

während die erste nichts solches tut; diese zweite wäre also nur durch die Ausdrucksweise vom Beweis verschieden. Drittens ist die Definition ein Schlußsatz des Definitionsbeweises. Nun gibt es aber eine Definition des Unmittelbaren, die ein unabweisbares Setzen des Wesensbegriffes ist. Jetzt folgt die zusammenfassende Aufzählung (94 a, 11—14). *Ἔστιν ἄρα ὁρισμὸς εἷς μὲν, λόγος τοῦ τί ἐστίν ἀναπόδεικτος · εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως · τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστίν ἀποδείξεως συμπέρασμα.* Die sogenannte Nominaldefinition, die noch einmal am Anfang des Kapitels erwähnt wurde, ist endgültig verschwunden. Diese letzten drei Arten der Definition finden sich auch anderswo zusammengestellt. An. post. a 8. 75 b, 31 *ἐπεὶπερ ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ἢ ἀρχὴ ἀποδείξεως ἢ ἀπόδειξις θέσει διαφέρουσα, ἢ συμπέρασμα τι ἀποδείξεως.* Die Einteilung ist also keine zufällige und wir sehen: unter dem Gesichtspunkt der Beweisbarkeit können wir ausnahmslos alle möglichen Urteile in diese drei Arten unterbringen, wenn wir nur statt der zweiten *ἀπόδειξις, προτάσεις ἀποδείξεως* oder etwas Ähnliches setzen. Wir können also mit dieser Definition nichts anfangen, wenn uns aber jemand sagen wollte, es gebe eine Art wenigstens, die als *ἀρχή* figuriert, so⁹ müssen wir antworten, dieses Setzen haben wir schon bei der Untersuchung der Hypothese gesehen, und es hat uns zu nichts geführt, außerdem ist es wahrscheinlich, daß wenn Aristoteles diese Art von Definition zum Gegenstand der Untersuchung machen wollte, er darin ebenso die drei Arten oder irgendeine verwandte Einteilung finden würde und so fort ins Unendliche, ohne uns je von den Unterscheidungsmerkmalen dieser Unterteilungen von den früheren zu sprechen.

Damit wir nun die Auffassung der Definition, die in der Metaphysik, obschon nicht durchgehend, doch im großen und ganzen, herrscht, am besten betrachten können, müssen wir viel von den bisherigen Ausführungen vergessen und uns unter einen ganz anderen Gesichtspunkt stellen. Denken wir daran, daß der Gegenstand der ganzen Schrift die Substanz, das Wesen an sich ist, und wir werden sehen, daß das Problem der Definition nicht unabhängig davon behandelt werden kann, noch behandelt wird.

Met. Z 4, nach der Angabe der verschiedenen Bedeutungen

der Substanz, mit deren Einteilung und gelegentlichen Unstimmigkeiten wir uns hier nicht zu beschäftigen haben, wird der Wesensbegriff, τὸ τί ἦν εἶναι, besonders behandelt. Die Stellung, die der Wesensbegriff in dem Aristotelischen System einnimmt, ist bekannt sowie auch, daß sie Anlaß gibt zu vielen schwierigen und bestrittenen Auseinandersetzungen, und daß sie auch keine einheitlich durchgeführte ist, so daß man darin sehr leicht Widersprüche entdecken kann. Man darf wohl sagen, daß die zentrale Schwierigkeit die ist, den Begriff, der immer Allgemeines ist, mit dem einzelnen Dinge, das die eigentliche Substanz sein soll, in Einklang zu bringen, da der Begriff doch auch, und in höherem Sinne, eine Substanz darstellt. Eine etwas verschiedene Seite dieses Problems wird in Z 4 behandelt, indem gefragt wird, was denn der Begriff an sich sei und ob alle Rede überhaupt, die zwei Sachen in Zusammenhang bringt, das Wesen vom betreffenden Ding (vom aus den beiden resultierenden Begriff) ausdrücken kann. Wir sprechen vom Begriff überhaupt bei jeder Vereinigung von Merkmalen, aber Aristoteles trennt, wie wir schon wissen, prinzipiell die zufälligen, vom Individuum oder von den Umständen bedingte Verknüpfung dieser Art von der ewigen, an sich existierenden, das einheitliche Wesen der Dinge ausmachenden Synthese. Einheit, begrifflich verstanden, ist ihm das Charakteristikum des τί ἦν εἶναι. Gibt es aber ein solches von allen möglichen Dingen? Offenbar nicht, sondern von denjenigen, deren Logos, deren Bezeichnung, im Gegensatz zum bloßen Namen, die Definition ist oder wenigstens sein kann. Eine Definition gibt es aber, wenn es sich um etwas Ursprüngliches, Erstes (πρῶτον) handelt, wir können dieses πρῶτον hier nur durch „an sich Existierendes“, also Substanz, übersetzen, da die Bestimmung hinzugefügt wird daß solches nur diejenigen sind, die nicht von etwas anderem prädiziert werden. Also eine Definition gibt es nur von der Substanz, vom an sich Seienden, und sie wird hier (1030 a, 15) prinzipiell von der bloßen, genaueren oder laxeren Namensklärung getrennt, es ist, als ob er ein für alle Mal mit dieser Auffassung aufräumen wollte, und tatsächlich finden wir in der Metaphysik durchweg diese Theorie, daß die Definition die Erkenntnis vom ersten Obersten, systematisch Früheren sei. Daß

diese ihre Bedeutung, genau wie die οὐσία durch Übertragung auf die anderen Kategorien angewendet werden kann, führt er weiter in Z 4 aus. Noch einmal wird ihre Hauptbedeutung betont: (1030 b, 5) ὁ πρῶτως καὶ ἀπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν, noch einmal Z 5. 1031 a, 12 ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρῶτως καὶ ἀπλῶς, δῆλον, 12. 1037 b, 23 ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστὶν εἰς καὶ οὐσίας. Diese Bestimmungen hatten wir auch in An. post. b 3 gefunden in der Erörterung, wo es galt, die Unterscheidungsmerkmale der Definition von den anderen Urteilen anzugeben. Daß sie unbeweisbar ist, wird auch in Met. B 2. 997 a, 31 ausdrücklich hervorgehoben: οὐ δοκεῖ δὲ τοῦ τί ἐστὶν ἀπόδειξις εἶναι, K 7. 1064 a, 8 διὸ δῆλον . . . ὅτι τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἐστὶν οὐκ ἐστὶν ἀπόδειξις, E 1. 1025 b, 14 διόπερ φανερόν ὅτι οὐκ ἐστὶν ἀπόδειξις οὐσίας. Insofern sie nur von Substanzen gilt, ist sie auch ἀρχή und das ist der Sinn von Z 9. 1034 a, 31 ὥστε ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἢ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστὶν οἱ συλλογισμοὶ εἶσιν. Wenn wir uns jetzt fragen, was diese Substanz ist, so haben wir aus dem Aristotelischen System heraus die Antwort, daß der Gattungsbegriff die höhere Wesenheit ist, die die einzelnen Dinge gestaltet (εἶδος), somit kann die Definition nichts anderes als Erkenntnis des Allgemeinen und der Form sein. Z 11. 1036 a, 28 τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἶδους ὁ ὁρισμὸς. An. post. b 13. 97 b, 26 ἀεὶ δ' ἐστὶ τὰς ὅρος καθόλου. Der Begriff der zugrunde liegenden Gattung kann aber nicht allein zur Bestimmung des innersten Wesens einer Sache ausreichen, denn wir haben am Anfang gesehen, daß die Gattung sozusagen der Stoff des Begriffes, das Indifferente, allen (betroffenden Individuen) gleich Zukommende ist.

Zur Form und eindeutigen Bestimmung brauchen wir noch etwas, das unterscheidende Merkmal, oder das, was aus der Gattung die wirkliche, geformte Art (εἶδος) bildet. Das ist in jeder absteigenden Stufe etwas anderes, aber jedes enthält immer auch das in der übergeordneten Stufe angegebene Merkmal, so daß wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, nur das ganz letzte zu nehmen brauchen. Z 12, 1038 a, 19 φανερόν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἢ οὐσία τοῦ πράγματος ἐστὶ καὶ

ὁ ὁρισμός. Daß die Wesensbestimmungen nicht unendlich viele sein können, wird außer anderen Gründen auch durch eben die von vornherein feststehende Möglichkeit der Definition gestützt. An. post. a 22, 82 b 38 u. 83 b, 5. Außerdem ist die Definition auch darum das wirkliche Wesen der Dinge, weil sie jedem Gegenstand eigentümlich und ausschließlich zukommt. Top. II 2, 109 b, 10 *ὁ γὰρ ὁρισμὸς καὶ τὸ ἴδιον οὐδενὶ ἄλλῳ ὑπάρχει*. So entsteht die vielbekannte und immer wiederholte Theorie der Definition, die dann in an. post. b 13 eingehend ausgebildet ist, außerdem in der Topik eine entscheidende und weitgreifende Rolle in bezug auf alle Probleme spielt und gelegentlich in anderen Schriften auch die Begriffsbestimmungen und die richtige Problemstellung regelt. (Top. I 8, IV 1, VI 1, 3, 4, 6. De an. I 1, II 1 über die Diärese, wodurch sie gewonnen wird, auch de part. an. I 3 usw.) Die Gattung wird in Met. Δ 28, 1024 b, 4 durch ihre Stellung in der Definition bestimmt: *ὡς ἐν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι*, die Verbindung also der beiden Begriffe ist eine durchgehende. Bei der Bedeutung nun, die dem Gattungsbegriff im ganzen Aristotelischen Welt-system zukommt, und dem Parallelismus, der im allgemeinen zwischen Sein und Erkennen angenommen wird, können wir leicht die Beziehung der Definition zur Erkenntnis erraten, sie ist die vollkommenste Erkenntnisart und die unentbehrlichste. Denn jedes erkennen wir durch die Definition. Sie ist die höchste Spitze und das Endziel der Erkenntnis, da der Wesensbegriff realer Zweck ist. D 17, 1022 a, 9 (*πέρας ἐστὶ*) καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ . τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας . εἰ δὲ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ πράγματος. Wir haben gesehen, daß sie oft auch als Prinzip, Anfangsgrund des Beweises auftritt, insofern sie unbeweisbar ist. Met. M 4, 1078 b, 24 *ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν*. K 7, 1064 a, 19 *ἐπειδὴ δὲ τὸ τί ἐστιν ἀναγκαῖον ἐκάστη πως τῶν ἐπιστημῶν εἰδέναι, καὶ τούτῳ χρῆσθαι ἀρχῇ . . .* Dieses πέρας darf man ja auch nicht wörtlich nehmen, es kann nicht bedeuten den Abschluß der Erkenntnis, denn am Ende kommen wir nur zu den bewiesenen Sätzen. Mit dieser Auffassung der Definition fällt auch das Bedenken, wie sie in Beziehung zum Urteil treten könne, da sie keine Existenz behauptet, dahin. Mit ihrer Er-

fassung ist uns die Erkenntnis ihrer Wirklichkeit unmittelbar gegeben. E 1, 1025 b, 17 *διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τὸ τε τί ἐστὶ δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν.* Auch H 6 wo der Wesensbegriff als Ursache der Entelechie aufgeführt wird. Darum sind diejenigen, die keinen Stoff enthalten, durch die Definition sofort gesetzt. Man wird sagen, die Dinge, welche definiert werden, haben doch auch Stoff, wir werden aber sehen, daß die Definition dem Begriffe gilt, darum ist in den Definitionen nie das Sein oder das Eins ausgesagt. *Διόπερ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ εἶναι, οὔτε τὸ ὄν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθύς ἐν τί ἐστίν, ὡςπερ καὶ ὄν τι.* Willkürlich kann sie denn auch nicht sein. De interpr. 11, 20 b, 26 *Ἄμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ τί ἐστίν ἐρώτησις ἐστὶ διαλεκτική.* *Ἰεῖ γὰρ (beim dialektischen Fragen) δεδόσθαι ἐκ τῆς ἐρωτήσεως ἐλέσθαι.*

Welcher Art nun diese Erkenntnis der Definition sei, wird uns nicht gesagt. Hie und da kommt sie als willkürliche oder sonstige Voraussetzung wieder zum Vorschein. E 1 wird uns von den Einzelwissenschaften gesagt, daß sie gar nichts über den Wesensbegriff ihres Gegenstandes ausmachen, manche machen ihn klar durch sinnliches Vorzeigen, andere indem sie ihn voraussetzen. Nun könnten wir vielleicht aus der Art der Gegenstände dieser Erkenntnisse etwas über ihre Beschaffenheit lernen; es wurde gesagt, die Definition handle von der Substanz, und zwar von der Gattung und der Art, also vom Allgemeinen und von der Form; somit ist eine Definition von der Materie ausgeschlossen, und Aristoteles spricht es ausdrücklich aus Z 15, 1039 b, 28 *τῶν δ' οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὐδ' ὁρισμός οὔτ' ἀπόδειξις ἐστὶ* und 10, 1036 a, 8 *ἢ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' ἑαυτήν.* Nicht nur aber das, sondern auch das aus Stoff und Form entstehende Ganze, der einzelne Gegenstand, ist der Definition unzugänglich, er wird erkannt entweder durch einfache Sinneswahrnehmung, oder dann eben nur durch das Allgemeine, den Gattungs- und Artbegriff. 1036 a, 2 *τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδί . . . τούτων δ' οὐκ ἔστιν ὁρισμός.* Danach gibt es von den aus Stoff und Form zusammengesetzten, doch einzigen Exemplaren ihrer Gattung, wie es die ewigen Dinge, Sonne und Mond usw. sind, keine Definition, jeder Satz, der eine

solche zu sein beansprucht, begeht eine *petitio principii*. Met. Z 15, 1040 a, 27. Man sieht hier deutlich, wie die erkenntnistheoretischen Erörterungen bei Aristoteles und, wie ich glaube, bei jedem Philosophen, von seinen metaphysischen und überhaupt außerlogischen Anschauungen abhängig sind. Ähnliches haben wir konstatiert bei der Einschränkung der Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten sowie bei den unvermittelten Urteilen. Das soll nun kein Vorwurf gegen Aristoteles sein, es scheint mir ja unmöglich, daß man an die Untersuchung von irgend etwas und insbesondere einer geistigen Betätigung ohne Voraussetzung überhaupt gehen könne, sehr wahrscheinlich würde man dann auch mit leeren Händen zurückkehren. Dient aber dann die Definition zur Erkenntnis der einfachen, unzusammengesetzten Begriffe? Das auch nicht. Denn ihre Bestandteile, besonders der Gattungsbegriff, wenn es eine ursprüngliche, echte Definition ist, sind unzerlegbare, schlechthin einfache Begriffe, von denen nichts in bezug auf ihre Substanz ausgesagt werden kann. Wir müssen hier die zwei Arten des Zusammengesetzten auseinander halten: der einzelne Gegenstand ist aus Form und Stoff, der Begriff aber, seine Form, kann wieder zusammengesetzt sein. Von diesen nun gibt es eine Definition, ihre Bestandteile aber sind einfach, undefinierbar. Met. Δ 3, 1014 b, 9 *ἐπεὶ οὖν τὰ καλούμενα γένη καθόλου καὶ ἀδιαίρετα (εἷς γὰρ ἐστὶ λόγος αὐτῶν) ...* Vom Einfachen gibt es also keine Definition, man kann von ihm nur etwas Äußerliches aussagen, damit man es von allen anderen abgrenzt, aber nicht das Wesen. Met. Η 3, 1043 b, 26 *ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστίν, ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὡσπερ ἄργυρον, τί μὲν ἐστίν, οὐ, ὅτι δὲ οἶον κατῆκερος ὡστ' οὐσίας ἐστὶ μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὄρον καὶ λόγον, οἶον τῆς συνθέτου . . . ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκ ἐστὶ, weil die Definition auch aus Stoff (Gattungsbegriff) und Form (spezifische Differenz) zusammengesetzt sein muß. Darum werden auch die Gattungsbegriffe *ἀρχαί* der Definition bzw. der definierten Dinge genannt (998 b, 5). Danach sind sie auch systematisch früher wie diese und wie der Logos selbst. Z 10, 1035 b, 4 *ὅσα μὲν τοῦ λόγου μέρη καὶ εἰς ἃ διαίρεται ὁ λόγος, ταῦτα πρότερα.* Top. VIII 5, 142 b, 27 *τὸ δὲ γένος . . . καὶ πρῶτον ὑποτίθεται τῶν ἐν τῷ ὀρισμῷ λεγομένων.* Das Warum*

ist leicht einzusehen. Die Begriffe können nicht immer wieder zerlegt werden, sondern nur bis zu einem gewissen Grad, es gibt bei ihnen auch Atome, damit ist die Grenze der Definition gegeben (*οὐ γὰρ ἄπειροι οἱ λόγοι*). Die Angabe in Top. VIII, 3, 158 a, 33 *τὰ μὲν γὰρ πρῶτα ὄρου δεῖται*, und weiter, b 3 *ἀλλ' ἀναγκαῖον τῶν τοιούτων (τῶν πρώτων) ὁρισμῶ ἕκαστον γνωρίζειν*, darf uns nicht beirren, es ist der relative Sinn der *πρῶτα*, und die Topik zeichnet sich nicht gerade durch Tiefe aus. Zu untersuchen, wie wir diese Atome erkennen, ist vielleicht die nächste Aufgabe, die wir stellen müssen, wenn wir auf den Grund aller Erkenntnis mit Aristoteles gehen wollen. Man wird vielleicht sagen, daß diese, insofern sie Begriffe, also ohne Verbindung sind, keine Bedeutung für die Erkenntnis haben können. Doch wissen wir zunächst nicht, ob Aristoteles mit diesen „Einfachen“ oder „Ersten“ wirklich Begriffe meint, vgl. 1013 b, 16 *πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη*, wobei man unmöglich annehmen kann, daß die höchste Wissenschaft einen bloßen Begriff zum Inhalte habe, außerdem, wo der gewöhnliche Begriff von der Erkenntnis seine Grenzen findet, wo es sich nicht mehr um den Gegensatz von Wahrheit und Falschheit handelt, sondern um absolutes Erfassen des Höchsten, wie wir sehen werden, da haben wir vielleicht auch das Recht nicht, die Unterscheidung von Urteil und Begriff konsequent durchzuführen. Diese *πρῶτα* die man nicht suchen noch lehren kann, wie alles andere (*φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ διδασίς*) ist der letzte Gipfel, auf den uns die Erforschung der Prinzipien der Erkenntnis bei Aristoteles geführt hat. Wir haben gesehen, wie alles andere, das als *ἀρχή* eingeführt wurde, den Forderungen nicht entsprechen konnte, die Aristoteles prinzipiell an sie stellt. Die (vielleicht nur vorläufige) Lösung, die die heutige Naturwissenschaft durch die Induktion und Abstufung der Wahrscheinlichkeit dem Problem geben konnte, wäre für Aristoteles undenkbar, sowie sie auch keinen modernen Philosophen befriedigen kann, ob mit Recht oder Unrecht, mag dahingestellt bleiben.

Nun bringt aber Aristoteles im letzten Kapitel der zweiten Analytik noch einmal das Problem der ersten Prinzipien der

Erkenntnis zur Besprechung; daß es ihm also weder durch die unmittelbaren Urteile, noch durch die Definition, noch durch irgend etwas anderes gelöst erscheint, ist klar, sonst würde er einfach das Ergebnis der Untersuchung wiederholen. Die Beschreibung des psychologischen Ganges, durch den wir zu den *ἀρχαί* kommen, darf uns nicht beirren. Daß wir das Allgemeine nur mittelst des Besonderen erkennen können, ist noch keine Antwort auf die Frage: was ist denn nun dieses Erste, das den Grund zu allem weiteren Aufbauen bildet, und ohne das jedes mögliche Urteil überhaupt einfach undenkbar wäre? Unsere ganze Untersuchung war keine psychologische Analyse der Schwierigkeiten, die das Erfassen oder Nicht-Erfassen, Verknüpfen usw. von psychischen Vorgängen zum Gegenstand hätte. Aristoteles berücksichtigt dies eben auch kaum, sondern wir wollten mit ihm sehen, was überhaupt Fundament der Erkenntnis heißt, und wie solches aufzufassen ist. Nun wird im letzten Kapitel der Analytik weiter ausgeführt, daß von den vielen Habitus der Seele, durch die wir erkennen, nur zwei über jeden Zweifel erhaben sind, aber aus verschiedenen Gründen, Wissenschaft und Nus. Nur diese kommen also in Betracht für die Erkenntnis der *ἀρχαί*. Da aber das Wissen, das in der Wissenschaft enthalten ist, nur durch Beweise seine Festigkeit hat, die *ἀρχαί* aber durch keine Beweise erkannt werden, da sie früher als jeder Beweis feststehen, so können sie keiner Wissenschaft angehören, und der letzte Grund, worauf Wissenschaft beruht, ist eben nicht wieder Wissenschaft, wie auch der Beweis nicht immer wieder durch einen Beweis gestützt wird. So bleibt für ihre Erkenntnis nur der Nus übrig, dieser ist also das erste Fundament der Wissenschaft. Daß wir ihn mit keiner der Urteilsarten, die wir bis jetzt untersucht haben, weil sie als *ἀρχαί* angeführt wurden, zusammen bringen können, sondern daß erst mit den Einfachen, Unmittelbaren (nicht im Sinne des unmittelbaren Zukommens), oder, wie Aristoteles sie in diesem Kapitel nennt, *ἀμερῆ*, ein Zusammenhang zu stiften ist, werde ich im Laufe der Untersuchung über den Nus zu zeigen und somit mein Verfahren, ihn nicht früher behandelt zu haben, zu rechtfertigen versuchen.

V. *Noûs*.

Daß wir die Nuslehre von Aristoteles nicht in psychologischer Hinsicht darstellen wollen, ist schon gesagt worden. Damit fällt aber hinweg die ganze Erörterung, erstens über seine Stellung innerhalb der Seelenvermögen, alsdann auch diejenige über das Verhältnis von aktivem und passivem Nusvermögen, über die bekanntlich so viel gestritten worden ist. Eine gute Zusammenstellung der verschiedenen historischen Auffassungen in bezug auf diesen Punkt gibt Froschammer in seinen „Prinzipien der Aristotelischen Philosophie“, I 6. Wir werden also den Nus nur in bezug darauf zu untersuchen haben, was er für Gegenstände erkennt und welcher Art diese Erkenntnis ist. Daß wir jedoch bei dem Nus diese Trennung von Gegenständen und Erkenntnis nicht konsequent durchführen können, werden wir später sehen. Nun werden diese Gegenstände zunächst mit den unbestimmten Ausdrücken bezeichnet *τὰ πρῶτα*, *τὰ ἀπλά* usw. Wie haben wir sie von den gewöhnlichen Urteilen zu unterscheiden? An. post. a 31 ist eine Stelle, von welcher ich ausgehen möchte. Es wird von der Unmöglichkeit der richtigen (begrifflichen) Erkenntnis durch die Sinne gesprochen. Also, wird 88 a, 6 geschlossen, ist das Allgemeine wertvoller als die Sinne, und auch als die Vernunfterkennntnis (*νόησις*) in bezug auf diejenigen Objekte, die durch etwas anderes bedingt sind *περὶ δὲ τῶν πρώτων ἄλλος λόγος*. Hier haben wir, meiner Ansicht nach, eine ganz wichtige Unterscheidung, die uns überhaupt verbietet, den Nus mit irgendwelchen allgemeinen Begriffen zusammenzubringen. Noesis ist hier jedenfalls im strengsten Sinne genommen, wie sonst der Nus, und hat gar nichts zu tun mit dem diskursiven, beweisenden Denken. Zweierlei ist also hier zu beachten: einmal eben dies, und zweitens, daß der Nus im Bereich des Beweises nicht viel hilft, da eben gesagt ist, daß das Allgemeine, die Ursache, in bezug darauf wertvoller ist. Diese „Einfachen“ werden noch ausdrücklicher von den Urteilen, bezw. von der Möglichkeit überhaupt wahr oder falsch zu sein, unterschieden in Met. E 4, 1027 b, 25. Wahrheit und Falschheit sei nicht in den Dingen (damit will Aristoteles

jedenfalls nicht ihre Subjektivität, sondern nur das begründen, daß wir keine unterschiedenen Gegenstände in der Außenwelt antreffen, die dieser Kategorie angehörten, und daß diese Beziehung vom Denken gestiftet wird), wir können z. B. nicht das Gute als Wahres und das Böse als Falsches setzen (eine Anspielung auf Plato), sondern nur im Verstand, *περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ*. Dieses letzte Wort bezeichnet gewöhnlich das diskursive, beweisende Denken (vgl. darüber Maier), und dann haben wir als Erklärung, daß die „Einfachen“ nicht in der *Dianoia* erkannt werden. Man kann aber das Wort auch in der allgemeinen Bedeutung von Denken überhaupt nehmen, dann fällt das größere Gewicht auf die Wahrheit bzw. Falschheit, so daß man übersetzen müßte: „die einfachen sind nicht einmal im Denken wahr oder falsch“. Auf jede Weise werden diese einfachen, ersten Dinge oder Begriffe entschieden der Wahrheit und Falschheit überhoben, und wenn im Kap. 5 u. 16 der zweiten Analytik von Irrtum oder Täuschung (*διαμαρτάνειν* und *ἀπίστη*) in bezug auf die Unvermittelten gesprochen wird, so müssen wir an die Urteile mit dem unmittelbaren Zukommen denken und sie von jeder Beziehung auf die Gegenstände des Nus fernhalten. Im Bereich der *Dianoia* ist alles entweder Bejahung oder Verneinung, selbst das *Noeton* (Met. 7, 1012 a, 2), die *Nuserkenntnis*; die Äußerung ist sehr merkwürdig und die einzige, die auf so etwas anspielt, daß der Gegenstand des Nus unter dem Gesichtspunkt des diskursiven Denkens betrachtet auch seine Kategorien annimmt, außer wenn man *Noeton* nur als eine Wiederholung des *Dianoeton* ansieht. Mit der angegebenen Auffassung hängen auch gewissermaßen die oftmaligen Äußerungen zusammen, wo die Wissenschaft und der Nus als die zwei Erkenntnismomente, die immer wahr sind, bezeichnet werden, die Wissenschaft aber durch das Merkmal der Ursachenkenntnis wieder vom Nus getrennt, so daß er als Wahrstes und Adäquatestes (so darf man wohl das *ἀκριβέστεροι* übersetzen) übrig bleibt. An. post. b, 19 ferner de an. III 3, 428 a, 17 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν ἀεί ἀληθευόντων οὐδεμία ἔσται, οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς*; die Unterscheidung von der *Dianoia* tritt 427 b, 13 deutlich hervor. *Διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς*. Die Einfachen werden

auch *ἀδιαίρετα* oder, wie wir gesehen haben, *ἀμεροή* u. dgl. mehr genannt, und das begründet noch stärker die Ansicht, daß sie nicht nur zu beweisen, sondern daß sie auch keine Ähnlichkeit mit dem wissenschaftlichen Wissen aufweisen. Diese Bestimmung des Unteilbaren wird nun von den Gegenständen auf das Vermögen der Erkenntnis übertragen, und der Nus wird definiert als das, was unteilbar ist, sich selbst genügend. De an. III 6 *ἢ οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις*. Met. Δ 6, 1016 b, 1 *ὅλως δὲ ὄν ἢ νόησις ἀδιαίρετος*. Diese Unteilbarkeit wird nun zu einer Einheitlichkeit, die dem Nus notwendig innewohnt und ohne die er eben seine Erkenntnisfunktion nicht ausüben kann. Met. Γ 4, 1006 b, 10 *οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν*. Diese Einheitlichkeit steht über Wahrheit und Falschheit, die nur in bezug auf die Verknüpfungen von Denkelementen gelten, wir dürfen sie aber mit diesen nicht identifizieren, denn die Elemente gewähren uns keine Erkenntnis, die einfachen Gegenstände des Nus dagegen geben uns die sicherste von allen. So ist die Stelle in de an. III 6 folgendermaßen fortgeführt: *Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν ταύτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος: ἐν οἷς δὲ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων*. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang die schwer zu verstehende Stelle in Met. Δ 4, 1070 b, 7, die sonst als fremde Zutat angesehen wird; *οὐδὲ δὴ τῶν νοητῶν στοιχεῖόν ἐστιν, οἷον τὸ ἐν ἢ τὸ ὄν· ὑπάρχει γὰρ ταῦθ' ἐκάστῳ καὶ τῶν συνθέτων*. Es genügt aber nicht zu sagen, sie seien von den Elementen, den bloßen Begriffen verschieden, es entsteht die Schwierigkeit, gerade diesen Unterschied zu bestimmen, da wir bis jetzt Erkenntnis nur unter der Form von wahren Urteilen getroffen haben. Dieses Einfache, Immerwahre ist sehr oft mit der Sinneswahrnehmung oder vielmehr Sinnesempfindung verglichen und auf die gleiche Stufe gesetzt worden eben in bezug auf die Wahrheit, die beiden notwendig anhaftet. Im Unterschied nämlich von Plato betont Aristoteles wiederholt, daß die Sinnesempfindung nicht nur nicht die Quelle des Irrtums, sondern an sich, d. h. wenn man sie nicht auf etwas anderes bezieht, immer wahr sei. Met. Γ 5, 1010 b, 20 *ἀλλ' οὐδ' ἐν ἑτέρῳ χρόνῳ περὶ γε τὸ πάθος ἠμφισβήτησεν, ἀλλὰ περὶ τὸ ὡς συμβέβηκε τὸ πάθος*, d. h. die Sinnesempfindung ist nicht nur in

der Zeit, wo sie empfunden wird, adäquat, sondern auch später, wenn man nicht mehr sicher ist und um sie zweifelt, geschieht das nur in bezug auf den Gegenstand, nicht aber auf die Tatsache der Empfindung. Vgl. auch de an. III 3, 427 b, 12 *ἢ μὲν γὰρ αἰσθησις τῶν ἰδίων αἰεὶ ἀληθής* 430 b, 29 *ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές*. Ob uns aber diese Sinnesempfindung zu irgendeiner Erkenntnis, oder ob sie vielmehr nicht über sich selbst, bzw. nicht über Einzelaussagen, die in keinem angebbaren Verhältnis zueinander stehen, führen kann, ja ob überhaupt Aussage genannt werden kann, was selbst die Beziehung auf das Subjekt ausschließt, bleibt dahingestellt. Darum dürfen wir vielleicht die Analogie mit dem Nus nicht zu weit treiben trotz der häufigen Äußerungen in diesem Sinne, vgl. de an. III 3, 427 a, 19 *δοκεῖ δὲ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι· ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις ἡ φυγὴ κρίνει τι καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων*. Hier ist die Analogie nur eine entfernte. Oder 429 a, 13 *Εἰδὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι*, 430 b, 27 wird der Nus allgemeiner, als Denken überhaupt gefaßt, derjenige Teil aber, der nicht prädiziert, sondern nur das Wesen erfaßt, mit der Sinneswahrnehmung verglichen. *Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τί κατὰ τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές*. Dürfen wir vielleicht damit an. post. a 12, 77 b, 30 in Zusammenhang bringen, wo die mathematische Erkenntnis, die dem Aristoteles und der ganzen Philosophie als das Vorbild der Sicherheit gilt, irgendwie von der Prädizierung getrennt, und mit der Wahrnehmung einerseits, dem Nus andererseits zusammengebracht wird? *Ἐν δὲ τοῖς μαθήμασιν . . . Τὸ μὲν κατηγορούμενον οὐ λέγεται πᾶν. Ταῦτα δ' ἐστὶν οἷον ὁρᾶν τῇ νοήσει*. Ich bin mir jedoch nicht ganz klar darüber. Mit dem Sehen wird der Nus in Met. a 1, 993 b, 11 verglichen, seine Gegenstände aber mit den hellsten und auffallendsten Dingen: *ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μείζ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων*. Jedoch ist dieser Stelle, wegen der Verdächtigkeit des ganzen Buches kein großes Gewicht beizumessen. Wenn wir jetzt wieder an die Äußerung in E 4 denken, daß die Einfachen, selbst im Denken weder wahr

noch falsch sind, werden wir die entscheidende Stelle über diese Frage besser verstehen. In Θ 10 wird wieder die Wahrheit und Falschheit untersucht, viel eingehender als in E 4. Daß hier das Wahre oder Falsche als die eigentliche Bedeutung von Sein und Nichtsein, in E 4 dagegen nur als im akzidentellen Sinne bezeichnet wird, hängt vom Gesichtspunkt der Untersuchung ab und hat für unsere Frage keine große Bedeutung. Nach Natorps Ausführungen in den Philosophischen Monatsheften 1888 (Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik) wären beide Stellen von der Metaphysik überhaupt zu entfernen, ich gestehe aber, daß ich den Grund nicht einsehe, und soviel ich weiß, ist dieser Vorschlag auch nicht angenommen worden. Man würde die außerordentlich wichtigen Einblicke in das Wesen der Erkenntnis, die uns diese beiden Stellen eröffnen, sicher schwer vermissen. Nun wird in Θ 10 die Wahrheit auf die gewöhnliche Weise definiert als die Angabe des Verknüpften als verknüpft, und des Getrennten als solchen und dem entsprechend auch die Falschheit. Was heißt aber in bezug auf das unzusammengesetzte Sein und Nichtsein wahr oder falsch? 1051 b, 15. Beide Kategorien haben nicht denselben Sinn, auf das *ἀσύνηθρον* angewendet (1051 b, 22 *ἢ ὡσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτὸ, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι*). Wahr ist nun das unmittelbare Erfassen, die Berührung mit dem Einfachen und das Heraussagen dieses Erfassens (die Aussage dürfen wir aber nicht mit dem bejahenden Urteil identifizieren), wenn aber diese Berührung nicht stattfindet, so erkennen wir einfach nicht, einen Irrtum um diese Sachen gibt es nicht *ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς θιγεῖν καὶ φάναί (οὐ γὰρ ταῦτ' ἀπαρξίσι καὶ φάσις) τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνεον . . . 13 περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ*. Das, was man nun auf diese Weise erkennt, ist das Wesen der Dinge oder die unzusammengesetzten Substanzen. 1051 b, 33—52 a, 4 ist die Unterscheidung dieser von den gewöhnlichen Urteilen und Gegenständen wiederholt. Sein ist hier das Sosein, Nichtsein das Nichtsosein, wahr aber das *νοεῖν* von eben diesen; falsch und Irrtum gibt es nicht, sondern nur Nichterkennen, eine Art von Blindheit, aber nicht gerade wie diese, da derjenige der überhaupt keinen Nus hätte, eigentlich mit dem Blinden zu vergleichen wäre.

Wir sehen also: prinzipielle Trennung von den zwei Arten der Erkenntnis, die Kategorien der einen passen auf die andere nicht. Was diese höhere Erkenntnis ist, kann man nicht so mit Worten angeben wie die andere, denn dann würden wir von ihr Urteile fällen, somit irgendeine Verbindung oder Trennung aussagen, sie also ins diskursive Denken herunterziehen. Das Merkmal des Allgemeinen und Besonderen paßt auf sie auch nicht, denn was heißt schließlich allgemein, wenn nicht das, was sich bei mehreren Individuen vorfindet, bzw. von ihnen aussagen läßt? Was aber überhaupt keine Verbindung ist und keine Beziehung aufweist, wie könnte das unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen und Besonderen betrachtet werden? Jetzt erhält die Stelle an. post. a 31, 88 a, 6 ihre volle Beleuchtung *περὶ δὲ τῶν πρώτων ἄλλος λόγος*. Alles, was wir bis jetzt besprochen haben, Allgemeines, Ursache, Mittelbegriff, Prädikat an sich usw. paßt nur auf dasjenige, was durch Beweis und durch Urteile dargelegt werden kann. Das Wesen an sich, der übersinnliche Grund der Dinge ist nur durch unmittelbares Erfassen zu erkennen. Berührung (*θιγγεῖν*) ist dafür der beliebte Ausdruck von Aristoteles. Met. A 7, 1072 b, 21 *νοητὸς γὰρ γίνεται (ὁ νοῦς) θιγγάνων καὶ νοῶν*. De an. I 3, 407 a, 15 *εἰ δὲ ἱκανὸν θιγγεῖν ὁτιοῦν τῶν μορίων, τί δεῖ κύκλω κινεῖσθαι, ἢ καὶ ὅλως μέγεθος ἔχειν; Εἰ δ' ἀναγκαῖον νοῆσαι τῷ ὅλῳ κύκλω θίγοντα, τίς ἔστιν ἢ τοῖς μορίοις θίξις* usw.; III 3, 427 b, 4 *τὴν τοῦ ἀνομοίου διξιν ἀπάτην εἶναι* usw. Danach ist auch selbstverständlich, daß man diese Erkenntnisart nicht genau umgrenzen und definieren kann, und wir erinnern uns an die schon angeführte Äußerung über die Substanz, daß man von ihr nur sagen kann, welcher Art ungefähr, aber nicht was sie sei, denn sie ist ganz und gar zusammengesetzt, nur durch Vergleiche, durch einen bildlichen Ausdruck, der uns die Sache innerlich erfassen hilft, kann man daher diese Art der Erkenntnis charakterisieren, und als etwas solches haben wir auch diese Wiederholung des *θιγγεῖν* anzusehen. Nun kann man noch fragen, ob man das, selbst wenn es existieren sollte, noch als Wissenschaft betrachten kann, wir können, nach Aristotelischer Art antworten, *δῆλον ὅτι πῆ μὲν ἔστι, πῆ δὲ οὐ*. Wenn man nämlich das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung

von apodiktisch gewisser Erkenntnis, durch Urteile ausgedrückt, nimmt, ist eine Subsumierung dieser unmittelbaren Erkenntnis unter den Begriff der Wissenschaft ausgeschlossen, es gibt aber eine andere Bedeutung des Wortes Episteme, die besonders in der Metaphysik vorkommt, wo sie überhaupt alles Wissen und Erfassen bezeichnet. Vgl. *Γ* 2, 1003 b, 16 *πανταχοῦ γὰρ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη*, und andere Stellen, wo sie in bezug auf alle Arten des Unbeweisbaren gebraucht wird.

An. post. a 33. 88 b, 34 ff. wird vom nur Wahrscheinlichen gesprochen und gesagt, daß es von ihm keine eigentliche Erkenntnis geben könne. Dieses wird so eingeteilt: es ist 1. keine Wissenschaft, 2. keine unbewiesene Wissenschaft, 3. auch Nicht. Hier haben wir die zwei Bedeutungen von Episteme nebeneinander. Daß die zwei letzten Arten zusammenfallen, ist klar, denn in der folgenden Wiederholung (89 a, 9) wird diese unbewiesene Wissenschaft nicht mehr erwähnt, sie sollte eine *ὑπόληψις*, ein Meinen, ein Erfassen des unmittelbaren Urteils sein, und das steht in einem gewissen Widerspruch zu den sonstigen Äußerungen, daß es überhaupt nichts mit dem Urteil zu tun habe; wenn man aber bedenkt, daß Aristoteles mit der Sprache beständig ringt, um die Vorstellung der unmittelbaren Erkenntnis, oder richtiger gesagt, der Intuition, die ihm vorschwebt, zu gestalten, wird man sicher diese *πρότασις* in einem solchen Zusammenhang nicht zu genau nehmen. In de an. III 7. 431 a, 8 wird auch die Einfachheit der Sinnesempfindung darin dem Nicht gleich durch ein Wort bezeichnet, das sonst auch dem Bereich des diskursiven Denkens angehört, *φάναι*, und dasselbe haben wir auch an den entscheidenden Stellen gefunden. *Θ* 10. 1051 b, 24. *Ἀληθὲς τὸ διγεῖν καὶ φάναι* u. ö. Es bezeichnet gewöhnlich die Angabe durch das Wort (*ὄνομα*) eines Begriffes in seiner Abgeschlossenheit, abgesehen von jeder Urteilsverbindung. Daß seine Bedeutung in bezug auf die *ἀσύνθετα* nicht genau dieselbe ist, haben wir gesehen. Außer diesem Ausdruck von unbewiesener Wissenschaft müssen wir uns an eine Äußerung erinnern, An. post. a 22. 83 b, 34—37. und 84 a, 4, wo gerade im Unterschied von dem Beweise der Zustand, der besser als das Wissen ist, angeführt wird (*βέλτιον ἔχομεν πρὸς αὐτὰ τοῦ εἰδέναι*). Dieser