden ‚übertrage‘. Die unberechtigte und willkürliche ‚Übertragung‘ habe vielerlei Auswirkungen auf die gesamte aristotelische Philosophie: Sie schaffe zwar nicht neu, verfestige aber stark die vorhandene Lehre der zwei Arten von Ursachen, bei welcher den Ursachen zweckmäßiger Gestaltung (*causa formalis, finalis* und *efficiens*) die Ursache des Gestaltetwerdens (*causa materialis*) gegenübersteht. Die *Techne* präge auch den Charakter der einzelnen Ursachen: Die Form als Prinzip der Einzelsubstanz und als Begriff gehen ineinander über. Die Materie werde teils als toter, zu bearbeitender Stoff gefaßt, teils als aktiveres Etwas, das durch seine vorgegebene Beschaffenheit den Fertigungsprozeß mitbestimmt (*συν-αίτιον*); insgesamt lege die *Techne* nahe, an körperlichen Stoff zu denken, nicht an etwas Unkörperliches.

Die *Techne* habe also dazu geholfen, daß Aristoteles trotz aller sachlichen Schwierigkeiten und Bedenken die Materialursache als besondere Form der Ursächlichkeit beibehielt und sie an die Nachwelt weitergab.

Die aristotelischen Stellen, um die es hier geht, sind so bekannt und in ihrem Sinn scheinbar so eindeutig, daß Hertlings Argumentation sich wie selbstverständlich daraus ergibt. Diese Deutung liegt also immer wieder nahe, und so hat man denn auch in unserer Zeit von einem ‚technomorphen‘ Denken der Griechen gesprochen (E. Topitsch).

Das ‚*Techne*-Modell‘ und die ‚Analogie‘ zwischen ‚*Techne* und *Physis*‘ bzw. die ‚Übertragung‘ von der *Techne* auf die *Physis* ist aber nur solange unproblematisch, wie man sich auf das ‚daß‘ beschränkt. Fragt man weiter nach dem ‚warum‘, so erheben sich vielerlei Schwierigkeiten, auf welche die Literatur mit wenigen Ausnahmen keine Antwort gibt, vielleicht u. a. deshalb, weil auch Aristoteles darüber schweigt. Und doch hängt an dieser Frage der gesamte philosophische Sinn der aristotelischen Gedanken. Daher soll, obgleich der umfangreiche Komplex des *Techne-Physis*-Themas in unseren Untersuchungen nicht aufgerollt werden kann<sup>24</sup>, doch wenigstens die *Aporie* angedeutet werden:

<sup>23</sup> Klarste Analyse des Herstellungsprozesses der *Techne* und Belege bei Bartels 5—19 u. ö.; ders., *Synusia* 275—286.

<sup>24</sup> Vgl. Sach-Index s. v. *Denkmodell 4*. Aus der umfangreichen Literatur nenne ich zur *Techne* (und zum Verhältnis *Techne*—*Physis*) verschiedene Aufsätze W. Schadewaldts aus den letzten Jahren (z. T. abgedruckt in: *Hellas und Hesperien*, 1960), sowie die beiden Arbeiten von K. Bartels, *Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles*, Diss. Tübingen 1963 (erschienen 1966) und *Der Begriff Techne bei Aristoteles*, *Synusia* (Festgabe Schadewaldt), 1965, 275—286. Zu *Physis* bei Platon vgl. jetzt die gedankenreiche und tiefe Arbeit von Dietrich Mannsperger, *Physis bei Platon*, 1969 (Lit.), die auch allgemein für den griechischen *Physis*-Begriff bedeutsam ist. S. auch

Für Aristoteles haben die *beiden* Bereiche von Physis und Techne *gleiche* Seinsstruktur, so daß er vom einen auf den anderen verweisen kann: Bei Vorgängen der Natur nennt er Beispiele der Techne<sup>25</sup>, andererseits aber „ahmt die Techne die Physis nach“<sup>26</sup>. Hertlings Deutung ist nun wie gesagt die, daß Aristoteles die an der Techne (vielleicht ‚richtig‘) abgelesene Struktur fälschlich auf die Physis ‚übertragen‘ habe, bei welcher doch ‚in Wahrheit‘ ganz andere Gesetze gültig seien. Prägnant gesagt: Aristoteles habe ‚subjektivistisch‘ von der Techne aus ein bestimmtes Ursachen-Schema ‚hypostasiert‘ und anderen Bereichen aufgezwungen<sup>26a</sup>. An dieser Beurteilung hat sich, obwohl man seit Hertling viel differenzierter die Entwicklung innerhalb des Aristoteles berücksichtigt und stets auf Platon und die Vorsokratiker zurückgeht, vielerorts kaum etwas geändert<sup>27</sup>.

Jedoch trifft diese Interpretation des Verhältnisses von Physis und Techne bei (Platon und) Aristoteles nicht zu, weil sie — meist unbewußt — auf manchen modernen Umdeutungen beruht, z. B. auf einem geistfremden, ‚naturalistischen‘ Physisbegriff, und auf den modernen Gegensätzen ‚Natur—Technik‘, ‚Natur—Kunst‘ und ‚Natur—Geist‘. Hat man sich davon erst einmal losgelöst und mit dem platonischen eidetischen Naturbegriff auch bei Aristoteles ernst gemacht, dann gilt erstens: Die Techne ist nichts ‚Naturfremdes‘, Sekundäres, Abgeleitetes, sondern Schaffen ‚aus der Idee heraus‘, genau wie die Natur schafft, ob man an den Demiurgen Platons oder an die φύσις δημιουργοῦσα des Aristoteles denkt. Zweitens: Durch den je *unmittelbaren* Bezug der Techne und der Physis auf die ‚Idee‘ bzw. das ‚Telos‘ werden beide Bereiche als Manifestationen ein und desselben Geistes verstanden, der in der Natur wirkt und auf den der τεχνίτης — unabhängig von der ‚Natur‘ — zurückgreift<sup>28</sup>.

Es kann deshalb im Grunde keine sekundäre ‚Übertragung‘ von einem Bereich auf den andern geben, sondern beide Bereiche sind — obschon natürlich jeder von beiden seine Eigenart hat — auf dem

Gaiser 104—106. 543ff. Aus der sonstigen Literatur bes. wichtig die über das Nur-Philologische und Konventionell-Vordergründige ins philosophisch Wesentliche vorstoßenden Arbeiten M. Heideggers und seines Schülers K. Ulmer: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks, Holzwege* 1950, 7—68; ders., *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B 1*, Il Pensiero 3 (1958); K. Ulmer, *Wahrheit, Natur und Kunst bei Aristoteles*, 1953. Wichtig auch Krämer, *Theologie* 489ff. Vgl. u. S. 9 A. 30.

<sup>25</sup> So oft, z. B. an der berühmten Physikstelle 191a 7—12, über die u. 3.12, 7.823c.

<sup>26</sup> Phys. β 2, 194a 21 u. ö.

<sup>26a</sup> So der Sinn der Ausführungen Hertlings 60—63, 95—97. 104.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. aus neuester Zeit Solmsen, Festschrift Albareda, 404f.

<sup>28</sup> Vgl. zum Prinzipiellen K. Flasch, *Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst* in: *Parusia* (Festschrift J. Hirschberger), 1965, 265—306.



Boden der platonisch-akademischen und der aristotelischen Geistphilosophie<sup>29</sup> letztlich identisch. So gesehen ist es keine logische Manipulation des Aristoteles, sondern Ausdruck der ‚Wahrheit‘ des Sachverhaltes, wenn er zwischen beiden Bereichen eine strikte ‚Analogie‘ bestehen läßt<sup>30</sup>.

In dieser Richtung liegt, so scheint es, die plausibelste Deutung des Problems, eine Deutung, die sich wieder mit Nachdruck auf den Geistcharakter der platonisch-akademischen und der aristotelischen Philosophie zu besinnen versucht.

### 1.113 *Der ‚naive Begriffsrealismus‘ des Aristoteles und die Materie als ‚hypostasierter Möglichkeitsbegriff‘*

Die „realistische Denkweise“ des Aristoteles beruht nach Hertling auf einer „angenommenen völligen Parallelität zwischen Denken und Sein“ und kommt dadurch zu einer „Objektivierung dessen, was doch in Wahrheit nur ein Erzeugnis des vergleichenden Gedankens“ ist, d. h. für Aristoteles werden „die Erzeugnisse des von ihnen (den Dingen) nur angeregten und der lebendigen Anschauung entfremdeten Denkens zu selbständigen Realitäten“<sup>31</sup>.

Das zeige sich besonders an den aristotelischen Hauptprinzipien ‚Form‘ und ‚Materie‘, die beide ursprünglich nur rein subjektive begriffliche Hilfsmittel seien, um die Mannigfaltigkeit der Sachverhalte zu ordnen<sup>32</sup>, dann aber von Aristoteles zu ‚Realitäten‘ verdichtet würden<sup>33</sup>. So sei das Materialprinzip, wie es Aristoteles in Physik  $\alpha$  aus

<sup>29</sup> Was ich hier unter ‚Geistphilosophie‘ verstehe, habe ich in ‚Weltbild und Seinslehre‘ zu skizzieren versucht.

<sup>30</sup> Dieser Sachverhalt ist klar gesehen und präzise dargestellt bei Bartels 1—4. 20—47 (Kap. 2 *Die Analogie Physis-Techne*), bes. 20—22 und 43—47; vgl. auch 107—121 (Kap. 6 *Das Techné-Modell in Aristoteles‘ Zeugungslehre*) und die Zusammenfassung 123f, 126f; s. ferner die knappen Andeutungen *Synusia* 276f. Vorliegende Arbeit war vor dem Erscheinen von *Synusia* abgeschlossen, so daß ich Bartels‘ Auffassung erst nachträglich kennenlernte (seine Dissertation von 1963 erschien erst 1966; seinen Bemerkungen in *Synusia* konnte man noch nicht genügend entnehmen). Die Übereinstimmung, die eine erfreuliche Bestätigung darstellt, ist um so gewichtiger, weil sie sich von ganz verschiedenen Problemstellungen und Positionen her ergab.

<sup>31</sup> Diese Zitate finden sich alle Hertling 97f inmitten des Abschnitts über *Materie und Form als Erzeugnisse des philosophischen Realismus* (94—106). Auch vorher kommt Hertling allenthalben darauf zu sprechen, s. die folgenden Anmerkungen.

<sup>32</sup> In diesem Punkt trifft sich der ‚kritische Realismus‘ eines Hertling und eines Baeumker mit der von ganz anderen Voraussetzungen (Heidegger, neopositivistische Sprachanalyse) ausgehenden Deutung der aristotelischen Prinzipien durch W. Wieland; vgl. u. 1.18, dazu S. 62. 290ff. Diese Übereinstimmung beruht auf einem gemeinsamen Erbe, das (vereinfacht gesagt) u. a. vom Nominalismus, Empirismus und Positivismus bestimmt wird.

<sup>33</sup> Über die Form Hertling bes. 63—65. 98—104. 98: „Die Kritik (sc. Hertling) fand in ihr (sc. der Form) freilich nur einen abstrakten Begriff, die im Gedanken vollzogene

der Analyse des Werdens zu gewinnen glaube, eigentlich nichts weiter als der leere Begriff der ‚Möglichkeit (des Werdens)‘, den Aristoteles zu etwas ‚Realem‘ „hypostasiere“<sup>34</sup>. Von den ‚wirklichen Gegebenheiten‘ gezwungen, statt er diesen leeren Begriff dann nach und nach mit allerlei Bestimmungen aus, die zum Teil diesem ‚ursprünglichen‘ Ansatz zuwiderliefen<sup>35</sup>, könne sich aber — vom technomorphen und begriffsrealistischen Denken verführt — unglücklicherweise nicht entschließen, besagten ursprünglichen Ansatz völlig aufzugeben und somit die ‚Materie als Prinzip‘, d. h. als eine besondere Art der Ursächlichkeit, ganz und gar zu beseitigen<sup>36</sup>. Hertling hält also das Ursachenpaar Materie—Form für eine Fiktion des Aristoteles, welcher nichts in der ‚Wirklichkeit‘ entspreche.

Die prinzipielle Kritik Hertlings am aristotelischen Materiebegriff leugnet zugleich, daß es eine ‚Möglichkeit‘ als seinskonstitutiven Faktor des Werdens gebe. Hertling kann sich nur vorstellen, daß auf Grund der „wirklichen Natur“ eines Dinges durch die Mithilfe weiterer Faktoren ein neues Etwas, ein neuer Zustand entsteht. Aus schon Wirklichem entstehe also neues Wirkliches, und es sei unsinnig, von etwas Wirklichem aus zurückprojizierend eine ‚Möglichkeit‘ zu erschließen<sup>37</sup>.

Hertling macht sich dabei die Einwände zu eigen, die Hermann Lotze gegen den antiken Begriffsrealismus und vor allem auch gegen den aristotelischen Möglichkeitsbegriff vorgebracht hatte<sup>38</sup>. Über-

Zusammenfassung der hauptsächlichsten Merkmale, durch welche wir die Dinge voneinander unterscheiden, in der Absicht des Aristoteles ist sie dagegen so sehr ein Reales, daß in ihr jedes Mal der Grund aller Realität liegen soll“. 101: „Die Aristotelische Form (ist) ein unhaltbares Mittelding zwischen einer bloßen Abstraktion und einer wirksamen Realität“.

<sup>34</sup> Über das Materie-Prinzip als leeren Begriff der ‚bloßen Möglichkeit‘ Hertling öfter, z. B. 79—94 (bes. 86—88. 93f). 97f. 104. Bezeichnend die Formulierungen Hertling 88: Die Materie sei „die gleichsam hypostasierte logische Möglichkeit des Zustandekommens eines bestimmten Dinges“; 104: „Bei Aristoteles im Verlaufe des Systems . . . die fortschreitende Verdichtung dessen, was ursprünglich nur die hypostasierte Möglichkeit war“.

<sup>35</sup> Hertling 74. 98, zum Teil oben S. 5 A. 10 zitiert.

<sup>36</sup> Hertling 94. 97 u. ö.

<sup>37</sup> Hertling 86f. S. 86 das in der folgenden Anmerkung erwähnte Zitat aus Lotze.

<sup>38</sup> H. Lotze, *Mikrokosmos (Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit)* III<sup>4</sup>, 1888, 204—244, bes. 211—218. Formulierungen: 213 „Die berühmten Begriffe von Dynamis und Energie, als Potenz und Actus noch jetzt Schoßkinder des philosophischen Dilettantismus, führen die Unfruchtbarkeit solcher (d. h. begriffsrealistischer) Betrachtungen systematisch in die Untersuchung aller Gegenstände ein“. 214 „Die Möglichkeit oder Dynamis des späteren Zustands ist in dem früheren auf keine tiefsinnigere Weise enthalten. Die wahre Aufgabe, die das Erkennen bei der Vergleichung beider zu lösen hat, ist die bestimmte Bezeichnung dessen, was der frühere Zustand war, und der Nachweis, daß er um deswillen, was er war, ein Teil jenes Kreises von Bedingungen war, welcher durch den Hinzutritt anderer Be-

haupt beruht Hertlings erkenntnistheoretische Einstellung, die seiner Kritik an der aristotelischen Ursachenlehre in ‚Materie und Form‘ zugrunde liegt, im wesentlichen auf Lotzeschen Anregungen<sup>39</sup>. Hertling gebraucht für seine eigene Erkenntnistheorie den Ausdruck ‚kritischer Realismus‘<sup>40</sup>, der trotz einer gewissen Vagheit<sup>41</sup> doch recht gut bezeichnet, was gemeint ist: Scharfes Gegenüber von ‚Dingen, Sachverhalten, Konkretem, Realem, Wirklichem‘ und ‚menschlicher Erkenntnis‘, die zwar eine gewisse Korrespondenz mit den Dingen hat, aber erst Vertrauen verdient, wenn sie sehr genau an der ‚Erfahrung‘ und an den Ergebnissen der ‚realen‘ Einzelwissenschaften geprüft worden ist; alles ‚Nur-Logische‘, welches dem ‚Wirklichen‘ nicht gerecht wird oder über es hinausgeht, wird als ‚leerer Begriff‘, ‚hypostasierter Begriff‘ oder dergleichen entlarvt und abgelehnt, so daß Metaphysik — wenn man von der Ethik absieht — nur mehr auf in-

dingungen vervollständigt, später den ganzen Grund des zweiten Zustandes bilden half, später daher diesen Zustand verwirklichen konnte, früher nicht konnte, solange jene ergänzenden Bedingungen fehlten. Eine völlig nutzlose, die eigentlichen Aufgaben der Erkenntnis hinwegtäuschende Rede ist es dagegen, zu jeder spätern Wirklichkeit nur eine entsprechende Möglichkeit überhaupt vorzusetzen, ohne nachzuforschen, welche wirklichen bereits bestehenden Tatsachen es sind, auf denen dies Eintretenkönnen des Späteren beruht“. Vgl. auch Lotze, *Metaphysik* (zuerst 1879, nach Hertlings Buch, erschienen; herausg. von G. Misch, Meiner 1912) 89—91 über Dynamis/Energiea, 334—386 über Materie, bes. 334—337.

<sup>39</sup> Hertling zitiert *Materie und Form* 89 Lotze (*Mikrokosmos* III 214, s. d. vorst. Anm.); auch im Vorwort 8 ein Zitat aus ihm. *Erinnerungen* I 190f schildert er, wie er um 1868 den *Mikrokosmos* zum ersten Male durchstudierte, davon sehr beeindruckt war und „Lotze auch später noch treu blieb“, vgl. ib. I 260. Über Lotzes Einfluß auf Hertling zusammenfassend Baeumker, *Jahrb. Bayer. Ak. Wiss.* 1919, 22f, bes. 23: „Lotzesche Anregungen sind aber auch sonst vielfach bei Hertling zu verfolgen. So schon in der Kritik der aristotelischen Ursachenlehre, die in seine erste größere historische Schrift ‚Materie und Form usw.‘ eingefügt ist und die einen dauernd wertvollen Bestandteil derselben bildet. Aristotelische und Lotzesche Elemente verbinden sich in Hertlings erkenntnistheoretischer Auffassung, die er als ‚kritischen Realismus‘ bezeichnet“. Seine erkenntnistheoretische Einstellung legt Hertling dar in seinem (gleichfalls von Lotze beeinflussten) Buch *Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung*, 1875, Kap. VIII *Über Empirismus, Kritizismus und kritischen Realismus* (124—162). Über den ‚kritischen Realismus‘, seine Herkunft (Fechner, Lotze, E. v. Hartmann), seine Beziehung zu Neukantianismus und Phänomenologie bis hin zu N. Hartmann sehr instruktiv E. Becher, *Die Philosophie der Gegenwart*, in: *Deutsche Philosophen*, 1929, 281—306, bes. 292—294. Zum ‚kritischen Realismus‘ in der neuesten Zeit historische und systematische Darlegungen bei F. van Steenberghen, *Erkenntnistheorie* (Philosophia Lovaniensis II), 1950, 298—324.

<sup>40</sup> S. vorst. Anm. das Zitat aus Baeumker. Wo Hertling diese Formulierung gebraucht, habe ich nicht feststellen können. — Die aristotelische Philosophie nennt Hertling ‚Realismus‘: Damit meint er im Gegensatz zu seinem eigenen ‚kritischen‘ Realismus einen ‚naiven, unkritischen‘ Realismus bzw. einen Ultra-Realismus.

<sup>41</sup> Dies zeigt sich vor allem darin, daß man ihn sowohl auf John Locke (Hirschberger II<sup>2</sup> 193) wie auf manche Neuscholastiker (s. o. S. 11 A. 39 Ende) anwenden kann.

duktive Weise möglich scheint<sup>42</sup>. Obgleich Hertling — wie Lotze — gegen den Materialismus für die ‚Philosophia perennis‘ eintritt, ist doch in der trockenen Nüchternheit seiner Auffassung ein starker empiristisch-positivistischer Grundzug unverkennbar, an dem manchmal, u. a. in der Kritik an der alten Metaphysik und ihren ‚hypostasierten Begriffen‘, auch Einflüsse Kants beteiligt zu sein scheinen<sup>43</sup>. Hierin spricht sich eine Zeit aus, die nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus im Zeichen der ‚realen, exakten‘ Wissenschaften steht und von unüberwindlichem Mißtrauen gegenüber aller ‚Begriffsdichtung‘ erfüllt ist.

Eine solche philosophische Einstellung vermochte freilich die aristotelische  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  als konstitutiven Faktor des Noch-nicht-seins, der Seinsmöglichkeit und der Kontingenz nicht zu würdigen, sondern mußte in ihr ein Hirngespinnst spekulativer Phantasien erblicken, dem man künstlich Leben eingehaucht habe.

Etwa zur gleichen Zeit wie Lotze und vor Hertling kam Friedrich Albert Lange<sup>44</sup> in seiner berühmten ‚Geschichte des Materialismus‘<sup>45</sup> bei der kritischen Überprüfung der aristotelischen Philosophie zu fast denselben Ergebnissen wie jene beiden Forscher, obschon er im wesentlichen von anderen Voraussetzungen ausging, denn er hat ja gerade durch dieses Buch den Neukantianismus mitbegründet<sup>46</sup>.

Lange sieht gemäß seiner Kant-Deutung in den Begriffen aller Wissenschaft und Philosophie, z. B. im Materiebegriff, nur Produkte der physisch-psychischen Organisation des Menschen: „Die Materie ist unsere Vorstellung“<sup>47</sup>. Ob hinter den Erscheinungen, welche Erzeugnisse unseres Geistes sind, noch ein ‚transzendentes Objekt‘ (das

<sup>42</sup> Hertling hat diesen Standpunkt, in welchem er durchaus nicht ein „eigenartiges philosophisches System“ sehen wollte, immer festgehalten, vgl. u. a. *Erinnerungen* II 1 f.

<sup>43</sup> Im einzelnen ist es oft schwierig, diese Strömungen exakt zu unterscheiden, zumal ja auch Kant selbst in seinem Denken eine ‚empiristische‘ Komponente hat. Vgl. auch u. S. 12—14 die Bemerkungen über F. A. Lange.

<sup>44</sup> Über F. A. Langes Leben, Denken und Werke vgl. H. Cohens biographisches Vorwort zur *Geschichte des Materialismus*, Leipzig 1887 (und weitere Auflagen); ferner die schöne und tief eindringende Charakteristik Langes von Erich Becher, *Deutsche Philosophen*, 1929, 75—123.

<sup>45</sup> *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1865, 21873—75; danach viele Auflagen. Zitiert wird nach der einbändigen Ausgabe, herausg. von H. Cohen, Leipzig 1887 u. ö.

<sup>46</sup> Vgl. H. Cohen IX—XII; E. Becher 79—97.

<sup>47</sup> Cohen IX: Nach Lange haben „alle Handhaben der Forschung, die Materie, die Atome, die Kräfte und mechanischen Prinzipien ihre Wurzel und ihren Bestand in der physisch-psychischen Organisation des Menschen. Die Materie mit ihren Kräften und Gesetzen ist nicht ein Selbständiges neben uns, sondern die Ausgeburt unseres eigenen Geistes. Dessen Gesetze, dessen Elemente spiegeln sich in jenen scheinbar uns fremden Dingen. Die Materie ist unsere Vorstellung“.

Kantsche ‚Ding an sich‘) stehe, sei nicht zu erkennen<sup>48</sup>. Diese Radikalisierung Kants auf das Rein-Subjektive hin wird dann aber doch nicht konsequent durchgeführt: Wie bei Kant gibt es Wissenschaft und Erkennen im Bereich der ‚Erfahrung‘, die durch das Ineinander von ‚Anschauung‘ und ‚Denken‘ zustandekommt; über die ‚Erfahrung‘ hinaus fingiert sich der Mensch die Gedankendichtungen der (ethischen und ästhetischen) ‚Ideale‘. Neben diesen neukantianischen durchziehen pragmatistische und zum Teil auch empiristische Gedankengänge das Werk, vor allem an Stellen, wo es um die Kritik an der alten Philosophie geht.

Von Langes Ansichten über Aristoteles ist uns hier folgendes wichtig: a) Aristoteles habe von der menschlichen Techne aus durch „rücksichtslosesten Anthropomorphismus“ die Ursächlichkeit von Form, Stoff und Telos auf die Natur übertragen<sup>49</sup>. Diese Kritik gründet sich auf die Kantschen Lehren, wonach die Teleologie kein konstitutives, sondern nur regulatives Prinzip unseres Naturer kennens ist; sie darf vom Bereich menschlichen Wirkens, wo sie zu Hause ist, nicht anderswohin übertragen werden<sup>50</sup>. b) Die aristotelische Materie ist kein körperliches Substrat wie in der ‚Moderne‘, sondern ein Relationsbegriff: „Sie ist Materie in Beziehung auf das, was durch Hinzukommen der Form aus ihr werden soll“, mit anderen Worten: sie ist identisch mit ‚Seinsmöglichkeit‘<sup>51</sup>. Lange wendet sich nun scharf gegen diesen Möglichkeitsbegriff, in welchem er „die Quelle der meisten und schlimmsten metaphysischen Irrtümer“ sieht<sup>52</sup>: Denn „in der äußeren Natur gibt es nur Wirklichkeit, keine Möglichkeit“. Wie Lotze verweist er darauf, daß zum Eintreten eines neuen Zustandes stets mehrere Ursachen bzw. Bedingungen erforderlich sind (von denen wir oft nur einen Teil kennen). Solange die Bedingungen nicht alle vorhanden sind, ist das Eintreten des Zustandes unmöglich; sobald sie alle vorhanden sind, tritt er mit Notwendigkeit ein. Zwischen Unmöglichkeit

<sup>48</sup> Becher 81. Auch die anderen Neukantianer haben — systemkonsequent — das Kantsche ‚Ding an sich‘ beseitigt.

<sup>49</sup> Prägnant die Formulierung *Gesch. d. Mat.* 63: „Die Einheit seiner Weltanschauung erreicht Aristoteles durch den rücksichtslosesten Anthropomorphismus. Die schlechte, vom Menschen und seinen Zwecken ausgehende Teleologie bildet einen der wesentlichsten Bestandteile seines Systems. Wie für das Wirken und Schaffen des Menschen . . . stets die Idee des Ganzen als Zweck der Tätigkeit zuerst auftritt und sodann diese Idee durch Ausführung der Teile sich im Stoffe verwirklicht, so muß notwendig auch die Natur verfahren, weil ihm (Aristoteles) eben diese Folge von Zweck und Ding, Form und Stoff für alles Existierende mustergültig ist“.

<sup>50</sup> *KdU* B XXXIII f. B 267—270. 292—295. 300—304. 313—319 (319 wird das Prinzip der Teleologie „Idee“ genannt). 329—373 u. ö.

<sup>51</sup> *Gesch. d. Mat.* 143f. Vgl. hierzu die ‚monistische‘ Hyle-Interpretation Jaegers und Stenzels (u. 1.15).

<sup>52</sup> *Gesch. d. Mat.* 147.

und Wirklichkeit = Notwendigkeit gibt es keinen Zwischenzustand der ‚Möglichkeit‘. Die Begriffe der ‚Möglichkeit‘ und der ‚Materie als Möglichkeit‘ seien allenfalls noch als rein subjektive Annahmen zu rechtfertigen, mit Hilfe derer wir uns die ‚Wirklichkeit‘ zurechtlegen, aber es sei falsch, diese Annahmen „in die Dinge hineinzutragen“, wie es Aristoteles tue<sup>53</sup>.

Lange kritisiert also an Aristoteles genau wie Hertling erstens die falsche Analogie von der *Techné* aus, zweitens die ‚Hypostasierung‘ des Möglichkeitsbegriffes. Da Hertling und Lange sich gegenseitig nicht beeinflußt zu haben scheinen<sup>54</sup>, beruhen die Gemeinsamkeiten offensichtlich auf einer Zeitströmung, der damals gar manche der nicht-materialistisch eingestellten Kreise anhängen, und wir ersehen aus Langes Buch, daß wir auch bei Autoren, die Kant ferner zu stehen scheinen (Hertling), mit einem nicht geringen Einfluß Kantischer Gedanken zu rechnen haben.

Die besprochene Kritik am aristotelischen Möglichkeitsbegriff kehrt bei Clemens Baeumker (s. u.), W. A. Heidel<sup>55</sup>, Paul Natorp<sup>56</sup>,

<sup>53</sup> *Gesch. d. Mat.* 143—147. Weitere Formulierungen: 144 „Aristoteles verlegt in der Tat diese Beziehungen zu unserem Denken in die Dinge“. Aristoteles hat „völlig übersehen, daß die hier verwandten Begriffe (sc. Materie, Form, Telos) von vorneherein solcher Natur sind, daß sie ohne Fehler zu ergeben nicht für wirklich erkannte Eigenschaften der objektiven Welt genommen werden dürfen, während sie ein wohlgegliedertes System subjektiver Betrachtung gewähren können“. 145 „Es muß vielmehr unerlässlich geschlossen werden: wenn es keine ungeformte Materie gibt, wenn dieselbe nur angenommen, nicht einmal vorgestellt werden kann, so gibt es auch in den Dingen keine Möglichkeit. Das *δυνάμει ὄν*, das Seiende der Möglichkeit nach, ist, sobald man den Boden der Fiktion verläßt, ein reines Unding, gar nicht mehr vorhanden. In der äußeren Natur gibt es nur Wirklichkeit, keine Möglichkeit“. 150 Der „Irrwahn von Möglichkeit und Wirklichkeit“. 153 „Jene Verwechslung von Sein und Denken, welche sich bei dem Begriff der ‚Möglichkeit‘ so folgenswer gezeit hat“, Vgl. insgesamt 147—155; aus den späteren Teilen z. B. 226f (‚causa materialis‘ durch mathematisches Gesetz zu ersetzen). 804f.

<sup>54</sup> In den zitierten Schriften beider Gelehrter und der Sekundärliteratur finde ich keinen Hinweis darauf, daß sie in dem uns interessierenden Zeitraum (Hertling bis 1871, Lange bis 1875) einander gekannt und beachtet haben. In *Über die Grenzen der mech. Naturerklärung*, 1875, weist Hertling natürlich auf Lange hin (z. B. 128. 154).

<sup>55</sup> William Arthur Heidel, *Necessary and Contingent in the Aristotelian System*, Chicago 1896, lehnt den aristotelischen *δύναμις*- und *ὑλη*-Begriff ab, weil er, obwohl „merely an abstraction“ (30f) und „purely relative“ (31), doch dann „becomes hypostatized as an objective entity“ (31, vgl. 40). Mit dem Chorisimos von Begriff und Sache, dem modernen Abstraktionsbegriff und der Vorstellung, die aristotelische Seinsmöglichkeit sei vom (ontisch bedeutungslosen) Begriff zu einer festen Sache objektiviert worden, steht er in einer Linie mit Lange, Lotze, Hertling, Baeumker u. a. Der Ausdruck „purely relative“ zeigt, daß er — wie andere Interpreten (o. 1.113; u. 1.16) — besonderen Anstoß an der ‚reinen‘ Möglichkeit nimmt und demgemäß in der Hyle (~ *δύναμις*) einen bloßen Relationsbegriff, aber nicht ein Seins-Prinzip, sieht (u. 8.27 u. 8.).

<sup>56</sup> *Platos Ideenlehre*, <sup>2</sup>1921, 404 über den aristotelischen Dynamis-Begriff: „Man hat ihn genannt das Allheilmittel für die Schäden des Systems, die großen wie die

in unseren Tagen unter anderem<sup>57</sup> bei Nicolai Hartmann wieder, welcher nur eine ‚Realmöglichkeit‘ gelten läßt, die materialiter mit ‚Wirklichkeit‘ und ‚Notwendigkeit‘ zusammenfällt<sup>58</sup>. Da Hartmanns systematische Konzeption des Möglichkeitsbegriffes von Heinrich Beck<sup>59</sup>, seine Deutung des aristotelischen Möglichkeitsbegriffes von Josef Stallmach<sup>60</sup> widerlegt worden ist, kann damit zugleich die gesamte Kritik am aristotelischen Möglichkeitsbegriff von seiten Lotzes, Langes, Hertlings, Baumkera und anderer als widerlegt gelten. Wir brauchen daher weder hier noch im Folgenden detailliert auf den Möglichkeitsbegriff des Aristoteles einzugehen<sup>61</sup> und können, ohne den Vorwurf eines naiven Begriffsrealismus fürchten zu müssen, die aristotelische δύναμις wieder ernstnehmen: als seinskonstitutive Komponente des Werdens, welche die Seinsmöglichkeit ebenso repräsentiert wie die Kontingenz alles Wirklichen.

So fällt Hertlings Kritik an Aristoteles und am aristotelischen Materiebegriff zugleich mit den philosophischen Voraussetzungen dahin, auf denen sie aufgebaut ist, und wir müssen heute aus seinen Belegen, welche dazu noch kaum über Zeller hinausgehen, ganz andere Schlüsse ziehen.

*1.12 Clemens Baumkera ‚kritischer Realismus‘:  
Die aristotelische Hyle als ‚hypostasierte Möglichkeit‘ und das  
‚technomorphe‘ Denken des Aristoteles*

Schon die Überschrift bringt zum Ausdruck, daß Baumkera philosophische Anschauungen in zentralen Punkten denen Hertlings

kleinen. Es ist vielmehr die Rumpelkammer, in die dieser ordnungsliebende Geist die störenden Probleme abschob, die er nicht zu erledigen wußte“.

<sup>57</sup> Vgl. u. 1.16.

<sup>58</sup> N. Hartmann, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, SB Berlin 1937 = Kl. Schr. 2, 85—100; eine Zusammenfassung davon in seinem systematischen Werk *Möglichkeit und Wirklichkeit*, <sup>2</sup>1949, 1—14, 181—189.

<sup>59</sup> H. Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit*, Pullach 1961.

<sup>60</sup> Alles Nähere in meiner Besprechung von Stallmachers Buch, *Gnomon* 35 (1963) 556—559.

<sup>61</sup> Vgl. außer der Inhaltsangabe *Gnomon* 35 (1963) 557 noch die Bemerkungen u. 8.123, 8.23 u. ö. — Das von Stallmach Erarbeitete reicht jetzt für die Zwecke unserer Untersuchungen im ganzen aus, kann und muß aber weitergeführt und vertieft werden: a) zu Aristoteles und der Antike selbst vgl. die Andeutungen *Gnomon* 559. b) Die Auseinandersetzung mit der modernen Kritik darf sich nicht mit N. Hartmann begnügen, sondern sollte, wie oben angedeutet, z. B. Lange, Lotze, Hertling, Baumkera einbeziehen und schließlich auf Kant zurückgehen, vgl. G. Schneeberger, *Kants Konzeption der Modalbegriffe*, Basel 1952. c) Eine Umschau in der modernen Philosophie über N. Hartmann hinaus ist vonnöten: Hierbei sollte auch Ernst Blochs Philosophie der Seinsmöglichkeit bzw. Ontologie des Noch-nicht-Seins berücksichtigt werden (vgl. Kap. 18 *Die Schichten der Kategorie Möglichkeit* in: *Prinzip Hoffnung*, 1959, 258—288; ders., *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, 1961).

gleichen: Wie dieser ist er ‚kritischer Realist‘<sup>62</sup>, wie dieser betrachtet er philosophiegeschichtliche Untersuchungen nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel für seine eigenen systematischen Anliegen<sup>63</sup>. Dies gilt auch, wie er selber sagt<sup>64</sup>, von seinem Werk über den Materiebegriff in der griechischen Philosophie<sup>65</sup>, in welchem er, sich teilweise an Hertling anschließend<sup>66</sup>, den aristotelischen Materiebegriff kritisch bespricht<sup>67</sup>. Ansatzpunkte der Kritik sind auch bei ihm erstens „der eigentliche Ausgang“ für die aristotelische Theorie der ersten Materie, nämlich die „anthropomorphistische Gleichsetzung des Naturgeschehens mit dem künstlerischen Gestalten“, in welcher er „einen

<sup>62</sup> Über Leben, philosophische Anschauungen und Schriften Clemens Baeumkers (1853—1924) vgl. seine *Selbstdarstellung*, in: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II (1921) 31—60 (hier 50—58 system. Darlegung seiner eigenen Philosophie, 58—60 Schriftenverzeichnis); kurze, aber einfühlsame Würdigung Baeumkers bei E. Becher, *Deutsche Philosophen*, 1929, 243—250 (z. T. an die *Selbstdarstellung* angelehnt).

<sup>63</sup> *Selbstdarst.* 49 f; Becher 248 f. — Allerdings hat Baeumker nur wenige ausschließlich systematische Arbeiten veröffentlicht, vgl. *Selbstdarst.* 50 (dazu das Schriftenverzeichnis), Becher 249 f.

<sup>64</sup> *Selbstdarst.* 41, Becher 245. Vgl. auch den Untertitel seines Werkes (s. folg. Anm.).

<sup>65</sup> *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Münster 1890 (nachgedruckt Frankfurt/M 1963; Minerva). Vgl. C. Baeumker, *Herr Fr. Gundisalv Feldner und mein „Problem der Materie in der griechischen Philosophie“*, *Philos. Jb.* 11 (1898) 182—189; Baeumker stellt dort in einer Erwiderung auf Feldners unsachliche Polemik nochmals kurz einige Grundgedanken seines Buches dar. Interessante Besprechung von Baeumkers Werk durch B. Adlhoch, *Philos. Jb.* 4 (1891) 172—185; Adlhoch kritisiert mit Recht, daß Baeumker im Denken des Aristoteles eine Kluft zwischen ‚reiner Möglichkeit‘ und ‚konkretem Stoff‘ aufreißt, sucht aber dann das Problem so zu lösen, daß er die ‚reine Möglichkeit‘ (d. h. das Hyle-Prinzip) auf den ‚konkreten Stoff‘ reduziert. Also weiß auch Adlhoch mit der ‚reinen δύναμις‘ nichts anzufangen. — Von der Untersuchung von J. Reitz, *Die Aristotelische Materialursache*, erschienen nur die beiden ersten Teile: *Philos. Jb.* 7 (1894) 281—294. 8 (1895) 158—171. Statt den Schluß abzu drucken, veröffentlichte die Redaktion der Zeitschrift in Bd. 9 (1896) 120 folgende „Erklärung: Von der Fortsetzung der im Jahrgang 1894 dieser Zeitschrift begonnenen Abhandlung von J. Reitz ‚Die Aristotelische Materialursache‘ wurde Abstand genommen, da eine auffallende Übereinstimmung derselben mit Prof. Baeumkers ‚Problem der Materie in der griech. Philosophie‘ sich herausgestellt hat. Die Redaction.“

<sup>66</sup> *Problem der Materie* XI, dazu die Zitate im Laufe der Darstellung, z. B. 253 A. 2. Vgl. auch Baeumker, *Jahrb. Bayer. Ak. Wiss.* 1919, 23.

<sup>67</sup> S. *Problem der Materie* 6f und dort den Abschnitt ‚Kritik des aristotelischen Begriffs der Materie‘ 247—261. *Selbstdarst.* 41 heißt es, das Werk wolle neben der „sachlichen Würdigung der aristotelischen Lehre“ „zugleich eine kritische Auseinandersetzung mit der begriffsphilosophischen Behandlung naturphilosophischer Probleme innerhalb des Aristotelismus überhaupt sein und die Grenzen dieser darlegen. Das ist von solchen, an die die Kritik sich richtete, auch sehr wohl vermerkt und hat später gelegentlich zu scharfen Zusammenstößen geführt“. Über diese Auseinandersetzungen wüßte man gern Näheres.



nicht völlig zutreffenden Analogieschluß“ sieht<sup>68</sup>. Zweitens die „Hypostasierung der Möglichkeit“, die u. a. „es dem Aristoteles gestattet, die Analogie des künstlerischen Gestaltens auf die Entstehung der Natursubstanzen anzuwenden“<sup>69</sup>. Aristoteles schwanke nun dauernd zwischen dem theoretisch scharf herausgearbeiteten Materieprinzip der ‚reinen passiven Möglichkeit‘ und einem für die Erklärung der Einzelvorgänge in praxi erforderlichen Materiebegriff, der weder „bloße Möglichkeit“ noch „bloß passiv“ sei<sup>70</sup>.

Es ist deutlich, daß sich Baeumkers Kritik in den gleichen Bahnen bewegt wie die oben geschilderte Lotzes, Langes und Hertlings; für den Vorwurf der ‚hypostasierten reinen Möglichkeit‘ beruft sich Baeumker auch auf scholastische Denker<sup>71</sup>. Diese von genauer Kenntnis des Aristoteles getragenen Ausführungen sind in mancher Hinsicht wertvoll, weil sie immer wieder zu möglichst scharfem Erfassen der aristotelischen Gedanken zwingen, sie treffen jedoch sachlich nicht zu, wie o. 1.11 hinsichtlich Hertlings Buch gezeigt wurde. Dem dort Gesagten ist hinzuzufügen, daß Baeumker — wie alle anderen besprochenen Forscher — nicht klar genug zwischen einem Seinsprinzip (‚Materie‘) und den (in den einzelnen Seinsschichten analog abgewandelt auftretenden) Manifestationen dieses Prinzips unterscheidet, ja überhaupt auf Grund seines ‚kritischen Realismus‘ für wesentliche Seiten eines aristotelischen Seinsprinzips kein rechtes Verständnis aufzubringen vermag. Gerade der Begriff des ‚Seinsprinzips‘ aber ist von entscheidender Wichtigkeit, wenn man der aristotelischen Hyle historisch gerecht werden will, und so werden wir im Folgenden näher zu bestimmen versuchen, was ‚Hyle als Seinsprinzip‘ bedeutet. Eine ganz andere Frage, die nicht — wie manchmal bei Baeumker — mit der historischen

<sup>68</sup> *Problem der Materie* 252 f.

<sup>69</sup> *Problem der Materie* 253 f. Die bezeichnenden Formulierungen auf S. 253 müssen wir hersetzen: „Die Möglichkeit dieses neuen Zustandes ist, abgesehen von der bewirkenden Ursache, in nichts anderem begründet als in der wirklichen Natur, den wirklichen Zuständen des bestehenden Körpers. Nur unser Denken, welches von der Wirkung rückwärts zur Ursache schaut, hebt diese Möglichkeit zu einem Neuen, obschon sie nur in der wirklichen Natur des Bestehenden begründet ist, als etwas Gesondertes, Eigentümliches heraus. Solange das Denken sich dabei bewußt bleibt, daß dieses Gesonderte nur seiner eigenen Abstraktion angehört, liegt darin keine Irreführung. Anders aber Aristoteles. Sein begriffsrealistisches Denken gibt der Möglichkeit unvermerkt die Geltung einer eigenen Realität. Nicht so sehr in der wirklichen Natur des Bestehenden, als in der hinzugedachten Möglichkeit, erblickt er den Grund des Neuen . . . weil die Möglichkeit für ihn zu einer selbständigen Realität und damit zu einem Realgrund geworden ist, . . .“ (meine Kursive). Wichtig auch 251, wo u. a. die Bemerkung fällt: „(Die erste Materie) ist ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein“.

<sup>70</sup> 257 f.

<sup>71</sup> 252 Anm. nennt er Belege aus Heinrich von Gent, Duns Scotus und Franz Suárez. Vgl. die Bemerkungen u. S. 31 f.

Würdigung des Aristoteles verquickt werden darf, ist die, ob ὕλη als die aristotelische Lösung des Problems von Sein und Werden uns heute philosophisch noch etwas zu sagen hat: Hier werden wir heute nicht mehr so rasch negativ urteilen, wie es damals Hertling und Baeumker, vom ‚Fortschritt‘ der ‚realen‘ Naturwissenschaften geblendet, getan haben<sup>72</sup>.

Das aus dem ‚kritischen Realismus‘ erwachsende übergroße Mißtrauen Baeumkers gegen alles ‚Nur-Begriffliche‘ führt dazu, daß er der ‚gedachten Materie‘ (ὕλη νοητή) und dem gesamten Problem von ‚Materie und Erkenntnis‘ nur ganz wenig Aufmerksamkeit widmet<sup>73</sup>. Indem wir diesen Aspekt des Materieproblems besonders eingehend behandeln, wird der Hyle über ihre Rolle als Prinzip des natürlichen Werdens hinaus — so sieht sie Baeumker ganz überwiegend — eine umfassende Bedeutung zurückgegeben, die es erst begreiflich macht, wie die aristotelische Hyle aus dem platonisch-akademischen ‚zweiten Prinzip‘ hervorgehen konnte<sup>74</sup>. Und so lassen sich noch mehr wesentliche Schwächen der Baeumkerschen Darlegungen aufzeigen<sup>75</sup>.

Baeumkers Werk, vor 80 Jahren erschienen, ist bereits selber ‚Geschichte‘. Schon daraus erklären sich viele der Ausstellungen, die wir im Prinzipiellen und im Einzelnen zu machen hatten: Die geistige Situation hat sich eben völlig gewandelt<sup>76</sup>, und die Kluft, die uns von damals trennt, scheint unüberbrückbar. Die ‚Geschichtlichkeit‘, in welcher das Buch steht, gestattet uns aber auch, seine sehr bedeutenden Vorzüge ungeschmälert zu würdigen: Die Vollständigkeit des Belegmaterials<sup>77</sup> und die Genauigkeit und Umsicht, mit welcher die Belegstellen kritisch aufbereitet werden. In beiden Hinsichten ist

<sup>72</sup> Vgl. u. 9.

<sup>73</sup> Bezeichnend ist die Äußerung Baeumkers IX: „So mußte die Frage nach der sogenannten intelligibeln Materie und dem Verhältnis der Körpermaterie zu ihr, die bei Plato, von seiner spätesten Zeit abgesehen, und bei Aristoteles nicht sonderlich hervortritt und darum bei der Besprechung ihrer Theorien anhangsweise behandelt werden konnte (!), bei den Neuplatonikern, dem emanatistischen Charakter ihres Systems entsprechend, viel mehr in den Vordergrund gerückt werden“. Diese Haltung ist um so erstaunlicher, als Baeumker seit etwa 1875 mit einer Arbeit über den aristotelischen νοῦς beschäftigt war (*Selbstdarstellung* 36f), die ihn auf ὕλη νοητή und ‚Abstraktion‘ hätte hinführen können: Wenn es nicht geschah, so lag dies wiederum am ‚kritischen Realismus‘ und einer daraus erwachsenen empiristischen Deutung der aristotelischen Abstraktion; s. das Zitat aus Baeumker o. S. 17 Anm. 69.

<sup>74</sup> Hierüber u. 2.5 und 4.6.

<sup>75</sup> Z. B. die viel zu knappe Behandlung der Äthermaterie (u. 5.3) und überhaupt des kosmologischen Einschlags in der aristotelischen *Metaphysik* (darüber ‚Kosmologie und *Metaphysik*‘) u. a. m.

<sup>76</sup> Darüber etwas mehr u. 1.2, wo der Standort vorliegender Arbeit umrissen wird.

<sup>77</sup> Baeumker VIII sagt: Es ist meine Absicht gewesen, „das historische Material mit der mir erreichbaren Vollständigkeit, durchaus auf Grund eigener Sammlungen unter Nachprüfung nach den Angaben Anderer zusammenzustellen“.

Baeumkers Werk neben dem Zellers noch heute unentbehrlich. Dies wird es auch bleiben, denn — und damit kommen wir wieder auf die historische Distanz zurück — ein Buch von kompendiösem Charakter wie das Baeumkers kann heute wohl nicht mehr geschrieben werden: Da die Methoden historischer Forschung sich stark differenziert und verfeinert haben, können nur noch beispielhaft Ausschnitte aus dem Ganzen vorgeführt werden. Diese begrenzten Teile wollen in bezug auf die Sammlung der Belege und ihre Deutung den entsprechenden Partien Baeumkers gleichkommen und sie übertreffen, er bleiben aber Ausschnitte — freilich solche, die das Ganze hoffentlich besser sehen lassen als es die Akribie von Baeumkers ‚kritischem Realismus‘ vermochte.

### 1.13 ‚Materie‘ und ‚Werden‘: Albert Rivaud

Das Werk von Albert Rivaud<sup>78</sup> läßt, wie schon der Titel zeigt, den Begriff der ‚Materie‘ hinter dem des ‚Werdens‘ zurücktreten, weil der Verfasser den modernen Begriff ‚Materie‘ als sachlich unangemessen nicht auf die griechische Philosophie anwenden zu können glaubt: Während der moderne Materiebegriff eine gewisse Konsistenz und inhaltliche Einheitlichkeit habe, fehle den Griechen ein vergleichbarer Materiebegriff, pointiert so ausgedrückt: „Das Problem der Materie existiert nicht in der antiken griechischen Philosophie“ (2). Der modernen ‚Materie‘ entspreche vielmehr etwa das antike ‚Werden‘. Rivaud hat bei dieser Festlegung, in welcher er die „zentrale Hypothese“ seines Buches sieht (3), einen sehr dynamischen Begriff von Materie vor Augen, dem er selbst anhängt. Neben diesem geht innerhalb der Darlegungen ständig einher der (von Rivaud abgelehnte) materialistische Materiebegriff, der Materie mit ‚physikalischem Körper‘ gleichsetzt. Beide Begriffe scheidet der Verfasser nicht streng genug. Auch das ‚Werden‘ ist bei Rivaud ein recht vager und komplexer Terminus, welcher das Werdende, die Bedingungen des Werdens und den Vorgang des Werdens einschließt.

Diese Unklarheiten und fragwürdigen Vorentscheidungen beeinträchtigen das Buch viel weniger, als man erwarten sollte: Es ist eine

<sup>78</sup> A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu' à Théophraste* (Thèse Paris), Paris 1905. Rivaud ist Schüler Victor Brochards, der (unter dem Einfluß von Charles Renouvier) dem Kritizismus nahesteht; bei Rivaud tritt jedoch weder diese kritizistische noch eine andere philosophische Tendenz so stark hervor, daß man ihn einer bestimmten ‚Schule‘ zuordnen könnte. Im Folgenden können nur ganz wenige Charakteristika des umfangreichen Buches gestreift werden. — Von der ‚*Histoire de la philosophie*‘ Rivauds behandelt I<sup>2</sup> (Paris 1960) Antike und Mittelalter: Die sehr summarischen Darlegungen enttäuschen stark, auch im Abschnitt über Aristoteles; über Materie nur S. 275f kurze, wenig förderliche Bemerkungen.

gründliche und anregende Untersuchung über ‚Materie und Werden‘, also „über die Entwicklung der griechischen Physik“<sup>(1)</sup>, von den frühesten mythisch-legendären Anfängen und Homer bis zu ihrem Höhepunkt Aristoteles und weiter Theophrast, mit gelegentlichen Ausblicken in die Spätzeit. Dabei wird erkennbar, wie durch alle Divergenzen und individuellen Ausprägungen sich unverändert ein Thema durchhält: Die Polarität eines Prinzips der Ordnung und eines der Unordnung, die aufeinander einwirken und sich durchdringen<sup>79</sup>. So spannt sich ein Bogen von den mythischen Kosmogonien bis zum Höhepunkt der Philosophie, und man kann, sofern man Rivauds Bedenken hinsichtlich der Terminologie beiseiteläßt, dieses kontinuierlich Beharrende ohne weiteres als das ewige Wechselspiel von ‚Materie‘ und ‚Form‘ oder von ‚Stoff‘ und ‚Geist‘ bezeichnen.

Rivaud meint, seine Untersuchung unterscheide sich von derjenigen Baeumkers — den er hochschätzt — in bezug auf Thema und Methode. Das trifft nicht ganz zu: Da er nur einen Teil — wenn auch den Hauptteil — des Baeumkerschen Themas behandelt, nämlich die Hyle als Faktor des Werdens, vermag er ausführlicher als jener zu sein und manche Ergänzungen anzubringen. Er bietet jedoch für Platon und Aristoteles im Grunde nicht mehr als Baeumker und hilft — trotz anregender und wertvoller Einzelbemerkungen — für die Frage nach dem Wesen der aristotelischen Hyle kaum weiter. Deshalb haben wir ihn nur in ganz seltenen Fällen ausdrücklich herangezogen.

Aus dem gleichen Grund ist es auch nicht nötig, zu anfechtbaren philosophischen Thesen Rivauds, die hin und wieder im Laufe der Darstellung begegnen, ausführlich Stellung zu nehmen, zumal da der solide doxographische Unterbau des Werkes dadurch so wenig erschüttert wird wie durch die oben besprochene terminologische Streitfrage. Nur *ein* Punkt sei kurz gestreift, weil das hier berührte Problem uns unten wieder begegnen wird<sup>80</sup>: Es handelt sich um eine aus Kantischen Elementen erwachsene und mit ihnen verquickte, ans Positivistisch-Empiristische streifende Denktendenz. Sie engt die ‚Realität‘ auf das Raum-Zeitliche ein, so daß die Hyle eigentlich keine ‚Realität‘, sondern nur ‚Grenzbegriff‘ ist, freilich in einem gegenüber dem Kantischen Grenzbegriff stark abgeblaßten Sinn: Gemeint ist kein ‚objektives‘ Noumenon, sondern ‚Begriff‘ als rein subjektives Hilfsmittel zur Zusammenfassung des Mannigfaltigen in einer Einheit<sup>81</sup>. Die Einzelmaterien sind ‚real‘ und deren Erkenntnis ist exakt, während dem

<sup>79</sup> Z. B. 457. 459—461. Vgl. bes. das zusammenfassende Kap. VII (*La conception grecque du devenir*) 454—466.

<sup>80</sup> Unten 1.15. Vgl. auch oben 1.11/12 über Hertling und Baeumker.

<sup>81</sup> 432f (daneben auch wieder vieles Zutreffende). Diese Tendenz, im Hyle-Prinzip das ‚Nur-Begriffliche‘ zu sehen, ist verwandt mit W. Wielands Deutung der aristotelischen Prinzipien als ‚Topoi‘ (unten 1.18, ferner S. 62. 290ff).

Nachdenken über die Prinzipien (also auch über ‚Hyle insgesamt‘) etwas „Phantastisches“ anhaftet<sup>82</sup>. Wenn auch Rivaud im einzelnen wie im ganzen nicht so vorgeht, wie es diese extremen Äußerungen vermuten lassen, so verbaut er sich doch letztlich die Möglichkeit, die aristotelische Hyle als ‚Seinsprinzip‘ im vollsten Sinn des Wortes zu verstehen, d. h. sie in ihrem Wesen zu erfassen.

#### 1.14 David Neumark und Isaac Husik: *Ein Gelehrtenstreit ohne Ergebnis*

In den Jahren 1907 bis 1913 wurde zwischen den beiden jüdischen Gelehrten David Neumark und Isaac Husik<sup>83</sup> über das Thema ‚Materie und Form bei Aristoteles‘ ein heftiger Streit ausgefochten, der sich in zahlreichen Äußerungen und Gegenäußerungen mit großer Schärfe entlud. Ausgangspunkt war ein Kapitel über ‚Materie und Form bei Aristoteles‘ in Neumarks ‚Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters‘, das Husik mehrfach kritisch rezensierte, woraufhin Neumark antwortete, Husik replizierte und Neumark in einer weiteren Erwiderung nochmals das Wort ergriff<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Rivaud 435: „Bref, le principe de la spécialité des matières va corriger heureusement, dans la pratique, les fantaisies de l'analyse logique et téléologique (sc. des Ganzen). Vgl. die Formulierung 453 (etwas anderer Zusammenhang): „Le philosophe semble s'être donné la tâche d'unir, par la force des analyses sophistiques, en une synthèse durable, les données de l'expérience, les inductions de la raison etc.“

<sup>83</sup> Über David Neumark vgl. die kurzen Bemerkungen im posthum erschienenen Band II 2 seiner *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1928, III—VI. Seine gesammelten *Essays in Jewish Philosophy*, Wien 1929, enthalten nichts über seine Persönlichkeit; die ebd. 369—376 beigefügte Bibliographie ist in bezug auf die uns hier interessierende Kontroverse unvollständig. — Eine Würdigung Isaac Husiks findet sich in seinen *Philosophical Essays*, Oxford 1952, VII bis XLII; dort XVI f fast lückenlose Lit.-Angaben und weitere Einzelheiten über die Kontroverse mit Neumark. Für den Nichtspezialisten ist von Husiks Werken am wichtigsten seine *History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1916 (viele Nachdrucke, zuletzt in den Meridian Books, New York 1960).

<sup>84</sup> Hier, soweit erreichbar, die Akten des Streites: a) D. Neumark, *Geschichte der jüd. Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, I (Berlin 1907), bes. 295—380: *Materie und Form bei Aristoteles*. Mehrmals rezensiert von I. Husik, der das Buch insgesamt günstig beurteilt, aber das Aristoteles-Kapitel für verfehlt hält: b) I. Husik, Rezension von a), in *The Philosophical Review* (Cornell Univ.) 17 (1908) 554—556 = I. Husik, *Philos. Essays*, Oxf. 1952, 68—70 (summarisch). c) Husik, Rez. von a), in: *Jewish Exponent* (Philadelphia) vom 8. 5. 1908 (ausführlicher). d) siehe e). e) Husik, *A Recent View of Matter and Form in Aristotle*, *Arch. Gesch. Philos.* 23 (1910) 447—471 (detaillierte Kritik von a). Einen Teil dieser Ausführungen hatte Husik bereits 1909 beim 3. Internationalen Kongreß für Philosophie vortragen, vgl. Bericht über den III. Internat. Kongreß f. Philosophie, Heidelberg 1909, 227—232. f) Neumark, *Materie und Form bei Aristoteles. Erwiderung und Beleuchtung*, *Arch. Gesch. Philos.* 24 (1911) 271—322. 391—432 (Antwort auf b—e, die er 271 f ausdrücklich nennt). g) Husik, *Matter and Form in Aristotle*, Beiheft (zu

Obwohl die Aristoteles-Forschung, soviel ich sehe, bislang von diesen Veröffentlichungen keine Notiz genommen hat<sup>86</sup> und der Streit als solcher heute ohne Bedeutung ist, war, da die Auseinandersetzungen sich speziell auf den Materiebegriff des Aristoteles richten, hier wenigstens in knapper Form auf sie hinzuweisen: Sachlich hat eindeutig Neumark unrecht, denn seine Aristoteles-Deutungen sind insgesamt<sup>86</sup> und im Detail<sup>87</sup> nicht nur sehr eigenwillig, ja verstiegen, sondern nicht selten nachweisbar unrichtig. Husik stellt demgegenüber jeweils nüchtern und besonnen das Richtige fest<sup>88</sup>, meist im Anschluß an Alexander, Simplicius und Bonitz.

Wir können also Neumarks Interpretationen und damit die ganze Kontroverse auf sich beruhen lassen, ohne in irgendwelche Einzeluntersuchungen eintreten zu müssen<sup>89</sup>.

### 1.15 Hyle als ‚Grenzbegriff‘ (Jaeger, Stenzel) ?

1.151 Werner Jaeger kommt im Schlußkapitel seines Aristoteles-Buches<sup>90</sup> auch auf Materie und Form zu sprechen:

Der Verdinglichung des Allgemeinen, die Aristoteles Platon vorwirft, stellt Aristoteles „seine Lehre von der Bestimmung der Materie

Heft 3 des Arch. Gesch. Philos. 25 (1912), 93 Seiten (Antwort auf f. h) Neumark, *Wiederentgegnung*, Arch. Gesch. Philos. 26 (1913) 195—196 (kurzer Hinweis auf i). i) Neumark, *Materie und Form bei Aristoteles*, Berlin 1913, 108 Seiten; als gesonderter Anhang seiner *Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalters* Bd. I beigegeben (Erwidern auf g; im Vorwort III—V die Literatur der Kontroverse referiert). — Während Husik nach 1912 wie angekündigt (1912, 91) schwieg, hat Neumark auch nach 1913 (s. o. i) offenbar seiner Verärgerung in seiner Besprechung von Husiks *History of Med. Jew. Philos.* nochmals Ausdruck gegeben (Hebrew Union College Monthly 1916, zitiert bei Husik, *Essays* XVII).

<sup>86</sup> Vgl. jedoch unten A. 88.

<sup>86</sup> Husik 1910, 448f zählt die Hauptthesen Neumarks auf und stellt 449—452 dem seine eigenen Hauptpunkte entgegen.

<sup>87</sup> Überzeugend Husik 1910, 452—471 und 1912 gegen Neumark 1911 und 1913.

<sup>88</sup> Die ganz wenigen Stellen, bei denen Husiks Deutungen nicht annehmbar scheinen, übergehen wir. — Wie ich aus Husik, *Essays* XVII erfahre, hat damals neben anderen Gelehrten auch Baeumker Husiks Kritik an Neumark zugestimmt; in welcher Form Baeumker seine Äußerung tat und wo sie eventuell publiziert ist, konnte ich nicht feststellen. Cencillo zitiert gelegentlich aus den oben S. 21 A. 84 zitierten Arbeiten Neumarks und Husiks, geht aber auf den Streit nicht weiter ein.

<sup>89</sup> Unberührt von diesem negativen Urteil über seine Aristoteles-Interpretationen bleibt die Anerkennung, die man im Ganzen Neumarks Gelehrsamkeit und spekulativer Kraft schuldet; dies hebt auch Husik mehrmals hervor, sogar noch 1912, 91. Vielleicht würde eine nochmalige minutiöse Durcharbeitung von Neumarks Aristoteles-Erörterungen doch noch die eine oder andere anregende Einzelheit zutage fördern, aber das muß — wenn überhaupt — der Zukunft vorbehalten bleiben.

<sup>90</sup> S. 408, die im folgenden bewußt fast ganz wörtlich wiedergegeben wird. Die Kritik an Jaegers Darlegungen richtet sich nicht so sehr direkt gegen ihn wie gegen den

durch die Form gegenüber. Durch sie hebt er die ‚Dinge‘ des naiven Realismus in der Tat auf und macht sie begrifflich. Alles, was Gegenstand der sinnlichen Erfahrung ist, kommt zur Erkenntnis des denkenden Subjekts nur, soweit es begriffliche Form wird, aber es ist auch nur, soweit es Form ist“. In den folgenden Worten grenzt sich Jaeger dann noch bestimmter gegen Kant ab: „Die durchgängige Determiniertheit der Wirklichkeit durch die Formen des Verstandes und die kategoriale Mannigfaltigkeit ihrer begrifflichen Schichtung hat ihren Grund nicht in einer transzendentalen Gesetzmäßigkeit des erkennenden Bewußtseins, sondern in der Struktur des Seienden selbst“. Die — an sich berechtigte — Korrektur an Kant hat hier fast wieder zu einem Realismus geführt, der unbefangen an seine ‚Objekte‘ glaubt. „Hier steckt ein schweres Problem, wie nicht verkannt werden darf, aber dem Aristoteles kommt alles darauf an, das Einzelsein durch das Eidos zu erfassen, was nur so für ihn denkbar war, daß man durch das Eidos dasjenige am Ding erfaßte, was es eigentlich war (τὸ τί ἦν εἶναι)“.

Damit geht Jaeger zur Hyle über, was wir zusammenhängend zitieren müssen: „Die ὕλη ist der an sich unerkennbare logosfremde Rest, der bei diesem Prozeß der Läuterung des Dinges zur Form und zum Begriff übrig bleibt, das Nichtseiende. Aber dieses Nichtseiende ist weder, noch ist es nicht: es ist ‚noch‘ nicht, d. h. es erlangt Realität nur, insofern es Träger irgendwelcher begrifflicher Bestimmtheit wird. Keine Materie ist daher Materie schlechthin, wie dies die Physiker annehmen: sie ist Materie für diese bestimmte Form, aber auch von der Form abgesehen und für sich betrachtet, ist sie schon ein irgendwie Geformtes. Denn nichts schlechthin Formloses und Bestimmungsloses ‚ist‘ überhaupt. Der Begriff einer letzten, absolut ungeformten und unbestimmten Urmaterie ist zwar ein Grenzbegriff unseres Denkens, aber er bezeichnet keine dingliche Realität. Alles ist Form, die Form selbst aber wird wieder zur Materie höherer Form. So drängt die aristotelische Ansicht vom Sein zu einer abschließenden Form hin, die alles andere determiniert, selbst aber von nichts anderem determiniert wird. Die Physik der immanenten Formen kommt zum Ziele erst in der transzendenten Form der Metaphysik“.

Hierzu ist unter anderem Folgendes zu bemerken<sup>91</sup>:

Zeitgeist, der hier aus ihm spricht. Hierfür ließen sich aus Jaegers Buch noch mehr Beispiele beibringen, vgl. z. B. seine Auffassung von ‚Metaphysik‘ 215ff. Diese philosophischen Vorentscheidungen, von denen Jaegers Aristoteles-Interpretation (wohl dem Autor unbewußt) bestimmt ist, hat unter Jaegers Kritikern Endre von Ivánka wohl am klarsten aufgezeigt: *Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers ‚Aristoteles‘*, Scholastik 7 (1932) 1—29, bes. 25—29.

<sup>91</sup> Z. B. lassen wir unerörtert, ob einige Vorsokratiker wirklich an eine ‚Materie schlechthin‘ dachten, wie Aristoteles sagt und auch Jaeger zu glauben scheint.

1. ‚Realität‘ gibt Jaeger im Sinne der aristotelischen ἐνέργεια nur dem Geformten (und wohl auch den reinen Formen). Durch die Gleichsetzung mit „dinglicher Realität“ wird sie dann weiter im Sinne Kants verengt, der nur die raumzeitliche Dingwelt als Objekt der Erfahrung und Erkenntnis und damit als ‚real‘ ansieht.

2. Was nicht „dingliche Realität“ hat<sup>92</sup>, kann nach Jaeger dann nur „Grenzbegriff unseres Denkens“ sein, ein Drittes gibt es nicht. Was heißt hier ‚Grenzbegriff‘?

Jaeger orientiert sich an dem für Aristoteles zentralen Modell der Seinsstufung und beschreibt die Hyle als ‚Relationsbegriff‘<sup>93</sup>. Gewiß ist sie das, es fragt sich nur, in welchem Sinne und wie weit. Jaeger versteht alles Sein panlogistisch als ‚Form‘ und nennt ‚Materie‘ allein die niedere Form im Gegensatz zur nächsthöheren. Die Erkenntnis kommt aber, wenn sie zu immer niedrigeren Formen hinabsteigt, dann schließlich zum absolut Ungeformten (*prima materia* oder allgemeinstes Hyleprinzip); welches Sein hat dieses völlig Amorphe? Jaeger sagt es eindeutig: Es hat keine „dingliche Realität“ und ‚ist‘ daher überhaupt nicht. Jaeger schreibt das ‚ist‘ noch mit Anführungszeichen, spricht aber doch, das zeigt der Zusammenhang, der völlig amorphen Hyle jegliches Sein schlechthin ab.

Auch sein Ausdruck ‚Grenzbegriff‘ besagt nichts anderes: Denn es handelt sich, nach der Formulierung „(Grenzbegriff) unseres Denkens“ zu urteilen, um eine subjektive Setzung, deren ‚Sein‘ fraglich ist. Bei Kant hatte der Terminus immerhin noch recht positiv einen Begriff bezeichnet, mit dem die Vernunft über die Erfahrung hinaus auf ein Seiendes verweist, das sich zwar nicht positiv bestimmen läßt, also keine Erfahrungs-‚Gegebenheit‘ ist, gleichwohl aber hinter den Erscheinungen steht und nicht geleugnet werden kann, sondern — als ‚Aufgegebenes‘ — von der Vernunft erstrebt wird (Noumena)<sup>94</sup>. Im Neukantianismus hat man die Noumena, sofern man sie überhaupt bestehen ließ, nur noch als zweckmäßige ‚Fiktionen‘ des Subjekts ohne jedes ‚objektive‘ Sein angesehen, als Begriffsdichtungen<sup>95</sup>. In Ethik und Ästhetik beließ man ihnen noch eher eine Spur von Sein (z. T.

<sup>92</sup> Ob Jaeger den unbewegten Beweger zu den ‚Dingen‘ rechnet oder auch als ‚Grenzbegriff‘ auffaßt, wird nicht recht deutlich. Seiner monistischen Aristoteles-Deutung gemäß (vgl. das Folgende, bes. S. 25f) sollte er zu Ersterem neigen. Andererseits enthalten seine Ausführungen über die aristotelische ἀκίνητος οὐσία so viel an Kantschen Denktendenzen, daß der aristotelische Gott fast zu einem ‚Noumenon‘, d. h. ‚Grenzbegriff‘ zu werden scheint.

<sup>93</sup> Über *Hyle als Relationsbegriff* unten 8.27.

<sup>94</sup> *Prolegomena* A 163—175 (vgl. A 104—109). *KdV* B 294—315, bes. B 310—312. Vgl. *KdV* B 332—334. Das wichtigste Noumenon ist der Gottesbegriff.

<sup>95</sup> Fiktionen sind es z. B. bei Vaihinger und F. A. Lange. Vgl. auch oben 1.13 über Rivaud. — Die Geschichte des Bedeutungsfeldes ‚Grenzbegriff‘ scheint noch nicht geschrieben zu sein: Sie dürfte viel Ertrag bringen.



‚Geltung‘ genannt), aber in der Ontologie waren sie ganz unverbindliche Hilfsmittel der Wissenschaft, die je nach Bedarf fallengelassen oder durch andere, ebenso unverbindliche Begriffe ersetzt werden konnten.

Wie der Zusammenhang deutlich macht, verwendet Jaeger den Terminus ‚Grenzbegriff‘ im selben völlig verblaßten Sinn wie die Neukantianer, d. h. das schöne Wort ‚Grenzbegriff‘ ist hier nur ein *flatus vocis*, hinter dem sachlich das blanke ‚Nichts‘ steht.

Jaeger ordnet sich damit in die — o. 1.113, 1.112 geschilderte — Denktendenz ein, die von der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bis in das unsere herüberreicht und in verschiedenen Schulen anzutreffen ist (z. B. Neukantianer F. A. Lange, ‚kritische Realisten‘ Hertling und Baeumker)<sup>96</sup>. Sie kennt nur die Alternative zwischen ‚dinglicher Realität‘ und ‚leerem Begriff‘ und sieht im Hyle-Prinzip, da es kein ‚Ding‘ ist, einen ‚hypostasierten Begriff‘. Immerhin wird mit dieser negativen Kennzeichnung noch anerkannt, daß Aristoteles — wenn auch fälschlich — unter Materie ein ‚Seiendes‘ verstanden wissen will. Jaeger möchte Aristoteles vor diesem Vorwurf bewahren, indem er das Seinsprinzip ‚Hyle‘ schon bei Aristoteles selber zu einem ‚Grenzbegriff‘ modernisiert, aber er verstellt dadurch die philosophische Intention des Aristoteles noch mehr.

Diese Abwertung des aristotelischen Materieprinzips zu einem ‚hypostasierten Begriff‘ müßte an sich in gleicher Weise auch für den Formbegriff gelten, der seit der Antike nicht weniger umstritten ist als der Materiebegriff. Von den Neueren hat aber nur Hertling neben der Hyle auch das Eidos kritisch untersucht<sup>97</sup>, die anderen beließen — aus welchen Gründen auch immer<sup>98</sup> — dem Eidos seine ‚Realität‘ und negierten nur das Sein des Hyleprinzips. Das führt eo ipso zum Monismus<sup>99</sup>, genauer, zum Panlogismus: ‚Alles ist Form‘, wie es bei Jaeger wörtlich heißt<sup>100</sup>.

Sobald man aber die Hyle als Seinsprinzip<sup>101</sup> erkennt, das — wie alles ‚Idealsein‘ — ‚Realität‘ besitzt, ohne ein ‚Ding‘ zu sein, wird die falsche Alternative ‚Ding‘—‚leerer Begriff‘ aufgehoben. Dann macht

<sup>96</sup> Dieselbe Alternative werden wir auch bei Wolfgang Wieland (u. 1.18) und Philip Merlan (u. 4.12 u. ö.) feststellen.

<sup>97</sup> o. S. 9 f.

<sup>98</sup> Vielleicht schloß man sich teilweise einfach dem Formdenken der antiken Philosophie an. Der Hauptgrund dürfte aber der gewesen sein, daß man sich ‚reine Möglichkeit‘ nicht als Seinsprinzip vorstellen konnte, wohl aber ‚reine Wirklichkeit‘.

<sup>99</sup> Bei Baeumker wird der Monismus nicht direkt ausgesprochen, aber er ist in seiner Aristoteles-Interpretation latent enthalten.

<sup>100</sup> Wenn Jaeger daneben noch von einem „logosfremden Rest“, also einer Art ‚Bodensatz‘ des Seins, spricht und einen Augenblick das ‚Noch-nicht‘ der Dynamis ernstzunehmen scheint, so fällt das angesichts des eindeutig monistischen Gesamtcharakters seiner Ausführungen nicht ins Gewicht.

<sup>101</sup> Vgl. Sach-Index s. v. *Hyle* 4b.

der panlogistische Monismus einem ‚dynamischen‘ Dualismus Platz, in welchem die Materie als Gegenprinzip von eigener Realität, Macht und Geltung zusammen mit der Form das Sein aufbaut. Die Materie ist ‚Relationsbegriff‘, aber in einem anderen Sinn, als man es gewöhnlich versteht: Denn erstens ist die Form genau so relativ zur Materie wie diese zur Form; sogar die ‚reine Form‘ erfordert die ‚reine Materie‘, die *Energieia* die *Dynamis*, die Einheit die Vielheit usw. Und zweitens — was hier noch wichtiger ist — gründen alle bereits ‚überformten‘ Arten von Materie in einem letzten, obersten Materie-Prinzip, das selber nicht mehr überformt ist<sup>102</sup>.

1.152 Auch auf Julius Stenzels Interpretation der aristotelischen Hyle ist noch kurz einzugehen<sup>103</sup>: Stenzel stellt dar, wie Aristoteles die platonische *Diairesis* weiterdenkt und sich, anders als Platon, auf das unterste Glied der *diaretischen* Ordnung, nämlich das *Atomon Eidos*, konzentriert. Das *Atomon Eidos* enthält als Monade das Ganze in sich, „Aristoteles‘ Begriff der ersten Wesenheit . . . ist die letzte Erfüllung des platonischen *Syndesmos*“ (129).

Aristoteles hat dieses Enthaltensein der höheren genera im *Atomon Eidos* und die Unentfaltetheit der höheren genera im Vergleich zum Art-Eidos mit seinem Begriff der (logischen) *ὑλη νοητή* ausgedrückt, welcher besagt, daß alles ‚Höhere‘ im untersten Eidos ‚aufgehoben‘ ist<sup>104</sup>. Freilich ist dieses ‚potentielle‘ Sein der höheren genera etwas höchst Geheimnisvolles, und es könnte hier der Punkt sein, an welchem die aristotelische Bevorzugung des Einzelnen vor dem Allgemeinen wieder teilweise oder gar ganz rückgängig gemacht wird. Man kann und muß daher hier weiterfragen<sup>105</sup>. Aber die Lösung liegt gewiß nicht in der Richtung, welche Stenzel einschlägt (s. u.).

Das nächste, und noch wichtigere, Problem ist, wie sich das *Atomon Eidos*, die unterste Stufe der Form-*Diairesis*, zur Hyle verhält, in welcher es sich verwirklicht und mit welcher zusammen es das *Synolon* bildet. Stenzel wehrt mit Recht entschieden jene Deutung der Hyle ab, die in ihr einen soliden ‚Stoff‘ sieht<sup>106</sup>. Auch die folgenden Untersuchungen werden immer wieder zeigen, wie weit Hyle als umfassendes, unkörperliches Seinsprinzip über alle handgreifliche Stofflichkeit hinausgeht. Indessen leitet sich diese Vergrößerung und Verfestigung des Materiebegriffs nicht, wie Stenzel meint, von der Popularphilosophie des 19. Jhs. her, sondern bereits von der antiken Philosophie, nämlich

<sup>102</sup> Vgl. dazu u. 8.27 u. ö.

<sup>103</sup> *ZuG* Kap. VI (*Aristoteles‘ Wendung*) 127—141 passim.

<sup>104</sup> Ausführlicher darüber der Abschnitt 7.71, bei dessen Ausarbeitung die Stenzelschen Erörterungen über *ὑλη νοητή* absichtlich nicht herangezogen wurden.

<sup>105</sup> Vgl. die Bemerkungen u. 7.71.

<sup>106</sup> S. 130.

der Stoa und Straton<sup>107</sup>. Und selbst dort ist sie nichts völlig Neues, sondern sie erwächst aus einer Weiterführung und Vereinseitigung aristotelischer Denktendenzen und Lehren<sup>108</sup>.

Stenzel beschreibt nun bes. 129f in tiefsinnigen und plastischen Formulierungen, die im ganzen nachgelesen werden müssen, die Materie als das ‚geistige‘ Gegenüber der Form, das in dialektischem Widerspiel dem Eidos zur Gestaltung verhilft. Stenzel ist dabei in souveräner Weise frei von jener nicht selten etwas kleinlichen Einseitigkeit, mit welcher die meisten modernen Interpreten in der aristotelischen Hyle Widersprüche (z. B. ‚metaphysische‘—‚physische‘ Hyle) und Unzulänglichkeiten gefunden haben. So wird unter seinen Händen die aristotelische Hyle, das Prinzip des Ungestalteten, unversehens selber zu einem Ganzen, das man fast ‚Gestalt‘ nennen könnte.

Stenzel schreitet jedoch dann zu einer Gesamtdeutung der aristotelischen Hyle fort, welche die Weite und Unvoreingenommenheit seines Denkansatzes und seines Vorgehens wieder verengt:

Ausgehend von der Präformiertheit der Hyle auf das Eidos hin und ihren Relationscharakter ist er nahe daran, die Hyle panlogistisch ganz in Form aufzulösen<sup>109</sup>: „Der Sinn der aristotelischen Hyle ist von ihrer ursprünglichen Bedeutung vom Eidos her zu verstehen; sie ist das Eidos als Potenz, sie ist vorgeformt bereits auf ein bestimmtes Wesenswas“<sup>110</sup>. Das trifft zu, wenn man die Korrelation von Eidos und Hyle nicht nur einseitig von der Hyle auf das Eidos hin betrachtet, sondern auch umgekehrt. „Das Eidos zieht die Hyle herauf, es gleicht sie sich bereits an in einem unaufhörlich sich wiederholenden Syndesmos“ (131). Auch dieser Formulierung kann noch zugestimmt werden, sofern man ‚Syndesmos‘ weit faßt als ‚Stufenfolge von Überformungen‘ und das ‚Heraufziehen‘ als ‚Streben‘ der Hyle versteht. Aber Stenzel geht noch weiter:

„Die Hyle ist der Grenzbegriff der gestalteten Wirklichkeit, der Bezug auf Nichtgestaltetes, der notwendig ist, damit von Gestalt gesprochen werden kann, das μή ὄν der Gestaltung“ (131). Das μή ὄν soll wohl auf den Sophistes anspielen, wo es ja mit dem ἔτερον identisch ist, also nicht das Nichtsein schlechthin meint. Die Hyle als Folie des Gestalteten, als dasjenige, wodurch erst die Gestalt zur Gestalt wird und als solche gedacht werden kann — welch schöner Gedanke! Stenzel

<sup>107</sup> Hierauf hat schon N. Hartmann, Kl. Schr. 2, 140 Anm. hingewiesen.

<sup>108</sup> Vgl. u. 9.

<sup>109</sup> Stenzel deutet ja auch Platon auf einen Monismus hin; z. B. spricht er *ZuG* 130 von „der obersten schöpferischen Einheit, die aus sich heraus den Stoff gestaltend schafft, indem sie sich selbst bewegt und entfaltet“. Vgl. dagegen u. S. 91—143 (ff).

<sup>110</sup> S. 131. Hierfür zitiert er die berühmte Hyle-Definition H 1, 1042a 27 (ὕλην δὲ λέγω ἢ μή τὸδε τι οὐσα ἐνεργεῖα δύναμι ἐστὶ τὸδε τι) und H 6, 1045b 18, worüber gleich unten.

drückt diesen auch so aus: Die Hyle „ist die Voraussetzung für die Entfaltung . . . der gestalteten Räumlichkeit, Leibbezogenheit, kurz die Summe dessen, was zum Begriff hinzutreten muß, um in voller und klarer Abhebung gegen diesen Gestalt zu heißen“ (130f.), kurz, „sie ist ein dialektisches Moment des Gestalt Denkens“ (131). Vieles davon trifft sich mit den innersten Intentionen unserer Darstellung, welche die Hyle als ‚das Andere‘ herausheben will, dem die ‚Form‘ begegnet, durch welches sie sich einerseits differenzierend in die Vielheit entläßt und andererseits sich selber als Einheit wiederfindet und begreift. Trotz dieser tief liegenden Verwandtschaft und der Suggestivkraft Stenzelschen Denkens erheben sich starke Einwände:

Da Stenzel entschiedener Gegner der neukantianischen Platon- und Aristoteles-Interpretation ist, fällt der Terminus ‚Grenzbegriff‘ auf. Diesem Wort allein kann natürlich nicht die gesamte Beweislast aufgebürdet werden. Gleichwohl hilft es, die Gesamtrichtung unseres Abschnitts zu erkennen: ‚Grenzbegriff‘ meint hier nicht einfach einen ‚leeren Begriff‘, sondern — das zeigt u. a. der Verweis auf das  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  — die (negative) Abgrenzung, welche die Gestalt erst zur Gestalt werden läßt (s. o.). Stenzel verwendet mithin ‚Grenzbegriff‘ offensichtlich nicht in der ganz abgeblaßten Weise wie die Neukantianer, sondern eher mit den positiven Konnotationen, welche der Terminus bei Kant selber hat. Aber auch damit ist nichts gewonnen, wenn man die großen Schwierigkeiten bedenkt, welche der ‚Grenzbegriff‘ Kants der Deutung bereitet<sup>111</sup>. Wie nun auch Stenzels Terminologie ideengeschichtlich beurteilt werden muß, das, was er sachlich damit sagt, wird der aristotelischen Hyle nicht gerecht: Sie ist nicht nur ‚relativ‘ zur Form, womöglich noch von dieser geschaffen, sondern auch ‚absolute‘ Seinskomponente eigener Geltung<sup>112</sup>, genau so viel und so wenig ‚Grenzbegriff‘ wie die Form. Es empfiehlt sich daher, diesen Terminus ganz wegzulassen und unmißverständlich von ‚Seinsprinzip‘ zu sprechen, mit einem Ausdruck, den Stenzel bezeichnenderweise nicht auf Hyle anwendet und der, soviel ich sehe, in seinen Schriften auch sonst kaum erscheint.

Die Auffassung Stenzels läuft also — trotz aller Differenziertheit der Gedankenführung — am Ende auf den gleichen Monismus hinaus, den wir bei Jaeger fanden (o. 1.151).

Stenzel geht jedoch noch weiter. Seine Äußerungen lassen keinen Zweifel daran, daß er die aristotelische Hyle ganz mit der  $\upsilon\lambda\eta\ \nu\omicron\eta\tau\eta$ , d. h. den höheren Genera, gleichsetzen will. Er spricht im Anschluß

<sup>111</sup> Vgl. z. B. den Streit der Meinungen um den Grenzbegriff des ‚Dinges an sich‘; ein interessanter Beitrag bei N. Hartmann, Kl. Schr. 2, 306—311 (*Diesseits von Idealismus und Realismus*).

<sup>112</sup> Vgl. dazu erneut u. 8.27 und Sach-Index s. v. *Hyle* 4b.

an den oben zitierten Satz (Hyle als „das μή ὄν der Gestaltung“) vom relativen Charakter der Hyle<sup>113</sup> und fährt dann fort: „So gelangt Aristoteles folgerichtig zu dem Begriff der letzten Hyle, *d. h.* dem letzten vor dem Atomon Eidos anzusetzenden noch nicht zur Wirklichkeit gestalteten, also dem höheren Genos, *dem genus proximum*“ (131). Ein paar Seiten weiter bekräftigt er seine Auslegung: „Wie S. 131 gezeigt wurde, versteht Aristoteles unter Hyle auch im Bereich des Sichtbaren die höheren Arten, die in der letzten Besonderung (διαφορά) erst ihre Gestaltung erfahren“ (141)<sup>114</sup>.

Diese Interpretation der aristotelischen Hyle geht nicht nur über das Beweisbare hinaus, sondern ist unrichtig:

a) Die Stellen über das ‚Genos als Hyle‘ werden unten 7.71 besprochen und erklärt: Diese Lehre bezeichnet einen Aspekt der Hyle des Aristoteles neben anderen und kann unmöglich mit der mathematischen ὕλη νοητή, der ὕλη αἰσθητή des Werdens und Vergehens und dem Hyle-Prinzip von Z 3 identifiziert werden<sup>115</sup>. Die Hyle ist ein ‚geistiges‘ Prinzip und als solches nicht ‚wahrnehmbar‘, ‚solid‘ usw., aber deswegen geht sie noch lange nicht in der ὕλη νοητή der höheren Genera auf.

b) Schon Nicolai Hartmann hat gegen Stenzels Deutung der aristotelischen Hyle, bei welcher „von dem Form-Materie-Dualismus nichts übrigbleibt“, so daß „ὕλη nichts ist als das unselbständige Element des Eidos, das im Aufbau des letzteren ganz verschwindet“, folgende „ernste Bedenken“ vorgebracht: „Wie reimt sich z. B. hiermit die Lehre vom σύνολον als dem aus Materie und Form zusammengesetzten Typus der οὐσία? Wie soll man die Individuation durch die ὕλη verstehen, und wie sollen auf ihr die συμπεβηκότα des Einzelfalles beruhen, wenn die ὕλη nicht Selbständigkeit als eigenes Prinzip neben den Elementen der Form hat?“<sup>116</sup> Diese Einwände, denen — wie auch Hartmann sagt — noch weitere hinzugefügt werden

<sup>113</sup> 131: „Damit gewinnt die Hyle des Aristoteles den eigentümlich relativen Charakter: immer dem jeweils gemeinten Eidos zugeordnet ist etwa der Ziegel Hyle für das Haus, er selbst Gestalt des Lehmes, dieser wieder seiend durch sein Eidos als Lehm, als bestimmte Form der Erde“. Während Stenzel hiermit noch nichts Ungewöhnliches sagt, ändert sich das sofort mit dem folgenden Satz (s. o. im Text).

<sup>114</sup> Auf den Seiten zwischen 131 und 140 drückt sich Stenzel nicht eindeutig aus, wie denn überhaupt der gesamt Abschnitt über Aristoteles neben tiefen Einsichten auch nicht wenige Unklarheiten enthält, weil Stenzels von der Lebensphilosophie beeinflusstes komplexes Gestalt-Denken nicht selten zu viele Beziehungen auf einmal sehen will und so ans Irrationale streift.

<sup>115</sup> Vgl. auch das Schema der doppelten Pyramide u. S. 701: Weder kann die doppelte Pyramide durch Umklappen der beiden Flügel (um das Atomon Eidos als Symmetrieachse) zu *einer* Pyramide vereinigt noch die Doppelpyramide mit den beiden anderen Pyramiden (u. S. 700) ohne weiteres zur Deckung gebracht werden.

<sup>116</sup> *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*, Kl. Schr. 2, 139/140 Anm.

könnten, widerlegen Stenzels kühne Interpretation in allen wesentlichen Punkten<sup>117</sup>.

Die Hyle läßt sich also weder in einen ‚Grenzbegriff‘ verflüchtigen, noch — etwa als letzter Ausläufer von ‚Form‘ — in die Form auflösen<sup>118</sup>, sondern es bleibt beim Dualismus von Form und Hyle, wobei die Hyle als umfassendes Seinsprinzip weit über alle ‚Stofflichkeit‘ hinausreicht.

### 1.16 Zur neuscholastischen Literatur über die aristotelische Hyle

Die Autoren der hier zu besprechenden vier Untersuchungen gehören sämtlich der Societas Jesu an, gehen also von nahezu derselben ideengeschichtlichen ‚Tradition‘ aus, der sogenannten ‚aristotelisch-scholastischen‘ Philosophie. Trotzdem sind die Arbeiten nach Methode und Ergebnis recht verschieden voneinander — ein Zeugnis für das Bestreben der Neuscholastik, das Überzeitliche an dieser ‚Tradition‘ mit den Erfordernissen moderner Philosophie und Naturwissenschaft zu verbinden.

In der zeitlich frühesten Untersuchung von Franz Šanc (1928)<sup>119</sup> wird versucht, die aristotelische Lehre von der ὕλη gegen die kritischen Einwände z. B. Zellers und Baenumkers zu verteidigen und als widerspruchsfrei zu erweisen. Šanc ist noch ganz unbeeinflußt von Jaegers Aristoteles-Bild und setzt deshalb, ohne historisch jeweils auf Platon

<sup>117</sup> Die von Stenzel, *ZuG* 140 als Beleg für seine These herangezogene Stelle H 6, 1045 a 33—35 hat Hartmann a. O. richtig im Sinne der allgemein angenommenen Interpretation (s. z. B. Ross) gedeutet, d. h. in ihr einfach nur die Aussage gesehen, daß in jeder Definition ein ‚Hyle‘-Element (Genus) und ein ‚Form‘-Element (Differentia) vorhanden ist — also nichts Ungewöhnliches. — Auch H 6, 1045 b 17—19 ἔστι δ' . . . ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή τούτο καὶ ἓν, <τὸ μὲν> δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ (Stenzel *ZuG* 131. 140) hat auf jeden Fall nichts mit Stenzels Deutung zu tun (der sich auch Jaeger, *Apparat* zu b 18, anzuschließen scheint; richtig Ross zu b 18). Für das Individuationsproblem (schön darüber Hartmann, *Kl. Schr.* 2, 136ff u. ö.) ist die Stelle ganz bezeichnend und wichtig, aber sonst enthält sie keinen metaphysischen Tiefsinn (etwa eine umfassende Identitätsthese): ‚Im Individuum bilden Atom und Eidos und spezialisierte Hyle eine Einheit (oder: ‚fallen . . . zusammen‘), wobei ersteres aktuell das ist, was die letztere potentiell ist‘ (sc. die betreffende Substanz). Vgl. Ross z. St. und Hartmann, *Kl. Schr.* 2, 137 (evident).

<sup>118</sup> Auch Ross, *Aristotle* 73f betont den Relationscharakter der Hyle zu stark, ihre eigene ‚Geltung‘ zu wenig. Eine ähnliche Tendenz zeigen auch noch andere Aristoteles-Arbeiten, z. B. die von Owens (dazu u. 8.27 und S. 805 A. 628).

<sup>119</sup> Franciscus Šanc S. J., *Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata*, Zagreb 1928. Die Besprechung von K. Grimm S. J., *Scholastik* 4 (1929) 269—270 enthält u. a. eine gute Inhaltsangabe von Šancs Arbeit, der wir manches entnehmen.

und die aristotelischen Frühschriften zurückzugehen, mit großer Gewissenhaftigkeit mosaikartig die Aristoteles-Belege zusammen. Wo diese einander widersprechen oder zu widersprechen scheinen, sucht er durch überraschende neue Deutungen und Begriffsdistinktionen weiterzukommen. Von seinen anregenden Thesen trifft fast keine sachlich zu, wie zwei ebenfalls von der Neuscholastik herkommende Kritiker von Šancs Untersuchung, Johannes B. Schuster und Josef de Vries, nachgewiesen haben<sup>120</sup>. Nur *eine* Einzelheit verdient Erwähnung, weil sie uns auf die Aristoteles-Kritik Hertlings und Baeumkers zurückführt: Šanc sucht die in der aristotelischen Hyle enthaltene Polarität von ‚reiner Möglichkeit‘ und ‚aktiver Konkretheit‘ u. a. dadurch zu beseitigen, daß er die Materie als ‚reine Möglichkeit‘ leugnet; deshalb muß er neben anderen Belegen sogar die berühmte Stelle met. Z 3, 1029a 20 f in unzulässiger Weise völlig umdeuten<sup>121</sup>. Durch diese Art des Vorgehens fällt seine Arbeit hinter den bei Hertling und Baeumker erreichten Stand zurück, die zwar diese Polarität sahen und kritisiereten, sie aber nicht durch gewagte Textdeutungen gewaltsam auszugleichen versuchten.

Josef de Vries' Aufsatz von 1957<sup>122</sup> bespricht zuerst die beiden aristotelischen Definitionen der Materie in phys.  $\alpha$  9, 192a 31 f und met. Z 3, 1029a 31 f, von denen die erste aus einer Analyse des Werdens erwächst, also gleichsam mehr ‚naturphilosophisch‘ ist, während die zweite in mehr ‚logischen‘ Gedankengängen aus der Urteilsstruktur gewonnen wird<sup>123</sup>. Die in der Physik als das Substrat (das ‚Woraus‘) des Werdens definierte Materie (von de Vries abgekürzt ‚physischer Materiebegriff‘ genannt) und die Materie als letztes Subjekt aller Aussagen von Z 3 (‚metaphysischer Materiebegriff‘) haben nicht nur die Bezeichnung  $\sigma\lambda\eta$ , sondern auch sachlich einiges gemeinsam (167). „Und doch führt der Versuch, die beiden Materiebegriffe . . . gleichzusetzen, zu immer neuen Schwierigkeiten. Diese Problematik hat Aristoteles ungelöst seinen Ausdeutern hinterlassen“ (167).

De Vries verfolgt demgemäß die Auslegung der aristotelischen Lehre von Materie und Form bei den Scholastikern unter dem Ge-

<sup>120</sup> Johann B. Schuster S. J., *Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffs*, Schol. 10 (1935) 31—54; Josef de Vries S. J., *Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form*, Schol. 32 (1957) 161—185, bes. 184f. Die Unterscheidung von ‚*materia physica*‘ und ‚*materia metaphysica*‘ bei Šanc ist auch nach Schusters und de Vries' Ausführungen nicht klar, dazu werden die beiden Termini von de Vries selbst in einem anderen Sinne gebraucht als von Šanc.

<sup>121</sup> Z 3 bespricht sehr präzise de Vries 1957, 164—167. 184 (dazu de Vries 1958 [Titel u. S. 32 A. 125] 484 A. 12), weniger ertragreich Schuster 41—47. Schuster und auch de Vries haben die Struktur der kategorialen Subtraktionsmethode von Z 3, die für die Deutung der Stelle wichtig ist, nicht scharf genug herausgearbeitet; vgl. u. 7.823a.

<sup>122</sup> Titel oben A. 120.

<sup>123</sup> De Vries 1957, 162—167.

sichtspunkt, wie diese jeweils zu den beiden Materiebegriffen stehen: a) Weiterentwicklung auf Grund des ‚physischen‘ Materiebegriffes: Roger Bacon, Duns Scotus, Scotisten, Suárez, Moderne wie J. Donat und K. Frank (167—172); b) Weiterentwicklung auf Grund des ‚metaphysischen‘ Materiebegriffes: Ibn Gebirol, Bonaventura, Thomas und die Thomisten (172—176); c) Identität von ‚physischer‘ und ‚metaphysischer‘ Materie?: Suárez, Conimbricenses, Thomas, A. G. van Melsen (176—178); d) Verschiedenheit von ‚physischer‘ und ‚metaphysischer‘ Materie?: Thomas, Scotus, Roger Bacon (178—183). Am Schluß des sehr klaren und instruktiven Überblicks<sup>124</sup> läßt de Vries es offen, ob „die beiden Materiebegriffe tatsächlich Verschiedenes meinen“, d. h. letztlich miteinander unvereinbar sind oder nicht (185). In einem zweiten Aufsatz hat de Vries 1958<sup>125</sup> seine historische Untersuchung nach der systematischen Seite hin vertieft, wobei er mehr auf die Differenz zwischen den beiden Materiebegriffen (und den ihnen entsprechenden Formbegriffen) abhebt als auf ihre Einheit oder gar Identität. Für Aristoteles selber erbringt dieser zweite Aufsatz kaum Neues.

Es wird sich aus unseren Untersuchungen ergeben<sup>126</sup>, daß diese beiden Begriffe eine Einheit bilden: Aristoteles schlägt in Physik  $\alpha$ , met. Z 3 und anderswo jeweils verschiedene Wege ‚zum Materie-Prinzip hin‘ ein, aber das Ziel dieser Reduktionen ist immer dasselbe: die ‚Hyle‘ als Seinsprinzip im umfassenden Sinn. Ihre Bedeutungen ‚reine Möglichkeit‘, ‚Substrat alles Werdens‘, ‚aktive Mitursache des Werdens‘ sind nur scheinbar heterogen, weil sie sich ohne Zwang und Künstelei als verschiedene Stufen derselben Seins-‚Gegebenheit‘ verstehen lassen: Prinzip (‚reine Möglichkeit‘) und Prinzipiate bzw. Manifestationen des Prinzips (‚Substrat des Werdens‘, ‚aktives  $\sigma\upsilon\upsilon\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ ‘)<sup>127</sup>. Ein zusätzlicher Blick auf das platonisch-akademische ‚zweite Prinzip‘ und dessen Abwandlungen macht die Einheit des aristotelischen Hyleprinzips über jeden Zweifel gewiß<sup>128</sup>.

Obwohl nicht zur neuscholastischen Literatur zählend, möge Emilio Oggionis Arbeit<sup>129</sup> aus sachlichen Gründen hier noch angefügt

<sup>124</sup> Es wäre interessant, auch die Renaissance-Aristoteliker, z. B. Zabarella, zu dieser Frage zu hören.

<sup>125</sup> *Zur Sachproblematik von Materie und Form*, Schol. 33 (1958) 481—505.

<sup>126</sup> Vgl. Sach-Index s. v. *Hyle* 4b.

<sup>127</sup> Vgl. dazu unten 8.245, 8.25 u. ö., ferner Sach-Index s. v. *Hyle* 6c.

<sup>128</sup> Näheres dazu u. 2, bes. 2.5.

<sup>129</sup> *Aristotele, La metafisica trad. da P. Eusebietti; con una introduzione storica analitica e filosofica a cura di E. Oggioni*, Padova 1950. Die ‚Introduzione‘ ist ein Buch von 423 Seiten. Oggioni, früher der Neuscholastik nahestehend (*La filosofia prima etc.*, 1939), ist in diesem Buch von ihr abgekommen: Ob er hinsichtlich des Hyle-Begriffs noch neuscholastisch beeinflusst ist oder nicht, sei dahingestellt. — Vgl. u. 4.11.



werden. Auch Oggioni geht von der Doppelheit ‚konkrete Materie‘ — ‚reine Potenz‘ aus, deutet nun aber erstere als die genuin aristotelische, letztere als die platonische Komponente im Aristoteles, läßt beides unverzöhnt nebeneinanderstehen und ordnet es einem Entwicklungsverlauf ein<sup>130</sup>. Während nach Hertlings *logisch* konstruierter Entwicklung (s. o. 1.III) Aristoteles mit der ‚reinen Potenz‘ beginnt und sie dann zur Konkretheit verfestigt, versteht nach Oggioni Aristoteles umgekehrt gemäß seinem ‚empiristischen Realismus‘ die Hyle primär als konkrete Gegebenheit und vollgültigen Faktor von Sein und Werden, fällt aber dann in die extrem ‚idealistische‘ Begriffsphilosophie Platons zurück und verflüchtigt — zugunsten der ‚reinen Form‘ — die Materie zu einer nichtssagenden ‚reinen Potenz‘, d. h. er eliminiert sie de facto<sup>131</sup>. Wie Oggionis Gesamtdeutung des Aristoteles<sup>132</sup>, so läßt sich auch diese These nicht aufrechterhalten, sobald man — wie bereits gesagt — ‚konkretes‘ Hyle-Prinzipiat und ‚abstraktes‘ Hyle-Prinzip zusammendenkt und die ‚reine Möglichkeit‘ nicht als leeren Begriff, sondern als Seinsgrund in der aristotelischen ‚Ordnung‘ des Seins versteht<sup>133</sup>.

Oggionis Kritiker Soleri macht gegen Oggionis Interpretation des aristotelischen Hyle-Begriffes u. a. geltend<sup>134</sup>, daß Oggioni die Kluft zwischen Hyle als ‚elemento fisico‘ und als ‚principio metafisico‘ übersteigere und, indem er nur die physische Seite betrachte, das ‚metaphysische Prinzip‘ aus dem Auge verliere; er betont des weiteren richtig die „fundamentale und wesenhafte *Einheit* der aristotelischen Metaphysik“. Allein er vermag selber von der genannten Alternative ‚konkrete‘—‚abstrakte‘ Materie nicht freizuwerden<sup>135</sup> und gewinnt auch dem Begriff der ‚reinen Möglichkeit‘ bei Aristoteles offenbar keinen genügenden Sinn ab<sup>136</sup>. An diesem aristotelischen Gedanken der ‚reinen δύναμις‘ nehmen auch noch andere Autoren Anstoß<sup>137</sup>.

<sup>130</sup> Im Anschluß an Jaeger, aber mit anderem Richtungssinn als bei diesem.

<sup>131</sup> Zitate aus Oggioni bei Soleri, *Evoluzione e struttura* 469—471.

<sup>132</sup> Vgl. u. 4.11.

<sup>133</sup> Vgl. Sach-Index s. v. *Hyle* 6 *Anf.*, 6 a, *Möglichkeit* 2 b, c, 4.

<sup>134</sup> Soleri, *Evoluzione e struttura* 475—477.

<sup>135</sup> ib. 475 f.

<sup>136</sup> ib. 475 f. Dazu u. 8.232.

<sup>137</sup> Die ‚reine Möglichkeit‘ der ὄλη wird klar besprochen und recht überzeugend begründet von Norbert Luyten, *Matter as Potency*, in: *The Concept of Matter* 102 bis 113 (vgl. dazu Einwände, Antwort und Diskussion ib. 114—123). Gegen Luyten wendet sich wieder Merlan, *ZB* 14 A. 36, wo u. a. steht: „Versucht man nun zu sagen, ὄλη sei letztlich *schiere* δύναμις (Merlans Kursive), so hat man einfach δύναμις hypostasiert. Möglichkeit wird dem Aristoteles unvermerkt eigene Realität, sagt Baeumker (S. 253) ganz mit Recht.“ Merlan geht nicht so weit, den aristotelischen δύναμις-Begriff insgesamt abzuwerten, sondern er kritisiert nur die ‚reine δύναμις‘, aber er hegt, wie schon der Verweis auf Baeumker zeigt, das gleiche moderne Vorurteil gegenüber der ‚Seins-Möglichkeit‘ wie die ‚Realisten‘ usw. (s. o.

Die Monographie über Hyle von Luis Cencillo (1958) erfordert eine gesonderte Besprechung.

1.17 Die Hyle ist „Realität, aber nicht Ding“ (Luis Cencillo)

1.171 Eine förderliche Untersuchung über die aristotelische Hyle stellt Cencillos Buch von 1958 dar<sup>138</sup>. Wir übergehen hier die Kapitel I/II<sup>139</sup> und setzen bei Kap. III („Hyle in prägnanter Bedeutung“

1.11—1.12). So erschöpft sich ihm denn auch die ὄλη allein in ihrer *Relationalität zur Form*, und ὄλη als umfassendes Seins-Prinzip (ἀρχή) eigener Geltung kommt nicht in den Blick (vgl. dazu Sach-Index s. v. *Hyle* 4b).

<sup>138</sup> Luis Cencillo, *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid 1958. Meine Besprechung *Gnomon* 35 (1963) 462—465, die nicht im Gesamturteil, wohl aber in den Einzelheiten der Modifikation bedarf, wird durch das Folgende ersetzt. Einschlägige Aufsätze des Verfassers: a) *Funciones del concepto de ‚materia‘ en el Corpus Aristotelicum*, *Revista de Filosofía* (Madrid) 15 (1956) 209—226 (*Funciones*). b) *Cuestiones sistematicas entorno a tres nociones de materia prima en el Corpus Aristotelicum*, *Pensamiento* 12 (1956) 473—484 (*Cuestiones*). c) *Tres problemas planteados por el concepto aristotelico de hyle*, *Emerita* 25 (1957) 1—13 (*Tres problemas*). Diese Aufsätze sind zwar in das Buch eingegangen, werden aber jeweils ergänzend zitiert. Auf die vielfältigen *systematischen* Arbeiten des Verfassers kann hier nur pauschal hingewiesen werden: Zwei davon werden *Hyle* XII A. 1, XVII A. 2 zitiert. Interessant für unser Thema sind: d) *Nivel ontologico de la forma*, Vortrag 1957, knapp resümiert in: *Revista de Filosofía* 16 (1957) 575 im Rahmen eines Gesamtberichtes über die ‚Cuarta Semana Española de Filosofía‘, die ‚*La Forma*‘ als Haupt-Thema hatte (ib. 567—602). e) *Filosofía fundamental*. Tomo II: *Historia de los sistemas filosóficos*, Madrid 1968. — C.s Buch hat nicht ganz die Beachtung gefunden, die es verdient: Es wurde in wenigen, kurzen Besprechungen angezeigt (*Année philol.* 1959, 18; 1960, 19; 1961, 19; 1962, 19) und sonst wenig verwertet, z. B. nur von J. de Vries, *Scholastik* 33 (1958) 481f. J. G. Deninger, ‚*Wahres Sein*‘ in der *Philosophie des Aristoteles*, 1961. Merlan, *ZB* 11 A. 29. 12 A. 31. 13 A. 34/35. 14 A. 37. Übergangen ist es z. B. in Reale, *Concetto*, *Indice bibliografico* (im Lit.-Verz. S. 473 seines *Metaphysik-Kommentars* erwähnt er ihn), im Sammelband *The Concept of Matter* und in der Arbeit von Winner (s. u. S. 46 A. 202).

<sup>139</sup> I. ‚Der Schwerpunkt in der metaphysischen Spekulation des Aristoteles‘ (1—13) handelt über ‚das Objekt der ersten Philosophie‘ (1—9) und über ‚das Substanz-Problem‘ (9—13). In bezug auf das *Metaphysik-Objekt* glaubt C. zwar im Gegensatz zu Jaeger, daß Aristoteles die ‚transzendenten reinen Formen‘ neben dem ‚Sein als solchem‘ zeit seines Lebens beibehalten habe, daß aber beide Auffassungen doch irgendwie unverbunden nebeneinander stünden (C. 5. 9). Damit wird er weder dem Befund bei Aristoteles selbst noch dem platonisch-akademischen Hintergrund der aristotelischen Lehren gerecht (Näheres dazu unten 4.1). Hinsichtlich ‚Substanz‘ glaubt C., Aristoteles habe mit dem Zwiebegriff von δύναμις—ἐνέργεια die beiden Prinzipien *Materie—Form* komplementär miteinander verbunden und so die *Substanz-Aporien* seiner Vorgänger (Eleaten, Atomisten, Akademie) gelöst (*Zusammenfassung* 12f): Obwohl daran etwas Richtiges ist, muß man doch bedenken, daß wichtige Aporien der vor-aristotelischen Philosophen (z. B. der ‚*Chorismos*‘) bei Aristoteles ungelöst stehenbleiben (vgl. den Hinweis *Gnomon* 35, 1963, 559). — II. ‚*Historischer Ursprung*‘ (15—31) bespricht die vor-aristotelische Geschichte des

33—78) ein, das der ‚*materia prima*‘ gewidmet ist<sup>140</sup>. Da es von der *prima materia* keine Wesensdefinition im strengen Sinn (mit *genus* und *differentia*) geben kann, sondern nur ‚beschreibende‘ Definitionen (35), bespricht Cencillo *phys.* α 9, *met.* Z 3 und H 1, wo Aristoteles in jeweils verschiedener Weise sich dem Phänomen ὕλη nähert und dabei zu drei ‚Hyle-Definitionen‘ gelangt<sup>141</sup>.

Man fragt sich indes, wieweit diese Stellen speziell etwas über die ‚*prima materia*‘ des Aristoteles zu lehren vermögen: α 9, 192a 31 *πρῶτον ὑποκείμενον* meint das schon hochdifferenzierte ‚oberste‘ Substrat einer Substanz (‚erstes‘ von der Substanz aus), also gerade nicht *πρώτη ὕλη* als das ‚unterste‘ Substrat alles Werdens<sup>142</sup>. Natürlich steht hinter den gesamten Erörterungen von α 9 (und der vorausgehenden Kapitel) letztlich die ‚*prima materia*‘<sup>143</sup>, aber es ist mißverständlich, wenn C. 36 im Zusammenhang mit α 9 undifferenziert von ‚*prima materia*‘ spricht. Dasselbe gilt für H 1, 1042a 27f und die im Zusammenhang mit H 1 von Cencillo genannten Stellen (40f), die in erster Linie auf ein *differenziertes* Substrat abheben. Diese mangelnde Unterscheidung zwischen der ‚reinen Materie‘ und den *überformten* Erscheinungsweisen der Materie (also zwischen Prinzip und Prinzipiaten) begegnet immer wieder bei Cencillo.

Auch die Einordnung von Z 3 in diesen Zusammenhang befriedigt nicht recht: Denn die ‚Definition‘ 1029a 20f hängt zwar sehr eng mit dem *ὑποκείμενον*-Begriff zusammen, erwächst aber nicht aus einer Untersuchung des ‚Werdens‘, sondern aus einer Kategorial-Analyse. Da sie zudem sehr ‚allgemein‘ gefaßt ist, ist es durchaus möglich, daß sie sich nicht auf die *prima materia* (d. h. das unterste Substrat des Werdens) bezieht, sondern auf das noch allgemeinere Hyle-

Materie-Problems (Vorsokratiker, Platon) sowie des Wortes ὕλη. Der ganze Abschnitt ist viel zu kurz, um die angeschnittenen Probleme hinreichend untersuchen zu können. Das gilt besonders für die Behandlung Platons (20—27), die trotz wertvoller Einzelbemerkungen und treffender Gesamttendenz zu *summarisch* bleibt und deshalb kein überzeugendes Bild vom platonisch-akademischen Materie-Begriff und seinem Einfluß auf Aristoteles zu entwerfen vermag.

<sup>140</sup> C. beginnt 33f damit, die verschiedenen Bedeutungen von ὕλη in vier Gruppen zu ordnen, führt aber dann diese Einteilung in Kap. III nicht weiter aus, sondern geht erst in Kap. IV näher darauf ein. Deshalb werden auch wir sie erst an Hand von Kap. IV besprechen.

<sup>141</sup> 35—41, vgl. *Cuestiones* 473—481, bes. 478—481. Die drei Definitionen sind unten 3.15 zusammengestellt; dort auch weitere Verweise.

<sup>142</sup> Vgl. die Erklärer z. St. (bes. Wagner und Ross).

<sup>143</sup> Spürbar z. B. in α 7, 191a 7ff (worüber unten 3.122). Auch in α 9 meint der Kontext der ‚Definition‘ wohl auch die *πρώτη ὕλη* mit, aber das wird nicht explizit gemacht und ist für die Argumentation auch nicht notwendig. — Jedenfalls kann man nicht wie C. 36 an die Definition noch den Satz εἴτε φθίρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον anschließen; vgl. die Interpunktion in Ross' Text.

Prinzip (,Materie an sich' o. dgl.)<sup>144</sup>. Wie es nun auch um die Deutung von Z 3 steht, man muß auf jeden Fall — um diesen Nachweis bemühen sich die folgenden Untersuchungen — genau zwischen dem allem Werden entzogenen obersten Hyle-Prinzip (das auch die ὕλη νοητή und τοπική umfaßt) und der πρώτη ὕλη (die als Substrat von Gegensätzen allem Werden zugrunde liegt und nur im sublunaren Bereich gilt) unterscheiden<sup>145</sup>. Diese Unterscheidung, die in bezug auf Aristoteles (zumal wenn man Platon und die Akademie vergleicht)<sup>146</sup> selbstverständlich scheint, ging im Thomismus verloren, als man die Geltung von *materia* auf die raum-zeitliche Wirklichkeit einengte, und diese Verengung hat bis heute insofern nachgewirkt, als man die aristotelische πρώτη ὕλη oft für *das* aristotelische Hyle-Prinzip *schlechthin* hält; so auch Cencillo<sup>147</sup>.

Es wäre also besser gewesen, zum Aufweis von πρώτη ὕλη auf andere aristotelische Stellen zurückzugreifen, z. B. auf gen.corr.<sup>148</sup>.

Cencillo spricht von *drei* ‚Gesichtspunkten‘, und zwar dem ‚genetisch-physischen‘ (α 9), dem ‚logischen‘ (Z 3) und dem ‚ontologischen‘ (H 1). Das hat solange seine Berechtigung, als man nicht die einzelnen Aspekte isoliert und verabsolutiert: Denn die ‚physische‘ Untersuchung des γένεσις-Problems ist zugleich eine ‚ontologische‘ bzw. ‚metaphysische‘ Frage<sup>149</sup> und die ‚logische‘ Annäherung zugleich eine ‚ontologische‘<sup>150</sup>. Cencillo geht nun aber einen Schritt weiter, indem er die drei Aspekte als *drei zeitlich verschiedene Entwicklungsphasen* des Aristoteles interpretiert<sup>151</sup>: In phys. α herrsche noch ganz „die platonische Konzeption vom Werden als einem Eintreten der εἶδη in die Materie und Austreten aus ihr, wobei sich die εἶδη von der Materie

<sup>144</sup> In diesem Sinn haben wir Z 3 gedeutet und ausgewertet, vgl. u. 7.823 a.

<sup>145</sup> Vgl. dazu u. 3.26, 5.1, 8.13, 8.21/22.

<sup>146</sup> Bei Platon z. B. ist χώρα das Materie-Prinzip der raumzeitlichen Wirklichkeit, aber selbst nur *eine* Ausprägung unter mehreren des umfassenden ‚zweiten Prinzips‘ (ἀόριστος δνός o. ä.). Im Blick auf die Seinsstufen der Akademie und ihre mannigfaltig abgestuften (und doch in sich einheitlichen) zwei Universalprinzipien (dazu u. 2.51) bietet sich die genannte Unterscheidung bei Aristoteles von selber an, sie drängt sich geradezu auf.

<sup>147</sup> Das zeigt sich besonders bei seinem Versuch, die vielfachen Bedeutungen von ὕλη zu ordnen (u. S. 39 ff). — Auch Winner trifft diese Unterscheidung nicht (u. S. 46 A. 202).

<sup>148</sup> Näheres u. 3.23. C. verwendet zwar einige dieser Stellen im Folgenden — aber warum gerade hier nicht, wo die *prima materia* aufgewiesen werden soll?

<sup>149</sup> Die Tatsache, daß Aristoteles diese Fragen in der Physik behandelt und für weitergehende Untersuchungen sogar auf die πρώτη φιλοσοφία verweist (192a 34 bis 192b 1), ändert nichts an der engen Verflechtung beider Bereiche: Vgl. etwa nur die Entwicklung des triadischen Werde-Schemas aus dem Begriff der μεταβολή  $\Lambda$  1/2 (dazu u. 3.16).

<sup>150</sup> Das zeigt sich gerade an Z 3, wo ja die ‚logische‘ Erörterung inmitten einer durch und durch ‚ontologischen‘ Partie steht und ihr dient — was hinwiederum nicht heißt, daß der logische Aspekt als solcher nicht etwas Besonderes für sich wäre.

<sup>151</sup> *Hyle* 36. 135; vgl. *Cuestiones* 473. 479.

real unterscheiden“ (36) und „die Materie (als Substrat) mit aktueller Subsistenz ausgestattet“ sei (135). In der zweiten Phase (Z) verbinde sich ein εἶδος wie das der ersten Phase mit Materie = Dynamis zu einem immer noch *statischen* Ganzen (135). In der dritten entfalte sich das Akt-Potenz-Schema ganz und werde nun *dynamisch* aufgefaßt: Es handle sich nicht mehr um ein statisches, *simultanes* Zusammensein, sondern um jeweils zwei zeitlich verschiedene Phasen (135).

Dazu kurz nur Folgendes: *Erstens* ist das δύναισις-ἐνέργεια-Schema schon in phys. α vorhanden, wenn es dort auch nicht in den Vordergrund gerückt wird; es läßt sich ja überhaupt keine Frühphase des aristotelischen Denkens feststellen, in welcher er den Zwiebegriff noch nicht gekannt hätte<sup>152</sup>. *Zweitens* ist die in α 8 von Aristoteles vorgeschlagene Lösung des Werdeproblems zwar anders ponderiert als δύναισις-ἐνέργεια-Stellen wie met. Θ u. dgl., aber darum kann man noch lange nicht von einem ‚platonischen‘ Begriff des Werdens sprechen<sup>153</sup>. *Drittens* ist die Differenz zwischen den Phasen 2 und 3 kaum nachvollziehbar. Somit ist Cencillos Hypothese einer Drei-Phasen-Entwicklung des Hyle-Begriffs schon an sich nicht stichhaltig und überzeugend. Es kommt hinzu, daß Cencillo bei seinen Vermutungen sich offensichtlich stark auf die Ergebnisse von Nuyens stützt<sup>154</sup>, die keineswegs sicher sind<sup>155</sup>.

Von diesen fraglichen Entwicklungshypothesen wird aber der Wert von Cencillos Untersuchung kaum beeinträchtigt. Denn er interpretiert in dem Bestreben, die bis in unser Jahrhundert herrschende Vorstellung vom ‚starrten Systemdenker Aristoteles‘ zu überwinden, Aristoteles dynamisch<sup>156</sup> und entwicklungsgeschichtlich<sup>157</sup>, behält

<sup>152</sup> Vgl. u. 3.141.

<sup>153</sup> C. 36. Dieses Urteil ist in bezug auf phys. α noch teilweise verständlich (vgl. Wagner zu α 8), aber überhaupt nicht mehr hinsichtlich gen.corr. (vgl. Joachim passim, z. B. Index s. v. δυνάμει).

<sup>154</sup> Vgl. C.s Index 191 s. v. *Nuyens*.

<sup>155</sup> Warum Nuyens' Entwicklungsschema so viel Zustimmung (z. B. bei Mansion, Ross, Gauthier) gefunden hat, vermag ich nicht zu verstehen, und ich halte Dürings (leider nur kurz angedeutete) Einwände (561) für durchschlagend.

<sup>156</sup> C. denkt, wie auch seine systematischen Arbeiten zeigen, in Anlehnung an den Existentialismus selbst stark dynamisch und deutet auch Aristoteles so. Seine Emphase in diesem Punkt (der Klappentext des Buches spricht sogar von „Wiederentdeckung des authentischen, problematischen Aristoteles“) erklärt sich wohl daher, daß die spanische Neuscholastik sehr konservativ lange an der traditionellen Vorstellung vom ‚Systematiker‘ Aristoteles festhielt — mindestens noch zu der Zeit, als C.s Buch erschien. — Hierzulande ist die ‚dynamische‘ Interpretation des Aristoteles hauptsächlich durch Werner Jaeger inauguriert worden. Daneben sollte man aber auch Nicolai Hartmann nicht vergessen, der im Erscheinungsjahr von Jaegers Werk in seinem Vortrag ‚Aristoteles und Hegel‘ schön die ‚Aporetik‘ des Aristoteles charakterisierte (Kl. Schr. 2, 214—252, bes. 219f).

<sup>157</sup> *Hyle* passim; vgl. bes. 137—168 Apéndice cronológico, wo die Aristoteles-Analysen u. a. von Jaeger, Ross, v. Arnim, Owens, Oggioni und Nuyens kritisch referiert werden.

aber doch unter dem Einfluß der neuscholastischen Tradition den Blick für die Konvergenzen des aristotelischen Denkens, die sich dann doch schließlich zu einem Ganzen zusammenschließen — mag man es ‚System‘ nennen oder anders<sup>158</sup>. Das heißt, in Cencillos Darstellung spielt trotz allem die chronologische Betrachtungsweise letztlich keine tragende Rolle, so daß wir die folgenden Punkte ohne Rücksicht auf entwicklungsgeschichtliche Fragen behandeln können:

1.172 Cencillo geht jetzt auf die (bes. in phys.  $\alpha$  vorgeführten) ‚Prinzipien des Werdens‘ ein, d. h. Substrat, Form, Steresis (41—44) und behandelt dann die ‚Entdeckung der Realität der Materie‘ in den physikalischen und metaphysischen Schriften (44—50). Er kritisiert dabei mit Recht das moderne Verfahren, alle begrifflichen Unterscheidungen, die sich nicht konkret-*dinglich* verifizieren lassen, für ‚rein-logisch‘ zu halten, also ihnen die *ontologische* Relevanz abzusprechen (45)<sup>159</sup>; bei solcher Einstellung werde freilich die prima materia, die kein Ding sei, nicht als eigenständige ‚Realität‘ erkannt, sondern zu einem ‚Grenzbegriff‘ bzw. ‚Relationsbegriff‘ entleert (Jaeger, Ross, Zürcher)<sup>160</sup>. Demgegenüber zeige der aristotelische Aufweis der Materie bzw. prima materia in gen. corr. und met. ( $N \ 1, \ \wedge \ 1/2. \ 10$ ), daß sie für Aristoteles kein ‚bloß logisches Postulat‘ à la Kant, keine ‚abstrakte Fiktion‘ sei, sondern — trotz ihrer Unbestimmtheit — ein realexistierendes Etwas<sup>161</sup>.

1.173 Nachdem die ‚Realität‘ der (prima) materia nachgewiesen ist, beschreibt er ihre einzelnen Wesenszüge und zwar ‚Nicht-sein‘ (51—55), ‚reine Möglichkeit‘ (55—62), ‚Ungewordensein und Unvergänglichkeit‘ (62—66), ‚Unbegrenztheit und Unbestimmtheit‘ ( $\xi\pi\epsilon\iota\rho\nu, \ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ ; 66—76), ‚Unerkennbarkeit‘ (76—78). Hierauf können wir nur ganz wenige Bemerkungen verwenden:

Um die rigorose eleatische Dichotomie von ‚absolutem Sein‘ und ‚absolutem Nicht-sein‘ zu überwinden, unterscheidet Aristoteles

<sup>158</sup> Dieser ‚traditionelle‘ Einschlag in C.s Aristoteles-Deutung verhindert, daß C. wie Aubenque völlig modernistischen Befangenheiten verfällt und Aristoteles unangemessen als absoluten Aporetiker interpretiert. — Vgl. u. S. 57. 81.

<sup>159</sup> Damit meint er die vordergründige Alternative ‚Ding‘ — ‚leerer Begriff‘, die in vorliegender Untersuchung mehrfach kritisch behandelt wird. Vgl. Sach-Index s. v. *Begriff* 1. — Ob es einen Sinn hat, wie C. 45 in Anlehnung an Heidegger terminologisch das ‚Ontische‘ (d. h. das tatsächlich Seiende) vom ‚Ontologischen‘ (dem es gründenden Sein) zu unterscheiden, lasse ich dahingestellt. In vorliegender Untersuchung wird jedenfalls beides unterschiedslos verwendet.

<sup>160</sup> 43—45. Wichtig u. a. 45 A. 8 die Bemerkung über Jaeger. Vgl. oben 1.15 über Jaeger, Stenzel und Ross, unten 8.27 über ‚Hyle als Relationsbegriff‘ (dazu Sach-Index s. v. *Hyle* 4b).

<sup>161</sup> 45. 47f. 49. Dort jeweils noch weitere bezeichnende Formulierungen. — Auf diesen Seiten beachtet C. genau die Schichtenfolge der Überformungen (47; ~ gen. corr.) und sieht, daß der ‚physische‘ und der ‚metaphysische‘ Weg zu den Prinzipien genau dasselbe meinen (49).

nicht nur bei „Sein“, sondern auch bei ‚Nicht-sein‘ mehrere Bedeutungen und teilt davon der ὕλη das „Nicht-sein“ κατὰ δύναμιν zu: Die Hyle ‚ist nicht κατ’ ἐνέργειαν‘, sondern ‚ist κατὰ δύναμιν‘<sup>162</sup>.

Dieser Begriff der ‚Möglichkeit‘ ist in der Tat ‚der Schlüssel zum Problem der prima materia und sogar der Schlußstein des ganzen aristotelischen Gebäudes‘ (55). Cencillos Behandlung der δύναμις befriedigt nicht<sup>163</sup>, aber es gelingt ihm doch, die eigenartige Seinsweise der ‚reinen Möglichkeit‘ in ihrem Schweben zwischen ‚substantiellem Existieren‘ (Subsistieren) und ‚Nichts‘ recht zutreffend zu charakterisieren<sup>164</sup>, einprägsam in der Formel: Die ‚reine Möglichkeit‘ ‚ist Realität, aber nicht Ding“ (es realidad pero no cosa; 62)<sup>165</sup>.

Wir übergehen die folgenden Erörterungen von Kap. III (62—78)<sup>166</sup> und wenden uns gleich Abschnitt IV zu:

1.174 Cencillo führt in Teil IV ‚Semantische Entfaltung der Hyle im Corpus Aristotelicum‘ (79—136) die Differenzierung des Hyle-Begriffs durch, die er skizzenhaft schon am Beginn von Teil III (33—35) vorgenommen, aber zunächst nicht weiter verfolgt hatte. Aristoteles ord-

<sup>162</sup> Am besten sieht man dies an N 2, 1089a 15ff, bes. a28—31. Über diese Fragen handelt umfassend Reale, *L'impossibilità*. — Auf die Verbindung dieser aristotelischen Gedanken mit dem platonischen Sophistes (C. 51—53) gehen wir hier nicht ein: Es besteht jedenfalls kein Zweifel, daß die Überwindung des eleatischen Monismus durch eine Differenzierung des ‚Nicht-Sein‘-Begriffes schon von Platon (im Sophistes, aber bestimmt auch in den innerschulischen Diskussionen) entscheidend angebahnt wurden. — Hervorzuheben C. 54: Sofern nur die von der Wesensform vollbestimmte Substanz ‚wirklich‘ ‚existiert‘, existiert die Materie nicht. Trotzdem ist sie nicht ein reiner Relationsbegriff ohne ontologische Realität, sondern eine metaphysische Realität mit ontischer Funktion (eben als ‚Möglich-Seiendes‘).

<sup>163</sup> Die Erörterung folgt nicht straff genug einer einzigen Linie, sondern besteht mehr aus Aperçus, wobei die Einzelheiten öfter Anlaß zur Kritik geben. Statt dem hier im einzelnen nachzugehen, verweisen wir auf die neuere Literatur zum Gegenstand, bes. Stallmach und Reale, *La dottrina* (vgl. u. 8.23); vgl. zu den von C. verwendeten Stellen der Metaphysik jetzt auch Reale, *Komm.* (z. B. II 78 zu 1048b 6ff).

<sup>164</sup> Freilich bleibt auch dabei manches offen: C. sieht die ‚reine Möglichkeit‘ als etwas „Passives“, als „schwächste Entität unter den Realitäts-Ebenen“ an (61), fragt sich aber nicht, wie man von diesem ‚passiven‘ Prinzip zu seinen ‚aktiven‘ Prinzipiaten kommt (vgl. dazu u. 8.232, 8.245, 8.251). Auch kann man sich kaum eine „unausschöpfliche passive Virtualität der Materie“ (60) vorstellen, ohne ihr zugleich eine aktive Kraft zuzubilligen. Auch die modernistische Unterscheidung von ‚Realität‘ und ‚Existenz‘ (61 u. ö.) hilft nicht weiter. — Für die Frage ‚Materie und Erkenntnis‘, die bei C. immer wieder in den Blick kommt, vgl. u. 7. und gleich anschließend 1.174—1.179.

<sup>165</sup> Instrukтив 62 A. 27 das Zitat aus Hans Driesch: Driesch warnt davor, die Bilder, die unser Denken des Unbildlichen notwendig begleiten, mit dem Gedachten zu verwechseln, Vgl. dazu u. 1.35 und *Weltbild und Seinslehre*, ferner unten 7.

<sup>166</sup> Hier steht neben Zutreffendem („Unvergänglichkeit“) manches weniger Gelungene, bes. das, was er über die ‚Unerkennbarkeit‘ der Materie sagt. Hierfür darf ich — statt langwieriger Einzelerörterung — wiederum auf Abschnitt 7 verweisen.

net, wie Cencillo meint, die verschiedenen Bedeutungen von ὕλη *de facto* nach vier Gesichtspunkten, auch wenn er *theoretisch* diese Einteilung nicht reflektiert und auch den Zusammenhang der 4 ‚Rubriken‘ miteinander nicht explizit bedenkt<sup>167</sup>:

a) Eine *funktionale* Betrachtungsweise, die „den Bereich der Physik nicht verläßt“, führt zur viergliedrigen Einteilung

ὕλη πρώτη — ὕλη οἰκεία καὶ ἴδιος  
ὕλη γεννητή — ὕλη τοπικὴ καὶ κινήτη.

Die beiden nächsten Verfahren sind Abstraktions-Methoden, mit deren Hilfe man von der „Ebene des Physischen“ auf verschiedene „erkenntnistheoretische Ebenen“ gelangt:

b) Bei der einen sieht man von den qualitativen Bestimmungen eines Gegenstandes ab und gelangt so zur ‚reinen Dimension‘ der Mathematik, d. h.

ὕλη αἰσθητή → ὕλη νοητή.

c) Man läßt an einem Einzelding die individuellen Bestimmungen (*materia individuans* im Mittelalter) weg und erhält dadurch z. B. ‚den‘ Menschen als Species mit Wesensform und Materie (*materia communis*).

d) Auf der ‚línea de la especificación‘<sup>168</sup> verlassen wir die Ebene des Physischen wie bei b) und c), aber nicht auf dem Wege der ‚Abstraktion‘ wie dort, sondern auf dem der ‚información‘ (= ‚Überformung‘)<sup>169</sup>. Hierdurch gelangt man „zum Niveau der prima materia, die absolut frei von jeglicher formalen Bestimmung und deshalb unerfahrbar und dem Formalobjekt der Physik fremd ist“ (34).

Diese vier Aspekte werden jetzt an Hand von Teil IV noch genauer vorgeführt:

### 1.175 Die ‚funktionale‘ Betrachtung

a) Die Antithese von ὕλη γεννητή καὶ φθαρτή<sup>170</sup> — ὕλη τοπικὴ καὶ κινήτη (C. 79—82) meint folgendes Problem<sup>171</sup>: Da die Sterne nur eine ‚Materie der Ortsveränderung‘ (ὕλη τοπικὴ) kennen, die nichts mit Werden und Vergehen zu tun hat, und andererseits die sublunare

<sup>167</sup> Hyle 33—35, ausgeführt in Teil IV (79—136). Vgl. *Funciones* 210—220, *Tres problemas* 11—13, auch *Cuestiones* 477 f.

<sup>168</sup> Warum hier C. von ‚Spezifizierung‘ spricht und was überhaupt mit d) gemeint ist, wird erst weiter unten deutlich werden, wenn wir näher auf d) eingehen (1.178).

<sup>169</sup> Zur Bedeutung von ‚información‘ vgl. C. 120 mit Umgebung. Zur *prima materia* führt dieser Weg d) allerdings nicht, vgl. u. 1.178 und 1.179.

<sup>170</sup> C. 80 schreibt φθαρτική, was sprachlich angeht, aber von Aristoteles m. W. nirgends mit ὕλη verbunden wird, während eine ὕλη γεννητή καὶ φθαρτή in H 1, 1042 b 6 belegt ist.

<sup>171</sup> Hierzu u. 8.272a, ferner Sach-Index s. v. *Hyle* 3eγ.



prima materia Substrat eben gerade des Werdens und Vergehens ist, fragt sich, was beide Materien verbindet. Cencillo ist geneigt, eine „radikale Verschiedenheit“ beider Materien anzunehmen, läßt aber doch die Antwort auf diese Frage letztlich in der Schwebel (82). Cencillo wird hierbei — wohl unter dem Einfluß der neuscholastischen Schultradition — dem Phänomen der ὕλη τοπική in sich nicht gerecht<sup>172</sup> und übersieht auch, daß zwischen ihr und der sublunaren prima materia trotz ‚generischer‘ Verschiedenheit doch eine Verbindung besteht: Sie gehören nämlich beide einer ‚reihenhaften‘ Ordnung an<sup>173</sup>. Die richtige Einschätzung der ὕλη τοπική und ihrer Beziehung zur sublunaren Materie ergibt sich fast von selber, wenn man die platonisch-akademische Seinsstufung, ihre noetische Materie und die Einheit ihrer nach den Stufen vielfach differenzierten Prinzipien im Auge hat<sup>174</sup>.

b) Das Paar πρώτη ὕλη — ὕλη οἰκεία καὶ ἴδιος deutet auf die Vielfalt der Seinsschichten im sublunaren Bereich, z. B. *prima materia* — Elemente — Homoiomere — Anhomoiomere — Gesamtkörper — Seele, wobei man z. T. noch untergliedern kann. Cencillo weist richtig darauf hin, daß bei Werden und Vergehen nicht jeweils auf die unterste Stufe (die *prima materia*) zurückgegangen wird<sup>175</sup>, sondern nur bis zu einer der nächstniederen Stufen (also einer mehr oder weniger stark überformten, ‚differenzierten‘ Materie). Demgemäß ist auch die beim einzelnen Werde-Vorgang ins Spiel kommende δύναμις nicht die weit gefaßte δύναμις der *prima materia*, sondern die spezifische δύναμις einer spezifischen Materie<sup>176</sup>.

### 1.176 ‚Abstraktion‘ der qualitativen Bestimmungen<sup>177</sup>

Cencillo behandelt die beiden Bedeutungen von ὕλη νοητή (1 = ‚reine Extensio‘ der Geometrie; 2 = Genus proximum usw.) und stellt dann fest, daß der Terminus ὕλη in diesen Fällen nicht univok, son-

<sup>172</sup> Näheres darüber u. 5.325.

<sup>173</sup> Vgl. u. 8.22, ferner 5.42 über die ‚teleologische‘ Ordnung des Kosmos. C. behandelt zwar met. I 10, aber nicht die Stellen aus  $\Lambda$  4/5 und schenkt u. a. deshalb der Verbindung zwischen beiden Bereichen keine Aufmerksamkeit.

<sup>174</sup> Vgl. u. 2, bes 2.5 (2.51). Im selben Sinne jetzt auch Merlan, *ZB* 12 (wie immer präzise und anregend). — Selbst wenn Platon (wie C. 88f unter Berufung auf Heinze annimmt) keine Idealmaterie gekannt hätte (dazu u. 2.243a u. ö.), wäre sie zur Genüge in der Akademie bezeugt (Speusipp; vgl. 2.3).

<sup>175</sup> So in der thomistischen Tradition, auf die auch C. 85 anzuspitzen scheint: Vgl. Jos. Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae* I (1937) § 253, 2.

<sup>176</sup> Vgl. hierzu neben den von C. 82—85 genannten Belegen Sach-Index s. v. *Hyle* 3e, *Möglichkeit* 1, 2. Über die *Abstufungen* der δύναμις und die Rolle der jeweils *spezifischen* δύναμις instruktiv Stallmach.

<sup>177</sup> *Hyle* 85—102; vgl. *Funciones* 212—214, *Tres problemas* 12. Die chronologischen Erwägungen, die C. z. B. 87 anstellt, lassen wir unberücksichtigt.

dern ‚analog‘ verwendet werde; und zwar bestehe a) zwischen Genus = ὕλη und ὕλη αἰσθητή eine *äußere Proportionalitäts-Analogie*, weil sie beide vom Atomon Eidos bestimmt werden, also dieselbe ‚Funktion‘ besitzen<sup>178</sup>. b) Dagegen bestehe zwischen den beiden Arten von ὕλη νοητή eine *innere Attributions-Analogie*, weil sie beide ‚Abstraktionsprodukte‘ seien (87f).

Mit dem Hinweis auf den ‚analogen‘ Gebrauch des Wortes ὕλη sucht Cencillo einen Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Verwendungsweisen von ὕλη aufzuzeigen, um ihnen so philosophisches Gewicht zu geben<sup>179</sup>. Es fragt sich nur, ob die von ihm verwendeten Termini hilfreich sind<sup>180</sup>: Bei γένος = ὕλη / ὕλη αἰσθητή erklärt der Hinweis auf dieselbe ‚Funktion‘ schon etwas, und man mag eine Proportionsgleichung bilden<sup>181</sup>. Der Sinn der Attributionsanalogie jedoch leuchtet nicht ein: Denn erstens: Welches von beiden ist hier das erste Analogat, von dem die Bestimmung νοητόν dann auf das andere Analogat ‚übertragen‘ wurde? Zweitens sind eigentlich alle Arten der Hyle νοητά, sogar die αἰσθητή usw.<sup>182</sup>. Und drittens gibt es über den Hyle-Begriff hinaus noch viele νοητά, die dann alle qua Produkte der νόησις aufeinander bezogen werden könnten. Mit anderen Worten: Cencillos Versuch, die beiden Arten von ὕλη νοητή miteinander zu verknüpfen, überzeugt ebensowenig wie alle anderen derartigen Bemühungen<sup>183</sup>.

Nach einer Art Exkurs über die Kritik des Aristoteles an der platonischen Ideenmaterie, die Nachwirkung dieser Kritik bei Plotin und den Materie-Begriff Plotins (88—92)<sup>184</sup> behandelt Cencillo den

<sup>178</sup> Sie lautet vielleicht so: γένος : εἶδος = ὕλη αἰσθητή : εἶδος.

<sup>179</sup> C. 87f. So weit wie Hamelin, der γένος = ὕλη als ‚Metapher‘ abtut, geht so schnell niemand, aber die Modernen befinden sich doch immer wieder gegenüber diesen Lehren in einer gewissen Verlegenheit (bes. bei γένος = ὕλη).

<sup>180</sup> Vgl. u. 4.211 und Brugger, *Philos. Wörterb.* s. v. *Analogie* (dort sind die ‚klassischen‘ Stellen aus Thomas, Caietan und Suárez aufgeführt). Einen wichtigen Versuch, durch den Rückgang auf Thomas selbst die von Caietan eingeführten Schematismen der thomistischen Analogielehre zu überwinden, stellt dar G. P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago (Loyola UP) 1960. Eine weitere ideengeschichtliche Klärung bis zur Antike hin ist von J. Hirschberger zu erwarten. Angesichts dieses Strebens nach historischer Differenzierung hätte C. die Schulermini nicht ungeprüft verwenden sollen.

<sup>181</sup> Die gemeinsame Funktion besteht nach C. in der Bestimmbarkeit (δυνάμει εἶναι); dazu kann man noch (was fast dasselbe meint) ὑποκειμενον nennen (vgl. u. 7.71). — Die Proportionalitätsanalogie (aristotelisch ἀναλογία) ist zunächst aus methodischen Gründen genau von der Ähnlichkeits-(Attributions-)Analogie (aristotelisch πρὸς ἕν) zu unterscheiden; es zeigt sich aber dann, daß jede Proportionalitätsanalogie, sofern sie philosophisch wesentlich sein soll, sich auf eine Pros-hen-Beziehung gründen muß (Näheres u. 8.123). <sup>182</sup> Dazu u. 7.12, vgl. 8.132. <sup>183</sup> Vgl. u. 7.72.

<sup>184</sup> Wir übergehen den wenig förderlichen Plotin-Abschnitt (der anhand der modernen Plotin-Literatur, z. B. Krämer *UGM*, neu zu schreiben wäre), aber auch die Bemerkungen 92 über Individuation bei den aristotelischen μαθηματικά (dazu u. 7.461).

„Zugang zur Materie auf dem Weg der Abstraktion“ (93—102): Es geht also um die Frage, wie man sich entsprechend der *Via abstractionis* zur reinen Form einen solchen Weg zur Materie hin denken soll. Um vorab die *Via abstractionis* zur Form genauer zu erfassen, bespricht Cencillo die Ausdrücke *πρόσθεσις*, *ἀφαίρεσις* und *χωριστός* und ordnet sie den drei Wissenschaften Physik, Mathematik und Metaphysik zu (93—102): a) Die Objekte der Physik können wegen ihrer „hylo-morphischen Zusammengesetztheit nicht durch eine rein abstraktive Erkenntnis in ihrer inneren Konstitution erkannt werden, sondern nur durch einen komplexen Erkenntnisakt, der in ihnen die substantielle Vereinigung von Materie und Form erfaßt. Dieser ‚synthetische‘ Prozeß erlaubt jedoch wirkliche Definitionen von allgemeiner Geltung zu formulieren. Diese Definitionen gehen nicht nur aus einer ‚Addition‘ hervor, sondern aus einer Kombination zweier Vorgänge“: Absehen (Abstrahieren) vom Individuellen und ‚Addieren‘ der Materie (93 f). b) Die *ἀφαίρεσις* ist charakteristisch für die Abstraktion der Mathematik, die aus den Sinnendingen ihre Gegenstände heraushebt und ihnen so „ein autonomes Sein verleiht“ (94). c) Die Erkenntnisweise der Metaphysik zu bestimmen ist schwierig, weil das Objekt der Metaphysik umstritten ist. Nach K 3 (~ Γ 1) zu schließen, betrachtet die Metaphysik ihr Material-Objekt ebenso unter einem bestimmten Aspekt (= Formal-Objekt) wie es die Mathematik tut (95 f), nur daß bei der Metaphysik keine „rein logische Abstraktion“, sondern eine „formale Abstraktion“ vorliegt, welche das im *σύνολον* potentiell anwesende *εἶδος* in dem und durch den Erkenntnisvorgang aktualisiert (96)<sup>185</sup>. Eine kurze Durchmusterung der aristotelischen *χωριστόν*-Belege (97—100)<sup>186</sup> bestätigt dies Ergebnis (100—102). Bei dieser ‚formalen Abstraktion‘ der Metaphysik kommt die Materie nur als „negativer Gegenpol“, als „Kontrast zur reinen Intelligibilität der Form“ in den Blick (102).

Dazu wiederum nur wenige Bemerkungen<sup>187</sup>:

α) Aristoteles geht nur auf die Abstraktion der Mathematik näher ein, aber man kann aus einzelnen Hinweisen, die er gibt, auch Abstraktionsstufen der Physik und der Metaphysik erschließen. Diese drei Stufen werden aber nicht, wie es den Anschein hat und wie Cencillo meint, jeweils *speziell* durch *πρόσθεσις* oder *ἀφαίρεσις* oder *χωριστόν* charakterisiert. Denn alle drei Ausdrücke hängen ganz eng zusammen

<sup>185</sup> 96 ff kommen auch erneut chronologische Erwägungen ins Spiel (~ Nuyens), die wir wieder übergehen.

<sup>186</sup> Die Durchsicht der *χωριστόν*-Stellen erfolgt viel zu summarisch, auch ist die sehr wichtige Arbeit von Chen, *Chorismos* dabei nicht verwertet.

<sup>187</sup> Ich darf mich hier unter Verweis auf die ausführliche Darstellung der aristotelischen Abstraktionslehre (u. 7) auf knappe Andeutungen beschränken, ohne sie jeweils im einzelnen belegen zu müssen.

und betreffen ‚dasselbe‘ Phänomen: Wenn man nämlich in einer Seinsstufung, deren Schichten von ‚oben‘ nach ‚unten‘ jeweils ein ‚Mehr‘ an Materie aufweisen, aufsteigt, wird das jeweils zu Erkennende ‚Obere‘ abgetrennt (χωρίζειν) und so erkannt (νοεῖν, θεωρεῖν; νόησις) und zugleich die erkenntnishindernde Materie ‚subtrahiert‘ (ἀφαιρεῖν). Geht man umgekehrt den Weg von ‚oben‘ nach ‚unten‘, so kann man jedesmal die nächstniedere Stufe durch ‚Addition‘ (πρόσθεσις) eines materiellen Faktors ‚deduktiv‘ wiederherstellen.

β) Die aristotelische ‚Abstraktion‘ ist νόησις, Wesensschau. Das gilt — mindestens zunächst — für *alle* νοητά, welchen ‚objektiven‘ Rang auch Aristoteles ihnen gibt. Wir können also nicht (mit C. 96) bei den Mathematica (die nach Aristoteles keine οὐσίαι sind) von ‚logischer‘ Abstraktion sprechen, bei den Formen der Körperdinge (die οὐσίαι sind) von ‚formaler‘ Abstraktion (welche offensichtlich ein mehr ‚ontologisches‘ Verfahren meint). Denn eine ‚logische‘ Abstraktion, die von einer modernen (empiristisch beeinflussten) Abstraktion nicht mehr weit entfernt wäre, läßt sich bei Aristoteles nicht nachweisen. Man muß also eher von der νόησις her auch den nicht-substantiellen νοητά ein ‚Ideal-sein‘ zubilligen (was wir im Fall der Mathematica getan haben) als umgekehrt von der Nicht-Substantialität bestimmter νοητά aus die entsprechende νόησις zu einer ‚logischen‘ Abstraktion verflüchtigen.

γ) Hinter der aristotelischen Abstraktionslehre steht das platonisch-akademische ‚Ableitungssystem‘, dessen Stufen von ‚oben‘ nach ‚unten‘ jeweils ein materielles Plus aufweisen, so daß man auf dem ‚reduktiven, analytischen‘ Weg ‚zu den Prinzipien‘ (ἐπὶ τὰς ἀρχάς) eine Bestimmtheit nach der anderen wegnimmt (ἀφαίρεισις) und sie beim ‚deduktiven‘ Weg ‚von den Prinzipien her‘ (ἀπὸ τῶν ἀρχῶν) wieder zufügt (πρόσθεσις).

Die unter α)–γ) skizzierten Probleme und Lösungen treten in Cencillos Erörterungen nicht genügend hervor<sup>188</sup>.

#### 1.177 *Línea abstractiva de la Individuación* (102—114)

Diese Betrachtungsweise überkreuzt sich mit dem, was soeben entwickelt wurde, weil die Abstraktion der Mathematik zum Teil, die der Metaphysik stets ein Absehen von den individuellen Bedingtheiten einschließt, verdient aber doch eine gesonderte Untersuchung (102). Es handelt sich um zwei Klassen von Materie,

*materia individuans* und  
*materia communis (communiter sumpta)*<sup>189</sup>.

<sup>188</sup> Auf den platonischen Hintergrund spielt C. 87 einmal kurz an, denkt aber offenbar mehr an den ‚Staat‘ als an das System der innerschulischen Lehre.

<sup>189</sup> Beide Ausdrücke sind mittelalterlich, können aber auf den aristotelischen Befund angewendet werden.

a) Sooft die Materie in der Definition eines Gegenstands mit-erwähnt werden muß (sog. λόγος ἔνυλος), kann es natürlich nicht die individuelle Materie sein, sondern eine allgemein gefaßte (z. B. ‚Holz‘, nicht ‚dieses bestimmte einzelne Holzstück da‘), eben die *materia communis* (102—104)<sup>190</sup>.

b) Die Erörterung über die *materia individuans* (104—114) enthält viel Zutreffendes, kann aber hier nicht näher besprochen werden<sup>191</sup>.

1.178 Der Gesichtspunkt der ‚Spezifizierung‘ (*Línea de la Especificación*; 114—136) führt Cencillo zur Behandlung folgender Fragen: a) Meinen ἐσχάτη ὕλη (*materia ultima*) und ὕλη οἰκεία καὶ ἴδιος (*materia propria*) dasselbe oder nicht? Cencillo spricht sich mit Recht für einen Unterschied aus: οἰκεία καὶ ἴδιος heißt die ‚spezifische‘ Materie, aus der ein Gegenstand entsteht bzw. in die er vergeht, ἐσχάτη die individuelle Materie der betreffenden Substanz (115—117)<sup>192</sup>. b) Welches Verhältnis besteht in einer Substanz zwischen ihrer individuellen Materie und ihrer Form? Cencillo durchmustert die verschiedenen Ansichten über dieses Problem<sup>193</sup> und einige Aristoteles-Stellen (darunter auch das berühmte Kapitel Z 3), ohne zu einer eindeutigen Entscheidung zu kommen (117—126)<sup>194</sup>. Hier hätte eine Berücksichtigung der ‚biologischen‘ Schriften (im weitesten Sinne)<sup>195</sup> weiterhelfen können, wo an instruktiven Beispielen (Toter, Auge eines Toten usw.)<sup>196</sup> deutlich gezeigt wird, daß ἐσχάτη ὕλη und εἶδος zwar ‚real‘ (= raum-zeitlich) untrennbar beieinander sind, aber doch ganz verschiedene Prinzipien darstellen (wie immer man auch diese Verschiedenheit faßt).

Cencillo spricht anschließend über die Substantialität des εἶδος (c; 126—129) und versucht dann d) eine Zusammenfassung und Auflösung der Schwierigkeiten zu geben, indem er das schon o. 1.171 vorgeführte Schema einer Entwicklung in drei Phasen entwirft (130—136, prägnant 135), das wiederum in keiner Weise überzeugt.

<sup>190</sup> Vgl. dazu u. 7.34/35 und 7.33.

<sup>191</sup> Vgl. die Andeutungen u. 8.253.

<sup>192</sup> Vgl. *Funciones* 219f. *Tres problemas* 13.

<sup>193</sup> Auch wenn man angesichts der Überfülle der Spezialliteratur keinerlei Vollständigkeit hierin verlangen kann, fällt es doch auf, daß C. die Abhandlung N. Hartmanns über das aristotelische Eidos und die von Hartmann ib. bekämpfte Ansicht J. Stenzels nicht erwähnt; vgl. o. 1.152 und bes. S. 30 A. 117.

<sup>194</sup> Z. B. bleiben die Überlegungen über εἶδος = πάθος (124 f) viel zu summarisch, und der Hinweis auf eine angeblich ‚ältere‘ (= platonische) Konzeption des Werdens in Z 3 (126) überzeugt in keiner Weise (vgl. nachstehend zu d).

<sup>195</sup> Aus meteor. 4 zitiert er ab und zu Belege, ohne die Echtheitsfrage zu erwähnen und ohne dem spezifischen ‚Kontext‘ der Stellen gerechtzuwerden (vgl. u. 6.222 b).

<sup>196</sup> Einige Stellen u. 6.222 c. Am prägnantesten scheinen mir die Beispiele aus meteor. 4 zu sein, die in keiner Beziehung unaristotelisch sind.

1.179 Cencillo hat viele Probleme, die mit der aristotelischen ὄλη zusammenhängen, angeschnitten und wichtige Anregungen zu ihrer Lösung gegeben. Vielleicht am eindrucksvollsten ist sein Versuch, die verschiedenen Bedeutungen von ὄλη zu ordnen, wobei er auch auf die drei Abstraktionsstufen (der Physik, Mathematik, Metaphysik) eingeht<sup>197</sup>. Doch wird dieser Versuch unter anderm<sup>198</sup> dadurch beeinträchtigt, daß Cencillo hier — wie auch sonst öfter — zu früh innehält und überhaupt nichts darüber sagt, ob es einen spezifischen Erkenntnisweg zur Hyle als Hyle gibt und wie dieser etwa auszusehen hätte<sup>199</sup>.

Trotz seiner Skizzenhaftigkeit<sup>200</sup> bedeutet Cencillos Werk einen merkbaren Fortschritt, vor allem, was die philosophische Beurteilung der ὄλη angeht: Cencillos eigener Begriff von ‚Realität‘ fluktuiert<sup>201</sup>, aber er sieht doch besser als seine Vorgänger, daß die Hyle zwar kein dinghaftes Substanzsein hat, aber doch Sein und Geltung sui generis besitzt<sup>201a</sup>. Freilich hat Cencillo — unter anderm wegen zu geringer Berücksichtigung des akademischen Hintergrundes — letzten Endes ὄλη doch wieder zu eingeschränkt und partikulär betrachtet und so nicht das übergreifende Hyle-Prinzip herausgearbeitet, das im Anschluß an die Akademie die bei den Vorsokratikern anhebende ἀρχή-Problematik fortführt und zum Teil abschließt.

Auf die Arbeit von Karl-Heinz Winner über die aristotelische ὄλη weisen wir nur hin, ohne näher auf sie eingehen zu können<sup>202</sup>, und wenden uns gleich der Aristoteles-Interpretation von Wolfgang Wieland und Ingemar Düring zu.

<sup>197</sup> Wenn auch die einschlägigen Texte des Aristoteles spärlich sind, kann man doch einiges über das Problem ‚Hyle und Abstraktion‘ ausmachen, wie Abschnitt 7 zeigt (zu skeptisch Merlan, *ZB* 11 A. 29).

<sup>198</sup> Die o. 1.175 besprochene ‚linea funcional‘ schließt einen Abstraktionsvorgang ein (wie die in 1.176 und 1.177 erörterten Abstraktionswege), nur daß er, wenn er zur *prima materia* führt, ‚umgekehrt‘ verläuft wie in 1.176 und 1.177. Auf diesem Weg überschreitet man genau so die ‚Ebene des Physischen‘ wie in 1.176 und 1.177.

<sup>199</sup> Die Andeutungen 34 f genügen nicht. Näheres dazu u. 7.823.

<sup>200</sup> C. s Buch bietet auch sonst noch Anlaß zur Kritik, worauf wir nicht weiter eingehen wollen. Nur *ein* Punkt sei angedeutet: C. verwertet die Schriften des Aristoteles ungleichmäßig, da er außer phys. und gen.corr. die ‚naturwissenschaftlichen‘ Schriften (im weitesten Sinne) nicht heranzieht.

<sup>201</sup> Wo ‚Realität‘ bei C. auf die raumzeitliche Körperwelt eingeengt wird, dürfte dies von einem ‚realistisch‘ (d. h. im angeblichen Sinne des Aristoteles) vereinseitigten Thomas-Verständnis herrühren, das ihm von seiner neuscholastischen Schultradition übermittelt wurde.

<sup>201a</sup> Vgl. o. S. 39.

<sup>202</sup> Karl-Heinz Winner, *Die dualistische Interpretation des Seienden, aufgezeigt am aristotelischen Verständnis der πρώτη ὄλη*, Diss. München 1967. W.s Untersuchung hat „vorwiegend aporetischen und kritischen Charakter, — besonders dann, wenn sie versucht, den Nachweis zu erbringen, daß das aristotelische System in seinem Grundansatz unhaltbar ist, ja Aristoteles sich selbst widerspricht“ (1). Der Verf. macht sich seine Aufgabe nicht leicht, sondern stellt, bevor er zur *Kritik* fort-

1.18 Hyle als ‚Funktionalbegriff‘ und ‚Reflexionsbegriff‘  
(W. Wieland, I. Düring) ?

Viel radikaler als alle besprochenen Interpretationen ist der Deutungsversuch, den Wolfgang Wieland in seinem Physik-Buch vorgelegt hat<sup>203</sup>: Unter dem Einfluß des Neopositivismus, besonders seiner Sprachanalyse, sucht er zu erweisen, daß die aristotelischen Prinzipien nur Hilfsmittel der Forschung seien, „Einteilungsgesichtspunkte . . ., mit Hilfe deren sich die Tatsachen der Erfahrung in eine Ordnung fügen lassen“, eben τόποι. Ihr Wert bemißt sich nicht nach

schreitet (E 111—136, auch F 136—147), erst in fünf Kapiteln (A—D, G; 2—111. 147—153) die aristotelische Hyle-Konzeption als *historisches Phänomen* dar. Dabei geht er durchaus selbständig auf die aristotelischen Texte (bes. met., phys., gen. corr.) zurück, die er intensiv mit großem Scharfsinn auf ihren Sinn befragt. Trotzdem läßt die Arbeit viele Wünsche offen: *Philologisch* fällt *unter anderem* auf, daß W. unzuverlässige Ratgeber wie Gohlkes Aristoteles-Übersetzung benutzt, dafür aber manche unentbehrlichen Hilfsmittel wie Joachims Kommentar zu gen. corr. und die Oxford-Translation des Aristoteles nicht herangezogen hat und deshalb eine Reihe von Textstellen (bes. aus gen. corr.) in sich sowie in ihrem Zusammenhang ungenau auffaßt. Die umfangreiche einschlägige Sekundärliteratur neuerer Zeit hat der Verf. mit ganz wenigen Ausnahmen (z. B. Bröcker, Owens<sup>1</sup>, Gaiser, Solmsen) übergangen, also weder die Problemsituation noch die bisher erreichten Ergebnisse hinreichend berücksichtigt. Wie will man aber z. B. etwas über Aristoteles' Kritik der Vorsokratiker sagen, ohne sich u. a. mit Cherniss auseinanderzusetzen, etwas über die Metaphysik des  $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$ , ohne z. B. auf Merlan, Patzig, Reale einzugehen? usw. usw. Diese Versäumnisse konnte W. durch sein (imponierendes) Bemühen, die Aristoteles-Texte gleichsam ab ovo neu zu betrachten, nicht ausgleichen, und so gelangt er zu unzutreffenden Schlüssen: Die *prima materia* sei „raumerfüllende Materialität, Stofflichkeit“ (94. 97 u. ö.), „Urstoff, der als  $\sigma\tau\epsilon\pi\epsilon\acute{o}\nu$  (= unbestimmte Masse, ‚schwerende Schwere‘) durch das jeweilige  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  ein verschiedenes Verhältnis zum  $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$  eingeht“ (111); sie erstreckte sich auch auf den Äther-Bereich (109). Von diesem quantitativ-, mechanistischen Weltbild“ (109) des Elementarbereichs und seines „Urstoffs“ führt, zumal da W. die  $\acute{\upsilon}\lambda\eta \tau\omicron\pi\iota\kappa\acute{\eta}$  (, die  $\acute{\upsilon}\lambda\eta \nu\omicron\eta\eta\tau\acute{\eta}$  der Mathematik usw.) zu wenig bedenkt und den platonisch-akademischen Hintergrund der aristotelischen Hyle-Konzeption (bes. die Seins-Stufung) nur knapp berücksichtigt und unrichtig beurteilt, dann freilich kein Weg zu einem ‚geistigen‘ Seins-Prinzip Hyle umfassender Wirksamkeit, wie wir es in vorliegender Untersuchung herauszuarbeiten versuchen. Da W.s historische Darstellung der aristotelischen Lehre nicht zutrifft, wird auch seine philosophische Kritik am aristotelischen System (bes. an den aristotelischen Prinzipien, die er — wie etwa Owens, u. 4.12 — als ‚Hypostasierungen‘, d. h. ‚Dinge‘ ansieht) fragwürdig: Auch uns liegt eine ‚kritische Ideen-Geschichte‘ sehr am Herzen (vgl. nur *Kosmologie und Metaphysik und Weltbild und Seinslehre*). Sie muß sich jedoch auf eine exakte historisch-philologische Basis stützen, sonst verliert sie ihren Sinn und gleitet ins Unverbindliche ab. Diese knappen Bemerkungen müssen hier genügen, da eine wirkliche Auseinandersetzung mit W.s Thesen (und sie verdienten eine solche Auseinandersetzung) seiner Untersuchung Seite um Seite folgen müßte, also den Rahmen vorliegender Arbeit sprengen würde. Dasselbe gilt für die folgenden Kapitel, so daß W. dort nicht berücksichtigt werden kann.

<sup>203</sup> Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, 1962.

ihrer ‚Wahrheit‘, sondern nach ihrer ‚Leistungsfähigkeit‘. Das heißt, sie sind sachlich unverbindlich und werden nur solange beibehalten, wie sie brauchbar sind, andernfalls durch andere, ebenso unverbindliche, aber leistungsfähigere, ersetzt.

Da in Ernst Tugendhats und Hans Wagners Besprechungen von Wielands Buch hierzu bereits alles Nötige gesagt worden ist<sup>204</sup>, können wir uns sehr kurz fassen:

Wieland geht von der Alternative aus, daß man die Prinzipien des Aristoteles nur entweder als Dinge oder als τόποι auffassen könne<sup>205</sup>, und kommt, da er — mit Recht — die verdinglichende Deutung der aristotelischen Prinzipien ablehnt<sup>206</sup>, folgerichtig dazu, in ihnen ‚Topoi‘ oder — was bei Wieland dasselbe bedeutet — ‚Reflexionsbegriffe‘ zu sehen; auch ‚Funktionalbegriffe‘ nennt er sie<sup>207</sup>.

Hier kehrt bei einem neopositivistisch beeinflussten Autor in etwas anderem Gewand die gleiche Alternative wieder, die wir schon bei Neukantianern und ‚kritischen Realisten‘ feststellten<sup>208</sup>: Es gibt nur die Wahl zwischen ‚realem Ding‘ und dem ‚Rein-Begrifflichen‘. Jene Gelehrte unterscheiden sich aber von Wieland in der Haltung, die sie gegenüber der Alternative einnehmen:

Neukantianer und ‚kritische Realisten‘ halten — jeder auf seine Weise — an drei Punkten fest:

a) ‚Prinzipien‘ sollten Seinsstrukturen wiedergeben. b) Aristoteles hat seine Prinzipien auch so konzipiert. c) Die aristotelischen Prinzipien erreichen jedoch das ‚Sein‘ nicht und sind deshalb leere Begriffe, Fiktionen.

Wieland nimmt nun wie gesagt an, daß Aristoteles von vorneherein mit seinen Prinzipien gar nicht Seinsstrukturen erfassen wollte, sondern sie nur als brauchbare ‚begriffliche Hilfsmittel auf Zeit‘ ansah. Wenn seine Interpretation sich bewahrheitete, wären alle Vorwürfe gegen die mangelnde Seinsbezogenheit der aristotelischen Prinzipien hinfällig.

<sup>204</sup> Ernst Tugendhat, *Gnomon* 35 (1963) 543—555; darauf sei für das Folgende durchweg verwiesen. Hans Wagner, *Physik-Kommentar* 337—360 (wichtig). — Mit Recht kritisiert auch Klaus Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Sonderdruck 1963, 1—36 die Anwendung der neopositivistischen Sprachanalyse auf Aristoteles, wobei er freilich selber in einen erkenntnistheoretischen ‚Realismus‘ verfällt, der gleichfalls unangemessen ist (vgl. u. S. 51 mit A. 217). Zu Wieland vgl. auch S. 62 und 3.13.

<sup>205</sup> Tugendhat 550.

<sup>206</sup> Eine solche ‚dinghafte‘ Deutung der aristotelischen Prinzipien vertreten z. B. J. Owens (u. 4.12) und K.-H. Winner (o. S. 46 A. 202).

<sup>207</sup> ‚Topoi‘ Wieland 75. 203 f. ‚Reflexionsbegriffe‘ Wieland 89ff. 187. 202ff. 261. 337. ‚Funktionalbegriffe‘ Wieland 173—187. Zum ‚Funktionalbegriff‘ Tugendhat 549 f und Wagner 351f, zum ‚Reflexionsbegriff‘ Wagner 352 f. Zum ‚Funktionalbegriff‘ vgl. auch die Bemerkungen u. 8.273.

<sup>208</sup> Vgl. o. 1.11—1.12. 1.15; weitere Stellen im Sach-Index s. v. *Begriff* 1. Vgl. auch Wagner 351.



Dieser in Wielands Deutung liegende Ausweg ist indes nicht gangbar<sup>209</sup>, weil Aristoteles völlig eindeutig die ἀρχαί (zumindest die ‚klassischen‘ vier Ursachen) nicht als τόποι, sondern als *Seins-Prinzipien* verstand, welche den Aufbau des Seins ausdrücken<sup>210</sup>. An diesem *historischen Faktum* als solchem gibt es nichts zu deuteln, und man kann höchstens — wie z. B. die kritischen Realisten — in einem *zweiten* Schritt die aristotelische Konzeption vom *modernen* Standpunkt aus *philosophisch kritisieren* und fragen: Hat sich Aristoteles getäuscht, als er mit seinen ἀρχαί, besonders dem Hyle-Prinzip, das Sein zu erfassen vermeinte?

Wielands Deutung der aristotelischen Prinzipien als ‚Funktional-‘ bzw. ‚Reflexions-Begriffe‘ hat Ingemar Düring in seinem Aristoteles-Buch im wesentlichen uneingeschränkt übernommen. Somit gelten die gegen Wieland vorgebrachten Einwände auch für ihn, das heißt: Seine Beurteilung der aristotelischen Prinzipien insgesamt und des Hyle-Prinzips im besonderen trifft nicht zu<sup>211</sup>.

Damit beenden wir unseren Überblick über die wichtigste Literatur zur aristotelischen Hyle<sup>212</sup> und gehen dazu über, den Standort vorliegender Arbeit kurz zu skizzieren.

## 1.2 Der Standort vorliegender Arbeit

Im Vorstehenden hat sich ergeben, daß weder der Neukantianismus noch der ‚kritische Realismus‘ dem Denken des Aristoteles ins-

<sup>209</sup> Er ist genau so wenig gangbar wie der von Jaeger gesuchte Ausweg (o. 1.151).

<sup>210</sup> Alles Nähere bei Tugendhat und Wagner.

<sup>211</sup> Hyle als Funktional-(Reflexions-)Begriff bei Düring z. B. 26. 31. 265f. 317 mit A. 175. 371f. 519. 536. 545; er faßt 387 sogar das πρῶτον κινῶν als ‚Reflexionsbegriff‘ auf (!). Vgl. weiter seinen Index 667 u. — Dürings Buch enttäuscht auch sonst oft an den Stellen und bei den Problemen, die über das Nur-Philologische hinaus ins Philosophische hineinführen.

<sup>212</sup> Kurz erwähnt seien hier noch: a) G. Voisine, *Le système de la matière et de la forme*, Revue de philosophie 22ème année (tome 29)/1922, 586—607 (systematische Arbeit, die nur nebenbei auf Aristoteles eingeht). b) Raphael Demos, *Aristotle's Conception of Matter*, Class. Weekly 39 (1945/46) 134—136 (unergiebig). c) Donald C. Williams, *Form and Matter*, Philos. Review 67 (1958) 291—312. 499—521: Diese Untersuchung ist ganz Aristoteles gewidmet, geht aber nicht historisch vor, sondern befragt Aristoteles erklärtermaßen vom modernen Standpunkt aus (sozusagen ‚in systematischer Absicht‘) und sieht dabei in ihm den Problem-Denker, welcher immer verschiedene (und oft nicht zusammenstimmende) Problem-Lösungen vorschlägt, aber kein zusammenhängendes ‚System‘ bietet (520f). d) Von den im Band *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy* (ed. by E. McMullin, Univ. of Notre Dame Press, 1963; Paperback-Edition 1965) zusammengestellten Arbeiten befassen sich drei Aufsätze des historischen ersten Teils speziell mit Aristoteles

gesamt und damit seinem Materiebegriff gerecht zu werden vermochte. Es wurde gezeigt, daß beide Richtungen zu Unrecht in Aristoteles einen naiven Realisten sehen, dessen Begriffshypostasierungen man entlarven zu können meint. Diese Fehldeutungen liegen heute ganz offen auf der Hand, und man muß sie durch eine angemessenere Deutung ersetzen. Hierfür leisten freilich die Hyle-Arbeiten nach Baumer nur wenig Hilfe, weil sie auf methodische Reflexionen prinzipieller Art weitgehend verzichten und sich sehr speziell auf die Hyle beschränken<sup>213</sup>. Auch die systematische Stellungnahme von Josef de Vries<sup>214</sup> geht leider auf diesen wichtigen Punkt nicht ein.

Kann man die Einseitigkeiten des Neukantianismus und des ‚kritischen Realismus‘ vermeiden und doch weiterhin von einem ‚Realismus‘ des Aristoteles sprechen, statt ihn vorschnell zu kritisieren? Man könnte ihn dann vielleicht einen ‚gemäßigten‘ oder ‚kritischen‘ Realismus nennen, um den Verdacht kritikloser Naivität abzuwehren. So hat man nicht selten von neuscholastischer Seite Aristoteles als ‚gemäßigten‘ Realisten betrachtet, welcher letztlich Ahnherr des modernen ‚kritischen Realismus‘ neuscholastischer Prägung sei<sup>215</sup>. Bestechend an dieser Denkrichtung ist die kritische Besonnenheit, mit der man, allen Extremen abhold, möglichst sämtlichen Seiten der aristotelischen Philosophie gerecht zu werden versucht, sowohl der ‚empir(ist)ischen‘ wie der ‚idealistischen‘ usw. Die Betonung liegt jedoch, da man sich scharf gegen Kant und den Deutschen Idealismus abgrenzen will, eindeutig auf der ‚empirischen‘ Seite, bei den ‚Dingen‘, die „sich dem Subjekt aufdrängen, Grenze und Maß seiner aktuellen jeweiligen Erkenntnis bestimmen“<sup>216</sup>. Infolge dieser anti-‚idealistischen‘ Tendenz — wobei man ‚Idealismus‘ mißverstehet und sich von einem empiristisch vereinseitigten Thomas-Bild leiten läßt — wird alles scheinbar ‚Rein-Subjektive‘ an der aristotelischen Philosophie, ins-

(J. J. Fitz Gerald 59 ff. J. Owens 79 f. N. Luyten 102 ff); sie werden zum Teil suo loco zitiert. Die Aufsätze des systematischen zweiten Abschnitts (173—319) gehen immer wieder auf Aristoteles zurück und bieten sehr viel Interessantes, können aber in vorliegender Untersuchung nur ausnahmsweise genannt werden. e) Weitere Arbeiten im Folgenden an gegebener Stelle z. B. S. 279 A. 4 (O'Donoghue, Doebele), S. 302 A. 111 (King, Solmsen).

<sup>213</sup> Dies gilt auch für die neuscholastische Literatur (s. auch A. 214): Z. B. hat Cencillo in seinen systematischen Arbeiten eine ganz prägnante eigene Philosophie entwickelt. In seinem Hyle-Buch dagegen verfällt er in ein anderes Extrem, will ‚rein historisch‘ sein und vermeidet es, methodisch reflektiert und exakt den eigenen Standort gegen den seiner Vorgänger abzugrenzen. Dadurch bringt er seine Untersuchungen um einen großen Teil ihres Wertes und ihrer Wirkung.

<sup>214</sup> Schol. 33 (1958) 481—505. — Über die Erkenntnistheorie von de Vries vgl. van Steenberghen, *Erkenntnislehre*, 1950, 34—36. 333—336.

<sup>215</sup> Van Steenberghen, *Erkenntnislehre* 75 f, wo neben vorzüglichen Bemerkungen auch nicht wenige konventionelle Vorurteile über Aristoteles stehen; ib. 339.

<sup>216</sup> Van Steenberghen 131.

besondere die Spontaneität des menschlichen Geistes (νοῦς ποιητικός), unterbewertet oder ganz übergangen. In ähnlicher Weise ‚realistisch‘ wird Aristoteles auch von Klaus Oehler interpretiert, der gegenüber allen extrem subjektivistischen Deutungen die bei Aristoteles vorliegende strikte Subjekt—Objekt-Relation dadurch aufzeigen will, daß er sich auf die Seite der ‚Dinge‘ stellt: Sie drängen auf den (fast ganz passiv gesehenen) menschlichen Geist herein<sup>217</sup>.

Niemand wird Aristoteles auf einen extremen und überspannten Idealismus hin interpretieren wollen<sup>218</sup>, niemand wird leugnen, daß es bei Aristoteles eine Korrespondenz Denken—Sein, Subjekt—Objekt gibt<sup>219</sup>. Die Frage ist nur, wie man all diese Begriffe, ‚Subjekt‘, ‚Objekt‘ usw. fassen muß, damit nicht wesentliche Absichten der aristotelischen Philosophie verstellt werden. Auf die ‚realistische‘ Weise geht es jedenfalls nicht, weil hierbei — trotz aller Kautelen, welche die Interpreten anbringen — durch das Übergewicht der ‚Dinge‘ eine ‚Verdinglichung‘ der gesamten Philosophie des Aristoteles herbeigeführt wird, die den von Platon herkommenden Geistcharakter des aristotelischen Philosophierens überdeckt. Gewiß gab es Verdinglichungstendenzen bei Aristoteles (Substanz als ἀρχή; kosmologischer Einschlag der Metaphysik usw.), aber es ist unrichtig, sie auf den gesamten Aristoteles zu übertragen.

<sup>217</sup> Vgl. von den Schriften Oehlers u. a.: *Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristoteles-Forschung* (zuerst in: *Einsichten. Festschrift für G. Krüger*, 1962; Sonderdruck 1963), dazu die Bemerkungen W. Wielands, *Gnomon* 35 (1963) 625f, der Oehlers ‚realistische‘ Aristoteles-Deutung richtig charakterisiert. Zu Oehlers Buch *Die Lehre vom noëtischen und dianoëtischen Denken bei Platon und Aristoteles* (1962) vgl. die wichtige Rezension von E. Tugendhat (*Gnomon* 38, 1966, 752—760). Dem von Tugendhat Gesagten kann man hinzufügen, daß Oehler seinem (von Gerhard Krüger übernommenen) ‚Objektivismus‘ gemäß den zentral wichtigen *intellectus agens* bewußt aus der Betrachtung ausschließt (also das ποιεῖν des νοῦς übergeht und sein πάσχειν verabsolutiert, statt beides zusammenzusehen) und auch nur ganz wenig über die aristotelische ‚Abstraktion‘ sagt, die doch in νόησις besteht (u. 7) und in welcher das noëtische Denken vielleicht seine bedeutendste Ausprägung zeigt. Vgl. auch *Weltbild und Seinslehre* 89—91.

<sup>218</sup> Ein solches Zerrbild von ‚Idealismus‘ haben nicht nur manche neuscholastischen Interpreten vor Augen (s. o.), sondern auch Oehler dürfte an Ähnliches denken, wenn er sich gegen einen ganz einseitig verstandenen modernen ‚Subjektivismus‘ wendet (richtig hierzu die schönen Ausführungen von Tugendhat, *Gnomon* 38, 1966, 757—759). Auch Lugarini wendet sich — an Heidegger orientiert — heftig gegen einen von ihm unrichtig gedeuteten ‚Idealismus‘ und ‚Intellektualismus‘ (vgl. bes. Vor- und Schlußwort seines Buches).

<sup>219</sup> Daß die verwendeten Termini (oder andere, wie ‚Parallelität‘, die man auch gebrauchen könnte) sämtlich modern vorbelastet sind, ist unvermeidlich. Vor allem suggerieren sie, daß man zwei getrennte Bereiche nachträglich wieder vereinigt, obwohl doch hier eine vorgängige Einheit gemeint ist. Über diese Einheit sind sich fast alle Interpreten verschiedenster Richtung einig, z. B. Lugarini, Oehler, Owens, Tugendhat, Wieland und viele andere.

Mit der Ablehnung alles ‚Realismus‘ haben wir uns gleichzeitig von Nicolai Hartmann distanziert. Dies zu betonen ist wichtig, weil in unseren Darlegungen immer wieder Hartmanns Name genannt wird. Obwohl ich Hartmanns dem Phänomenalismus und Empirismus nahekommende, anti-idealistische Ontologie ablehne, habe ich, was durch diese Zitate bekundet wird, aus seinen philosophiegeschichtlichen und zum Teil auch aus seinen systematischen Arbeiten viel für die Beurteilung des Aristoteles gelernt<sup>220</sup>.

Der ‚Realismus‘ stellt überscharf eine Antithese von ‚Ding‘ und ‚Begriff‘ (der oft die Nuance des ‚leeren‘ Begriffs erhält) heraus und betont die ‚Ding‘-Seite. In neuester Zeit hat nun, von der gleichen Antithese ausgehend, Wolfgang Wieland sich im umgekehrten Sinne entschieden und die ‚Begriffs‘-Seite verabsolutiert: Diese Interpretation hat sich indessen ebensowenig bewährt wie die ‚realistische‘, und so bleibt es für Aristoteles beim ‚Ineinander‘ von Denken und Sein.

Diese Korrelation von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt ist jedoch bei der aristotelischen Hyle und ihren Ausprägungen besonders problematisch:

Einmal deshalb, weil Erkennen und Sein auf der Form beruht und die Hyle als das ihrem Wesen nach Unerkennbare und Unbestimmte sich dem Erkennen weitgehend entzieht und auch in ihrem Seinsmodus ( $\deltaυνάμει \deltaν$ ) hinter der ‚Wirklichkeit‘ der Form zurücksteht. Mit dieser Schwierigkeit hatte schon Platon zu ringen<sup>221</sup>.

Zweitens: Während Platon (nach Aristoteles‘ Darstellung) einen ganzen  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \nu\eta\tau\acute{o}\varsigma$  von ‚Substanzen‘ ( $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) annimmt, spricht Aristoteles fast dem gesamten Bereich des Idealen das ‚Substanzsein‘ ( $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) ab und läßt nur drei Stufen von ‚Substanz‘ bestehen: sublunare Körper, Himmelskörper, unbewegte(n) Beweger. Alles übrige —  $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ , reine Extensio, die *genera* oberhalb des  $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\nu\epsilon\iota\sigma$   $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  usw. — ist nur ‚der Möglichkeit nach‘ ( $\deltaυνάμει$ ). Es handelt sich dabei um eine ganz besondere Art von ‚Möglichkeit‘, die deutlich von der ‚Möglichkeit‘ im Bereich des natürlichen Werdens unterschieden ist: Während im Werdensprozeß das ‚Mögliche‘, wenn nicht gerade Störfaktoren es hindern, normalerweise zu dem entsprechenden ‚Wirklichen‘ wird, also gleichsam von selbst aktuell wird, bedürfen jene geistigen, idealen  $\deltaυνάμει \delta\upsilon\tau\alpha$  des subjektiven Erkenntnisaktes ( $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ ), durch den und in dem sie allein ‚aktuell‘ werden. Soweit ausdrücklich Aristoteles. Wie sind diese ‚Objekte‘ zu deuten?: Man könnte meinen, Aristoteles sehe in ihnen reine Vernunftdinge, *entia*

<sup>220</sup> Hartmanns Einfluß dürfte sich vor allem bei den Begriffen zeigen, die zur Beschreibung der akademischen und aristotelischen Seinsstufung verwendet werden (z. B. ‚Überformung‘). Doch hoffe ich mich dabei von den *Inhalten* der Hartmannschen Philosophie freigehalten zu haben (vgl. dazu *Scala naturae* 241 f).

<sup>221</sup> Näheres hierüber u. S. 93 f u. ö.

*merae rationis*; dann wären sie im modernen Sinne nominalistisch ‚bloÙe Begriffe‘, nur Setzungen des Verstandes. Das ist bereits von vorneherein unwahrscheinlich, zudem sagt uns Aristoteles mit aller Deutlichkeit, daß diese Objekte ‚in‘ den Substanzen — die μαθηματικά und die reine Extensio ‚in‘ den Naturkörpern, die *genera* ‚im‘ Art-Eidos — ‚latent vorhanden sind‘, so daß sie der Geist ‚aus‘ ihnen herausholen kann. Mit anderen Worten: Sie sind dem erkennenden Geist a priori vorgegeben. Und doch leben sie andererseits von der Gnade eben dieses Geistes, der allein ihnen ‚Aktualität‘, ‚Wirklichkeit‘ zu verschaffen vermag; durch die νόησις werden sie ἐνεργεία ὄντα, sind aber nach wie vor keine οὐσίαι. Es handelt sich bei diesen ὄντα — andere könnten hinzugefügt werden, z. B. alle ‚Formalobjekte‘ — um einen Bereich idealen Seins, das in einem Subjekt-Objekt-Verhältnis steht, an dessen Sein aber doch das ‚Subjekt‘ in überragender Weise beteiligt ist.

Dieser Befund ist so lange verwirrend, wie man Platon und Aristoteles nur im Lichte der aristotelischen Platon-Kritik sieht, nach welcher Aristoteles die ‚abgetrennten, transzendenten, subsistierenden Wesenheiten‘ (οὐσίαι) Platons in ‚immanente, nur begrifflich abtrennbare, nicht-subsistierende‘ umgewandelt hat. Demgemäß mag es so aussehen, als bleibe für Aristoteles nach der Ablehnung der platonischen ‚subsistierenden Objekte‘ nur noch die Wahl zwischen (den wenigen Arten von) ‚substantiellen Objekten‘ (‚ideale‘ Substanzen sind nur die Himmelskörper und die unbewegten Bewegter) und dem großen Bereich des ‚subjektiven Nur-Begrifflichen‘, dem die μαθηματικά und alle übrigen ‚Abstraktions-Objekte‘ angehören. Jedoch ist diese Antithese nicht haltbar: Aristoteles grenzt sich zwar scharf gegen Platon ab, indem er den κόσμος νοητός ‚entsubstantiiert‘, beläßt ihm aber doch — mit Hilfe des unbefriedigenden δύναμις-Begriffes — ein von der Willkür des Subjekts unabhängiges ‚An-sich-sein‘, ein Apriori vor aller νόησις. Wir werden im Kapitel über die aristotelische ‚Abstraktion‘ (u. 7) zeigen, daß damit Aristoteles trotz seiner Platon-Kritik und teilweise verschiedener Nuancierung und Formulierung der Gedanken sachlich genau dasselbe wie Platon meint, nämlich die ‚objektive‘ Vorgegebenheit des idealen Seins. Diesen Zusammenhang wird man um so besser erkennen, wenn man die philosophisch höchst fragwürdige ultra-realistische Deutung der platonischen Idee und ihrer ‚Transzendenz‘ aufgibt und den Chorismos als das ‚völlige Anderssein‘ der gleichwohl ‚im‘ Einzelding ‚anwesenden‘ Idee versteht<sup>222</sup>.

<sup>222</sup> Diese besonders in der philologischen Platon-Literatur immer wieder anzutreffende vergrößernde Auffassung der platonischen Idee wurde von Philosophen öfter bekämpft, z. B. von Hegel (*Gesch. d. Philos.*, Werke ed. Glockner 18, 190), in neuerer

Freilich liegt bei Aristoteles offenbar das Gewicht viel mehr auf der ‚subjektiven‘ Seite, weil trotz allen ‚potentiellen‘, ‚latenten‘ Enthaltenseins der idealen ὄντα ‚in‘ den Substanzen es doch allein das ‚Subjekt‘ ist, welches sie durch die νόησις aktualisiert, ihnen also letztlich ‚Wirklichkeit‘ und damit volles ‚Sein‘ verbürgt. Aber auch hiermit steht Aristoteles nicht allein, wenn wir vergleichend auf Platon blicken und auf die ‚subjektive‘ Seite seiner Ideenlehre.

Die neukantianische Platon-Auslegung, welche das ‚Sein‘ der Ideen ganz in eine Setzung des Bewußtseins verflüchtigen wollte, ist eindeutig als falsch erwiesen worden, und heute denkt niemand daran, die Interpretation z. B. Natorps ganz oder modifiziert wiederaufleben zu lassen. Jedoch hat die berechtigte Kritik am Neukantianismus nun zum umgekehrten Extrem geführt, indem sie über dem ‚objektiven‘ Aspekt der Ideenlehre den ‚subjektiven‘ zurückdrängt oder ganz vergessen läßt. Damit widerspricht sie berühmten Äußerungen Platons (z. B. im Phaidon), daß der Mensch die Wahrheit der Dinge erkennt, indem er sich gerade von den Dingen abwendet und in den λόγοι seines eigenen Inneren diejenigen Ideen erschaut, welche den ‚Dingen‘ zugrunde liegen, wobei diese λόγοι den ὄντως ὄντα viel näher stehen als die ‚Dinge‘ außen, die ihrerseits nur ganz unvollkommene Abbilder jener ὄντως ὄντα sind. Im Absehen von den ‚Dingen‘ wird das Wesen der ‚Dinge‘ erfaßt<sup>223</sup>.

Da Aristoteles das ‚objektive‘ Sein seiner νοητά weniger stark unterstreicht, kommt die ‚subjektive‘ Seite (die νόησις) stärker in den Blick. Das ist kein ‚Subjektivismus‘, genausowenig wie bei Platon, denn es geht hierbei nicht um empirische Subjekte, sondern um die ideale Menschennatur, man darf sagen, das transzendentallogische Subjekt<sup>224</sup>. Auf dieses kann aber Aristoteles ebenso wie Platon das ‚wahre Sein‘ gründen, denn der νοῦς des überempirischen Subjekts (des σοφός, aristotelisch gesprochen) trifft, sobald es zur νόησις kommt, stets ohne Ausnahme das ‚wahre Sein‘ idealer Strukturen, die er nicht willkürlich setzt, sondern ‚entbirgt‘<sup>225</sup>. So gesehen sind — trotz aller deutlichen Unterschiede zwischen platonischem und aristo-

Zeit von Nicolai Hartmann (*Zur Lehre vom Eidos* usw., Kl. Schr. 2, 142—144) und Johannes Hirschberger (vgl. das Platon-Kapitel in *Gesch. d. Philos.* I). Vgl. zum Chorismos-Problem neben der kurzen Andeutung Gnomon 35 (1963) 559 noch besonders *Kosmologie und Metaphysik* passim.

<sup>223</sup> Gute Darlegung dieser Fragen bei N. Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, SB Berlin 1935 = Kl. Schr. 2, 48—85, bes. 55—73. Vgl. auch *Weltbild und Seinslehre* 88—91.

<sup>224</sup> Daß dieser Terminus weder Kantische noch neukantianische Fragestellungen und Lösungen mit sich bringen soll, ist selbstverständlich.

<sup>225</sup> Dasselbe Problem begegnet auch im Bereich der aristotelischen Ethik, wo man gemeint hat, nach Ablehnung der ‚Idee des Guten‘ bleibe der aristotelischen Ethik keine allgemeingültige ‚objektive‘ Norm mehr, und mit dem Hinweis auf die θεωρία

telischem Idealsein und seiner Bedeutung für die Körperdinge — die aristotelischen νοητά in genau derselben Weise ‚objektiv, real, seiend, a priori vorgegeben‘ wie der platonische κόσμος νοητός. Diese Deutung von νοῦς und νόησις (= aristotelischer ‚Abstraktion‘) ermöglicht es, die aristotelischen νοητά, besonders die einzelnen Manifestationen der Hyle und das Hyle-Prinzip selbst, aus ihrem Schattendasein zu befreien, in das sie sowohl der ‚Realismus‘ wie der (neukantianische) ‚Idealismus‘ versetzt haben, und ihnen ‚Sein‘ und ‚Realität‘ zurückzugeben. Hierbei wird auch das ideengeschichtlich so ungemein fruchtbare platonische Modell der Seinsstufung von den ultra-realistischen Verzeichnungen gereinigt und neu verstanden<sup>226</sup>.

Mithin nehmen die folgenden Untersuchungen ihren Platz ‚diesseits‘ eines Idealismus ‚bloßer Begrifflichkeit‘ und eines Realismus ‚der Dinge‘ ein, die beide auf der gleichen falschen Antithese ‚Ding‘— ‚leerer Begriff‘ beruhen. Dieser Standort ist im Grunde identisch mit dem (recht verstandenen) Idealismus Platons und erlaubt es, im platonischen Sinne die ‚Realitäten‘ nicht nur ‚draußen‘ finden zu wollen, sondern ebenso und noch mehr ‚innen‘ im Innern des (überempirischen) Subjekts, das nicht passiv den ‚Dingen‘ ausgeliefert ist, sondern ihr wahres Sein ‚mitbestimmt‘<sup>227</sup>.

Diese überwiegend philosophische Stellungnahme war notwendig, obgleich unsere Darlegungen philologisch orientiert sind, oder viel-

des σπουδαίος gleite Aristoteles in ‚Subjektivismus‘ ab. Daß gerade in der ‚Wert-schau‘ des σπουδαίος eine ‚objektive‘ Norm gegeben ist, habe ich Gnomon 37 (1965) 361 anzudeuten versucht.

<sup>226</sup> Alle im Vorstehenden berührten Fragen werden im Folgenden, bes. in Abschnitt 7 über die aristotelische ‚Abstraktion‘, ausführlicher behandelt und begründet werden. Einige Wiederholungen waren nicht zu vermeiden, da sonst in der Einleitung der Standort vorliegender Arbeit nicht klar genug hätte bestimmt werden können.

<sup>227</sup> Dieser Standpunkt hat sich mir im Verlaufe der Hyle-Untersuchungen besonders bei Behandlung der aristotelischen ‚Abstraktion‘ ergeben; für die aristotelische Ethik vgl. den schon genannten Hinweis Gnomon 37 (1965) 361. Ich bin überzeugt, daß diese Denktendenz, mit Vorsicht und Takt angewendet und stets nüchtern auf die Textbelege bezogen, nicht wenige Schwierigkeiten der Aristoteles-Deutung klären helfen kann. — Sehr anregend für die prinzipielle Klärung meiner Position waren mir viele Gespräche mit Kurt Flasch. Wenn trotz der Verschiedenheit unserer Ausgangslage und Forschungsgegenstände unsere Ansichten im Prinzipiellen immer mehr konvergierten, so ist dies vielleicht doch ein Indiz dafür, daß man sachlich berechtigt ist, auch in der antiken und mittelalterlichen Philosophie transzendentallogische Denksätze anzuerkennen, statt sie zu unterdrücken. Ich darf deshalb zur prinzipiellen Intention meiner Arbeit auch auf zwei Aufsätze von Kurt Flasch verweisen: a) *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, Philos. Jb. 72 (1965) 322 bis 352. b) *Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*, in: *Parusia* (Festschrift J. Hirschberger), 1965, 265—306 (vgl. ders., ib. Vorwort VI f). In beiden Fällen zeigt sich unter anderem, welche bedeutungsvolle Folgen es hat, wenn man den platonischen Wahrheits- bzw. Naturbegriff nicht nur obenhin, sondern mit allem Nachdruck auf die Deutung mittelalterlicher Texte anwendet.

mehr: sie war notwendig, damit die Arbeit philologisch sein kann, ohne unbewußt irgendwelchen Alltagsphilosophemen zu erliegen (o. r Anfang). Was nun die eigentlich philologische Aristoteles-Forschung angeht, so befindet sie sich in einem Stadium des Umbruchs<sup>228</sup>: Seit Werner Jaegers auch heute noch wegweisendem Aristoteles-Buch hat die Aristoteles-Analyse sich intensiv um die Chronologie der aristotelischen Schriften und die Entwicklung des Aristoteles bemüht. Mittlerweile steht im ganzen fest, daß das Jaegersche Entwicklungsbild nicht zutrifft und Aristoteles vom Anfang bis zum Ende seines Lebens sowohl Platoniker wie Empiriker gewesen ist<sup>229</sup>. Auch Einzelnes wie die Reihenfolge EE—EN scheint sicher. In den meisten chronologischen Fragen ist man jedoch noch weit von allgemein anerkannten Ergebnissen entfernt, heute weiter denn je<sup>230</sup>.

Obwohl der Ertrag im Verhältnis zur Unsumme der auf die Analyse verwendeten Arbeit sehr bescheiden ist, wird man nicht so weit gehen, die gesamte Forschungsrichtung als verfehlt abzulehnen<sup>231</sup>, weil philologische Akribie und Vorsicht — das zeigen z. B. die Arbeiten Franz Dirlmeiers — eben doch auch auf diesem Gebiet noch etwas zu erreichen vermögen. Solange aber die Ergebnisse der Analyse derart umstritten und unsicher sind, ist es unmöglich, auf Grund von analytischen Vorentscheidungen (z. B. von einer bestimmten Chronologie aus) systematische Arbeiten am aristotelischen Text zu lenken und zu beeinflussen, sondern umgekehrt muß die Analyse warten, ob — ohne Rücksicht auf die Analyse angestellte — systematische Untersuchungen gleichsam ‚von selbst‘ auch analytische Ergebnisse zeitigen. Diese Vorsicht ist um so notwendiger, als die Analyse bei Aristoteles — anders als bei Platon — fast ganz auf höchst subjektive Kriterien angewiesen ist<sup>232</sup>: Wer will entscheiden, wie sich Aristoteles

<sup>228</sup> Vgl. außer dem Aristoteles-Kapitel in Albin Leskys Lit.-Geschichte Paul Wilpert, *Die Lage der Arist.-Forschung*, Zeitschr. philos. Forschung 1 (1946/47) 123—140; Franz Dirlmeier, *Aristoteles*, Jahrb. Bistum Mainz 5 (1950) 161—171; ders., *Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles-Forschung*, W. Stud. 76 (1963) 52—67; H. Flaschar, *Die Kritik der plat. Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*, in: *Synusia* (Festgabe W. Schadewaldt), 1965, 223 f mit A. 1—11.

<sup>229</sup> Dirlmeier 1950 und 1963, 60 f.

<sup>230</sup> Ob und inwiefern sich Dürings Chronologie (zusammengefaßt 48—52) durchsetzen wird, bleibt abzuwarten (vgl. dazu u. a. Dirlmeier 1963 und Solmsen, *Gnomon* 39, 1967, 667—672).

<sup>231</sup> Vgl. K. Oehler, *Der Entwicklungsgedanke als heuristisches Prinzip der Philosophiegeschichte*, Z. philos. Forsch. 17 (1963) 604 f.

<sup>232</sup> Sprachliche und stilistische Beobachtungen sind bei dem Überlieferungszustand der Pragmatien kaum analytisch verwertbar; wie wenig man auch mit den scheinbar solidesten Indizien ausrichten kann, hat sich am ‚wir‘-, ‚sie‘-Argument der Metaphysik gezeigt. Die zur Zeit weit verbreitete Hyperkritik gegenüber den Querweisen teile ich nicht, andererseits sind sie allein aber auch keine feste Basis für weitreichende Folgerungen. Auch Inkonzinnitäten der Komposition sind bei Ari-



entwickelt haben muß, welche gegensätzlichen Motive in seinem Denken miteinander vereinbar waren oder nicht und dergleichen? So lebt, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, die immer wieder aufflammende Kontroverse um das ‚Objekt‘ der aristotelischen Metaphysik samt ihren analytischen Konsequenzen größtenteils von den oft anfechtbaren Ansichten der verschiedenen Gelehrten über ‚Sein‘, ‚Ontologie‘, ‚Metaphysik‘ usw.<sup>233</sup>. Trotz dieser vielen Schwierigkeiten ist jedoch eine Rückkehr zum unhistorischen Systematisieren der Forschungsperiode vor Werner Jaeger undenkbar.

Aus diesem Grund schlagen die folgenden Darlegungen einen Mittelweg ein: a) Ihre Intention ist hauptsächlich ‚systematisch‘, indem sie die ‚Einheit‘ des aristotelischen Hyle-Denkens herausarbeiten wollen, anders gewendet: die ‚innere Form‘ seines Hyle-Denkens. ‚Einheit‘ und ‚System‘ werden dabei nicht starr und statuarisch verstanden, sondern flexibel und dynamisch, freilich wiederum nicht so flexibel, daß ein ‚offenes Philosophieren‘ nach moderner Weise daraus würde<sup>234</sup>. Dieses dynamische System begreift auch die ‚Aporetik‘ des Aristoteles ein<sup>235</sup>, eine Aporetik, die allerdings nicht verabsolutiert werden darf und die nichts zu tun hat mit jener fast agnostizistischen Aporetik eines Nicolai Hartmann oder mit der existentialistischen von Pierre Aubenque. b) Die früher alleinherrschende Methode, unter einem bestimmten sachlichen Gesichtspunkt aristotelische Belege aus verschiedenen Schriften und Büchern unterschiedslos nebeneinanderzustellen, wird nachstehend zwar noch vielfach angewendet<sup>236</sup>, daneben werden aber in einer Art ‚isolierender‘ Methode auch immer wieder kleinere, abgerundete Textpartien des Aristoteles zuerst in sich und aus sich erklärt, bevor sie dann mit anderen Belegen verglichen und in einen größeren Zusammenhang gestellt werden<sup>237</sup>.

stoteles keine sicheren Handhaben der Analyse. Vgl. die sehr lehrreichen Ausführungen von Dirlmeier 1963, 56—59.

<sup>233</sup> Vgl. hierzu u. 4.1, 4.24 u. ö.

<sup>234</sup> Zum ‚systematischen‘ Aspekt des aristotelischen Denkens Dirlmeier 1963, 65. Näheres u. 1.34. Vgl. auch Gnomon 35 (1963) 558.

<sup>235</sup> S. vorst. Anm. <sup>236</sup> Z. B. im Abstraktions-Kapitel 7 u. ö.

<sup>237</sup> S. z. B. Abschnitt 4, wo erst Partien aus met. Γ und aus met. K getrennt interpretiert werden, bevor ein Vergleich beider Stellen und eine systematische Auswertung versucht wird. Und so noch öfter. — Freilich sind wir auch in diesen mehr ‚analytischen‘ Partien noch weit von einer Analyse entfernt, wie sie G. A. Seeck in seinen Arbeiten durchgeführt hat. Seecks Untersuchungen sind mit vorbildlicher methodischer Bewußtheit durchgeführt und deswegen sehr wichtig, gehen aber mit ihrem sezierenden Scharfsinn öfter über das Beweisbare und sogar über das Wahrscheinliche hinaus, indem sie Schichten unterscheiden und Widersprüche bloßlegen, wo eine unbefangene Deutung *zusammengehörige* Textpartien und Gedankengänge sieht (vgl. z. B. Solmsen, Gnomon 39, 1967, 13—17). Da eine einläßliche Erörterung dieser Probleme zu weit geführt hätte, konnten im Folgenden Seecks Ergebnisse nicht berücksichtigt werden.

Beide Methoden führen nicht selten auf Diskrepanzen in den Gedanken des Aristoteles, die man vielleicht entwicklungsgeschichtlich erklären mag<sup>238</sup>. Hinsichtlich unseres Gesamtthemas jedoch kann man keine ‚Entwicklung‘ des Aristoteles feststellen: Es gibt keine frühe Stufe der aristotelischen Schriften, in welcher der Hyle-Begriff noch nicht vorhanden wäre oder fehlen könnte<sup>239</sup>. Auch lassen sich nicht die verschiedenen, zum Teil fast polar gegensätzlichen Charakteristika der ὕλη entwicklungsgeschichtlich auseinandersetzen und so ausgleichen. Vielmehr ist, soviel wir sehen, der Hyle-Begriff mit all seinen Aspekten von der ‚frühen‘ bis zur ‚späten‘ Zeit des Aristoteles ziemlich konstant geblieben<sup>240</sup>. Man darf also sagen, daß für unsere Darstellung der Entwicklungsgedanke keine große Bedeutung hat<sup>241</sup>.

### 1.3 Zur Problematik der aristotelischen ἀρχαί

Wir haben soeben in 1.2 versucht, den philosophischen Standort unserer Arbeit anzudeuten. Indes genügt das bisher Gesagte noch nicht, weil die Frage nach dem Wesen der aristotelischen Hyle so komplex ist, daß sie nahezu alle Bereiche aristotelischen Philosophierens erfaßt. *Jedes* dieser Teilprobleme mit der sachlich notwendigen Ausführlichkeit zu behandeln, hieße den Rahmen des Buches sprengen und ist deshalb nicht möglich. Aber es scheint doch von der Sache her nötig zu sein, die Probleme hier in der Einleitung wenigstens kurz zu erwähnen, d. h. die Fragen immerhin zu *stellen*<sup>242</sup>. *Beantwortet* werden einige davon mit näherer Begründung in den folgenden Kapiteln des Hauptteils, andere werden nur hier in der Einleitung — notgedrungen — in apodiktischer Kürze entschieden oder auch offengelassen. Die angesprochenen Probleme gehören ganz verschiedenen Ebenen an<sup>243</sup>, kreisen aber letztlich doch um einen gemeinsamen Punkt, den aristotelischen Begriff der ἀρχή. Wieso gerade um diesen?

<sup>238</sup> Vgl. in dem ‚systematisierenden‘ Kapitel über ὕλη νοητή das Schwanken des Aristoteles hinsichtlich Materie und Form der μαθηματικά (7.46), in dem mehr an einzelnen Textpartien orientierten Abschnitt über die Äther-Materie die Divergenzen der aristotelischen Äther-Lehre (5.321c).

<sup>239</sup> Vgl. die u. S. 276 A. 1006 zitierte Ansicht Dürings, der den Hyle-Begriff schon für den Protreptikos voraussetzt.

<sup>240</sup> Vgl. o. I.III, I.16, I.17 und über das Verhältnis von met. Γ zum Hyle-Begriff etwa von ZHΘ u. 4.64 Ende.

<sup>241</sup> Vgl. noch Gnomon 35 (1963) 465 mit A. 2.

<sup>242</sup> Natürlich kann ein solcher ‚Katalog‘ von Fragen nicht ‚vollständig‘ sein, denn jeder Leser, jede Zeit wird andere, neue Fragen zu stellen haben. Wir hoffen aber, daß wir doch die allerwichtigsten Gesichtspunkte berücksichtigt haben.

<sup>243</sup> Deshalb kann im Folgenden auch nicht ganz streng und folgerichtig gegliedert werden, sondern die Fragen werden mit gleitenden Übergängen auseinander entwickelt.

1.31 Wenn man einen Begriff wie ὕλη bestimmen will, empfiehlt es sich, nach erprobtem lexikographisch-philologischem Brauch<sup>244</sup> immer wieder zunächst von dem auszugehen, was Aristoteles ‚positiv‘ und ‚negativ‘ über Hyle sagt. *Positiv*, indem er sie direkt definiert<sup>245</sup> oder durch ‚Synonyma‘ erklärt<sup>246</sup> oder phänomenologisch an Hand ihrer Wirkungen beschreibt<sup>247</sup>. *Negativ*, indem er sie durch Abgrenzung von ihren ‚Opposita‘ und von deren Wesenseigenschaften zu fassen sucht<sup>248</sup>. Beide Arten von Aussagen werden im Folgenden allenthalben berücksichtigt<sup>249</sup>.

Von den Begriffen, durch welche die Hyle ‚positiv‘ charakterisiert wird, ist nun derjenige des ‚Prinzips‘ (ἀρχή) deshalb ganz besonders wichtig, weil, wie u. a. das Schlußkapitel über die ‚Hyle als Seinsprinzip‘ zeigen wird, im Arche-Begriff die verschiedenen Aspekte der Hyle zu einer Einheit konvergieren. Auch der Begriff der ‚Ursache‘ (αἰτία, αἴτιον), an den man im Zusammenhang mit ὕλη und ἀρχή gleich denkt, fügt sich diesem Rahmen zwanglos ein und kann dabei mitbehandelt werden<sup>250</sup>. Hingegen erfassen andere Begriffe, z. B. der des ‚Substrats‘, jeweils nur einen Einzel-Aspekt der Hyle<sup>251</sup> und können deshalb jetzt außer Betracht bleiben. Somit konzentrieren wir uns auf die Frage: Worin besteht das Wesen der aristotelischen ἀρχαί und wie gelangt Aristoteles zu ihnen?

### 1.32 Läßt sich ein Prinzip ‚beweisen‘?

Dem Wortsinn entsprechend ist ἀρχή etwas ‚Anfängliches‘, Unabgeleitetes: „Die Prinzipien hängen weder voneinander noch von

<sup>244</sup> Diese Methoden werden seit der Antike bei semantischen Fragen (in Philosophie Lexikographie u. dergl.) immer wieder angewendet und erscheinen in etwas veränderter Form (als ‚collocation‘ und ‚opposition‘) auch heute noch in der strukturalistischen Semantik.

<sup>245</sup> Die berühmten drei Hyle-‚Definitionen‘ (α 9, 192a 31 f, Η 1, 1042a 27 f, Ζ 3, 1029a 20f) sind u. 3.15 zitiert.

<sup>246</sup> Z. B. ὕλη ~ δύναμει ὄν ~ ὑποκείμενον usw. Bei der Betrachtung der mit Hyle irgendwie verwandten Begriffe, die hier kurz ‚Synonyma‘ genannt werden, ist nicht nur das wichtig, worin sie mit Hyle übereinkommen, sondern vor allem auch, worin sie davon abweichen. Verweise Sach-Index s. v. *Hyle 2 β β*.

<sup>247</sup> Man denke nur an α, Ζ 3, gen. corr. Α 3, 317b 13 ff, Β 1, 328b 31 ff und viele andere Stellen, die im Hauptteil besprochen werden.

<sup>248</sup> Zusammengestellt Sach-Index s. v. *Hyle 2 β γ*.

<sup>249</sup> Die Beispiele sind so zahlreich, daß sie nicht einzeln erwähnt werden können. Vgl. wiederum Sach-Index s. v. *Hyle 2 β* die ‚Synonyma‘ und ‚Opposita‘. Einen Hinweis verdient aber die ‚negative‘ Methode in Θ 6, wo die δύναμις nicht direkt, sondern durch ihren Bezug zur ἐνέργεια erklärt wird (u. 8.124).

<sup>250</sup> Vgl. die Stellen, an denen ἀρχή und αἰτία (αἴτιον) ‚synonym‘ miteinander verbunden werden, wobei aber letztlich doch ἀρχή gegenüber αἴτιον als etwas Übergeordnetes, ‚Ursprünglicheres‘ erscheint (Bonitz 112a 49—60).

<sup>251</sup> Vgl. Sach-Index s. v. *Hyle 2—4 passim*.

etwas anderem ab, wohl aber hängt von ihnen alles andere ab“<sup>252</sup>. Das gilt für die beiden Hauptarten von Prinzipien, die sich bei Aristoteles unterscheiden lassen: a) Die obersten Prämissen der Wissenschaften; b) die vier Ursachen samt der στέρησις<sup>253</sup>. Ob beide Arten miteinander zusammenhängen und wie, müßte eine genaue Spezialuntersuchung zeigen<sup>254</sup>; für uns genügt es, die zweite Art herauszunehmen und für sich zu betrachten.

Die vier Prinzipien können, weil unabgeleitet, nicht von einem Übergeordneten her bestimmt werden, lassen also weder eine streng logische Definition noch eine strikte ἀπόδειξις zu. Das bedeutet aber natürlich nicht, daß sie damit der Unverbindlichkeit anheimgegeben wären: Wenn man sie schon nicht deduktiv, *more geometrico*, beweisen kann, so kann man sie doch sehr wohl aufweisen, um deutlich zu machen, warum just *diese* Prinzipien angenommen werden und keine anderen<sup>255</sup>. Zwar stellt Aristoteles öfter die vier Prinzipien einfach als

<sup>252</sup> α 5, 188a 27 f δεῖ γὰρ τὰς ἀρχὰς μῆτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι μῆτε ἐξ ἄλλων, καὶ ἐκ τούτων πάντα. Weitere Stellen Bonitz 112a 42 ff.

<sup>253</sup> Die erste Art nennt Bonitz ‚principia cognoscendi‘ (111 b 58 ff), die zweite ‚principia realia‘ (112a 41 ff). Wenn auch die Gegenüberstellung von *cognitio* und *res* philosophisch nicht haltbar ist, so bietet sich doch diese Einteilung vom Text her an. — Dafür, daß auch die στέρησις als ἀρχή bezeichnet wird, ein paar Belege: α 7, 191a 13 f. A 2, 1069b 34. 4, 1070b 18 f.

<sup>254</sup> Die Untersuchung von G. Morel, *De la notion de principe chez Aristote*, Archives de philosophie 23 (1960) 487—511 u. 24 (1961) 497—516 beleuchtet gut einige Aspekte des aristotelischen Prinzipien-Begriffes, bleibt aber viel zu skizzenhaft und bezieht andererseits manches nicht Hergehörige ein. Die uns hauptsächlich interessierende Frage, wie Aristoteles näherhin zu seinen Prinzipien kommt, wird nur kurz behandelt. Deshalb ist eine Spezialarbeit über ‚ἀρχή bei Aristoteles‘, die auch die Hinweise von E. Tugendhat, Gnomon 35 (1963) 550 f verwerten müßte, weiterhin ein dringendes Bedürfnis.

<sup>255</sup> Wie Aristoteles sich einen solchen nicht-apodeiktischen ‚Aufweis‘ vorstellt, beleuchtet (unter Erläuterungen der einschlägigen Stellen aus An. post.) Lugarini 201—205 (vgl. E. Berti, Giornale di metafisica 18, 1963, 273). Instrukтив hierzu auch Reale, *L'impossibilità* 291 ff. Die falsche Alternative zwischen strikt deduktivem ‚Beweis‘ und ganz hypothetischer Unverbindlichkeit, die in der Diskussion über die aristotelischen Prinzipien immer wieder Verwirrung stiftet, sollte aufgegeben werden. Sie findet sich z. B. bei Ross (u. A. 256); Owens 284—286 (vgl. 205—207) zeigt richtig, wie Aristoteles auf das ‚Faktum‘ der Prinzipien einfach ‚hinweist‘, spricht aber dann doch wieder mißverständlich von ‚demonstrate‘ (304). Wieland sagt zutreffend, daß Prinzipien nicht abgeleitet werden können (217), schließt aber dann daraus, daß sie unverbindliche Topoi seien, die sich im Bereich der δόξα (nicht der ἐπιστήμη) bewegen (217 ff) — d. h. auch er bleibt der genannten Alternative verhaftet. Von ihr geht auch Aubenque aus: Weil die aristotelische Metaphysik keine *apodiktische* Wissenschaft ist (sein kann), kann sie ihren Gegenstand *überhaupt nicht wissenschaftlich* erfassen (richtig dazu die Kritik von E. Berti, Giornale di metafisica 18, 1963, 271). Überwunden ist sie u. a. bei Morel 1960, 497—499, Tugendhat 1963, 552 (mit Umgebung), Lugarini und Berti (s. o.). Ein Modellfall dafür, welche Mißverständnisse die Alternative hervorruft, ist der Streit um die sogen. ‚Gottesbeweise‘, die ursprünglich (z. B. auch bei Aristoteles) als ‚Gottes-Aufweise‘ konzipiert wurden; vgl.

gegeben hin<sup>256</sup>, aber es fehlt auch nicht an Ansätzen zu solchen ‚Aufweisen‘: So gewinnt er offenbar die ‚vier‘ ἀρχαί z. B. in phys. α aus der Art und Weise unseres Sprechens, in met. A (u. ö.) aus der Betrachtung seiner Vorgänger, in met. Λ 1/2 aus „einer bloßen phänomenologischen Analyse dessen, was der Begriff der μεταβολή impliziert“<sup>257</sup>. Viel deutlicher ist der ‚Aufweis‘ bei den ‚Wegen zur reinen Form‘, die unter den verschiedensten Überschriften behandelt werden (Beweise für den unbewegten Bewegter; Gottesbeweise; usw.). Sprechen wir zuerst über phys. α und met. A, wo Aristoteles etwas ihm ‚Vorgegebenes‘ ‚deutet‘. Wie ist das zu verstehen?

### 1.33 ‚Hermeneutik‘ des ‚Vorgegebenen‘<sup>258</sup> ?

Die Überschrift zeigt die zwei Aspekte des Problems: Erstens, *was* ist ihm vorgegeben? Und zweitens, *wie* deutet er das Vorgegebene und *woraufhin*?

Vorgegeben ist ihm die ‚Tradition‘ im weitesten Sinne: a) Das, was die Menschen so gemeinhin über die betreffende Frage, die Aristoteles gerade behandelt, gedacht haben und noch denken, also die *communis opinio* aus Vergangenheit und Gegenwart; b) speziell *die Theorien der bisherigen Philosophie*<sup>259</sup>; c) die *Sprache*, in der sich Tradition niedergeschlagen hat und die Medium unseres Denkens ist. Diese *drei* Formen von Tradition bezieht Aristoteles intensiv und bewußt in sein Philosophieren ein — viel stärker als sonst ein antiker Philosoph vor oder nach ihm: Der *Consensus omnium* ist für ihn „ein gültiges Kriterium der Wahrheit“<sup>260</sup>. In den berühmten doxographischen Ab-

Hirschberger, *Gottesbeweise* passim und u. 7.822. Die künftige Diskussion dieser Fragen sollte außer den platonisch-aristotelischen ‚Wegen zu den Prinzipien‘ (u. 1.36) auch die von Aristoteles in *De ideis* referierten akademischen ‚Ideen-Beweise‘ heranziehen, über die wir dank Wilpert (*Zwei arist. Frühschriften über die plat. Ideenlehre*, 1949; vgl. auch Lugarini 63 A. 24, wo weitere Verweise) jetzt recht gut Bescheid wissen.

<sup>256</sup> Z. B. β 3, 194b 16—195a 3 (dazu Ross). gen.corr. A 3, 318a 1 f. met. A 3, 983a 24—b 1 (dazu Schwegler 3, 28 und Ross I 126 f). Ross Met. I 126: „Here, as in the Physics, the doctrine of the four causes is introduced quite abruptly. Aristotle nowhere shows us how he reached it, nor offers any logical deduction of it“. ‚Logische Deduktion‘ ist sachlich ausgeschlossen (vgl. oben), aber das ‚how he reached it‘ möchte man schon gern wissen.

<sup>257</sup> Tugendhat, *Gnomon* 35 (1963) 548; dazu die Bemerkung u. 3.16.

<sup>258</sup> Vgl., auch zum Folgenden, Tugendhat 555.

<sup>259</sup> Termini für a) sind ὑπόληψις und τὰ ἐνδοξα (Bonitz s. vv.), z. B. top. A 1, 100b 21 f ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς. Tugendhat 555 (der indes ὑπόληψις etwas zu eng faßt: es kann auch die *philosophische* Ansicht meinen).

<sup>260</sup> K. Oehler, *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik*, Antike u. Abendl. 10 (1961) 103—129, bes. 105—108 (das Zitat 105). Vgl. auch die in der folg. Anm. genannte Lit.

schnitten seiner Pragmatien befragt er die Ansichten seiner philosophischen Vorgänger problemgeschichtlich und sieht in der Vielfalt ihrer Theorien ein kontinuierliches ideengeschichtliches Fortschreiten, das teleologisch bestimmt ist und in seiner eigenen Philosophie gipfelt sowie zugleich sich in ihr vollendet<sup>261</sup>. Und an Stellen wie phys.  $\alpha$  7 gewinnt er, wie gesagt, offenbar seine Prinzipien aus der Art und Weise unseres Sprechens<sup>262</sup>.

Das klingt so, als erschöpfe sich sein Philosophieren in — mehr oder weniger ‚passiver‘ — Anpassung an diese vorgegebene Tradition. Und doch verhält es sich ganz anders: Aristoteles ist mit der Tradition verbunden und hört auf sie, aber er ist ihr nicht hörig, sondern bleibt stets ihr überlegen. Dies läßt sich am besten am letztgenannten Punkt, der *Sprache*, zeigen: Aristoteles philosophiert in ihr und aus ihr, mißt sie jedoch immer an der gemeinten ‚Sache‘ und geht über die Sprache hinaus, sobald sie gegenüber der ‚Sache‘ defizient ist<sup>263</sup>.

Auch die problemgeschichtlichen Partien sind mitnichten so aufzufassen, als ergebe sich für Aristoteles die eigene Philosophie mit fast zwangsläufiger Notwendigkeit aus der — gleichsam ‚unpersönlichen‘ — Denkbewegung der Philosophiegeschichte<sup>264</sup>. Vielmehr ist ihm um-

<sup>261</sup> Vgl. außer den Kommentaren (z. B. Schwegler 3, 113 f; Bonitz 135 f) O. Gigon, *Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles*, Archivio di filosofia 1954, 1, S. 129 bis 150. K. Oehler, *Die Geschichtlichkeit der Philosophie*, Zeitschr. philos. Forsch. 11 (1957) 504—526, bes. 506 f. 512 A. 9. 514 f. 518. 525. Die zahlreiche Literatur, die sich speziell mit der Kritik des Aristoteles an Platon und den Vorsokratikern befaßt, lassen wir beiseite. — Interessant für unsere Frage auch K. Gaiser, *Platon und die Geschichte*, 1961, bes. S. 18.

<sup>262</sup> Nach Le Blond, *Logique et méthode* (S. 308—328 *Schémes du langage*) und Aubenque (*Être et langage* 94—250) umfassend und extrem entwickelt in W. Wielands Physik-Buch.

<sup>263</sup> Vgl. o. 1.18.

<sup>264</sup> Diese von Hegel in faszinierender Weise entwickelte Auffassung von Philosophiegeschichte lehnt Schwegler mit Recht für Aristoteles ab, wenn er (3, 27; vgl. 30) sagt: „Die modern-philosophische Ansicht [sc. die Hegelsche] von der Geschichte der Philosophie ist dem Aristoteles völlig fremd. Er sieht in ihr so wenig einen gesetzmäßigen, mit begrifflicher Notwendigkeit verlaufenden Entwicklungsprocess, daß er sie vielmehr nur von der pädagogischen Seite, als Übungsschule für das Denken, als brauchbares Gedankenmaterial auffaßt usw.“ (dort weitere Verweise). Die genannte hegelsche Schweise kommt wieder zum Tragen bei Joachim Ritter, *Aristoteles und die Vorsokratiker*, Felsefe Arkivi 3 (1954) 17—37 (jetzt auch in Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 1969, 34—56; vgl. ders., *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, Viertelj. Schr. f. wiss. Pädagogik 32, 1956, 60—94, bes. 64—66 mit A. 12 [= *Metaphysik und Politik* 57—105, bes. 64—68 mit A. 12]). Diese ganz hervorragende Arbeit, der ich viel verdanke, philosophiert mit und an Aristoteles, deutet ihn aber historisch nicht zutreffend: Je mehr man nämlich glaubt, daß Aristoteles ähnlich wie Hegel das ‚Gegebene‘, besonders das geschichtlich Gegebene, eo ipso für vernünftig und wahr hält und deshalb ‚hinnimmt‘, um so mehr macht man ihn dem Gegebenen untertan. Durch eine solche Auffassung wird seine aus souveränem, apriorischem Denken

gekehrt die Problemgeschichte nur *Bestätigung* der *vorher auf anderem Weg schon aufgefundenen Prinzipien*<sup>265</sup>. Er philosophiert also *geschichtsverbunden*, jedoch aus *geschichtsüberlegener* Haltung<sup>266</sup>. Etwas Ähnliches gilt vom *Consensus omnium*: Aristoteles bezieht sich auf ihn und nimmt ihn ernst, betrachtet ihn aber letztlich doch nur als einen *zusätzlichen* Beweis für die mit anderen Mitteln bereits erreichte Lösung eines Problems<sup>267</sup>. Kurz: Aristoteles bewegt sich natürlich in der „vorgegebenen philosophischen Problemsituation mit ihren Aporien“<sup>268</sup>, aber sein Denken erschöpft sich nicht in ihr.

Hat man einmal die Spannung zwischen ‚Tradition‘ und Eigenständigkeit erkannt und stehengelassen, statt sie aufzuheben, kann man unbefangenen würdigen, wieviel Aristoteles seinen Vorgängern verdankt, gerade was den Hyle-Begriff angeht. In *dreierlei* Form nimmt er die ‚Materie‘-Tradition auf: Die Vorsokratiker direkt; die Vorsokratiker über Platon und die Akademie; Platon und die Akademie. Hiervon wird im Folgenden die Beziehung zu Platon und zur Akademie näher dargestellt<sup>269</sup> und die direkte Einwirkung ‚vorsokratischer‘ Theorien auf Aristoteles an einem wichtigen Einzelfall exemplarisch

kommende Eigenleistung ebenso verdeckt, wie wenn man ihn andererseits empiristisch deutet, d. h. ihn a posteriori die Dinge assoziativ summieren läßt.

<sup>265</sup> Auch wenn man Aristoteles' Haltung gegenüber den Lehren der Vorsokratiker und Platons nicht mehr so streng verurteilt wie Cherniss, bleibt doch bestehen, daß er seine Vorgänger unter seine eigenen (schon vorhandenen) Begriffe subsumiert, aber nicht seine Begriffe aus ihnen entnimmt. Typisch dafür sind A 3, 983a 24—b 6 (dazu Schwieger, Bonitz, Ross) und weitere Bemerkungen im Verlaufe des A, z. B. A 5, 986a 13—15. b 4—6. A 10, 993a 11—16 (dazu jeweils die Erklärer). Wie er zu seinen *eigenen* ἀρχαί kommt, die er als Maßstab an die Lehren seiner Vorgänger heranträgt, ist wieder eine Frage für sich, die erst weiter unten behandelt wird.

<sup>266</sup> Das ist richtig gesehen in dem methodisch sehr wichtigen und anregenden Aufsatz von O. Gigon (o. S. 62 A. 261).

<sup>267</sup> Oehlers lehrreiche Arbeit über den *Consensus omnium* hebt zunächst richtig hervor, wie Aristoteles sich immer wieder anhand von Geschichte und Tradition philosophisch vergewissert, gibt aber dann der ‚Tradition‘ im Denken des Aristoteles ein zu starkes Übergewicht. Der mißverständliche Ausdruck vom „kumulativen Wahrheitsverständnis“ des Aristoteles (107) rückt gar — was (nach dem Zusammenhang zu urteilen) Oehler bestimmt nicht gewollt hat — Aristoteles in die Nähe eines Empirismus. Der Wahrheitsbegriff des Aristoteles ist idealistischer Apriorismus und von der (richtig verstandenen) Nus-Lehre her zu deuten. Das muß besonders deshalb betont werden, weil neuerdings Düring die aristotelische Formel *ὡς ἐπὶ τὸ πάλυ* mit „das statistisch Normale“ (239) oder sogar „die statistische Wahrheit“ (491. 518) wiedergibt. Solche von der Soziologie beeinflussten modernistischen Termini verfehlen das von Aristoteles Gemeinte, wenigstens in Ontologie und Naturphilosophie: Er zieht nicht additiv-assoziativ eine Summe aus der Erfahrung, sondern denkt trotz einer Art ‚größerer Lebensnähe‘ das Naturgeschehen doch vom platonischen Eidos und der teleologischen ‚Ordnung‘ der εἶδη aus. — Ob man im Zusammenhang mit der aristotelischen Politik von ‚Summierungstheorie‘ sprechen soll (Düring 498 f nach Braun), lasse ich dahingestellt.

<sup>268</sup> Formulierung von Tugendhat 555.

<sup>269</sup> Vgl. 2 und 4.

aufgezeigt<sup>270</sup>. Und da die neueren Untersuchungen über Platons inner-schulische Lehre den engen Zusammenhang zwischen dem vorsokratischen Prinzipiendenken und der Prinzipienlehre Platons deutlich erkennen lassen<sup>271</sup>, schließt die Beziehung der aristotelischen Hyle zur platonisch-akademischen ‚Materie‘ zugleich auch die vorsokratische ‚Materie‘-Tradition mit ein. Die obengenannten drei Traditionsstränge sind also eng ineinander verschlungen, und die aristotelische Hyle ist als wahrhaft umfassendes Seinsprinzip<sup>272</sup> letztes Glied *kontinuierlichen Arche-Denkens*, das bei den Vorsokratikern beginnt und über Platon bis zu Aristoteles führt<sup>273</sup>. *Letztes Glied* und zugleich *entscheidender Neuanfang*: Denn Aristoteles prägt nicht nur den Terminus ‚Materie‘ (ὕλη)<sup>274</sup>, sondern bestimmt den Begriff auch inhaltlich in ideengeschichtlich sehr folgenreicher Weise<sup>275</sup>. Also Anverwandlung des bereits Vor-Gedachten und zugleich neue ‚Setzung‘<sup>276</sup>.

### 1.34 System und Aporetik, Philosophie und Dialektik

Wenn Aristoteles die ihm vorliegenden ‚Meinungen‘ aus Geschichte und Gegenwart (die ἐνδοξα) prüft, diskutiert er auf Grund allgemeiner Wahrscheinlichkeitserwägungen das Für und Wider jedes einzelnen Problems durch, ohne sich festzulegen oder zu einer Entscheidung zu drängen. Man nennt dieses Vorgehen ‚aporetisch‘ oder

<sup>270</sup> u. 6.

<sup>271</sup> Hier sind besonders die Arbeiten H. J. Krämers zu nennen.

<sup>272</sup> Vgl. hierzu den Sach-Index s. v. *Hyle* 4b, 7.

<sup>273</sup> Die Kontinuität des Arche-Denkens von den Vorsokratikern des Aristoteles wird gut erkannt von J. Ritter, *Aristoteles und die Vorsokratiker* (vgl. o. S. 62 A. 264). Ritter nimmt aber 35—37 (= *Metaphysik und Politik* 54—56) — offenbar unter dem Eindruck von Aristoteles' Darstellung in met. A — u. a. Platon (Akademie) und die Eleaten aus dieser Tradition heraus und verbindet so Aristoteles über Platon (Akademie) und die Eleaten hinweg direkt mit den ionischen Arche-Denkern. Man muß jedoch mit der neueren Forschung über alle polemisch zugespitzten Kritiken des Aristoteles hinweg sehen, wie schon Platon in seiner Prinzipienlehre die vorsokratische Arche-Problematik aufgreift und Aristoteles (trotz scharfer Platon-Kritik) in diesem zentralen Punkt ganz eng an Platon anknüpft (u. 2.52). Platonischer ‚Vermittlungsbegriff‘ zwischen der parmenideischen Alternative von Sein und Nichtsein ist nicht nur die ‚Teilhabe‘ (Ritter 36), sondern vielmehr auch das ‚zweite Prinzip‘, das im Körperbereich u. a. die γένεσις εἰς οὐσίαν, bei den Ideen deren Vielheit ermöglicht (u. 2.51 u. ö.). In gleicher Weise entwickelt Aristoteles seinen ὕλη/δύναμις-Begriff, um zwischen der schroffen Alternative des Parmenides zu vermitteln.

<sup>274</sup> Vgl. u. 2.6.

<sup>275</sup> Hierfür muß pauschal auf alles Nachstehende verwiesen werden.

<sup>276</sup> Wenn man den Ausdruck ‚Setzung‘ nicht im Kantischen Sinne mißversteht, kann man ihn durchaus verwenden, um die Selbständigkeit des Aristoteles gegenüber der Tradition hervorzuheben. Anders Ritter 34 (= *Metaphysik und Politik* 53 f) im Sinne seiner Auffassung vom ‚hypoleptischen‘ Charakter aristotelischen Philosophierens.



auch — was hier ungefähr dasselbe bedeutet — ‚dialektisch‘. Die Frage ist nun, ob ‚Aporetik‘ bzw. ‚Dialektik‘ das gesamte Wesen der aristotelischen Philosophie ausmachen oder ob sie nur die erste, vorbereitende Stufe auf seinem Wege zur Lösung des Problems und zur ‚eindeutigen‘ Wahrheit sind. Da die zweite Möglichkeit zu sehr nach etwas wie ‚Systematik‘ aussieht, hat die moderne Systemfeindlichkeit sich öfter für die erste Möglichkeit entschieden, was man u. a. so begründen kann<sup>277</sup>: Aristoteles sei es gar nicht auf die Lösung angekommen, sondern auf die „Totalität der Probleme“<sup>278</sup>; die Wahrheit liege für Aristoteles gerade nicht in der Eindeutigkeit, sondern im dialektischen Widerspruch, den er scharf herausarbeite, um ihn dann überbrückt stehenzulassen<sup>279</sup>.

Was die ‚Aporetik‘ betrifft, so sucht unsere Darstellung, wie bereits angedeutet, vor allem die ‚systematische Einheit‘ der aristotelischen Hyle auf, versteht aber ‚Einheit‘ und ‚System‘ als *lebendige Denkbewegung*, etwa als ‚Konvergenz‘ der mit verschiedenen Denkansätzen in den Einzeluntersuchungen gewonnenen Ergebnisse. Ein solch dynamisches System kann man auch ‚Seinsentwurf‘ nennen, sofern man nicht ein ganz ‚offenes Philosophieren‘ damit meint, das wahrheits-indifferent Problemlösungen weder erreicht noch erstrebt<sup>280</sup>. In einem derartigen System ‚gegenstrebiger Fügung‘ ist auch Platz für die ‚Aporetik‘ des Aristoteles, mit welcher er unerbittlich jeder ‚Problemkonsequenz‘ nachgeht, um aus der ἀπορία durch konsequentes Austragen der Schwierigkeiten (διὰ πορείν) zur Problemlösung (εὐπορία) zu gelangen<sup>281</sup>. Also ist die Aporetik im ‚Systematischen‘, das

<sup>277</sup> Hierbei wird natürlich vorausgesetzt, daß Aristoteles das, was er über Metaphysik sagen wollte, tatsächlich fixiert hat und daß uns hiervon auch das Wesentliche erhalten ist. Spekulationen darüber, ob Aristoteles durch den Tod an der Fertigstellung seiner Metaphysik gehindert worden sei oder die Überlieferung uns um wichtige Teile der Metaphysik gebracht habe, sind nutzlos, weil wir dafür keinerlei Anhaltspunkte haben. Wir dürfen auch nicht das Problem ‚System—Aporetik‘ durch eilfertigen Rekurs auf den historischen Zufall verharmlosen, sondern müssen ihm ins Auge sehen.

<sup>278</sup> So Jaeger 401: „Wenn es eine Totalität gibt, nach der Aristoteles strebt, so ist es nicht die fertigen Erkenntnis, sondern die Totalität der Probleme“ (vgl. 399 „Deshalb bleibt sein ‚System‘ nach jeder Richtung provisorisch und offen“ und die Umgebung der Stellen). Diesen Satz Jaegers greifen auf z. B. P. Wilpert, *Die wissenschaftliche Persönlichkeit des Aristoteles*, Blätter f. deutsche Philosophie 12 (1938/39) 303. K. Oehler, *Zeitschr. philos. Forsch.* 11 (1957) 512 A. 9. Dirlmeier 1963, 65 (der es aber dann einschränkt, vgl. u.).

<sup>279</sup> So Aubenque mit seiner Aristoteles-Deutung.

<sup>280</sup> In einem für uns akzeptablen Sinn wird ‚Seinsentwurf‘ gebraucht bei Martin, *Allgemeine Metaphysik*, 1965, Kap. 2 (im Anschluß an Heidegger, *Sein und Zeit* 324. 362). Obwohl Martin die antike Philosophie manchmal recht summarisch und nicht immer zutreffend behandelt, ist sein Buch auch in dieser Hinsicht wichtig und anregend.

<sup>281</sup> Das ergibt sich so klar aus den Belegen, daß es nie zu den modernen Umdeutungen der aristotelischen Aporetik hätte kommen sollen. Wichtig B I, 995 a 24—b 4, aus

sie übergreift, ‚aufgehoben‘. Diesem ‚Ineinander‘ werden diejenigen modernen Deutungen nicht gerecht, die einem extrem verstandenen System-Begriff<sup>282</sup> einen ebenso einseitigen Aporie-Begriff<sup>283</sup> alternativ gegenüberstellen und dann eine der beiden Seiten verabsolutieren<sup>284</sup>.

dem nur zitiert sei a 27—30 ἔστι δὲ τοῖς εὐπορήσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορήσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὑστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστι, λυεῖν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν κτλ.; dazu die Erklärer, bes. Schwegler 3, 113—115. Noch prägnanter gen. corr. A 5, 321 b 11—13 ἐπεὶ δὲ διηπόρηται περὶ αὐτῶν ἰκανῶς, δεῖ καὶ τῆς ἀπορίας πειρᾶσθαι λύσιν εὐρεῖν, . . . Richtige Beurteilung z. B. bei Lugarini 123—147, bes. 134—137, Owens 211—219 (u. ö., s. Index s. v.), Wieland 29—33 (der nur 32 die Konstanz der Probleme in der Geistesgeschichte zu gering veranschlägt) und Dirlmeier 1963, 65—67 (trotz mancher Konzessionen an existentialistisches ‚offenes Philosophieren‘ und ‚offenen Horizont‘ 64 f), ferner Reale 91—98.

<sup>282</sup> Die Geschichte des Begriffs ‚System‘ von der Antike an müßte noch geschrieben werden: Zum griechischen Gebrauch ein Hinweis bei Jaeger 400 A. 1. Mehr oder minder starre ‚Systeme‘ gab es seit Hellenismus und Kaiserzeit immer wieder (vor allem bei den Schulphilosophen), im strikten Sinne aber wohl erst seit Beginn der Neuzeit: Bezeichnend hierfür sind schon die *Disputationes metaphysicae* des Franz Suárez (1548—1617), welcher nicht mehr kommentierend den Texten des Aristoteles folgt, sondern *doctrinae ordine* eine „apriori deduzierende, streng systematische Metaphysik“ verfaßt und deshalb auch mit der aristotelischen Aporetik nichts anfangen kann. Suárez reißt zum erstenmal bewußt eine Kluft auf zwischen (systemloser) Aporetik und (aporieloser) Systematik und stellt sich sogleich entschieden auf die Seite des Systems, worin ihm die zünftige Philosophie bis ins 19. Jahrhundert folgt. Die ‚Aporetik‘ fand zunächst nur fern von den ‚Kathedern‘ bei wenigen wie Montaigne (der deshalb auch auf die aristotelische Aporetik achtet) und Pascal eine Heimstatt, bis sie dann mit Nietzsche, der Lebensphilosophie und dem Existentialismus auch von der ‚Zunft‘ selber übernommen und gleich verabsolutiert wurde. Vgl. K. Flasch, *Metaphysik und Skepsis in der frühen Neuzeit*, Philos. Jb. 73 (1966) 285—305. — Die undifferenzierte Rede vom ‚starren, toten‘ System dürfte bei den modernen System-Gegnern aufgekommen sein; vgl. etwa Nietzsches Ausspruch, daß „der Wille zum System ein Mangel an Rechtschaffenheit“ sei, oder an das Bild vom starren „Gehäuse“ (Jaspers). Diese Verzeichnung des Begriffs hat dazu geführt, daß man ihn heute nicht mehr auf Aristoteles anzuwenden wagt, selbst nicht ein so besonnener Forscher wie J. Owens (23. 79. 131. 202 f). Doch ist zu hoffen, daß der in Frankreich aufgekommene philosophische ‚Strukturalismus‘ hierin demnächst eine Änderung bewirkt, d. h. den ‚System‘-Begriff wieder unbefangener zu sehen ermöglicht.

<sup>283</sup> ἀπορητικός, bei Aristoteles noch nicht belegt, kommt erst später bei Sext. Emp. usw. vor; aber auch da scheint man nicht von ἀπορητική (sc. μέθοδος) oder dergleichen gesprochen zu haben. Das Wort ‚Aporetik‘, das eine Gesamthaltung bzw. eine Gesamtmethode suggeriert, ist also offenbar ein moderner Kunstausdruck (zuerst bei N. Hartmann?), der zumindest auf Aristoteles sachlich nicht zutrifft.

<sup>284</sup> Der Überbetonung des Systematischen seit Suárez folgte die Vereinseitigung der Aporetik in Lebensphilosophie und Existentialismus. Von ersterer ist offenbar Werner Jaeger 399—402 beeinflusst, vielleicht auch N. Hartmann, der im Erscheinungsjahr von Jaegers Buch 1923 die ‚Aporetik‘ des Aristoteles gut charakterisierte und doch überbetonte (Kl. Schr. 2, 219 f; vgl. ebd. 15 A. 1. 30 A. 1). Bei Hartmann vermag das Subjekt nur einen Teil des Seins zu erkennen, und außerhalb der Erkennbarkeitsgrenze erstreckt sich der unendliche Bereich des nicht-erkennbaren

Hiermit ist auch schon unsere Stellung zur ‚dialektischen‘ Methode des Aristoteles umrissen: Aus den wenigen knappen Äußerungen des Aristoteles über seine ‚Dialektik‘<sup>285</sup> läßt sich immerhin soviel entnehmen, daß sie — wie oben schon angedeutet — ein Argumentieren ἐξ ἐνδόξων ist, also innerhalb der Metaphysik mit dem διαπορεύειν zusammenfällt<sup>286</sup>. Wie weit man nun auch die Grenzen der Dialektik stecken mag<sup>287</sup>, sie macht keineswegs das Wesen der aristotelischen Philosophie schlechthin aus<sup>288</sup>, sondern sie bleibt etwas Vorläufiges<sup>289</sup>,

‚transobjektiven‘ Seins (*Grundzüge Met. Erkenntnis* 57; *Einführung in die Philosophie*, 1949, 84). Die so zugunsten des Irrationalen eingeschränkte Erkenntnis verfällt der Wahrheit gegenüber in eine Art müder Skepsis, die Aporie wird zur Grundverfassung des Menschen, der immer wieder vergeblich an die Grenzen der Erkennbarkeit stößt. Weder dieser Seinsbegriff noch diese skeptische Aporetik (um weitere Wesenszüge der Hartmannschen Philosophie beiseite zu lassen) haben etwas mit Aristoteles zu tun. Vgl. auch Wielands (29—33) Einwände gegen Hartmanns Beurteilung der aristotelischen Aporetik. — Ganz extrem übersteigert ist (unter dem Einfluß der Existenzphilosophie) die ‚aporetische‘ Aristoteles-Deutung bei Aubenque, *Problème* (über das Buch vgl. die kurze Bemerkung u. 4.11) und besonders in seinen beiden Aufsätzen *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in: *Aristote et les problèmes de méthode*, 1961, 3—19; *Aristoteles und das Problem der Metaphysik*, *Zeitsch. philos. Forsch.* 15 (1961) 321—333. Richtig dagegen die Kritik von Owens 23—25.

<sup>285</sup> Die wichtigsten Belege bei Bonitz s. v. διαλεκτικός.

<sup>286</sup> So richtig schon Schwegler 3, 113—116. 157—159. Bonitz, *Met.* S. 136. Vgl. auch Joachim zur *Nik. Ethik* 28—30.

<sup>287</sup> So betrachtet etwa Owens sogar Γ/Ε (304) und ΖΗΘ (415f) noch als ‚dialektisch‘, nimmt also eigentlich nur den Komplex über die ‚Separate Entity‘ (MNA) von der Dialektik aus. Wie man daraus ersieht, faßt er Dialektik in einem weiten Sinn („well within the Realm of Wisdom itself“, „not ‚introductory‘ in the modern sense“ 304) und versteht sie trotzdem noch als etwas Vorläufiges (z. B. 205—207), weil gemäß seiner Metaphysik-Deutung die Frage nach dem ‚Sein‘ ja erst bei der ‚separate Entity‘ eigentlich zum Austrag kommt (416; vgl. 4.12).

<sup>288</sup> So in neuerer Zeit Wieland 216—229, Aubenque 251—302 (weitere Stellen in seinem Index). Zu Wieland vgl. Tugendhat, *Gnomon* 35 (1963) 551, zu Aubenque den wichtigen Aufsatz von Jacques Brunschwig, *Dialectique et ontologie chez Aristote. A propos d'un livre récent*, *Revue philosophique* (de la France et de l'Étranger) 154 (1964) 179—200 bes. 186—190. — Weitere Literatur über die aristotelische Dialektik bei Aubenque 519—523, dazu Livio Sichirollo, *Limiti e significato di una ricerca intorno alla dialettica aristotelica*, *Studi Urbinati* 1959, 15—23. Ders., *Dialettica aristotelica e storia della dialettica*, *Festschrift H. J. de Vleeschauwer* (Pretoria 1960) 58—65. Ders., *Dialegethai — Dialektik. Von Homer bis Aristoteles*, Hildesheim 1967. Wagner, *Kommentar* 397 f.

<sup>289</sup> Neben der o. Anm. 286, 287 und 288 zitierten Literatur vgl. Lugarini, *Aristotele*, 148—172, bes. 158 A. 29, wo er die These seiner früheren Arbeit (*Dialettica e filosofia in Aristotele*, *Pensiero* 4, 1959, 48—69), daß bei Aristoteles Dialektik und Philosophie schlechthin identisch seien, ausdrücklich modifiziert: „L'ulteriore approfondimento della questione, alla luce dell'argomento del presente volume, mi ha successivamente convinto della necessità di circoscrivere alquanto la tesi prospettata in quel saggio. Per Aristotele, in effetti, la dialettica (intesa pur sempre come metodo discutivo) entra soltanto nei due primi momenti del filosofare: in quello aporetico ed in quello diaporetico. A motivo del suo andamento dialogico essa rimane per contro

das dann ‚aufgehoben‘ wird in die eigentlich *philosophische* Problem-betrachtung, welche auf *Wahrheit* ausgeht und die angesprochenen Probleme zu *lösen* unternimmt.

### 1.35 Denkformen, Denkmodelle und philosophische Intention

Die *ἔνδοξα* und die Sprache als Medium des Philosophierens betrachtet Aristoteles bewußt als etwas ‚Vorgegebenes‘, mit dem er sich auseinandersetzt (o. 1.33). Vielleicht gibt es aber darüber hinaus noch mehr ‚Vorgegebenes‘, nämlich verschiedene ‚Denkformen‘ und ‚Denkmodelle‘. Sie hier wenigstens kurz zu erwähnen scheint um so mehr angebracht, als Aristoteles (anders als bei den *ἔνδοξα*) zumeist nicht kritisch auf sie reflektiert, sondern sie ungeprüft verwendet. Zu fragen ist also: Werden die philosophischen Intentionen des Aristoteles durch bestimmte ‚Denkformen‘ und ‚-modelle‘, in denen er sich bewegt und deren er sich bedient, gehemmt oder gefördert?

Bevor eine Antwort auf die Frage versucht wird, ist zu überlegen, ob und wieweit die Frage als solche überhaupt berechtigt ist. Denn es ist zwar hermeneutisch legitim, ja sogar notwendig, das antike Denken aus seinen *Voraussetzungen* verstehbar machen zu wollen; jedoch bleibt es zweifelhaft, ob dies gerade an Hand der Begriffe ‚Denkform‘ und ‚Denkmodell‘ geschehen kann, die beide vorbelastet sind: ‚Denkform‘ entstammt dem Bereich der Psychologie und Lebensphilosophie, ‚Denkmodell‘ dem der ‚Technik‘, so daß man Gefahr läuft, mit den zwei Begriffen zugleich moderne Befangenheiten (eben moderne ‚Denkformen‘) an das Material heranzutragen. Dem läßt sich aber durch methodische Reflektiertheit begeben. Mit dieser kritischen Einschränkung hat die Suche nach Denkformen und Denkmodellen, mit der man sich in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts intensiver beschäftigte<sup>290</sup>, auch heute noch ihre Berechtigung, zumindest als heuristische Methode für die Philosophiegeschichte<sup>291</sup>. Man darf dabei

esclusa da quella fase più strettamente epistemica del filosofare e in genere della ricerca scientifica che è il momento euporetico e nella quale si tratta di formulare un ‚logo‘ esprime le cose stesse, nelle guise che siano loro connaturate“.

<sup>290</sup> Repräsentativ hierfür ist das Werk von Hans Leisegang, *Denkformen* 1928, 21951 (dort alle weiteren Verweise). Wie man an Leisegang sieht, ging man dabei offenbar meist von der Lebensphilosophie und der Psychologie aus.

<sup>291</sup> Nach einigen Ansätzen etwa bei Julius Stenzel zeigen wohl die Arbeiten Hermann Fränkels am schönsten, wie man in historisch und philologisch adäquater Weise die Denkformen einer bestimmten Epoche und einzelner Autoren erforschen und darstellen kann (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 21962; *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 21960). — Methodisch wichtig der (von Topitsch 96 A. 3 genannte) Aufsatz von Heinrich Gomperz, *Problems and Methods of Early Greek Science*, Journ. Hist. Ideas 4 (1943), auch in: H. Gomperz, *Philosophical*

durchaus über die Probleme hinausgehen, welche die Antike ausdrücklich thematisiert hat (z. B. τέχνη — φύσις), muß aber freilich erstens vermeiden, vom heutigen Standpunkt aus Denkformen in die Antike hineinzuverlegen, die es dort gar nicht gab (s. u. h). Und man muß zweitens Denkform und *philosophische Intention* scharf trennen und gegeneinander abwägen: Denn weder erschöpft sich die Intention in den Denkformen, welche sie verwendet<sup>292</sup>, noch kann sie sich unabhängig von diesen unmittelbar zum Ausdruck bringen<sup>293</sup>. Sobald nur *eine* der beiden Seiten bedacht wird, läßt sich die antike Philosophie nicht historisch zutreffend beurteilen, und sie läßt sich dann auch nicht, indem man das nur Zeitbedingte an ihr abstreift und dadurch ihren überzeitlichen Gehalt heraushebt, auf das heutige Denken hin ‚entmythologisieren‘.

Die nachstehend in Auswahl aufgeführten ‚Denkformen‘ und ‚Denkmodelle‘<sup>293a</sup> sind nach Eigenart und Bedeutung sehr verschiedenen<sup>294</sup>. Da aber eine exakte Untergliederung nicht möglich ist, werden sie in zwangloser Folge besprochen.

a) An erster Stelle ist zu nennen das *aristotelische Weltbild*, nach dem die Welt als begrenzter, axiologisch gestufter Kosmos verstanden

*Studies*, Boston 1953, 72 ff. Gomperz unterscheidet im wesentlichen drei Denkformen (thought-patterns): a) ‚biological‘, b) ‚political‘ bzw. ‚a well- or an ill-ordered household‘, c) ‚artistic creativity‘ bzw. ‚mechanic‘. Das entspricht ungefähr den ‚biomorphen‘, ‚soziomorphen‘ und ‚technomorphen‘ Modell-Vorstellungen, wie sie Ernst Topitsch (s. folgende Anm.) schildert. — Hierher gehört auch der Begriff des ‚Weltmodells‘ (der Griechen), den Wolfgang Schadewaldt einführte (vgl. W. Sch., *Das Weltmodell der Griechen*, 1955, in: *Hellas und Hesperien*, 1960, 426—450) und der seitdem vielerorts verwendet wird.

<sup>292</sup> Dies nicht gesehen zu haben, ist der Fehler von Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958. Topitsch weist in seiner stark soziologisch bestimmten Untersuchung instruktiv auf verschiedene Denkformen der antiken Philosophie hin, glaubt aber damit zugleich schon ihren *Gehalt* erfaßt zu haben und kommt so zu einer oberflächlichen Abwertung der antiken Metaphysik. Indem er das von den Denkformen *Gemeinte* vernachlässigt, veräußerlicht er sie zu unverbindlichen Leerformen, mit denen man sich die Welt ordnet, also fast im Sinne Wielands Metaphysik als Topologie. Zum ‚techno-morphen‘ Denkmodell vgl. o. 1.112 und gleich unten, zur ganzen Frage vgl. das Nachstehende.

<sup>293</sup> Das gilt vor allem für Aristoteles, der ja mehr als Platon mit bestimmten Denk-Schemata arbeitet.

<sup>293a</sup> Nicht besprochen wird hier das ‚Inhärenzschema‘ des Substanzbegriffes, das anläßlich Z 3 (7.823a) und auch sonst (3.1 u. ö.) auch für den Hyle-Begriff wichtig wird.

<sup>294</sup> Wenn hier inhaltliche und formale Tatbestände unterschiedlichen Charakters nebeneinandergestellt werden, so rechtfertigt sich das einmal daraus, daß das komplexe Phänomen des ‚Prinzips‘ nur durch vielfachen Wechsel der Aspekte erfaßt werden kann, und zum andern daraus, daß die von uns gegebene knappe Skizze nicht ausreicht, die einzelnen Gesichtspunkte noch genauer zu gliedern. Hierfür wäre eine Monographie erforderlich.

wird<sup>295</sup>. Die kosmologische Ponderierung des aristotelischen Denkens beeinflusst so stark die gesamte aristotelische Metaphysik und Philosophie, daß man fast von einer ‚kosmo-morphen‘ Denkform des Aristoteles sprechen könnte<sup>296</sup>. Sie droht natürlich auch den Hyle-Begriff zu ‚verfestigen‘ und auf die körperliche Welt des Werdens einzuengen<sup>297</sup>, vermag aber dann letztlich doch nichts gegen die Denk-Intention des Aristoteles auszurichten, die sich eindeutig auf ein unkörperliches, ‚geistiges‘ Hyle-Prinzip von genereller Wirksamkeit richtet<sup>298</sup>.

b) Damit hängt eng zusammen, daß wie für Platon, so auch für Aristoteles das Sein eine *hierarchische Stufenfolge*, eine Wert-Pyramide ist<sup>299</sup>. Woher auch immer das Bild der Seins-Hierarchie stammen mag<sup>300</sup>, es soll die aristotelische Gesamtauffassung des Seins verdeutlichen. Dabei besteht nun — wie bei jedem schematischen Modell — die Gefahr, daß sich das Schema selbständig macht, d. h. daß die ‚Schichten‘ der Seinsschichtung zu starrer ‚Konkretheit‘ verdinglicht und voneinander isoliert werden. Mindestens vier solcher χωρισμοί treten bei Aristoteles auf, die den Zusammenhang des Seins ernsthaft gefährden<sup>301</sup>. Und doch gelingt es Aristoteles, das Sein in einer über-

<sup>295</sup> Die meisten Elemente dieses Weltbilds entstammen der Tradition, aber die Konzeption insgesamt ist typisch aristotelisch. Vgl. vorläufig *Kosmologie und Metaphysik* (Lit.) und *Weltbild und Seinslehre*.

<sup>296</sup> Damit ist nur gesagt, daß Aristoteles bei Behandlung metaphysischer Fragen immer wieder den Kosmos miteinbezieht, ihn gleichsam als ‚Modell‘ betrachtet. Aus welchen Elementen sich dann wieder sein Bild vom Kosmos letztlich zusammensetzen mag, ist eine weitere Frage: Topitsch z. B. betrachtet die kosmische Hierarchie als (‚soziomorphes‘) Abbild der menschlichen Familie; Leisegang würde das Vorbild eher in der Begriffspyramide sehen. <sup>297</sup> Vgl. bes. u. 8.262c.

<sup>298</sup> Die Überwindung der ‚kosmo-morphen‘ Denkform beginnt schon innerhalb des Kosmos selber bei dem Begriff der ὕλη τοπική (s. z. B. 5.325) und setzt sich dann fort über verschiedene andere Ausprägungen der Hyle (wie die ὕλη νοητή) bis hin zur berühmten Hyle-Definition von met. Z 3 (vgl. etwa 8.21/22).

<sup>299</sup> Vgl. u. 8.271 über ‚Seinsstufung‘ (mehr Sach-Index s. v. *Stufung*) und die Schemata S. 700.

<sup>300</sup> Leisegang leitet es von der Begriffspyramide her, Topitsch von der menschlichen Familie (‚soziomorph‘); vgl. o. A. 296. Für beides lassen sich Gründe anführen: a) Die Begriffspyramide beeinflusst zumindest seit Platon das philosophische Denken außerordentlich stark und ist gängiges Traditionsgut, an dem Aristoteles festhält. Natürlich könnte man im Sinne Topitschs auch die Begriffspyramide letztlich auf ‚soziomorphe‘ Ur-Vorstellungen zurückführen, aber das ändert ja nichts daran, daß sie qua Begriffspyramide auf Aristoteles eingewirkt hat. b) Daß das Bild der Seins-hierarchie seit frühgriechischer Zeit (vgl. etwa H. Fränkel, *Dicht. u. Philos.*<sup>2</sup> 600) ‚soziomorph‘ beeinflusst ist, steht außer Frage: Bei Aristoteles braucht man nur an  $\Lambda$  10 zu erinnern, wo die Seinsordnung (τάξις!) mit einem Heer und einem Hauswesen verglichen wird. Aber diese Überlegungen helfen sachlich doch nicht weiter: Selbst wenn — über das rein Zufällige hinaus — die formale Herkunft der ‚Denkform‘ richtig bestimmt sein sollte, ist damit überhaupt noch nichts über ihren philosophischen Gehalt und ihre Relevanz ausgesagt.

<sup>301</sup> Es sind dies die Verhältnisse Gott—Welt, Äther—sublunarer Bereich, Lebendiges—tote Stoffe, ἐσχάτη ὕλη—ἄτομον εἶδος. Hinweise Sach-Index s. v. *Chorismos*.

greifenden Ordnung — nach dem ‚Mehr und Weniger‘ gestuft — zusammenzufassen<sup>302</sup>.

c) In ‚Kosmos‘ und ‚Wertpyramide des Seins‘ zeigt sich eine Denkweise, die man als ‚horror infiniti‘ bezeichnet hat. Dieses Verlangen nach Begrenztheit führt dazu, daß auch die Ursachen von Werden und Sein nicht in einer unendlichen Kette immer weiter zurückverfolgt werden, sondern einen Abschluß finden in einer Ursache, die ihrerseits nicht wieder verursacht ist. Am klarsten wird ein ungegründeter Grund als Abschluß gesetzt in der Reihe der Zweckursachen: der ‚unbewegte Bewegter‘ als Quelle aller Bewegung. Aber auch hinsichtlich des Hyle-Prinzips läßt sich ein solches Streben erkennen, den infiniten Regreß zu vermeiden, d. h. die reine Hyle, aus welcher alles hervorgeht, aber welche selber nicht mehr aus etwas anderem hervorgeht, in den Blick zu bekommen<sup>303</sup>.

d) Aristoteles erläutert öfter seine vier Ursachen mit Beispielen, die dem Bereich des menschlichen Herstellens entnommen sind, ja er scheint sie ganz am *Techne-Modell* abzulesen, so daß man bis heute von der ‚techno-morphen‘ Befangenheit des aristotelischen Denkens überzeugt ist. Indes sollte man nicht beim *Techne-Modell* und dem typisch modernen Gegensatz von (geistfremder) ‚Natur‘ und (naturfremdem) ‚Geist‘ stehenbleiben, sondern dahinter die ‚geistige‘ Einheit von φύσις und τέχνη sehen. Die *Techne* ist kein Modell-Bereich, aus dem etwas ‚übertragen‘ wird, sondern es werden an ihr, die besonders klare Beispiele liefert, diejenigen Phänomene aufgezeigt, welche infolge der Einheit von φύσις und τέχνη eo ipso für *beide* Bereiche gelten<sup>304</sup>. Nur in diesem sehr eingeschränkten Sinn kann man auch in Zukunft noch vom ‚*Techne-Modell*‘ des Aristoteles sprechen.

e) Eng verbunden mit dem Stufen-Modell des Seins ist bei Aristoteles das ‚*Gegensatz-Substrat-Schema*‘, das seine Lösung des Werdenproblems augenfällig machen soll: Werden als Wechsel von Gegensätzen, die an einem beharrenden Substrat einander ablösen. Wenn Aristoteles diese seine ‚Triade‘ scharf der ‚reinen Gegensatzlehre‘ (Dyade) seiner Vorgänger gegenüberstellt, so trifft das historisch nicht ganz zu<sup>305</sup>, aber es bleibt bestehen, daß er als erster die Triade systematisiert und schematisiert hat. Sie ist so eng mit dem Hyle-Begriff verbunden, daß wir sie für ein Stück Wegs zum Leitfaden unserer

<sup>302</sup> Über das ‚Mehr und Weniger‘ Sach-Index s. v. *Mehr und Weniger*, über den τάξις-Gedanken Sach-Index s. v. *Ordnung*.

<sup>303</sup> Vgl. u. 7.823 über die ‚Wege zum Hyle-Prinzip‘. Bestätigt wird diese empirisch aus den Texten gewonnene Auffassung durch met. α 2. — Die Aufdeckung dieses Denkschemas darf nun freilich nicht dazu führen, das Hyle-Prinzip etwa als ‚rein formalen Grenzbegriff‘ verstehen zu wollen (dazu o. 1.15, u. 8.273).

<sup>304</sup> Vgl. o. 1.112, wo weitere Hinweise.

<sup>305</sup> Über das Verhältnis des aristotelischen ‚Vermittlungsbegriffes‘ Substrat/Steresis zu den entsprechenden platonischen Lehren vgl. u. 2.25, 3.14, 4.64.

Untersuchung nehmen können. Dabei werden sich bald die Grenzen des Schemas zeigen: α) Es läßt sich an der akzidentellen ‚Veränderung‘ (ἀλλοίωσις) leicht ablesen und aufzeigen, schwer oder gar nicht jedoch am (allein wichtigen) substantiellen ‚Werden und Vergehen‘ (γένεσις, φθορά). Wenn nun Aristoteles in einer Art ‚Analogieschluß‘ von der ‚Veränderung‘ auf das ‚Werden‘ schließt<sup>306</sup>, besteht unter dem Zwang des Schemas die Gefahr, daß analog dem (körperlichen, substantiellen) Substrat der ἀλλοίωσις auch das (z. T. unkörperliche) Substrat der γένεσις allgemein ‚körperlich‘ und substantiell gedacht wird und entsprechend die Wesensform zu einem Akzidens herabsinkt<sup>307</sup>. β) Die Triade ist auf den sublunaren Bereich beschränkt<sup>308</sup> und sagt deshalb nichts über diejenigen Arten von Materie aus, die sich außerhalb dieses Bereiches befinden (Äther-Materie) oder überhaupt nichts mit dem Kosmos zu tun haben (ὅλη νοητή). Gleichwohl drängt sich das Schema bei Aristoteles doch scheinbar so vor, daß die ‚Hyle als Substrat des Werdens‘ oft mit dem aristotelischen Materiebegriff überhaupt gleichgesetzt wird<sup>309</sup>. Das entspricht, wie wir zeigen zu können glauben, nicht der Intention des Aristoteles, und so darf man sagen, daß das von ihm geschaffene triadische Gegensatz-Substrat-Schema den von ihm intendierten umfassenden Hyle-Begriff eher verstellt als verdeutlicht.

f) Die Betonung der ‚Triade‘ bedeutet nicht, daß Aristoteles die traditionellen Gegensatz-Lehren aus seinem Denken verbannt. Vielmehr spricht er außerhalb der Stellen, an denen er (z. B. in polemischer Absicht) die Triade mit Nachdruck schematisch hervorhebt, öfter ‚dyadisch‘ wie Platon und die Vorsokratiker: Das Werden ist ihm dann ein Konflikt zweier Prinzipien, die fast in urtümlicher Weise miteinander um die Vorherrschaft ringen<sup>310</sup> und doch andererseits sich zu vereinigen drängen<sup>311</sup>. Das Sein aus dem Widerspiel zweier gegensätz-

<sup>306</sup> Vgl. u. 3.12 und 3.13 über phys. α 7.

<sup>307</sup> Näheres u. 6.222 b, 6.4, 9.

<sup>308</sup> Auch da ist es ja nicht lückenlos durchgeführt, vgl. u. 6.

<sup>309</sup> Die Interpretieren, welchen sich derart vom Gegensatz-Substrat-Schema beeindrucken lassen, beachten nicht, wie oft Aristoteles ‚dyadisch‘ spricht (vgl. nachstehend f).

<sup>310</sup> Zum ‚Kampf‘ der beiden Prinzipien (und zum Ausdruck κρατεῖν) u. S. 537 A. 82. Die ‚agonale‘ Komponente im Denken des Aristoteles betont richtig Düring 545. Sie ist ein Bestandteil aller ‚dualistischen‘ Welterklärungen zu jeglicher Zeit und bei jedem Volk. Zum polaren Denken des frühen Griechentums Fränkel, *Dicht. u. Philos.*<sup>2</sup> Index 603—605 (wo weitere Hinweise).

<sup>311</sup> Das Streben der Materie nach der Form vergleicht Aristoteles α 9, 192 a 22 f (vgl. 192 a 14 μήτηρ) mit dem Verlangen des Weiblichen nach dem Männlichen. Sofern man diesen Vergleich überhaupt auswerten will (er denkt ja 192 a 23 auch an das Streben des Häßlichen nach dem Schönen!), so zeigt sich in ihm entweder das ‚biologische‘ Denken des Aristoteles insgesamt (dazu u.) oder es wird auf die mythischen Vereinigungen z. B. zwischen Uranos und Gaia angespielt (letzteres nennt Topitsch ‚biomorph‘, z. B. S. 10. 18 u. ö.); vgl. auch 3.14 Ende.



licher Prinzipien zu begreifen — dieses Denken kann man dualistisch, polar, antithetisch, antinomisch oder sogar ‚dialektisch‘ nennen, sofern man nur nicht die ‚Einheit‘, die ‚Harmonie‘ zwischen beiden Prinzipien leugnet und die Polarität verabsolutiert<sup>312</sup>.

g) Im Vorstehenden ist neben dem techno-morphen auch immer wieder das ‚*bio-morphe*‘ Denkmodell gestreift worden, das nunmehr noch einmal kurz für sich betrachtet werden möge, und zwar verengt auf den eigentlich ‚biologischen‘ Bereich: Die quantitativ und qualitativ bedeutende Leistung des Aristoteles auf dem Gebiet der Biologie legt die Frage nahe, ob er nicht seine Prinzipien an spezifisch biologischen Zusammenhängen abgelesen und von da aus verallgemeinert habe: Man denkt zunächst an den εἶδος-Begriff, der unter dem Aspekt der ἐντελέχεια etwas Ähnliches meint wie ‚geprägte Form, die lebend sich entwickelt‘; dementsprechend könnte man auch δύναμις und ὕλη primär als biologisches ‚Angelegtsein‘ verstehen<sup>313</sup> usw. Nun hat Aristoteles ganz gewiß nicht panpsychistisch oder vitalistisch im heutigen Sinne gedacht, so daß man also seine Philosophie und seine Prinzipien nicht vordergründig ‚biologistisch‘ deuten kann. Dies geht — um von allem andern abzusehen — schon deswegen nicht, weil man so den typisch modernen Gegensatz von Natur und Geist (s. o. unter d) und einen ebenso modernen Irrationalismus in Aristoteles hineinträgt. Jaeger war mithin sachlich im Recht, als er die ‚biologistische‘ Aristoteles-Deutung ablehnte<sup>314</sup>, wobei er sie freilich durch die nicht minder

<sup>312</sup> D. h., man darf nicht, um einer ‚monistischen‘ Aristoteles-Interpretation zu entgehen, nun zwischen den beiden Prinzipien eine unüberbrückbare Kluft auftun (und dabei vielleicht Aristoteles zu einem absoluten ‚aporetischen Dialektiker‘ wie in der Deutung Aubenques machen), sondern muß auch all das bedenken, was es an ‚Vermittlungen‘ zwischen ihnen gibt. Vgl. Sach-Index s. v. *Vermittlung*.

<sup>313</sup> Dieser Gesichtspunkt kommt bei Erörterung von δύναμις und ὕλη gewöhnlich zu kurz.

<sup>314</sup> *Aristoteles* 410f. Vielleicht wendet Jaeger sich hier u. a. gegen die lebensphilosophische Neuprägung und Umdeutung der aristotelischen ἐντελέχεια durch Hans Driesch (1909), die ein Jahr nach dem Erscheinen von Jaegers Buch Paul Gohlke aufgriff und in die Deutung der aristotelischen ἐνέργεια einführte. Vgl. W. Jaeger, *Rez. verschiedener Schriften Paul Gohlkes*, *Gnomon* 4 (1928) 625—637. Berti, *La filosofia* 58f. Weitere Hinweise auf ‚Biologismen‘ im Denken des Aristoteles bei Léon Brunschwig (verwertet von Le Blond, *Logique et méthode* z. B. 72. 347. 354 u. ö., Ausgabe von part. an. A S. 9; seine Schriften zusammengestellt *Logique et méthode* XV und Ausgabe 196); Le Blond, *Logique et méthode* 72 f. 346—370 (*Les schèmes biologiques*); ders., Ausgabe von part. an. A (Untertitel *Philosophe de la vie!*) Einl. passim (sehr anregend und wichtig, wenn auch Aristoteles insgesamt etwas zu nahe an Henri Bergson herangerückt wird, der auch z. B. *Logique et méthode* 363. part. an. A S. 51 direkt zitiert ist); Aubenque 7 A. 4. 351—355. 359 A. 2. 364, der sich mit Recht dagegen wendet, gelegentlich bei Aristoteles auftretende ‚biologische‘ (bzw. ‚soziologische‘ oder ‚technologische‘) Bilder extrem überzubewerten und daraus weittragende Schlüsse zu ziehen (vgl. auch noch u. S. 75 A. 324). Reserven auch bei Owens 472 A. 51. Die Herkunft wichtiger Grundkategorien der aristote-

einseitige ‚techno-morphe‘ Deutung ersetzte<sup>315</sup>. Seitdem erforschte man zwar die biologischen Schriften nach Inhalt und besonders Methode viel genauer<sup>316</sup>, zog aber von der Biologie keine Fäden zur Metaphysik. Vielleicht stand man dabei immer noch unter dem Eindruck von Jaegers Urteil, obwohl sich doch seit Jaeger die Situation völlig gewandelt hat: Zum einen wissen wir heute sicher, daß die biologischen Forschungen des Aristoteles, die Jaeger auf Grund seines Entwicklungsschemas spät datierte<sup>317</sup>, mindestens bis in die Zeit von Assos hinaufreichen<sup>318</sup>. Und zum andern sind philosophische Strömungen wie Lebensphilosophie und Vitalismus, gegen die Jaeger sich damals abgrenzen mußte, uns heute so ferngerückt, daß wir eine biologische Komponente des aristotelischen Denkens, falls sie sich aus den Belegen ergibt, wieder unbefangenen würdigen könnten. Was spricht nun für einen solchen biologischen ‚Einschlag‘ in der aristotelischen Philosophie<sup>319</sup>?

Die Wendung des Aristoteles zum ‚Kosmos‘<sup>320</sup> bringt zugleich eine stärkere Betonung des Biologischen mit sich:

Der Ätherbereich wirkt in zweifacher Weise auf die sublunare Welt ein, aktiv-mechanisch und ‚passiv‘-teleologisch. Die *mechanische* Wirkung (z. B. der Sonnenwärme) regelt nicht nur die Elementenbewegung, sondern auch den gesamten biologischen Lebensrhythmus von Tier und Mensch (Lebensdauer usw.). Ebenso umfaßt der Kreislauf des sublunaren Geschehens, mit dem die Welt unter dem Mond die vollkommene Kreisbewegung der Äthergestirne ‚nachahmt‘ (‚teleologische‘ Wirkung), zwar zunächst (und primär) den wechselseitigen Übergang der (anorganischen) vier Elemente ineinander, wird aber dann auch besonders sichtbar in der Kette von Zeugung und Tod der lebenden Wesen. Dieser Kreislauf des Lebens findet prägnanten Ausdruck in der überaus bedeutsamen aristotelischen Formel  $\alpha\upsilon\theta\epsilon\rho\omega\tau\omicron\varsigma$   $\alpha\upsilon\theta\epsilon\rho\omega\pi\omicron\nu$   $\gamma\epsilon\nu\nu\tilde{\alpha}$ <sup>321</sup>, welche unter anderem besagt, daß durch Geburt und Tod vergänglicher Individuen hindurch die Wesensform als etwas

lischen Biologie aus der platonisch-akademischen Metaphysik weist überzeugend nach H. J. Krämer, *Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast*, Rhein. Mus. 111 (1968) 293—333, bes. 331—333.

<sup>315</sup> s. o. unter d), wo weitere Verweise.

<sup>316</sup> Vgl. die einschlägigen Abschnitte bei Düring.

<sup>317</sup> *Aristoteles* 352 f.

<sup>318</sup> Düring 12. 510; vgl. auch Dirlmeier 1963, 61.

<sup>319</sup> Vgl. zum folgenden ständig Le Blond, *Logique et méthode* 346—370; ders., part. an. A S. 196. S. auch Owens 472 A. 51. Dort jeweils weitere Lit.

<sup>320</sup> Vgl., auch zum Folgenden, *Kosmologie und Metaphysik* und *Weltbild und Seinslehre*.

<sup>321</sup> Den philosophischen Sinn der aristotelischen Formel hat K. Oehler wieder verstehen gelehrt: K. Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Sonderausgabe 1963 (zuerst in: Festschrift Gerhard Krüger, 1962), 37—65.

Ewiges erhalten bleibt. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß Eidos- und Telos-Begriff zumindest eine *biologische Komponente* in sich schließen. Nimmt man hinzu, daß Aristoteles nicht selten Telos, οὐσία usw. an ‚biologischen‘ Beispielen demonstriert<sup>322</sup> und daß er den Bereich des Anorganischen von dem des Organischen her beurteilt<sup>323</sup>, dann läge die Vermutung nahe, er habe manche seiner Grundbegriffe im wesentlichen ‚biologisch‘ konzipiert.

Indes sollte man die biologische Komponente seines Denkens, so wichtig sie auch ist, weder überschätzen noch gar seine Fundamentalbegriffe ohne weiteres von dort herleiten. In seiner ‚ersten Philosophie‘ ist er von solchen Einseitigkeiten genau so frei wie Platon, auf den ja auch seine Lehren von Eidos, Telos u. dgl. letztlich zurückgehen; wie dieser denkt er ‚philosophisch‘ schlechthin, ‚ontologisch‘ oder wie man sonst sagen will<sup>324</sup>. Das gilt besonders für die Materie, die dem Wort nach überhaupt nicht<sup>325</sup> und der Sache nach nicht sehr viel<sup>326</sup> ‚biologisch‘ gedacht wird.

h) Nach Denkformen und Denkmodellen fragen heißt annehmen, daß ein Tatbestand in einem bestimmten Einzelbereich erkannt und von dort dann (‚modellhaft‘) auf andere Bereiche *übertragen* wird. Während wir bisher mehr von den Denkmodellen ausgingen, die über-

<sup>322</sup> Vgl. nur das Beispiel von der ‚Hand‘ (Bonitz 848a 47—52) u. dgl. mehr.

<sup>323</sup> Wenn man meteor. 4, wo dies am deutlichsten ist, nicht heranziehen will, kann man nur auf wenige Stellen wie gen. corr. 321 b 28—32 verweisen. Trotz der geringen Anzahl unzweifelhaft ‚echt-aristotelischer‘ Belege dafür ist aber die Tatsache als solche völlig sicher, weil sie sich bruchlos aus den Verhältnissen damaliger Naturforschung ergibt, die ohne chemische Analyse nach dem Augenschein gehen mußte und der deshalb das Lebendige (natürlich oberhalb einer bestimmten Größenordnung und nur in einer bestimmten Hinsicht) leichter zugänglich war als das Anorganische. Vgl. 6.222 a/b.

<sup>324</sup> Der von D. M. Balme, *Phronesis* 7 (1962) 91—104 hervorgehobene Umstand, daß die biologischen Forschungen des Aristoteles in seinen sonstigen Schriften (z. B. in der *Metaphysik*) keinerlei konkrete Spuren hinterlassen haben, gibt für unsere Frage wenig aus, weil Aristoteles auch sonst ‚isolierend‘ denkt, so daß er aus anderen Spezialbereichen nichts in seine Ontologie aufnimmt (sondern — etwa in den Vergleichen und Beispielen — lieber die gängigen Meinungen zitiert).

<sup>325</sup> ὕλη ist kein vitalistisch sprossender ‚Wald‘, sondern ‚Holz‘ als Rohstoff, Material technischer Prozesse, gehört also noch eher zum ‚techno-morphen‘ Aspekt des aristotelischen Philosophierens (alles Nähere u. 2.6).

<sup>326</sup> Ihre *Aktivität* hat, wenn auch vielleicht nur der Formulierung nach, unleugbar einen gewissen ‚biologischen‘ Einschlag (vgl. 3.14 Ende, 8.245/6, 8.25), beruht aber im Grunde auf der Aktivität des zweiten platonisch-akademischen Prinzips (vgl. nur 2.51 d, dazu Sach-Index s. v. *Aktivität* 2), also auf ‚ontologischen‘ Gedankengängen. Sonst sind bei der Hyle kaum biologische Einflüsse festzustellen: Natürlich werden je nach dem thematischen Zusammenhang auch einmal ‚Materien‘ aus dem Bereich des Lebendigen genannt, aber das besagt nichts Grundsätzliches. Im übrigen herrscht bei der Betrachtung der Hyle, wenn man überhaupt eine bestimmte Denkform nennen will, eher die ‚techno-morphe‘ Betrachtungsweise (s. o. 1.112 und vorst. Anm.).

tragen werden, wenden wir uns jetzt dem Denkmittel der *Übertragung* selber zu. Zwei Fragen stellen sich: 1. Liegt tatsächlich eine ‚Übertragung‘ vor oder nicht? 2. Wenn ja, wie ist sie philosophisch zu beurteilen?

α) Es ist stets mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Aristoteles zwei Bereiche, die wir in der Moderne zu trennen gewohnt sind, als Einheit sah, so daß die von uns vermutete ‚Übertragung‘ gar nicht vorliegt, weil er sich eben innerhalb ein und desselben Sinnbereiches bewegt. Deshalb ist beim Aufspüren von Denkmodellen und ‚Übertragungen‘ äußerste Vorsicht geboten. Natürlich kann der moderne Forscher trotzdem seine eigenen Kategorien anwenden, von ‚Übertragung‘ sprechen und Aristoteles kritisieren, aber er muß dabei stets bedenken, wieweit Aristoteles selber gegangen ist. So scheint Aristoteles z. B. die hierarchische Gliederung von Familie, Staat, Kosmos und Sein überhaupt nicht als sekundäre Übertragung von der Familie aus εἰς ἄλλο γένος (soziomorph), sondern als verschiedene Ausprägungen, gleichsam Variationen, des gleichen Seins-Tatbestandes verstanden zu haben.

β) Aber auch da, wo Aristoteles selbst zwei Bereiche klar trennt, wie bei τέχνη und φύσις, sollte man nicht dabei stehenbleiben, den ‚Übergang‘ aus dem einen in den anderen Bereich als ganz vordergründige ‚Übertragung‘ (etwa von der τέχνη auf die φύσις) aufzufassen: Denn damit leugnet man, daß die von Aristoteles vorgenommene ‚Übertragung‘ in der *seinsmäßigen* Strukturverwandtschaft beider Bereiche gründe, d. h. man leugnet, daß Aristoteles mit seinem Philosophieren nicht auf ein regulatives Sich-Zurechtlegen der Umwelt mit Hilfe von Topoi, sondern auf *Wahrheit* ausgeht. Solche Deutung der aristotelischen Philosophie wird in vorliegender Darstellung mehr als einmal zu widerlegen gesucht<sup>327</sup>. Und was speziell das τέχνη—φύσις-Problem angeht, so dürfte die Lösung darin liegen, daß Aristoteles den modernen Gegensatz von ‚Natur‘ und ‚Geist‘ nicht kennt, sondern beide Bereiche als Teile derselben Geiststruktur betrachtet<sup>328</sup>. Die ‚Analogie‘ als Verbindung beider Bereiche ist weder bei τέχνη—φύσις noch sonst ein sachlich unverbindliches, rein formales Leer-Schema, sondern Ausdruck der inneren Verwandtschaft verschiedener Seinsbereiche, die der menschliche νοῦς ans Licht hebt, indem er über die scheinbare Differenziertheit der uns umgebenden ‚Dinge‘ zurückgreift auf ihren geistigen Zusammenhang, in welchem sie gründen<sup>329</sup>. Diese, auf Platon zurückweisende, philosophische Haltung ist eine ganz andere als die, welche der logische Positivismus und die z. T. aus den

<sup>327</sup> Vgl. z. B. o. I. 18.

<sup>328</sup> Vgl. Sach-Index s. v. *Denkmodell* 4, 9.

<sup>329</sup> Vgl. dazu vorläufig u. 7.823 c.

gleichen Quellen gespeiste moderne Soziologie<sup>330</sup> Aristoteles zuschreiben möchten, daß er nämlich willkürlich, ohne nach der ‚Wahrheit‘ zu fragen, ‚anthropomorph‘ und vordergründig sich die Welt eingeteilt und etikettiert habe.

Damit wird auch deutlich, daß das Problem der Denk-Formen und Denk-Schemata sehr viel komplizierter ist, als es zunächst den Anschein hatte. Wenn man nicht mit großer methodischer Vorsicht und philosophisch differenziert an die Frage herangeht, ist die Gefahr groß, daß die Eigenart aristotelischen Denkens und aristotelischer Prinzipienfindung nicht erleuchtet, sondern verdunkelt wird. Soviel wir sehen konnten, ist durch alle Denkformen u. dgl., die man aufspüren mag, die philosophische Intention des Aristoteles unbeirrt auf die ‚Sache‘ gerichtet, mit anderen Worten: ‚sachgerecht‘. Was bedeutet ‚Sache‘ und ‚sachgerecht‘?

### 1.36 Die ‚Sachen selbst‘

Woraufhin interpretiert Aristoteles das ‚Vorgegebene‘ (vgl. 1.33)? Wohin zielt im Bunde mit und im Gegensatz zu den eben (1.35) aufgezeigten Denkformen und Denkmodellen seine philosophische Intention? Sie intendiert zweifelsohne die ‚Wahrheit‘. Was ist aber wiederum mit ‚Wahrheit‘ gemeint?

Eine erste Antwort könnte lauten: ‚die Sache(n) selbst‘. Aristoteles beruft sich ja öfter auf die ‚Sachverhalte‘, an die man beim Widerspruch der Meinungen appellieren kann und die als ‚Wahrheit‘ sich zwingend geltend machen<sup>331</sup>. Diese ‚Sachverhalte‘, welche sich uns als φαινόμενα zeigen<sup>332</sup>, können wir ‚phänomenale Gegebenheiten‘, ‚phänomenale Tatbestände‘ o. dgl. nennen und demgemäß von einer ‚phänomenologischen‘ Methode des Aristoteles sprechen<sup>333</sup>. Aristoteles würde also sein Philosophieren ganz auf den ‚phänomenalen Tatbestand‘ gründen.

Diese Bestimmungen sind aber immer noch recht vorläufig und unscharf, so daß sie weiterer Präzisierung bedürfen:

<sup>330</sup> Gemeint sind die Arbeiten Wolfgang Wielands (o. 1.18) und Ernst Topitschs (o. S. 69 A. 292).

<sup>331</sup> Die Stellen sind bekannt: A 3, 984 a 18 f αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάκασε ζητεῖν. Vgl. A 3, 984 b 10 πάλιν ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὡσπερ εἶπομεν (wohl Rückverweis auf 984 a 18), ἀναγκαζόμενοι (α 5, 188 b 29 f. part. an. A 1, 642 a 18—20 ἀγόμενος ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας . . . ἀναγκάζεται). Vgl. Bonitz s. v. πρᾶγμα 629 a 59—b 21, s. v. ἔργον 286 a 37 ff. Lugarini 38—42, bes. 41.

<sup>332</sup> A 5, 986 b 31 ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις. Vgl. Bonitz s. v. φαῖνεσθαι 808 b 37—809 b 7 und dazu Lugarini 38 A. 18.

<sup>333</sup> Diese Termini verwendet z. B. Tugendhat, Gnomon 35 (1963) 547. 552 f.

1.361 Erstens bedeutet ‚phänomenal‘ nicht, daß diese Tatbestände uns ohne weiteres empirisch gegeben seien und etwa wesentlich durch die Sinne erfaßt würden. Vielmehr muß die Erkenntnis, je prinzipielleren Charakter die *φαινόμενα* haben, desto tiefer durch die unmittelbar gegebenen Sinnesdaten hindurch zu den ideellen Gründen der Sinnendinge vordringen<sup>334</sup>, was sich näherhin etwa so beschreiben läßt:

Von den platonischen Wegen ‚zu den Prinzipien hin‘ (*ἐπὶ τὰς ἀρχάς*; Analysis, Reduktion) und ‚von den Prinzipien her‘ (*ἀπὸ τῶν ἀρχῶν*; Synthesis, Deduktion)<sup>335</sup> greift Aristoteles die Reduktion besonders auf und stellt sie dar als den Weg vom ‚für uns Bekanteren‘ zum ‚an sich, der Natur nach Bekanteren‘<sup>336</sup>: Wir setzen mit der Analyse bei dem ‚für uns Deutlicheren (Bekannteren)‘ an, d. h. bei den konkreten, zusammengesetzten Dingen und Tatbeständen unserer Umwelt, und gehen dann zurück auf die den Konkreta zugrunde liegenden Prinzipien, die ‚an sich (von Natur) deutlicher (bekannter)‘ sind. Was ‚an sich (von Natur) deutlicher (bekannter)‘ eigentlich meine und wie demgemäß der Rückgang auf die Prinzipien zu verstehen sei, darüber ist schon viel verhandelt worden. Zweifellos ist die herkömmliche Deutung, es handele sich um den Gegensatz von Erkenntnisordnung (*ordo cognoscendi*) und Seinsordnung (*ordo essendi*) zu schematisch und nicht angemessen: Denn dabei trennt man — unaristotelisch — die Subjektseite von der Objektseite und stellt ‚realistisch‘ beide Seiten einander ‚gegenüber‘. Vielmehr liegen hier zwei subjektiv-objektive Weisen des Bekanntseins und zugleich des Seins vor: In den ‚für uns deutlicheren‘ Tatbeständen sind deren Prinzipien schon implizit, zunächst ‚undeutlich‘, mitgegeben. Wir erfassen sie auf Grund eines apriorischen ‚Vorverständnisses‘, explizieren sie und bringen sie so uns zur Deutlichkeit<sup>337</sup>. Der menschliche *νοῦς* ist einerseits (infolge

<sup>334</sup> Ähnlich sagt auch Lugarini 113—117, daß der *νοῦς* die Wahrheit der Dinge ‚entberge‘ (*La funzione rivelativa del pensare*). Das ist aber nur eine sehr eingeschränkte Aktivität, da bei Aristoteles (nach Lugarini, der hierin Heidegger folgt) die ‚Sachen‘ sich uns manifestieren und unser Denken bestimmen (vgl. z. B. 41 f und, mit interessanten Vorbehalten, 262—64).

<sup>335</sup> EN A 4, 1095a 30—b 3 (= TP Nr. 10, vgl. Gaisers Komm.) schildert Aristoteles diese beiden Wege als platonisch. Sehr wahrscheinlich bezieht er sich nicht nur auf die Dialoge, sondern vor allem auch auf die Lehrvorträge. Aus der Stelle kann man — was sachlich ohnehin klar ist — ersehen, daß Aristoteles in diesem Punkt an Platon anknüpft und ihn zugleich weiterdenkt. Vgl. auch u. 7.543, 7.61.

<sup>336</sup> Stellen bei Bonitz 159a 33—49. 675a 3 f. 839b2—9.

<sup>337</sup> Soweit kann ich Wieland 69—85 folgen. Tugendhat 545f stimmt ihm gleichfalls hierin zu, mit folgender Formulierung: „Ebenso stehen sich natürlich das *γνωριμώτερον πρὸς ἡμᾶς* und *τῇ φύσει* nicht als Erkenntnis- und Seinsordnung gegenüber, sondern als zwei Pole unseres eigenen Kennens: das Kennen, worin wir uns zunächst undurchsichtig befinden, und auf der anderen Seite dasjenige, was darin schon impliziert ist und in dem wir, wenn wir es explizieren, zur Durchsichtigkeit kommen“.

seiner Kontingenz gegenüber dem göttlichen Geist) dinggebunden, weil er (nicht direkt, sondern) nur im Durchgang durch die Erfahrung (d. h. von den σαφέστερα ἡμῖν aus) zu den Prinzipien gelangt und das heißt: *seine eigenen apriorischen Gehalte aktualisiert*. Er ist andererseits ‚ding-enthaben‘, weil er durch das unmittelbar Gegebene hindurch hinter es zurückgreift auf die Seinsründe dieses Gegebenen und ‚dann‘ von den Gründen aus (welche er ebenso ‚draußen‘ wie ‚in sich selbst‘ vorfindet) das Gegebene durchleuchtet. Er ‚liest‘ somit das unmittelbar Vorhandene bzw. konkret Erfahrbare von den Prinzipien aus, die vor ihren Prinzipiaten (eben diesem Vorhandenen) Vorrang dem Sein und zugleich der Erkenntnis nach haben<sup>338</sup>.

Beispiele für solche Reduktionen ‚auf die Prinzipien hin‘ finden sich am deutlichsten da, wo Aristoteles die ‚reine Form‘ des unbewegten Bewegers aufweisen will, also an den Stellen, die als Vorstufen der späteren ‚Gottesbeweise‘ viel diskutiert worden sind<sup>339</sup>. Man pflegt sie methodisch als kinesologischen Beweis (*ex parte motus*; phys. θ, met. Λ usw.)<sup>340</sup>, Beweis aus den Vollkommenheitsstufen (*ex gradibus perfectionum*; vgl. De philos. fr. 16 Ross) und teleologischen Beweis (vgl. De philos. fr. 13 Ross) zu sondern, aber sie gehören natürlich der Sache nach eng zusammen: Der Bewegungsbeweis beruht auf der Wert-Hierarchie der Bewegungen und damit der Seinsschichten und führt zum unbewegten Beweger als dem obersten Telos der Welt, der als vollkommenes Gutes von der Welt erstrebt wird. Hinter dieser axiologischen Hierarchie und dem ‚Aufstieg‘ zum Prinzip steht letztlich überall die platonische Auffassung von Sein und Erkennen<sup>341</sup>.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Pros-hen-Methode von Γ/K, die — wie auch immer man über das Objekt der aristotelischen Metaphysik denken mag — eine Analyse des Seins ‚auf die Prinzipien hin‘ darstellt<sup>342</sup>. Wenn man Γ/K mit den aristotelischen Aussagen über ‚Abstraktion‘ verbindet, gewinnt man auch einen Einblick in die Art und Weise, wie der Pros-hen-Aufstieg vonstatten ging: noetisches Er-

<sup>338</sup> Wieland 69—85 setzt zunächst richtig an (s. o.), übersieht jedoch den platonischen Hintergrund der Prinzipienreduktion (dazu etwa Hirschberger I<sup>4</sup> 173 f, Tugendhat 546 A. 1) und erfaßt deshalb das Wesen der φύσει γνωριμώτερα nicht zutreffend (61—85; dagegen richtig Tugendhat a. O.).

<sup>339</sup> Die Stellen verzeichnen z. B. Eugen Rolfes, *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*, Berlin 1892, 17—65; Konrad Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster 1893, 7—11; Zeller II 2<sup>4</sup> 359—362; vgl. auch Eugen Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 2<sup>1927</sup>. Die Belege müßten möglichst nüchtern neu durchinterpretiert werden, philologisch wie philosophisch; ein erster ertragreicher Vorstoß ist J. Hirschberger, *Gottesbeweise. Vergängliches—Unvergängliches*, in: *Denkender Glaube* (Frankfurt 1966) 101—149.

<sup>340</sup> Zum Beweis ‚aus der Bewegung‘ vgl. auch u. 5.22, *Weltb. u. Seinsl.* 90 A. 78.

<sup>341</sup> Vgl. hierzu bes. Hirschberger, *Gottesbeweise* (s. o. A. 339).

<sup>342</sup> Vgl. u. 4.21 und S. 390 ff.

fassen des Wesentlichen und zugleich ‚Eliminierung‘ (ἀφαίρεσις) des Unwesentlichen<sup>343</sup>.

Entsprechend den eben genannten ‚Wegen zur reinen Form‘ (= Telos) lassen sich umrißhaft auch ‚Wege zur reinen Materie‘ gewinnen, einer κατ’ ἀφαίρεσιν, ein zweiter κατ’ ἀναλογία<sup>344</sup>.

1.362 Die ‚Wege zu den Prinzipien‘ machen deutlich, daß die φαινόμενα durchaus nicht nur an der Oberfläche der ‚Dinge‘ liegen und daß die menschliche Erkenntnis sie keineswegs passiv hinnimmt<sup>345</sup>, sondern sich *aktiv* ihrer bemächtigt. Wie diese Aktivität beschaffen ist, wurde schon oben angedeutet<sup>346</sup>: Sie ist kein willkürliches ‚Setzen‘<sup>347</sup>, sie ist aber auch nicht einfaches Hinzeigen auf etwas Seiendes, das — vom Geist unabhängig — *fertig vorhanden* wäre. Vielmehr erfaßt die menschliche Erkenntnis die Seinsgründe des ‚außen‘ Vorgegebenen dadurch, daß sie sich nach innen wendet und ihre eigenen apriorischen Gehalte aktualisiert. Dadurch läßt sie die Seinsgründe überhaupt erst sichtbar werden, d. h. sie macht sie zu φαινόμενα. In diesem Zusammenwirken von spontaner Erkenntnis und objektiv Vorgegebenem liegt das Wesen der aristotelischen Prinzipienfindung. Wenn man die πρόγματα so deutet, kann man von ‚phänomenalen Tatbeständen‘ und ‚phänomenologischer‘ Methode des Aristoteles sprechen<sup>348</sup>.

### 1.37 Folgerungen

Die methodischen Folgerungen aus dem Gesagten sind entweder schon vorhin ausgesprochen worden oder sie ergeben sich von selber, so daß sie keiner weiteren Erörterung mehr bedürfen. Nur auf *einen* Punkt muß zur Vermeidung von Mißverständnissen nochmals hingewiesen werden:

<sup>343</sup> u. 7.6, 7.822.

<sup>344</sup> u. 7.823a—c.

<sup>345</sup> Vgl. u. A. 347.

<sup>346</sup> Vgl. o. 1.33, 1.361.

<sup>347</sup> In diesem Sinne müssen auch die oben zitierten Belege aus met. A usw. verstanden werden, wo bildhaft (vgl. ὥσπερ phys. 188b 29) vom Sich-Aufdrängen der Wahrheit gesprochen wird: Zum Sich-Aufdrängen kommt es nur, wenn man — wie die Vorgänger des Aristoteles (um die allein geht es bei den genannten Belegen) — noch unvollkommen und unmethodisch philosophiert. Von sich selber sagt Aristoteles natürlich nie, daß er von der ‚Wahrheit selbst gezwungen‘ werde. Auf jeden Fall aber sagen die Belege so viel, daß es eine ‚Konsistenz des Objektiven‘ gibt, an welche der Geist gebunden ist.

<sup>348</sup> Günter Patzig, *Bemerkungen über den Begriff der Form*, Archiv f. Philosophie 9 (1959) 93—111, betont 101. 103ff vielleicht etwas zu stark, daß die Prinzipienfindung des Aristoteles bei der Wahrnehmung anhebt, und läßt das apriorische Moment seines Denkens zu sehr in den Hintergrund treten. Aber er hebt richtig hervor, daß Aristoteles zwar beim sinnlichen Sehen *ansetzt*, aber nicht dabei *stehenbleibt*.



Vorliegende Arbeit bemüht sich, sofern die Ergebnisse der Einzelinterpretationen zu einem Sinnnganzen konvergieren, die aristotelische Philosophie als ‚Einheit‘ zu verstehen, also nicht um jeden Preis Pluralität, unlösbaren Widerspruch usw. zu konstatieren. Das bedeutet aber keineswegs, daß sie nun um einer vermeintlichen Einheit willen den einzelnen Text geringschätzt, umbiegt o. dgl., im Gegenteil: Die Widersprüche und Unklarheiten werden als solche in aller Schärfe aufgezeigt und gewürdigt<sup>349</sup>. Wenn dann hin und wieder (aber erst in einem zweiten Schritt!) versucht wird, auch diese Diskrepanzen zu erklären und womöglich noch auf eine Einheit zu beziehen, geschieht das mit aller Vorsicht. Der Leser, der von diesen Lösungsvorschlägen nicht überzeugt wird, mag sie ignorieren und den Widerspruch unerklärt stehenlassen. Nur kann er nicht — das scheint sachlich ausgeschlossen — den Widerspruch bei Aristoteles verabsolutieren und Aristoteles zum dialektischen Aporetiker schlechthin machen<sup>350</sup>.

<sup>349</sup> In diesem Punkt hofft der Verfasser genau so textgetreu zu verfahren wie die ‚Anti-Systematiker‘ (diese Sammelbezeichnung sei einmal erlaubt), also z. B. wie N. Hartmann (Kl. Schr. 2, 31 Anm.), Düring, Aubenque und Seeck.

<sup>350</sup> Vgl. o. 1.34.

## 2 ‚Materie‘ in der alten Akademie und die aristotelische Hyle

### 2.1 Vorbemerkungen

Während Hertling sich ganz eng auf die aristotelische Hyle beschränkt und weder die Vorsokratiker noch Platon vergleichend heranzieht, ordnet Baeumker den aristotelischen Hyle-Begriff bewußt in die Gesamtentwicklung des griechischen Materiebegriffes ein. Auch Cencillo stellt seinen Untersuchungen einen kurzen Überblick über Materie bei den Vorsokratikern und Platon voran<sup>1</sup>. Natürlich ist ohne ständigen Blick auf Platon und die Akademie der Materiebegriff des Aristoteles letztlich nicht zu verstehen, und wie eng die platonisch-akademische Philosophie mit den Vorsokratikern zusammenhängt, dessen sind wir uns heute mehr denn je bewußt. Trotzdem wurde von einer Geschichte des griechischen Materiebegriffes seit den frühesten Anfängen, wie sie Baeumker gibt, aus mehreren Gründen abgesehen:

Baeumkers Abschnitt über die Vorsokratiker<sup>2</sup>, zu einer Zeit verfaßt, da die Erforschung der Vorsokratiker noch ganz in den Anfängen steckte, muß heute, nachdem über die Vorsokratiker so hervorragende Arbeiten erschienen sind<sup>3</sup>, völlig neu geschrieben werden<sup>4</sup>. Dies hätte den Rahmen unserer Aristoteles-Untersuchungen gesprengt, um so mehr, als über einen Hauptpunkt, nämlich die Kritik des Aristoteles an den Vorsokratikern, noch nicht genügend Klarheit besteht: Cherniss' grundlegendes Werk<sup>5</sup> bedarf einiger Modifikationen, die wiederum nur nach langwieriger Prüfung vieler Detailfragen vorgenommen werden können. So haben wir uns damit begnügt, in einem einzigen Fall,

<sup>1</sup> Cencillo 15—27. Dieser Abschnitt ist nicht nur zu knapp, sondern befriedigt sachlich auch sonst nicht.

<sup>2</sup> S. 8—109.

<sup>3</sup> Beispielhalber seien nur H. Diels, H. Fränkel, W. Jaeger und K. Reinhardt genannt.

<sup>4</sup> Hierbei müßten, was ja schon Rivaud angeregt hat (o. 1.13), auch die dichterischen Kosmogonien mit einbezogen werden, z. B. Hesiod, dessen philosophische Bedeutung nach Cornford H. Fränkel im Hesiod-Kapitel von *Dichtung und Philosophie* aufgezeigt hat. — Vgl. dazu Joachim Klowski, *Das Entstehen der Begriffe Substanz und Materie* (sc. bei den Vorsokratikern), Arch. Gesch. d. Philos. 48 (1966) 2—42 und jetzt Theo G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1968 (wo auch reiche Lit.).

<sup>5</sup> *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.