

Metamorphosen der Vernunft

Festschrift für Karen Gloy

herausgegeben von
Alessandro Lazzari

Königshausen & Neumann

Die „metaphysische Perle“ im „Sumpf der Tropen“
 Einige Bemerkungen zur aristotelischen *Metaphysik*, Z17, 1041b4-9

Das Thema der aristotelischen *Metaphysik* ist bekanntlich das Seiende, – das Seiende als Seiendes einerseits und als göttliches Seiendes andererseits. Im folgenden beschränke ich mich auf die Frage nach dem Seienden als Seiendem. Aristoteles versucht, es unter dem Gesichtspunkt seiner ersten Ursachen zu erfassen (vgl. *Metaphysik* Γ1.1003a31-32). Das Seiende aber ist für den Stagiriten keine Gattung¹, sondern ein *präs-begonnen*, d. h. etwas, was nicht von etwas (*κατά τιποῦς*), sondern in bezug auf eines (*πρός ἕν*) ausgesagt wird oder eine Brennpunktbedeutung hat, um den Ausdruck von G. E. L. Owen zu verwenden.² Dieser Brennpunkt ist das primär Seiende. Deshalb konkretisiert sich für Aristoteles die genannte Frage in der Frage nach dem primär Seienden. Das aber ist für ihn die *Ousia*. Wir lesen im Buch Z der aristotelischen *Metaphysik*: „Und die Frage, welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen wird und immer Gegenstand der Aporie ist, nämlich die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes als die Frage, was die *Ousia* ist“ (Z1.1028b3-4, übersetzt von H. Bonitz mit kleinen Veränderungen von R. F.). Im folgenden möchte ich zuerst (I.) in diese Frage einführen, dann (II.) an einem Textstück, Z17, 1041b4-9, die aristotelische Antwort analysieren, danach (III.) einige allgemeine Bemerkungen anbringen. Ich schliesse mit einer Anfrage an die aristotelische Lehre von der *Ousia*, wie sie Platon, der geistige Vater des Aristoteles, an seinen rebellischen Sohn gestellt haben könnte.³

I.

Der Ausdruck *Ousia* lässt sich mit *substantia* oder *essentia*, deutsch aber mit *Wesen* oder mit dem Neologismus *Seiend-heit* übersetzen.⁴ Der deutsche Ausdruck *Wesen* konnotiert aber wie der lateinische *substantia* nicht mehr mit dem Wort *Sein* (*esse*), wie dies noch der lateinische *essentia* tut. Der Ausdruck *Seiend-heit* dagegen, der dem griechischen *Ousia* am nächsten zu kommen scheint, wirkt künstlich. Ich lasse deshalb das Substantiv *Ousia* im folgenden unübersetzt. Wahrscheinlich hat Aristoteles diesen Ausdruck von Platon übernommen, der ihm erstmals im Frühdialog *Euthyphron* eine philosophische Bedeutung gegeben hat:

¹ B3.998b22-27.

² Eingeführt in Owen 1960, 163-190, bes. 179-190.

³ Zur immensen Literatur im 20. Jahrhundert zum Substanzbegriff in der *Metaphysik* vgl. man die Bibliographie von Radice 1996, 695-698.

⁴ Zur Übersetzungsgeschichte von *Ousia* mit den entscheidenden Belegstellen vgl. Arpe 1941, 65-78.

„Und nun muss ich gestehen, es hat ganz den Anschein, als ob du, lieber Euthyphron, auf die Frage, was denn das Fromme sei, nicht geneigt wärest, mir seine Ousia zu enthüllen, sondern dass Du nur ein Erleiden von ihm angibst und sagst, was diesem Frommen widerfährt, nämlich, dass es von allen Göttern geliebt werde. Was es aber ist, das hast du noch nicht angegeben.“ (*Euthyphron* 11b. Übersetzung von O. Apelt mit kleinen Veränderungen von R. F.).

Hier erhält das Wort Ousia, das umgangssprachlich soviel wie Besitz bedeutet⁵, wohl erstmals eine philosophische Bedeutung. Die Ousia, wonach die sokratische Frage „Was ist X?“ fragt, ist das, wovon ein ontisches Prädikat ausgesagt wird. So ist die Ousia der Frömmigkeit dasjenige, wovon ein Widerfahrnis (πάθος) ausgesagt werden kann, nämlich dass es von den Göttern geliebt werde. Platon bezeichnet dann in den mittleren und späten Dialogen die Ideen als οὐσίαι (vgl. *Phaidon* 65d, *Theätet* 172b, *Sophistes* 246b-248a, *Staat* 509b, *Timaios* 35a u. ö.) und definiert sogar den Dialektiker als denjenigen, der einen λόγος τῆς οὐσίας zu geben in der Lage ist (*Staat* 534b3). Wir können die Bedeutung des Ausdrucks in den mittleren und späten Dialogen wie folgt auf den Punkt bringen: Ousia ist dasjenige, was ein ontisches Subjekt ist und abgetrennt oder selbständig existiert. So sind die Ideen ontische Subjekte, von denen wieder Prädikate ausgesagt werden, wie z. B. dass sie sich immer auf dieselbe Art und Weise verhalten (vgl. *Staat* 479a, *Phaidon* 78d; 79d, *Timaios* 51d u. ö.). Weiterhin existieren sie abgetrennt von den Sinnesphänomenen oder selbständig, d. h. sie haben gegenüber diesen eine ontische Priorität. Diese Priorität lässt sich wieder so formulieren, dass die Ideen zwar ohne Sinnesphänomene, die Sinnesphänomene aber nicht ohne Ideen existieren können. Die so verstandene „Hysteron-Proteron-Struktur“ der Realität (vgl. *Metaphysik* A11.1019a1-4) kann als die „Grundformel des Platonismus“ verstanden werden.⁶

⁵ Zur Wortgeschichte von Ousia vgl. Hirzel 1913, 42-64, der auch auf die Verbindung zwischen der ursprünglichen und der philosophischen Bedeutung aufmerksam macht, ebd. 48: „Das Bestehen des einzelnen, möchte man sagen, war an den Bestand seines Vermögens geknüpft. Dieser feste Grund, die οὐσία, blieb bei allem Wechsel der Vorgänge, die sich auf ihm abspielten. Sie ist das zinsentragende Kapital, das als solches nicht angegriffen werden darf; Einnahmen und Ausgaben des privaten Verkehrs, die mannigfaltigen Leistungen für den Staat, sie stammen alle daher oder werden doch auf sie bezogen.“ Zur Etymologie von οὐσία schreibt noch Morrison 1996, 194: „Ousia is a nominalization of the participle of the verb 'to be'“; vgl. dagegen bereits Collinge 1971, 226: „It is reasonable to wonder whether οὐσία had a similar projection to οὐσία, a form which Hofmann 1950, s. v., calls an arbitrary philosophic derivative from the feminine participle – cf. the late Latin calques *entia, essentia*. This idea, however, demands that a palpable nominality attach itself to the feminine participle; it probably did not do so with *γέπουσα or ἄκουσα“. Nach der Darstellung von Collinge 1971, 218-229, steht am Anfang der Entwicklung die Wurzel *er für „sein“, welche in der Schwundstufe mit Themavokal und dem Suffix -nt das Partizip *ernt bildet. Bei anderen -nt-Stämmen sind über den Umweg des Adjektivs auf -nt Substantive wie γέπουσία, ἄκουσία, ἀγωνία, αἰτία, ἐλευθερία usw. entstanden. Ein solches Adjektiv *sont-nt fehlt für οὐσία. So ist es wahrscheinlich, dass es sich um eine Neubildung mit dem Suffix -ia handelt, das deverbativ wie auch denominativ gebraucht werden konnte. Wie οοφία, αἰτία, ἐλευθερία Kurzfassungen sind für τὸ οοφόν εἶναι, τὸ αἰτίον εἶναι, τὸ ἐλευθερον εἶναι, so könnte οὐσία eine Kurzfassung für τὸ τιπν εἶναι „das irgendjemandem sein“ (aus ἃ ἐποῖ ἐστιν) sein und so den Besitz bezeichnen. Ich bin für diese Bemerkung sowie für den Hinweis auf Collinge Herrn Erwin Sonderegger verpflichtet.

⁶ So Krämer 1996, 200. Vgl. dazu weiterführend auch Ferber 1998, 435-436.

Nun hat auch Platon die Frage nach dem Sein gestellt. Wir lesen im *Sophistes*: „Da wir also ratlos geworden sind (ἠπορίκαμεν), so klärt uns ausreichend darüber auf, was ihr eigentlich damit meint, wenn ihr euch des Ausdrucks ‚seiend‘ bedient. Denn offenbar wisst ihr dieses schon lange, wir dagegen glaubten früher es allerdings zu wissen, jetzt aber sind wir ratlos (ἠπορίκαμεν) geworden“ (*Sophistes* 244a4-8). Und die Formulierung der aristotelischen Frage, „welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen wird und immer Gegenstand der Aporie ist (τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον ...“ (Z1.1028b2-4), ist ebenfalls dem Kontext der ontologischen Problematik des *Sophistes* entnommen. Der eleatische Fremdling sagt von jenem „Sichdarstellen und Scheinen und doch nicht Sein, diesem etwas Sagen und damit doch nicht die Wahrheit sagen“ (*Sophistes* 236e1-2): „alles das ist immer voll der Aporie, sowohl in der früheren Zeit als auch jetzt (πάλαι ταῦτά ἐστὶ μετὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν“ (*Sophistes* 236e1-3).⁷ Freilich stellt sich für Platon die „ewige“ Aporie im Zusammenhang mit der Behauptung unwahrer Aussagen, die in den Widerspruch führt: „Das Nichtsein ist“, wie der *Politikos* resümiert (*Politikos* 284b8). Weiterhin formuliert Platon nicht wörtlich die aristotelische Frage „Was ist die Ousia?“. Gleichwohl ist die aristotelische Frage nach der Ousia von Platon zweifellos vorgedacht worden und bezieht sich wie bei Aristoteles auf die Frage nach dem, was selbständig und prioritär existiert. Oder: Was ist die grundlegende Realität, von der alles andere Seiende abhängt?

Diese Realität muss für Aristoteles zwei verschiedene Kriterien erfüllen: Einerseits muss sie wissenschaftlich erfassbar und definierbar sein. „Soviel aber ist offenbar, dass die Definition im primären und uneingeschränkten Sinne und das τί ἦν εἶναι [nur] die Ousien betrifft“ (Z4.1030b4-6). Formal gesprochen, beziehen wir uns auf die grundlegende Realität mit allgemeinen oder Begriffsnamen und nicht mit Eigennamen. Das ist das *platonische* Kriterium, das Aristoteles an die Ousia anlegt.

Die andere Bedingung ergibt sich aus der aristotelischen Kritik an der platonischen Ideenlehre. Deren Ergebnis lautet hinsichtlich der Ousia wie folgt: Die platonische Idee kann nicht die grundlegende Realität oder Ousia sein (vgl. A9.990a33-991b9; M4.1078b7-1080a11); „Denn es scheint unmöglich zu sein, dass Ousia irgend etwas ist, was allgemein ausgesagt wird“ (Z13.1038b8-9). Nun sind die Ideen auch allgemein (vgl. *Staat* 596a; 597c; *Gaßmah* 210a-b; *Phaidon* 265e; *Parmenides* 132a). Also können sie nicht Ousia sein. Aber wenn die Ousia nicht etwas Allgemeines ist, was ist sie dann? Dann muss sie „irgendein dieses“ (τὸδὲ τι) oder ein Individuum sein, wobei Aristoteles von den sinnlich wahrnehmbaren Ousien als den ὁμολογούμεναι ausgeht (Z3.1029a33-34). Die sinnlich wahrnehmbaren Ousien sind im Gegensatz zu den allgemeinen, ewigen und mit sich identischen Ideen das Viele und Vergängliche, das keine Identität mit sich selber hat. Deshalb lassen sich diese Individuen auch nicht definieren, wie Aristoteles in Z15 herausarbeitet (vgl. Z15.1039b20-1040a8). Formal gesprochen, müssten wir uns somit auf die Ousia nicht mit allgemeinen Namen, sondern mit einem Eigennamen beziehen. Das ist das *empiriplatonische* Kriterium, woran Aristoteles die Ousia misst.

⁷ Hinweis in Sonderegger 1993, 56. Meine Übersetzung verdankt viel der Übersetzung Otto Apelts.

Nun springt die Unverträglichkeit dieser beiden Bedingungen in die Augen: Wenn die erste gilt – d. h. wenn die Ousia definierbar ist –, dann ist die Ousia nicht ein Individuum. Denn der Gegenstand der Definition ist etwas Allgemeines. Wenn die Ousia aber ein Individuum ist, dann ist sie nicht definierbar.

Diese Unverträglichkeit war denn auch Aristoteles bewusst. Die Konjunktion des *antiplatonischen* und des *platonischen* Kriteriums hat zur neunten Frage des *Aporienbuches* geführt, die Aristoteles als „die schwierigste von allen und am notwendigsten zu erörternde“ bezeichnet (B4.999a24-25): „Wenn nämlich nichts existiert neben den einzelnen Dingen (παρὰ τὰ καθ' ἑαυτὰ), die einzelnen Dinge aber unendlich viele sind, wie ist es dann möglich, von diesen unendlichen Erkenntnis zu erlangen? Denn nur insofern erkennen wir alles, als es eins und dasselbe und ein Allgemeines gibt. Wenn aber dies notwendig ist und also etwas neben den einzelnen Dingen (παρὰ τὰ καθ' ἑαυτὰ) existieren muss, so müssen notwendig die Gattungen neben den Einzelfindungen existieren, und zwar entweder die nächsten oder die höchsten Gattungen; dass dies aber unmöglich ist, haben wir soeben erörtert.“ (B4.999a26-32. Übersetzung von H. Bonitz mit kleiner Veränderung von R. F.)

Die Forderung, dass nichts neben den einzelnen Dingen existiert, ist im Prinzip das *antiplatonische* Kriterium; die Forderung, dass etwas neben den einzelnen Dingen existieren muss, dagegen das *platonische*. Die Aufgabe, vor der Aristoteles steht, ist es, aus diesen beiden unverträglichen Bedingungen – der *platonischen* und der *antiplatonischen* – verträgliche zu machen.

II.

Ein Lösungsansatz zu dieser Aufgabe findet sich (meines Erachtens) bereits im 17. Kapitel des siebten Buches der aristotelischen *Metaphysik*. Es enthält die Antwort auf die Ausgangsfrage des Buches Zeta, nämlich „was ist das Seiende, d. h. was ist die Ousia?“. Das Kapitel lässt sich in zwei Teile gliedern. Der erste Teil, 1041a6-1041b11, beantwortet die primäre Frage von Zeta, nämlich was ist die Ousia; der zweite, 1041b11-1041b33, erläutert dagegen die Antwort.

Ich beginne mit dem ersten Teil des Kapitels. Aristoteles nimmt hier die Frage nach den Prinzipien und Ursachen des Seienden als Seienden wieder auf. „Da nun die Ousia ein Prinzip und eine Ursache ist, ist von hier auszugehen. Es wird aber der Grund dafür gesucht, weshalb etwas jeweils so und so beschaffen ist, weshalb also eines einem anderen zukommt“ (Z17.1041a9-11). Die Ousia ist für Aristoteles insofern auch Prinzip und Ursache, als sie eine Erklärung dafür abgibt, weshalb eines einem anderen zukommt; denn die Ousia als das, was selbständig und prioritär existiert, ist für Aristoteles wie für Platon auch der Erklärungsgrund für das, was nicht selbständig, sondern abhängig existiert. Sucht nun bereits Platon zu erfahren, weshalb ein Sinnesphänomen ein bestimmtes Prädikat hat, z. B. schön ist, nämlich durch Teilhabe an der Idee des Schönen (vgl. *Phaedon* 100c), so sucht Aristoteles explizit nach dem Grund für die prädikative Struktur des Seienden. Hier gilt es aber zu unterscheiden. Es wird nicht gesucht, weshalb etwa ein Mensch ein Mensch oder S ein S ist. Das begründet Aristoteles

durch zwei Voraussetzungen, erstens durch die der Offenbarkeit des Seienden und zweitens durch die der Selbstigkeit des Seienden, d. h. durch das Identitätsprinzip. Es muss nämlich offenbar sein, dass ein ontisches Subjekt da ist und dass es mit sich identisch ist (vgl. Z17.1041a14-17). Aristoteles sucht vielmehr, weshalb ein ontisches Subjekt S ein ontisches Prädikat P haben oder S ein P sein kann. P muss dabei etwas anderes sein als S: „Denn das auf diese Weise Gesuchte ist etwas anderes, das von etwas anderem ausgesagt wird“ (Z17.1041a25-26). Es wird also z. B. gesucht, weshalb es doniert, d. h. weshalb ein Schall in den Wolken entsteht. Genauer gesprochen: Weshalb kommt dem ontischen Subjekt der Wolken das ontische Prädikat des Schalles zu? Oder auch weshalb sind Ziegel und Steine ein Haus, d. h. weshalb kommt dem ontischen Subjekt Ziegel oder Steine das Prädikat Haus zu? Definitivisch oder abstrakt gesprochen (ὡς εἰπεῖν λογικῶς) bedeutet dies für Aristoteles, dass das „Was-es-jeweils-ist-zu-Sein“ (τὸ τί ἦν εἶναι) eines ontischen Subjektes gesucht wird. Für dieses τὸ τί ἦν εἶναι gibt es bekanntlich keine deutsche Standardübersetzung.⁸ Das ontische Prädikat P bildet jedenfalls nicht irgendein Akzidens, sondern das, was das ontische Subjekt S zu S macht. Die Frage lautet dann: Weshalb hat das ontische Subjekt S das ontische Prädikat P, das es S sein lässt? Die Antwort gibt folgender Abschnitt, den ich der Deutlichkeit halber folgendermassen gliedere:

„[S₁] ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δηλονότι ὅτι τὴν ὕλην ζηρεῖ διὰ τὸ <τὶ> εἶσθιν.

[S₂] οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τὶ;

[S₃] ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι.

[S₄] καὶ ἀθροῦπος τοδὶ ἦ τὸ σῶμα τοῦτο τοδὶ ἔχον.

[S₅] ὥστε τὸ αἴτιον ζηρεῖται τῆς ὕλης,

[S₆] τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τὶ ἐστίν.

[S₇] τοῦτο δ' ἡ οὐσία.“ (Metaphysik Z17.1041b4-9).

⁸ Zur Bedeutung dieses schwer verständlichen Ausdrucks vgl. Trendelenburg 1828, 457-483, Arpe 1938, Bassenge 1960, 14-47, 201-222, sowie den originellen Ansatz von Sonderegger 1983, 18-39. Eine Auseinandersetzung mit Sonderegger bietet Weidemann in Rapp 1996, 75-103, insb. 77-79; dazu die Replik von Sonderegger 2001. Für eine formale Rekonstruktion vgl. Nortmann 1997, dazu die Rezension von Eberte 2000, 218-224. Zum ὡς εἰπεῖν λογικῶς, d. h. abstrakt gesprochen, im Unterschied zu φυσικῶς, d. h. konkret gesprochen (vgl. Tricot, II, 357), vgl. Frede/Patzig, II, 313, die sich auf die Bemerkung von W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, II, 223, abstützen: „In other words the formal cause is not a distinct cause over and above the final or efficient, but is either of those when considered as forming the definition of the thing in question“. Ähnlich bereits Thomas v. Aquin, *In Metaphysicorum L. VII*, Nr. 1658: „Quae quidem causa quaesita est quod quid erat esse [τὸ τί ἦν εἶναι], logice loquendo. Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei. Unde quicquid responderetur ad quid est, dicit pertinere ad quod quid est; sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma, sive extrinsecum, ut agens et finis. Sed philosophus qui existentiam quaerit rerum, finem vel agentem, cum sint extrinseca, non comprehendit sub quod quid erat esse. Unde si dicamus, domus est aliquid prohibens a frigore et caumate, logice loquendo significatur quod quid erat esse, non autem secundum considerationem philosophi. Et ideo dicit quod hoc quaeritur ut causa formae in materia, est quod quid erat esse, ut est dicere logice: quod tamen secundum et physicam considerationem in quibusdam est cuius causa, id est finis, ut in domo, aut in lecto.“

„[S_{1a}] Da man aber das Sein kennen und es vorhanden sein muss, [S_{1b}] ist es offenbar, dass man vom Stoff sucht, [S_{1c}] weshalb er <etwas> ist;

[S₂] weshalb ist z. B. dies da ein Haus?

[S₃] Weil ihm das zukommt, was es heisst, ein Haus zu sein.

[S₄] Und [wodurch] ist dies ein Mensch oder [wodurch] hat dieser Körper diese Eigenschaft?

[S₅] Somit wird die Ursache für den Stoff gesucht.

[S₆] – dies aber ist das Eidos –, wodurch er [der Stoff] etwas Bestimmtes ist.

[S₇] Dies aber ist die Ousia“ (Z17.1041b4-9. Übersetzung von R. F.).⁹

In Satz₁ wird dreierlei gesagt: (a) Dass das Sein bekannt sein muss und voraussetzen ist, (b) dass es deshalb offenbar ist, dass ein bestimmter Stoff zur Untersuchung steht und (c) [...], dass man an ihm zu erfahren sucht, weshalb er etwas ist.

Nun folgt Satz (S_{1b}) nicht unmittelbar aus Satz (S_{1a}). Im Rahmen seines Ausgangspunktes von den $\theta\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ (Z3.1029a33-34) muss Aristoteles wohl viel mehr von einem Satz (S_{1a}*) ausgehen, nämlich „Dass nicht einfach das blosse Sein an sich, sondern das hyletische Sein bekannt sein muss und voraussetzen ist“. Das heisst, man sucht eine Erklärung dafür, dass dieser bekannte und vorausgesetzte Stoff etwas ist. Das bedeutet, dass wir unter dem Stoff nicht die erste Materie zu verstehen haben, die nur ist, sondern einen, der schon etwas ist, wie z. B. ein individuelles Haus.

Satz₂ illustriert das Problem von Satz₁, in der Tat am Beispiel eines konkreten Hauses.

Satz₃ gibt Antwort auf das in Satz₂ konkretisierte Problem von Satz₁: Dieses Haus ist deshalb ein Haus, weil ihm das zukommt, was das „Haus-Sein“ ist, oder weil es das besitzt, was bewirkt, dass die Hyle des Hauses (Ziegel und Steine) ein „etwas“ ist.

Satz₄ bringt nochmals zwei Beispiele für diese schon bestimmte Hyle: dieser Mensch oder dieser Körper, der diese oder jene Eigenschaften hat. Alle drei Beispiele exemplifizieren Individuen.

⁹ Textkritisch möchte ich bemerken, dass ich es für eine zwar sprachlich berechnete Emendation W. Christs und Werner Jaegers halte, in Satz₂ das „[...]“ dies aber ist das Eidos, [...]“ einzuklammern; doch die oben zitierte Version von Satz₂ wird von allen Handschriften sowie von Asclepius (*In Arist. Met. Libros A-Z Commentaria*, ed. Hayduck, 451,11) und Ps.-Alexander (*In Arist. Met. Commentaria*, ed. Hayduck, 542,14) überliefert, was wiederum für deren integrale Beibehaltung spricht. Zudem findet sich das Eidos bereits in Z3.1029a29-30 als Bestimmung der Ousia: „Deshalb scheint das Eidos und das aus beidem Zusammengesetzte mehr Ousia zu sein als der Stoff“. Auch die von Michael Frede und Günther Patzig vertretene Meinung (vgl. 1988, Bd. 2, 317-318), wonach der eingeklammerte Zusatz wie eine konkurrierende Fassung von „Dies aber ist die Ousia“ (S₇) wirkt, scheint mir die von den beiden Autoren vertretene Athese noch nicht zu legitimieren. Die „konkurrierende Fassung“ kann ebenso gut als eine Verstärkung interpretiert werden. In der Tat scheint Aristoteles durch die teilweise Wiederholung in Satz₇ „Dies aber ist die Ousia“ eher den Gedanken unterstreichen zu wollen, dass hier das Wesen der Ousia nun endlich gefunden ist. Vgl. contra Frede/Patzig auch Morrison 1996, 200: „On the other hand, the passage just quoted does unquestionably express the conclusion that the cause by which the matter is what it is, is *ousia*. And even if Aristotle does not here say that this cause is essence or form, clearly that is his opinion.“ Wenn Satz₂ auf einen Kopisten zurückgeht, so hat er jedenfalls den Gedanken des Aristoteles verdeutlicht.

Satz₃ zieht eine Folgerung aus Satz₁. Wenn Satz₁ gilt, dann wird eben die Ursache der Hyle gesucht. Die Hyle also, die Aristoteles selber für eine Ursache erklärt hat (*Metaphysik* A3.983a29), ist selber wieder (hinsichtlich ihrer Bestimmtheit) zu erklären.

Satz₄ erläutert Satz₂ und Satz₄. Das, was den Stoff zu etwas macht, ist das Eidos. Eine Ursache ist aber für Aristoteles immer Ursache von etwas (vgl. *Physik* A2.185a4-5). Satz₄ zeigt nun ebenfalls, *wovon* das Eidos Ursache ist, nämlich davon, dass die Hyle etwas ist. Denn eine Hyle, die nur ist, aber nicht etwas ist, gibt es nur in Gedanken. Faktisch jedoch ist jede Hyle immer schon etwas. Die Materialursache (*causa materialis*) wird so hinsichtlich ihrer Bestimmtheit durch die Formalursache (*causa formalis*) erklärt.

Satz₇ bringt die Antwort auf die Ausgangsfrage, was die Ousia ist. Die Ousia ist eidentische Ursache dafür, dass die Hyle etwas ist. Sie ist das $\alpha\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\upsilon$ $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$, die unteilbare Spezies, das *begriffliche* Analogon zu Demokrits materiellem Atom. Das, was im Sinne des Eidos *eines* ist, ist dies auch im Sinne des Logos (vgl. *Physik* A7.190a15-17).

III.

Zu diesem Ergebnis möchte ich nun einige Bemerkungen anschliessen.

1. Mit ihm hat Aristoteles die Ausgangsfrage nach den Prinzipien und Ursachen des Seienden als Seiendem in einem ersten Schritt beantwortet. Der zweite Schritt erfolgt in den Büchern H und Θ . Die Ousia ist als Eidos Prinzip dafür, dass das Dass-sein der Hyle jeweils *etwas* ist. Insoweit scheint auch ein Konsens unter den Kommentatoren in einer säkularen Perspektive zu bestehen (vgl. Addenda). Nun hat Aristoteles in der Kategorienschrift zwischen zwei Ousien unterschieden; die erste ist das Irgendein-Dieses oder $\tau\omicron\delta\epsilon$ $\tau\iota$, die zweite das Eidos oder die Gattung (vgl. *Kategorien* 5.2a11-16). Das Eidos kann dabei mehr als die Gattung den Anspruch auf die Ousia erheben (vgl. ebd. 2b7-10).¹⁰ Das erstaunliche Ergebnis von Z lautet nun meines Erachtens, dass die beiden Ousien ein und dasselbe sind, wenn wir einmal von der Gattung abssehen. Denn als Irgendein Dieses – wie z. B. dieses Haus, dieser Mensch, dieser Körper (vgl. 1041b4-9) – erfüllt die Ousia die Bedingungen der ersten *wad* der zweiten Ousia. Damit löst sich auch der Widerspruch, dass die Ousia sowohl individuell als auch definierbar sein soll. Als Eidos nämlich ist sie definierbar, „denn vom Allgemeinen und vom Eidos handelt die Definition“ (Z11.1036a28-29), als Irgendein-Dieses dagegen individuell. Die Ousia ist so, um es paradox zu sagen, das definierte Individuum. Dies jedoch ist sie nur in einem gewissen Sinn. Denn der Ausdruck Individuum enthält eine Homonymie: er kann

¹⁰ Eine technisch anspruchsvolle Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen erster und zweiter Ousia bietet Detel 1998a, 60-81, der am Schluss seines Aufsatzes unser Ergebnis in gewisser Weise antizipiert: „Erst die Form-Materie-Analyse der ersten Ousia ermöglicht Aristoteles allerdings eine raffiniertere und erfolgreichere Explikationsstrategie, wie sie in Met. Z-H präsentiert wird. Erst diese Strategie vermag den Essentialismus in einer interessanten Weise philosophisch zu fundieren und u. a. besser verständlich zu machen, inwiefern Sokrates in dem Sinne ein spezifischer Mensch war, dass er mit einer spezifischen Mensch-Struktur buchstäblich identisch war“, 81. Allerdings wird meines Erachtens durch Z-H nicht „besser verständlich“, inwiefern der konkrete Sokrates mit „einer spezifischen Mensch-Struktur buchstäblich identisch“ ist, sondern nur, inwiefern das Individuum in abstracto oder das Eidos des Sokrates mit einer spezifischen Mensch-Struktur identisch ist.

kommt. Genauer gesprochen, ist sie allerdings nicht irgendeine Trope, sondern eher die „metaphysische Perle im Sumpf“¹³ der anderen, der akzidentellen Tropen.

2. In der Definition der Ousia als Eidos vereinigt Aristoteles alle in Z3 vorläufig gegebenen Bedeutungen des Ausdrucks οὐσία außer der der Gattung. Denn das Eidos ist sowohl das Allgemeine und das jeweilige ontische Subjekt. Dass das Eidos das τὸ τί ἦν εἶναι oder das „Wesensprädikat“ bildet, haben wir schon gesehen (vgl. S₃). Inwiefern das Eidos das Allgemeine ist, haben wir ebenfalls festzulegen versucht, indem wir die Unterscheidung zwischen dem Individuum in concreto (συνολον) und in abstracto machen. Dass das Eidos aber auch ein ontisches Subjekt bildet, steht seit Z3 fest. „Das ontische Subjekt ist das, wovon etwas anderes ausgesagt wird, jenes selbst aber nicht mehr von einem anderen“ (Z3.1028b36-37). Zwar könnte nach Z3 neben dem Eidos sowohl die Materie als auch das aus beidem Zusammengesetzte als ontisches Subjekt in Frage kommen. Aber es ist unmöglich, dass die bloße Materie das ontische Subjekt ist, da auch das Selbständige und das „irgendein Dieses“ (τόδε τι) in erster Linie (μάλιστα) der Ousia zuzukommen scheint, „weshalb das Eidos und das, was aus beidem besteht, mehr Ousia zu sein scheint als die Hyle“ (Z3.1029a27-30). Es bleiben also seit Z3 nur das Eidos und das, was aus beidem besteht, als „ernsthafte“ Kandidaten für das ontische Subjekt zurück.

3. Nun stellt sich aber folgendes Problem: Wenn die Ousia ontisches Subjekt ist, wie kann sie dann auch noch Prädikat sein, das von seinem Subjekt verschieden sein soll, wie Z17 voraussetzt? Es wird doch gesucht, weshalb S immer schon P ist. Die Frage lässt sich durch eine Unterscheidung beantworten: Für das hyletische Subjekt bleibt die Ousia immer noch ontisches Prädikat, für alle andern Prädikate aber ontisches Subjekt. So lesen wir bereits in Z3: „Die anderen ontischen Prädikate werden von der Ousia ausgesagt, sie aber von der Materie“ (Z3.1029a23-24). In Z13 aber: „Von jenen beiden ist nun schon gehandelt, nämlich vom τί ἦν εἶναι und vom ontischen Subjekt, nämlich dass dieses auf zweifache Weise ontisches Subjekt ist, entweder indem es als individuelles Etwas, wie das Tier den Widerfahrnissen, oder als Materie der Wirklichkeit (τῆ ἐντελέχειᾳ) zugrundeliegt“ (Z13.1038b3-6. Übersetzung von H. Bonitz mit kleinen Veränderungen von R. F.). Die Ousia und das Eidos ist aber auch die Wirklichkeit (vgl. Θ10.1050b2-3). Entsprechend ist das Eidos von Satz₆ als „individuelles Etwas“ auch ontisches Subjekt für die von ihm ausgesagten Prädikate.

4. Die gegebene Definition der Ousia als Eidos an einer Hyle bedarf noch einer Einschränkung: sie gilt allein von der sinnlichen Ousia, nicht aber von der unsinnlichen. Denn nur die sinnliche besitzt eine Hyle, nicht aber die unsinnliche, wenn wir einmal von der geistigen Hyle absehen (H6.1045a36). Die ganze Untersuchung über die sinnliche Ousia ist aber um der unsinnlichen willen unternommen worden (vgl. Z11.1037a13-16). Vom Unsinnlichen aber, das keine Hyle mehr hat und deshalb unzusammengesetzt oder einfach ist, heisst es: „Offenbar nun ist, dass bei dem Einfachen weder ein Suchen noch ein Lehren stattfindet, sondern eine andere Art der Untersuchung des Sobeschaffenen“ (Z17.1041b9-11). Es ist nämlich nur ein Berühren, wie dann in Θ10 herausgearbeitet wird (vgl. Θ10.1051b24). Die unsinnliche erste Ousia (A8.1073a30) ist denn auch nicht mehr ein Eidos, da die erste Ousia nicht mehr etwas

13 Vgl. Anm. 15.

das konkrete, aus Eidos und Stoff zusammengewachsene (συνολον) Individuum (vgl. Z11.1035b22, 32.1036a2) oder das abstrakte, vom Stoff abgezogene Individuum meinen, d. h. entweder den konkreten Sokrates oder τὸν τινὰ ἀνθρώπον. Nur das abstrakte Individuum hat Aristoteles definiert, während das konkrete undefinierbar bleibt (vgl. Z15.1039b28-30). Aristoteles hat offensichtlich nicht definiert, was Sokrates in concreto ist – das ist unmöglich –, sondern nur, was er in abstracto bedeutet. Der abstrakte Sokrates aber ist, wie die aristotelische Ousia, ein Eidos, nämlich „das inseiende Eidos“ (Z11.1037a29) und insofern auch etwas Allgemeines.¹¹

Im Sinne der von D. C. Williams (1899-1983) vertretenen „Tropentheorie“ – eine Trope ist nach dem Sprachgebrauch dieses Autors keine Redefigur, sondern die Individualisierung eines Universalen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit – liesse sich sagen, dass die aristotelische Ousia ein abstraktes Partikulares oder die „occurrence of an essence“ zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Materie ist.¹² Die aristotelische Ousia bildet im wörtlichen Sinne eine Trope (von ὁ τρόπος: die Art und Weise) des Seins, insofern sie eben die Art und Weise ist, in der für den Stagiriten das grundlegende Allgemeine in der sinnlichen Welt vor-

11 In dieselbe Richtung zielt auch Dising 1997, 72: „Das im letzten Unterschied gedachte Eidos bleibt also begrifflich innerhalb der Definition ein Allgemeines, wie es auch in der späteren Lehre von der infima species ausgeführt wird; ontologisch aber bedeutet dies Eidos des letzten Unterschiedes die Essenz des Einzelwesens, und diese macht das Sein und Wassen des Einzelwesens aus.“ Als Essenz des Einzelwesens in abstracto bleibt aber auch das Eidos ontologisch etwas Allgemeines. Anders die eingehende Interpretation von Frede/Patzig 1988, Bd. 1, 8. Kap., 48-57, die in der aristotelischen Form etwas (nur) Individuelles sehen. Dabei stossen sie auf folgende systematische Schwierigkeit, die sie bereits im 1. Band, 7. Kap., 46, artikuliert haben: Wenn die Organisationsform verschiedener Gegenstände derselben Art genau dieselbe ist, wie kann es sich dann bei dieser Form um etwas Individuelles handeln? Denn die Individualität des Individuums soll ja auf der Individualität der Form beruhen. Die Antwort lautet, Bd. 1, 7. Kap., 46: „Aber um die Individualität einer Form zu sichern, ist es völlig ausreichend, wenn wir im Prinzip dazu in der Lage sind, eine Form von einer gleichartigen Form zu unterscheiden und sie zu einem späteren Zeitpunkt zu reidentifizieren, ohne auf die Identität des durch sie konstituierten Gegenstandes zurückgreifen zu können. Dies aber ist möglich, indem wir zwei Formen voneinander durch die Materie, an der sie realisiert sind, und durch die Eigenschaften der durch sie konstituierten Gegenstände unterscheiden, und die Form zu einem späteren Zeitpunkt mit der Form zu einem früheren Zeitpunkt identifizieren, mit der sie durch eine kontinuierliche Geschichte verknüpft ist. Es handelt sich um die Form, die zunächst dort und dort in der und der Materie realisiert war, die dann dort und dort anzutreffen war usw.“ Doch wie können wir „die Individualität einer Form [...] sichern“, wenn wir „im Prinzip dazu in der Lage sind, eine Form von einer gleichartigen Form zu unterscheiden und sie zu einem späteren Zeitpunkt zu reidentifizieren, ohne auf die Identität des durch sie konstituierten Gegenstandes zurückgreifen zu können“? Die Identität des durch „sie konstituierten Gegenstandes“ wird ja gerade durch die Form konstituiert.

12 Williams 1953, 7: „Santayana, however, used 'trope' to stand for the *essence* of an *essentia*; and I shall divert the word, which is almost useless in either his or its dictionary sense, to stand for the abstract particular which is, so to speak, the *occurrence* of an *essence*.“ Zitiert ohne Fussnote. Ich bin Herrn Prof. Dr. C. Moulines für den Hinweis auf die Tropentheorie verpflichtet. Allerdings ist Williams Vertreter einer „Bündeltheorie“ der Universalien, wohingegen das aristotelische Eidos kein Bündel von Materieelementen ist.

Allgemeines ist: „Eines also ist dem Begriff und der Zahl nach das erste Bewegende, das selber unbeweglich ist.“ (A8.1074a36-37).¹⁴

5. Im zweiten Teil von Z17 begründet Aristoteles näher, inwiefern das Eidos Ursache dafür ist, dass die Hyle etwas Bestimmtes ist. Etwas-Bestimmtes-Sein heisst für Aristoteles aber auch Eines-Sein, da alles, was ist, auch eines ist. Weil die Hyle aus Elementen besteht (vgl. Z17.1041b31-33), stellt sich die Frage, *war* die Einheit dieser Elemente verbürgt und *wie* sie es verbürgt.

Wie diese Einheit verbürgt sein soll, exemplifiziert Aristoteles, indem er sie von der des Haufens abhebt: Die Einheit der Elemente ist nicht die des Haufens, sondern die der Silbe (vgl. Z17.1041b12). Statt Haufen können wir auch Bündel sagen. Aristoteles antizipiert damit auch ein Argument gegen die Theorie, dass eine Substanz *war* aus einem Bündel von Elementen besteht, also auch ein Argument gegen die „Bündeltheorie“ der Substanz, wie sie etwa von D. Hume bis hin zu D. C. Williams und anderen vertreten wurde.¹⁵ Der Unterschied zwischen einem Haufen oder Bündel und einer Silbe lässt sich so formulieren: Der Haufen besteht aus seinen Elementen, die Silbe besteht ebenfalls aus ihren Elementen oder Buchstaben (στοιχεῖα) und darüberhinaus aus

¹⁴ Vgl. zur Problematik der aristotelischen Theologie die Thesen Sondereggers 1996, 58-83, der mit Recht Krämer 1969, 378, zitiert: „Die πρῶτη οὐσία des Aristoteles ist als *actus purus* höchste Wirklichkeit und nicht ‚abstrakt Allgemeines‘ vor aller Realität“. Allerdings scheinen mir die Thesen Sondereggers, wonach Aristoteles keine Theorie vertritt, sondern vorwiegend nur ἐνδοξα verhandle und „dass es sich bei Existenz nicht um ein Problem im Umkreis des aristotelischen Denkens handelt“ (ebd. 73) nicht richtig zu sein. Auch ἐνδοξα werden in Sätzen formuliert, die zusammen eine Theorie bilden. Aus der von Sonderegger festgestellten Tatsache, dass Aristoteles das Wort *existenzia* noch nicht kennt, folgt aber noch nicht, dass „Existenz [...] kein Problem in der Philosophie von Aristoteles war“ (ebd. 72), auch wenn „ὑπάρχειν sich von ‚existieren‘ dadurch unterscheidet, dass es durch seine Komponente ἀπόψι, einen anderen Bildungshintergrund [...] hat, aufgrund dessen es gegenüber dem nur einseitig brauchbaren ‚existieren‘ etliche weitere grammatische Möglichkeiten hat“ (ebd. 73-74).

¹⁵ Vgl. D. Hume, *Treatise*, 1. Buch, 6. Abschnitt, 16: „The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned to them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection.“ Williams 1953, 191-192: „In a guarded way, Samuel Alexander’s theory of universals seems to identify them with sets or sums of similar tropes, and so, oddly enough, does the Aristotelian doctrine of embodied forms, that similar but numerically distinct humanities, for example, are present in all men. The latter [Aristotle’s] insight, however, was dissolved in grotesquerie by the notions that there can be only one such neat particular form in any individual, that it exists there like a metaphysical pearl in a mire of accident and ὕλη, that it is not ‚abstract‘ until it is literally *abstracted*, that then it is a universal of the sublime immaterial Platonic order, and that the Active Intellect actually performs this transubstantiation.“ Doch ist das aristotelische Eidos zwar eine Trope, aber keine blosse Summe von ähnlichen Tropen, sondern eben die „metaphysische Perle im Sumpf“ der Tropen. Mit einer Perle ist bereits von Averroes (1126-1198) die Kategorie der Substanz verglichen worden in: *Metaphysik*, 15: „Nach der Ansicht derer, die sich mit Philosophie befassen (ohne wirkliche Philosophen zu sein), ist auch dieser Ausdruck ‚Substanz‘ von der Redeweise des Volkes übertragen. In dieser bezeichnet er die Perlen, d. h. die ‚Steine‘, die besonders kostbar sind. Die Ähnlichkeit, die zwischen beiden Benennungen statthat, besteht in Folgendem. Diese Perlen werden nur deshalb als ‚Substanzen‘ (Perlen) bezeichnet, weil sie in Vergleich zu den übrigen Gütern des Erwerbs besonders edel und kostbar sind. Zugleich ist die Kategorie der Substanz vorzüglicher und edler, als die übrigen Kategorien. Daher wurden sie als Perlen (Substanz) bezeichnet.“ Ich bin für den Hinweis auf Averroes Herrn Dirk Fonfara verpflichtet.

demjenigen, was anzeigt, zu welcher Silbe die Buchstaben gehören. Die Einheit der Silbe hat so zusätzlich einen klassifikatorischen Index, den der Haufen nicht hat. Wir können sie die Einheit der Klasse gegenüber der des Haufens benennen. Insofern nun die Auflösung der Klasse nicht die der Elemente bedingt, muss die Klasse etwas anderes sein als die Elemente (vgl. ebd. 12-17). Ist sie aber etwas anderes, so kann sie (a) weder ein Element sein noch (b) aus Elementen bestehen. Denn wäre sie (a) ein Element, so stellte sich die Frage von neuem, wie die Einheit dieses Elementes mit den bereits vorhandenen Elementen zustandekommt. Besteht sie aber (b) ihrerseits aus Elementen, so offenbar aus mehreren. Was aber verbürgt dann die Einheit dieser Elemente? Dieselbe Frage wiederholt sich so nochmals und so weiter ad infinitum.¹⁶ Das heisst: wenn die „einigende Klasse“ (a) selber ein Element ist oder (b) aus solchen besteht, müsste jeweils eine weitere Klasse angegeben werden, die die Einheit der bestehenden Elemente mit (a) dem neu hinzugekommenen Element oder (b) die Einheit der neu hinzugekommenen Elemente verbürgt. Aristoteles darf deshalb schliessen: „Es scheint wohl, dass dieses [d. h. der einigende Faktor] ein etwas (τι) und nicht ein Element ist, und Ursache dafür ist, dass das eine Fleisch, jenes andere Silbe ist. Ähnlich verhält es sich aber auch bei dem anderen. Ousia aber von jedem Einzelnen ist dieses Etwas (denn dies ist erste Ursache des Seins) –“ (ebd. 25-28). Sein heisst hier aber Eines-Sein. Diese Ousia beschränkt Aristoteles auf die natürliche und identifiziert sie mit jener Natur, die nicht Element, sondern Ursache ist (vgl. A4.1014b36; Z17.1041b28-31).

Allerdings scheint das Ergebnis von Z17, wonach das Eidos der einigende Faktor der Elemente ist, doch mehr ein Postulat als eine Realität zu sein. In Buch H führt Aristoteles dann die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit ein, um in einem weiteren Schritt zu erklären, inwiefern Materie und Eidos auch realiter eine Einheit bilden, ohne dass sie ein Aggregat von Elementen sind. Er sagt dort hinsichtlich der Definition des Menschen, z. B. als lebendes Wesen und zweifüssiges: „Ist aber, wie wir behaupten, das eine Stoff, das andere Eidos, das eine der Möglichkeit, das andere der Wirklichkeit nach, so scheint das Gesuchte nicht mehr eine Schwierigkeit zu sein“ (H6.1045a23-25). Wenn nämlich der Stoff von Mensch, Haus und anderem nur im Sinne der Möglichkeit existiert, das Eidos aber im Sinne der Wirklichkeit, dann bilden Stoff und Eidos nicht mehr zwei Komponenten, nach deren Einheit gefragt werden kann. Sie bilden vielmehr die reale Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit, insofern das Eidos als die Wirklichkeit des Stoffes in diesem als der Möglichkeit, dieses Eidos zu sein, bereits enthalten ist.¹⁷

¹⁶ Vgl. dazu den Brief von Leibniz an Arnauld vom 30. April 1687 in: Gerhard, II, 96: „[...] je voy que là, où il n’y a que des estres par aggregation, il n’y aura pas même des estres reils; car tout estre par aggregation suppose des estres doués d’une véritable unité, parcequ’il ne tient sa réalité que de celle de ceux dont il est composé, de sorte qu’il n’en aura point du tout, si chaque estre dont il est composé est encore un estre par aggregation, ou il faut encor chercher un autre fondement de sa réalité, qui de cette maniere s’il faut toujours continuer de chercher ne se peut trouver jamais.“

¹⁷ Das ist treffend von Scaltas 1994, 119-128, herausgearbeitet worden, 120: „The innovation that Aristotle is introducing here is to explain *summes* between the potential and the actual in terms of two different ways of being *f*, rather than in terms of a shared entity.“ Eine weitere Verfeinerung bietet Wedin 2000, 436-449, indem er die strukturelle Identität und Verschiedenheit der aristotelischen Sub-

Schluss

Zum Schluss möchte ich noch die Frage stellen: Ist die aristotelische Bestimmung der primären Realität erfolgreich? Hier eine Entscheidung in einer Debatte zu treffen, die bald 2400 Jahre andauert, würde vermessen sein. Ich darf aber zumindest auf ein Problem aufmerksam machen.¹⁸ Wenn das Allgemeine auf der untersten Stufe oder die *infima species* – d. h. hier das Individuum oder Unikat in abstracto oder $\delta \tau\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ – in den Einzeldingen existiert, so ist das Universale individuiert oder etwas Einzelnes und durch allgemeine Namen nicht mehr erfassbar. So kommt das individuelle Menschsein in Sokrates, Platon, Aristoteles usw. vor. Dann stellt sich aber die Frage, wie ein individuiertes Universale oder in der Sprache der „Tropentheorie“ die „occurrence of an essence“ – hier das individuelle Menschsein – gleichwohl noch allgemein, d. h. verschiedenen Individuen wie Sokrates, Platon, Aristoteles usw. gemeinsam und über verschiedene Raum- und Zeitstellen verteilt sein kann. Das ist eine Frage, die sich auch durch den „realen Fortpflanzungszusammenhang“ natürlicher Arten noch nicht beantworten lässt, da ja auch natürliche Arten individuiert und an verschiedenen Raum- und Zeitstellen vorkommen und somit realiter je verschieden existieren.¹⁹ Aristoteles scheint das Problem dadurch gelöst zu haben, dass die Ousien nur der Möglichkeit nach infolge unserer geistigen Abstraktion allgemein sind. So sehen wir in Sokrates durch eine intuitive Induktion, die von *einem* exemplarischen Einzelfall auf etwas Allgemeines schliesst, das Menschsein: „Denn es ist offenbar, dass das Erste durch eine Induktion zu erkennen für uns notwendig ist. Denn auch die Wahrnehmung schafft auf diese Art und Weise das Allgemeine“ (*Zweit Analytik* II, 19.100b3-5).²⁰ Im Buch H der *Metaphysik* spricht Aristoteles davon, dass es auch eine Ousia nur im Sinne des Logos ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$) (vgl. H1.1042a31), d. h. eine nur abstrakte Ousia, gibt. Im Buch M der *Metaphysik* lesen wir, dass die Wissenschaft wie das wissenschaftliche Erfassen auf zweifache Art und Weise existiert, einerseits im Sinne der Möglichkeit und andererseits im Sinne der Wirklichkeit: „Die Wissenschaft und das wissenschaftliche Erfassen existiert auf zweierlei Art, einerseits im Sinne der Möglichkeit, andererseits im Sinne der Wirklichkeit. Die Wissenschaft und das wissenschaftliche Erfassen im Sinne der Möglichkeit, welches als Stoff allgemein und unbestimmt ist, handelt vom Allgemeinen und Unbestimmten, die Wissenschaft im Sinne der Wirklichkeit dagegen ist bestimmt und handelt

stanz mit einem Fregeschen Ganzen fa herausarbeitet Charles 2000, 283-294, scheint mir über Wedin nicht hinauszugehen.

¹⁸ Detel 1998b, schreibt zwar, 228: „Die These ist also, dass wir nicht verstehen können, inwiefern z. B. Sokrates eine einheitliche Ousia – und damit überhaupt Ousia – ist, wenn wir nicht verstehen, worin die Einheit seiner hyletischen Form besteht. Der Begriff der hyletischen Form erweist sich für die Ontologie der physischen Einzeldinge als fundamental.“ Das ist richtig, stellt aber die Frage der neunten Aporie nicht, nämlich inwiefern diese Einheit der hyletischen Form noch etwas Allgemeines ist. „Denn nur insofern erkennen wir alles, als es ein und dasselbe und ein Allgemeines gibt.“ (B4.999a28-29). Die Frage wird auch von Gifford 1999, 1-29, nicht gestellt.

¹⁹ So Hübner 2000, 329: „Der reale Fortpflanzungszusammenhang erlaubt Aristoteles zu sagen, dass manche Universalien wirklich sind“.

²⁰ Vgl. zu dieser Stelle Barnes 1994, 266-270, insb. „the process Aristotle describes produces universals“.

vom Bestimmen, und indem sie ein ‚dieses‘ ist handelt sie auch von einem ‚diesem‘. Doch nur akzidentellerweise sieht der Gesichtssinn die allgemeine Farbe, nämlich dass diese Farbe, die er sieht, Farbe ist, und ebenso [d. h. nur akzidentellerweise] ist dieses Alpha, welches der Grammatiker betrachtet, ein [allgemeines] Alpha.“ (M10.1087a15-25).

Damit scheint Aristoteles aber eine Voraussetzung „seines“ Universalienrealismus preiszugeben, nämlich dass das Allgemeine realiter in den Sinnendungen existiert. Doch wenn das Allgemeine nur der Möglichkeit nach und akzidentell als eine Schöpfung der Wahrnehmung existiert, so existiert es nicht mehr realiter in den Sinnendungen. Das Individuum in abstracto oder $\delta \tau\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ist vielmehr eine Schöpfung des menschlichen Geistes oder ein Noema. Ein Noema aber ist wieder ein Noema *von* etwas, d. h. um mit dem platonischen Sokrates zu sprechen, „von einer gewissen Einheit, die jenes Noema als allen diesen Dingen anhaftend erkennt, als eine Art einheitliche Form“ (*Parmenides* 132c). Sokrates fährt weiter: „Wird dann dieses als Einheit Gedachte, das immer als dasselbige allen Dingen anhaftet, nicht eben die Idee sein?“ (*Parmenides* 132c). Unter dieser Voraussetzung wäre aber auch die *infima species* oder das Individuum in abstracto eine platonische Idee, bei der sich dann wieder die Frage stellen lässt, wie es sich zu den konkreten Individuen verhält. Haben wir, um nur soviel zu erwähnen, nicht zwischen dem konkreten Individuum und dem abstrakten jeweils ein drittes Individuum anzunehmen, kraft dessen das konkrete Individuum und das abstrakte erst die Eigenschaft haben, ein Individuum zu sein? So scheint mir bei der aristotelischen Lösung zumindest ein Restproblem zurückzubleiben, das in vollem Zirkel auf die Problematik des platonischen Universalienrealismus verweist, die Aristoteles vermeiden will.

Das heisst: Es ist (meines Erachtens) Aristoteles nicht völlig gelungen, aus den beiden unverträglichen Anforderungen an die Ousia – der *platonischen* und der *antiplatonischen* (vgl. S. 65 f.) – verträgliche zu machen. In der Tat hätte sich auch der Universalienstreit im Anschluss an Porphyrs *Isagoge* in der aristotelischen Kategorienschrift schwerlich entzünden können,²¹ wenn Aristoteles die platonische Position abschließend widerlegt und seine eigene deutlicher dargestellt hätte.²² Der platonische Universalienrealismus hat bekanntlich auch seine Schwierigkeiten, was Aristoteles zu betonen nicht müde wird (vgl. A9.990a32-993a10; Z13-14.1038b1-1039b19). Es sind dies Schwierigkeiten, die Platon selber im ersten Teil des *Parmenides* (130c-134d-e) wenigstens teilweise gesehen und im *Timaios* zumindest skizzenhaft zu beantworten versucht

²¹ *Isagoge et in Aristotelis Categoriae Commentarium*, hrg. v. A. Busse (*Commentaria in Aristotelum Graeca* IV, 1), Berlin 1887, 1-22, 1a8-12.

²² Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von J. Owens 1981, 58: „The protracted controversies on the universals throughout the middle ages, the continuing attacks from Nominalists in later centuries, the more recent approaches from the analysis of language [...], all bear eloquent witness of the inconclusive status of the theme in the Stagirate's own text“. Vgl. auch die allerdings etwas übertriebene Aussage Crosswells, 1975, 247: „Perhaps we do not find a theory of universals in Aristotle because Aristotle did not see a problem of universals“. Richtig ist, dass es bei Aristoteles noch nicht die Problemposition Porphyrs gibt und Aristoteles sowohl im Sinne eines Universalienrealismus (vgl. *Phys.* I, 2, 193b35) als auch im Sinne eines Universalienkonzeptualismus (vgl. *Zweit Analytik* II, 19.100b3-5) ge- deutet werden kann.

hat.²³ Im Sinne einer kritischen Anfrage an Aristoteles und den von ihm angebahnten Konzeptualismus (vgl. *Zweite Analytik* II, 19.100b3-5), wonach das Universale nur eine „*intentio animae*“ bildet (vgl. W. von Ockham, *Summa Logica*, I, 15), hoffe ich gleichwohl gezeigt zu haben, dass und weshalb sich die Option des platonischen Universalienrealismus wieder stellt.²⁴

Ungeachtet ihrer Paradoxalität hat der platonische Universalienrealismus den Vorzug, der Unterscheidung zwischen richtiger Meinung und Wissen (vgl. *Menon* 98b2-5; *Timaios* 51d3-52a7) klar Rechnung zu tragen.²⁵ Wissen oder Erkennen aber setzt auch nach Aristoteles voraus, dass es jeweils realiter „ein und dasselbe und ein Allgemeines gibt“ (B4.999a28-29). Das ist aber eine Voraussetzung, die Aristoteles nicht einlösen kann, wenn das Allgemeine nur der Möglichkeit nach und akzidentell als eine Schöpfung der Wahrnehmung existiert (vgl. *Zweite Analytik* II, 19.100b4-5). Zwar unterbreitet Platon so wenig wie Aristoteles einen operationalisierbaren Identitätstest. Er sucht aber nach dem, was wir voraussetzen müssen, um nach Identitätskriterien oder einem Identitätstest fragen zu können.²⁶ Und diese Frage, was die fundamentale, mit sich identische Realität oder eben die *Ousia* ist, bleibt wohl, mit Aristoteles zu sprechen, ein *ἀεί ἀτροποῦμενον*. Das heißt aber: sie bildet eine Frage, die aktuell bleibt und in der das

²³ Vgl. Ferber 1998, 430-444.

²⁴ Diese kritische Anfrage betrifft auch die Position eines *semantischen* Platonismus, wonach der Sinn der allgemeinen Namen vergegenständlicht wird; vgl. Ferber 1999, 143-153. Denn um überhaupt etwas als Allgemeines begrifflich erfassen und vergegenständlichen zu können, scheinen wir dieses Allgemeine wieder voraussetzen zu müssen. Um es vorauszusetzen, müssen wir es jedoch wieder begrifflich erfasst haben.

²⁵ Zu Aristoteles sind in den letzten Jahren verschiedene Versuche unternommen worden, die inhärente Widersprüchlichkeit seiner Ontologie zu vermeiden, die schon Zeller 1921, 312, zit. in Höffe 1996, 172, aufgefällt ist: „Es bleibt daher schliesslich doch nur übrig, an diesem Punkt nicht bloss eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzutreffen. Die platonische Hypostasierung der allgemeinen Begriffe ist zwar beseitigt, aber ihre zwei Voraussetzungen: dass nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sei, und dass die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit seines Gegenstandes gleichen Schritt halte, lässt er stehen; wie ist es möglich, beides in widerspruchsvoller Weise zu vereinigen?“. Ich verweise hier stellvertretend auf Lewis 1991, 308-348, und Detel 1998b, 199-229. Lewis, dem Detel folgt, 199, erwähnt drei „Rätsel“: [1. „Rätsel“] „(1) No universal is a substance, (2) Forms are primary substances, (3) Forms are universals“, ebd. 310; // [2. „Rätsel“] „(5) No substance is (metaphysically) predicated of a subject, (2) Forms are primary substances, (6) Forms are (metaphysically) predicated of matter“, ebd. 322; // [3. „Rätsel“] „(7) Substances are theses, (2) Forms are primary substances, (8) No universal is a thesis, (3) Forms are universals“, ebd. 324-325. Diese „Rätsel“, insbesondere aber das erste, ergeben sich aus dem platonischen und antiplatonischen Kriterium, das Aristoteles an die *Ousia* anlegt. So ist (1) das antiplatonische, dagegen sind (2) und (3) das platonische Kriterium. Leider ziehen Lewis und Detel nicht näher M10.1067a16-17 bei, woraus sich in Verbindung mit der *Zweiten Analytik* II, 19.100b3-5 (meines Erachtens, vgl. oben S. 75 f.) die Unlösbarkeit des ersten „Rätsels“ und damit die ungelöste innere Widersprüchlichkeit der aristotelischen Ontologie ergibt.

²⁶ Wiggins 1980, 53: „The [Socratic] *what is it?* question does both less and more than provide what counts as evidence for or against an identity. It does less because it may not suggest any immediate tests at all. It does more because it provides that which *organizes* the tests or evidence, and that which has been wanted by whoever has asked for a criterion of identity in the sense that Frege did. That is an account of what constitutes identity.“ Statt [Aristotelian] habe ich [Socratic] eingesetzt.

Schlusswort auch heute noch schwerlich etwas anderes sein kann als eine Ratlosigkeit, die wir – um mit Platon zu schliessen – nicht „verlieren“ dürfen (vgl. *Philebos* 34d).²⁷

Addenda

Querschnitt durch einige Kommentare
ad *Metaphysik*, Z17.1041b4s

Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891

„εἰ γὰρ ἀδρῆλόν ἐστιν ὅτι ὑπάρχει οὐδὲν ἐστὶ ζητεῖν· θεὸς οὖν κἀνταῦθα μεταξὺ τὸ ὅτι δ' ὑπάρχει δεῖ δρῆλον εἶναι, πάλιν λέγει παραδείγματα τοῦ ὅπως αἱ ζητήσεις ἄλλα κατ' ἄλλων ζητοῦσι, λέγων οἷον διὰ τί βροντᾶ, ὅταν γὰρ ζητῶμεν διὰ τί βροντᾶ, τοῦτο ζητοῦμεν διὰ τί ψόφος ἐν τοῖς νέφεσι γίνεται· ὁ δὲ ψόφος τῶν νεφῶν ἕτερος, καὶ ζητεῖται ἄλλο κατ' ἄλλου, ὁ ψόφος κατὰ τοῦ νέφους· καὶ πάλιν ὅταν ζητῶμεν διὰ τί οἱ πλίνθοι καὶ οἱ λίθοι οἰκία ἐστίν, ἄλλο κατ' ἄλλου ζητοῦμεν· ζητοῦμεν γὰρ διὰ τί τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ ἐστίν“ (540).

„Denn wenn nämlich nicht offenbar ist, dass etwas vorhanden ist, gibt es nichts zu suchen. Nachdem er nun hier die Zwischenbemerkung gemacht hat, dass es vorhanden ist, muss offenbar sein, gibt er wieder einige Beispiele, wie die Untersuchungen etwas von etwas anderem suchen, indem er sagt: Weshalb z. B. donnert es? Wenn wir nämlich suchen, weshalb es donnert, suchen wir dies, weshalb ein Schall in den Wolken entsteht. Der Schall aber ist etwas anderes als die Wolken, und es wird etwas anderes von einem anderen gesucht, der Schall bei den Wolken. Und wiederum wenn wir suchen, weshalb Ziegel und Steine ein Haus sind, suchen wir etwas von etwas anderem. Wir suchen nämlich, weshalb das Eidos im Stoff ist.“ (Übersetzung von R. F.)

S. Thomae Aquinatis in *duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*,
Turin/Rom 1964

„1667. – Dictum est enim supra, quod in talibus propter quid quandoque quaerit formam, quandoque agentem, quandoque finem. Et similiter cum quaerimus quid est homo, idem est ac si quaeretur propter quid hoc, scilicet Socrates, est homo? quia scilicet inest ei quidditas hominis. Aut etiam idem est, ac si quaeretur propter quid corpus sic se habens, ut puta organicum, est homo? Haec enim est materia hominis, sicut lapides et lateres domus.“

²⁷ Ich danke den Herren Dr. phil. H. Ambühl, Prof. Ch. Riedweg und Prof. E. Sonderegger für die hilfreiche Durchsicht einer früheren Fassung. Der Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Artikels, der in der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie* 26, 2001, 61-75, erschienen ist.

1668. – Quare manifestum est quod in talibus quaestionibus quaeritur ‚causa materiae‘, idest propter quid materia peringat ad naturam eius quod definitur. Hoc autem quaestum quod est causa materiae ‚est species‘, scilicet forma qua aliquid est. Hoc autem ‚est substantia‘, idest ipsa substantia quae est quod quod erat esse. Et sic relinquatur quod propositum erat ostendere, scilicet quod substantia sit principium et causa.“ (397)

„1667. – Weiter oben wurde nämlich gesagt, dass sich in solchen Fällen die Frage nach dem Warum bald auf die Form, bald auf das Bewirkende und bald auf den Zweck beziehe. Und in ähnlicher Weise wenn wir fragen, *was* ein Mensch sei, ist dies dasselbe, wie wenn gefragt würde, warum dies, d. h. Sokrates, ein Mensch sei? – Weil ihm offenbar die Wesenheit des Menschen inneohnt. Oder dies ist auch dasselbe, wie wenn gefragt würde, warum ein sich so und so verhaltender Körper, wie z. B. ein organischer, ein Mensch sei. Dies ist nämlich, wie bei den Steinen und Ziegeln eines Hauses, die Materie des Menschen.

1668. – Es ist nämlich klar, dass bei derartigen Fragen die „Ursache der Materie“ gesucht wird, d. h. das, was angibt, warum die Materie zur Natur dessen gehört, was definiert wird. Dieses Erfragte aber, das Ursache der Materie ist, ist die Art, d. h. die Form, aufgrund welcher sie etwas ist. Dies aber ist die Substanz, (d. h. genau die Substanz), welche mit dem ‚Was es heisst, dieses zu sein‘ zusammenfällt. Es verbleibt somit das, was [Aristoteles] zu beweisen sich vorgenommen hatte, nämlich dass die Substanz ein Prinzip und eine Ursache sei.“ (Übersetzung von R. F.)

H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, ed. E. Wellmann, Berlin 1890

„In his igitur quaestionibus simpliciter propositis latere potest quid quaeratur, sed si attentius rem spectaveris, hic etiam quaeri cognosces, cur quae subjecta est materia hoc certo modo definita sit. Haec autem causa definiendae materiae est forma, eaque substantia rei.“ (300)

„In diesen ohne nähere Umschreibung vorgetragenen Fragen kann also das, was gesucht wird, verborgen sein; wenn man die Sache aber etwas aufmerksamer betrachtet, wird man ebenfalls erkennen, dass hier gefragt wird, weshalb die als Substrat fungierende Materie auf diese bestimmte Weise definiert werde. Diese die Materie definierende Ursache ist die Form, und sie, d. h. die Form, ist die Substanz eines Dinges.“ (Übersetzung von R. F.)

W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*.

A revised text with introduction and commentary, Oxford 1924

„The point which Aristotle chiefly emphasizes in ch. 17 is that the essence is not to be thought of either as component existing alongside of the material components, or as it-

self consisting of material components. If we view it in the former way we shall require a further principle of structure to explain how it is united with the material components. If we view it in the latter way we shall want to know how the material components are united to form the essence, i. e. we shall have to ask about the essence the same question that we asked originally about the concrete thing – what makes it what it is? We must pass clean away from any materialistic understanding of the essence and treat it as the structure of the concrete thing [...]. This, then, is Aristotle's answer to the question what is substance. The substance of a thing is the principle of structure, the presence of which in a collection of materials makes them not a mere collection but an organized whole.“ (CXIII)

M. Frede/G. Patzig, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 Bde., München 1988

„Entscheidend für unsere Interpretation des Buches Z ist die Annahme, dass Aristoteles hier die reale Existenz von allgemeinen Arten und Gattungen bestreitet und statt dessen individuelle Formen annimmt, Formen, welche dem Gegenstand eigen sind, dessen Form sie sind, ja Formen, die in gewisser Weise den Gegenstand selbst ausmachen. Nun ist die Annahme, dass die Form, welche zusammen mit der Materie den konkreten Gegenstand konstituiert, selbst individuell ist, höchst umstritten. Vielmehr wird meist angenommen, dass die Form allgemein ist und erst zusammen mit einer bestimmten Materie einen individuellen Gegenstand konstituieren kann, so als verdankte der konkrete Gegenstand seine Individualität nicht der Form, sondern der Materie; daher die scholastische Lehre von der Materie als dem principium individualionis.“ (Bd. 1, 48)

„Aber um die Individualität einer Form zu sichern, ist es völlig ausreichend, wenn wir im Prinzip dazu in der Lage sind, eine Form von einer gleichartigen Form zu unterscheiden und sie zu einem späteren Zeitpunkt zu reidentifizieren, ohne auf die Identität des durch sie konstituierten Gegenstandes zurückgreifen zu können. Dies aber ist möglich, indem wir zwei Formen voneinander durch die Materie, an der sie realisiert sind, und durch die Eigenschaften der durch sie konstituierten Gegenstände unterscheiden, und die Form zu einem späteren Zeitpunkt mit der Form zu einem früheren Zeitpunkt identifizieren, mit der sie durch eine kontinuierliche Geschichte verknüpft ist. Es handelt sich um die Form, die zunächst dort und dort in der und der Materie realisiert war, die dann dort und dort anzutreffen war usf.“ (Bd. 1, 46)

Aristotele, *Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale*, Edizione maggiore rinnovata, III. Sommari e commentario, Milano 1993

„Quando si chiede il perché di quelle cose che manifestamente implicano riferimento di qualcosa a qualcos'altro (perché sono affezioni o proprietà di qualcos'altro), in tal caso è chiaro ciò che si cerca (per esempio quando chiedo: perché la luna ha l'eclissi?). Ma la cosa diventa difficile, quando siano in questione quegli enti che non sono affezioni di altro e, quindi, non implicano un immediato riferimento di qualcosa a qualcos'altro. Per esempio, quando domandiamo: che cos'è l'uomo? Ebbene, dice Arist., in questo caso la domanda si potrà svolgere nel seguente modo: perché l'uomo è quest'altro? Ebbene, che cosa ricerchiamo in questi casi? Ricerchiamo la causa per cui carne ed ossa sono uomo, e questa causa è la sostanza dell'uomo. Ecco dunque che Arist. ci ha dato una prima risposta, che subito sotto approfondirà meglio. La sostanza è ciò che fa della materia una determinata cosa, e questa è la forma.“ (397)

„Wenn man nach dem *Warum* derjenigen Dinge fragt, die offensichtlich den Bezug von etwas auf etwas anderes implizieren (warum hat z. B. dieses diese Eigenschaften oder Widerfahrnisse), dann ist es in einem solchen Falle klar, was man sucht (wie z. B. wenn ich frage: Warum gibt es eine Mondfinsternis?). Aber die Sache wird schwierig, wenn jene Dinge zur Frage stehen, die nicht Widerfahrnisse von etwas anderem sind, und daher nicht einen offensichtlichen Bezug von etwas auf etwas anderes implizieren. Wie z. B. wenn wir fragen: Was ist der Mensch? In diesem Falle kann nach Aristoteles die Frage auf folgende Art und Weise gewendet werden: Warum ist der Mensch dieses andere? Nun, was suchen wir in diesen Fällen? Wir suchen die Ursache, weshalb Fleisch und Knochen ein Mensch sind, und diese Ursache ist die Substanz des Menschen. Hier hat Aristoteles uns also eine erste Antwort gegeben, die er weiter unten sofort vertieft: Die Substanz ist das, was aus der Materie etwas Bestimmtes macht, und dies ist die Form.“ (Übersetzung von R. F.)

Aristotle, *Metaphysics, Books Z and H*, translated with a Commentary by David Bostock, Oxford 1994

„[...] the words 'that thing' must refer not to a man but to something else, and the obvious suggestion for what else they might refer to is the matter of the man. So in the end the question is taken to be 'Why is that matter a man?', which genuinely does ask why one thing belongs to another. And the answer to the question, of course, is that the form of man belongs to it. Hence the substance of a man is the form of a man, and generally substance is form.“ (244)

Donald Morrison, „Substance is Cause (Z17)“, in: *Klassiker Auslegen, Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, hrsg. v. Ch. Rapp, Berlin 1996

„On the other hand, the passage just quoted does unquestionably express the conclusion that the cause by which the matter is what it is, is *ousia*. And even if Aristotle does not here say that this cause is essence or form, clearly that is his opinion.“ (200)

Erwähnte Literatur

- Arpe, C. 1938, Das τὸ ἦν εἶναι bei Aristoteles, Hamburg.
 – 1941, „Substantia“, in: *Philologus* 94, 65-78.
 Averroes, *Die Metaphysik des Averroes*, nach dem Arabischen übersetzt und erläutert von M. Horsten, in: *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, hrsg. v. B. Erdmann, 36, 1912 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1960).
 Barnes, J. 1994, *Aristotle's Posterior Analytics*, translated with a Commentary, Oxford.
 Bassenge, Fr. 1960, „Das τὸ εἶναι εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles“, in: *Philologus* 104, 14-47, 201-222.
 Charles, D. 2000, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford.
 Christ, W. 1885, *Aristoteles Metaphysica*, Leipzig.
 Collinge, N. E. 1971, „The Senate and the Essence“, in: *Glotta* 49, 218-229.
 Cresswell, M. J. 1975, „What is Aristotle's Theory of Universals?“, in: *Australasian Journal of Philosophy* 53, 238-247.
 Detel, W. 1998a, „Eine terminologische Rekonstruktion von Arist. Cat. 1-5“, in: *Amicus Plato magis amica veritas*, Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag, hrsg. v. R. Enskat, Berlin/New York 1998, 60-81.
 – 1998b, „Metaphysik und Wissenschaftstheorie bei Aristoteles“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1998, 199-229.
 Düsing, K. 1997, „Ontologie bei Aristoteles und Hegel“, in: *Hegel-Studien* 32, 61-92.
 Eberle, St. 2000, Rez. von Nortmann, 1997, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82, 218-224.
 Ferber, R. 1999, *Philosophische Grundbegriffe. Eine Einführung*, sechste, erneut überarbeitete Auflage München (1994).
 – 1998, „Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab“ – Einige Bemerkungen zu Platons später Ideallehre unter besonderer Berücksichtigung des *Timaios*“, in: *Gymnasium* 105, 419-444.
 Frede, M./Patzig, G. 1988, *Aristoteles Metaphysik Z*; Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde., München.
 Gifford, M. 1999, „Aristotle on Platonic Recollection and the Paradox of Knowing Universals: Prior Analytics B.21.67a8-30“, in: *Phronesis* 44, 1-29.
 Hürzel, R. 1913, „Οὐσία“, in: *Philologus* 27, 42-64.
 Höffe, O. 1996, *Aristoteles*, München.
 Hübner, J. 2000, *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit*, Hamburg.

- Krämer, H. J. 1969, „Grundfragen der Aristotelischen Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 44, 363-382, 481-505.
- Krämer, H. 1996, „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e)“, in: *Platon, Politia*, hrsg. v. O. Höffe, Berlin, 179-203.
- Lewis, F. A. 1991, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge.
- Morrison, D. 1996, „Substance as Cause (Z 17)“, in: Rapp 1996, 193-207.
- Nortmann, U. 1997, *Allgemeinheit und Individualität: Die Verschiedenartigkeit der Formen in ‚Metaphysik‘ Z*, Paderborn.
- Owen, G. E. L. 1960, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle“, in: I. Düring/G. E. L. Owen (Hrsg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, 163-190.
- Owens, J. 1966, „The Grounds of Universality in Aristotle“, in: *The American Philosophical Quarterly* 3, 162-169. Zit. nach *Aristotle, The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. by J. R. Catan, New York 1981, 48-58.
- Porphyrrios, *Legge et in Aristotelis Categoriae Commentarium*, hrsg. v. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1), Berlin 1887, 1-22.
- Radice, R. 1996, *La Metafisica di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Milano.
- Rapp, Ch. (Hrsg.) 1996, *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin.
- Scaltsas, Th. 1994, „Substantial Holism“, in: *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, ed. by T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill, Oxford.
- Sonderregger, E. 1983, „Die Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 18-39.
- 1993, *Aristoteles, Metaphysik Z 1-12. Philologische und philologische Erwägungen zum Text*, Berner Reihe philosophischer Studien, Bd. 15, Bern.
- 1996, „Aristoteles, Met. XII – Eine Theologie“, in: *Metexis. Revista Argentina de Filosofía Antigua* 9, 58-83.
- 2001, „Zur Sprachform des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 144, 113-122.
- Trendelenburg, F. A. 1828, „Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 2, 457-483.
- Tricot, J. 1991, *Aristote, La Métaphysique*, II, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Paris.
- Wedin, M. V. 2000, *Aristotle's Theory of Substances*, Oxford.
- Weidemann, H. 1996, „Zum Begriff des τί ἐν εἶναι und zum Verständnis von Met. Z4, 1029b22-1030a62“, in: Rapp 1996, 75-104.
- Wiggins, D. 1980, *Sameness and Substance*, Oxford.
- Williams, D. C. 1953, „The Elements of Being“, in: *Review of Metaphysics* 7, 3-18, 171-192.
- Zeller, E. 1921, *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Zweiter Teil, Zweite Abteilung: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig.