

REORIENTIERUNG AN DER PHYSIS AUS UNBEHAGEN AM LOGOS

F. INCIARTE

Wenn dieses Buch seit Jahren schon mit so grossem Interesse erwartet wurde, so lag das wohl in den nicht ganz gewöhnlichen Umständen, die sein Werden begleitet haben. Dass jemand sich in der Höhe seiner forschenden und lehrenden Tätigkeit mit kaum überschrittenen 40 Jahren zurückzieht und sich ausschliesslich der Ausgestaltung einer philosophischen Konzeption widmet, kommt zwar nicht jeden Tag vor, hat aber weiter nichts Aufregendes an sich. Das geradezu enzyklopädische, durch zahlreiche Aufsätze ¹⁾ bezeugte Wissen des Verfassers, der etwa in der biblischen Exegese, in der sankritischen und klassischen Philologie ebenso zuhause ist, wie in der höheren Mathematik, der theoretischen Physik oder der Biochemie liess jedoch sehr hohe Erwartungen an diesen Entschluss anknüpfen. 20 Jahre lang hielt diese undefinierbare Grösse, die man unter dem Namen intellektuelle Welt kennt, den Namen an. Wiederholte Anfragen von Verlegern und Fachleuten bewiesen ausserdem, dass das Interesse nicht auf das Heimatland des Verfassers beschränkt war ²⁾. Und so kam es, dass das Buch sofort nach Erscheinen vergriffen wurde. Nach den hochgesteckten Erwartungen nun die Ernüchterung. Erstens handelte es sich nicht um das Buch, sondern laut Titelseite um den ersten Band einer Reihe philosophischer Studien, die der Verfasser erscheinen lassen wollte; zweitens trug die Studie den esoterischen, jedenfalls für das breite gebildete Publikum nicht gerade sehr anziehenden Titel "Über das Wesen"; schliesslich: dem Verfasser war es mit diesen dämpfenden ~~XX~~ Bezeichnungen ~~man~~ anscheinend doch ernst. Er wollte ein längst bekanntes und oft behandeltes Thema wieder aufgreifen: *напрѣчьсъ воица ѣ дрѡвѣхъ*. So das Motto des Buches. Nach einer ~~aus~~ ^{aus} der Perspektive der jeweiligen Fächer für jedermann einleuchtenden ~~Evolution~~ ^{Fortschritt} sah es offenbar nicht aus, eher nach einem neuen Versuch einer Wiederauferstehung der mehrmals schon für begraben gehaltenen Metaphysik. Und nach der Ebbe der wohlmeinenden Erwartungen, blieb das Buch im Grund dem Urteil der vermutlich etwas betretenen philosophischen Fachwelt ausschliesslich überlassen: also der

ehemaligen Kollegen, die während der langen Wartezeit meist - versteht sich - für Skepsis gesorgt hatten. Betreten dürften sie aus dem Grunde jetzt sein, weil man es nicht gewohnt ist, mit ^{sich} einer Metaphysik reinster Prägung, es sei denn in der philosophischen historischen Forschung, konfrontiert zu sehen.

Mit einer abstrakt-philosophischen Spekulation hat man es bei dieser mit ihren archaisierenden Zügen geradezu revolutionär wirkenden Grundlegung der Metaphysik auch wiederum nicht zu tun. Dafür ist auf fast jeder Seite die Beschäftigung des Verfassers mit nahezu allen Zweigen der nichtphilosophischen Wissenschaften nur zu deutlich zu spüren. Doch wahrt der Verfasser gleichzeitig bewusst eine gewisse Distanz zu dem jeweiligen, bzw. heutigen Stand der ~~Natur~~ Wissenschaft, Dies so sehr, dass wissenschaftstheoretische oder auch nur erkenntnistheoretischen Überlegungen, an denen man das Überschneidungsfeld von Philosophie und Wissenschaft seit Jahrzehnten erblickt, vollkommen fehlen, - Wie wir sehen werden, nicht von ungefähr. Es handelt sich weder um eine philosophischer Grundlegung der Wissenschaften, noch um den Aufbau einer allgemeinen Metaphysik auf dem nach und nach von den Wissenschaften freigelegten Boden; vielmehr liegt ein zunächst völlig unproblematischer Parallellismus vor, demzufolge die Metaphysik, gestützt aller dings auf die Wissenschaften, eine Stufe tiefer ^{als diese} in die Struktur der Wirklichkeit eindringt, ~~als die jeweiligen Ergebnisse dieser es zu tun vermöchten~~, so dass sie grundsätzlich wiederum nicht abhängig ist von dem immer ^{steigenden Spiegel der} wechselnden wissenschaftlichen ^{Wenutnille} Niveau. Die ständige Beachtung der (vorwiegend natur-) wissenschaftlicher Arbeit hat dieses streng metaphysische Denken ^{stark} in genügendem Masse geprägt, um dem heute ungewöhnlichen und wohl nicht bloss skizzierten, sondern bis ins Letzt durchgeführten Versuch, der Metaphysik von neuem ein sicheres Fundament zu geben, jenen Anflug von ^{zu nehmen} Überschwenglichkeit, die das heute philosophische Bewusstsein mit dem Namen Metaphysik vielfach verbindet. Zu diesem Eindruck trägt einiges der Umstand bei, dass die Themen der metaphysica

specialis in diesem Buch noch nicht behandelt werden. Der Ein-

Der von der Fragestellung und der Art der Durchführung nahe-^{her}liegende Eindruck, dass es in der Intention des Verfassers darum gehen könnte, mehr oder weniger einschneidende Korrekturen im Bestand der sogenannten philosophia perennis aus der Warte der gegenwärtigen Wissenschaft zu machen, muss weitgehend verschwinden, wenn man bedenkt, dass hier der Versuch vorliegt, den seit Plato selbsterständlichen Boden des Philosophierens in einer sehr konkreten Weise zu verlassen, ohne jedoch in irgend einer Form Abschied von der Metaphysik zu nehmen. Ob nun die Intention, die diese Philosophie leitet, im Einklang mit dem steht, was sie tatsächlich leistet, dürfte hier die entscheidende Frage sein.

Das Verhältnis des Vf. zur Geschichte der Philosophie kommt schon ganz deutlich zum Vorschein in den Worten, mit denen er das Motto seines Buches rechtfertigt: "Die Berufung auf diesen Satz soll kein Zeichen dafür sein, dass wir die Ideen des Aristoteles wiederholen möchten; vielmehr soll sie an die Ursprünglichkeit erinnern, mit der Aristoteles das Problem des Wesens in Angriff nahm. Insofern ist sie als eine Aufforderung zu werten, dieses Problem neu zu stellen" (S.6). Die Geschichte der Philosophie wird von Vf. als eine Gegebenheit zur Kenntnis genommen, aus der sich keine Schlüsse für die Erfassung der Realität ziehen lassen. Auf die Frage, ob sich die Philosophen verständigen können, antwortete er in einem später erschienenen ~~Traktat~~ "divertimento" ^{3) (s. h. u. s. d. n. e. s. e., h. e.)} ~~die~~ verstehen sich ~~schon~~, ^{Leben aber} aber sie sind nicht miteinander einverstanden. Obgleich in diesem Buch eine ständige Auseinandersetzung mit einigen Hauptrepräsentanten der Tradition vor sich geht, wird in ihm niemals der Versuch unternommen, in ein echtes Gespräch mit ihnen zu treten. Sein ausschliesslich problemgeschichtlich orientiertes Ver-

3)

hältnis zu den vergangenen Philosophen ~~Problemen bleiben,~~
~~Lösungen gehen auseinander~~ hängt zwar mit dem Stil seines
Philosophierens eng zusammen, steht aber glücklicherweise nicht
im Einklang mit dem, was seine Resultate auch angesichts der
Tradition des Denkens bedeuten. Denn wenn es ^{aus der Geschichte der Ph.} wirklich mit die-
ser Tradition so stünde, dass nur die Probleme bleiben, die
Lösungen aber auseinander gehen, dann würde es im Grunde schlie-
lich einer mehr oder weniger deutlich erkennbaren Willkür über-
lassen bleiben, für welche Philosophie man sich entscheidet.
Soll also die jeweils letzte grundsätzlich akzeptabel sein, so
muss ihr ein positives Verhältnis zur Tradition, in der wir
leben, einwohnen. Unterlässt es aber der Vf. dieses positive
Verhältnis aufzuzeigen, so fällt diese Aufgabe dem Interpreten
zu, und an dem Grad ^{ihre} in der Durchführbarkeit wird erst der Rang
dieser Philosophie ^{ermittelt sein. Notfalls gilt es, die} abgelesen werden können, ^{erst dies} ~~erst dies~~ Ver-
mittlung mit der Tradition kann ein neues Werk der Gegenwart ver-
mitteln. ^{werden kann} Sollten also einige hartklingende Worte über das im
Buch explizierte Verhältnis des Verfassers zu einigen Repräsen-
tanten der Geschichte der Philosophie und vor allem zu Ari-
stoteles fallen, so sind sie nicht als Vorwurf zu nehmen, sonder
als vielleicht unvermeidliche Folge der verschiedenen Reflexions-
stufen von Verfasser und Interpret. Denn abgesehen davon, dass
die philosophiegeschichtlichen Kenntnisse, über die Z. verfügt,
nicht leicht in einer Person vereinigt vorkommen, ist der genan-
te Vermittlungsprozess bereits in der inneren Bewegung dieser
Philosophie enthalten. Er braucht nur - notfalls gegen die unzu-
länglich ^{geschichtliche} ~~methodologische~~ Einstellung des Verfassers - ins Be-
wusstsein gehoben bzw. ausdrücklich reflektiert zu werden.

Wenn es stimmt, ~~xxxx~~ - wie Hegel und Heidegger aus je anderen
Gründen gesagt haben - dass jede echte Philosophie Idealismus
sei, und zwar weil nur der Idealismus die Negativität und Nich-
tigkeit des Endlichen einzusehen lehrt bzw. weil einzi im Lichte

der Ideen etwas als das was es ist begegnen kann, so kann man ohne grosse Übertreibung behaupten, dass genau in diesen zwei Hinsichten dieses Denken keine echte Philosophie sein will. Die Grundwirklichkeit des für uns Erfahrbaren entweder als reine Abhängigkeit von Gott zu betrachten oder aber als etwas, das begegnen kann, bedeutet für Z., an der Aufgabe der ersten Philosophie in gleichem Masse vorbeizugehen.

Von der heute innerhalb weiter Kreise der sogenannten thomistischen Philosophie üblichen Reduktion des endlichen Seins auf ein Abhängigsein von- ist bei Z. so wenig zu spüren, dass seine metaphysische Physik nicht nur hinter die Metaphysik zurückgreift, die etwa von M.Eckhart inauguriert, von den Gegnern der Realkomposition indirekt begünstigt und durch den direkten Einfluss der hegelschen Dialektik auch innerhalb der aristotelisch-scholastischen Philosophie etabliert wurde: Die greift im Grund das Eintreten Thomas' für die Insichbeständigkeit der Natur (esse proprium) wieder auf und geht in dieser Richtung noch weiter. Demgegenüber bleibt die Ablehnung der distinctio realis sekundär, da sie - worauf wir in dieser Rz. aus Raumgründen nicht näher eingehen können - höchstwahrscheinlich aus der Aussechtlassung der Zusammengehörigkeit von Realdistinktion in echt thomatischem Sinne und Realkomposition ^(u. Lehnstoff) geschieht. In dieser Hinsicht liegt diese Philosophie faktisch in einer Linie, die innerhalb der "philosophia perennis" heutzutage, zumal in Deutschland, nur noch vereinzelt etwa durch B.Lakebrink vertreten und, wenn wir richtig sehen, auch von H.Kuhn vertreten wird.

Wird das Endliche in keiner Weise als ein blosses Produkt des Absoluten betrachtet, so können weder Natur noch Materie als Resprodukte des Geistigen angesehen werden, Denn mag auch das Phänomen des Geistigen uns näher und überhaupt höher stehen als alle anderen Phänomene - Das Beisichsein braucht nicht schon deshalb zum Maßstab der Wirklichkeit erhoben werden. Maßstab der Wirklichkeit ist nach Z. vielmehr im Prinzip jeweils nur das, was von sich her Jegliches ist. Keine besondere Weise dieses

"von sich her" darf zunächst an einer anderen gemessen werden. Jede trägt das Mass für deren Beurteilung in sich, und deren gegenseitige Verhältnisse ist erst Sache einer späteren Betrachtung.

Ob damit die Analogie (wenigstens die Analogie attributionis) in ihrer grundsätzlichen Bedeutung ausser Kraft gesetzt wird, bleibe vorerst dahin gestellt. Sicher ist nur, dass damit die Möglichkeit entfällt, irgendeinen Bereich der Wirklichkeit als negativ anzusehen).

Dementsprechend lautet jetzt die Aufgabe der grundlegenden metaphysischen Betrachtung, die Wirklichkeit von jeglichem Niederschlag einer (endlichen oder unendlichen) geistigen Tätigkeit zu entkleiden, um ihre von ihr her seiende Realität rein in den Blick zu bringen bzw. in Gedanken bloss zu (re-) aktualisieren. Die Frage, ob und wie etwas produziert (hergestellt oder erschaffen) wurde, kann u.d.U. nur einen störenden Einfluss auf die Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik ausüben, die da lautet, was ist die Wirklichkeit und wie ist deren Wesensstruktur beschaffen. Die endliche Realität wird dann ^{nicht} als Entstand oder Geschehn gesehen, sondern wieder als Bestand oder als etwas was schon besteht. Andererseits aber ist sie nicht mit der Physis im griechischen Sinne in eins zu setzen. Der Grundbestand der hergestellten Dinge ist ebensowenig das Hergestelltsein wie derjenige solcher Naturphänomene wie etwa ein Höhle. Aus diesem Grunde - und aus anderen, die wir noch erwähnen werden - darf die Physis nachZ. nicht gegen die Techne abgesetzt werden. Zum Grundbestand einer Höhle oder eines Tisches zählt nicht ihr Höhlesein oder ~~der~~ Tischsein, sondern nur die rein physische Konstitution, und dies völlig unabhängig davon, ob und wie ~~es~~ entstanden sind. Dasselbe gilt von dem Bestand des Geistigen, ja sogar von Gott, ~~insofern~~ der -insofern er ebenfalls von ihm selber her ist - auch als etwas "Physisches" betrachtet werden muss.

Inwiefern damit Gott nicht als ein Seiendes neben anderen erscheinen muss und inwiefern man bei der nachträglichen Frage

nach der Entstehung des Endlichen - die am Ende ja nicht ausbleiben kann- Z. um eine "erklärende", "Geschichten erzählende" Ableitung herkommen kann, bleibt vorerst abzuwarten. Das sind ja die Konsequenzen, welche die Vertreter der gegenteiligen Auffassung innerhalb der scholastischen Philosophie in Deutschland vermeiden wollen. - Wenn ~~man~~ nun ~~es~~ des Materialismus' bezichtigt, so dürfte diesmal der Vorwurf lediglich aus ~~dem~~ einer Übertragung der Maßstäbe der Philosophie des Geistes, mit welcher die Z.'sche Philosophie, - aber auch die des Thomas - tatsächlich unvereinbar bleibt, seine scheinbare ~~Rechtfertigung~~ Rechtfertigung bezeichnen. Ferner leuchtet es von da her ohne weiteres ein, dass ~~das~~ bei einer oberflächlichen ~~Erkenntnistheorie~~ Fundierung des Buches ~~merk~~ merkwürdig anmutende erkenntnistheoretische ~~Abstraktionismus~~ ^{Enthaltbarkeit} vollkommen in der Konsequenz dieser Philosophie liegt, ist doch jede Erkenntnistheorie nur eine (und nicht die tiefste) Konsequenz der "idealistischen" Überzeugungen, dass man von dem Geist (Insichvermitteltsein) und nicht von der vielleicht doch von ihr her seienden, aber in sich nicht vermittelten Physis, bzw. ^{von der} ~~in~~ einzig im Logos anwesenden Korrelation Geist-Realität auszugehen hat. Doch das Wort "Geist" bzw. das "Geistige" soll hier nicht auf das Phänomen der Erkenntnis, geschweige der wissenschaftlichen Erkenntnis, beschränkt bleiben. In der Bedeutung, in der es heimgenommen werden muss, betrifft es vielmehr alles, was mit dem menschlichen Verhalten zu tun hat, so dass man, um die allgemeine Denkhaltung, die überall hinter dieser Philosophie steht, mit einem einzigen Wort zu treffen, von einem Rückgang hinter die anthropologische Wendung sprechen musste, die die neuzeitliche Philosophie charakterisiert und die, nachdem sie auch in der Theologie Platz zu greifen begann (~~K. Rahner~~) neuerdings auch auf Philosophie und Theologie der Vorzeit zurückprojiziert wurde (~~J. B. Metz über Thomas v. Aquin~~). Man könnte sich ^{fragen} fragen, ob diese Denkhaltung nicht gegen eine der unerschütterlichsten Einsichten der idealistischen Philosophie verstösst und damit

Lektüre

erwarte,

von vornherein utopisch ist, denn das Korrelationsverhältnis zwischen Subjekt und Realität, Sein und Mensch - ob auf der Ebene der Erkenntnis, des Handelns, der Theorie und Praxis vorausliegenden Lebens oder überhaupt der jeglichen Subjektivismus entzogenen Zusammengehörigkeit von Sein und Dasein - ist tatsächlich schlechthin unüberspringbar. Doch man überschätzt gewöhnlich diese Einsicht, die in Wirklichkeit nur deshalb so unerschütterlich ist, weil sie ^{- das auch bei Fichte} nichts mehr als eine Selbstverständlichkeit ausspricht. Nicht nur einer so radikal "geist"-unbezogenen Philosophie wie der besprochenen, sondern überhaupt keinem normalen Denken würde es beifallen anzuzweifeln, dass zur Begegnung mit der Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, nicht die Absurdität einer Ausschaltung des Menschen gefordert werden darf. Da jedoch durch die Tatsache, dass der Mensch da ist und dass er, soll die Wirklichkeit erkannt werden können, sich in ganz bestimmten Weisen verhalten muss, die Realität in ihrer physischen Konstitution nicht im geringsten berührt wird, so ergeht an die Philosophie die Forderung, der ~~Unberührbarkeit~~ ^{dann} nicht mehr als "Sein für", "Präsenz" oder "Ereignis" zu verstehenden Physis ⁱⁿ durch die Erkenntnis, durch den menschlichen Lebensvollzug oder auch nur dadurch, dass der Mensch da ist, Rechnung zu tragen.

über Unberührbarkeit

Selbstverständlich: Diese Forderung ^{Beispiel} würde ebenso absurd sein, wenn sie sich auf die Weltlichkeit der Welt (Welt als Welt oder als ~~seiend~~), auf die Lebenswelt oder auf die sozio-kulturelle Welt bezöge, wie wenn sie sich auf die physikalische Gesetzmässigkeit richtete. Was ausserhalb dieser Korrelation bleibt, ist die physische Realität als Realität oder als von sich her ~~seiend~~ und nicht nur von sich her sich zeigend. Um diese Forderung zu erfüllen muss man folglich nicht nur alle kulturellen Ablagerungen abtragen, die die Eigenart der Realität verdeckt haben, worunter auch die mathematisch-physikalisch, von Galilei inaugurierte Wissenschaft und in neuerer bzw. neuester Zeit die formalisierten Sprachen fallen, sondern auch schon diejenigen, die sich unmittelbar aus dem Menschsein und dem menschlichen Zusammenleben

ergeben - allen voran die natürliche Sprache. (Daher auch das spürbare Bestreben des Vf., die Sprache möglichst zu unter-spielen, sie möglichst unscheinbar zu machen, damit die Physis in ihr um so besser durchscheinen kann). Es ist indes nicht von vornherein ~~ix~~ ausgeschlossen, dass es nicht zuletzt die Summe dieser Inaktualitäten ist, was diese Philosophie so aktuell macht. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass das Motiv des echt phänomenologisch verstandenen "zu den Sachen selbst" (d.h. von ihnen her), des Abbaus der eigenmächtigen Subjektivität und des Seinlassens, dessen wenn nicht reifste, jedenfalls doch späteste Früchte in der Sigetik liegen dürften, einen starken Einfluss auf den Vf. ausgeübt hat (Ende der zwanziger Jahre stand Z. in engem Kontakt mit Husserl und Heidegger). Dass aber der Epoché der wesentlichen Sprache im Erschweigen der Dinge die verschiedenen Epochen des Seinsgeschehens entsprungen seien, dürfte in der Perspektive seiner Philosophie als das bloss umke-rende Endprodukt einer sich totgelaufenen Logik ^{erschienen} deren magischem Kreis die Sigetik nach wie vor verhaftet bleibe. Die Physis ist für Z. alles andere als ein Geschehen im Sinne etwa der Seinsge-schichte. Die Geschichte ist zwar auch eine Realität. Aber sie gründet wiederum auf der aller erkenntnismässigen Betätigung und überhaupt allem sich zu sich und zum Sein Verhalten vorauslie-genden physischen Konstitution des Menschen. Und es ist zweifel-los ein wenigstens negativer Vorzug dieser Philosophie, dass sie bei dem von ihr als notwendig erachteten Abbau des gescheh-nishaften Reflexes der Wirklichkeit nicht wie andere (~~K. Löwith,~~ ~~G. Krüger~~) dort ansetzt, wo diese Notwendigkeit am meisten zweifelhaft erschein müsste, nämlich bei der offenen und daher auch geschichtlichen Physis des Menschen, sondern zunächst ein-mal bei der materiellen Natur. Nun scheint Z. dieses Abtragen nicht als seine Sache zu betrachten. Sein Blick haftet so sehr an der Wirklichkeit, und er reflektiert so wenig über die metho-dischen und positiv geschichtlichen Voraussetzungen seines Unternehmens, dass eine Prüfung seiner Konzeption, die sich in gleicher Weise an die Sache verlöre, ohne die methodisch und

geschichtlich vermittelnde Reflexionsarbeit zu leisten, sie als einen plötzliche und unversehens in der Gegenwart herausragenden Eisblock aus einer zeitlosen Vergangenheit, und.d.h. als im Grunde unnachvollziehbar erscheinen lassen müsste. Diese vermittelnde Reflexionsarbeit ist aber keine bloss historische Angelegenheit. Das Gespräch zwischen Denkern braucht keine Toten auferweckende Ansprüche anzumelden, denn es sieht nicht auf die biographische Individualität der vergangenen Gestalten, sondern auf die Sache selbst, die sich, vielfach sogar entgegen der Intentionen und Motivation ^{ihner} der Sachwalter, sehr wohl zu einem lebendigen Dialog fügen lässt. Und so kann man an Hand dieses Buches wieder einmal erleben, dass derjenige, der aus reiner Sachhingebtheit einen neuen Anfang zu machen scheint, auf dem Boden seiner eigenen geschichtlichen Voraussetzungen in einem weit grösseren Masse steht, als es ihm bewusst werden konnte. Erst nachdem man an einigen zentralen Beispielen wird gezeigt haben, wie reichlich und befruchtend der geschichtliche Strom vergangener Denkansätze (vor allem Aristoteles' und Hegels) in diese physische Philosophie mit eingeflossen ist, wird man in der Lage sein, einigermaßen abzuschätzen, worin ihre Bedeutung und - was natürlich weniger wichtig ist - ihre Originalität besteht.

Zw würde den in bewusster Abkehr von der Frage nach der Kausalität der physischen Substanz gewonnenen Begriff des Naturgesetztes mit welchem die mathematisch-physikalische Wissenschaft der Neuzeit (und noch mehr ~~der~~ der Gegenwart) sowie die transzendente Analytik Kants steht und fällt, selbstverständlich nicht in Abrede stellen - vorausgesetzt allerdings, dass niemand auf den Gedanken kommt, diesen funktionellen Begriff für das Wesen der Physis auszugeben. Denn "nicht weil die Dinge physikalischen Gesetzen unterworfen sind, sind Naturdinge, sondern umgekehrt" (S.106). Mag also die mathematische Gesetzmässigkeit der Natur, wie sie etwa von Kepler empfunden wurde, den Menschen zur Bewunderung der Weisheit Gottes erheben: der primär wissenschaft-

*Man die
Schätze der
offen in der Natur
Hochschule
Lehrbuch
off. F. L. 1000, ...*

lich-physikalische~~x~~ und nicht physisch-konstituierednen^{Charaktere} dieser Gesetze, der im Newtonschen "Et hypothesis non fingo" ("virium causas et sedes physicas non expendo") deutlich zum Ausdruck kommt, darf nicht ungestraft vergessen werden. Denn sobald die mathematische Gesetzmässigkeit (im Unterschied zur physischen Kausalität), worin der Geist seine Übereinstimmung nicht so sehr mit den Dingen selbst wie mit deren im Verstande Gottes verbürgten Ordnung sieht, interpretiert wird als das Wesen der Wirklichkeit und nicht als ihre berechenbare Verhaltensweise ⁴⁾ (das Gravitationsgesetz etwa besagt ja nur, dass das Verhältnis der Körper zueinander der Formel des direkten Verhältnisses ^{Phys.} des Produkts der Massen und des umgekehrten zum Quadrat der Distanzen entspricht), ergibt sich die genaue Parallele zu dem, was Z. als den Anfang einer fortschreitenden Entfremdung des Wesens der Dinge gegenüber ihrer physischen Realität betrachtet. Es begann damit, dass der Rationalismus die *essentia rerum* mit deren *conceptus objectivus in mente Dei* verwechselte, ... und es endete vorläufig (bei Husserl) damit, dass das Wesen als ein absoluter Sinn auftritt, dessen Auszeichnung gerade in seiner totalen Loslösung von der kontingenten Physis liegt. ⁵⁾ Doch die Entfremdung des Wesens gegenüber der Physis, in der es ja von vornherein hätte gesucht werden müssen, trat nach Z. schon vorher auf, um noch heute weiter zu wirken. In der Neuzeit wurde sie möglich gemacht durch die in dem Dualismus von formaler und objektiver Realität, Wahrheit und Gewissheit, Realität und Evidenz zutage tretenden Auseinanderzerrung von Substanz und Wesen bei Descartes, deren Wiederversöhnung bei Hegel ganz auf der Seite des Begriffs, also nach Z. sozusagen ^{5.202} auf der falschen Seite geschah.)

Aber die grundsätzliche Abwendung erfolgte nach Z. eigentlich schon viel früher, denn seit dem Augenblick, in dem das Wesen (betrachtet entweder als Correlat der Definition in der physischen Substanz oder aber als selbständiger Inhalt der Definition selbst in der Abhängigkeit vom Logos geriet, um an dessen Leitfaden

interpretiert zu werden, konnte es nur noch locker im Vorliegenden sitzen, gleichsam auf dem Sprung, sich davon abzulösen. Das Wesen konnte unter diesen Umständen erstens dieshalb nicht in der Physis fest verankert bleiben, weil der Logos, unter dessen Bevormundung es hier erscheint, aus seinen konstitutiven Mängeln heraus daran gehalten ist, vom Individuellen als einem bloss ineffabile abzusehen, um mit dem Spezifischen vorlieb zu nehmen; zweitens und vor allem aber deshalb, weil er aus dieser seiner Not eine zweifelhafte Tugend zu machen pflegt, indem er, wenn nicht gleich die allgemeine Spezies, so zumindest die spezifischen Charaktere für das Wesentliche einer Sache ausgibt. Dass diese Verlegung des Wesens in die spezifischen Charaktere seitens des Aristoteles für die Problematik Zs. einige nachteilige Konsequenzen gehabt haben muss, erhellt schon daraus, dass die Physis prinzipiell doch etwas Individuelles sein muss. Unter diesen Umständen müssten in der Perspektive dieser Philosophie u.E. all diese Abirrungen, ~~die~~ bis hinab zu dem Festbinden des grundlegenden philosophischen Nachdenkens an die Strukturen der Sprache als durch die platonische Flucht in die Logoi mit ihrer doppelten Abwendung einerseits von der Natur und andererseits im Grunde auch von der nicht konventionellen Auffassung der Sprache als Voraussetzung für die Vorherrschaft der formalen Aussage verschuldet erscheinen. Aber auch wenn bei seiner Flucht in die Logoi Plato nicht so weit gegangen wäre, d.h. auch wenn diese Flucht die Komponente einer sich aus der ^{einzigartigen Weiterentwicklung} ~~Verfälschung~~ von "natürlicher" und "mimetischer" Sprachauffassung sich herleitenden unverkennbaren Abneigung gegen die *ψῶσι*-Konzeption der Sprache nicht aufzuweisen gehabt hätte, würde er ~~xxxxxxx~~ sich - falls man der Grundeinstellung des Vf. zustimmt - dem Vorwurf einer Vernachlässigung der Physis ebenfalls kaum entziehen können; denn die Ablehnung aller vermittelnden Zwischeninstanzen muss sich naturgemäss auch auf den Versuch erstrecken, aus der natürlichen Sprache heraus das Wesen der Dinge/ergründen zu wollen. Ihren folgenschwersten Niederschlag dürfte die Flucht in die Logoi somit in der von Z. immer wieder getadelten Orientierung des philosophischen

Nachdenkens an dem Sein und nicht an der Wirklichkeit insofern gefunden haben, als mit diesem Orientierungswechsel sich die Abwertung der physischen Wirklichkeit zur Erscheinung im Sinne einer auf die "Präsenz für" zurechtgestutzten Realität vollziehen musste. Die Reaktion des Aristoteles auf die platonische Idee durch die von ihm erstrebte Rückbindung an das physisch Vorliegende trug in der Tat noch weitgehend das Zeichen dieser Flucht und vermochte daher die Wunde, die Plato dem philosophischen Denken schlug, nur halbwegs zu schliessen. Jedenfalls ist nach Z. die aristotelische Philosophie schliesslich auch an der Übermacht des Logos irregegangen.

Die Übermacht des Logos ist es gerade, was die Sache als etwas erscheinen lässt, das ihren Bestimmungen zugrundeliegt, und auch wenn ihre wesentlichen Bestimmungen als zu ihr in einem Identitätsverhältnis stehend betrachtet werden, so ist doch nicht zu leugnen, dass in dem Masse, als sie das Individuelle als solches unberührt (und darum als etwas Unwesentliches zurück) lassen, ~~sie~~ nach wie vor in einer grundsätzlichen Zweiheit gegenüber dem Vorliegenden auftreten. Infolge dieser Zweiheit ist es tatsächlich nicht ganz unbegründet mit Z. zu sagen, dass auch sie - also nicht nur die Akzidenzien als eindeutig inhärierende Merkmale - letztlich (bei Aristoteles) doch ebenfals nur Merkmale von der Sache als Hypokeimenon (und in diesem Sinne eben blosser Bestimmungen) sind, anstatt dass sie die Sache selbst bruchlos ausmachen. Unter diesen Umständen kann man verstehen, wenn Z. aufhört, von den Merkmalen auszugehen und sie einem Subjekt als dem unvermeidlichen Abguss des Übermächtigen prädikativen Logos zukommen zu lassen, um vielmehr von der Sache auszugehen und in den Merkmalen (die folglich nicht mehr Merkmale von-, u.d.h. Bestimmungen eines Zugrundeliegenden sind), das zu sehen, worin jene aktualisiert ist. Die zur Konstitution etwas des Elements Silber bzw. dieses Stückes Silber notwendigen und ausreichenden chemischen Merkmale sind sicherlich nicht Merkmale von Silber, sondern -Silber, aber sie sind auch nicht Merkmale von diesem Stück Silber sondern - das Stück Silber selbst.

Nach dem bisher Gesagten kann man in etwa schon absehen, worin diese Philosophie sich, zumal in ihrer Selbstinterpretation, von derjenigen unterscheidet, die in die grösste Nähe einer echt physischen Betrachtung der Wirklichkeit gelangt. Z. gliedert seiner Untersuchung nach drei Fragkreisen: er fragt 1) was der Bereich dessen ist, was ein Wesen aufweisen kann; 2) welche die Dinge sind, die innerhalb dieses Bereiches tatsächlich ein Wesen aufweisen; 3) worin das Wesen selbst besteht. Die Aristotelische Antwort auf diese drei Fragen lautet der Reihe nach: 1) der Bereich der $\psi\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ im Unterschied zum Bereich der $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\tau\alpha$; 2) die Dinge als natürliche Substanzen; 3) das Moment ihrer Spezifität. Die Kritik Zs. richtet sich gegen diese drei Antworten, denn 1) hat sich inzwischen herausgestellt, was Aristoteles nicht wissen konnte, nämlich, dass der Mensch in der Lage ist, natürlich Dinge (Elementarteilchen, Elemente, sog. zusammengesetzte Körper, *einige* für die Struktur der Lebewesen wesentlichen Moleküle, möglicherweise in absehbarer Zeit auch lebendige Materie in irgend einem, sei es auch noch so geringem Grade) herzustellen; m.a.W.: Der Ursprung der Realitäts-Dinge als dem Bereich dessen, was ein Wesen aufweisen kann, ist auch hier völlig unerklärlich. Die $\psi\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ $\delta\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\alpha$ müssen abgesetzt werden nicht gegen die $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\tau\alpha$ sondern gegen die Sinn-Dinge; 2) die Dinge, die tatsächlich ein Wesen aufweisen, können nicht als Subjekt-Dinge angesehen werden; denn beim Prozess der Generation und Corruption, in dem Aristoteles die physische Entsprechung zur prädikativen Struktur des Logos ~~ablesen zu können~~ ^{sich} meint, ist es nicht dasselbe, ob unterhalb gewisser Veränderungen sich etwas durchhält, wie Aristoteles meint, oder ob innerhalb der Veränderung selbst einige strukturelle Momente gleich bleiben. Der primäre Sinn von *ousia* ist demnach nicht Substantialität sondern Substantivität; ³⁾ da die Realitäts-Dinge individuell sind, kann ihr Wesen prinzipiell nicht in ihrem spezifischen Moment liegen und folglich nicht als das blosse Korrelat der Definiton in der Realität angesehen werden. Auf die zwei letzten Punkte werden wir noch eingehen.

Bei dem zweiten Punkt kommt es ~~klar~~ also zunächst darauf an, dass die physischen Merkmale, die als solche individuell sein müssen, nicht in dem von der Auffassung der Substanz als Subjekt her als unvermeidlich erscheinenden Verhältnis zu einem *Hypokeimenon* betrachtet. Die Merkmale der Dinge, die ein Wesen haben, sowie die des Wesens selbst, inhärieren nicht dem Ding, sondern dieses ist zur Gänze in ihnen entworfen.

Dieses andersgeartete Ineinander von Merkmalen und Ding nennt Z. Dimensionen. Sie übernehmen bei ihm die Rolle der Kategorien bei Aristoteles. An geometrischen Dimensionen ist dabei nicht gedacht. Diese müssen ja unabhängig voneinander sein und ähneln somit eher den aristoteleischen Kategorien, welche ja auch so sehr einander ausschliessen, dass sie ihre Einheit nur in einem Dritten finden können. Die hier gemeinten Dimensionen dagegen fordern unmittelbar einander, so dass ihr (nicht additives) Gesamtschon das Ding selbst ist. Gedacht ist offenbar vielmehr an ein Analogon der architektonisch-zeichnerischen Entwürfe (Projektion), etwa an die Querschnitte, in denen, anders als in einer blossen Frontal- oder Seitenansicht, das ganze Haus, je verschieden dimensioniert, enthalten ist. Das Ding wird demnach nicht von aussen nach innen gesichtet, sondern ^{von innen} als von innen her entworfen betrachtet. Indes nicht alle Merkmale zählen bei der Erfassung der substantiven Realität einer Sache, geschweige deren Wesen: Z.B. zählen nicht diejenigen Merkmale, die sich aus den Beziehungen mehrerer Dinge aufeinander ergeben: etwa zwischen Hund und Nahrung. Bei der Dicke eines Hundes interessiert hier nicht ihr Ursprung aus einer bestimmten Ernährungsweise, sondern die Dicke an und für sich, und diese nur insofern, als sie strukturell gegeben ist, etwa durch die metabolische Veranlagung des betreffenden Lebewesens. Nur darum kann die "Dicke" eine konstitutionelle, zum physischen Aufbau der Realität dieses Hundes gehörende Note darstellen. Die metaphysische Konstitution ist somit die primäre physische Komplexion eines Realitäts-Dinges, die alle seine weiteren strukturellen und funktionellen Eigentümlichkeiten ebenfalls

physisch grundlegt. Zu der in diesem Sinne verstandenen Konstitution zählen noch Merkmale wie etwa das spezifische Gewicht und die Valenz im Falle eines chemischen Elements (Silber), die normale Hautfarbe einer Rasse im Falle etwa eines Menschen, folglich alle individuellen, aber auch spezifischen phänotypischen Eigentümlichkeiten mit einer gewissen Stabilität, mögen sie auch ~~genisch~~ ~~erblich~~ kontrolliert sein und damit auf die grundlegendere systematische Ebene des Wesens als solchen hindeuten, usf. Dabei muss (wie noch zu sehen sein wird) unter "spezifisch" etwas Physisches, darum in Grunde Individuelles, und nicht etwas Logisches verstanden werden. Das Individuelle ist folglich etwas (physisch) Konstituierendes und nicht primär etwas (logisch) Differenzierendes. Es betrifft mit.a.w. nicht ^{das} bloss numerische Moment der Vielfältigung eines Eidos. Die Struktur etwa eines albinen Menschen entspricht demnach nicht der Formel (dieser "Mensch" + "albinotisch") sondern dieser anderen (dieser "albinotische" + "Mensch"). Die numerische Einheit ist eine Folge der internen Konstitution und nicht umgekehrt. - Individualität ist positive (physische) Einheit der Konstitution) und nicht negative (logische) numerische Unteilbarkeit. Und wenn es Dinge gibt, deren Einheit bloss numerisch ist, (singuli gegen individui stricte sumpti), dann ist deren Austauschbarkeit ebenfalls nur eine Folge ihrer auch noch so armen konstitutiven Position. Die Gradabstufung von Singulum bis zum Menschen als dem eigentlichen Individuum präjudiziert nicht die prinzipielle Unvergleichbarkeit und Positivität jeder einzelnen Stufe, wie sie sich erst aus der auf die physische Konstitution gehenden metaphysischen Betrachtung ergibt.

Die verschiedentlich dimensionierte Konstitution eines Dinges stellt im übrigen noch viel weniger eine Akkumulation von Merkmalen dar, als die Inhärenzeinheit der kategorialen Bestimmungen eines Subjekts. Die konstitutionelle Einheit ist selbstverständlich nicht rein additiv, aber ebensowenig stellt sie eine Vereinigung dar. Die ursprüngliche Einheit der Konstitution lässt die

Merkmale nicht aus ihr entstehen; aber unabhängig von der Frage, wie die Merkmale entstanden sind, bildet innerhalb des schon konstituierten Dinges seine Einheit ein Prius gegenüber den einzelnen Merkmalen. Dergestalt müssen diese beim Eingehen in den ^{den Verband} individuellen Charakter einbüßen. In einem mehrzelligen Organismus z.B. ist jede Zelle ein Moment des Systems und darum etwas anderes als ein einzelliges Gebilde. Seine Realität als nunmehr konstitutionelles Moment des Realitäts-Dinges hängt jetzt von der strukturellen und funktionellen Stellung innerhalb des einheitlichen Ganzen ab. Das Gewicht eines Tieres ergibt sich zweifels ohne aus den in ihm enthaltenen Substanzen. Aber, abgesehen von diesem seinem Ursprung, steht seine aktuelle biologische Bedeutung ausschliesslich in Funktion der Stellung des Gewichts im System der das Tier konstituierenden Merkmale. Die positionelle Bedeutung eines in diesem Sinne mit einer gebundenen Variabel vergleichbaren physischen Merkmal ist folglich auch etwas anderes als das logische Einschlussverhältnis der gattungsmässigen, differenzierenden und spezifischen Noten einer Substanz.

Diese so (nämlich systemisch) konstituierte Realität ist, was 2. Substantivität nennt. Darin (und nicht in der subjektiv verstandenen Substantialität) liegt nach ihm der primäre Sinn von ousia (prote ousia): Ousia ist also System von positionell gebundenen Merkmalen. Diese Merkmale können materieller, struktureller, funktioneller, chemischer, physischer oder solcher Art sein, dass alle diese Aspekte im System gleichzeitig vorkommen. Einige von ihnen sind allerdings rein additiv (z.B. die Masse eines beliebigen Körpers ist - abgesehen von dem Masse ^{defekt} - die Summe der Masse seiner integrierenden Elemente); andere sind nicht distributiv gelagert, sondern gehören pro indiviso wie Aktien in einer Erbgemeinschaft dem System ^{an} (z.B. die potentielle Energie eines Systems von Massen; oder einige chemische Eigenschaften, etwa der Salzsäure in Bezug auf Chlor und Wasserstoff). Es versteht sich nun von selbst, dass die rein additiven Eigenschaften mit Eigenschaften der letzteren Art verbunden sein müssen, soll es sich um eine echte Substantivität handeln, in welcher die Einheit den einzelnen

Merkmale vorausgeht. In diesem Sinne sind die systembildenden Eigenschaften mannigfacher Art: einige tragen denselben Charakter wie die Eigenschaften der integrierenden, aber in ihrer systematischen oder ursprünglichen (nicht synthetischen) Einheit nicht mehr individuell für sichseienden Elemente: die Salzsäure hat, genau wie Chlor und Wasserstoff seine eigene spezifische Wärme. In einem Organismus dagegen sind die neuen Eigenschaften des Systems nicht derselben Art, wie die der integrierenden Elemente. Hier sind wir natürlich nicht vor einer bloss additiven Mischung, aber auch nicht vor einer chemischen Kombination. Sondern vor einer von Z. funktionell benannten Kombination, da das Neue in diesem Fall nicht wiederum den Charakter chemischer Eigenschaften trägt (d.h.: das Neue ist kein neuer Körper), sondern nur dem es er völlig anderen Funktionsweise, jedoch nicht maschineller Art (Maschinen wären nämlich so etwas wie funktionelle Mischungen), Das bloss Körperliche erscheint hier auf das Organische hin transzendiert, dergestalt, dass das körperliche Moment in diesem Falle keineswegs "eine" Substanz im strengen Sinne des Wortes ist. (Der Ausdruck Kombination könnte aber insofern irreführend sein, als er die Vorstellung der jeweiligen Art von Entstehung unmittelbar nahe legt. Die Konstitution hat aber grundsätzlich nichts mit der Entstehungsweise zu tun, ^(vgl. De Part. An. B1.646B2-4) und nur deshalb kann sie sich von jeglichem synthetischem Charakter, der in dem Ausdruck Kombination mit anklingt - freihalten. Wie man sieht, könnte man diese Ausführungen z.B. als eine Präzisierung der Aristotelischen Lehre von den homoiomerischen und den anhomoiomerischen Teilen der körperlicher, bzw. organischen Substanzen ansehen, eine Lehre, die - wenigstens räumlich - sich den Ausführungen über den Systemcharakter der Tierarten in *de partibus animalium* A (vgl. unten) ~~an~~ anschliessen).

Fest steht ausserdem, dass die substantive Realität nicht unbedingt eine neue Substanz zu sein braucht, so dass Substantivität und Substantialität, auch wenn sie oft materiell zusammenfallen, formell je etwas anderes beinhalten. Substantivität ist nach Z.

Suffizienz im Hinblick auf physische Konstitution, Gestalt und Bewusstsein z.B. sind Merkmale, die für sich allein nicht genügen, ein in sich stehendes System zu bilden, ebensowenig wie es ein Atom geben kann, dessen Kern allein durch fünf Neutronen gebildet wäre. In ähnlicher Weise können die zur Konstitution eines Menschen notwendigen Merkmale abzüglich etwa der Intelligenz keine Substantivität bilden, da ein Tier zwar irrational genannt wird, ohne dass dieser Benennung etwas physisch Negatives entsprechen würde. Das bedeutet, dass die zur Substantivität geforderte Suffizienz nicht bloss Sache einer Mindestzahl von Noten ist, sie hängt in gleichem oder noch grösserem Masse mit dem je nachdem zu bildendem System andersgearteten Beschaffenheit dieser Merkmale zusammen. Damit etwas ein Mensch sein kann, genügt es nämlich umgekehrt nicht, dass man zu den Strukturen dieses oder jenes Tieres in einem bestimmten Phylum das Merkmal Intelligenz hinzusetzt, da ja jene (vor allem Hirn-) Strukturen eines Tieres zumindest eine ganz besondere Evolution hätten ^{vorher} durchmachen müssen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass eine einzige Substantivität mehrerer, ja gegebenenfalls unzählige Substanzen haben kann. Als Substanz ist der Zucker in einem Molekül und in einem Organismus dasselbe; aber hier hat er seine Substantivität verloren, denn er hat aufgehört ein geschlossenes und ganzheitliches System zu bilden. Jedes rein chemische Kompositum ist wiederum ebensowohl eine Substanz, wie seine Elemente. Wenn das Neue des Systems aber nicht in etwas Substantiellem, sondern nur in etwas Funktionellem besteht, dann ist das ganze Kompositum nicht eine Substanz, sondern mehrere, wohl aber eine einzige Substantivität.

Der Unterschied zwischen Substantialität und Substantivität kommt vielleicht darin noch deutlicher zum Ausdruck, dass ein substantives System (etwa ein tierischer Organismus) möglicherweise alle Substanzen einer bestimmten Art, z.B. die Zellen, im Laufe der Zeit durch neue ersetzen muss, ohne dass es dadurch ein anderes wird, ja die vollkommene substantielle Auswechslung kann sogar er-

fordert sein, um die substantive Selbigkeit zu wahren. Selbigkeit von Substantivität ist, - was schon Fichte aus einer anderen Perspektive gezeigt hat ^U - etwas ganz anderes als Beharren von Substanz.

(I, 204)

Man wäre zunächst geneigt, einen versteckten Materialismus hinter diesem Unterschied zu vermuten, wie denn ja jedem Materialismus die Auffassung zugrunde liegt, dass etwa die Seele eine bloße Funktion des Körpers ist. Wer aber so sehr wie Z. die Priorität der systematischen Einheit vor den konstituierenden Elementen, bzw. Substanzen betont, kann das Wort Funktion bzw. funktionell nicht im bezeichneten Sinne nehmen, sondern muss darunter etwas anderes verstehen, dessen Bedeutung zweifelsohne in der Nähe des griechischen Werks \longleftrightarrow und dessen, was diese Leistung ermöglicht, liegt. Z. steht in der Tat, trotz mancher Anklänge an Demokrit, die nicht nur von der modernen Physik, sondern auch von der Biochemie ⁵⁾ her völlig berechtigt erscheinen, in der nicht-~~materialistischen~~ materialistischen Linie des von Aristoteles betonten Priorität der $\epsilon\upsilon\epsilon\lambda\theta\epsilon\tau\iota\kappa\eta$ vor dem $\delta\upsilon\lambda\kappa\tau\iota\kappa\eta$ ⁶⁾. Und wenn die Einheit des Systems in jedem Merkmal ganz enthalten sein soll, dann müssen bei der Entelechie ~~vollständig~~ ^{in funktionaler Hinsicht} (die nichts anderes als jene vorgängige Einheit ist) vollends alle räumlichen Verhältnisse als aufgehoben gedacht werden.

Um die Eigenart und in eins damit die unabdingbare Bedeutung des Unterschiedes zwischen Substantivität und Substantialität voll in den Blick zu bekommen, muss man nach Z. von einer anderen Seite aus wieder einmal bedenken, dass der Ursprung der konstituierenden Merkmale sich ^{bei} diesem Fragekomplex ~~nicht~~ ^{ganz und gar} in den Vordergrund drängen darf. Denn manchmal kommen sie alle zwar aus den integrierenden Substanzen her, so dass sich der Bereich der Substantivität mit dem der Substantialität deckt; manchmal dagegen - wie im Falle des Menschen - übertrifft ^{ganz und gar} der erste ^{ganz und gar} den zweiten. In diesem Sinne unterscheidet Z. zwischen einigen Merkmalen, die - wie Statur und Farbe, aber auch etwa Begabung -

aus dem *Hypokeimenon* durch Emergenz entstehen und denen gegenüber der Mensch nicht umhin kann, sich als Subjekt zu verhalten, und anderen, die - wie Tugend und Wissenschaft - nicht durch Emergenz aus einer "Natur" entspringen, sondern ^{viel} durch eine mehr oder weniger frei vollzogene Aneignung ^{haben}. Ihnen ist der Mensch folglich nicht wie ein Subjektum unterworfen, vielmehr verfügt er über sie wie ein "Hyperkeimenon". Dass nun nach deren Aneignung er ihnen doch wieder irgendwie unterworfen bleibt, zeigt nach Z. vor allem dies an, dass die Substantivität nicht nur unterschieden von der Substantialität, sondern sogar auch deren Fundament sein kann. So konstituieren sich die von ihm sogenannten moralischen Realitäten. Ihr physischer Charakter besteht gerade darin, natürliche Eigenschaften durch Aneignung zu haben. Auch das Physische deckt sich also nicht mit dem Substantiellen bzw. Subjektuellen. Z. führt in diesem Zusammenhang weiterhin aus, dass selbst bei den Realitäten, in denen beide Bereiche sich decken, trotz der gegenteiligen Neigung der Sprache dennoch möglich ist, sie substantivisch und nicht substantiell ~~xx~~ zum Ausdruck zu bringen.

Als einfachste - allerdings, wie aus früher Gesagtem ohne weiteres einleuchtet, nur illustratives - Beispiel erwähnt er das Phänomen eines Körpers, der eine Kraft ausübt oder erleidet. Die Sprache beschreibt das Phänomen so, als wäre der Körper (Masse) Subjekt der Inhärenz einer Kraft. Aber dasselbe Phänomen lässt sich strukturell (nämlich als die Veränderung einer Struktur der Substantivität) beschreiben. In der Grundgleichung der Mechanik ($k = m \cdot \frac{dv}{dt}$) könnte jede Grösse genau so gut als Subjekt der Attribution fungieren (die Gleichung kann ja nach allen dreien aufgelöst werden). Das logische Subjekt darf m.a.W. nicht mit dem physischen Inhärenzsubjekt verwechselt werden. Keine der physischen Gesetze, sagt Z., sind im Grund prädikativ gemeint. Dasselbe geht nach ihm trotz der prädikativen Hülle nun auch mit den meisten Strukturen der Umgangssprache (S. 163). Schade nur, dass er sich an dieser Stelle ~~war~~ mit diesem Hinweis begnügt.

Aus all dem Gesagten ergibt sich, dass nach Z. das Insubstantive keineswegs mit dem Akzidentellen zusammenfällt. Etwas ist insubstantiv nur, weil es blosses Moment innerhalb eines mehr oder weniger geschlossenen, auf jeden Fall aber suffizienten System ist. Und das kann durchaus eine Substanz sein. Das Akzidenz weist nur eine doppelte Insuffizienz auf, da es immer auch insubstantiv ist. Ferner vermögen die Akzidenzien das substantive System eines Realitätsdinges weiter zu konkretisieren, aber man muss sich hüten, diesen Vorgang mit demjenigen der individuellen Konstituierung zu verwechseln. Die Individualität kommt nicht durch Vermehrung von Merkmalen zustande. Beliebig vermehrbar sind nur die die Substantivität nicht konstituierenden Merkmale. Sie konkretisieren zwar die jeweilige Realität, aber (auch wenn sie nicht immer wie etwa die von einem Planet nach und nach eingenommenen Bahnstellen substanzindifferent sind) sind sie nicht individualisierend. Obgleich ein Hund, auf Grund der ihm eigenen Konkretisierungsweise, anders als der Planet nicht dasselbe ist, da ja seine Lebensbahn progressiv verläuft, so ist er doch immer derselbe. Von der Stabilisierung der unmittelbar durch Atome und Moleküle (blosse singuli) gebildeten Materie, führt der vom Vf. beschriebene Weg der Individualität über die Vitalisierung der mit einer gewissen Unabhängigkeit gegen- und spezifischen Kontrolle über das Medium ausgestatteten stabilen Materie bis zur Intellektualisierung des Lebens. Strikte Individualität und Einzigkeit kommt allerdings erst dem Menschen zu, da jede biologische Spezies und somit jede species aller Wahrscheinlichkeit nach nicht anderes ist als eine Modulierung "des" im Übrigen noch rein materiellen (vgl. unten) Lebens.

Auch wenn der Aristotelische Zuschnitt dieser Philosophie, von der wir in diesem Abschnitt nur über einige, allerdings zentrale Aspekte referiert haben, unverkennbar ist (was am wenigsten vom Vf. selbst geleugnet wird) wären die Unterschiede dennoch gross genug, um den Versuch einer nicht ausschliesslich kritischen Auseinandersetzung ^{z. B. Aristoteles} zu unterlassen, würde es bei dieser bloss darum gehen,

Die Philosophie Zs. ~~möglicherweise~~ möglichst auf Aristoteles zurückzuschrauben. In jedem Dialog müssen aber beide Teile etwas geben, und auf das ^{Wieviel} des einen oder des anderen kommt es weniger an. Sollte es ^{schon} möglich sein, mit Hilfe der sachbezogenen Ausführungen Zs., ein wenig weiter bei dem Verständnis der Aristotelischen Philosophie zu gehen, dann ^{würde} durch diese wechselseitige Erhellung um der gemeinsamen Sache willen der Versuch sich von selbst rechtfertigen. Andernfalls müsste man am Ende feststellen, dass bei aller Verwurzelung des Verfassers in der Tradition des Humanismus die Resultate seines ^{Unternehmens} faktisch denjenigen Recht geben, die ^{da} meinen, nur das naturwissenschaftlich orientierte Denken habe es mit der sich ständig erneuernden, weil lebendigen Wirklichkeit zu tun, und eine Vermittlung von Humanismus (Logos) und Physis ^{ein} sein ^{ein} Desideratum. ^{Die} Lebendigkeit des Humanismus bemisst sich an der Möglichkeit des ^{Denk-}gesprächs.

Unter Realität ist nach Z. etwas zu verstehen, was nicht nur unabhängig von mir ist. Soweit bringt es nämlich auch das Tier; doch im Stimulus präsentiert sich die Realität nicht als Realität, d.h. noch nicht als etwas, was nicht nur unabhängig von mir, sondern auch als seiner eigenen Präsentation vorgängig ist. (Deshalb betrachtet Z. den ^{den} Menschen als ein ^{ein} animal realitatis ^{*)}) Dieses schon Bestehende kann selbstverständlich innerlich nicht wiederum in einer undifferenzierten Unbestimmtheit bestehen. Worin das schon Bestehende, selbst innerlich besteht, muss demnach in ganz bestimmten ^Merkmale gesucht werden. Zu fragen ist wiederum, wie denn diese primär bestimmten und nur sekundär vielleicht auch bestimmenden Merkmale selbst bestimmt sind. Sollen sie aber ein mehr oder weniger geschlossenes System der Substantivität bilden, so läuft diese Frage auf die andere hinaus, wie die Merkmale zueinander bestimmt sind. In diesem Aufeinander-Zu-Bestimmtsein wird folglich das zu suchen sein, was die Sache ist. Die Realität ist in den Merkmalen selbst bestimmt: sie besteht in ihnen, aber

sie wird nicht von ihnen - gleichsam von oben herab wie über ein Wehrloses Subjectum hin^{hin}bestimmt. Lautet ^{man} aber die Frage nach dem Ding nicht, wie die Merkmale etwas bestimmten, sondern wie sie aufeinander bestimmt sind, dann ist es klar, dass Z. als Grundzug oder Grundbestand der Realität, d.h. als das, worin das von sich her Daseiende innerlich besteht und sich - unabhängig von seinem Ursprung - selbst grundlegt, den System^{er}charakter betrachten muss. Hätte Z. seine Interpretation der Aristotelischen Wesenslehre (Ss.75-94 et passim) nicht auf das Synolon als einer Zusammensetzung aus Form und Materie ausgerichtet, sondern auf die Form, von der ja Aristoteles in seiner Metaphysik (Z,10,11) sagt, dass sie die proten ousia ist, dann wäre er unweigerlich auf eine Konzeption gestossen, die den Erfordernissen eines Denkgesprächs deshalb näher entgegenkommt, weil sie nicht vom Substantialität - sondern eindeutig vom Systemgedanken geleitet ist. Nun weiss Z. natürlich ganz genau, dass die am Zusammengesetzten orientierte Interpretation nicht die einzig mögliche ist. "Diese Interpretation des Wesens als etwa, was "die" Materie selbst einschliesst, ist zwar nicht die einzig mögliche, denn in diesem, wie in so vielen anderen Punkten, sind die Sätze des Aristoteles nicht leicht miteinander zu vereinbaren. Es gibt Stellen, an denen Aristoteles zu sagen scheint, dass die ganze ousia nur in der substantiellen Form enthalten ist. Aber auch in dieser Interpretation liegt das Wesen lediglich im Moment der Spezifität der Form. Und letzten Endes ist das Einzige, worauf es hier ankommt" (S.79 f). Dies Letzte ist nun nicht ganz von der Hand zu weisen, aber das ~~ändert~~ ^{ändert} nichts an der grösseren Virtualität der von Z. unberührt gelassenen Interpretationsmöglichkeit im Hinblick auf seine vom Systemgedanken her ^{zu gewonnenen} physische Auffassung der ousia. Im übrigen dürfen beide Interpretationsmöglichkeiten des Aristoteles nicht als gegensätzlich hingestellt werden. In der zweiten handelt es sich vielmehr um eine Vertiefung derselben Lehre gerade im Sinne des Systemdenkens, denn in ihr hat die Materie keineswegs ihre Rolle ausgespielt sondern, wenn schon, nur etwas verändert. Materie und Form bleiben für die Konstitution der

oder eigentlichen) Ausdruck im Sinne der prote ousia kommt, die logischen Voraussetzungen geschaffen, um die physische Realität im Sinne des Systems begrifflich zu erfassen. Mit dieser seiner Lehre hat er ein Ideal verwirklicht, das Plato unmittelbar vor Beginn seiner Untersuchungen über die Definition verkündet hatte: Mann sollte doch von ~~allen~~ ^{einem einzigen} ein Merkmal ausfindig machen, ^{könnte} durch das es von allem anderen abgegrenzt, definiert werden könnte, so wie wenn man von der Sonne sagt, sie sei das Leuchtendste (Theait. 208). Wenn man sich nun die Weitläufigkeit der Definitionen ansieht, die er über den Sophisten oder über den Staatsmann aufstellt, so kann man nicht sagen, dass ihm dieses Unternehmen gelungen sei. Ganz anderes bei Aristoteles. In seiner unmittelbar gegen die platonische Teilnahme-Lehre (auch im Sinne der Koinonia) polemisierenden Ausführungen in Met.Z.12 ist ihm die Reduktion gelungen, um die Plato vergebens bemüht war. Diese Reduktion vollzieht sich ~~in~~ ^{an} drei Schritten: Zunächst werden die Gattungen auf eine einzige zurückgeführt (1037^{330-1038²⁴}); dann wird die Gattung auf die Art (1038²⁵⁻⁸) und gleich (1038²⁸⁻⁹) - mit einem ~~sehr~~ seltsam anmutenden Gedankensprung, der jedoch sachlich vollkommen begründet ist ⁷ - auf die Differenz reduziert; schliesslich werden die Differenzen (die Möglichkeiten einer Mannigfaltigkeit von Differenzen war ^{1037⁶⁻²¹⁻²²} offen gelassen) auf eine einzige, nämlich die letzte zurückgeführt (1038^{21-20, 24, 26, 29-30}). Zu diesem Zweck genügt es, dass man nach der Differenz der Differenz ^(1038²⁹⁻³⁰) ~~geht~~. Die letzte Differenz also ist das gesuchte Merkmal, in dem die ganze Definition und das heisst die ganze Substanz, wesentlich betrachtet, enthalten ist. Doch dieses Merkmal ist in Wirklichkeit ein Merkmal von Merkmalen bzw. eine Differenz von Differenzen. Die Ansätze zum Systemgedanken bei der Erörterung des Wesens sind offensichtlich. Es wird sich aber noch weiter unter zeigen, dass die systematische Fassung der ousia gerade dann noch deutlicher zutage treten muss, wenn der Weg ^{über} die Differenz der Differenz unzugänglich oder aber auch nur unzulänglich ist.

Z. sag mehr als einmal im Vorbeigehen, dass in seiner Lehre von der forma substantialis Aristoteles einer rein physischen Konzep-

tion der ousia am nächsten gekommen sei. Um so mehr ist es zu bedauern, dass er bei seinen wiederholten Hinweisen auf Aristoteles gerade von den zwei nicht nur parallel laufenden sondern auch innigst zusammengehörenden Reduktionen absieht, in denen nicht zuletzt durch den Erweis der Vorherrschaft und Überlegenheit des Systemg dankens über das subjektuelle Schema sich der bevorstehende Durchbruch zu einer zwar nicht logosfreien wohl aber logosentlasteten Physis ankündigt.

Der Gedanke eines unbestimmt Zugrundeliegenden, das sich hinter der mehr oder weniger manifesten Eigenart eines Seienden verbirgt, scheint in der Tat nirgends von der menschlichen Verhaltensweise und damit schliesslich doch lediglich vom Logos abhängig. Wir sehen etwas, und wissen noch nicht recht, was es sei. Wir schauen genauer hin und stellen fest, diese (was uns als unbestimmtes Etwas entgegentrat) ist ein Dies oder Jenes, (ein Pferd, ein Mensch, *etc.*) im eigentlichen Sinne. Es ist aber klar, dass unsere anfängliche Unschlüssigkeit kein konstituierendes Moment der Physis sein kann. Was Aristoteles *ἕννομα* nennt, *ist* nicht unbedingt ein bloss Unbestimmtes, sondern *vielleicht* etwa Knochen und Fleisch beim Menschen bzw. Ziegelsteine und Balken beim Sinn-Ding "Haus", und dürfte insofern dem Moment der Substantialität entsprechen, das auch Z. bei jeder innerweltlichen Substantivität anzunehmen gezwungen ist und das man mit Aristoteles als metaphysische Potentialität ansehen darf und muss. Wir sehen ausserdem nicht recht, weshalb andererseits das, was Z. Substantivität nennt, nicht zusammenfallen soll mit der *ἐντελέχεια*, welche nach Aristoteles die höchste "Einheitsweise der Realität (*de An. B1*) und in eins damit die eigentliche Wirklichkeit darstellt. Die *ἐντελέχεια* ist nämlich dasjenige, was diese ganz bestimmte Substantialität oder metaphysische Potentialität (dieses Fleisch und diese Knochen) eigentlich - wie Schelling sagen würde - (aktiv) ist, (sie ist etwa die Seele, die das Fleisch und die Knochen (Akkusativ!) ist und sie dadurch erst zu einem Menschen macht. Damit ist nicht

die vitalistische Entelechie angesprochen, die sich zur Materie bzw. zur Substantialität verhält wie ein Ding in einem Ding, sondern die Aristotelische, welche den ontologischen oder (Z.) realitätsmässigen Titel dessen ist, was die Materie - nämlich diese so oder so geformte, aber auch sich so oder so verhaltende, so agierende Materie - eigentlich ist.

Jedesmal, wenn Z. auf ~~den~~ Aristoteleschen Hylemorphismus zu sprechen kommt, legt er seiner Kritik die Lehre von Materie prima zugrunde, ein Ausdruck, mit dem Aristoteles bekanntlich äusserst sparsam umging. Dass damit die Bedeutung des von ihm bekämpften *Hypothese*-Gedankens bei Aristoteles überbetont und gleichzeitig in die Aristotelische *Usia* viel zu sehr auf die unzulängliche Gestalt der Substantialität in ungehörlicher Masse festgelegt wird, liegt auf der Hand. Der Begriff von *Materia* als dem Inbegriff des zu Grunde liegenden lässt sich bei Aristoteles schon allein deshalb nicht auf die *Materia prima* festlegen, weil das, was in einem bestimmten Denkkzusammenhang einmal als Materie auftritt in einem anderen Funktionsverhältnis durchaus als Form fungieren kann, so dass das objektuelle Moment der *Usia*, welchem die Kritik Z. am meisten gilt, weitgehend als ein beweglicher Restbegriff erscheinen muss. *)

Von dem, was *Materia* heisst, können somit immer mehr Stücke in das formelle Moment der Realität überführt werden, und am Ende muss es dahin kommen, dass die Materie als eine Funktion der Form oder jedenfalls als ein Moment innerhalb der von ihr nicht bloss bestimmten, sondern geradezu gänzlich beherrschten Sache reduziert wird: nämlich auf das Moment der mehr oder weniger begrenzten Möglichkeit des Andersseins. Die weitgehende Angleichung, an deren Ende die völlige Identität von Form und letzter (d.h. aber gerade alle anderen materiell-formellen Momente im Sinne einer *forma formarum* in sich aufnehmender) Materie auftritt (1045 b 17-18) stellt einen zentralen Fall der von Z. in seinem Sinne besprochenen Konvergenz von *logikos* und *physikos* dar (denn

nur die Form geht für sich in den Logos der ersten Usia ein), aber einen solchen Fall, bei welchem der Entwurf der Usia auf das Zugrundeliegende immer mehr zurücktritt.

Dieser Rückzug lässt sich in einem Dreischritt verfolgen, dessen Phasen ^{die} ~~an der~~ Vertiefung ^{bedürfen} ~~zwingen~~, die von der Vollendung der Usia-Lehre in der Metaphysik (H 6) über dessen Anwendung auf die Seelen-Lehre (De Anima B 1' bis zu deren extremen st Konsequenzen in De Partibus An. (A) führt: 1) Materie und Form werden nicht mehr als ein Etwas gegen ein Anderes unmittelbar ^{vorgestellt} ~~gedacht~~ (sie sind nicht je etwas Anderes), sondern als Dasselbe je anders (einmal potentiell = Anderssein können; zum anderen aktuell) in ihrer Vermittlung ^{begreifen} ~~erfasst~~; 2) bei dieser Vermittlung handelt es sich nicht um eine Synthesis (ma.W.: die Einheit ist - wie bei Z. - eine ursprüngliche). Das Synolon als eine Zusammensetzung von Form und Materie ist überflüssige geworden, und darum kann bei der Betrachtung und Form und Materie als Akt und Potenz keine Rede mehr von einer Zusammensetzung aus beiden (Met. H6, 1045b11-17; ^{de An. B1, 412b6}) sein. (^{W. in Vertiefung von de An. 412a7-9 zu 412a9-10. Bei der vertieften Forming ist kein Platz mehr für ein Etwas EK (de An. 412)})

3) Die Form (selbstverständlich als ^{ἐπέκειντο} ~~ἐπέκειντο~~) kann demnach, auch bei den ^{ἐνολα} ~~ἐνολα~~, als die ganze Usia angesehen werden (am schärfsten ausgedrückt in De Part. An. A, 645.a 32-33; vorbereitet in allem durch Met. Z. 1011) und sie musses, wenn man das Seiende ^{bz. des Synolon} ~~(Z. würde sagen, die res)~~ in seinem grösstmöglichen Einheitsgrad nennen will (De An. B 1, 412b8-9).

Die Art und Weise, wie sich die auf die materia prima zugespitzt interpretierte hylemorphische Lehre des Aristoteles bei Z. nachteilig auswirkt, kann an einem konkreten Beispiel sehr klar gezeigt werden. In einem nach Erscheine des besprochenen Buches veröffentlichten Aufsatz ("El hombre, realidad personal" in Revista de Occidente, April 1963, vor allem Seite 24/27) verwirft Z. die Aristotelische Seelenlehre in einer Weise, die u.E. einen Rückfall gegenüber Aristoteles selbst und Hegel darstellt. ^{es mit} Wenn man von ^{νοῦς διὰ τοῦ νοῦ} (vergleichsweise vom Geist) absieht, so

(Tendría que haber precisado más, haciéndome ver cómo esa crítica ^{M. N. n.} ~~través~~ ^{través} vale ~~de~~ que el alma de que habla el Kf. en los pasajes del exte-
cuelo a que se refiere, es exclusivamente el alma intelectual. ⁺)

zeigt sich die Aristotelische Seele als die primäre Einheit der organischen Strukturen und Funktionen des Körpers und nicht als etwas, was auf ein anderes diese oder jene Wirkungen ausübt. Man muss dann allerdings sagen, dass die Seele als die vorgängige Vollendung und regelnde Einheit eines so beschaffenen Körpers aufzufassen ist, welcher als nachträgliche zeitliche oder bloss resultative Vollendung allerdings niemals vollkommen, vielmehr immer unvollständig ist. Diese primäre Einheit des das Unmittelbare Sein ($\sigma\upsilon\kappa\kappa.$ bzw. Körper) eigentlich seienden oder vermittelnden Wesens (usia bzw. Seele) in den systematischen Ort dessen gehörte, was bei Hegel technisch Substanz heisst ($\alpha\sigma\tau\epsilon$ und zweite Usia, Sokrates und Mensch, $\sigma\upsilon\kappa\kappa.$ und Wesen in eins) Z. dagegen fasst die Psyche als etwas auf, was in den ersten Stadien des Lebens von dem organischen Körper moduliert wird und erst in sehr späten Phasen den Organismus bestimmen kann.)

Der Organismus hat nämlich seine chemischen und biologischen Funktionen nicht aus der Psyche. Hier scheint uns, dass Z. dem von ihm bekämpften Hylemorphismus unkehrt, bzw. ergänzt und entgegen seinen (Zs.) eigenen Voraussetzungen ihn schliesslich beibehält. Zwischen Seele und Leben wird in einer, gerade vom Aristotelischen Standpunkt unzulänglichen Weise unterschieden, denn die Seele ist bei Aristoteles zwar Prinzip des Lebens, aber Prinzip nicht nur und nicht primär im Sinne von so etwas wie einer Ursprungsquelle des Lebens, sondern auch und vor allem im Sinne der das Leben seiende Herrschaft (wie der Princeps nicht nur der erste, sondern auch das Ganze ist) bzw. als die Lebendigkeit des jeweils verschieden gearteten Lebens selbst. "Das Plasma germinale ist ein molekulares System; sein Leben besteht lediglich in der einheitlichen Struktur dessen, was wir funktionelle Kombination genannt haben" (a.a.O. S.24). Ist aber die Aristotelische Lehre etwas anderes als diese ursprünglich einheitliche Struktur, worin nach Z. das Leben des Plasmas besteht? Das kann ohne weiteres gesagt werden, vorausgesetzt, dass die Ursprünglichkeit des Plasma, bzw. die primäre Kohärenzeinheit¹⁾ seiner Merkmale oder Faktoren

+) Por tanto, habría que justificar la frase "weil man von der feinsten Seite absieht" del final de la página 29

so verstanden wird, dass in ihr die späteren Phasen vorentworfen oder positiv vorenthalten sind⁹⁾. Was sonst unter Seele ^{bei Aristoteles} ~~anderes~~ zu verstehen sei als dieses Sein des Körpers (= Wesen als ^{De An. B. 1, 412b10-11}) in dem ganzen Reichtum seiner Strukturen und Funktionen ist nicht klar, und so bleibt u. S. unklar, was es heisst, wenn Z. schreibt: "Die Seele organisiert nicht das plasma germinale. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein" (a. a. O. S. 25). Schuld an alledem ist sicherlich die schon erwähnte Herabsetzung der Aristotelischen Materie auf das Niveau einer materia prima. Der kritisierte Passus bei Z. beginnt so: Ausser der Seele muss man nicht die Substanzen des Organismus in Betracht ziehen. Der Mensch ist indessen keine Vereinigung dieser Substanze; er ist eine primäre Einheit. Worin besteht diese Einheit? Aristoteles dachte, dass es sich um eine substantielle Einheit handelt: Die Seele, die $\psi\upsilon\chi\acute{\epsilon}$ ist der substantielle Akt einer unbestimmten materia prima" (a. a. O. S. 24). Ich wüsste nicht, wo Aristoteles die Seele so bestimmt hätte. Wenigstens in den einschlägigen Stellen steht deutlich zu lesen, dass die Seele der Akt eines besonders beschaffenen Körpers (etwa mit Mund oder Wurzel zur Nahrungsaufnahme) ist. Und als Akt eines solche Körpers ~~ist~~ ^{ist} die Seele ~~insofern~~ die ganze Wirklichkeit seiner Lebendigkeit, als diese äussere Beschaffenheit - welche selbstverständlich die inneren Organe einschliesst, - nur geeignet zum Leben (und damit notwendige Bedingung: $\sigma\upsilon\rho\alpha\iota\tau\iota\alpha$; \rightarrow De An. B. 4, 416a14-15) ist, für sich allein genommen aber bloss ^(412b21) ~~ein~~ ^{ein} Lebewesen genannt werden kann. M. a. W. ohne Seele entbehrt der organisch geformte Körper der primären Kohärenzeinheit, die zur Substantivität notwendig ist. Die Seele ist der ganze Mensch wesentlich, einheitlich genommen, der Körper dagegen ist zwar auch der ganze Mensch (es handelt sich ja um den lebendigen Körper), aber in der uneigentlichen oder materiellen Weise der Zusammensetzung genommen ^{(da eine äusserer reinen Materialien der Haut unterschiedlich ist - wenn man es eben material oder uneigentlich betrachtet).} Dass in seinen Untersuchungen über die Differenzen Aristoteles der von Z. geforderten physisch-positionellen Betrachtungsweise ganz nahe kommt, kann indes schon rein textlich nachgewiesen werden.

Wenn Z. schreibt: "Das Leben, so für sich genommen, ist streng genommen kein physisches Merkmal; ein solches ist nur das vegetative Leben odér das sensitive Leben" (S.145) spricht er vom Standpunkt des Platonismus keine philosophische Selbstverständlichkeit aus, sondern im Gegenteil. Es hat keiner geringen Anstrengungen des Aristoteles bedurft, bis er den Grundsatz durchbrechen konnte, dass das Leben (bzw. die Seele) nicht mehr oder weniger Leben (bzw. Seele) sein könne (Phaidon 93b ff). "Die neue Einsicht die sich in dem scholastischen Axion der Analogizität des Begriffes Leben über Aristoteles hinaus erhalten hat, wurde nun von diesem gerade auf Grund der Überlegung erkämpft, dass im Verhältnis des Mehr oder Weniger (Ephexes) der Seele nicht auf die äussere Beziehung der Seelenarten auf eine gemeinsame Gattung ankommt, sondern auf das Verhältnis der "Differenzen (vegetari, und nicht bloss vivere!, sentire, intelligere) innerhalb eines Lebewesens zueinander (De An.B3, 414 b 28 ff). Das ist aber nur eine konkrete Anwendung des zuvor neu (nämlich in Richtung auf die Physis hin) gefassten logischen Einschlussverhältnisses, bei welcher Neufassung es nicht mehr auf die Gattung + Differenz, und folglich nicht auf die Art, die prinzipiell auch etwas Logische ist, sondern ausschliesslich auf die letzte, d.h. jeweils höchste Differenz ankommt, welche einerseits die analogisch modifizierte Gattung und damit andererseits auch die übrigen Differenzen ebenfalls modifizierend, in sich aufgenommen hat. Auf dem Wege der Erforschung der Elemente der Definition überführt Aristoteles damit die logische in eine vorwiegend physische ^{Sicht} ~~Schrift~~. Die nächstfolgenden Worte im Z'schen Text bezeichnen allerdings das Ausmass des Hinausdrängens des Vf. über die aristotelische Position: Streng genommen - sagt er - müsste eine gänzlich physische Note etwa so bezeichnet werden: Sensitives Leben dieses individuell bestimmten Tieres" (S.145). (Mit den Schwierigkeiten, die diese Bezeichnungen bieten, werden wir uns später beschäftigen müssen) Die durch die Stellung im System bedingte wechselseitige und d.h. zugleich analogische Modifizierung der Noten innerhalb einer streng individuellen Einheit betr^{ifft} dann z.B. die konkrete Art, in welcher

beispielsweise

die nervliche Stimulierbarkeit dieses einzelnen Tieres durch die ihm eigentümlichen metabolischen Funktionen moduliert ist, bzw. sie betrifft ^{etwa} den biologischen Chemismus insofern er zu der optischen Sensibilität hin tendiert. Unabhängig nun davon, ob und in wieweit so etwas festgestellt werden kann, es besteht sicherlich kein Zweifel, dass die physische Realität eines Organismus in mehr oder weniger geschlossenen Systemen dieser und ähnlicher positionell gebundener Merkmale seiner individuellen Konstitution liegen muss.

Es kann also kein ^{er} Zweifel unterliegen, dass auf dem Seitenweg, der über die Differenzen (esse, ^{mix} vivere, ^{= vegetari!} sentire, intelligere) und nicht über den ^{mit} scheinbar weiteren und zentraleren Weg der Gattungen und Arten führt, viele Aspekte begegnen, die in eine Konzeption der ousia münden, deren Grundzüge substantivisch und nicht ⁷ substantialistisch sind. Sofern ^{nach} ~~nach~~ die Definition nur das hylemorphische Schema auf dem Logos abbildet, muss sie zwar mit diesem Schema die Struktur des einlinigen Verhältnisses von Bestimmen und Bestimmtwerden gemeinsam haben, aber diese Struktur ist bei der in die Differenz zusammengedrückte Definition, die nur mit der Form, allerdings als Form einander bedingender und modifizierender Formen zu tun hat, mindestens schon entschieden abgeschwächt, und sie wird ^{gesten} schließlich von Aristoteles selbst vollständig abgebaut, wie wir im Zusammenhang mit der physischen Auffassung der species bei Z. sehen werden.

Zu dieser Position, zu welcher Aristoteles erst in einer aller Wahrscheinlichkeit nach sehr späten Phase seiner Entwicklung gelangte, kommt der Vf. vornehmlich auf dem Wege über eine philosophische Auswertung einiger Aspekte der naturwissenschaftlichen Erforschung der Physis. Da Aristoteles diese Ergebnisse nicht so zu Gebote stehen könnten ^{von dem Vf.} ~~war er~~ volens nolens gezwungen, ohne nun die Beobachtung der Natur zu vernachlässigen (via generationis et corruptionis), dem anderen, an sich längeren, für ihn aber

kürzeren Weg über den Logos den Vorzug zu geben. Aber es muss gegen Z. festgehalten werden, dass auch auf diesem Wege er schließlich dorthin gelangte, wo das Vertrauen in die Definition erschüttert und die definitorische Wissenschaft letztendlich hinfällt werden musste, und dass folglich der Konvergenzpunkt von Physikos- und Logikos-Verfahren bei Aristoteles keineswegs nur an der von der Definition markierten Stelle liegt, Gewiss: es waren vorwiegend rein logische oder, wie man konkreter sagen müsste, rein sprachliche Überlegungen, die Aristoteles dazu führten, den Unterschied sowohl wie die Unabhängigkeit bzw. Überlegenheit der Energeia gegenüber dem als blosser Zusammensetzung verstandenen Synolon, aber auch schon gegenüber dem mehr oder weniger platonischen, auf das eindeutig Benennbare ausgerichteten Eidos (= Spezies) festzustellen. Denn wenn bei einigen Dingen der Name für das Synolon mit dem für das Eidos zusammenfällt, so dass der Energeia-Status des Eidos verdeckt wird, so liegt bei jenen Dingen (wie etwa den Lebewesen), bei denen das nicht unbedingt der Fall ist (das eigentliche Eidos als Prote ousia ^{mit $\alpha\lambda\lambda\alpha$} ist hier die Seele ^{genannt}), die nicht eindeutige Definierbarkeit des Eidos als Energeia um so klarer am Tage. Die Energeia ist Substanz in einem Sinne, der nicht weniger als das Eidos mit den Mitteln des eindeutigen Logos erfasst werden kann, da sie ja nur (dieses Nur ist allerdings eine Auszeichnung) analogisch anzugehen ist: Angebar im Sinne der eindeutigen Definition ist, wenn überhaupt, nur das Synolon, welches zwar die gleiche Substanz besagt, aber sie nur vom Standpunkt der Zusammensetzung (Synthesis) zum Ausdruck bringt; oder aber das Eidos, das merkwürdigerweise einerseits zwar mit demselben Namen bezeichnet wird wie das Synolon, andererseits aber - anders als die Energeia des innerweltlich Begegnenden - keine notwendige Beziehung auf die Materie enthält. Daher die Definierbarkeit der Substanz nach dem blossen Eidos und nicht nach ihrem eigentlichen Sein oder Energeia, die, weil sie auf eine materielle Dynamik bezogen bleibt, nicht $\lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma$ $\chi\alpha\rho\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\omega\varsigma$ ist. Man kann sagen Sokrates ist Mensch bzw. Mensch ist Lebewesen, aber nicht Sokrates ist Seele oder Sein oder Vernunft. Die hierbei notwendige parony-

Frucht dieser Denkbewegung, dass die Inhalte, welche einer Gattung einleigen (etwa der Inhalt "Lebewesen"), von diesem logischen Gehäuse befreit werden, um zu einer aktiven Differenz zu werden. Bei einer strengen Definition fungiert dieser Inhalt als Gattung; bei einer auf die physisch ~~un~~gerichtete Betrachtung aber bzw. bei einer höchsten "nur" analogischen Definition, als eine Differenz unter anderen, es handelt sich nicht mehr um "Lebewesen sein" (vergleichbar mit "Eisen sein", ein Ausdruck, den Z. gebraucht, um den abgeleiteten Rang von "Sein" zu erläutern), sondern um das Leben ^(aristoteles) als vegetarisch (De An.B. ~~3, 415 a 21 ff.~~ ^{7, 415 a 21 ff.}...) ~~weil~~ ^{nach mir von} in übrigen auch Sein ist (De An.B. ~~4, 415 b 13.~~ ^{4, 415 b 13.}), wengleich nicht mehr von Z. bekämpften prädikativen Sinne. Dieses "Leben" ist keine Gattung mehr, sondern selbst auch eine Differenz.

→ ... sondern ...
 auch eben ...
 z. B. Mensch u.
 p. p.

Die Bewegung der Gattung von der "logischen" Vertikale zur physischen Horizontale ⁽¹¹⁾ wird von Aristoteles Met.I.8, 1058^a 2-7. ausdrücklich vollzogen: "Dieser Unterschied muss mithin notwendig eine Verschiedenheit oder ein Anderssein der Gattung sein. Ich verstehe nämlich unter dem Unterschie der Gattung, eine Verschiedenheit, die ebendies, die Gattung, verschieden macht". Dann handelt es sich nicht mehr - und das wird auch von Z. konsequenterweise gefordert - um einen Unterschied ~~von~~ von der Gattung bzw., in einem anderen, aber durchaus parallelen Zusammenhang, von den, wie es das prädikative Schema, ⁱⁿ ~~das~~ prädikative Sein, nahe legt, sondern - genau wie bei Z. (vgl. ^{unter}...) um einen Unterschied in der Gattung, d.h. aber: in der die Differenz selbst seienden Gattung.

Wenn die Differenz nun das Ganze der Definition ausmacht, dann hat sie aufgehört, eine differenzierenden Funktion auszuüben, da sie ja nicht mehr im Gegensatz zu diesen die gemeinsamen Merkmale anzeigenden Begriff gesehen wird. Sie legt immer mehr ihren logisch differenzierenden Charakter ab, um etwas physisch Konstituierendes auszudrücken. Das Bewusstsein der Unzulänglichkeit einer die Merkmale bloss unter dem Gesichtspunkt der Gemeinsamkeiten und Differenzen berücksichtigenden Betrachtungsweise er-

zierung der "gleichen" Formbestimmungen je nach der jeweiligen Tierart, um die es sich handelt, mit sich brint (vgl. 643 a 3-4); das Wort *ρολότιον* (645 b 17 →) dagegen dient im Sinne der von der Seele einheitlich zu vollbringenden Leistungen, bzw. der sie ermöglichenden Merkmale zur zusammenfassenden Kennzeichnung der durch und durch horizontalen und - ähnlich wie die Einheit der von den vielen Ursachen je anders zu erbringenden Wirkungen - nach Messgabe der Analogia proportionalitatis so oder so ausfallenden und sich wechselseitig bedingenden Strukturen und Funktionen.

Was hier im Vordergrund steht, ist nicht mehr die Wirklichkeit so wie sie sich (als "Sein") in der Sprache kindtut, sondern sie selbst insofern sie die Aussagbarkeit durch den Logos und folglich auch den Bereich der *στοχαστική*, in dem sich der Mensch zunächst und zumeist aufhält, überschreitet. Der letzte Grund, weshalb Aristoteles auf diesem scheinbar abseitigen Weg in eine so überraschende Nähe des Bereiches gelangt, in dem die Ausführungen Zs. fest angesiedelt sind, scheint uns in der Tat letztlich darin zu liegen, dass Aristoteles seine Untersuchungen immer mehr der Leitung des transzendentalen Men anvertraute, wodurch die von der Sprache nahegelegte zentrale Rolle des On sowie die damit verbundene Perspektive der blossen Inhärenz und des Verhältnisses Bestimmendes-Bestimmtes zurücktreten musste. Insofern liegt es ganz in der Konsequenz der von Aristoteles angestrebten und teilweise durchgeführten Vertiefung, wenn Z. das Sein für etwas Sekundäres gegenüber der Realität hält (eom transcendentale disjunctum von Realität). für etwas nämlich, was wesentlich mit Präsenz, Scheine, Licht und Welt zu tun hat (in die Welt kommen = das Licht der Welt erblicken = ins Sein treten). Damit hängt es zusammen, dass in dem die Art anzeigenden Namen "Mensch" unmittelbar nichts mehr zum Ausdruck kommt als das, was das Aussehen oder Gesicht eines Menschen bietet, während in dem die systematische Einheit der Differenz anzeigenden Wort "rational" die Art und Weise zum Ausdruck kommt,

wie sich der Mensch verhalten muss. Damit haben wir wiet mehr als einen blossen Namen, und man versteht, dass das einzige Wort "rational" unter Umständen, d.h. wenn man dieses Merkmal in seiner $\alpha\chi$ positionellen Gebundenheit mit den ihr zugehörigen versteht, eine echte, allerdings praktisch unabschliessbare Defintion abgeben kann (Met. 212)

in Rechnung

Stellt man all diese Ansätze - von denen Z. im Grunde. d.h. auf die Sache hin gesehen ausgeht, um sie weiterzuführen, anstatt wie Aristoteles sich nur mühsam in einer letzten Anstrengung bis zu ihnen vorzutasten - dann rückt der Versuch, alle Aspekte der Philosophie des Aristoteles auf eine alles beherrschende Rolle des Prädikationsschemas und des Seins als Präsens oder "Sein für" festzunageln, in ein höchst fragwürdiges Licht. Denn das ist ein weiterer Punkt, an dem der Verfasser von der Tradition der Philosophie sich viel weiter entfernt sieht, als er es in Wirklichkeit ist:

Bei der

Durch die Substituierung des Seins- durch den Realitätsbegriff = vollzogenen Absatzbewegung ^{selbst} Aristoteles setzt sich der Verfasser ^{natür} über einen grundlegenden Unterschied in der Seinsbedeutung hinweg. Die verbale Bedeutung vom Sein im Sinne derjenigen $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota\chi$, die von Z. selbst in einem bestimmten Zusammenhang unter Berufung auf De An. 425.b.26 (vgl. 444) gegen das gewöhnliche, auf die Präsens und den Logos zugeschnittene Sein absetzt, ist nicht bloss eine der verschiedenen Bedeutungen von $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota\chi$, unter denen eine andere z.B. das copulative Sein oder Sein im Sinne der Kategorien wäre, sondern sie betrifft das Sein, von dem Aristoteles sagt, dass es bei den Lebewesen Leben (verbal) heisst: also etwas ganz anderes als das "Lebewesen sein", das von Z. (vgl. S.409) mit Recht als in physischer Hinsicht überflüssig abgetan wird. (In diesem Sinne hat er vollkommen recht, wenn er sich auf Aristoteles selbst beruft, als dieser sagt, dass $\omega\chi$ $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota\chi$ nichts mehr besagt, als $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota\chi$: 1003b 28; vgl. S.408. Aber das ist gerade nicht das $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota\chi$ als $\epsilon\tilde{\nu}\nu\alpha\iota\chi$ (die Seele des Menschen), welches ein

Leyens

als Synolon (Menschen) aktiv ist, sondern das kopulativ gemeinte und dadurch rein sprachlich bedingte Sein, ~~so~~^{schon} ~~daß~~^{daß} die Berufung auf Aristoteles unsere Kritik nicht aufhebt

Ein Unterschied, der allerdings auch ^{klar} noch weiter besteht, wenn all diese solchen Gemeinsamkeiten zugegeben werden und der zweifellos zugunsten des Vf. ausfällt, betrifft die Frage nach der Individualität. Dass Aristoteles das Individuelle an das Materielle der Physis abschob, kann kaum einem Zweifel unterliegen (immerhin: H. Cherniss und J. Owens sind anderer Meinung), dass er die individuierenden Momente für nicht wesentlich hielt, überhaupt keinem. Die unmittelbare Folge davon war es, dass das Wesen zusammenfallen musste mit den spezifischen Charakteren einer Sache (vgl. noch in De Part. An. A. 644a 24-25).

Von einem eindeutig ~~physischen~~ physischen Ansatz aus ~~sich~~ sieht sich der Vf. demgegenüber genötigt, einige Fragen zu stellen, die einigen in der Tradition des Denkens feststehenden Vorstellungen ins Gesicht zu schlagen scheinen: Dass die Individuen wesentlich voneinander differieren könnten, schreibt er, "scheint absurd und unmöglich, denn alle Menschen müssen gleich sein; Worin sie sich nicht unterscheiden, das ist gerade das Wesen" (S. 215) "Ist es überhaupt möglich, dass die Individuen wesentlich differieren?" (Ibd.) Nach Z ist so etwas indessen nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, wenn anders zwischen das Individuum und das Transzendente, physisch gesehen, keine nach Graden der Universalität abgestuften Schichten eingeschoben werden dürfen. Wenn nun aber die Bedeutung des spezifischen, in den definitiven Logos eingehenden *aidos* für die Erfassung der *ousia* seit den Substanzbüchern immer geringer wurde, musste sich das in einer Weise auswirken, die den Weg zu einer Neufassung des Verstandnisses Individuum-Art zu ebnen imstande sein könnte. Und auch wenn Aristoteles niemals die Grenze überschritt, die das Spezifische vom Individuellen scheidet, um an dem Zweiten etwas Wesentliches,

ja das Grundwesentliche zu erblicken, so ist wenigstens nach all dem Gesagten zu erwarten, dass er nicht mehr rein morphologische Kriterien (Ähnlichkeiten und dgl.) vertrauen wird, um das Vorhandensein von echt physischen Species festzustellen. Gleichwohl hält Z. daran fest, dass Aristoteles eine logische Theorie der Species aufgestellt hat, die nur dem Scheine nach auf die Physis angewandt werden kann. Das zeige sich darin, dass er, unter Beibehaltung der platonischen Perspektive die Frage stellt, wie die Species individueirt werden könne. Es versteht sich aber von selbst, dass vom Standpunkt einer unmittelbar auf die Physis gehenden Untersuchung nicht das Individuum sondern gerade die Species als das Fragliche erscheinen muss. Demzufolge lautet jetzt die Frage nicht wie die Arten bzw. welche von ihnen, individueirt werden können, sondern wie und welche Individuen spezifizierbar sind. Selbst diese Frage könnte aber noch einer den Begriffen und nicht der physischen Wirklichkeit verpflichteten Einstellung verhaftet bleiben, dergestalt, dass dann alle Individuen im Grunde als spezifikationsfähig erscheinen. So z.B. die Sonne.

Thomas von Aquin führt dieses Beispiel an, wenn er die Aristotelische Bestimmung des Allgemeinen (*τὸ κοινὸν ἢ τὸ καθόλου* *ἢ ἡ ἀκόσμιον ἐντέλειαν ἰσχυροῦς* Met. Z. 13, 1038 B 11); vgl. Perih. 7, 17 a 39) ^{erläutert} "Sciendum autem quod ideo dicit, quod universale est quod natum est pluribus inesse, non autem quod pluribus inest, quia quaedam universalis sint, quae non continent sub se nisi singulare, sicut sol et luna" (In Met. VII. lect. 13, n. 1574; vgl. in Perih. I. lect. 10 n 2 sqq).

Für Z. wäre eine solche negative Möglichkeit nicht ausreichend. Er verlangt ^{erläutert} (S. 231) sich nicht mehr an die äussere makroskopische Morphologie zu halten, sondern innere funktionelle Kriterien zum Leitfaden zu nehmen, mögen auch sie von der (biologischen) Forschung noch nicht eindeutig festgestellt worden sein. Nun könnte man sagen, die Astronomie habe die physische Wirklichkeit dieser scheinbar nur logischen Konstruktion längst gezeigt und damit in-

direkt beweisen, wie sehr die auf dem reinen Logos gerichtete Sicht Vertrauen verdiene. Doch selbst diese einfache Bestätigung seitens einer die Natur beobachtenden Wissenschaft - mag sie die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen dem Logos und der Physis aufs Neue dokumentiert haben - würde nach Z. nichts gegen den grundlegend verschiedenen Charakter der logischen Sicht besagen. Die blosse Möglichkeit einer Vielheit von gleichen Individuen schafft evident ermassen noch keine physische Species; aber auch deren tatsächliche Vorhandenheit ist noch lange nicht ein hinreichender Grund, um die Existenz einer solchen physischen Art anzunehmen. Da strenggenommen die physisch verstandene und nicht logisch konzipierte Species im Individuum und nicht in irgendeinem ideellen Bereich angesiedelt sein muss, wäre hier eine Vielheit nicht einmal erforderlich.

Diese Aussage widerspricht nicht der These Zs., dass es nur dann eine Spezies gibt, wenn eine einheitliche Mannigfaltigkeit da ist (S.230). Physisch gibt es nur individuelle Dinge. Nur weisen nicht alle sondern nur einige von ihnen ein Wesen - bzw. die Gesamtheitliche Einheit einiger wesentlicher Eigenschaften - auf, das ihnen erlaubt, sich zu spezifizieren). In diesem Sinne macht es im Prinzip nicht viel aus, ob es ein einziges Sinnensystem oder deren mehrere gibt; denn die Frage danach, ob eine Species im physischen Sinne vorliegt, entscheidet sich nicht an dem Faktum der Mannigfaltigkeit, sondern an der inneren Beschaffenheit der beteiligten Individuen, für deren Erforschung allerdings ein einziges davon ein hinlängliches Kriterium müsste abgeben können.

Z. zeigt nun, dass für die Gewinnung dieses Kriteriums die von dem Logos her diktierte klassifikatorische Methode platonischer Herkunft irreführend ist. Das ist ein Punkt, an dem sich mit der grössten Klarheit nachweisen lässt, wie sehr die Philosophie Zs. gerade von der Problemlage ausgeht, auf welche Aristoteles in seinen äussersten Anstrengungen in Richtung auf eine Überwindung seiner platonischen Herkunft hintendiert hat.

Als Beweis dafür, wie ungeeignet das klassifikatorische Kriterium, welches die Physis mit einem Netz von logisch-sprachlichen Bestimmungen überstülpt, ist, führt Z.^{u.}^{B. 231) u. a.} die Tatsache an, dass man bei dieser Methode nicht umhin kann, subalternierte Spezies anzunehmen, mit der Folge, dass einiges, das auf einer Ebene als Spezies auftritt, auf einer anderen als Gattung fungieren muss, und umgekehrt. Diese Relativität kann ~~ist~~ offensichtlich keinen physischen Charakter haben, und sei es auch nur deshalb, weil dadurch der Index für die sachgerechte Annahme einer eigentlichen Spezies - nämlich die nicht weitere Teilbarkeit durch formelle Kriterien - ins Wanken gerät. Sehen wir nun für einige Augenblicke von Zl. ab, so müssen wir feststellen, dass Aristoteles fast die gleichen Überlegungen angestellt hat, um die Vorherrschaft des Platonischen Logos in seiner Philosophie zu durchbrechen. Die weitestgehenden Vorstöße in dieser Richtung finden sich in seinen zoologischen Schriften, unter denen das erste Buch von De. Part. Animalium wieder einen einzigartigen Platz einnimmt. Unter den vielen Argumenten, die Aristoteles verwendet, um die dichotomischen Einteilungen in ihrer Unbrauchbarkeit blosszustellen, finden wir die, dass in den streng nach diesem Verfahren hergestellten klassifikatorischen Tabellen der Platoniker (642^b 12

) eine einzige Art vielfach mehreren Gattungen zugeordnet erscheint ^{u. umgekehrt} (De Pat. An. A. 1, 642 b 10-12, 643 b 14). Schon diese Promisquität zeigt an, dass solche Arten nicht in einem direkten und von den vielfältig-verlockenden Möglichkeiten des Logos unbestechlichen Blick auf die physische Realität gewonnen wurden. Und dasselbe muss für einen Begriff von Art gelten, der solchen Verschiebungen Tür und Tor öffnet (Was Aristoteles hier angreift ist übrigens kein sich beiläufig einstellendes, sondern ein konstitutives Moment der platonischen Dialektik, nämlich die Austauschbarkeit von Gattung und Spezies). Doch Aristoteles wird es am Ende auch nicht ganz gelingen, die Spezies an die Physis festzumachen und damit solchen Schwankungen Einhalt zu gebieten.

Die Hauptfrage in diesem Zusammenhang ist die, ob die vorwiegende Orientierung oder auch nur das Einsetzen an dem Logos Aristoteles'

dazu verleitet hat, trotz grösserer oder geringerer Ansätze in einer physischen Richtung, schliesslich doch an der unbedingten Identifizierung von Wesens- und spezifischer Differenz festzuhalten. Z. begnügt sich indessen nicht damit, diese Frage zu bejahen (wogegen man wenig sagen kann), sondern er wirft Aristoteles ausserdem noch vor, eine rein logische Theorie der Spezies aufgestellt zu haben, die nur dem Scheine nach auf die P^hysis angewandt werden kann. Wenn Z. damit meint, dass es Aristoteles nicht gelang, eine physische Lehre von der Spezies zu entwickeln, dann muss man ihm weitgehend beistimmen; meint er aber, dass ^{er}Aristoteles bis ^{zum}Ende verborgen geblieben sei, dass seine Theorie der Spezies doch vorwiegend logischer Art war und dass sie darum nur mit grossen Vorbehalten hinsichtlich ihrer physischen Anwendbarkeit betrachtet werden musste, dann glauben wir ihm entschieden widersprechen zu müssen. Denn nicht nur, dass nach dem Umschwung von der Spezies weg zu der Differenz hin und ~~da~~ der damit einhergehenden Erschütterung der definitivischen Wissenschaft, auf die Z. die aristotelische Philosophie festnageln will, Aristoteles zu einem sehr präzisen Wissen um die Fraglichkeit der vom Logos geleiteten Untersuchungen gelange: auf dem Hintergrund dieser weitestgehenden Kritik seiner eigenen platonischen Ursprünge musste ihm schliesslich ausserdem noch die Eigenständigkeit der seit der Flucht in die *λόγος* mehr oder weniger vernachlässigten P^hysis um so eindringlicher vor Augen stehen. Daher seine verstärkten Anstrengungen um die positive Beschreibung der Natur, Anstrengungen, die ihn jedoch nicht zu einem Positivisten oder Empiristen werden liessen (vgl. den schönen Satz 645 a 7-10)

der
In ~~der~~ Abhandlung, welche die letzten Konsequenzen aus der in den Substanzbüchern verzogenen Reorientierung zieht, hat ^{er}Aristoteles mit aller Deutlichkeit die Grenzen der definierenden, auf spezifischen Charakteren aufgebauten Kenntnissen der Tierarten in der

Physis aufgezeigt. Diese letzten Konsequenzen konnten freilich nicht mehr zu greifbaren positiven Früchten reifen: dazu wurden sie vermutlich viel zu spät gezogen. Es lohnt sich dennoch zu zeigen, in wiefern Z. auch in diesem Punkte das seit Jahrhunderten gleichsam verschollene Erbe des Aristoteles angetreten hat.

Der schlagende Beweis dafür, dass die platonische wissenschaftliche Erkenntnismethode keine physische Relevanz besitzen kann, erblickt Aristoteles jetzt darin, dass bei der auch von ihm früher geübten dichotonischen Einteilung als Wesens- bzw. spezifischen Differenz eine $\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ fungieren muss (sie ist allerdings nicht mit der $\tau\tau\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ als Prinzip der Physis zu verwechseln). "Geflügelt" mag ein differenzierendes Kennzeichen sein, das in vielen wirklichen Tierarten antreffbar ist. Ungeflügelt dagegen bezeichnete kein physisches Merkmal, sondern lediglich eine leere Stelle, die als solche keine Differenzen aufweisen kann (vgl. 642 v 22 ff).

In dem dichotonischen Verfahren müsste ^{man} jedes Extrem der Teilung, die jeweilige Spezies positiv bestimmen können. Das ist aber unmöglich, wenn anders eines dieser Extreme nur eine leere Stelle bezeichnet. Solange diese Methode in ihrer physischen Irrelevanz nicht durchschaut worden war (Aristoteles hatte allerdings schon Anal.Pr. ^{A311} 46 a 31 und Anal.Post. ^{B5} 91 b 18 mit seiner Kritik der platonischen Dichotomie begonnen), musste sie nun bedenkenlos auf die Physis angewandt werden. Eine wichtige Teilaufgabe der Aristotelischen Bemühungen in De Part.An.A. liegt ^{damit} eben darin, für diese Anwendung zu warnen. Da in dem nicht ^V dichotonischen Verfahren dagegen die privatio bewusst als methodischer Sammelname der bestimmenden Differenzen eines Extrems gehandhabt wird, so ist sein Gebrauch hier völlig unverfänglich (vgl. 643 b 23/26). Doch der positive Terminus ist im Grunde auch ein blosser Sammelname, der nur eine Mannigfaltigkeit von physischen Differenzen verdeckt, denn es gibt etwa so viele Variationen von Blut wie es Arten von "Blütlern" ¹²⁾ gibt. (Vgl. 643 a 5 ff). Es

ist in diesem Zusammenhange interessant festzustellen, dass Aristoteles auch hier noch in einer anderen Hinsicht ^{man kann so sagen} Z. am nächsten kommt. Er rechnet nämlich Merkmale wie die des Blutes unbedenklich mit zum Wesen eines Tieres (vgl. 643 a.5). Er muss dabei wohl eine durch und durch physische ^{ομοιότητα} im Auge gehabt haben. Das Interessanteste aber ist es, dass dies zu einer Zeit geschah, als er am entschiedensten die These vertrat, dass die Seele (nämlich das ^{ψυχή}, aber als ^{ἕνολον} das Ganze Wesen ausmacht. ¹⁵⁾ Hier liegt kein Widerspruch vor; im Gegenteil: hier zeigt sich mit aller Deutlichkeit, dass ^{nach} Aristoteles die natürliche Seele tatsächlich nichts anderes ist als die vorgängige ~~Einheit~~ ^{u. inmaterialle} Einheit der materiellen Merkmale, das nämlich, wodurch diese miteinander in primärer Kohärenzeinheit und darum je nach dem Wesens-st modifiziert, auftreten. - Der Gedanke bei Aristoteles (643 a 4-5) indessen ist zweifelsohne folgender: Wenn das Blut nicht je nach den Tierarten verschieden ist, gehört es dann nicht zum Wesen. D.h. aber: die Analogie der Merkmale muss deshalb mit Notwendigkeit in den Ansatz gebracht werden, weil dieses Merkmal (Blut haben) eine nicht bloss logisch unterscheidende Leistung vollbringt (im Gegensatz zur Zusammennehmenden ^{κατά φύσιν} der Gattung), sondern all dem zuvor eine echt konstituierende Funktion auszuüben hat. Aber die Analogie muss andererseits wieder nur deshalb angesetzt werden, weil uns Wörter fehlen, die sich dem eminent differenzierten Charakter der Wirklichkeit vollkommen anpassen ¹⁴⁾.

Unter diesen Umständen mag vielleicht verständlich sein, dass Z., der noch entschiedener als Aristoteles den Gefahrenmomenten des Logos überhaupt (also auch des analogischen) ins Auge schaut, kein Wort über die Analogie verliert. Wenn er jedoch zugibt, dass ein Eindringen in die schliesslich doch unvergleichliche Individualität (zumal des Wesens: vgl. S. 190), wohl nicht zuletzt deshalb, weil es uns an Worten fehlt, verwehrt ist, dann kann er auch nicht umhin, von dem vereinfachenden Logos immer wieder Gebrauch zu machen. Doch das Ziel des Individuell-Unvergleichlichen liegt - das ist die These Zs. - dem Philosophischen

sich über den sprachlichen Logos und dessen Unzulänglichkeiten hinwegsetzenden Intellekt von vornherein klar vor Augen, worin er u.E. nicht widersprochen werden kann. Überhaupt scheint mir eines der vielen Verdienste dieses Werkes zu sein, dass es imstande wäre, das ~~immer~~ eminent wichtige und kaum angegangene Thema der mit seiner Analogie du chaos zu vereinbarenden Unvergleichlichkeit des Seins wieder zu erwecken. Um dies zu zeigen, müssten wir jedoch zur Transzendentalien-Lehre des Verfassers Stellung nehmen, was uns hier viel zu weit führen würde. Es sei nur vermerkt, dass er die unmittelbare Verbindung von Transzendentalität und Individualität implizit klar erkannt hat, ohne sich durch die auf Grund stark nachwirkender neuplatonisch-avicennischer Reminiszenzen oft fehlgeleitete Diskussion um die Universalien beirren zu lassen.

Man muss also der Tatsache eingedenk beliben, dass die scheinbare Gleichheit von Merkmalen, welche durch die Gemeinsamkeit des Namens vorgetäuscht wird, u.d.h. im Grunde: welche von der Armut der Sprache verschuldet ist, ~~im besten Fall~~ ^{vialfach} nicht über eine mehr oder weniger grosse Ähnlichkeit hinausgeht. Auch dann ist es aus Gründen der met odischen Sparsamkeit, - um sich nämlich nicht zu wiederholen (^{yl. 644234-36} ~~in Verbindung~~ ^{mit 644229-31}) - notwendig, bei dem Gemeinsamen anzufangen, als wäre es ein Univoles (Differenz von-) und nicht ~~ein in sich selbst Differenziertes (Differenz von-) und nicht ein in sich selbst Differenziertes (Differenz-in: Met. I.8....., sowie Met Z mit ZI~~ ^{passim}). Aber sofern es jetzt eindeutig in seiner Eigenschaft als methodische Abbréviation erkannt ist, können die Grenzen zwischen dem physischen und dem logischen nicht mehr ohne weiteres verwischt werden. Auf diese Weise macht Aristoteles den Blick frei für eine rein physische Betrachtung des Wesens, handle es sich um ein spezifische Wesen oder nicht. Er hat sie zwar nicht mehr ausgeführt, so dass er schliesslich doch dem "Logischen" verhaftet blieb; aber er blieb nach dieser durch seine kritische Reflexionsarbeit gesteigerten Bewusstwerdung der Probleme nicht mehr darin befangen, ¹⁴²⁾ wie ihm Z. vorwirft. Denn

dieser letzten endes durch die Vielheit der physischen Charaktere
veranlagten Rückzugsbewegungen ^{des Aristoteles} ins Methodische ^{ist in der Methode} ~~von dem~~
Bestreben geleitet, ^{unsere} den Weg in die nur mit den Mitteln der Analo-
gei einigermaßen streng begrifflich zu erfassende Physis frei
zu ~~zu~~ ^{zu} bahnen.

Dieser Punkt muss noch etwas schärfer ins Auge gefasst werden,
schliessen sich doch die positiv-aufbauenden Einsichten Zs. in die
Individualität des Wesens und in die Physizität der Spezies un-
mittelbar dem kritisch-negativen Ergebnissen der aristotelischen
Revision der Tragfähigkeit einer rein logischen Definition an.

Durch die Armut der Sprache als Ausdruck der Beschränktheit unse-
rer intuitiven Erkenntnisfähigkeit sind wir auf gemeinsame
Namen (Gattungen) angewiesen. Etwas erscheint uns als gemeinsam
im Sinne der Homöonität (was es rein logisch ja auch tatsächlich
ist) ^{ist} weil wir, wie gesagt, nicht über genügende Namen verfügen.
Diesem Zustand ist nach Aristoteles nur dadurch Abhilfe zu
schaffen, dass man die Namen als analog betrachtet, ebenso wie
wir nur dann den Vorspielungen des dichotomischen Verfahrens
entgehen können, wenn wir aufhören, die ^{Logik} ~~Logik~~ ^{5. 28. 7. 1. 3} als mehr
denn als einen blossen Sammelbegriff für echt physische Unter-
schiede zu betrachten (womit freilich ipso facto das Verfahren
selbst aufhört, dichotomisch zu sein). Aristoteles geht jetzt viel
vorsichtiger als in Met. Z. 12 vor und stellt sogar die Möglich-
keit in Rechnung (643 b 17 ff), dass es nicht möglich sei,
die Differenz der Differenz festzustellen, um so nach und nach zu
einer letzten Differenz zu kommen. In diesem Falle ist man daher
gehalten, sich nicht mit einem einzigen Merkmal (bzw., genauer,
mit einer einzigen Merkmalenreihe) zu begnügen, sondern nach wei-
teren Merkmalen zu suchen, mit denen das erste in der Perspek-
tive der Horizontale positionell gebunden sein könnte. Und gerade
dieses Verfahren wird jetzt von Aristoteles nachdrücklich em-
~~pf~~ ^{pf} ~~fohlen~~ ^{fohlen} (643 b 24 ⁶⁻¹¹), denn ausser dem Wort und ausser der
Differenz "rational" verfügen wir vielleicht über keinen anderen
Namen, der eine artmässig wirklich letzte, d.h. unvergleichliche

16)

Minimum, damit etwas, (z.B. ein albinotischer Mensch) seine konstitutionellen Noten (einschliesslich des Albinismus) aufweist; ferner ist das Wesen als constitutiv ein Ultimum, aber nicht in dem Sinne, dass ein Prädikat keine "wischenstufen" zwischen ihm und den individuierenden Charakteren zulässt und darum unteilbar nach formalen Prinzipien ist, sondern in dem anderen, dass das wesentliche Subsystem für sich (per se) genügt, um jene Charaktere zu begründen. Der dritte Punkt ist der schwerste: Als quidditativ oder spezifisch ist das Wesen Differenz von-. Als konstitutiv muss es anders charakterisiert werden. Zu diesem Zweck geht Z. aus von dem quidditativen Wesen selbst, indem er zwischen seinem Inhalt und seiner individuellen strukturierenden Funktion unterscheidet. Dem Inhalt nach ist jedes quidditative Wesen (d.h. natürlich im Falle, dass eine Spezies aufweisbar ist) in allen Individuen gleich; aber ⁱⁿ der individuellen strukturierenden quidditas kann (und bei denjenigen Dingen, die keine blosse singuli darstellen, muss) derselbe Inhalt je nach den Individuen anders realisiert sein. Im Hinblick auf ihre strukturierende Funktion ist die quidditas etwas konstitutionell (d.h. in sich selbst) Differenziertes. ((Das Ultimum und Minimum der quidditas bzw. der Spezies ist demnach nicht eine Differenz von-, sondern eine Differenz in der Spezies, d.h. indem quidditatives Wesen, das darum eine wesentlich oder innerlich differenzierende und differenzierte Spezies ist))

Was ist - fragt sich Z. - der Charakter dieser Differenzen, wonach die Quidditas ihre strukturierende bzw. konstituierende Funktion verschiedentlich ausübt? (§.223) Diese verschiedenen Weisen (etwa Mensch zu sein) sind zunächst nicht akzidentell, mögen sie auch von jeglichem Subjekt akzidentell prädiert werden. Physisch-real kann kein quidditatives Moment gleichsam von aussen her durch individuelle Differenzen affiziert sein. Als real ist jedes quidditative Moment konstituiert in primärer Einheit mit diesen individuellen Differenzen. Aber die Realisierungsweisen der Quidditas sind auch nicht unwesentlich, denn, selbst wenn es der

abstrakten quidditas indifferent ist, sich so oder so zu verwirklichen, physisch betrachtet muss sie so oder anders ausfallen, so dass das physische Wesen sich nicht in seinem blossen quidditativen Gehalt erschöpfen kann. Aus sich und durch sich ist die physische quidditas differenziert, und zwar eben deshalb, weil sie als ein solches physisches Gebilde primär nicht etwas Definierendes, sondern etwas individuell strukturierendes ist. Die strukturierende Einheit des bloss Quidditativen in seiner innerlich wesentlichen Differenzierung ist nun das konstitutive Wesen, der spezifizierungsfähigen Individuen. D.h. also: auch wenn die verschiedenen Weisen, in denen sich eine Quidditas realisiert, keine quidditativen Differenzen sind, sie sind dennoch wesentliche Differenzen. Prädikativ gesehen ist jede Differenz - auch die letzte unteilbare - ein Teilendes und somit eine Differenz von bzw. des (genetivus objectivus) spezifischen Wesens; so dass in prädikativer Hinsicht zwei wesentlich verschiedene Menschen zwei Realitäten verschiedener Spezies sein müsste. Aber die differenzierende und die teilende Funktion der Differenz müssen nach Z. sorgsam auseinandergehalten werden, denn physisch betrachtet kommt nicht jede Differenz durch Hinzufügung zu- (Differenz von-) zustande. Zwei Menschen weisen Differenzen in der Quidditas auf, die nicht Differenzen von Quidditas sind, d.h. sie sind quidditativ bzw. spezifisch verschieden, ohne von verschiedener Quiddität oder Spezies zu sein. ^(H. S. 226) Physisch gesehen ist die Quidditas also innerlich differenziert. Es ist indessen klar, dass in dieser physischen Konzeption die Frage nicht so sehr die ist, wie sich die Quiddität ^(substantivell) differenzieren kann, sondern umgekehrt, wie die Individuen quidditivierbar sind. Als erstes muss gefragt werden, ob jedes substantive Individuum spezifizierbar ist. Im Verstande kann ich zwar immer das "überhaupt" (z.B. "das" Rote) von diesem Rot ablösen. Doch diese ideelle Einheit im Husserlschen Sinne ist noch lange nicht schon eine Spezies. Diese Ablösung könnte ich ebensogut vornehmen angesichts dessen, was innerlich einzig sein könnte. Aber um von Spezies sprechen zu können, genügt es ebenso wenig, dass es mehrere Individuen gibt, die in gemeinsamen Merk-

malen (Ähnlichkeit oder gleichen Charakteren) übereinstimmen. Denn das trifft auch für die Sinn-Dinge zu, die als solche zwar einen objektiven Begriff, aber kein Wesen haben und folglich nicht in Betracht kommen bei der Frage nach der möglichen Spezifizierung. Selbst innerhalb der Realitätsdinge gibt jedoch die Einheitlichkeit der Merkmale (Ähnlichkeit oder Gleichheit) kein Fundament ab für die Spezifizierung.

Man muss ^{darüber} sorgfältig zwischen Klasse und Spezies unterscheiden, denn nicht jedes beliebige klassifikatorische Kriterium führt schon zur Feststellung einer Spezies. Das Kriterium nach der makroskopischen Morphologie kann leicht in die Irre führen. Bei dem Lebewesen muss man nach funktionellen Kriterien suchen, die allerdings noch nicht eindeutig festgestellt worden sind. Denn eine Spezies ist auch etwas anderes als eine natürliche Klasse. Die natürliche Klasse basiert auf der blossen Mannigfaltigkeit der Individuen gleichen konstitutiven Wesens. Die Spezies dagegen gründet auf der physischen Multiplizierung des konstitutiven Wesens, wobei unter Multiplizierung ein physischer Prozess zur Produktion von Mannigfaltigkeit zu verstehen ist, und in diesem Sinne sind speziell nur diejenigen individuellen Realitäten, deren konstitutives Wesen nicht nur wiederholbar, sondern auch multiplizierbar ist.

Ein konstitutives Wesen ist nur dann speziell, wenn es eine physische Multiplizierung und somit Wirkungseinheit einschliesst, die deren es zur Entstehung einer homonymen Reihe von Individuen kommen kann. Z. nennt diese Einheit ein Phylum. Wobei er diesem Wort eine etwas weitere Bedeutung gibt, als in der paleontologie oder in der Biologie. Diejenige konstitutiven Charaktere, wodurch ^{ein} jedes Individuum zu einem bestimmten Phylum gehört, machen die Spezies aus, deren metaphysische Grundbedingung ist folglich ^{die} phyletische Multiplizierung. Sie ist nicht überall ^{die} gegeben, wo eine Mannigfaltigkeit produziert wird. ^(S. 233-235) Die verschiedensten Typen von Elementar- oder ^{6/1/25} Fundamentarteilchen können ein und denselben Typus von Partikeln entstehen ^(S) lassen und umgekehrt. Eine physische

Artikulierung nach Gattungen und Artunterschieden wäre hier demnach von vornherein ausgeschlossen. ^(S. 237) Die Entstehung der Lebewesen dagegen ist in den meisten Fällen phyletisch. Nur hier darf der physisch verstandene Begriff von Spezies angewandt werden. Diese ist folglich immer ein Genotyp. Die histologischen und anatomischen Charaktere dagegen sind nur Ausdruck von Spezifität. In der Sprache Zs. sind sie ja nur konstitutionell (die Substantivität konstituierend), aber nicht konstitutiv (das Wesen ausmachend). Wenn die Eigenart des Phylums nicht gewahrt bleibt, darf man nicht von Generatio, sondern nur von Orignatio sprechen, wie im Falle der Mutationen, die neue Arten entstehen lassen. Das konstitutive Wesen der Organismen, aus denen die phyletisch nicht homonymen Lebewesen entstehen ist "mehr als speziabel". Wenn das neue Wesen wiederum zu dem Anfang eines neuen Phylum ausmacht, dann sind die alten Wesen "merh als speziabel" in der Weise der Metaspezifikation, sonst sind sie es nur im Sinne der blossen Mutabilität oder Metaessentiabilität (S. 241-246)

Ein konstitutives Wesen kann aber aus sehr verschiedenen Gründen keine phyletische Multiplizierung ~~xxx~~ dulden. a) Schuld an der Unspezifizierbarkeit kann, wie im Falle der blossen Singuli, die Armut der konstitutiven Merkmale sein. b) Es gibt aber andere Dinge, deren durchaus hochentwickelte konstitutive Wesen ^{immer mehr} weder Mannigfaltigkeit noch Vermannifgachung dulden. Im Laufe der unzähligen Erdmutationen entstehen viele Organismen, die nicht derselben Spezies wie die ^{ausgesprochenen} ~~Eltern~~ sind. Die Mehrzahl von ihnen können aus mangelnder biologischer Stabilität, ihres doch vorhandenen konstitutiven Wesens sich nicht fortpflanzen. Sie bilden folglich weder natürlich Klassen noch Spezies. (Darum können sie prinzipiell nicht als ~~xxxx~~ teratologische Missbildungen, die eigentlich ja nur innerhalb einer Spezies fortkommen können, angesehen werden). c) Z. lässt die Möglichkeit einer Unspeziabilität aus Vollkommenheit oder Reichtum der konstitutiven Merkmale ^(S. 236-7) offen. Es handelt sich ^{hier} ~~dabei~~ folglich um etwas anderes als um die vorwiegend logische Überlegung, dass es ein Individuum geben könnte,

das eine ganze Spezies ausfüllt, bzw. eine Spezies, die sich in einem Individuum erschöpft. Die Probleme der metaphysica specialis werden aber, wie gesagt, in diesem Buch nicht behandelt.

Im Hinblick auf seine Zugehörigkeit zu den Lebewesen entstand der Mensch in einem gegebenen Augenblick nicht durch generatio, sondern durch blosse originatio, und zwar so, dass das entstehende Wesen metaspeziesabel war. Da andererseits aber innerhalb der zoologischen Reihe erst der Mensch, und zwar Dank seiner absolut unübertragbaren "Intelligenz", eine individuelle Substantivität stricto sensu ausmacht, so bildet sein Phylum die einzige Spezies im eigentlichen Sinne; und da die Definition nichts anderes ist als der Ausdruck der abstrakten Einheit der Spezies, ^{es gibt} so konnte ~~nach Z.~~ nur von Menschen eine streng logische Definition nach Gattung und Unterschied gegeben werden, deren Wert allerdings aus Gründen, die wir hier nicht ^{erforschen können} ~~berühren können~~, da sie ~~eher in eine Anthropologie gehören, die, wie man hört, der Verfasser bald vorlegen wird, von Z. nicht besonders hoch eingeschätzt wird.~~

Quiddifizierbar sind also nur die durch generatio übertragbaren und durch interfecunditas bleibenden Merkmale eines konstitutiven Wesens. Indessen weder a) alles genetisch Übertragbare ist schon deshalb quidditativ oder spezifisch noch b) ist alles quidditative übertragbar.

a) Quiddifizierbar ist nur die Gruppe von konstitutiven Charakteren, die in allen Fällen übertraten werden (durch diese Feststellung wird die Spezies jedoch nicht zu einem blossen Restbegriff; siehe unten) Z. nennt diese Gruppe von Merkmalen - die für sich allein ja nicht ein volles konstitutives Wesen ausmachen - "konstitutives Schema". Dies ist kein fragmentarisches Wesen, sondern der Plan, nach dem sich das volle konstitutive Wesen, des Erzeugten aufbaut. Das Phylum ist demnach ganz genau das genetisch Übertragbare konstitutive Schema. b) Bei der Entstehung neuer Spezies kann es der Fall sein, dass das originierende Wesen weitere ^{Abweiser} ~~Tiere~~ durch generatio entstehen lässt (z.B. die

Reptilien, aus denen zwar die Vögel möglicherweise entstanden sind, so jedoch, dass jene sich daneben auch noch weiter vermehren). Wenn nun beide Reihen (wie im erwähnten Beispiel) nicht interfecund sind, ^{da aufgef. durch} so deutet dies darauf hin, dass das konstitutive Schema Grade zulässt. Auf diesem Wege kommt man zu der echt physischen Gattung (Stnd, Familie usw.) etwa der Wirbeltiere, denen ja ein konstitutives Schema eigen ist, die aber, weil sie nicht interfecund sind, keine Spezies bilden. (S. 243-245)

Es versteht sich von selbst, dass die tatsächliche Existenz eines physisch quidditativen Wesens, einer Spezies, nach dieser Konzeption nichts daran hindert, dass das eigentliche Wesen das konstitutive ist, und dass die echt individuellen Differenzen immer wesentlich sind. M.a.W.: Die Quidditas bildet nur ein Moment des individuellen Wesens.

Im übrigen tut es nichts zur Sache, dass die individuellen Differenzen des spezifizierten Wesens (mensch, aber auch homonyme Tiere) Differenzen in den Spezies sind (so dass Homonymie hier keineswegs univoke, geschweige denn numerische und somit quasi akzidentelle Wiederholung heisst). Die individuellen Differenzen des metaspezifizierbaren Wesens sind Differenzen von Spezies. Die individuellen Differenzen des metaessentiablen Wesens sind weder Differenzen von- noch Differenzen in der Spezies, da die infrage kommenden Individuen defektiv "einzig" sind.

Es ist auf der anderen Seite klar, dass die Ausführungen Zs. über die Metaspezifizierung des Wesens, die einer phylosophischen Beschreibung der Evolution gleichkommen. (S. 249-262), so sehr sie auch von echt Aristotelischen Überlegungen ausgehn, den Rahmen der Aristotelischen Philosophie, so wie sich diese bei Aristoteles selbst ausgebildet, in vieler Hinsicht sprengen. Evolution ist nämlich alles andere als die seit alters her bekannte generatio aequivoca, da sie einen systematischen Charakter hat, der in der schematisch genau geregelten Potentialität zu Metspezifi-

u. d. selbe in auch im 20. J. für die
 erhalten sind (11. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

zierung selbst liegt. In der Linie der Spezifität darf man nach Z. - der hier wie überall die sei es auch nur höchst wahrscheinlichen Ergebnisse der Einzelwissenschaften in Rechnung ~~stellen~~ ^{setzen} will - nicht die Unveränderlichkeit des Wesens im Aristotelischen Sinne annehmen, sondern eine wesentliche Evolution. Diese ist aber deswegen ^{einmalige, normale, postive Art} metaphysisch unausweichlich, weil das individuell-konstitutive Wesen gerade unveränderlich ist. In diesem Sinne scheint es, dass Z. der von ihm sogenannten üblichen Philosophie glaubt nicht den Vorwurf ersparen zu können (S.257-260), dass sie auf Grund ihrer unbesehenen Identifizierung von Wesen und Quidditas (quidditas verstanden als das reale Korrelat der Definition b.w. der logischen Art im Individuum) ^{blind geblieben ist bei der Notwendigkeit, eine Evolution anzunehmen, falls} sobald die Grenzen desselben (selbstverständlich inalterablen) konstitutiven Wesens und dessen quidditativen Moments überschritten werden, man nicht umhin kann, eine Evolution anzunehmen.

Bei alldiesen Unterschieden muss jedoch festgehalten werden, dass mit dem Funktionwandel, wodurch bei Aristoteles die lediglich formende Funktion des eidos zugunsten der systemkonstituierenden Funktion zurücktritt, eine bemerkenswerte Abschwächung in der Bedeutung der rein morphologischen Charaktere des Wesens und folglich der von Z. in ihrer physischen Irrelevanz aufgeweckten Spezies rein logischer Prägung zusammenhängt. Was sich hinter dieser Aussage verbirgt, kann unter Berufung auf einen Unterschied zwischen Thomas und Aristoteles gezeigt werden. Der Unterschied betrifft die Tatsache, dass sich Thomas bei der Erfassung der menschlichen Seele überhaupt und vor allem im Zustand ihrer Abtrennung vom Körper ^(genügend / als) den Begriff einer substantia incompleta einführen musste. Denn zunächst würde man gerade auf Grund dieser ihrer Abtrennbarkeit versucht sein, ihr das Prädikat einer vollständigen Substanz zuzubilligen. Thomas enthält es ihr aber mit der Begründung vor, dass bei aller Selbständigkeit, die als Charakteristikum der Substantialität ihr auch zukommen mag und tat-

sächlich zukommt, die Seele nicht in stande ist, dem der Spezies Mensch eigentümlichen Inhalt voll zu genügen. (Pl. Q. D. De An. I^{er})
 Mit dieser offenkundigen Gleichsetzung von ousia und spezies hatte aber Aristoteles in etwa insofern gebrochen, als er - was Thomas auf Grund seiner Lehre von der Beschränkung des Aktes (in casu: der forma substantialis) durch die potentia subjectiva (in casu: durch die Materie) nicht tat - Wesen und forma substantialis in eins setzte und der spezies, d.h. dem Form und Materie in commune einschliessenden eidos Mensch die Würde, ousia im eigentlichen Sinne zu sein, absprach [Met. Z 10, 1035 b 27-30]

Das Sein als Wirklichkeit (~~das~~ ^{εὐσθένεια} oder Akt) meint dann nicht mehr bloss Morphologische, das jetut das bloss Organische u.d.h. Instrumentale oder Potentielle, ^{im Sinne der Zwecklichkeit} ist, sondern das so oder so Wirken können. Der als System ^(H²) verstandenen forma substantialis kann ^{infolg} jetzt keine formal-typische Einheit ^(eigen), deren Funktion sich darin erschöpfte, einem ~~xxxx~~ unbestimmt Anderen ihre eigenen morphologische Züge aufzuprägen; ihr muss vielmehr eine Einheit ^{und} zukommen, welche das Ineinanderscheinen Durchdrungensein der sich in ihrem wechselseitigen Bezug gründenden Merkmale konstituiert. Es ist, wie Z. für sein Teil sagt, nicht die Priorität der Formelheit gegenüber einer ihr fremden Materie, sondern die Priorität der Einheit gegenüber der das System selbst ausmachenden ^{platonische} Formen, ^{die ihm} ~~der~~ der mannigfaltigen und vielfältigen Merkmale. Die Einheit ist so wenig synthetisch, sie setzt sich so wenig aus den Merkmalen ^{wie Z. den Aristotelischen Merkmalen} zusammen, dass diese - wie Z. treffend sagt - vielmehr nur die Analytoren der primären Einheit sind. (S. 322: "H² der M. d. d.")

Wenn nun Z. der aristotelischen Philosophie vorwirft, dass sie die verschiedenen Spezies durch Anwendung von ~~Kriterien~~ Kriterien gewinnen zu können meint, die aus den bloss morphologischen Gemeinsamkeiten entlehnt sind, so steht demgegenüber zu erwarten, dass, ^{in selber Verknüpfung} ~~nachdem~~ Aristoteles das eidos aus seiner Verquickung mit den platonischen Charakteren des Aussehens, der Präsenz und der eindeutigen Benennbarkeit herausgelöst hatte, sein Misstrauen erreicht dann seinen ~~höchsten Punkt~~, wenn Aristoteles ^{von bloßen morphologischen Kriterien} ~~erreicht~~ ^{erreicht} seinen höchsten Punkt, ^{als die Forderung} ~~als die Forderung~~ - - -

die Forderung aufstellt, nunmehr von den Leistungen (^{deutsches} Werken) auszugehen, um von da aus das Wesen allmählich in den Gesichtskreis zu rücken (645 ⁵¹⁴⁻¹⁷), eine Methode, die übrigens schon in De An. empfohlen (^{4023 10-16}) und geübt wurde (^{vielleicht ab 415^a (16)}). Es geht um dieselbe Forderung, die Z. erhebt, um einen physischen Begriff von Art zu gewinnen, der vor den Anforderungen der Physis bestehen kann. Um zu einer echt physischen Spezies zu kommen, muss man ^{nach Arist.} tatsächlich, wie wir gesehen haben, die aus blossen Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten gewonnenen Kriterien verwerfen (^{z. B. 642b 15-18}).

Nun würde der Verfasser vielleicht einwenden, dass Aristoteles es zwar abgelehnt hatte, eine Spezies bzw. Gattung dann anzunehmen, wenn lediglich Ähnlichkeiten vorliegen, über welche nur die Analogie und nicht die auf strenge Definition ausgerichtete Homonymie entscheiden kann, dass er aber, wenn es um strenge Gleichheiten geht, nicht anstehe, die Existenz solcher Spezies bzw. Gattungen zu bejahen (^{z. B. 644b 11/12}).

Dieser Interpretation scheint das Schema der Unterscheidung zwischen bloss analogischen Gemeinsamkeiten, die die Bildung einer einzigen Spezies bzw. Gattung nicht gestatten (Schuppen und Federn bei Fischen und Vögeln), und solchen Gemeinsamkeiten, die bloss ein materielles Mehr oder Weniger (längere oder kürzere Flügel) aufweisen, zu Hilfe zu kommen. Letztere würden dann auf echte Gattung- und Artbildungen führen, und Aristoteles sagt in der Tat ausdrücklich, dass einige Merkmale genäss der Analogie, andere aber gemäss der Art bzw. der Gattung gemeinsam sind (645 b 27-28):

Und dennoch: Auch hier verliert Aristoteles in keinem Augenblick aus dem Auge, dass diese Zusammenschlüsse nach Gattungen und Arten nur aus Gründen der grösseren Leichtigkeit vorgenommen werden müssen, und dass folglich weder ihnen noch den analogiemässigen Abbriviaturen, die noch weiter entfernten Spezies zusammenfallen \leftarrow für sich allein genommen mehr als eine rein regulative Funktion zugebilligt werden darf. Um zu konstitutiven Aussagen zu gelangen, muss man gerade deshalb verschiedene Einteilungen vornehmen (64337 ff.), die immer engere Kreise um die Unvergleichlichkeit der physischen Spezies zu ziehen imstande seien. Ausserdem gibt es zu bedenken, dass die an der angegebenen Stelle erwähnten Gattungen und Arten nur gegen die analogischen Gemeinsamkeiten im strengen aristotelischen Sinne abgesetzt werden (analogia proportionalitatis), so dass es nicht ausgeschlossen ist, dass diese Gattungen und Arten (=Differenzen) selber im Verhältnis des $\frac{\text{ἐπιπέδου}}{\text{πλάτους}}$ (De An. B 3... *der V. u. Nach*) stehen. Dieses Verhältnis ist aber von demjenigen des materiellen Mehr oder Weniger ($\frac{\text{πλεονεξίας}}{\text{ὀλιγοειας}}$) streng zu unterscheiden. Letzteres führt zu keiner Analogie. Ersteres dagegen fällt mit dem $\frac{\text{πλεονεξίας}}{\text{ὀλιγοειας}}$ zusammen, was nachmals mit dem Namen analogia attributionis belegt werden soll. Bei diesem Verhältnis entscheidet nicht die materielle oder, wie der Verfasser sagen würde, substantielle Grösse, sondern die aus der inneren systematischen Beschaffenheit oder Konstitution der jeweiligen Art erwachsenden Funktionen, *(περίστασις 64533)* von denen Aristoteles, in Abhebung gegen die bloss materiellen Teile (*τὰ μέρη τὰ ὀλίγα* $\frac{\text{ἐπιπέδου}}{\text{πλάτους}}$) folgende namhaft macht: $\frac{\text{γένεσις}}{\text{φθορά}}$ (*64533-35*)

Hier haben wir ganz genau die funktionellen Kriterien, die Z. forderte, um eine echt physische Theorie der Spezies aufzustellen. Wie wir gesehen haben, kommt es bei ihm vornehmlich auf das zuerst von Aristoteles *(gen. u. de Me)* genannte Kriterium an. Aristoteles selbst aber beendet an dieser Stelle seine sicherlich nachträglich eingesetzte Einführung, um sich in den weiteren Büchern derselben *(generatio, allerdings im Unterschied zu folgen d'origine)*

Schrift vornehmlich den rein morphologischen Merkmalen (Teilen) zu widmen. Und auch in seiner wahrscheinlich ebenfalls in einer früheren Epoche entstandenen Schrift "De generatione et corruptione" machte er dieses Kriterium für die Gewinnung eines von der Physis her diktierten Begriffs der Spezies nicht fruchtbar. Die Philosophie Zs. springt aber in die Bresche, die Aristoteles hier an dem logischen Gebäude des Platonis schlug.

die Z'sche Leistung voll sichtbar werden

Dadurch, dass wir immer wieder bemüht waren, die Entfernungen zu Aristoteles abzukürzen, um die Möglichkeiten eines echten Denkgesprächs aufzuzeigen, wird diese Leistung nicht geschmälert. Über einen Aristoteles, der sich so sehr vom Platonismus entfernt und so weit in den Bereich der Physis eindrang, hinausgegangen zu sein, dürfte höher zu veranschlagen sein, als irgendein Vorsprung, der gegenüber einem noch im Logos befangenen Aristoteles hätte verzeichnet werden können. Bei Z₁ handelt es sich um eine echt schöpferische Wiederholung, die ^{der} Kontinuität des Denkens Rechnung trägt, auch wenn er aus seinem hermeneutischen, d.h. rein problemgeschichtlichen Prinzipien heraus, diesen Ausdruck ablehnen würde.

Die systematische Struktur der Wirklichkeit kann zwar nicht logisch definitiv erfasst werden. Dennoch bleibt der Philosophie die Aufgabe gestellt, sie auf Begriffe zu bringen. Zu diesem Zweck entwickelt Z. eine Logoslehre, die die Mängel des prädikativen Logos nicht mehr enthalten soll. Sie ist gewonnen bzw. gestellt worden in Anlehnung an ~~die~~ manche grammatikalischen Eigentümlichkeiten einiger semitischen Sprachen (vgl. S.) Es handelt sich vornehmlich um den status constructus. Das Verhältnis der Zugehörigkeit etwa im Satz "Das Haus gehört Peter" (bzw. prädikativ: "Das ist Peters Haus" oder ganz einfach, auch wenn nicht sehr korrekt: "Das Haus ist von Peter") kann im Logos nominalis entweder durch Flexion oder durch Präpositionen ausgedrückt werden. In beiden Fällen bleibt dann das Subjekt von dem Verhältnis

grammatisch unbetroffen. Flektiert wird ja nur der Substantiv, welcher im Satz die Stelle des Subjekts einnimmt "Peters Haus" bzw. (präpositionell) Haus von-Peter¹⁹⁾.

Der logos nominalis constructus - wir vereinfachen den grammatischen Befund noch mehr als es der Verfasser getan zu haben sagt - müsste demgegenüber so lauten: Haus-von Peter, wobei Haus im status constructus, Peter dagegen (das, wie wir richtig zu interpretieren meinen, nicht mehr in ein Prädikat umgewandelt werden kann) im status absolutus steht. Das Haus im status constructus ist somit nicht etwas, das da ist und welchem ausserdem nicht diese oder jene Bestimmungen aufgeheftet werden können. Mag das Beispiel nicht ganz glücklich gewählt worden sein, dass sein intendierter Inhalt, bzw. der in ihm vermeinte Sachverhalt in das Kapitel dessen gehört, was die Scholastik de nominatio extrinsecant (In seinem physischen status ist das Haus nicht im geringsten durch den juridischen Besitztitel betroffen): worauf es hier ankommt sind lediglich die innergrammatischen Momente, und diese spiegeln nach Z. die systematische Einheit der substantivischen (eigentlich nur der wesentlichen) Merkmale ganz genau; denn die konstituierenden Merkmale der physischen Bestandteile des Hauses (als Haus kann dieses ja nicht ein Wesen aufweisen, und zwar nicht weil es ein ^{ταχυός} sondern weil es ein Sinneding ist) sind sämtliche Merkmale-von - den jeweils anderen und eben deshalb nicht Merkmale-von - diesem oder jenem Bestandteil, etwa von Holz, sondern Holz. Damit ist das Wesen von Holz nicht hinter den Merkmalen zu suchen, sondern es ist in denjenigen vielleicht noch unbekanntem Noten, die notwendig sind, damit alle anderen zur Konstitution von Holz erforderlichen Merkmale entreffbar sind und zwar ist es - da sie alle voneinander sind - schon in einem jeden von ihnen zur Gänze entworfen, dimensioniert oder aktualisiert (vgl. oben S.). Das Beherrschende dabei ist folglich die Einheit selbst; sie geht den Merkmalen natura voraus und ist somit das Metaphysische oder Prinzipiale und als solches der mit den physischen Merkmalen selbst inkommensurable, dennoch nicht

ausserhalb oder unterhalb ihrer seiende Grund der Physis. Im logos nominalis constructus wird diese Einheit repräsentiert durch den Namen im status absolutus (Peter).

Was aber dann, wenn ein Logos entdeckt wird, der die prädikativ-umgangssprachlichen Gegebenheiten der indogermanischen Sprachen überwindet? Könnte dann nicht die physische Realität an ihm abgelesen werden? Das könnte der Weg Hegels gewesen sein. Mit ihm verfährt Z. allerdings nicht weniger streng als mit Aristoteles. Nach der überaus sachlichen Exposition seiner Wesenslehre (SS.

) wird diese dann galtweg, und zwar noch entschiedener als die Aristotelische, kritisiert und abgelehnt (passim).

Es fällt nun in der Tat schwer, nicht zuzugeben, dass die Hegelsche Philosophie im Ganzen und speziell seine Wesenslehre eine ununterbrochene Kette von Übergriffen des Geistes in die Natur und der übermächtig gewordenen Sphäre des Begriffs in die des Seins darstellt. Um so bemerkenswerter ist es dann, dass gerade in dieser logisch überreizten Atmosphäre Hegel sich ebenfalls gegen das von Z. als Grundübel des die Physis entstellenden Logos wendet, nämlich ^{nicht so sehr} gegen das Hypokeimenon wie gegen das als unbestimmtes angenommene Hypokeimenon. Das bedeutsamste dabei ist aber, dass es ihm bei diesem Kampf gelingt, ein logisches Instrumentarium auszubilden, das dem im Sinne der systematischen Substantivität veränderten Gesicht der Realität vollkommen angepasst ist; dies so sehr, dass es am Ende alles bloss Werkzeugliche ablegt, um als das Ur-Reale selbst zum Vorschein zu kommen. Dieser von Hegel entdeckte - oder soll man vielleicht besser sagen: an der Aristotelischen Seelenlehre wieder entdeckte? - andersartige Logos ist der spekulative Satz. Die Möglichkeit einer dialogischen Auseinandersetzung dürfte nun, trotz der stacheligen Einstellung Zs. um so mehr gegeben sein, als als dieser neu entdeckte Logos Hegels - wenigstens in dem, was er "systematisch" und nicht blosser Niederschlag des selbsttätigen und etwa von der Physis absehen wollenden Tun des Geistes ist - in einer Art "reaktualisierenden" Durchdenkens der Physis, nämlich durch die totale Empirie, gewonnen wurde.

Es sieht jedenfalls so aus, als hätte Z. trotz aller ausschliesslich kritischen Stellungnahme und bei allen bleibenden Unterschieden zu Hegel das ganze Gewicht der Einsichten, die in dem spekulativen Satz enthalten sind, in die Physis übertragen. Wir müssen aber durch eine sachliche Erörterung diese Behauptung sofort rechtfertigen, denn so wie sie soeben im biographisch-vordergründigen Stil ausgedrückt wurde, spricht sie höchstwahrscheinlich eine falsche Vermutung aus.

Wir die *ousia* als Substantialität angenommen, dann wird das Subjekt festgemacht, fixiert oder antizipiert, und dann ist es klar, dass die durch die Prädikate kundgemachten Eigenschaften ihm nur äusserlich anhängen und, trotz anderslautender Versicherungen, niemals wesentlich sein können. Aber es ist nicht das Subjekt, sondern die Einheit des Systems, was als vorgängig^{ge} gegenüber den Merkmalen angenommen werden muss (repräsentiert durch Petrus im *status absolutus*).

Als Hegel zum ersten Mal den spekulativen Satz ausführlich erörterte, machte er deutlich, dass es zwar nicht einfach darum geht, das Subjekt zugunsten der Prädikate aufzuheben, wohl aber darum, das Subjekt nicht als ein Fixum zu antizipieren, an welches wie an einen Halt (das im Bereiche der transzendentalen Einbildungskraft schon von Fichte ebenso wie im Bereiche der Physis jede von Z. abgelehnte beharrende Substrat) geheftet werden können. Damit brachte er es deutlich genug zum Ausdruck, dass die Einheit nicht unabhängig von den Merkmalen gegeben ist, dass sie vielmehr deren vorgängige oder ~~merkmal~~ beherrschende Einheit ist. D.h. trotz der Erhaltung des Subjekts (vgl. Z.S.) - und mit einem subjektuellen Moment kann und δ in vielen Fällen muss man nach Z, bei dem System der Substantialität - war damit auch das prädikative Schema dennoch gesprengt und überflüssig gemacht, wie Hegel es in der Folge zu betonen nicht müde wird (vgl. vor allem Enzykl. (1830) § 28-36; § 85 und Kap. über das Urteil). Und es ist bezeichnend, dass "unter den mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fliessen" Hegel den Systemcharakter des mit der Realität identischen Wissens in besonderer Weise

heraushebt (Phänom. des Geistes, S. 23). Es geht natürlich nicht, dass man das Hegelsche System auseinandernimmt, um einzelne Stücke davon zu isolieren. Andererseits aber hat Hegel die verschiedensten philosophischen Systeme in den einzelnen Stadien des Ganges seiner eigenen Konzeption identifiziert. Die Z.sche Auffassung der Realität und des Lebens würde man in dieser Hinsicht in einigen zentralen Momenten der Hegelschen Wesenslehre finden. Diese müssten aber mit einer gleichsam physischen Schwerkraft ausgestattet gedacht werden, die es ihnen ermöglichte, dem Sog des begreifenden Begriffs standzuhalten. Die Wesenslehre, die dann noch übrig bliebe, wäre freilich nicht mehr die Hegelsche, da sie die Bewegung des Begriffs auf dem Stadium der noch nicht zur völligen Identität gediehenen Dualität von Unmittelbarkeit und Vermittlung paralisiert haben würde, in welchem das Wesen teilweise noch mit den Bestimmungen des Seins behaftet und somit ein Scheinen in sich selbst ist. Auch selbst dann würden sicherlich noch entscheidende Unterschiede bestehen bleiben, vor allem die, die sich aus dem Fehlen des Moments des Gesetzseins^{2a)} bei Z. ergeben. - Ein weiterer Unterschied, den Z. besonders hervorhebt, scheint mir dagegen nicht wichtig zu sein: Es stimmt, dass das Wesen bei Hegel den gesamten Bereich des Seins umfasst, so dass der Unterschied zwischen Sein und Wesen nicht darin gründet, dass beide jeweils andere Merkmale aufweisen, sondern darin, dass dieselben Merkmale, je nachdem sie als unmittelbar oder als reflektiert betrachtet werden, einen anderen Status haben. Doch die Entsprechungsverhältnisse liegen in Wirklichkeit anders als sie von Z. aufgezeigt werden. Was Hegel Sein nennt, entspricht nämlich bei Z. weitgehend^{2b)} der Substantialität, während das, was Hegel unter Wesen versteht, bei Z. der Substantivität entspricht, von welcher das Wesen das grundlegende Subsystem ist. Ferner will es uns scheinen, dass es gerade das Hereinspielen dieser Hegelschen, z.T. aber, wie wir gesehen haben, auch Aristotelischen Terminologie, wonach das Sein mit der Prädikation und den Kategorien zusammengeht, es ist, was die Substituierung des Seins durch die Realität mit veranlasst hat. Wir haben aber auch genügend angedeutet, dass wenigstens das Thomasische esse als actus

actuum (~~z~~ dem Aristotelisch *εἶναι* etwa *ἔσθαι* als Leben des Lebendigen usw.) weit über das esse reale der Kategorien und in eins damit selbstverständlich auch über das Hegelsche Sein hinausgeht. Andererseits aber muss man zugeben, dass angesichts der etwas verwirrenden Fülle der Seinsbedeutungen die genannte Substituierung von "Sein" durch "Realität" eine sachliche Klärung herbeizuführen imstande ist. Sie gilt zumal ohne weiteres für die Umgangssprache, denn das Wort "Sein" hat nicht mehr die angegebene Bedeutung von esse als Form der Formen und Akt der Akte (bzw. hat sie nie gehabt). Das bedeutet aber nicht, dass diese Bedeutung in der Tradition nie dagewesen wäre.

Die fortschreitende Aufhebung der Unmittelbarkeit des Seins, so wie die der einfachen "Beziehung auf sich" seiner Bestimmungen, welche Hegel im Bereich des Logos vornimmt, führt dazu, dass die Seinskategorien, anstatt dass sie weiterhin in einer unaufhörlichen Bewegung von etwas zu etwas ineinander über- bzw. untergehen, durch die erinnernde Reflexion des Wesens als eine Bewegung von nichts zu nichts und dadurch zu sich selbst zurück erscheine. Z. dagegen braucht die Kategorien nicht erst aufzuheben, da er sie von vorn herein für unzulänglich hält, die substantive Realität zu erfassen, und sie darum entweder an den Rand der Wirklichkeit verweist, an dem sich diese durch blosse Konkretion weiter bestimmt, oder aber eben zu den Momenten der Substantialität rechnet. Die nicht synthetische Kohärenzeinheit, in welcher nach ihm die Wesensmerkmale der Substantivität stehen sollen und die im Logos nominalis consturctus ihren Widerschein findet, kann somit weder eine Bewegung von etwas zu etwas noch eine solche von nichts zu nichts sein; denn die Merkmale sind nach Z. nicht etwas, was unmittelbar für sich besteht, aber ebensovwenig Phasen, die von der Bewegung des Begriffs blos gesetzt sind; sie sind vielmehr zwar etwas, aber nicht als nur auf sich bezogen, sondern sie sind etwas oder sie ~~sich~~ sind auf sich bezogen, nur indem sie in primärer Kohärenzeinheit auf ihr Anderes, nämlich auf die anderen Merkmale des Wesens bezogen sind. "Das Merkmal ist nicht 'Merkmal' + 'von' den anderen, sondern es ist

'Merkmal-von' den anderen" (§.288) (In diesem Zusammenhng erwähnt Z., dass die Welt auch durch eine primäre Kohärenzeinheit gebildet ist, nur dass ihre Glieder nicht Merkmale der Substantivität, sondern substantive Realitätsdinge sind).

Im Lichte der Substantivität als systematische Einheit erscheint die Materie in die ^{ante} Stufe hinaufreflectiert, die die Hegelsche Wesenslehre, zumal beim Verhältnis Materie-Form, erreicht. Mit ihrer abgestuften Formbestimmtheit wurde die Materie in die als Form der Formen aufgelockerte und zugleich verdichtete forma substantialis zurückgenommen, und so war diese im Grunde nicht so sehr das ein anderes Bestimmende, wie ^{schon} das in der primären Einheit der nicht ganz treffend als Stufen bezeichneten Formalitäten sich selbst Bestimmende. Form und Materie scheinen somit ineinander und sind -wesentlich- betrachtet - durch eben dieses Ineinanderscheinen konstituiert. Form und Materie sind dann im Inhalt ausgeglichen. Die Form ist Form erst in der Materie und als Materie und die Materie Materie in der Form und als Form. Kein Wunder, wenn jede Vorstellung von Zusammensetzung, die, solange es noch um den Entstehungsprozess geht, berechtigt sein mag, aus der diesem Reflexionsniveau entsprechenden Stellen verbannt bleibt (s.oben). Bei diesem Ausgleich ist das Andere nicht mehr unmittelbar für sich, sondern ist nur als bezogen auf das Andere, dies so sehr, dass man mit Aristoteles sagen muss: "Materie und Form sind nicht je etwas anderes, sondern dasselbe jeweils anders; und die Materie muss dann als die in dem System der Form der Formen selbst enthaltenen, wenn auch durch dessen Struktur begrenzten Möglichkeiten des Andersseins angesehen werden. Bei Hegel ergibt sich die entsprechende Sachlage schon aus der Struktur des spekulativen Satzes, sofern in ihm das substantielle Subjekt in die Prädikate und das Anderssein in das Scheinen seiner in sich selbst zurückgenommen ist. In diesem Sinne sind Materie und Form ebenso wie etwa Ursache und Wirkung, nicht Bestimmungen des Seins, sondern des Wesens, denn ein jedes dieser Glieder ist was es ist, immer nur in seiner konstitutiven Bezüglichkeit. Die von Z. herausgearbeitete und in die Definition durch

Angabe von Gattung und Unterschied nicht einzufangende Artikulation des Wesens als eine primäre Kohärenzeinheit von "respektiven" Merkmalen bewegt sich u.E. auch auf dieser Ebene, jedoch so, dass die Weite der *ἐταπέως*, die von Hegel häufig (nicht immer: siehe Verhältnis des Dinges und der Eigenschaften, des Ganzen und der Teile¹⁾, des Bestehens und seiner Materien) auf die *ἐνδύσεως* verengt wird, bei Z. voll gewahrt bleibt. Damit wird die Z.sche Grund-Dimension des Reichtums der Merkmale ~~xxx~~ angesprochen, welche diejenige von den drei Grund-Dimensionen ist, die wir in dieser Rezension einzig berücksichtigt haben. Reichtum der Merkmale im erläuterten systematischen Sinne fällt u.E. zusammen mit der Dimension der Inhaltlichkeit, auf die das metaphysisch verstandene Materie-Form-Verhältnis bei Hegel hinausläuft.

Die Dimensionsproblematik von Z. ist allerdings nicht ohne weiteres mit diesen Begriffspaaren in eins zu setzen. Dass gemäss der primären Kohärenzeinheit das Ganze ganz in jedem Teil ist, bedeutet zumal etwas ganz anderes als das Verhältnis des ganzen und der Teile, von dem H. mit Recht sagt, dass es gedankenlos ist. Die Teile sind nur als zusammen dem Ganzen gleich, und so sind Teile und Ganzes in der Tat gleichgültig gegeneinander. Bei den Z.schen Dimensionen geht es um etwas anderes. Hier ist das Verhältnis der Seele mit den Teilen des Körpers (und d.h.: an das Verhältnis des Menschen als einer Einheit mit dem materiell oder als zusammengesetzt genommenen Menschen) zu denken, so wie es von Thomas in dem XX.Artikel des Quaestio disputata de anima mit unüberbietbarer Schärfe herausgearbeitet wurde.

Nach Z. ist der Terminus absolutus des logos constructus, wie schon erwähnt, die Einheit des Systems, die in jeder Note als ihr Vorgängiges anweset. Sie wie die Seele in jedem Gliede in dem Sinne vorgängig ist, dass dadurch jedes Glied "menschlich" ist. Man könnte nun einwenden: dann sind Mensch und Seele nicht in eins zu setzen, sondern höchstens Seele und menschlich. Und das stimmt. Aber das bedeutet nicht, dass - wie der Einwand voraussetzt - die

Seele unmöglich das Wesen von Sokrates ausmachen könne, da ja Sokrates nicht menschlich, sondern Mensch sei. Denn die Bezeichnung "menschlich" hat gegenüber der Bezeichnung "mensch" in unserem Zusammenhang den Vorteil, dass sie, gerade wegen ihrer analogisch-methodischer Unbestimmtheit, einen Raum offen lässt für die individuelle und nach Z. mit Recht als wesentlich anzusehende Unterschiedenheit zwischen Mensch und Mensch.

(Die Endung "-lich" besagt somit hier nicht, dass Menschsein nur eine Eigenschaft von Sokrates ist; sie deutet also nicht auf Akzidentalität hin, sondern auf Analogie. Es handelt sich um die paronymische Abwandlung, die auch dem auf ein fixiertes Subjekt bezogenen Ausdruck "Seele" eignet, da man ja auch nicht sagen kann, Sokrates ist Seele, sondern beseelt (und auch nicht Sein sondern seiend!). Dass die Seele als forma substantialis das ganze Wesen des Menschen ausmacht, trifft indessen für Thomas von Aquin nur dann zu, wenn man homo als esse homini ins Auge fasst. Denken wir etwa an die Lehre des Thomas, wonach der ganze Mensch nur ein esse hat, und zwar das esse der Seele, das von dieser dem Körper mitgeteilt wird (vgl. z.B. De Pot. 3, 9, ad 20)).

Sokrates und Plato sind wesentlich verschieden, ohne deshalb von verschiedenem (spezifischem) Wesen zu sein. Sie sind ja nicht "Differenzen von der Spezies sondern in ihr, ebenso wie nach der von Aristoteles Met. 18 herausgestellte physischen Beziehung der Arten zu der Gattung ^{an sich} nicht Unterschiede von der Gattung sondern ^{Unterschiede} in der in sich selbst differenzierten Gattung sind. Dieses Verhältnis entspricht aber dann nicht mehr derjenigen der Begriffe der formalen Logik zueinander nach den Graden der Universalität. Oder -kantisch gesprochen- ^{es ist nicht} (abstrakt-) begrifflich sondern intuitiv (bzw. konkret-begrifflich) zu fassen, denn es handelt sich dabei nicht um das Verhältnis zwischen einem Begriff und seinen inferiora sondern um ein Verhältnis desjenigen In-Begriffs, von dem die von Kant in Absetzung gegen die abstrakten Begriffe herausgearbeitete Struktur des Raums ein ausgezeichnetes Symbolon darbietet: nämlich um das inwendige Verhältnis

des Seins als forma formarum. Damit ist bereits gesagt, dass das "in" nicht lokativ zu verstehen ist: Die Dinge sind in dem Raum, aber die Raumstellen sind -Raum¹⁾. Damit ist aber auch gesagt, dass die in spekulativer Hinsicht zweifelsohne eminent wichtige Analogie zwischen Raum und Sein nicht so sehr dafür spricht, dass das Sein nichts anderes als der allbefassende (allumfassende und alldurchdringende) Raum ist, wie dafür, dass der Raum, ebenso wie etwa die physisch verstandene Gattung, Seinsmodi sind, die sich aus den verschiedenen Verdichtungsgraden des unteilbaren oder unbegrifflichen esse ergeben, wobei dem Raum, gerade weil er die wenigsten Merkmale bzw. die geringste Kompliziertheit aufweist, den niedrigsten Konzentrationsgrad zukommt. Sofern aber das unbegriffliche Sein unteilbar ist, muss man sogar sagen, dass die grössere oder geringere Kompliziertheit (=Differenziertheit) nicht eine Folge der Menge an Merkmalen ist (Z. selbst sagt auch, dass es bei der Grunddimension des Reichtums an Merkmalen nicht auf deren Zahl ankommt; vgl. S. 135) sondern des Dichtigkeits- oder Einheitlichkeitsgrades selbst: je einheitlicher etwas, um so komplizierter, so dass die Tatsache, dass der Mensch "mehr" Merkmale aufweist als alle uns erfahrungsmässig bekannten physischen "Dinge", nichts anderes bedeutet, als dass der Seinsmodus, den darstellt, eine engere systematische Einheit hat und ist. Dass seine Merkmale bzw. die in ihm antreffbaren Systemen enger miteinander zusammenhängen besagt aber zugleich, dass sie um so mehr das Gesamtsystem in sich enthalten bzw. dass das Ganze in je grösserem Masse in einem jedem System dimensioniert oder entworfen ist. Und das bedeutet wiederum, dass bei ihm jedes System oder Merkmal -gerade auf Grund eines engeren systematischen Zusammengangs und der innigeren Abhängigkeit vom Ganzen- differenzierter und individueller geprägt ~~als~~ als bei anderen Lebewesen. Da diese grössere Individualität in ihrer schliesslichen Unvergleichlichkeit indessen nicht in Worten gefasst werden kann, so muss man sich mit der methodisch unvermeidlichen und darum auch vom physischen Standpunkt durchaus richtigen Aussage begnügen, dass bei ihm die Analogizität grösser ist als bei den Tieren. Ohne

von verschiedenem Wesen zu sein (darin liegt die Berechtigung der formal-logischen Betrachtung), sind zwei Menschen -samt der Merkmale, in denen sie dimensioniert sind- wesentlichlicher voneinander verschieden als zwei Hunde.

von verschiedenem Wesen zu sein (darin liegt die Berechtigung der formal-logischen Betrachtung), sind zwei Menschen - samt der Merkmale, in denen sie je dimensioniert sind - wesentlicher voneinander verschieden als zwei Hunde.

+++++

Hier brechen wir nun willkürlich ab. Die Virtualitäten dieser Philosophie sind ~~nämlich~~ in einer einzigen Abhandlung ~~keineswegs~~ ^{unmöglich} auszuschöpfen. Daran, dass ~~sich~~ ^{ein} das Denkgespräch mit Aristoteles und Hegel ~~als möglich~~ ^{ist möglichste als fürchte, es seien könnte,} ~~erwiesen hat,~~ ^{im Übrigen} möge man ~~ih~~ ^{ih}r Rang abschätzen.)

Man hat über sie mancherorts so viel ins Blaue geredet, dass wir keine Lust ~~haben~~ verspüren, allgemeine Urteile zu fällen. Wenn jemand aber irgendwo daher käme und meinte, mit unserer Kritik an dem ungeschichtlichen Selbstverständnis dieser Philosophie ~~und unserem Versuch, sie mit der Tradition und damit der Gegenwart zu vermitteln,~~ ^{mit} ~~hätten wir beispielsweise ihre Originalität unterschlagen wollen,~~ ^{durch Vermittlung mit der Tradition sie} ~~so würde er dadurch beweisen, dass er die hermeneutischen Prinzipien dieser Rezension nicht zu verstehen vermag.~~ ^{etwa} ~~Pür das, was dieses~~ ^{physische Metaphysik} ~~Werk~~ auf

höchstem philosophischen Niveau - ein Niveau, das ~~man~~ ^{man} bei der Philosophy of science so oft vermisst - ^{und über ihre eigene Selbstverständlichkeit hinaus} ~~tatsächlich~~ leistet, gilt ein Wort, das Hegel am Ende der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Enzyklopädie schrieb: "Soll Altes erneut werden, d.h. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt ist ewig jung, so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie für Plato und viel tiefer Aristoteles gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist" (ed. Nicolin-Pöggeler, S. 19).

71

A n m e r k u n g e n

- 1) Z.T. aufgenommen in "Naturaleza, Historia, Dios", Madrid 1944
- 2) Der Max Hübner-Verlag in München hat bereits das Erscheinen einer deutschen Übersetzung angekündigt, allerdings unter dem unglücklichen Titel "Von der Essenz". Esencia bei Z. hat gerade nichts mit den avicennisch-skotistischen bzw. neuzeitlich-schulphilosophischen Wesenheiten zu tun.
- 3) "Cinco lecciones de Filosofia" Madrid 1963
- 4) Dass sie so interpretiert wurde, wird durch den Streit zwischen den Schulen Newtons und Wolffs bezeugt. Vgl. E. Cassirer "Das Erkenntnisproblem" Band II, S.
- 5) Man denke etwa an die Tatsache, dass der genetische Kodex durch Zahl (Länge der Kombinationen) und Anordnung (Stellung oder Kombination) der vier mit den Kettenringen der Nukleinsäure verbundenen Base gegeben ist, und dass die Katalysatoren der biochemischen Reaktionen, an die der Kodex ^(nach Perutz) weitergeleitet wird, in ähnlicher Weise aufgebaut sind. (Proteinketten mit 20 verschieden kombinierten Aminosäuren)
- 6) Aristoteles selbst (Met.H.2, 1042 d 9 ff) gesteht die Bedeutung der demokritischen Differenzierungsmerkmale zu, zeigt aber zugleich, dass gerade sie, allerdings nur im Bereich der Akzidentien einen Beweis für den Vorrang der Energeia vor der Hyle liefern.
- 7) Da die Gattungen und die Arten in derselben Linie bzw. sich nur durch den Grad der Bestimmtheit voneinander unterscheiden, ist klar, dass das eigentliche Problem in der von Aristoteles scheinbar so unvermittelt vollzogenen Reduktion der Gattung auf die Differenz liegt. Er sagt: da die Gattung (als Gattung: denn als Materie ist es etwas anderes) nicht ausserhalb der Art existiert, so muss der das Wesen angegebende Begriff (nicht in dem Begriff der Art, wie man erwarten würde, sondern) in dem der Differenz (oder, falls es mehrere gibt, der Differenzen) ganz enthalten sein. Die für die Problematik Zs. fundamentale Substituierung der Art durch die Differenz kann aber, wovon im Text die Rede sein wird, schon rein formal-logisch einleuchtend gemacht werden

Art (I) = Gattung + Unterschied (II)

Nun ist die Gattung (als Gattung) physisch nicht ohne die Art: Sie ist die Art selbst, nur unbestimmt genommen. Also muss man in physischer Hinsicht schreiben:

Art (=Gattung) (III) = Unterschied (IV).

Folglich hat der Unterschied die Gattung nicht neben sich (II) sondern in sich (IV): Denn (IV) hat sich nach der Reduktion als identisch mit (I) gezeigt. (IV) ist das physisch Gesehene (I). Wir werden im Text sehen, dass diese formale Überlegung den inhaltlichen Argumenten vollkommen entspricht. Zum Verständnis des Satzes: Die Gattung als Gattung ist physisch nicht ohne die Art, sondern, wenn schon, nur als Materie, muss man drei Möglichkeiten erwägen: etwas kann, im Vergleich zu etwas Anderem, entweder a) nur Materie sein (wie Holz zu Tisch); oder b) Materie und Gattung zugleich (wie Haut zu Silbe) oder c) nur Gattung (wie Lebewesen zu Pferd). Das Aristotelische Beispiel dürfte übrigens doch stimmen, denn Laut ist einerseits etwas Physisches, und andererseits ist die Gattung von Silbe nicht Zeichen (das wäre höchstens die Gattung von Wort). Wenn man allerdings anstatt Laut Stimme (phoné) sagt, dann dürften wir für einem anderen Fall stehen, der noch im Text uns zwar im Anschluss an an Met.I.8 besprochen werden muss: Physisch muss die Gattung Stimme sofort auch eine Art sein: etwa α Vokal oder Konsonant.

- 8) vgl. vor allem Met^o 7,1049 a 15 ff. bis ^o 8. vgl. auch die interessante Formulierung in Met. H₃ (1043b12-13). δ ϵ ϵ χ ρ \omicron ν τ ϵ ϵ ν α λ γ δ λ \omicron γ ρ \omicron ν δ . Die Konstanten sind allerdings etwas unvollständig. Folgt: die Materie als Restbegriff gegenüber der Form anzusehen, bedeutet etwas ganz anderes als sie im Sinne eines Restprodukts der Physik zu verstehen.

- 9) wie Z. selbst sagt: "Vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an führt das ^{Keimplasma} ~~plasma germinale~~ die ganze Seele bei sich (a.a.O. S.25)
- 10) Vgl. im Anschluss an Averroes; Albertus Magnus, De Anima, II, tract.I,c,5; ed.Ja.,y,t.III.p51 b
- 11) Dass diese Bewegung vorher aber noch eine durch die Umkehrung der Vertikale gekennzeichnete Phase geht (De.An.B.3~~3~~ ; Derselbe Inhalt ist nicht mehr das höchste im Hinblick auf die abstrakte Allgemeinheit - Leben als Gattung-, sondern die ~~in Hinblick~~ ~~xxxxxxx~~ auf das Konkret-Allgemeine niedrigste Differenz (unter mehreren), spricht nicht dagegen; denn bedenkt man, dass der zu einer Differenz gewordene Inhalt der Gattung Lebewesen, nämlich das vegetative, beim Menschen anders sein muss als bei irgend einem Lebewesen sonst - eine Überlegung, die Aristoteles an dem von ihm öfters gebrauchten Modellbeispiel der Zweifüssigkeit (in Met.Z. und De Partibus Animalium A -) ausdrücklich anstellt - , dann muss ~~xxx~~ er als durch die höheren Differenzen durchdrungen und d.h. als auf deren Niveau hinaufgehoben angesehen werden. Daraus ergibt sich aber von selbst wieder die ~~xxxxxxx~~ der physischen Betrachtung einzig angemessenen und darum von Z. mit Recht allein zugelassenen Perspektive der Horizontale. (Es ist eine systematische und nicht schichtungsmässige bzw. hylemorphistische Perspektive. Sie wird tatsächlich in De Pat. An.A. das Feld beherrschen.
- 12) Rein morphologische Kriterien helfen auch hier tatsächlich wenig. Um beim einfachsten zu bleiben: Rotes und weisses Blut geht quer durch die Warm- und Kaltblüter.
- 13) Die These wird noch durch die Formulierung unterstrichen, wonach die Differenz die Art in der Materie ist. (643 a 24) Sie ist so ungewöhnlich und widerspricht so sehr der üblichen logisch durchaus richtigen, physisch jedoch völlig abwegigen Vorstellung, wonach die Spezies mehr enthält als die Differenz (nämlich "auch" die Gattung bzw. "auch" den Bezug zur Materie dass sie, obgleich sie von allen Handschriften ausser einer bezeugt, nicht von allen Autoren angenommen wird. Den kuriossten Fall bietet die letzte mir bekannte Ausgabe (Aristoteles: Le Parti ~~xxxx~~ Degli Animali; Testo critico, Introduzione, Traduzione es Note a cura cura die Luigi Torraca -

Padova 1961). Der Herausgeber bringt den sicherlich einzig annaehmbaren Text, übersetzt ihn dann aber nach der anderen "leichteren" (und falschen) Leseart) ("La specie è la differenza nella materia", S.126. Auch J.M.Le Blond, Aristotele philosophe de la vie, Paris, s.d.übersetzt so)

- 14) Schon in den sophistischen Enlenchoi hatte Aristoteles im selben Sinne vor dem sich aus der Unzulänglichkeit des Logos herleitenden Gefahren gewarnt. Die klassische Stelle ist 165 a 3 - 13: "Da es nun einmal nicht möglich ist, die Dinge selbst mitzubringen, wenn wir über sie miteinander reden, sondern wir anstelle der Dinge die Namen als Symbole gebrauchen, glauben wir, dass das, was mit dem Namen vor sich geht, auch mit den einzelnen Dingen vor sich gehe, wie wenn man mit Rechensteinen rechnet. Das ist aber nicht das gleiche, denn die Namen und die Zahl der Aussagen sind begrenzt, aber die Einzeldinge sind unbegrenzt an Zahl. Es ist also nötig, dass ein- und dieselbe Regel und ein- und derselbe Name mehreres bezeichnet.....So werden bei den Reden diejenigen überlistet, die unerfahren sind in der Macht der Namen, sowohl wenn sie selber reden, als auch wenn sie anderen zuhören."
- 15) Wenn man also auf Differenzen stösst, die gemeinsam zu sein scheinen, dann muss man sie weiter teilen, bis dieser Schein von Univocität verschwunden ist (vgl. 644 a 2 - 11). Das ist unseres Erachtens der tiefste physische, oder wenigstens um die Begrenzung des Logischen wissende methodische Grund für die Notwendigkeit einer Teilung bis ins Unteilbare. Das einzig Unteilbare ist aber das esse, bzw. nach Z. das Wesen in seiner transzendentalen Funktion (darauf können wir nicht eingehen), welches zugleich auch das Individuellste ist.
- 16) Darum ist das Wesen nach Z. faktisch-individuell etwas Absolutes (SS.196-211)
- 17) Über den unaristotelischen Ursprung dieser Lehre vgl. R.N.Clarke, S.J.: "The Limitation of Act by Potency" In The New Scholasticism, April 1952, SS.167-194
- 18) Auch nicht zu einer Analogia attributionis. Das Materielle *Handwerk. 98000* (mehr oder weniger gross, hart, rauh usw.: 644 b 10-15; ferner 645 b 24) ist streng zu unterscheiden von der Differenzierung, wovon etwa in 643 a 3-5 die Rede ist: Die Zweifüssigkeit beim Menschen und beim Vogel unterscheidet sich nicht bloss nach dem materiellen Mehr oder Weniger; auch

Thomas unterscheidet zwischen logischer und physischer Gattung und sagt, dass die zweite analog sein kann, auch wenn die erste univok ist. Doch findet dies nach ihm nicht statt zwischen den mehr oder weniger vollkommenen Arten einer Gattung (Mensch, Hund), sondern nur zwischen den sublunaren und ~~sub~~ supralunaren Körpern bzw. zwischen materiellen und immateriellen Dingen (etwa geistigen Abbildern): vgl. z.B. In Boeth de Trinitate q.4 a 2

- 19) Obgleich in seinen Darlegungen z. den Bezug des Logos nominalis non constructus zum prädikativen Satz nicht ausdrücklich erwähnt, so glauben wir ihn dennoch umso mehr in den Vordergrund stellen zu dürfen, als bei jeder Aussage das Verb, welches das Verhältnis (der Identität, der Relation, der qualitativen Modifikation usw.) anzeigt, immer mit dem Prädikat, welches dann eben das *έξαρτη* ausmacht, zusammengeht: Das Haus ist-blau = das Haus "blauet". Das *έξαρτη* hält sich dann tatsächlich aus dem Verhältnis heraus, es ist eben ein unverändert beharrendes Hypokeimenon.
- 20) L.Polo hat mit ungewöhnlicher spekulativer Kraft eine "Übersetzung der Geistes- und Geschehensphilosophie in die Physis geleistet, auch wenn seine unmittelbaren Intentionen in einer anderen Richtung gehen (vgl. "Evidencia y Realidad", Madrid 1963; vor allem aber "El acceso al ser", Pamplona 1964). Bemerkenswert ist, dass selbst L.Polo, der den schärfsten Gegensatz zu E. bildet, wie dieser auch sich ganz in der Dimension der Physis bewegt.
- 21) Das Übergehen, (bzw. das Untergehen) von etwas ins Andere als Grundzug der Sphäre des Seins, verträgt sich jedenfalls noch ganz gut mit dem Wechseln der kategorialen Bestimmungen an der Oberfläche eines davon unterschieden bleibenden Subjekts. Und es ist nicht von ungefähr, wenn Hegel den Reflexionsbestimmungen des Wesens die Kategorien des Seins entgegenstellt. Insofern kann beim Sein der spekulative Satz noch nicht ganz zum Zuge kommen. - Dass die Hegelschen Reflexionsbestimmungen im Bereich des Seins noch den prädikativen Satz verhaftet ist, stimmt allerdings insofern nicht ganz, als Hegel das Sein zwar als der Begriff an sich und somit als das unmittelbar vorfindbare ansieht, nichts desto weniger aber als der Begriff selbst und insofern als ein unmittelbar für sich Seiendes, das schon die Kraft zum dialektischen Fortgang zu den höchsten

Schränkt man die Logik auf die formale Logik ein, so muss dieses Verhältnis der Selbstbezüglichkeit als unlogisch erscheinen. In-
dessen nicht nur das In-sein des Logos constructus, sondern
etwa auch die Logik der Selbstanwendung hat gezeigt, dass solche
Verhältnisse durchaus logisch zu bewältigen sind (vgl. für das
Problem des Raumes R. Heiss "Logik des Widerspruchs", Berlin
1931, S. 111). Die Hauptschwierigkeit bleibt nach wie vor die
Sprache, und zwar möglicherweise vor allem doch die prädikative
Struktur der indogermanischen Sprachen, aus deren Perspektiven
vieles als widersprechend erscheinen muss, was in Wirklichkeit
vielleicht nicht ist. Wie schwer es sich diese Sprachen hierbei
tun, kann man aus einer unschönen Gewohnheit ersehen, die sich
bei uns ~~immer noch~~ ^{schon} einbürgert hat und eine indirekte Bestätigung
der Notwendigkeit von so etwas wie ein logos constructus lie-
fert. Ich meine vor allem den Gebrauch der Bindestriche als
Zeichen der positionellen Gebundenheit einer ursprünglich einigen
Strukturmannigfaltigkeit, z.B. beim Ausdruck In-der-Welt-sein.
Greift man nicht zu diesem Behelfsmittel, so muss man grammati-
sche bzw. stilistische Unstimmigkeiten in Kauf nehmen. Denn
grammatisch richtig wäre nur etwa "Geist in der Welt". Aber
dieses lokative Verhältnis soll gerade nicht zum Ausdruck kommen,
sondern gemeint ist ~~das In-Verhältnis des In-Begriffes~~ ein in-
begriffsähnliches In-Verhältnis. Sonst würde "Gott in Welt"
ungefähr dasselbe ~~wie~~ besagen wie "Gott in Innsbruck" oder woanders;
Der Geist ist ^{insofern} nicht in der Welt ~~wie ein Klumpen in der Suppe~~
~~sondern~~ ^{als} er ~~ist~~ koextensiv ^{in mit} der Welt ^{ist} (quoddammodo omnia),
so wie etwa die Freiheit nicht in dem Menschen ist, wie ein
Klumpen in der Suppe. Der Mensch ist zwar nicht nur Freiheit,
aber er ist in ihr zur Gänze entworfen. Und er ist ^{es} gerade nur
deshalb, weil seine Freiheit in positioneller Gebundenheit mit
seinen anderen Merkmalen ist und somit menschliche Freiheit ist.
(In-Verhältnis). D.h. aber: er kann nur deshalb Freiheit sein,
(Freiheit-in-Mensch) und nicht nur Freiheit haben (Freiheit in
dem Menschen oder Freiheit von Mensch), weil er nicht nur Frei-
heit ist, oder -weniger paradox- : darin, dass er Freiheit ist,
steckt schon, dass er auch etwas anderes sein muss (vgl. R. Heiss
"Die Lehre vom Charakter: eine Einführung in die Probleme und
Methoden der diagnostischen Psychologie", Berlin 1949, S. 32:

Wie sehr die Z'sche Philosophie die metaphysische Fassung der Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften ist, könnte in diesem Zusammenhang sehr schön an der ebenfalls von R. Heiss entwickelten diagnostischen Psychologie gezeigt werden, in der die Gesamtpersönlichkeit nicht in einzelne möglichst voneinander abgehobene Funktionen zerlegt wird, sondern vielmehr als ein Funktionsgesamt erscheint. Die sachlichen Übereinstimmungen spiegeln sich sogar in der Terminologie wider. So z.B. arbeitet die Konstitutions-, Tiefen- und Verstehenspsychologie einheitlich erfassende diagnostische Psychologie mit projektiven Tests, die ~~im Unterschied zu den~~ ^{mit} ~~den~~ ^{einheitlich} auf eine möglichst reine Erschliessung der einzelnen Teilfunktionen gehenden psychometrischen Tests, konzipiert sind. Noch ein Beispiel unter vielen: Die diagnostische Psychologie "fragt z.B. danach, welche Stellung der Intelligenz im Gesamtsystem einer Persönlichkeit zukommt, oder sie will erkennen, wie sich die Dimension der Affektivität in einer Persönlichkeit auswirkt" (Handbuch der Psychologie, VI. Band: Psychologische Diagnostik, Göttingen 1964, S. 15). Es ist zu erwarten, dass die Anthropologie Za. die heute noch nicht vorhandene gesamtphilosophische Deutung der wissenschaftlichen Teilergebnisse von Psychologie und Anthropologie bringen wird.

Hätten wir die ^{menschliche} ~~menschlichen~~ Instabilität besitzend, so
würden wir ~~es~~ festgestellt haben, ~~es~~ ~~ist~~ ~~der~~ ~~Vf.~~ eine
gesamtphilosophische ^{Angewandte} ~~Angewandte~~ ~~Angewandte~~ ~~Angewandte~~ Teilbereiche
~~von~~ ~~den~~ ~~Psychologie~~ ~~u.~~ ~~Anthropologie~~ ~~ausgeht~~. Manchmal gehen
bei Konzeption der Verfahren ~~in~~ ~~die~~ ~~Einheitlichkeit~~
instabile ist