

## Ueber die Bedeutung der ἄλη bei Aristoteles.

---

Soviel mir bekannt, ist der Begriff der Aristotelischen ἄλη bis jetzt nicht monographisch behandelt worden. Die bisherigen Darstellungen desselben leiden an dem Mangel, daß sie die Vieldeutigkeit desselben, die bei Aristoteles so verwirrend ist, ohne scharfe Sonderung mit hinübergenommen haben und eben darum die Aufgabe nicht lösen, wie diese Vieldeutigkeit mit der Einheit des Princips zu versöhnen sei. Wenn sich bei einem Philosophen ein Begriff mit einer gewissen Freiheit und Ausdehnung behandelt findet, so hat die geschichtliche Darstellung dieses Philosophen die Pflicht, gerade dies scharf hervorzubeben; sie hat die Pflicht, das Geschiedene genau zu trennen, denn nur das genau Getrennte kann wahrhaft verbunden werden. Den Begriff der ἄλη dieser Behandlungsweise näher zu führen, ist die Absicht gegenwärtiger Abhandlung.

Bekannt ist es, daß die ἄλη nicht ein bestimmtes, festes Sein ist, sondern daß diese Relativität in ihr liegt, in Bezug auf etwas Anderes selbst etwas Anderes zu sein, wie z. B. die gleichartigen Theile des organischen Körpers ἄλη der ungleichartigen, die ungleichartigen ἄλη des ganzen Körpers sind. Es tritt aber die Relativität und Vieldeutigkeit der ἄλη noch in einer andern Beziehung hervor, die es uns schwieriger macht die Einheit der ἄλη als eines Princips zu retten. Es zeigt sich bei genauerer Ansicht, daß nicht nur die ἄλη in ihrer konkreten Erscheinung, sondern daß auch der Gesichtspunkt, nach dem bei der Beurtheilung konkreter Gegenstände verfahren wird, um das, was davon ἄλη ist, zu erkennen, ein verschiedener ist, und diese Seite ist es, die wir näher untersuchen wollen.

Die ἄλη ist überhaupt ὑποκείμενον dessen, dessen ἄλη sie ist. Von den verschiedenen Verhältnissen, die das ὑποκείμενον zu

dem, dessen ὑποκείμενον es ist, annimmt, heben wir zunächst hervor das des γένος zur διαφορά. Aristoteles selbst nennt den Gattungsbegriff an vielen Stellen ὄλη desjenigen, dessen Gattungsbegriff er ist. met. 1054, b, 27. „Alles Verschiedene ist entweder der Gattung oder der Art nach verschieden; der Gattung nach dasjenige, dessen ὄλη nicht dieselbe ist und das kein Werden in einander hat, wie diejenigen Begriffe, die zu verschiedenen Kategorien gehören“<sup>1)</sup>. Wenn wir bei Aristoteles Erwähnung desjenigen finden, „dessen ὄλη nicht dieselbe ist“, so ist in der Regel das Individuelle darunter zu verstehen, und unter ὄλη das Körperliche, die Materie. Aristoteles nimmt eine Stufenfolge des Verschiedenen an: das der Gattung, der Art und der ὄλη oder der Zahl nach Verschiedene. Hier aber ist die ὄλη offenbar etwas ganz Anderes. Sie ist nicht nur dem Gattungsbegriff identisch gesetzt, sondern es werden sogar die Kategorien, τὰ πρῶτα γένη τοῦ ὄντος, als ὄλη desjenigen betrachtet, was ihnen untergeordnet ist. Diese Bestimmung der ὄλη entwickelt nun Aristoteles so, daß erstens das γένος nicht trennbar ist von seinen Unterschieden, daß zweitens diese Unterschiede Bestimmungen des Gattungsbegriffes als solchen sind, und daß drittens eben darum der Unterschied schon in sich selbst die Gattung enthält. met. 1038, a, 5. „Wenn nun die Gattung schlechthin nicht ist außer den Arten, oder, wenn sie ist, als ὄλη ist u. s. w.“<sup>2)</sup> met. 1058, a, 5. „Es wird also an sich das Eine ein solches, das Andere ein solches Thier sein, z. B. das Eine Pferd, das Andere Mensch. Nothwendig also ist dieser Unterschied Anderssein der Gattung. Denn ich nenne Unterschied der Gattung das Anderssein, das diese selbst anders macht“<sup>3)</sup>. Dies Bestreben, das Verhältniß der διαφορά zum γένος nicht als ein äußerliches erscheinen zu lassen, fin-

1) πᾶν γὰρ τὸ διάφορον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἶδει, γένει μὲν ὧν μὴ ἐστὶ κοινὴ ἢ ὄλη μὴδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα, οἷον ὄσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας.

2) εἰ οὖν τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἐστὶ παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη, ἢ εἰ ἐστὶ μὲν ὡς ὄλη δ' ἐστὶν.

3) ἐστὶ δὲ καθ' αὐτὰ τὸ μὲν τοιοῦδι ζῷον τὸ δὲ τοιοῦδι, οἷον τὸ μὲν ἵππος τὸ δ' ἄνθρωπος. ἀνάγκη ἄρα τὴν διαφορὰν ταύτην ἑτερότητα τοῦ γένους εἶναι. λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα ἢ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό.

den wir ferner met. 1024, a, 36. „Gattung wird etwas in dem Sinne genannt, wie die Fläche Gattung der bestimmt geformten Flächen ist, denn jede Form ist theils eine bestimmte Fläche, theils ein bestimmter Körper; dies aber ist das *ὑποκείμενον* der Unterschiede. — Dies ist Gattung als *ἕλη*; denn wessen der Unterschied und die Qualität ist, dies ist das *ἔποκειμενον* was wir *ἕλη* nennen“ <sup>1)</sup>. Der Unterschied ist Unterschied der Gattung, d. h. er verhält sich nicht zu ihr als ein *συμβεβηκός*, sondern als eine ihr eigenthümliche und wesentliche Bestimmtheit. top. 144, a, 23. „Zu untersuchen ist auch, ob demjenigen, das definiert wird, der Unterschied auf accidentelle Weise zukommt. Denn kein Unterschied gehört zu den Accidenzen, in derselben Rücksicht, in der auch nicht die Gattung dazu gehört; denn nicht ist es möglich, daß der Unterschied einem zukomme und nicht zukomme“ <sup>2)</sup>. Zwar spricht Aristoteles hier nicht ausdrücklich von dem Verhältniß des *γένος* zur *διαφορά*, sondern von dem Verhältniß einerseits des *γένος*, andererseits der *διαφορά* zur *οὐσία*. Wenn aber beide, für sich genommen, in keinem accidentellen Verhältniß zur *οὐσία* stehen, so kann auch ihr gegenseitiges Verhältniß kein accidentelles sein. Vgl. außerdem an. post. 96, b, 35–97, a, 14. — Wenn nun das Verhältniß des *γένος* zur *διαφορά* ein schlechtthin immanentes ist, so sagt Aristoteles mit Recht, daß der letzte Unterschied die höheren Unterschiede und die Gattung in sich selbst enthalte. met. 1038, a, 19. „Klar ist, daß der letzte Unterschied die Wesenheit und Definition der Sache ist, wofern man nicht vielmals dasselbe in den Begriffsbestimmungen sagen soll“ <sup>3)</sup>. Hier legt Aristoteles für die Bestimmung

1) *ἔτι δὲ ὡς τὸ ἐπίπεδον τῶν σχημάτων γένος τῶν ἐπιπέδων καὶ τὸ στερεόν τῶν στερεῶν· ἕκαστον γὰρ τῶν σχημάτων τὸ μὲν ἐπίπεδον τοιονδί, τὸ δὲ στερεόν ἐστὶ τοιονδί. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς. — τὸ δ' ὡς ἕλη· οὐ γὰρ ἡ διαφορά καὶ ἡ ποιότης ἐστὶ, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ἕλην.*

2) *σκοπεῖν δὲ καὶ εἰ κατὰ συμβεβηκός ὑπάρχει τῷ ὀριζομένῳ ἡ διαφορά. οὐδέμια γὰρ διαφορά τῶν κατὰ συμβεβηκός ὑπαρχόντων ἐστὶ, καθάπερ οὐδὲ τὸ γένος· οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ ὑπάρχειν.*

3) *φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορά ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἐστὶ καὶ ὁ ὀρισμός, εἴπερ μὴ δεῖ πολλάκις ταῦτα λέγειν ἐν τοῖς ὅροις.*

der  $\nu\sigma\iota\alpha$  das meiste Gewicht auf die  $\delta\iota\alpha\phi\omega\rho\acute{\alpha}$ , doch nur, insofern in dieser die Gattung schon mitgedacht wird. Denn andererseits behauptet er wieder, daß die Gattung in höherm Grade das  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  ausdrücke, als die  $\delta\iota\alpha\phi\omega\rho\acute{\alpha}$ . top. 128, a, 23. „In Bezug auf die Angabe des  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\upsilon$  ist es geeigneter, die Gattung zu nennen, als den Unterschied. Denn derjenige, der den Menschen  $\zeta\eta\omega\upsilon$  nennt, macht deutlicher, was der Mensch ist, als der ihn  $\pi\epsilon\zeta\acute{\omicron}\nu$  nennt“ 1) \*). top. 144, a, 15. „Wenn nun die  $\acute{\epsilon}\zeta\iota\varsigma$  Gattung der Tugend ist, so ist klar, daß das Gute nicht Gattung sondern vielmehr Unterschied ist. Ferner bezeichnet die  $\acute{\epsilon}\zeta\iota\varsigma$ , was die Tugend ist, das Gute aber nicht, was sie ist, sondern wie beschaffen sie ist; es scheint aber der Unterschied ein Qualitatives zu bezeichnen“ 2). Das

1) κατὰ τὴν τοῦ τί ἐστὶν ἀπόδοσιν μᾶλλον ἀρμόττει τὸ γένος ἢ τὴν διαφοράν εἰπεῖν. ὁ γὰρ ζῷον εἶπας τὸν ἀνθρώπου μᾶλλον δηλοῖ τί ἐστὶν ὁ ἀνθρώπος ἢ ὁ πέζον.

\*) Es sei mir gestattet, zu dem Vielen, was über den Unterschied des  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  und  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  bereits geschrieben ist (Trendelenburg, Rhein. Museum, 1828, 4, 457—483; zu de an. p. 192 ff. 471 ff.; und Geschichte der Kategorien, p. 34 ff. Wiese, Phil. des Arist. I, 243, 366, 427. II, 35. Heyder, kritische Vergleichung und Darstellung der Arist. und Hegelschen Philosophie, I, p. 251 ff. Kuehn, de notionis defin. ap. Ar. p. 6 sq. Rasso w, Arist. de not. defin. doctr. p. 54. Waitz zu Organon, 67, b, 12. 94, a, 11. Schwegler zu metaph. IV, 369 sq.), noch Weniges hinzuzufügen. Der Ausdruck  $\tauὸ\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  bezeichnet scharf und bestimmt den immateriellen Begriff, der Ausdruck  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  läßt es unbestimmt, ob die  $\nu\sigma\iota\alpha$  ohne Materie oder mit Materie zu denken sei. Die Schriften des Aristoteles sind, wie ich glaube, nicht von ein und demselben fertigen Standpunkte aus geschrieben, sondern es verräth sich in einigen, wie in den logischen Schriften und namentlich in den Kategorien, ein jüngerer, weniger entwickelter Standpunkt, als in der Metaphysik und den physischen Schriften. Hätte Aristoteles zu der Zeit, als er die Kategorien schrieb, schon ein deutliches Bewußtsein von dem Gegensatz zwischen  $\acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma$  und  $\nu\lambda\eta$  gehabt, so hätte er diesen Gegensatz bei der Behandlung dieses Gegenstandes nicht unberücksichtigt lassen können. Dieser Anschauung, der der Gegensatz noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, gehört der Ausdruck  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  an, wie er sich denn auch namentlich in den Kategorien als gleichbedeutend mit der  $\nu\sigma\iota\alpha$  findet, während das  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  in dieser Schrift gar nicht vorkommt. Der spätern höhern Anschauung, die auf den Gegensatz zwischen Form und Materie reflektirt, gehört der Ausdruck  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  an. Wie es denn aber geschieht, daß die weniger klaren Vorstellungen und Ausdrucksweisen einer früheren Periode des Bewußtseins sich selten ganz verdrängen lassen, so findet sich denn auch in den spätern Schriften  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ , obschon es, weil seiner Natur nach unbestimmt, eigentlich verbannt werden müßte. Wo es aber dem Aristoteles darauf ankommt, den immateriellen Begriff ganz scharf hervorzuheben, braucht er den Ausdruck  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ .

2) εἰ οὖν ἡ ἕξις τῆς ἀρετῆς γένος, ὁῖλον ὅτι τὰ γὰρ τὸν οὐ γένος,

γένος ist also im Gegensatz gegen die διαφορά das Substantielle, das ὑποκείμενον. Nun kann es aber zweifelhaft scheinen, ob das γένος das ὑποκείμενον des εἶδος oder der διαφοραὶ sein soll. Hält man den Begriff des ὑποκείμενον scharf fest, so ergibt sich, daß es wohl nur als ὑποκείμενον der διαφοραὶ gefaßt werden kann, und daß diejenigen Stellen, in denen die Gattung als ὑποκείμενον dessen gesetzt wird, dessen Gattung sie ist, auf einer Ungenauigkeit des Ausdrucks beruhen müssen. Vielmehr finden wir das εἶδος als ὑποκείμενον des γένος ausdrücklich bezeichnet cat. 2, b, 17. „Wie sich die ersten οὐσίαι (das Individuelle) zu allem andern verhalten, so verhält sich auch die Art zur Gattung, denn die Art ist ὑποκείμενον der Gattung, denn die Gattungen werden von den Arten ausgesagt, nicht aber die Arten von den Gattungen“<sup>1)</sup>. Dem würde es geradezu widersprechen, wenn an andern Stellen die Gattung als Substrat der Art aufgefaßt würde. Es widerspricht aber nicht, wenn sie als Substrat der Unterschiede gesetzt wird.

Wir haben hier also als ἕλη gesetzt die Gattungsbegriffe, höhere und niedere. In gewissem Sinne könnten wir auch die Materie hieher ziehen. Denn die Materie, gedacht als das allen Körpern Gemeinsame und an sich Formlose, ist offenbar Gattungsbegriff der bestimmten mit Materie behafteten Körper, insofern bei diesen an keine andere Bestimmtheit, als an die der materiellen Unterschiede gedacht wird eben so sehr, wie das Dreieck, ohne nähere Bestimmung gedacht, Gattungsbegriff der gleichseitigen, gleichschenkeligen Dreiecke u. s. w. ist. Etwas Anderes ist aber die Materie, insofern sie als das zur Verwirklichung der Formbestimmtheiten dienende Substrat gesetzt wird. In diesem Sinne ist sie nicht Gattung, denn sie gehört nicht dem τί ἐστι an, somit auch nicht, inwiefern Gattung, ἕλη. Inwiefern sie in diesem Sinne ausdrücklich als das Hylische hervorgehoben wird, werden wir weiter unten sehen.

ἀλλὰ μᾶλλον διαφορά. εἰ ἢ μὲν ἔστι τί ἐστι σημαίνει ἢ ἀρετή, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ τί ἐστίν ἀλλὰ ποιόν. δοκεῖ δ' ἢ διαφορά ποιόν τι σημαίνειν.

1) ὡς δέ γε αἱ πρώται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὸ γένος ἔχει· ὑπόκειται γὰρ τὸ εἶδος τῷ γένει· τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἐπιστρέφει.

Die Anschauung der ὕλη als γένος liegt, zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber doch dem Wesen nach unverkennbar, in der Konstruktion der Principien vor, die Aristoteles im ersten Buch der Physik und im dreizehnten der Metaphysik, abweichend von derjenigen, die als vorzugsweise geltend sich darstellt, unternimmt. Er stellt hier drei Principien auf, das εἶδος, die στέγησις, das ὑποκείμενον. Diese, sagt er, sind in den verschiedenen Dingen verschieden. Faßt man nun das ὑποκείμενον als ein Bestimmtes, Konkretes, das nur relativ ἄοριστον ist, so läßt sich das Verhältniß des ὑποκείμενον zu den ἐναντίοις allerdings als ein mehr äußerliches vorstellen. Insofern sie aber Principien sind, ist das ὑποκείμενον als reines ὑποκείμενον, sind die ἐναντία als reine ἐναντία zu denken. Und auf diesem Punkte wird diese Anschauung schlechthin identisch mit der einer höchsten sich in sich unterscheidenden Gattung. Denn wo ἐναντία sind, muß ein Gleiches sein, da Entgegensezung ohne einen Punkt der Vergleichung unmöglich ist. Nun ist aber nichts weiter zurückgelassen, als das ὑποκείμενον und die ἐναντία. Außer diesen Dreien kann das Gleiche und Gemeinsame nicht sein, folglich muß es das ὑποκείμενον selbst sein. Folglich ist das ὑποκείμενον der Gattungsbegriff der ἐναντία. Es stützt sich also unsere Ansicht 1) darauf, daß wenn ein ὑποκείμενον und zwei ἐναντία Principien des Seins sind, sie als Principien in ihrer Abstraktion gefaßt werden müssen, d. h. als reines ὑποκείμενον und reine ἐναντία, 2) darauf, daß keine Entgegensezung ohne Gleichheit gedacht werden kann. Somit müßte dieses Gleiche entweder noch als ein Viertes außer dem ὑποκείμενον und den ἐναντίοις gesetzt werden, oder das ὑποκείμενον muß selbst dieses Gleiche sein, oder endlich es wäre in den ἐναντίοις selbst noch der Unterschied des Entgegengesetzten und des Gleichen versteckt, in welchem Fall sie aber nicht reine Principien wären. Aristoteles selbst weist übrigens auf diesen Zusammenhang hin. met. 1055, a, 27. „Das in derselben Gattung am meisten Verschiedene ist das Entgegengesetzte, und das in demselben Aufnehmenden am meisten Verschiedene ist entgegengesetzt, denn das Entgegengesetzte hat dieselbe ὕλη“ 1).

1) τὴ ἐν ταῦτι γέγει πλείστον διαφέροντα τὰναντία· μέγιστη

de gen. et corr. 324, b, 6. „Den wir sagen, daß für das Entgegengesetzte auf ähnliche Weise dieselbe ὅλη ist, als ob sie Gattung wäre“<sup>1)</sup>). Daß Entgegengesetztes dieselbe ὅλη oder dieselbe Gattung habe, wird hier als ganz gleichgeltend betrachtet. Ob etwas *ὑποκειμένον* oder *γένος* der *ἐναντία* sei, scheint nur ein formeller Unterschied zu sein; das Erste hat einen mehr metaphysischen, das Zweite einen logischen Klang.

Nachdem wir gesehen haben, wie Aristoteles die Gattung als das *ἤολο* faßt, gehen wir zu einem zweiten Verhältniß über, in dem sich der Begriff der ὅλη darstellt; es ist das der Theile oder Elemente (*μέρη, στοιχεῖα*) zum Ganzen (*ὅλον, σύνθεσις*). „Der ὅλη gleichen die Elemente“, de an. 410, b, 11<sup>2)</sup>). Ob der Begriff des *στοιχείου* so streng zu beschränken sei, wie wir es z. B. mel. 1014, a, 26, de gen. an. 715, a, 8 und de coelo, 302, a, 15 finden, lassen wir dahin gestellt sein. Doch legen wir auf die Bestimmtheit, mit der sich Aristoteles in der letztern Stelle ausspricht, einiges Gewicht. „Element der Körper sei also dasjenige, in das die andern Körper getheilt werden, sei es dem Vermögen oder der Energie nach in ihnen enthalten, denn dies ist noch zweifelhaft. Es selbst aber ist der Form nach untheilbar in Bestandtheile, die der Form nach verschieden sind. Denn so wollen Alle und in Allem den Begriff des Elements bestimmen“<sup>3)</sup>). Nur darauf machen wir aufmerksam, daß an andern Stellen, z. B. de gen. an. 715, a, 9 die Theile (*μέρη*) als ὅλη bezeichnet werden<sup>4)</sup>), in Bezug auf diese aber unseres Wissens sich eine so enge Beschränkung nicht findet. *Μέρος* wäre somit als der weitere, *στοιχείον* als der engere Begriff, beides aber als ὅλη, zu fassen. de an. 411, b, 5 scheint es, als ob das die *στοιχεῖα* Vereinigende reine Ein-

γὰρ διαφορὰ τούτων ἢ τελείος. καὶ τὰ ἐν ταυτῷ δεξιῶ πλείστον διαφέροντα ἐναντία· ἢ γὰρ ὅλη ἢ αὐτῇ τοῖς ἐναντίοις.

1) τὴν μὲν γὰρ ὅλην λέγομεν ὁμοίως ὡς εἰπεῖν τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν ἀντικειμένων ὁποτεροῦν, ὥσπερ γένος ὄν.

2) ὅλη γὰρ ἔοικε τὰ γε στοιχεῖα.

3) ἔστω δὴ στοιχεῖον τῶν σωμάτων, εἰς δὲ τὰλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ· τοῦτο γὰρ ποτέρως, εἰ ἀμφισβητήσιμον. αὐτὸ δ' ἐστὶν ἀδιαιρέτον εἰς ἕτερα τῶ εἶδει· τοιοῦτον γὰρ τι τὸ στοιχεῖον ἅπαντες καὶ ἐν ἕκαστῃ βούλονται λέγειν.

4) ὅλη τοῖς ζῷοις τὰ μέρη.

heit sei, wonach die bestimmte Qualität der Sache auf die Seite der μέση fallen würde. „Es nennen Einige die Seele theilbar, und daß sie mit einem Theile denke, mit einem andern begehre. Was nun hält die Seele zusammen, wenn sie theilbar ist? Doch nicht der Körper, denn es scheint umgekehrt die Seele den Körper zusammenzuhalten. Wenigstens vergeht und verwest der Körper, wenn die Seele entflohen ist. Wenn nun ein Anderes sie eins macht, so wäre dieses vorzugsweise Seele. Aber auch von diesem wird wieder zu untersuchen sein, ob es eins oder theilbar ist. Denn wenn eins, warum ist denn nicht auch schon die Seele eins? Wenn aber theilbar, so wird wieder zu untersuchen sein, was Jenes zusammenhält, und so ins Unendliche fort“<sup>1)</sup>. Diesem Gedanken, daß das Ganze oder der Begriff der Sache reine Einheit sei, entsinnen wir uns sonst nicht im Aristoteles begegnet zu sein. Auch ist es möglich, daß Aristoteles an dieser Stelle nicht die begriffliche, sondern die reelle Theilbarkeit im Sinne hat, und daß er die Einheit der Seele so versteht, wie er met. H, c. 6 die Einheit des Begriffes erklärt. — Ohne nähere Bestimmung, bloß als Vereinigung von Bestandtheilen zu einem Ganzen finden wir das Verhältniß häufig vorgestellt, z. B. met. 1070, h, 14. de gen. an. 715, a, 8. Solche Stellen beweisen aber natürlich nichts. Dagegen findet sich an andern Stellen hervorgehoben, daß es doch nicht bloße Vereinigung sei, sondern daß es wesentlich darauf ankomme, was für eine Vereinigung es sei. de p. an. 642, a, 18. „Empedokles wird genöthigt zu sagen, daß Wesenheit und Natur der Begriff sei, z. B. wenn er den Knochen definirt, denn er definirt ihn weder als eins der Elemente noch als zwei oder drei oder alle, sondern als Begriff ihrer Mischung“<sup>2)</sup>. top. 150, h, 22. „Ferner wenn die

1) λέγουσι δὲ τινες μεριστὴν αὐτήν, καὶ ἄλλω μὲν νοεῖν, ἄλλω δὲ ἐπιθυμεῖν. τί οὖν δὴ ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν, εἰ μεριστὴ πέφυκεν; οὐ γὰρ δὴ τὸ γε σῶμα. δοκεῖ γὰρ τοῦναντίον μᾶλλον ἢ ψυχῇ τὸ σῶμα συνέχειν. ἐξελθούσης γοῦν διαπνεύεται καὶ σήπεται. εἰ οὖν ἕτερόν τι μίαν αὐτὴν ποιεῖ, ἐκεῖνο μάλιστα ἂν εἴη ψυχῇ. δεήσει δὲ καὶ πάλιν κάκεινο ζητεῖν, ποῖερον ἐν ἡ πολυμερές. εἰ μὲν γὰρ ἐν, διὰ τί οὐκ εὐθέως καὶ ἡ ψυχὴ ἐν; εἰ δὲ μεριστόν, πάλιν ὁ λόγος ζητήσεται τί τὸ συνέχον ἐκεῖνο, καὶ οὕτω δὴ πρόεισιν ἐπὶ τὸ ἀπειρον.

2) ἐνιαχοῦ δὲ πού αὐτῇ καὶ Ἐμπεδοκλῆς περιπίπτει, ἀγόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκα-

Art und Weise der Zusammensetzung nicht bestimmt ist. Denn zur Erkenntniß genügt es nicht zu sagen: es besteht aus diesen Theilen; denn für ein jedes der zusammengesetzten Wesen ist nicht das „aus diesen“ sondern das „so aus diesen“ die Wesenheit, wie bei einem Hause; denn nicht auf jede Weise zusammengesetzt, ist es Haus“ <sup>1)</sup>. top. 151, a, 20. „Wiederum wenn das Ganze als die Vereinigung dieser Bestandtheile angegeben ist, z. B. das Thier als die Vereinigung von Seele und Körper, so ist erstlich zu untersuchen, ob gesagt ist, was für eine Vereinigung, wie wenn Fleisch oder Knochen als die Zusammenfügung von Feuer, Erde und Luft bestimmt ist. Denn es genügt nicht der Begriff der Zusammenfügung, sondern es ist auch zu bestimmen, was für eine. Denn nicht auf jede Weise zusammengefügt, sind sie Fleisch, sondern so zusammengefügt: Fleisch, so: Knochen“ <sup>2)</sup>. met. 1092, b, 16. „Daß aber nicht die Zahlen Wesenheiten und Grund der Gestalt sind, ist klar. Denn der Begriff ist Wesenheit, die Zahl ἄλη. Z. B. in Bezug auf Fleisch oder Knochen ist die Zahl so Wesenheit: drei Theile Feuer, zwei Theile Erde. Und stets ist die Zahl in Bezug auf Etwas, entweder feurige oder erdige oder monadische Zahl. Aber die Wesenheit ist das Soviel zu Soviel nach der Mischung. Dies ist aber nicht mehr Zahl, sondern Verhältniß der Mischung körperlicher oder anderer Zahlen“ <sup>3)</sup>. Das heißt: die drei Theile Feuer und die zwei Theile

ξεται φάναι τὸν λόγον εἶναι, οἷον ὄστούν ἀποδιδοῦς τί ἐστίν· οὔτε γὰρ ἐν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ οὔτε δύο ἢ τρία οὔτε πάρα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν.

1) Ἐτι εἰ μὴ εἴρηκε τὸν τρόπον τῆς συνθέσεως. οὐ γὰρ ἀπαρχὰς πρὸς τὸ γνωρίσαι τὸ εἰπεῖν ἐκ τούτων· οὐ γὰρ τὸ ἐκ τούτων, ἀλλὰ τὸ οὕτως ἐκ τούτων ἐκάστου τῶν συνθέτων ἢ οὐσία, καθάπερ ἐπ' οἰκίας· οὐ γὰρ ἂν ὀπωσοῦν συντεθῆ ταῦτα, οἰκία ἐστίν.

2) πάλιν εἰ τὴν τούτων σύνθεσιν εἴρηκε τὸ ὄλον, οἷον τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος σύνθεσιν ζῶον, πρῶτον μὲν σκοπεῖν, εἰ μὴ εἴρηκε ποία σύνθεσις, καθάπερ εἰ σάρκα ὀριζόμενος ἢ ὄστούν τὴν πῦρὸς καὶ γῆς καὶ ἀέρος εἶπε σύνθεσιν. οὐ γὰρ ἀλόχρη τὸ σύνθεσιν εἰπεῖν, ἀλλὰ καὶ ποία τις προσδιοριστέον· οὐ γὰρ ὀπωσοῦν συντεθέντων τούτων σὰρξ γίνεται, ἀλλ' οὕτωςί μὲν συντεθέντων σὰρξ, οὕτωςί δ' ὄστούν.

3) ὅτι δὲ οὐχ οἱ ἀριθμοὶ οὐσαὶ οὐδὲ τῆς μορφῆς αἴτιοι, δῆλον· ὁ γὰρ λόγος ἢ οὐσία, ὁ δ' ἀριθμὸς ἄλη. οἷον ἀρχὸς ἢ ὄστοῦ ἀριθμὸς ἢ οὐσία οὕτω· τρία πῦρὸς, γῆς δὲ δύο· καὶ αἰεὶ ὁ ἀριθμὸς ὅς ἐν ἢ τῶν ἐστίν, ἢ πύριμος ἢ γήινος ἢ μοναδικός. ἀλλ' ἢ οὐσία

Erde sind ὕλη des Ganzen; dies Verhältniß von Drei zu Zwei aber ist die Wesenheit der Sache.

Daß die ὕλη, als eine Vielheit von Elementen angeschaut, verschieden ist von der ὕλη als Gattung, ist klar. Zu Elementen kann die ὕλη erst werden, wenn sie vorher als Gattung oder als unbestimmtes *ὑποκειμενον* bestimmt worden, wie wir dies auch von Aristoteles geltend gemacht finden met. 1070, b, 11. „Wie vielerlei Anfänge der sinnlichen Körperwelt folgende sind: als Formbestimmtheit das Warme, als Privation das Kalte, als ὕλη dasjenige, was dem Vermögen nach an sich und unmittelbar dieses ist; dieses aber sowohl als das aus diesem Bestehende, dessen Anfänge sie sind, ist Wesenheit, etwa wenn aus Warmem und Kaltem Eins wird, z. B. Fleisch oder Knochen“ 1). Hiermit halte man zusammen de gen. et corr. 314, b, 17. „Die πάθη sind die Unterschiede der Elemente, ich meine z. B. das Warme und Kalte“ 2). de gen. et corr. 329, a, 5. „Daß man nun Recht hat, das Erste, aus dem durch Veränderung, sei es durch Vereinigung oder durch Trennung oder durch irgend eine andere Veränderung, Entstehen und Vergehen ist, Anfang und Element zu nennen, sei ausgemacht. Aber diejenigen, welche außer dem Genannten eine, körperliche und für sich seiende ὕλη annehmen, sind im Irrthum. Denn es ist unmöglich, daß diese, wenn ein sinnlicher Körper, ohne Gegensatz sei; denn nothwendig muß dies Unbegrenzte, wovon Einige sagen, daß es Anfang sei, entweder leicht oder schwer oder kalt oder warm sein. — Wir aber behaupten zwar, daß eine ὕλη der sinnlichen Körper sei, aber diese nicht für sich seien, sondern stets mit einem Gegensatz verbunden, aus dem die sogenannten Elemente entstehen. Da jedoch auch auf diese Weise aus der ὕλη die ersten

τὸ τοσόνδε εἶναι πρὸς τοσόνδε καὶ τὴν μίξιν· τοῦτο δ' οὐκέτι ἀριθμὸς ἀλλὰ λόγος μίξεως ἀριθμῶν σωματικῶν ἢ ὁποιωσοῦν.

1) οἷον ἴσως τῶν αἰσθητῶν σωματικῶν ὡς μὲν εἶδος τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἢ σιέρησις, ὕλη δὲ τὸ δυνάμει ταῦτα πρῶτον καθ' αὐτό, οὐσίαι δὲ ταῦτά τε καὶ τὰ ἐκ τούτων, ὧν ἀρχαὶ ταῦτα, ἢ εἴ τι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ γίγνεται ἕν, οἷον σὰρξ ἢ ὄστυον.

2) τὰ γὰρ πάθη, καθ' ἃ γαμιν τοῦτο συμβαίνειν, διαφοραὶ τῶν στοιχείων εἰσίν. λέγω δ' οἷον θερμὸν ψυχρὸν, λευκὸν μέλαν, ξηρὸν ὑγρὸν, μαλακὸν σκληρὸν καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον.

Körper sind, so ziemt es uns, auch über diese Näheres zu bestimmen, indem wir glauben, daß Anfang zwar und erster Anfang die *ύλη* sei, die untrennbar und den Gegensätzen zu Grunde liegend ist; denn weder ist das Warme *ύλη* dem Kalten, noch dieses dem Warmen, sondern das beiden zu Grunde liegende. So daß zunächst Anfang ist der dem Vermögen nach sinnlich wahrnehmbare Körper, sodann der Gegensatz, z. B. Wärme und Kälte, endlich Feuer, Wasser und die so beschaffenen Dinge“. Nachdem nun Aristoteles gezeigt hat, daß alle ursprünglichen Bestimmtheiten der Körper sich auf vier noch ursprünglichere zurückführen lassen, fährt er fort: „Klar ist nun, daß alle andern Unterschiede auf die vier ersten zurückgeführt werden, diese aber nicht mehr auf eine geringere Zahl. Denn weder ist das Warme eine Art des Feuchten oder des Trocknen, noch das Feuchte eine Art des Warmen oder des Kalten, noch das Kalte und Trockne einander oder dem Warmen und dem Feuchten untergeordnet, so daß nothwendig diese vier es sind“<sup>1)</sup>). Nimmt man nun doch zu diesen Stellen diejenigen, in denen, wie de gen. an. 715, a, 8 folgende Gliederung gemacht wird: die *στοιχεῖα* sind *ύλη* der gleichartigen Theile, diese wiederum *ύλη* der ungleich-

1) οἱ μὲν οὖν τὰ πρῶτα ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καλῶς ἔχει λέγειν, ἔστω συνομολογούμενον, ἐξ ὧν μεταβαλλόντων ἢ κατὰ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν ἢ καὶ ἄλλην μεταβολὴν συμβαίνει γενέσθαι εἶναι καὶ φθορὰν. ἀλλ' οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστὴν, ἁμαρτάνουσιν· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν· ἢ γὰρ κοῦφον ἢ βαρὺ ἢ ψυχρὸν ἢ θερμὸν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἀπειρον τοῦτο, δ λέγουσὶ τινες εἶναι τὴν ἀρχήν. — — ἡμεῖς δὲ φαιμὲν μὲν εἶναι τινα ὕλην τῶν σωματίων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' αἰεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα. διαρίσται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν ἑτέροις ἀκριβέστερον. οὐ μὴν ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ τὸν τρόπον τοῦτόν ἐστιν ἐκ τῆς ὕλης τὰ σῶματα τὰ πρῶτα, διοριστέον καὶ περὶ τούτων, ἀρχὴν μὲν καὶ πρῶτην οἰομένοις εἶναι τὴν ὕλην τὴν ἀχώριστον μὲν, ὑποκειμένην δὲ τοῖς ἐναντίοις· οὔτε γὰρ τὸ θερμὸν ὕλη τῷ ψυχρῷ οὔτε τοῦτο τῷ θερμῷ, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἄμφοιν. ὥστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δευτέρον δ' αἰ ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, τρίτον δ' ἡδὴ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοιαῦτα. — — δῆλον τοίνυν ὅτι πάσαι αἱ ἄλλαι διαφοραὶ ἀνάγονται εἰς τὰς πρῶτας τέταρας. αὐταὶ δὲ οὐκέτι εἰς ἐλάτιους· οὔτε γὰρ τὸ θερμὸν ὅπερ ἕγρον ἢ ὅπερ ξηρόν, οὔτε τὸ ἕγρον ὅπερ θερμὸν ἢ ὅπερ ψυχρὸν, οὔτε τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ξηρόν οὐθ' ἕπ' ἀλλήλα οὐθ' ὑπὸ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ἕγρον εἰσιν· ὥστ' ἀνάγκη τέταρας εἶναι ταύτας.

artigen, diese endlich ὕλη des Ganzen <sup>1)</sup>, so würde sich Folgendes als Grundgedanken ergeben. Die ὕλη in ihrer principiellsten Fassung ist höchste Gattung, unbestimmtes, leeres ὑποκειμενον. Durch ihre Verbindung mit den obersten Gegensätzen, dem Warmen, Kalten u. s. w. entstehen die στοιχεῖα. Nun sind diese wiederum ὕλη für umfassendere Verknüpfungen, und so fort. Hätte sich Aristoteles die Vereinigung dieser beiden Formen des Hylischen Verhältnisses so gedacht, was wir indeß um so weniger bestimmt zu behaupten wagen, da Aristoteles die höchsten Gattungen nicht in den materiellen, sondern in den ideellen Urgrund, d. h. in die Kategorien, zu setzen liebt, so würde doch jedenfalls die Richtung in der Entwicklung des Hylischen Princips verlassen worden sein. Beginnen wir mit der ὕλη als Gattung, und erzeugen durch die Selbsterfüllung der Gattung zunächst die Elemente, so müßten, wenn wir in derselben Richtung weiter gehen wollten, diese wiederum, ein jedes für sich, als Gattungen gesetzt werden, und so fort. Oder wir müßten gleich von vorn herein mit der Vielheit der Elemente anfangen und daraus die verschiedenen möglichen Combinationen bis zu den letzten und abschließenden bilden. Die Einheit der Richtung wäre also jedenfalls aufgegeben, und dies ist es, was wir am Anfang unserer Abhandlung die Verschiedenheit des Gesichtspunktes nannten, nach dem die ὕλη jedes einzelnen Dinges zu erkennen sei. Nachdem wir diese Lösung des Problems, wie die Vorstellung der ὕλη als Gattung mit ihrer Vorstellung als στοιχεῖα und μέρη unbeschadet der Einheit des Princips zu vereinigen sei, ohne sie indeß — wir wiederholen es — zu der unsrigen zu machen, angedeutet haben, haben wir noch eine zweite Bemerkung zu machen. Wir sahen oben, daß die bloße Einheit als das der Vielheit der Elemente Entgegengesetzte dem Aristoteles nicht genügt; was für eine Zusammenfügung es sei, soll bestimmt werden. Aber Aristoteles geht noch weiter. In den Begriff des Ganzen tritt außer dem Begriff der Einheit und der Elemente noch etwas ganz Neues, die στοιχεῖα werden ihm

1) ὕλη τοῖς ζῴοις τὰ μέρη, παντὶ μὲν τῶ δὲ τὰ ἀνομοιομερῆ, τοῖς δ' ἀνομοιομερῆσι τὰ ὁμοιομερῆ, τούτοις δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα τῶν σωμάτων.

aus dem *ὑποκείμενον* einer einfachen Einheit zum *ὑποκείμενον* eines vollständigen aus *γένος* und *διαφορά* bestehenden Begriffs. Hiermit ist ein ganz anderer Ausgangspunkt gegeben, oder vielmehr, es ist zu dem ersten materialistischen ein anderer ideeller hinzugekommen. Der Weg, von unten hinauf durch immer neue und höhere Kombinationen zu neuen und höheren Gestaltungen zu kommen, scheint in seiner Ausschließlichkeit verlassen zu sein. Zum mindesten ist anzunehmen, daß das Princip des Verständnisses und der Auffassung der lebendigen Natur dadurch ein anderes geworden ist. met. 1043, a, 14. „Beim Definiren des Hauses z. B. sagen die Einen, es sei Stein und Holz, und geben so dasjenige an, was dem Vermögen nach Haus ist, denn dies ist *ὄλη*. Die Andern nennen es einen Raum zum Schutz für Personen und Sachen, oder irgend auf ähnliche Weise, und geben die Energie an. Andere endlich, dieses beides verbindend, die dritte und aus diesen bestehende Wesenheit. Denn es scheint die Definition mittelst der Unterschiede der Form und Energie anzugehören, die aus den Bestandtheilen der *ὄλη*“ <sup>1)</sup>. met. 998, b, 12. „Denn der Begriff der Wesenheit ist einer; verschieden aber ist die Definition durch die Gattungen und die Definition, die die Theile angiebt, aus denen etwas besteht“ <sup>2)</sup>. In diesen Stellen enthält der Begriff als solcher nicht die Theile und Elemente der Sache in sich, er ist nicht schlechthin ihre Vereinigung, sondern als etwas Anderes ist er ihre Einheit, und wie er überhaupt zu jenen Elementen oder wie jene Elemente zu ihm kommen, ist schwer einzusehen. An Beispielen, wie an dem vom Hause, läßt sich freilich die Sache leicht deutlich machen; damit ist aber nichts gewonnen. Demjenigen, der von der Theorie ausging, von unten hinauf aus dem Einfachen das Zusammengesetzte zu bilden,

1) διὸ τῶν ὀριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστὶν οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὄλη γὰρ ταῦτα· οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωματίων καὶ χρημάτων, ἢ τι καὶ ἄλλο τοιοῦτον προσθέντες, τὴν ἐνεργεῖα λέγουσιν· οἱ δ' ἄμφω ταῦτα συντιθέντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν. εἶριζε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὄλης μάλλον.

2) ὁ μὲν γὰρ λόγος τῆς οὐσίας εἰς· ἕτερος δ' ἔσται ὁ διὰ τῶν γηγενῶν ὄρισμός καὶ ὁ λέγων ἐξ ὧν ἐστὶν ἐνυπαρχόντων.

wird diese Anschauungsweise plötzlich durchbrochen, von einer Seite aus, deren Ursprung, deren Berechtigung ihm unbekannt ist. Dieser ganz neue Kreis von Begriffen, der damit entsteht, hat er objektive Gültigkeit, ist er, objektiv betrachtet, ein nothwendiges Element des Seienden, oder geht er nur aus der trennenden und verbindenden Thätigkeit des Verstandes hervor, der die Kraft besitzt, ein und dasselbe bald unter diesem bald unter jenem Gesichtspunkte zu betrachten, und durch diese seine Willkühr und Versatilität das Einfache zu verwirren, das Feste schwankend zu machen? Wir lassen diese Fragen vor der Hand um so mehr unbeantwortet, als uns dies Verhältniß der στοιχεῖα zum ὄλον auf die dritte Form des ἐποκειμένου führt, die wir als Inhärenz der Substanzen in einander bezeichnen möchten. Am Schlusse dieser Abhandlung werden wir auf die angeregten Schwierigkeiten nochmals zurückkommen.

Das εἶδος wird als ein dem Begriff nach von der ὄλη Trennbares bezeichnet, und es wird das Problem angesetzt, ob die Definition die ὄλη in sich zu begreifen habe. met. 1064, a, 19. „Da aber eine jede Wissenschaft den Begriff kennen und ihn als Anfang setzen muß, so darf nicht unerkannt bleiben, wie der Naturforscher zu definiren und den Begriff der Wesenheit zu fassen hat, ob wie das Krummnasige oder wie das Hohle. Denn der Begriff des Krummnasigen wird mit der ὄλη der Sache ausgesagt, der des Hohlen ohne die ὄλη“ 1). de an. 403, a, 24. „Wenn es sich aber so verhält, so ist klar, daß die Affektionen Verhältnisse sind, die in einer ὄλη sind. So daß die Definitionen Beispiels halber so sind: das Zürnen ist eine Bewegung des so beschaffenen Körpers oder Theiles oder Vermögens, durch dieses hervorgebracht, zu diesem Zweck. Verschieden aber würden der Physiker und der Dialektiker die Affektionen definiren, z. B. den Zorn; der Eine nämlich als das Streben, für eine Kränkung sich zu rächen, oder so ähnlich, der Andere als Kochen des Blutes und des Warmen um das Herz.

1) ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἐστίν ἀναγκαῖον ἐκάσῃ πως τῶν ἐπιστημῶν εἶδέναι καὶ τούτῳ χρῆσθαι ἀρχή, δεῖ μὴ λαμβάνειν πῶς ὀριστέον τῷ φυσικῷ καὶ πῶς ὁ τῆς οὐσίας λόγος ληπτέος, πότισρον ὡς τὸ σιμὸν ἢ μᾶλλον ὡς τὸ κοῖλον. τούτων γὰρ ὁ μὲν τοῦ σιμοῦ λόγος μετὰ τῆς ὄλης λέγεται τοῦ πράγματος, ὁ δὲ τοῦ κολλοῦ χωρὶς τῆς ὄλης.

Von diesen giebt der Eine die ὕλη an, der andere die Formbestimmtheit und den Begriff. Denn der Begriff ist die Form der Sache, nothwendig ist dieser aber in einer so beschaffenen ὕλη, wenn er sein soll. Welcher von diesen ist nun der Physiker? Derjenige, der sich an die ὕλη hält und den Begriff nicht kennt, oder der, der nur den Begriff erfasset? Oder vielmehr der, der beides umfaßt? Und jene beiden, was ist ein Jeder von ihnen<sup>1)</sup>? Namentlich aber ist hier von Wichtigkeit met. 1034, b, 20. „Da die Definition ein Begriff ist, ein jeder Begriff aber Theile hat und sich der Theil des Begriffes zu dem Theil der Sache ähnlich verhält, wie der Begriff zur Sache, so entsteht der Zweifel, ob der Begriff der Theile in dem Begriff des Ganzen enthalten sein muß oder nicht; denn bei einigen scheinen sie enthalten zu sein, bei andern nicht. Denn der Begriff des Kreises enthält nicht den der Abschnitte, der Begriff der Sylbe enthält aber den der Laute, obgleich der Kreis eben so in Abschnitte, wie die Sylbe in Laute getheilt wird. Ferner: wenn die Theile früher als das Ganze, der spitze Winkel aber ein Theil des rechten und der Finger ein Theil des Thieres ist, so wäre der spitze Winkel früher als der rechte, und der Finger früher als der Mensch. Es scheinen aber diese früher zu sein. — Aber dies nun möge sein, wie es wolle; woraus die Wesenheit als aus ihren Theilen besteht, dies ist zu untersuchen. Wenn nun erstens die ὕλη, zweitens die Formbestimmtheit, drittens das aus diesen Bestehende ist und wenn alle drei Wesenheit sind, so kann in einem Sinne die ὕλη Theil von Etwas genannt werden, in einem andern nicht, sondern nur dasjenige, woraus der Begriff der Formbestimmtheit be-

1) εἰ δ' οὕτως ἔχει, ὁῦλον διὰ τὰ πάθη λόγου ἐνυλοὶ εἰσιν· ὥστε οἱ ὄροι τοιοῦτοι οἷον τὸ ὀργιζέσθαι κίνησις τις τοῦ τοιοῦδι σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔρεξα τοῦδε. καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης. διαφροδύτως δ' ἂν ὀρίσασθαι φυσικὸς τε καὶ διαλεκτικὸς ἕκαστον αἰτιῶν, οἷον ὀργὴ τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὀρεξίαν ἀντιληπῆσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος, ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαυτῇ, εἴ ἐσται. τίς οὖν ὁ φυσικὸς τούτων; πότερον ὁ περὶ τὴν ὕλην, τὸν δὲ λόγον ἀγνοῶν, ἢ ὁ περὶ τὸν λόγον μόνον; ἢ μᾶλλον ὁ ἐξ ἀμφοῖν; ἐκείνων δὲ δὴ τίς ἐκότερος;

steht; wie z. B. das Fleisch nicht ein Theil des Hohlen ist (denn dies ist die ὕλη, an der es Existenz gewinnt), wohl aber des Krümmnassigen. Und das Erz ein Theil der gesammten Bildsäule, nicht aber der Bildsäule nach ihrer Formbestimmtheit. Denn ein Jedes ist nach seiner Form und insofern es Form hat zu benennen, das Hylische ist aber nie an sich zu nennen" 1). In diesen Stellen wird, dies halten wir zunächst fest, das εἶδος als ein ohne die ὕλη Denkbare hingestellt. In dem Verhältniß der Unterschiede zur Gattung, so wie in dem des Ganzen zu den Theilen würde, mit Ausschluß der zuletzt erwähnten Fassung dieses Verhältnisses, diese Trennung nicht möglich sein. Denn weder ist ein Unterschied, dessen Wesen darin besteht, einen Gattungsbegriff als solchen zu bestimmen, ohne diesen Gattungsbegriff, noch ist eine Vereinigung ohne das, was vereinigt wird, denkbar.

Wir haben dies Verhältniß als Inhärenz der Substanzen in einander bezeichnet. Freilich erscheint nicht durchweg dasjenige, dessen ὑποκείμενον etwas ist, als Substanz, z. B. wenn met. 1022, a, 16 die Fläche als ὑποκείμενον der Farbe bezeichnet wird. Denn weder gehört dies Beispiel in das Verhältniß der Gattung zu den Unterschieden, da die Fläche nicht, insofern sie Fläche ist, Farbe hat, noch konnte Aristoteles die Farbe als etwas Substantielles betrachten. Es gehört dies Beispiel zu denen, in welchen Aristoteles die

1) ἐπεὶ δὲ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶ, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δ' ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πρότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπαρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὐ. ἐνίων μὲν γὰρ φαίνονται ἐνότια, ἐνίων δ' οὐ. τοῦ μὲν γὰρ κύκλου ὁ λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων· καίτοι διαιρεῖται καὶ ὁ κύκλος εἰς τὰ τμήματα ὡσπερ καὶ ἡ συλλαβὴ εἰς τὰ στοιχεῖα. ἐτι δ' εἰ πρότερα τὰ μέρη τοῦ ὅλου, τῆς δ' ὁρθῆς ἢ ὄξεια μέρος καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ζῴου, πρότερον ἂν εἴη ἢ ὄξεια τῆς ὁρθῆς καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ἀνθρώπου. δοκεῖ δ' ἐκεῖνα εἶναι πρότερα. — ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἀφελσθῶ. ἐξ ὧν δ' ἡ οὐσία ὡς μερῶν, τοῦτο σκεπτόν. εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἢ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἐστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἐστι δ' ὡς οὐ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος, οἷον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἐστι μέρος ἢ σάρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς γίγνεται), τῆς δὲ συμπίπτου μέρους· καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκός, τοῦ δ' ὡς εἶδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ. λεπτὸν γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἡ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτὸ λεπτόν.

*ουσία* als *ἕλη* und ein *συμβεβηκός* oder *πάθος* als *εἶδος* faßt, wie de gen. et corr. 320, a, 2. „Es ist aber die *ἕλη* vorzugsweise das dem Entstehen und Vergehen, gewissermaßen aber auch das den andern Veränderungen zu Grunde Liegende“<sup>1)</sup>. Entstehen und Vergehen beziehen sich auf die *ουσία*, die andern Veränderungen auf das *ποιόν*, *ποσόν* und *ποῦ*. Das diesen Kategorien zu Grunde Liegende ist stets *ουσία*. Es ist somit die *ουσία*, insofern sie *ὑποκείμενον* des *ποιόν*, *ποσόν* und *ποῦ* ist, als *ἕλη* bezeichnet worden. Ähnlich ist das Beispiel von der Fläche und der Farbe zu verstehen. Was dann *ἕλη* genannt wird, ist nur gewissermaßen *ἕλη*, wie Aristoteles selbst sich ausdrückt; die hiermit verwandten Stellen haben also weniger Bedeutung.

Wir stützen uns namentlich darauf, daß Aristoteles die Formbestimmtheit mit der Wesenheit identifiziert und dieser das Moment des *ὑποκείμενον* zuspricht. So eben hatten wir eine Stelle, in der es hieß: „ein Jedes ist nach seiner Form, und insofern es Form hat, zu benennen“, d. h. die Form ist das Wesentliche, das Substantielle der Dinge. met. 1017, b, 23. „Es ergibt sich also, daß die Wesenheit auf zwei Arten zu verstehen ist, erstens als letztes Substrat, das nicht mehr von einem Andern ausgesagt wird, zweitens als dasjenige, das, indem es ein Bestimmtes ist, zugleich für sich ist; von dieser Art aber ist in Bezug auf jedes Ding die Gestalt und Formbestimmtheit“<sup>2)</sup>. Die Untersuchungen im sechsten Buch der Metaphysik, ob die *ἕλη* oder das *τί ἦν εἶναι* oder das aus Weidem Bestehende *ουσία* sei, führen zu dem Resultat, das *τί ἦν εἶναι* als *ουσία* zu setzen. p. 1037, a, 29. „Denn die *ουσία* ist die inseiende Formbestimmtheit, aus der in Verbindung mit der *ἕλη* die zusammengesetzte *ουσία* ist“<sup>3)</sup>. Allerdings finden sich nun

1) ἔστι δὲ ἕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δὲ τινα καὶ τὸ ταῖς ἀλλαίς μεταβολαῖς.

2) συμβαίνει δὲ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ δ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλον λέγεται, καὶ ὃ ἂν τότε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἦ. τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἢ μορφῆ καὶ τὸ εἶδος.

3) ἡ οὐσία γὰρ ἔστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ ἕλης ἢ σύνολος λέγεται οὐσία.

auch Stellen, in denen es heißt, nur die οὐσία σύνολος sei im vollsten Sinne des Wortes οὐσία und χωριστόν. So mel. 1042, a, 26. „Es ist aber Wesenheit das Substrat, auf eine Art die ὕλη, auf eine andere der Begriff und die Gestalt, die, ein Bestimmtes seiend, dem Begriff nach trennbar ist; drittens aber das aus diesen Bestehende, das schlechthin trennbar ist; denn die Wesenheiten nach dem Begriff sind es theils, theils nicht“<sup>1)</sup>. Das Gewicht dieser und ähnlicher Stellen tritt aber zurück gegen dasjenige, was so oft von Aristoteles geltend gemacht wird, daß das wahrhaft Erkennbare an den Dingen nur die Formbestimmtheit ohne ὕλη und daß diese, da alle Erkenntniß von der Erkenntniß der οὐσία abhängt, die erste und eigentliche οὐσία sei. Darum glauben wir dies als gewiß annehmen zu können, daß Aristoteles das τί ἦν εἶναι als unzweifelhafte οὐσία betrachtet hat. Daraus folgte, daß er ihm das Moment des ἐποκειμένου nicht absprechen konnte. an. post. 73, b, 5. „An sich seiend nenne ich ferner, was nicht in Bezug auf ein Anderes als zu Grunde Liegendes gesagt wird, wie z. B. das Gehende, ein Anderes seiend, gehend ist und das Weiße eben so, die οὐσία aber und Alles, was ein Individuelles bezeichnet, nicht, ein Anderes seiend, das ist, was es ist“<sup>2)</sup>. an. post. 83, a, 1. „Es ist richtig zu sagen: das Weiße geht, und jenes Große ist Holz, und wiederum: das Holz ist groß und der Mensch geht. Ein Anderes indeß ist es, auf diese Weise zu sprechen, und auf jene. Denn wenn ich sage, das Weiße sei Holz, so sage ich, dasjenige, dem es zukommt, weiß zu sein, sei Holz, nicht aber, daß das Weiße Substrat des Holzes sei. Denn weder als Weißes noch als bestimmtes Weißes wurde es Holz, so daß es nicht anders, als auf accidentelle Weise, ist. Wenn ich aber sage, das Holz sei weiß, so sage ich nicht, daß ein Anderes weiß ist und es diesem zukommt, Holz zu

1) ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη, ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν. τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὐ γένησις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστόν ἀπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἰ μὲν εἰ δ' οὐ.

2) εἰ δὲ μὴ καθ' ὑποκείμενον λέγεται ἄλλου τιτός, οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὄν βαδίζον ἐστὶ καὶ λευκόν, ἢ δ' οὐσία, καὶ ὅσα τὸδε τι σημαίνει, οὐχ ἕτερόν τι ἐνια ἐστὶν ὅπερ ἐστίν.

sein, sondern das Holz ist das Substrat“ 1). — Da nun die ἕλη stets als ὑποκείμενον gefaßt wird (wenngleich freilich nicht immer als οὐσία, sondern oft nur als οὐσία πῶς; es ist aber ein Unterschied zwischen οὐσία und ὑποκείμενον, jene wird hin und wieder zum Unterschied von diesem als ὑποκείμενον ὠρισμένον bezeichnet) und so namentlich auch in dem Kreis der Begriffe, von denen es sich jetzt handelt, da ferner die Formbestimmtheit ohne ἕλη die Wesenheit der Dinge sein soll, da endlich die οὐσία als ein in sich selbst Beruhendes gefaßt wird, so haben wir hier zwei ὑποκείμενα, die auf irgend eine näher zu bestimmende Weise mit einander zusammenhängen. — Es gehören fernerhin diejenigen Stellen hieher, in denen Aristoteles die ἕλη als dasjenige bezeichnet, aus dem etwas ist. mel. 1033, a, 31. „Ein Individuelles machen, ist: aus dem überhaupt zu Grunde liegenden dieses machen; z. B. ein Erz krumm machen, ist nicht das Krumme oder die Kugel machen, sondern ein Anderes, z. B. diese Formbestimmtheit in einem Andern. Denn wenn man etwas macht, so macht man es aus etwas Anderem“ 2). Oft wird die ἕλη schlechtthin als dasjenige bestimmt, ἐξ οὗ ἐνυπαρχοντιος etwas ist. Auf den Begriff der Gattung würde diese Bezeichnung nicht anwendbar sein, denn die Gattung drückt das τί ἐστιν, nicht das ἐξ οὗ aus; auf den Begriff der μέρη nur dann, wenn wirklich die Vorstellung von Theilen zu Grunde liegt; dies ist aber nicht immer der Fall, z. B. wenn von der Bildsäule gesagt wird, daß sie aus Erz und daß das Erz ihre ἕλη sei. Ferner liegt schon in dem Ausdruck ἐξ οὗ τί ἐστι, daß hier zwei ὑποκείμενα vorhanden sein müssen, erstens das τί, zweitens das ἐξ οὗ. — So-

1) ἐστὶ γὰρ εἰπεῖν ἀληθῶς τὸ λευκὸν βαδίζειν καὶ τὸ μέγα ἐκεῖνο ξύλον εἶναι, καὶ πάλιν τὸ ξύλον μέγα εἶναι καὶ τὸν ἀνθρώπον βαδίζειν. ἕτερον δὲ ἐστὶ τὸ οὕτως εἰπεῖν καὶ τὸ ἐκείνως. ὅταν μὲν γὰρ τὸ λευκὸν εἶναι φῶ ξύλον, τότε λέγω ὅτι ᾧ συμβέβηκε λευκῶ εἶναι ξύλον ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ ὑποκείμενον τῷ ξύλῳ τὸ λευκὸν ἐστὶ. καὶ γὰρ οὔτε λευκὸν ὄν οὐθ' ὅπερ λευκὸν τι ἐγένετο ξύλον, ὡστ' οὐκ ἐστὶν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηχός. ὅταν δὲ τὸ ξύλον λευκὸν εἶναι φῶ, οὐχ ὅτι ἕτερόν τι ἐστὶ λευκὸν, ἐκεῖνῳ δὲ συμβέβηκε ξύλον εἶναι, ἀλλὰ τὸ ξύλον ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον.

2) τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ἕλωσ ὑποκειμένου τόδε τι ποιεῖν ἐστίν. λέγω δ' ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύλον ποιεῖν ἐστὶν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν, ἀλλ' ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἕλλῳ. εἰ γὰρ ποιεῖ, ἐκ τινος ἂν ποιοῖη ἄλλου.

dann gehören hieher alle Stellen, in denen es heißt, daß das εἶδος in der ὕλη oder in dem ὑποκείμενον sei. met. 1023, b, 22. 1033, a, 31. 1034, a, 5. 1035, b, 25. 1036, b, 3 und 22. 1037, b, 3. de an. 414, a, 11 und 21. de p. an. 640, b, 28. — Daß sowohl das εἶδος als die ὕλη in sich selbst sind, lesen wir phys. 210, a, 5. „Wenn aber der Raum in sich selbst ist, und dies ist nöthig, wenn er entweder Formbestimmtheit oder ὕλη ist, u. s. w.“<sup>1)</sup> Ganz bestimmt nannte Aristoteles die ὕλη etwas Accidentelles in der oben<sup>2)</sup> angeführten Stelle met. 1035, a, 7 „das Hylische ist nie an sich zu nennen“. met. 1058, b, 21 wird die Ansicht ausgesprochen, daß das Männliche und Weibliche nicht der Formbestimmtheit nach, sondern nur auf accidentelle Weise entgegengesetzt seien, weil der Geschlechtsunterschied nur ein Unterschied der ὕλη sei<sup>3)</sup> \*). met. 1049, a, 18. „Es scheint aber das, was wir meinen, nicht substantiell, sondern accidentell zu sein, wie das Steuerruder nicht Holz, sondern von Holz, und das Holz nicht Erde, sondern von Erde. Wenn aber ein Erstes ist, was nicht mehr in Bezug auf ein Anderes ἐκείνιον genannt wird, so ist dieses die erste ὕλη. Mit Recht wird das ἐκείνιον sowohl in Bezug auf die ὕλη als in Bezug auf die Affektionen gesagt, denn beide sind unbestimmt“<sup>5)</sup> (cf.

1) εἰ δ' ἐν αὐτῷ ὁ τόπος (δεῖ γάρ, εἴπερ ἢ μορφῇ ἢ ὕλη), κ. τ. λ.

2) S. 406, 1.

3) τὸ δὲ ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ ζώου οὐκ εἶα μὲν πάθη, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι.

\*) Es scheint freilich diese Ansicht des Aristoteles mit der in Widerspruch zu stehen, die er de an., 415, a, 26 und an andern Stellen ausspricht. „Denn die natürlichste Thätigkeit ist für die lebenden Wesen, ein anderes gleichartiges Wesen hervorzubringen, damit sie an dem Ewigen und Unsterblichen Theil haben, so weit sie es vermögen“<sup>4)</sup>. Wenn die Fortpflanzung und Erzeugung die natürlichste, d. h. die wesentlichste Thätigkeit der lebenden Wesen ist, so kann der Geschlechtsunterschied nicht ein hylisches sein.

4) ἰρυστικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύναται.

5) εἰκοιθε δὲ ὁ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνιον, οἶον τὸ κισθώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γῆινον. — εἰ δὲ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι καὶ ἄλλου λέγεται ἐκείνιον, τοῦτο πρώτη ὕλη. — καὶ ὁρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ ἐκείνιον λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη ἄμφω γὰρ ἀόριστα.

phys. 245, b, 6. met. 1033, a, 5). Es ist diese Stelle der schärfste Ausdruck dafür, daß die ὅλη Substanz und zwar accidentelle Substanz sei, so, daß die höhere und wesentliche Substanz, das eigentliche τι ἔστιν, in dem εἶδος selbst enthalten ist. Daß ὅλη und εἶδος sich hier nicht mehr zu einander verhalten, wie γένος und διαφορά, oder wie das ὑποκείμενον und die ἐναντία, ist klar. Eben so wenig ist das Verhältniß dem der μέρη zur σύνθεσις identisch. Denn fassen wir das Verhältniß streng so sind die μέρη ein unentbehrliches Moment des Begriffs der Sache, während in diesem neuen Verhältniß Alles, was zur ὅλη gehört, von der Formbestimmtheit und Wesenheit der Sache ausgeschieden werden soll. Nur eben diejenige Auffassung der στοιχεῖα, in der unterschieden wird zwischen einer Erklärung der Sache durch die Theile und der Definition durch Gattung und Unterschied, scheint dem jetzt entwickelten Verhältniß analog zu sein. Es scheint der Unterschied nur darin zu bestehen, ob man geneigt ist, an der ὅλη ausdrücklich die Vorstellung der Theile hervorzuheben oder nicht. Ein Haus z. B. besteht aus Holz, Steinen u. s. f. Dies sind die στοιχεῖα des Hauses. Als ideelle Definition des Hauses stellt Aristoteles met. 1043, a, 16 auf ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χορημάτων. Dies nun ist etwas durchaus Innerliches, ein reines Verhältniß, dem gegenüber das ganze Haus, insofern es ein sichtbares Ganze ist, ebensosehr als ὅλη gefaßt werden kann, wie die Theile des Hauses. Und umgekehrt, wenn Aristoteles de an. 414, a, 19 den Körper schlechtthin, ohne Rücksicht auf seine Theile, als ὅλη der Seele faßt, so hätte er auch eben so sehr gleich von vorn herein die Theile des Körpers als ὅλη fassen können. Der Unterschied ist nicht objectiv, er beruht nur in der individuellen Auffassung. Es giebt Dinge — so möchten wir den Aristoteles auszulegen versuchen — deren Begriff die ὅλη nicht in sich enthält; bei ihnen ist die ὅλη ein aus Theilen bestehendes Ganzes, darum eben so sehr als Ganzes und als Eins, wie als Theile zu fassen. de p. an. 642, a, 11. „Da der Körper ein Werkzeug ist (denn so wie eines Zweckes wegen ein jeder der Theile ist, so auch das Ganze), so muß er nothwendig so beschaffen und aus so beschaffenen Theilen sein, wenn jenes (der

Zweck sein soll" <sup>1)</sup>). Hiernach wäre der Körper als Ganzes ὅλη der Seele, die Theile des Körpers ὅλη des Körpers. Auch diese Stelle dient uns darin zu verstärken, daß wir das Verhältniß der Theile zum Ganzen, insofern das Ganze als ein in sich selbst seine Bestimmungen habendes gesetzt wird, dem jetzt besprochenen Verhältniß zweier ὑποκείμενα zu einander subordiniren.

Mit diesem Begriff der ὅλη und des εἶδος hängt die Teleologie zusammen. Nicht eine jede ὅλη ist für jedes εἶδος angemessen; das εἶδος setzt aus sich selbst, um sich zu realisiren, eine ὅλη und zwar eine so beschaffene ὅλη, wie seine eigene Beschaffenheit es verlangt; umgekehrt übt aber auch wieder die Beschaffenheit der ὅλη störenden oder fördernden Einfluß auf die Beschaffenheit des εἶδος. Siehe namentlich phys. 199, b, 34 sq. In dem Verhältniß des γένος zur διαφορά und in dem der Theile zum Ganzen geht die ὅλη dem εἶδος voraus; nur in diesem läßt sich ein umgekehrtes Verhältniß und somit eine teleologische, d. h. nicht materielle, sondern begriffliche Nothwendigkeit denken.

Es fragt sich nur, wie die Formbestimmtheit, die doch in sich selbst beruht, dazu kommt eines andern Substrats zu bedürfen. Wir finden im Aristoteles zwei Wege angebahnt, deren weitere Verfolgung uns in den Stand setzen könnte, diesen allerdings etwas dunkeln Punkt zu erhellen. Erstens nämlich heißt es von dem εἶδος, daß es die ἐνέργεια der ὅλη sei. de an. 412, b, 4. „Wenn nun etwas Gemeinsames von aller Seele gesagt werden soll, so wäre sie die erste Entelechie des von Natur seienden organischen Körpers. Daher darf man auch nicht untersuchen, ob die Seele und der Körper eins sind, eben so wenig, wie vom Wachs und seiner Form, und überhaupt nicht von der ὅλη und dem, dessen ὅλη etwas ist" <sup>2)</sup>). Nehmen wir aber den Zusammenhang des hylischen und des idcelessen Princips in dieser Weise an, so läßt sich die begriffliche Trennung

1) ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον (ἐνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὅλον), ἀνάγκη ἄρα τοιοῦδι εἶναι καὶ ἐκ τοιωδί, εἰ ἐκείνο ἔστι.

2) εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ. διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἢ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλων τὴν ἕκαστου ὅλην καὶ τὸ οὐ ὅλη.

barkeit der ideellen Substanz von der materiellen nicht erklären. Die ideelle Substanz ist dann nur die Ergänzung und Vollendung der materiellen, und ohne sie eben so wenig auch nur zu denken, wie überhaupt das Ergänzende und Abschließende ohne dasjenige, was ergänzt und abgeschlossen wird. — Einen zweiten Weg bahnt Aristoteles an, indem er auch die Wesenheit als mit dem Gegensatz befaßt darstellt. Während er nämlich im Allgemeinen von der *οὐσία* den Satz aufstellt, daß ihr nichts entgegengesetzt sei (cat. 3, b, 24. met. 1068, a, 10. 1087, b, 1. phys. 189, a, 21. 225, b, 10), so schränkt er andererseits diesen Satz doch wieder ein, indem er *εἶδη* annimmt, die mit der Möglichkeit der *γένεσις* und *φθορά* befaßt sind. Das höchste Wesen bestimmt Aristoteles eben ausdrücklich als solches und unterscheidet es dadurch von den andern Wesenheiten, daß es schlechtthin Energie sei, daß für es die Möglichkeit des Seins oder Nichtseins nicht stattfindet (met. 1074, a, 35. phys. 203, b, 30). Alles Entgegengesetzte, behauptet nun aber Aristoteles, hat *ἔλη* phys. 189, a, 21. „Wenn man die Zahl der Anfänge begrenzt setzt, so hat es einen Grund, mehr als zwei anzunehmen; denn man kann in Zweifel sein, wie das Dichte im Stande ist das Dünne hervorzubringen, oder umgekehrt. Aehnlich auch jeder andere Gegensatz, denn nicht bringt die Freundschaft den Streit zusammen und macht etwas aus ihm, oder umgekehrt, sondern beide setzen ein Drittes voraus“ 1). Verbinden wir diese Ansicht mit der, daß es *εἶδη* giebt, die die Möglichkeit des Seins und Nichtseins haben, so folgt, daß in Bezug auf diese *εἶδη* ein *ὑποκείμενον* gesetzt werden muß. Doch bleibt es auf der andern Seite zweifelhaft, ob in Bezug auf die genannten Wesenheiten darum die Möglichkeit des Seins oder Nichtseins stattfindet, weil sie *ἔλη* haben, oder umgekehrt. In dem ersten Falle bleibt es wiederum, wie gesagt, unverständlich, in welchem Sinne behauptet werden kann, daß sie für das Denken von der *ἔλη* abtrennbar seien.

1) ἐπεὶ δὲ πεπερασμένοι, τὸ μὴ ποιεῖν δύο μόνον ἔχει τινὰ λόγον· ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μαρότητα ποιεῖν τι κέρυκεν ἢ αὐτὴ τὴν πυκνότητα. ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλη ὀποιαοῦν ἐναντιότης· οὐ γὰρ ἡ φιλία τὸ νεῖκος συνάγει καὶ ποιεῖ τι ἐξ αὐτοῦ, οὐδὲ τὸ νεῖκος ἐξ ἐχέλης, ἀλλ' ἄμφω ἕτερόν τι τρίτον.

Wenn wir nun die Frage stellen, wie Aristoteles diese drei Formen der ὕλη, als Gattung im Verhältniß zu den Unterschieden, als Theile im Verhältniß zum Ganzen, und als Inhärenz der Substanzen in einander, zur Einheit bringt, so meinen wir nicht etwa, in wiefern sich in diesen verschiedenen Verhältnissen ein Gemeinsames erkennen läßt; denn es liegt auf der Hand, daß in jedem derselben ein ἐποκειῶθαι ist; sondern wir meinen, wie er sie in die Einheit des Systems bringt. Die Einheit des Systems aber beruht auf der Lehre von den vier Principien. Dieser läuft zwar parallel eine Lehre von drei, gewissermaßen zwei Principien; daß diese aber nicht die schließliche und höchste Ansicht des Aristoteles ist, läßt sich leicht darthun. Erstens heißt es am Ende des ersten Buchs der Physik, nachdem die Lehre von den drei Principien auseinander gesetzt ist: ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἀρχαί, καὶ τίνες, καὶ πόσαι τὸν ἀριθμὸν, διωρίσθω ἡμῖν οὕτως· πάλιν δὲ ἄλλην ἀρχὴν ἀρξάμενοι λέγωμεν. Der Nachdruck liegt auf dem οὕτως, nicht auf διωρίσθω. mel. 1070, b, 22 wird auseinandergesetzt, wie es gewissermaßen drei, gewissermaßen vier Principien gebe. Ähnlich wird phys. 198, a, 24 eine Vereinfachung der vier Principien versucht. Es erhellt aus diesen Stellen, daß der Unterschied zwar kein wesentlicher, die genauere Durchführung aber in der Lehre von den vier Principien enthalten ist.

Da nun die ὕλη eins dieser vier Principien ist, so fragen wir, in welchem Sinne sie als Princip zu denken sei. Da das γένος ein Bestandtheil des τί ἐστὶ ist, so kann sie nicht wohl insofern sie γένος ist als ein besonderes, von dem εἶδος verschiedenes Princip gesetzt werden. Denn als γένος ist sie eben schon in ihm mitgesetzt. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß Aristoteles innerhalb des εἶδος ein Verhältniß fand, dem der ὕλη zum εἶδος analog. Dies bestätigt sich durch die Ausdrücke ὕλη ἰοητή und ὕλη τοῦ εἶδους. mel. 1023, b, 1. „Aus der sinnlich wahrnehmbaren ὕλη ist die zusammengesetzte Wesenheit; aber auch die Form ist aus der ὕλη der Form“ <sup>1)</sup>. mel. 1045, a, 33. „Die ὕλη ist theils geistig theils sinnlich; und stets ist der eine

1) ἐκ τῆς αἰσθητῆς γὰρ ὕλης ἢ συνθετῆ οὐσία. ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ἐκ τῆς τοῦ εἶδους ὕλης.

Theil des Begriffs ὕλη, der andere Energie, z. B. der Kreis σχῆμα ἐπίπεδον<sup>1)</sup>. (Daß hier unter der ὕλη νοητή der Gattungsbegriff zu verstehen ist, bemerkt auch Schwegler zur Metaph. IV, p. 153). Andererseits läßt sich auch in der eigentlich so genannten ὕλη ein Gegensatz von γένος und διαφοραί denken. Nicht nur die Elemente, sondern selbst viel konkretere Wesenheiten erscheinen bei Aristoteles als ὕλη. Unzweifelhaft ist die den Elementen zu Grunde liegende unbestimmte Materie γένος, während die elementaren Grundbestimmungen die διαφοραί dieses Gattungsbegriffes sind (cf. de gen. et corr. 329, a, 24). Die Gattung ist somit nicht ὕλη, sondern innerhalb der ὕλη und innerhalb des εἶδος das der ὕλη Analoge, dasjenige nämlich, was innerhalb dieser Principien als ὑποκείμενον erscheint, wie Aristoteles selbst met. 1024, b, 3 sie definiert: τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς. — Dasselbe gilt von dem Verhältniß der Theile zum Ganzen. Indem die Theile von dem Ganzen nicht getrennt gedacht werden können, sind sie ein wesentliches Moment der Begriffsbestimmtheit selbst. So zusammengehalten zur Einheit des Ganzen, sind sie das εἶδος; auseinanderfallend, sind sie ὕλη, aber ὕλη τοῦ εἶδους. Andererseits ist auch die materielle Seite des Seins nicht ohne das Moment der Idealität. Der Körper, obschon als solcher dem Materiellen angehörend, ist eine σύνθεσις der ungleichartigen Theile, diese sind eine σύνθεσις der gleichartigen, diese wieder eine σύνθεσις der Elemente; in der σύνθεσις liegt aber das Moment der Idealität. Es erhellt also, daß auch dieses Verhältniß nicht der eigentliche Ausdruck für den Gegensatz von εἶδος und ὕλη ist, sondern vielmehr innerhalb beider als ein analoges stattfindet. — Sollen das εἶδος und die ὕλη wirklich zwei von einander verschiedene Principien sein, so bleibt nur die dritte Form übrig, als die für das System entscheidende. Beide sind substantieller Natur, das εἶδος als wesentliche, die ὕλη als unwesentliche Substanz. Und die ὕλη ist demnach, insofern sie eins der vier höchsten Principien ist, das ὑποκείμενον eines Seins, das, selbst substantieller Natur und in sich selbst begründet, mit einem ihm zwar

1) ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητή ἢ δ' αἰσθητή καὶ αἰεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' ἐνεργεῖα ἔστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.

untergeordneten, aber ebenfalls in sich selbst ruhenden Sein verknüpft ist. Dies fassen wir als den Kern der Aristotelischen Lehre.

Verweilen wir schließlich noch bei dem Begriff der Inhärenz der Substanzen in einander. Aristoteles hat diesen Begriff so bestimmt, wie es von uns gesehen ist, als ein Resultat seiner Betrachtungsweise nicht ausgesprochen. Wir heben dies ausdrücklich hervor, um dem Mißverständniß entgegenzutreten, das uns beschuldigen könnte, dem Aristoteles eigene Gedanken unterzulegen. Zwar spricht die obenangeführte Stelle met. 1049, a, 18 sehr bestimmt für unser Verständniß des Aristoteles, aber wir geben zu, daß die Art, wie er sich über diesen Punkt äußert, im Ganzen uns nicht berechtigt, diese Consequenz, die wir gezogen haben, als ausdrücklich überlieferte Aristotelische Lehre auszugeben. Es bedürfte indeß kein Philosoph einer Erklärung und Erläuterung, wenn er das ganze System seiner Ideen zu dem größten erreichbaren Grade von Klarheit und Bestimmtheit gebracht hätte. So wie wir es daher für gerechtfertigt ansehen mußten, den Gedanken, der uns als der Kern der Aristotelischen Lehre erschien, aus der verwirrenden Mannigfaltigkeit anderer Bestimmungen abzusondern, so scheint es uns auch erlaubt, diesen Gedanken auf unsere Art näher zu erläutern. Wir fassen ihn aber so. Die Materie ist unzweifelhaft nicht etwas Inhärentes, sondern Substanz. Wofern sie als der alleinige Träger des Seins gefaßt wird, müßte sie auch als der alleinige Träger des Gedankens gefaßt werden. Man müßte also in jeder Definition sie als die erste die andern Bestimmungen tragende Bestimmtheit setzen. Es würde somit z. B. der Mensch definiert werden müssen als ein so oder so bestimmter Körper. Dies aber widerspricht eben so sehr dem philosophischen Bewußtsein, als dem Instinkt, der sich in der Sprachweise des gewöhnlichen Lebens geltend macht. Schon bei solchen Dingen, wie ein Haus es ist, bildet man die Definition nicht so: ein Körper, der so oder anders beschaffen ist, viel weniger bei Objecten, wie der Mensch, in denen ganz etwas Anderes als das Wesentliche und Tragende erscheint. Die Gründe, die den Philosophen bestimmen, die Körperlichkeit als solche nicht als das Erste und die übrigen Bestimmungen Tragende zu setzen, können

freilich sehr verschieden sein. Denn der Widerstand, den ein gewisser Tact des Bewußtseins dem entgegensetzt, kann für die Philosophie nicht genügen. Doch werden alle Gründe, die angeführt werden können, ihren letzten Grund immer darin haben, daß das Bewußtsein seiner eigenen Natur nach nicht im Stande ist, irgend etwas Anderes als das Wesentliche und Substantielle zu setzen, als das Bewußtsein selbst. — Wenn es nun nothwendig ist, außer der Körperlichkeit eine andere Substanz anzunehmen, so ist es doch zugleich unmöglich, die substantielle Natur der Materie aufzuheben. Klar ist es, daß, wenn beide Substanzen sind, jedes in verschiedener Weise Substanz ist. Der Begriff der Substanz schlechthin zerlegt sich in diese beiden Formen, in denen er erscheint, Materie und Bewußtsein, deren jedes in seiner Art Substanz ist. Den Nachweis, warum beide nicht unabhängig von einander existiren können, ist, wie wir glauben, Aristoteles uns schuldig geblieben. Zwar spricht er von Wesenheiten, die eben, weil sie die Möglichkeit des Seins und Nichtseins haben, der Materie zu ihrer Verwirklichung bedürfen. Theils ist dies aber ein dunkler Begriff, theils nimmt Aristoteles in der Entwicklung des Gottesbegriffs und des *νοῦς* Wesenheiten an, die ohne *ἕλη* existiren sollen. Der Nachweis wäre so zu führen gewesen, daß sich ergeben hätte, daß sowohl der Körper als das Bewußtsein für sich eben darum, weil jedes von ihnen in seiner Art Substanz ist, nur Momente des Begriffs der Substanz sind, und daß der Begriff der Substanz schlechthin sich nur in der Vereinigung dieser beiden, die seine Momente sind, realisirt, so daß man also auch hätte sagen können, Substanz schlechthin sei nur die *οὐσία σίνολος* und eben darum sei die Untrennbarkeit der *ἕλη* und des *εἶδος*.

Wir sehen Alles, was sich auf die *οὐσία* bezieht, als den eigentlichen Mittelpunkt der Aristotelischen Philosophie an. Nicht nur sind die Begriffe des Wesens und der Substanz überhaupt das Centrum der Philosophie, denn die Substanz erkennen heißt: das selbständige Wesen erkennen; schlechthin selbständig kann aber nur ein Wesen sein, denn gäbe es mehrere selbständige Wesen, so würde die Einheit der Welt aufgehoben, was ein Widerspruch ist; die Substanz erkennen, heißt daher das All erkennen. Nicht nur also ist

dies überhaupt der eigentliche Gegenstand der Philosophie, sondern es war dies auch durch die Entwicklung der Philosophie vor Aristoteles in's Bewußtsein getreten. Die Hypostasirung der Ideen bei Plato mußte das philosophische Bewußtsein vor Allem darauf lenken, die Bedingungen des selbständigen Daseins zu erkennen; die Willführ, mit der Begriffe, deren Natur nicht substantiell ist, zu Substanzen erhoben wurden, mußte die Nachfolgenden bestimmen, gerade den Begriff der Substanz festzustellen. Auch die Lösung des Problems war durch das bis dahin in der Philosophie Geleistete vorgezeichnet. Nach Plato konnte das Wesen weder in die Materie allein, noch in den Geist allein gesetzt werden. So wurde Aristoteles von selbst hingetrieben zu der Einsicht, daß die Substanz in zwei sich gegenseitig tragenden Formen sich darstellt. Dies ist das wahrhaft Positive seiner Lehre, dem das Negative in zwiefacher Beziehung zur Seite steht; indem er theils die Nothwendigkeit des Inhärirens nicht nachgewiesen, theils in der Konstruktion des Gottesbegriffes die Hylische Seite der Substanz, die ihm eine unüberwindliche Schranke war, aufgegeben hat. Diese letztere Beziehung näher zu entwickeln, behalte ich einer späteren Darstellung vor.

Berlin.

G. Engel.