

Aristoteles, *Metaphysik Z*

Einführung, Übersetzung, Kommentar

Vollständig überarbeitete und um die Kapitel 13 bis 17 erweiterte Neuauflage

Erwin Sonderegger

Königshausen & Neumann

Vorwort

Was macht es für einen Sinn, an Stätten, an denen seit Jahrhunderten gegraben worden ist, immer noch und wiederum graben? Die moderne Archäologie zeigt, dass gerade dies nötig und sinnvoll ist. Zum einen ermöglichen neue und technisch verbesserte Forschungsmethoden, dort etwas zu sehen, wo man bisher nichts sah, oder neue Fragestellungen lassen aus bisher unbeachtet gebliebenen, unscheinbaren Fundstücken neue Erkenntnisse gewinnen.

Ohne den Vergleich im Einzelnen pressen zu wollen, gilt vergleichbares für die Leser alter und klassischer Texte wie des hier ausgewählten, *Met. Z.*¹ Auch hier sind noch Entdeckungen von bisher Unbeachtetem möglich. Ohnehin kommt keine Epoche darum herum, sich ein Verständnis des Überlieferten, auf dem sie beruht, neu zu erarbeiten. Jede Epoche hat deshalb auch ihren Aristoteles. So lässt sich auch der hier vorgelegte Versuch legitimieren, seit jeher Bekanntes wieder zu lesen und in neuem Licht zu verstehen.

Nur wenige glauben nicht, dass Aristoteles in seiner *Metaphysik* eine Theorie vortragen wollte, sei es ihm nun gelungen oder misslungen. Aristoteles gilt als Begründer der Disziplin *Metaphysik*.² Dieses Verständnis des Textes bildet sich schon in hellenistischer Zeit aus, im Mittelalter ist es definitiv geworden. Aber ist es nicht bedenklich, wenn man sagen muss, dass das vermutete System immer erst rekonstruiert werden muss, weil es sich offensichtlich in den heterogenen Texten nicht finden lässt? Wofür und wogegen spricht es eigentlich, wenn die – wohlgemerkt einander widersprechenden – Rekonstruktionen eines Systems einsichtig machen wollen, dass für seine Schwächen, Lücken und Widersprüchlichkeiten in der Hauptsache der Ausgangstext verantwortlich sei, die Wahrheit dagegen in der Rekonstruktion liege? Was ist daran erstaunlich, dass der fremde Text sich als *paradox*, voll von *absurdity and opacity* darbietet, wenn die eigene Entschiedenheit über das

¹ Auf den Text des Aristoteles wird mit *Metaphysik* bzw. oft abgekürzt mit *Met.* verwiesen, auf die Disziplin mit Normalschrift *Metaphysik*.

² Die Selbstverständlichkeit, mit der W. Detel, 2009, 149, dies vorträgt, ist charakteristisch für die ganze Kommentarliteratur.

Sein nicht sistiert wird? Die folgenden Untersuchungen versuchen demgegenüber Argumente dafür vorzutragen, dass Aristoteles in *Met. Z* viel weniger als traditionell angenommen den Ausbau einer Theorie verfolgt und dass er eine Entschiedenheit über das Sein nicht propagiert sondern reflektiert.

Was anderes aber als eine Theorie oder eine Lehre kann Ziel der *Metaphysik* sein? Die nachstehenden Untersuchungen werden zur These führen, dass die *Met.* – mindestens im ausgewählten Bereich, also *Met. Z*, – weniger der Darstellung und Behauptung gefundener Wahrheit diene, wofür sich die in der *Analytik* exponierte deduktive Form eignen würde, als vielmehr ein Text, der erst noch auf der Suche und auf dem Weg sei. Sogar das wird noch fraglich bleiben, ob es in der Frage nach dem Sein je ein für alle definitives Finden geben könne, denn diese Frage unterscheidet sich von allen anderen Fragen, da sie nach einem Ersten in einer jeweiligen Welt fragt. Definitive Resultate sind nur für eine jeweilige Welt zu erwarten. Ziel des untersuchten Textes ist dann weniger die Aufstellung einer Metaphysik im Sinne einer Doktrin als vielmehr die Ausarbeitung und Wiederholung einer Frage, die zu stellen Platon im *Sophistes* in der Auseinandersetzung mit Parmenides erstmals forderte. In *Met. Z* hat Aristoteles für ein altes Thema, für die Frage nach dem Sein, eine neue Weise des Vorgehens entwickelt.

Diese These ist verknüpft mit einer zweiten. Zwar ist die Textart der Dialoge Platons und der Pragmatien des Aristoteles offensichtlich verschieden. Dennoch liegt beiden, also auch den Texten des Aristoteles, die Absicht zugrunde im Gespräch zu philosophieren. Nur tun beide das in verschiedener Weise. Platon realisiert sein Anliegen in der literarischen Form der sokratischen Gespräche, Aristoteles dadurch, dass er Platons Frage nach dem Sein im Lichte der in der *Topik* erreichten Einsichten und Praktiken wiederholt. Um die Wiederholung zu sehen, ist es notwendig, die erste Durchführung der Frage bei Platon vor Augen zu haben und selbst den Weg der Wiederholung in *Met. Z* mitzugehen. Letzteres geschieht in Übersetzung und Kommentar des Textes, das Erstere in der Erörterung der Aporien des *Sophistes*.

Das im Kommentar exponierte Verständnis hat mannigfache Voraussetzungen, einige sind solche der Interpretation selbst, weitere solche des interpretierten Textes. Diese haben zum einen mit der platonischen Vorgeschichte, zum andern mit der Vorbereitungen des Aristoteles zur Frage nach dem Sein zu tun. All dies wird in Teil I behandelt.

Auf Grund der Überlegungen in der Einleitung zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden der neuzeitlichen Frage nach dem Gegenstand und der Frage nach dem Sein bei Aristoteles soll die Differenz der beiden Fragen deutlich werden. Dass es möglich ist, von dergleichen Unterschieden und Bezügen zu reden, belegt das heutige Interesse an einer vergleichbaren Frage. Im Weiteren wird die Möglichkeit der Frage nach dem Ersten in dem Sinne, wie es die aristotelische Frage nach dem Sein ist, mit modernen Argumenten gegen eine solche Möglichkeit konfrontiert.

Zur unmittelbaren Vorgeschichte der Frage nach dem Sein bei Aristoteles gehört Platons *Sophistes*. Das ist Thema des zweiten Kapitels. Hier werden allerdings nicht wie üblich die angeblichen Resultate dieses Dialogs vorgetragen, sondern die Darstellung orientiert sich an dessen Aporien, aus denen sich die Frage nach dem Sein ergibt. Diese Frage wird notwendig, weil die Gesprächsteilnehmer, selbst in die Aporie geraten und einsehen müssen, dass ihr eigenes Denken auf Meinungen beruht. Das Behaupten der Doxa (Meinung) wird in der Figur des Sophisten dargestellt, seine Gegenfigur ist der Gast aus Elea, der die Doxa reflektiert. In den meisten Dialogen ist es Sokrates, der seine Gesprächspartner auf ihre Doxa bringt. Wenn auch nicht faktisch, gilt das doch der Idee nach auch im *Sophistes*. Aristoteles hingegen kann in der Wiederholung der Frage nach dem Sein nicht mehr Sokrates für diese Funktion einsetzen. Die Doxa muss neu und wesentlich weiter gefasst werden und auch die Art und Weise, wie jeder vor seine Doxa gebracht werden kann. Sie ist nicht mehr nur das in Meinungen Einzelner Geäußerte, sondern auch das in der Sprache über das Sein Festgelegte. Dieses reflektiert Aristoteles in der *Topik*, in der er entwickelt, was hier topische Einstellung heisst (siehe Kapitel 3.1). Sie ermöglicht es, ohne zu behaupten über das Behaupten zu reden. Sie kann auf die Doxa Bezug nehmen und eben deren Vorverständnis über das Sein zu klären. Dank ihr kann Aristoteles in das bereits begonnene Gespräch eintreten, ohne deswegen die Dialogform beibehalten zu müssen.

Die Notwendigkeit, die Frage nach dem Sein zu stellen, ergibt sich aus der Krise des Gesprächs, die die Folge davon ist, dass die der Sprache zu Grunde liegende Meinung über das Sein immer und je schon mitbehauptet wird – und dass das jetzt bemerkt wird. Zunächst war es das Ziel des *Sophistes* gewesen, den Sophisten des unbegründeten Behauptens zu überführen, doch der Gast aus Elea muss einsehen, dass die Ideenfreunde und er selbst nicht weniger als die Sophisten nur eine Meinung über das Sein behaupten. In dieser Krise des Gesprächs wird die Frage nach dem

Sein unumgänglich. In den Obersten Gattungen artikuliert Platon eine Antwort auf diese Frage. Der Ursprungsort der Krise des Gesprächs, die alltägliche Rede, macht eine neue Art von Begriffen notwendig. Es sind die hier so genannten Anführungen (siehe Kapitel 3.2), die Platon ebenfalls im *Sophistes* erstmals in wenigen Beispielen entwickelt und die Aristoteles danach methodisch ausbaut. In der Wiederholung der Frage nach dem Sein ersetzt die eben genannte topische Einstellung und die Art, mit den Vielfältigkeiten der Rede umzugehen (siehe Kapitel 3.3), die Gesprächsposition des Gastes aus Elea. In den Doxographien stellt sich Aristoteles das Grundmaterial der Reflexion bereit (siehe Kapitel 3.4).

Die hier vorgestellte Lesart stellt keineswegs irgendeine andere als ungültig oder falsch hin. Vielmehr sind viele Lesarten notwendig, die jede in ihrer Weise mit dem Schwerverständlichen des Textes umgehen, denn keine von ihnen überwindet allein alle Schwierigkeiten, auch die hier vorgestellte nicht. Allerdings ist es oft bereits eine schwierige Interpretationsaufgabe, festzustellen, welches der Mittel jeweils das richtige sei. Im 19. und 20. Jahrhundert sind viele Arten des Umgangs mit dem Schwerverständlichen der Metaphysik versucht worden.³ Die kräftigsten Mittel sind die Athetese (P. Natorp 1888)⁴ oder die Erklärung der Unechtheit einer Schrift.⁵ Das 20. Jahrhundert war beherrscht von der Idee einer Entwicklung im Denken des Aristoteles, verbunden mit der Einsicht in die besondere Textsorte gerade der *Metaphysik* (W. Jaeger).⁶ Die Zahl der Rekonstruktionen der Metaphy-

³ Ebenfalls nach diesem Kriterium, wenn auch zu anderen Zwecken, haben W. Wieland, ²1970, P. Aubenque, ²1977, L. Rutila, 1969, die Forschungslage dargestellt. Die im Übrigen vorzügliche Darstellung von H. Flashar in Überweg, *Antike 3* (1983) könnte beispielsweise um jene Strömung ergänzt werden, die nicht nur die biologischen Schriften vor dem Hintergrund einer Metaphysik liest, sondern umgekehrt, aus den biologischen Schriften ein Verständnis metaphysischer Grundbegriffe entwickelt, wie etwa A. Gotthelf, J.G. Lennox (Hrsg.), 1987. Was dies und das Grundsätzliche der Darstellung von Metaphysik und Theologie bei Aristoteles betrifft, hat Flashar in der zweiten Auflage (2004) nichts geändert.

⁴ Cf. dazu L. Rutila 1969, 24-27. Auf P. Natorp bezieht sich auch J.H. Königshausen, 1989.

⁵ Beispielsweise steht immer wieder die Echtheit der Kategorienschrift zur Debatte. B. Dumoulin, 1980 und 1983 hat sich für deren Echtheit, M. Frede, 1983, dagegen ausgesprochen, da er die hypothetische Entwicklungskurve des Denkens von Aristoteles anders ansetzt. Zusammenfassend äussert sich K. Oehler in seiner Übersetzung der *Kategorienschrift* 1984, 110-119, H. Schmitz, 1986, spricht sich wieder dagegen aus. Zu einer Stelle in *Met.* Θ 6 siehe M. Burnyeat, 2008.

⁶ W. Jaeger hat mit seinen Büchern 1912 und 1923 eine Bewegung ausgelöst, die zu unzähligen Monographien und Aufsätzen führte. Beispiele von Arbeiten, für die auch entwicklungsgeschichtliche Argumente wichtig sind, stammen von W. Viertel, 1982, H. Schmitz, 1986. D.W. Graham, 1987, will entwicklungsgeschichtliche mit systematischen im Sinne der Synchronie und Diachronie von F. de Saussure verbinden. Auch bei J.M. Rist, 1989, steht entwicklungsgeschichtliche These im Hin-

sik ist Legion,⁷ sie setzen in der Regel voraus, dass es Aristoteles nicht gelungen sei, sein System konsistent auszudenken, weswegen sie dann ein eigenes vorstellen. Gelegentlich wird der widersprüchliche Text auf dem Hintergrund eines eigenen Systems völlig harmonisiert,⁸ eine Rechtfertigung für Systematisierung oder Harmonisierung findet sich in der Regel nicht.⁹ Eine gleichsam weichere Methode besteht darin, Aristoteles unterschiedliche Positionen zuzuschreiben, die zu den scheinbar widersprüchlichen Aussagen führen,¹⁰ etliche Male wurde auch der apo-

tergrund. Eine zusammenfassende Übersicht gibt Rapp, Ch., 2006. – Das biographische Material hat I. Düring, 1957, zusammengestellt.

⁷ Aufschlussreich sind die Bemerkungen von A. Schopenhauer 1850 (ed.1977) 1, 59ff., *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, § 5, über das Chaotische in den Texten des Aristoteles. Sie dokumentieren einerseits die Erwartung, dass ein Philosoph ein System vorzutragen habe und andererseits, dass diese Erwartung bei Aristoteles gründlich enttäuscht wird. Als modernes Beispiel dieser Erwartung können die Bemerkungen E. von Savignys im einleitenden Teil seines Kommentars zu L. Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* dienen. – Die von H.J. Krämer verschiedentlich vortragene Idee einer Prinzipientheorie setzt für ihre Möglichkeit die Behauptung, das Denken Platons bilde ein System, geradezu voraus. Wäre es kein System, so wäre die angezielte Theorie nicht aus den Fragmenten und vereinzelt Bezeugungen heraus rekonstruierbar. Sehr viel früher hat Cicero eben dies als den entscheidenden Wandel von Sokrates zur akademischen und peripatetischen Schulphilosophie festgestellt (in *Academica* 1, 17.) *...illam autem Socraticam dubitationem de omnibus rebus et nulla affirmatione adhibita consuetudinem disserendi reliquerunt* (sc. Academici et Peripatetici).

⁸ Vorbild der Verstehensbemühungen dieser Art ist Thomas v. Aquin. Beispiele sind W.J. Prior, 1985, T. Irwin, 1990; auch D.W. Graham, 1987, der eine Abfolge verschiedener Systeme vertritt, gehört zu diesem Typ. Erste Auseinandersetzungen mit dessen These durch Chr. Wildberg, 1989, und O. Goldwin, 1989, setzen jedenfalls nicht den Systemanspruch in Frage, sondern nur entweder die Art des in der *Metaphysik* zu findenden Widerspruchs im Begriff der *ousia* oder die Erklärung dafür, weshalb es bei Aristoteles zu diesem Widerspruch kommen musste. M.-L. Gill, 1989, vertritt bereits einen weniger dogmatischen Aristoteles, wie früher schon M. Burnyeat und andere.

⁹ Die Selbstverständlichkeit, mit der E. Tugendhat, 1976, 33, ein deduktives System bei Platon und Aristoteles annimmt, ist charakteristisch für viele. Ein Beispiel der gegenteiligen Position ist J.H. Königshausen, 1989.

¹⁰ Für die vielen Werke mit systematischer Absicht mögen die zwei umfangreichen, tief dringenden, aber in Ansatz und Stil der Interpretation völlig verschiedenen Werke von H. Schmitz, 1986, und M. Frede-G. Patzig, 1988, stehen. Die Bücher stehen für einen Streit über die *Met.* Dieser bezieht sich aber nur darauf, welche Theorie Aristoteles habe, nie darauf, ob er eine habe. Denselben Streit dokumentieren auch z. B. die Rezensionen über neu erschienene Werke zur Aristotelischen *Met.* in der *Philosophischen Rundschau* 1988 bis 1990. W. Wieland sieht eine Vielheit unverbundener Zugangs- und Frageweisen, mehrere Systeme des Suchens derart, dass sie sich nicht nochmals in ein System zusammenfassen lassen. W.E. Wehrle, 2000 (posthum), wendet sich energisch gegen die Methode, angebliche Widersprüche zwischen der *Kategorienschrift* und *Met.* Z. entwicklungsgeschichtlich aufzulösen. Die Widersprüche ergäben sich erst durch die mittelalterliche Unterstellung, dass die *Kategorienschrift* eine metaphysische, nicht eine semantische Schrift sei.

retische Weg beschritten.¹¹ Auf all diese Versuche muss hier nicht in allgemeiner Form eingegangen werden, sie kommen jedoch bei den Einzelfragen zum Zuge. Sehr oft aber ist die Schwerverständlichkeit nur das Resultat davon, dass ein System und eine Behauptung an einem Ort erwartet wird, wo eine Frage entfaltet wird.

Auch wenn es für fragwürdig oder sogar unmöglich gehalten werden könnte, buchmässig eine Lehre zu rekonstruieren, von der ihr angeblich kompetentester Vertreter, Platon, sagt, sie könne schriftlich nicht vorgetragen werden, haben doch die Untersuchungen zur „Ungeschriebenen Lehre Platons“ jedenfalls die enge thematische Verflechtung zwischen Platon und Aristoteles nachgewiesen. Mit grösserem Recht und grösserer Aussicht auf Zustimmung darf man heute Problemkontinuitäten suchen.

Abgesehen davon gibt es aber auch einige Arbeiten, die schon spezifischer den Zusammenhang von *Sophistes* und *Met.* beachtet haben. In diese kann sich der hier vorliegende Versuch mindestens der Intention nach einreihen.¹² Im Besonderen ist der Problemzusammenhang zwischen *Sophistes* und *Met.* in der Darstellung von P. Ricoeur, 1982, zentral. Mit der Gesamtintention seiner Vorlesungen hat der vorliegende Versuch viel gemeinsam, hingegen nicht mit der Auswahl der Argumentationsbasis und der Darstellung selbst, da auch P. Ricoeur *ousia* grundsätzlich als Substanz versteht. Unterscheidend bleibt auch, dass in der vorliegenden Studie nicht nur die direkten Wirkungen des *Sophistes* auf die *Met.*, sondern auch die über die *Topik* vermittelten Wirkungen berücksichtigt werden. Übrigens hat G.E.L. Owen schon 1960 die Erörterung von *Met.* Z 3-4 und 7-9 direkt an eine Exposition des Themas des *Sophistes* angeschlossen und ein Artikel von E. de Strycker, 1979, hat hierfür ebenfalls grosse Bedeutung. Mit den unter der Leitung von M. Burnyeat veröffent-

¹¹ Nach N. Hartmann muss Aristoteles aus geschichtlichen Gründen bei der Aporie auf dem Weg zur eigentlich anzustrebenden Dogmatik und Theorie stehen bleiben (*Kleine Schriften*, II, bes. Der philosophische Gedanke, 1ff; Aristoteles und Hegel, 214ff.); für P. Aubenque ist Aporie Ausdruck des unvollendeten Wesens des Denkenden; L. Routila sieht den Ursprung der Schwerverständlichkeit im Zwiespalt des Seienden in sich selbst.

¹² Marksteine auf der Suche nach Wirkungen der Spätphilosophie Platons auf Aristoteles, zunehmend auch ausserhalb der Verfechter einer „esoterischen Lehre“ Platons, sind: D.J. Allen 1960 (Wirkung des *Parmenides* auf die *Met.*), G.E.L. Owen 1965 (Argumentation und Problemauswahl der Physik sind in manchen Teilen vom *Parmenides* bestimmt), mehrere Vorträge im 3. Symposium Aristotelicum 1968, H.J. Krämer 1967, E. de Strycker 1979 (inhaltlich wie im Ausdruck lassen sich Wirkungen des *Sophistes* auf die *Met.* nachweisen), H. Teloh, 1981, K.M. Sayre, 1983 (allg. Spätdialoge zur *Met.*), L. Couloubaritsis, 1983, W.J. Prior, 1985, J.-H. Königshausen, 1992. – P. Ricoeur, 1982, gibt eine Darstellung der Problemkontinuität von *Sophistes* und *Metaphysik* in der Frage nach dem Sein.

lichten *Notes* sowie mit der Arbeit von M.L. Gill, 1989, hat der vorliegende Versuch gemeinsam, nicht einen bestimmten der in *Met. Z 3* genannten „Kandidaten“ für die *ousia* auswählen zu wollen. Auch M.V. Wedin sieht den Hauptpunkt dieses Kapitels nicht darin, einen der sog. Kandidaten auswählen zu müssen, sondern darin, dass anhand dieser das Wesen der Substanz gefunden werden könne. Auch für Wedin sind übrigens verschiedene Kriterien dazu massgeblich. Was bei vielen nur ein Lippenbekenntnis im Vorwort ist, dass Substanz nicht das fassen kann, was in der *Met.* unter dem Titel *ousia* gesucht wird, damit macht Wolfgang Schneider, 2001, ernst.

Bereits das Gespräch der Platonischen Dialoge war dazu da, die Tradition aufzunehmen und zu ordnen. Platon bezieht die ihm vorliegende Tradition mittels der Gesprächspartner auf Sokrates (siehe Kapitel 2.2). Dieses von Platon inszenierte Gespräch ist Urbild eines jeden stattfindenden Gesprächs überhaupt und seine Strukturen müssen sich grundsätzlich in jedem Gespräch antreffen lassen. Trotzdem ist es nicht möglich, dass in jedem Gespräch die Position des Sokrates besetzt ist, denn Sokrates ist irgendwie ein Einzelfall. Wenn sich das Gespräch nicht mehr auf die Fragekompetenz eines Einzelnen verlassen darf oder kann, muss jeder fragen können. Jeder kann aber nur dann korrekt fragen, wenn Frage und Antwort des Gesprächs so in Regeln gefasst sind, dass jeder darüber verfügen kann. Und eben dies leistet die *Topik* (siehe Kapitel 3.1).

So wird eine Vielheit von Gesprächsgemeinschaften möglich. Sie sind zwar insofern aufeinander bezogen, als sie sich in ein letztlich sokratisches Gespräch oder dessen topische Umwandlung einlassen und damit zulassen, in Frage gestellt zu werden. Dennoch dürfen sie nicht unterschiedslos vermischt werden.

Allerdings, wenn die oben skizzierten Methoden mit Widersprüchen oder Schwierigkeiten umzugehen, nichts anderes sind als Versuche, aus vorerst Unverständlichem Verständliches zu machen, dann ist auch die Methode denkbar, das Unverständliche als Noch-nicht-Verstandenes dem Gespräch anzuvertrauen. Wenn die vorliegenden Untersuchungen Gründe für die Möglichkeit beibringen können, die *Met.* als Teil eines Gesprächs, nicht primär und bloss als Ausdruck von Behauptungen zu lesen und zu verstehen, und wenn sie sich weiter selbst in dieses Gespräch begeben, dann haben sie allerdings keinen Standpunkt mehr über dem Gespräch und sie können nicht urteilen über Wahrheit und Falschheit des Gesprächs im Gan-

zen. Ein Gesprächsteilnehmer kann nur beurteilen, was seinem Verständnis hilft, es hindert, ihm gegenüber indifferent ist usw.

Das Schwergewicht der vorliegenden Darstellung liegt nicht in revolutionären inhaltlichen Resultaten. Von der Standardsicht unterscheidet sie eher die grundlegende Abneigung, das eigene Nichtverstehen dem Text anzulasten, um diesen dann durch Korrekturen oder die Konstruktion eines Systems einem möglichen Verstehen anzunähern. Es scheint allerdings, dass auch diese Bescheidung ihre Belohnung im Verständnis des Textes hat. Der Kommentar (siehe Teil III) soll ein Beispiel dafür abgeben, was sich gewinnen lässt, wenn man die *Met. Z* in topischer Einstellung liest. Abgesehen vom Verständnis vieler Einzelstellen scheint es, dass sich der Text so einheitlicher, als Wiederholung des in der *Topik* reflektierten, in der *Met. Z* konkret durchgeführten Gesprächs, das sich um eine einzige bleibende Frage dreht, lesen lässt. Eine Übersicht über das ganze Buch findet sich auf den Seiten 432-433.

Weiter unterscheidet sich die hier angelegte Optik von anderen dadurch, dass sie in keiner Art und Weise versucht, „über Platon“ oder „über Aristoteles hinaus“ gelangen zu wollen. Das hält sie für strikt sinnlos. Wenn wirklich in den hier betrachteten Texten eine anfängliche Frage gestellt worden ist, können wir uns allenfalls neu des Sinns der Frage versichern und eine Sprache suchen, in der man über dergleichen reden kann.

Eine der Hauptbemühungen der vorliegenden Arbeit besteht darin, die weittragenden philosophischen Konsequenzen, die hier gezogen werden, philologisch so solide wie möglich abzustützen. Beide Betrachtungsweisen sollten an ihrer jeweiligen Stelle ganz zu ihrem Recht kommen und sowohl philosophische als auch philologische Methoden und Argumente wurden in ihrer jeweiligen Tragweite soweit wie möglich berücksichtigt. Die Wirkungsgeschichte des Textes hat schon lange klar gemacht, dass an keiner Stelle des *Corpus Aristotelicum* auf die eine oder auf die andere Sicht ohne Schaden verzichtet werden kann. Es ist zu hoffen, dass das Spezifische dieser Arbeit, beide Positionen zu berücksichtigen, nicht dazu führt, dass sie am Ende beiden Gruppen von angesprochenen Lesern aus entgegengesetzten Gründen gleichermaßen missfällt, da es immer Abschnitte geben wird, die einerseits dem Philosophen, andererseits dem Philologen irgendwie fremd scheinen könnten.

Einige Bemerkungen zu mehr Technischem sollen das Vorwort abschliessen.

Originalzitate

Je einfacher es geworden ist, griechische Sätze und Termini in den Haupttext zu fügen, desto sinnloser ist es geworden, da immer weniger Leser etwas damit anfangen können. So habe ich mich sehr darum bemüht, den Haupttext von Griechischem zu entlasten. Alle Einzeltermini sind transkribiert und typographisch vom Haupttext unterschieden. Alle griechischen Zitierungen sind entweder an Ort und Stelle übersetzt, oder sie erscheinen in der Wörterliste. Bei einer grösseren Anzahl von Begriffen lässt sich das Zitieren im Original kaum umgehen, da *logos*, *ousia*, *hypokeimenon* und viele weitere notorisch an verschiedenen Stellen verschieden übersetzt werden müssten. Die Transkription gibt die Möglichkeit, darauf hinzuweisen, dass im Griechischen immer dasselbe Wort steht. Die verschiedenen Übersetzungen sind in der Wörterliste erfasst.

In den Anmerkungen dagegen finden sich griechischen Ausdrücke, da sie oft detailliertere Angaben und Begründungen enthalten. Zudem stehen auch ganze Sätze (oder grössere Teile von solchen) griechisch im Haupttext. In diesem Fall sind sie immer begleitet von einer Übersetzung. Auch Stellen, die sprachliche oder textkritische Argumente enthalten, kommen ohne den griechischen Text nicht aus. So wird der ganze Abschnitt über die Anführungen (siehe Kapitel 3.2) viel Griechisch enthalten.

Textkritik

Zur Textkritik kann ich nur einen einzigen eigenen Beitrag leisten. Er betrifft die seit H. Bonitz üblich gewordene Umstellung von 1029b3-23 nach 1029a34. Aus den überlieferten Sätzen zwei, drei und vier des vierten Kapitels hat er die Sätze 12 bis 14 des dritten Kapitels gemacht.

Sein wichtigstes Argument dafür lautet, dass es nicht plausibel sei, nach der Bemerkung, man müsse mit dem für uns Bekanteren beginnen, mit dem Ausdruck *to ti en einai* zu beginnen (Einzelheiten dazu siehe unten, Kapitel 6.2). Hier habe ich einige Argumente gegeben, nach welchen die Umstellung überflüssig ist. Das Wichtigste davon hängt mit der umgangssprachlichen Herkunft des jedem damals griechisch Sprechenden unmittelbar einleuchtenden Ausdruck *to ti en einai* zusammen, da er in seiner eigenen Umgangssprache die darin enthaltene Frage selbst brauchte (Einzelheiten hierzu unten, Kapitel 3.2.2.3). Der Fall ist insofern brisant, als genau dies mit der Hauptthese des Buches zusammenhängt, dass Aristoteles in *Metaphy-*

sik ZHΘ nicht eine eigene Theorie über die Substanz vorlegt, sondern bestehende Meinungen über das Sein prüft, um zu Kriterien zu gelangen, die es erlauben, den Begriff von *sein* im primären Sinn, d. h. jenes Erste und Eine im vielfältigen Gebrauch von *sein* begrifflich zu artikulieren. Dabei kommt offenbar der Frage τοῦτὶ τί ἦν τὸ πρᾶγμα; (touti ti en to pragma?, „Was ist denn das eigentlich?“) eine besondere Bedeutung zu.

Im Übrigen habe ich Bemerkungen zur Textkritik und zur sprachlichen Form der Sätze nur dort gegeben, wo sie mir hilfreich schienen oder wo Begründungen für die Abweichung von W.D. Ross oder M. Frede-G. Patzig zu geben waren. In diesen beiden Kommentaren (wie natürlich auch in den alten von H. Bonitz und A. Schwegler) finden sich eine grosse Masse äusserst hilfreicher Bemerkungen zur Textgestalt. Ohne deren Hilfe wäre auch dieses Buch nicht zu schreiben gewesen. Doch alle ihre Bemerkungen zu wiederholen wäre sinnlos.

Zur Zitierweise mit Sätzen

Um trotz häufigen Zitierens das Schriftbild nicht allzu sehr mit vielen Zahlen zu belasten, werden die Sätze der Ausgabe W. Jaegers der *Met.* nummeriert. „Z 6.10“ meint also den zehnten Satz des sechsten Kapitels von *Met.* Z. Bereits A. Schwegler hat eine vergleichbare Form der Darstellung gewählt; Eike von Savigny im Kommentar zu L. Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* wendet ein entsprechendes Verfahren an. Besonders lange Sätze werden weiter unterteilt. Da die Übersetzung sowohl diese Satznummern als auch die Bekkerzahlen enthält, können alle Stellen auch in der traditionellen Zitierweise gefunden werden.

Zur Übersetzung

Es gibt lesbare Übersetzungen der *Metaphysik* in modernen Sprachen, die allerdings oft wegen der gewählten Terminologie oder wegen der nicht gekennzeichneten Zusätze sehr in die Irre führen können. Deshalb wird hier eine Übersetzung vorgelegt, die Rechenschaft über den wirklichen Textbestand ablegt. Der Leser soll einen möglichst authentischen Eindruck des Originals erhalten. Deshalb wurde, zwar nicht immer, aber doch so oft wie möglich, dasselbe griechische Wort mit demselben deutschen wiedergegeben. Auch die Wortstellung wurde so oft wie möglich beibehalten. Rein sprachlich notwendige Ergänzungen, beispielsweise die Kopula, auch Personalpronomina und Weiteres dieser Art, bleibt unbezeichnet. Was darüber hinausgeht, auch Erweiterungen, die den Sinn verdeutlichen, steht in spitzen

Klammern. Erläuterungen, wörtlichere Übersetzungen oder Hinweise auf den griechischen Terminus sind mit Doppelpunkt eingeleitet.

Anmerkungen verschiedener Art begleiten die Übersetzung. Meist geben sie einen Hinweis darauf, weshalb eine bestimmte Übersetzung gewählt worden ist. Im Kommentar wird die Übersetzung ohne die Anmerkungen *suo loco* wiederholt.

Gegenüber der ersten Auflage ist die Übersetzung völlig überarbeitet. Viele Unklarheiten und Fehler konnten eliminiert werden. Die Kapitel 13 bis 17 sind neu übersetzt.

Register

Das Buch wird abgeschlossen durch ein Register. Es beginnt mit Begriffen in kursiver Schrift, darauf folgen transkribierte griechische Begriffe in serifenloser Schrift und Personen in Normalschrift. Im Personenregister fehlen selbstverständlich Platon und Aristoteles, die auf nahezu jeder Seite erscheinen. Die Kommentare von Alexander von Aphrodisias, A. Schwegler, H. Bonitz, W.D. Ross, Frede-Patzig und *Notes* werden nur erwähnt, wenn es sich um Stellen handelt, die nicht der unmittelbaren Kommentierung einer Stelle dienen. Für diese müssen sie ohnehin immer konsultiert werden. Auch Hinweise auf textkritische Angaben bei W. Jaeger bleiben im Register unerwähnt.

Adressaten

Liebe Freunde haben mich verschiedentlich gefragt, für wen dieses Buch denn eigentlich bestimmt sei. Wer will es denn schon so genau wissen und wer will in dieser Form ins sprachliche und inhaltliche Detail? Und, nicht zuletzt, wer hat die für die „Arbeit“ mit diesem Buch nötigen anderen Bücher gerade zur Verfügung? – Natürlich hätte ich gerne ein Buch geschrieben, das viele interessiert. Das ist mir offensichtlich nicht gelungen.

Das Buch ist mit einer gewissen Hoffnung auf die Zukunft geschrieben. Es könnte sein, dass die mittelalterlich bestimmte Aristotelesinterpretation einmal an Kraft verliert. Dann hätte dieses Buch eine Chance. Da die mittelalterliche Standardinterpretation auch heute noch die herrschende ist, war ein Eingehen auf viele Details nötig; nur so konnte gezeigt werden, dass sie vor dem Text in vielen Fällen entweder nicht bestehen kann oder wenigstens nicht die einzig zwingende Lesart ist.

Der Hauptstreitpunkt dieser Exposition aristotelischen Denkens gegenüber der Standardinterpretation ist die Substanzmetaphysik. Hier wird so klar wie möglich gezeigt, dass es diese bei Aristoteles nicht gibt, dass weder Metaphysik noch Sub-

stanz bei Aristoteles eine massgebliche Rolle spielen. Statt dessen entfaltet er die Frage nach dem Sein. Insofern ist das Buch an die Vertreter der Standardinterpretation gerichtet. Wer an dieser festhalten will, muss sich mit den Argumenten gegen sie auseinandersetzen, hier kann er einige solche finden.

* * * * *

Dank

Ich wiederhole hier den in der ersten Auflage (1993) ausgesprochenen Dank:

„Ich darf an dieser Stelle danken, denn ohne Hilfe verschiedener Art von sehr verschiedener Seite her wäre diese Buch weder entstanden noch fertig geworden. An erster Stelle bin ich dankbar für die philosophische Anregung, die ich von Prof. R.W. Meyer empfang. Im Weiteren danke ich Herrn Dr. H.-W.Schaffnit, der mir in intensiven Gesprächen zur Klärung und Befestigung noch vager Gedanken verholfen hat. Manch wertvolle kritische Einwendung, aber auch menschliche Unterstützung fand ich bei Prof. A. Graeser.

Materiell ist diese Arbeit dem Schweizerischen Nationalfonds zu Förderung der wissenschaftlichen Forschung und dem Kanton Zürich zu Dank verpflichtet, die mir durch ihre finanziellen Beiträge in den Schuljahren 1984/85 einen Urlaub und 1988/89 eine Entlastung ermöglicht haben.

Das Danke-Sagen wäre unvollständig, würde ich nicht auch die Kinder und meine liebe Gattin nennen, die mir eine Atmosphäre schufen, in der Musse und Ruhe von solcher Arbeit überhaupt möglich ist.“

Auch das Entstehen der zweiten Auflage hat Prof. A. Graeser mit Interesse verfolgt. Besonderer Dank aber gebührt Prof. Alois Rust, der den Text sehr genau durchgegangen ist und unzählige kritische Fragen gestellt hat, die mir immer wieder Ansporn waren. Ebenfalls Thomas Hiltbrunner, lic. phil., hat sich der mühsamen Lektüre dieses Buches unterzogen. Auch ihm verdanke ich viele wertvolle Hinweise und Fragen, die mich zu Korrekturen veranlasst haben.

Schliesslich haben mich lic. phil. Simon Berwert und lic. phil. Mathias Birrer immer hilfsbereit unterstützt in Fragen, die die Gestaltung des Textes mit LaTeX mit sich brachte.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	2
I. Vorgeschichte und Umfeld	25
1. Einleitung	27
1.1. Seiendes und Gegenstand	27
1.2. Die Frage nach der ousia als Frage nach dem Ersten	42
2. Platonische Vorgeschichte	59
2.1. Platons <i>Sophistes</i> führt zur Einsicht in die DOXA	59
2.1.1. Aporie <i>Soph.</i> 241f.	60
2.1.2. Aporie <i>Soph.</i> 249f.	69
2.1.3. Die Obersten Gattungen	84
2.2. Rekonstruktion der Aporien und ihrer Lösungen	97
2.3. Die neue Gesprächssituation nach Sokrates	104
3. Vorbereitungen des Aristoteles für die Frage nach dem Sein	129
3.1. Topik	129
3.1.1. Τοπικά – τοπική, Hauptzüge der <i>Topik</i>	129
3.1.2. Vergleich von <i>Topik</i> und <i>Linguistic Turn</i>	142
3.1.3. Auswirkungen der <i>Topik</i> in <i>Met. Z</i>	152
3.2. Anführungen	159
3.2.1. Entstehung und Bildung der Anführungen	159
3.2.2. Beispiele von Anführungen bei Aristoteles	162
3.2.2.1. Pronomina	163
3.2.2.2. Konjunktionen und Präpositionalausdrücke	175
3.2.2.3. Sätze und Teile von Sätzen	178
3.3. Vielfältigkeiten	188
3.3.1. „Das Wort ‚seiend‘ wird in vielfältiger Weise gesagt“	188

3.3.2. Eine neue Art von Vielfältigkeit	201
3.4. Doxographien	209
3.4.1. Doxographien allgemein	209
3.4.2. Die Doxographien zur Frage nach der ousia	223

II. Übersetzung von *Met. Z* 227

4. <i>Met. Z</i>	229
4.1. Z 1	229
4.2. Z 2	230
4.3. Z 3	231
4.4. Z 4	233
4.5. Z 5	237
4.6. Z 6	239
4.7. Z 7	241
4.8. Z 8	245
4.9. Z 9	247
4.10. Z 10	250
4.11. Z 11	255
4.12. Z 12	259
4.13. Z 13	261
4.14. Z 14	265
4.15. Z 15	267
4.16. Z 16	270
4.17. Z 17	271

III. Kommentar 275

5. Z 1-3: Einführung in die Frage und Doxographie	277
5.1. Z 1-2: Zu prüfende Meinungen	278
5.1.1. Z 1	279
5.1.2. Z 2	286
5.2. Z 3: Meinungen; das Zugrundeliegende	289

6. Mit touti ti en to pragma? wird nach dem Sein gefragt	303
6.1. Gliederung <i>Met. Z 4-6</i>	303
6.2. Z 4.1 und Z 3.12-14 Teil I, Einleitung	304
6.3. Z 4 (= Z 4.2-28) Teil II, Rest von Z 4	309
6.4. <i>Met. Z 5</i> Teil III: Gibt es auch von An-sich-Komposita einen horis- mos?	327
6.5. Z 6, Teil IV: Ist das Jeweilige und sein ti en einai dasselbe?	335
6.5.1. Gliederung von Z 6	335
6.5.2. Zum Einzelnen	337
6.5.2.1. Erster Abschnitt von Z 6	337
6.5.2.2. Zweiter Abschnitt von Z 6	338
6.5.2.3. Dritter Abschnitt von Z 6	344
6.5.2.4. Vierter Abschnitt von Z 6	352
6.5.2.5. Fünfter Abschnitt von Z 6	354
7. Met Z 7-9 Das Natureseiende ist das eigentlich Seiende	357
7.1. Z 7 Das Werden setzt etwas voraus, das vorweg schon ist	362
7.2. Z 8 Was wird im Werden, was nicht?	368
7.3. Z 9 Das Werden ruht auf dem Sein	374
8. Met. Z 10-12 Wie kann das Sein des Seienden in der Rede gefasst werden?	381
8.1. Z 10: Vorbereitendes zum horismos	381
8.2. Welche Teile der Sache gehören in den horismos? Z 10	387
8.3. Z 11 Wie lassen sich eidetische von hyletischen Teilen unterscheiden? 406	
8.4. Z 12 Warum ist das, was der horismos als es selbst sagt, eines? . . .	417
9. Met. Z 13-16 Verschiedene Ausschliessungen	431
9.1. Vorfragen und Stelle der Kapitel Z 13-16 innerhalb des ganzen Buches	431
9.2. <i>Met. Z 13</i> Das Allgemeine ist in keiner Form das Sein des Seienden	433
9.2.0.1. Z 13.1-4: Einleitung	434
9.2.1. Z 13.5 bis 13.20: Hauptteil, die Argumente für die These . .	437
9.2.1.1. Das erste Argument, Z 13.5-7: Das Allgemeine ist nicht ousia, weil ihm die für diese notwendige Je-Eigenheit fehlt	437

9.2.1.2.	Das zweite Argument, Z 13.8-11: Das Allgemeine ist nicht ousia, weil es von anderem gesagt wird, ousia nicht	440
9.2.1.3.	Das dritte Argument, Z 13.12-20: Das Allgemeine ist auch nicht Aufbauelement von ousia	442
9.2.2.	Z 13.21-25: Aus der These folgt eine Aporie	446
9.3.	<i>Met.</i> Z 14 Auch die Ideen sind nicht das Sein des Seienden	448
9.3.1.	Z 14.1: Themenstellung	449
9.3.2.	Z 14.2: Alternative	450
9.3.3.	Z 14.3-6: Argumente zum ersten Teil der Alternative	452
9.3.4.	Z 14.7-11: Argumente zum zweiten Teil der Alternative	455
9.3.5.	Z 14.12: Generelle Folgerung	461
9.4.	<i>Met.</i> Z 15 Wovon es keinen horismos gibt	462
9.5.	<i>Met.</i> Z 16 Nur der Möglichkeit nach Seiendes	474
9.5.0.1.	Die Teile von Lebewesen sind nicht ousia	475
9.5.0.2.	Weder hen noch on auch nicht Element-Sein und Prinzip-Sein sind ousia	477
9.5.0.3.	Ideen	480
9.5.0.4.	Letzte Folgerung	483
10.	<i>Met.</i> Z 17: physis ist Sein und Einheitsgrund des Naturseienden	485
10.1.	Z 17.1-2 Neuanatz für die Frage von Z 1: Sein ist Prinzip und Grund	485
10.2.	Z 17.3-10 Was heisst, nach dem Grund zu fragen?	488
10.3.	Z 17.11-17 Grund des Werdens und Grund des Seins	491
10.4.	Z 17.18-21 Frage nach dem Grund beim Einfachen, beim Zusammengesetzten	493
11.	Zusammenfassung	497
12.	Literaturverzeichnis	505
12.1.	Antike Autoren	505
12.1.1.	Aristoteles	505
12.1.2.	Platon	507
12.1.3.	Weitere zitierte antike Texte	507
12.2.	Wörterbücher und Grammatiken	508

12.3. Nachantike und moderne Autoren	509
13. Wörterliste	531
Register	538

Tabellenverzeichnis

3.1. Dativ-Ausdrücke	186
3.2. Vielfältigkeiten	204
3.3. Doxographien bei Aristoteles	211
6.1. τοῦτὶ τί ἦν τὸ πρῶγμα; und τί ἦν εἶναι	356
7.1. Natürliches Werden und Herstellen	366
10.1. Gründe	487

Teil I.

Vorgeschichte und Umfeld

1. Einleitung

1.1. Seiendes und Gegenstand

Verschiedene, zunächst einmal rein äusserliche Anzeichen deuten darauf hin, dass seit einiger Zeit die Metaphysik an Interesse und Ansehen gewonnen hat. Teils richtet sich das Interesse auf die Metaphysik im allgemeinen, teils auf die Metaphysik Platons und Aristoteles' im Besonderen. Früher war sprachanalytischen Denkern ein anderer als polemischer Bezug auf Metaphysik undenkbar. Heute finden in ihrem Rahmen Kongresse zu metaphysischen Themen statt.¹ Auch Einzelarbeiten zur Metaphysik von Philosophen sprachanalytischer Provenienz werden zahlreich.² Auf den *Linguistic Turn* folgt der *Ontologic Turn* – vermutlich um festzustellen, dass bereits Aristoteles die Sprachreflexion vor die Durchführung der Frage nach der ousia gesetzt hat. Mit Wörtern wie *individual*, Einzelding (P.F. Strawson), *object*, Gegenstand (W.v.O. Quine), „Ding“ „Seiendes“ „abstrakter Gegenstand“ (E. Tugendhat, W. Künne), scheint die moderne Diskussion erneut von dem zu reden, wovon auch Platon und Aristoteles unter den Titeln *to on*, *ousia* und *idea* reden wollten. Direkte Bezüge auf die griechische Philosophie bei den genannten

¹ Thema des 6. Internationalen Wittgenstein-Symposiums von 1981 (Wien 1982), hrsg. von W. Leinfeller, war „Sprache und Ontologie“; die Akten des 7. Symposiums von 1982 (Wien 1983) enthalten div. Vorträge über ontologische Probleme und L. Wittgensteins Stellung zur Metaphysik (nach D. Birnbacher, 563, einer ambivalenten); Unter dem Titel „Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart“ erscheint 281-335 „Das Problem einer zeitgenössischen Metaphysik“ (spez. zu beachten die Beiträge von J. Horowitz und F.J. Kaune); R. Rorty stellt in seiner Einführung die Entwicklung der Sprachanalyse eine „historische Wendung“ (411) fest. Besondere Beachtung in diesem Zusammenhang verdienen die Vorträge von P.F. Strawson, H. Putnam und W. Carl am Stuttgarter Hegel-Kongress unter dem Titel *Metaphysik nach Kant?* 1987, hrsg. von D. Henrich, 1988. In der *Introduction* bestätigt M. Okrent, 1988, diese Beobachtung. Im *Prologue* der *Oxford Studies in Metaphysics*, 2004, verweist Dean W. Zimmermann die Metaphysikfeindlichkeit der analytischen Philosophie in eine beschränkte Phase deren Geschichte, und da eher als Verirrung (VII-X). Er betont den dem Fall der Metaphysik folgenden Aufschwung im 20. Jh. 2008 schreibt die Analytische Gesellschaft einen Preis zu eine Arbeit über Metaphysik und Ontologie aus.

² R.M. Chisholm konnte eigene Aufsätze aus den Jahren 1958 bis 1987 in ein Buch mit dem Titel *On Metaphysics* zusammenfassen. Siehe auch die Arbeiten im eben erwähnten von D.W. Zimmermann herausgegebenen Buch.

und anderen namhaften modernen Autoren auch der analytischen Richtung um ihre eigenen Anliegen zu formulieren, zeigen, dass man beabsichtigt, vom selben zu sprechen wie Aristoteles in der *Metaphysik*.³

Handbücher, Reader, Einführung in Metaphysik und Ontologie, publikumsnahe Lexika zeugen von einem breiteren Bedürfnis nach Orientierung in metaphysischen Fragen im Allgemeinen. Im Speziellen ist eine Fülle von Büchern, Artikeln und Sammelbänden zur *Metaphysik* des Aristoteles publiziert worden.⁴ Auch die Spätphilosophie Platons wurde sehr häufig unter dem Aspekt ihrer metaphysischen Thesen betrachtet.⁵

In der Nachfolge von P.F. Strawson wird jetzt verschiedentlich eine „deskriptive Metaphysik“ formuliert. Diese will nur „die tatsächliche Struktur unseres Denkens über die Welt“ beschreiben. Als Vorläufer einer derartigen Metaphysik gelten Aristoteles und Kant.⁶ Sie will weniger behauptend auftreten als andere Arten von Metaphysik. –

Doch am meisten dürfte auffallen, dass die Metaphysik nicht nur von den Fachleuten neu entdeckt wird, sondern dass im Anschluss an einen Aufsatz von J. Habermas eine Metaphysik-Kontroverse auch allgemeineres Interesse gefunden hat.⁷ J. Habermas wandte sich gegen D. Henrichs These, wonach Metaphysik als Nachfolgerin der Religion eine Lebensorientierung vermitteln können soll, und er versuchte nachzuweisen, dass heutzutage die Metaphysik diese Leistung nicht erbringen könne, weil sie an die „bewusstseinsphilosophische Grundfigur des Selbstbe-

³ J.L. Austin, ³1979, P.F. Strawson, 1959, W.v.O. Quine, 1960; E. Tugendhat, 1976; W. Künne, 1983; M.J. Loux, 1998; E.J. Lowe.

⁴ Lit. bei T.H. Irwin 1988, D.W. Graham 1987, leider etwas eingeschränkt auf englischsprachige Literatur. Die Liste bei M. Frede-G. Patzig 1988 ist bewusst selektiv gehalten. Wichtige „Klassiker“ der neueren Forschung bis 1979 in den Literaturhinweisen von Th. Kobusch zu „Metaphysik II.“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Sp.1195f. Flashar, in: *Antike, Band 3* des neuen Ueberweg. Die bereits zitierten *Oxford Studies in Metaphysics*, hrsg. von Dean W. Zimmermann, 2004. Nach dem älteren *Cambridge Companion to Aristotle* von J. Barnes jetzt ein neuer von G. Anagnostopoulos, 2009, und ein Aristoteles-Handbuch von Chr. Rapp; eine Übersicht von T. Guz et al., (Hrsg.), 2009.

⁵ Cf. die Bibliographie bei P. Gardeya, 1988. Als Beispiele: H. Teloh, 1981, St. Rosen, 1983, K.M. Sayre, 1983, R.-P. Hägler 1983, R. Patterson 1984, W.J. Prior, 1985, L.M. De Rijk, 1986. Früher, 1969, äusserte sich Eugen Dönt zum Thema, jetzt ist der Sammelband von Christopher Gill and Mary Margaret McCabe (Hrsg.), 1996, wichtig.

⁶ P.F. Strawson 1972 (dt. Übers.), 9. – C. Brown, 1990.

⁷ J. Habermas, 1985, 898-905. D. Henrich, 1986; J. Grondin, 1987; J. Habermas, 1987; D. Henrich im Eröffnungsvortrag des Stuttgarter Hegel-Kongresses von 1987 (= D. Henrich, Stuttgart, 1988).

wusstseins" gebunden bleibe. Das Subjekt gehöre wesentlich zu dieser Grundfigur, sei aber für unsere modernen Probleme nicht mehr tragfähig genug. Auch die Ausweitung der Kontroverse hat die Metaphysik jedenfalls als den eigentlichen Streitpunkt belassen.

In späteren Schriften nähert sich J. Habermas eher wieder der Position D. Henrichs. Er befasst sich intensiver mit den Fragen, was denn die in einer Demokratie notwendige Solidarität begründen könnte und was jemand dazu bringen könnte, moralisch sein zu wollen, wenn Gott oder ein Göttliches weggefallen sind. Einer der Fixpunkte dabei bleibt die Vernunft in der Sicht der Welt des Rationalismus: „Die Vernunft bleibt auch im zerstreuen Medium der Sprachen und der symbolischen Formen ein und dieselbe.“ Bezüglich seiner früheren Äusserungen zu D. Henrich bemerkt er (ib. 21), die Diskussion um den Status nachmetaphysischen Denkens sei nach wie vor ungeschlossen und verweist auf die Fortsetzung der Diskussion durch D. Henrich in dessen Buch *Denken und Selbstsein*.⁸

Trotz manch grundlegender Kritik hat die antike Metaphysik und was als solche gilt noch ein Interesse. Viele ihrer Fragen werden immer noch für aktuell gehalten, allenfalls gelten ihre Methoden und Lösungen für veraltet und nicht zeitgemäss.⁹ Fragen nach dem Ersten in jedem möglichen Sinn, dem Ersten im Sein, im Denken, im Wissen, im Handeln, gehören dazu, auch Fragen nach den Grundzügen dessen, was ist, nach den leitenden Grundunterscheidungen, die unsere Welt bestimmen. Diese und derartige Fragen wollen die Wenigsten leichterding aufgeben, denn Wissen und Verstehen zielen von sich aus über das blosses Feststellen von dem, was ist, hinaus. Die Frage danach, wie es kommt, dass wir mit unserem Wissen immer schon über die konkret-einzelne Erfahrung hinaus sind, ist jederzeit aktuell und dringend.

Es gibt gute Gründe für die Meinung, dass man mit der modernen Frage nach dem Gegenstand die Frage nach *ousia* und *on* von Aristoteles erfasse. Zum einen ist es nichts anderes als die *communis opinio*, dass unter *ousia* im primären Sinne das Einzelding, der Gegenstand oder die Substanz zu verstehen sei. Dass das, was in der Kategorienschrift „dieser Mensch da“ heisst, modernerweise der Gegenstand sei, gehört zu den unkontroversen Annahmen der Literatur.¹⁰ In der Unterscheidung

⁸ Zitat aus: J. Habermas, *Philosophische Texte* 5, 19. D. Henrich, 2007, Kap. IV.

⁹ Cf. E. Sonderegger 2008, 61.

¹⁰ Das gilt ganz generell; nur beispielsweise seien erwähnt M. Frede-G. Patzig, 1988, D.W. Graham, 1987, J.M. Rist, 1989, M.L. Loux, 1991, D. Bostock 1994, M. Wedin, 2000, M. Burnyeat 2001, W. Detel, 2009. – Die Gleichung von Seiendem und Gegenstand wird z. B. im Vorwort von W. Vier-

der Kategorienschrift von den sog. „Substanzbüchern“ hinsichtlich des jeweiligen Begriffs von *ousia* gehört diese Annahme in der Regel zum Hauptargument. Dann ergibt sich das Problem, dass Aristoteles in *Met. Z* dieser Ansicht zu widersprechen scheint, indem irgendwie die Form als die Substanz erklärt wird, was noch kompliziert wird durch das dreizehnte Kapitel des Buches, wonach nichts Allgemeines Substanz sein könne.¹¹ Wenn dann jemand statt von Seiendem oder Gegenstand von „Geschöpf“ spricht, zeigt das die mittelalterliche Tradition.

Ein anderer Grund, bei Aristoteles' Frage nach dem Seiendem die moderne Frage nach dem Gegenstand zu vermuten, ist der Umstand, dass bei Aristoteles in den Überlegungen zu dem, was ist, die Naturkörper und Einzeldinge dieselbe zentrale Rolle einzunehmen scheinen wie heute, und zwar sowohl für den gesunden Menschenverstand als auch für die Philosophen. P.F. Strawson arbeitet Naturkörper und Personen als die grundlegenden Einzeldinge heraus. Tatsächlich geht auch Aristoteles an vielen Stellen – auch in *Met. ZHΘ* – für die Frage nach der *ousia* von den Naturkörpern aus.

In einigen Fällen wird heute mit der These der Gleichheit von Seiendem und Gegenstand (im folgenden kurz „Gleichheitsthese“) zusätzlich der Anspruch verbunden, die aristotelische Intention einer „gesuchten Wissenschaft“ besser zu realisieren als er selbst.¹² So besteht einiger Anlass zu prüfen, ob damals und heute wirklich vom selben die Rede sei.

tel, 1982, stillschweigend vollzogen. Schon im Titel ist sie angezeigt bei Hermann Schmitz, 1987. H. Seidl im Kommentar behilft sich gelegentlich mit „Gegenstände der Mathematik.“. M. Riedel, 1986, in einem Artikel, der sich mit dem Ansatz der Seinsfrage bei M. Heidegger und H.G. Gadamer und ihrer verschiedenen Beziehung zu Platon und Aristoteles befasst, spricht ohne weiteres von Gegenstand. Für M. Frede, 1978, gehört es zum Ausgangspunkt der Argumentation, dass Aristoteles Gegenstand und Eigenschaft unterscheidet.

¹¹ Neben solchen, die den Widerspruch einfach stehen lassen, stehen andere, wie J.M. Rist, 1989, der in cap. 14 die Vereinbarkeit beider Texte mit entwicklungsgeschichtlichen Argumenten zu begründen versucht. M.V. Wedin, 2000, dagegen hat systematische Argumente für die Vereinbarkeit der Auffassungen der Substanz in der *Kategorienschrift* und in *Met. Z* vorgebracht, ohne zu den individuellen Formen Zuflucht zu nehmen. Die frühe Schrift lege die ontologische Optik an, die spätere stehe auf dem Standpunkt der Erklärung der Substantialität der Substanzen, von denen in *Cat.* die Rede sei. Auch Dirk Fonfara, 2003, bringt die beiden Schriften zusammen, indem er bei ihnen die ontologische von der epistemologischen Hinsichten trennt. Er hat zudem die Diskussion aufgearbeitet.

¹² Z. B. ausdrücklich bei E. Tugendhat, 1976, und W. Künne, 1983. – Kap. 10 von D.W. Grahams Buch, 1987, trägt den Titel „What Aristotle should have said.“ Zu Graham cf. auch W.E. Wehrle, 2000, 4-8, 18-36.

Zweck dieser Prüfung kann allerdings nicht sein, festzustellen, ob die Antike oder die Moderne „Recht habe.“ Die Prüfung des modernen Anspruches, vom selben zu reden und nach demselben zu fragen wie Aristoteles mit *ousia*, soll für den Fall, dass wir heute doch nicht vom selben reden sollten wie damals, lediglich verhindern, dass wir uns den Ansatz der Frage bei Aristoteles schon dadurch verbauen, dass wir für das, wonach er fragte, eine feste Grösse, z. B. den modernen Gegenstand, einsetzen. Das wäre ein wesentlicher Rückschritt, denn, dass *seiend* verschieden gedacht und gesagt wird, ist gerade Ausgangspunkt der aristotelischen Fragestellung.

Mit den hier vertretenen Zweifeln an der Gleichheitsthese steht nicht die Wahrheit oder Falschheit einer einzelnen Aussage des Systems, in dem sie aufgestellt wird, in Frage, auch nicht die Wahrheit oder Falschheit des Systems selbst. Die Zweifel sollen aber darauf hinweisen, dass es unklar geworden ist, ob in den verschiedenen Welten unter den Titeln Seiendes und Gegenstand vom selben gesprochen wird. Beide Ausdrücke sind zentrale Begriffe je ihrer Welt und unablässig verknüpft mit anderen ebenfalls zentralen Begriffen, die weitere Grundzüge ihrer Welt ausmachen. Die Prüfung muss also das Netzwerk von Begriffen einbeziehen, in denen die Begriffe des Seienden und des Gegenstandes stehen. Da der Begriff des Gegenstandes unlösbar mit dem der Sprache als eines Zeichensystems und mit dem Begriff des Subjektes verknüpft ist, kann gefragt werden, ob dieser Zusammenhang auch für das Seiende wesentlich sei.

Trifft dies zu, dann sind das Seiende und der Gegenstand möglicherweise miteinander identisch. Wenn aber wenigstens einer der beiden für den Gegenstand mitkonstitutiven Begriffe bei Aristoteles fehlte oder anders zu verstehen wäre, dann wären die Begriffe des Seienden und des Gegenstandes zu unterscheiden. Das hätte die Folge, dass erst wieder gefragt werden müsste, was das Seiende sei. Der Vergleich und die Prüfung soll an einem konkreten Beispiel durchgeführt werden, nicht an einer Rekonstruktion dessen, was als gemeinsamer Nenner verschiedener moderner Gegenstandstheorien rekonstruiert werden könnte, das gäbe nur vage Resultate. Es ist plausibel, dass sich das am Beispiel Gezeigte auch anderswo zeigen liesse.

E. Tugendhats Vorlesungen zur *Einführung in die sprachanalytische Philosophie* eignen sich gut zu diesem Zweck, denn er widmet der Darstellung der aristotelischen Position und seiner Distanzierung von dieser mehrere Vorlesungen. Zudem diskutiert er explizit die Frage der Gleichheit oder Verschiedenheit von Seiendem und Gegenstand. Die Verknüpfung des Begriffs des Gegenstandes mit dem des Zei-

chensystems und dem des Subjektes wird bei ihm besonders deutlich.¹³ Ähnlich wie bei W. Künne findet sich bei E. Tugendhat eine besonders klare Darstellung der modernen Position unter Berücksichtigung der bisherigen Diskussion, er argumentiert von einer reflektierten Position der sprachanalytischen Philosophie aus, sucht und findet den Bezug zur Philosophiegeschichte, im Besonderen zur griechischen Philosophie. Deshalb werden E. Tugendhats Vorlesungen als Bezugspunkt der Darstellung ausgewählt. Zur Kontrolle und Ergänzung einzelner Sätze werden W.v.O. Quine, P.F. Strawson und W. Künne beigezogen. W. Künne im Besonderen bezieht sich schon in der Einleitung programmatisch auf die Gigantomachie, von der Platon spricht, aber auch auf Aristoteles.¹⁴ Im Übrigen durchziehen die Bezüge auf Platon und Aristoteles das ganze Buch *Abstrakte Gegenstände*. An einzelnen Stellen spricht W. Künne ausdrücklich von „aristotelisch-thomistischen“ Konzepten oder Begriffen. An anderen Stellen ist wohl auch ohne Erwähnung anzunehmen, dass das Aristoteles-Verständnis thomistisch gefärbt ist.¹⁵ Was W. Künne an einigen Stellen ausspricht, gilt für einen sehr grossen Teil der übrigen Literatur, die sich allerdings darüber ausschweigt.

Welche Charakteristika kennzeichnen den Gegenstandsbegriff, der der Gleichheitstheze zugrunde liegt? – Worüber auch immer wir reden, wir reden über Gegenstände, sagt E. Tugendhat. Damit begründet er, dass die Grundfrage der Ontologie „Was ist das Seiende als Seiendes?“ semantisch neu gefasst werden muss im Satz „Wie kann man mit sprachlichen Ausdrücken auf Gegenstände bezugnehmen?“ (53). Dass wir immer über Gegenstände reden, lässt sich auch als Konsequenz der „kanonischen Notation“ von W.v.O. Quine darstellen. Der Hauptzweck dieser Normierung ist die Isolation des sonst versteckten Existenzanspruchs.¹⁶ In der kanonischen Notation enthalten die Sätze singuläre Terme als Subjekte¹⁷ und als Prädikate Ausdrücke der Form „ist ein Gegenstand x, so dass ...x...“ Daraus ergibt sich, dass, was auch immer wir sagen werden, wir es letztlich auf einen Gegenstand x beziehen müssen.

¹³ E. Tugendhat, 1979, 478: „Dass mittels singulärer Termini auf Gegenstände bezuggenommen wird, ist unkontrovers.“

¹⁴ W. Künne, 1983; *Sophistes* 246, in der Umgebung der Stelle, die M. Heidegger als Motto von *Sein und Zeit* (*Soph.* 244a) verwendete; *Met. B* 2, 997a34-35.

¹⁵ Z. B. Anm. 27 der Seite 59.

¹⁶ Aristoteles, *De Int.* 11, 21a28, weist darauf hin, dass „Homer ist ein Dichter“ noch nicht einschliesst, dass Homer auch vorliegt (*ἐννοῦται*), dass er ist, denn in jenem Satz ist „ist“ nur beiläufig gesagt.

¹⁷ Die später in der Darstellung ersetzt werden durch Variable, W.v.O. Quine, (1960), dt. 1980, 323.

Auch dem gesunden Menschenverstand gemäss beziehen wir uns in der Rede auf Gegenstände. Deshalb kann W.V. Quine einen Vortrag mit den Worten beginnen: „Es liegt uns, über Gegenstände zu sprechen und an Gegenstände zu denken.“ Am Anfang des dritten Teils des eben zitierten Vortrags ist ausserordentlich klar formuliert, dass ganz ausser Frage steht, dass über Gegenstände gesprochen wird, wenn überhaupt gesprochen wird.¹⁸ Fraglich ist nur, welche Gegenstände die Sprecher jeweils meinen. In § 1 von *Wort und Gegenstand* zeigt sich noch spezifischer die grundlegende Funktion des physikalischen Gegenstandes.

P.F. Strawson stellt eine Metaphysik vor, wenn auch „nur“ eine deskriptive. Auch I. Kant und Aristoteles, heisst es, wären Vertreter einer solchen.¹⁹ P.F. Strawson stellt sich die Fragen, wie wir überhaupt etwas wissen können und wie dieses Wissen im Satz erscheint (dem entsprechen die zwei Teile des Werks *Individuals*). Für beides stellt das grundlegende Einzelding die unerlässliche Voraussetzung dar. Als die für unser mögliches Wissen entscheidende Bedingung arbeitet er das Kriterium der Gegenstandsidentifikation heraus. Wenn wir überhaupt etwas wissen können, dann deshalb, weil wir Gegenstände identifizieren können.²⁰ Dies können wir, weil „nicht-demonstrative Identifikation völlig gesichert auf demonstrative Identifikation aufbauen kann“ (26) und weil zweitens alle Einzeldinge in einem einheitlichen System aufeinander bezogen werden können, denn es gibt ein „System räumlicher und zeitlicher Relationen, in dem jedes Einzelding zu jedem anderen in einer eindeutigen Beziehung steht“ (27).

Aus der Unterscheidung von Bewusstsein und Gegenstand ergibt sich eine zweite Klasse grundlegender Einzeldinge:

Jeder einzelne von uns macht einen Unterschied zwischen sich selbst und seinen Zuständen auf der einen Seite und dem, was nicht er selbst oder einer seiner Zustände ist, auf der anderen (111).

¹⁸ W.v.O. Quine, 1957, dt. 1974, 20 der dt. Übers. „Ich habe hervorgehoben, dass wir die notwendigen und hinreichenden stimulierenden Bedingungen jeder möglichen Äusserungshandlung in einer fremden Sprache kennen und trotzdem nicht wissen können, wie wir ermitteln sollen, was die Sprecher dieser Sprache als Gegenstände ansehen. Wenn es nun der Beobachtung so unzugänglich ist, über welche Gegenstände gesprochen wird, wer könnte dann auf empirischer Grundlage sagen, dass die in dieser oder jener Beschreibung enthaltene Annahme von Gegenständen richtig ist oder nicht? Wie kann es jemals empirische Anhaltspunkte gegen Existenzaussagen geben?“

¹⁹ P.F. Strawson, 1959, dt. 1972; programmatisch und ausdrücklich in der Einleitung.

²⁰ P.F. Strawson, 1959; „identifizierbar“ erfüllt etwa die gleiche Funktion wie $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ und $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ bei Aristoteles.

Aus den angeführten Belegen ist zu entnehmen, dass, worüber auch immer wir sinnvoll reden, wir über Gegenstände reden und dass der Begriff des Gegenstandes in einem jeweils grundlegenden und terminologischen Sinn zu verstehen ist. Dass für diesen Gegenstandsbegriff die Sprache als Zeichensystem und das Subjekt mit-konstitutiv sind, gehört mit zur These E. Tugendhats und zeigt sich besonders deutlich in der Darstellung der Mängel der traditionellen Metaphysik, die er unter Beibehaltung ihres ursprünglichen Ziels beheben will. Der eine Mangel bestehe in der Vergegenständlichung dessen, was nicht Gegenstand ist, der andere darin, dass Aristoteles ein Fundament dafür fehle, über die Verwendungsweise von Zeichen zu reflektieren. Der zweite Mangel sei der Grund für den ersten.

In der zweiten und dritten Vorlesung exponiert E. Tugendhat sein Verständnis der Aristotelischen *Metaphysik* als einer Gegenstandstheorie mit einer sprachfreien Subjekt-Objekt-Beziehung. Die *Met.* des Aristoteles enthalte eine Gegenstandstheorie, denn „Seiend sind für ihn <sc. Aristoteles> nicht jene abstrakten Gegenstände <sc. die Ideen Platons>, sondern nur die konkreten Gegenstände mit ihren prädikativen Bestimmungen“ (45). Die Prädikate seien zwar nur unselbständig Seiendes, aber doch Gegenstände. Weil Aristoteles also das „ist“ sowohl im vollständigen als auch im unvollständigen Gebrauch in seiner Ontologie in Betracht ziehe, enthalte sie Gegenstände verschiedener Art. Was von den eigentlichen Gegenständen gelte, werde semantisch unkontrolliert auf die andere Art von Gegenständen übertragen. Er verstehe als Seiendes nicht nur all das, von dem wir „ist“ sagen, sondern auch das, von dem wir „etwas“ sagen (38). Das, wovon wir „etwas“ sagen, sei aber der Gegenstand. Um die unterschiedlichen Arten von Gegenständen zu unterscheiden, fehle „der gegenständlich orientierten“ Ontologie des Aristoteles das Reflexionsfundament (46), dies der zweite Mangel. Dieses Fundament kann nur eine formale Semantik bilden (46-7).

Gegenstand sei zunächst zu verstehen von den Ausdrücken her, die je als Satzsubjekt in singulären prädikativen Aussagen fungieren können;²¹ für Gegenstände stehen also die singulären Termini.²² Ganz allgemein bestimmt sich nach E. Tugendhat der Sinn von Gegenstand vom Begriff des Etwas her.²³ Kriterium des singulären Terminus ist seine Ersetzbarkeit durch „etwas oder jemand“. Ein philosophischer

²¹ W. Künne, 1983, 37.

²² „Gegenstand ist jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikation,“ E. Tugendhat 1976, 37 unter Bezug auf Ed. Husserl, *Ideen I*, § 3.

²³ E. Tugendhat 1979, 35ff. Cf. auch W. Künne, 1983, 36.

Gegenstandsbegriff könne nur unter Rekurs auf die singulären Termini thematisiert werden,²⁴ denn es sei unkontrovers, dass man sich auf Gegenstände mittels singulären Termini beziehe,²⁵ hingegen dafür, wie diese Bezugnahme stattfindet und wie sie zu verstehen sei, bedürfe es einer Reflexion unserer Möglichkeiten und Weisen, auf Gegenstände Bezug zu nehmen. Das Bezugnehmen dürfe nicht im Sinne der traditionellen Zeichentheorie verstanden werden, die annehme, das Zeichensystem sei lediglich Ersatz oder Stellvertreter für etwas anderes, das „selbst“ gegeben sein könnte. Der Gegenstand, der im und mit dem Zeichensystem gegeben ist, ist ohne dieses und ausserhalb ihm nichts. Eine Zeichentheorie bleibt zwar,²⁶ aber sie wird neu orientiert, sie ist nicht wie die traditionelle eine blosser Stellvertretertheorie.

Die Begriffe des Seienden und des Gegenstandes würden sich zwar unterscheiden, sagt E. Tugendhat, weil mehr „ist“ als was bloss „ein Gegenstand ist“. Seiendes habe den grösseren Umfang als Gegenstand. Aber weil Aristoteles das Seiende sowohl im Sinne des (echten) Gegenstandes, d. h. als das, was dem Existenzverb *ist* entspreche, verstehe, als auch als das Vergegenständlichte, d. h. als das, was der Kopula *ist* entspreche, würden ihm die Extensionen von „Gegenstand“ und „Seiendem“ zu Unrecht zusammenfallen.

Wenn Bedeutungen und Gegenstände so unterschieden sind, wie es bei E. Tugendhat geschieht, dann kann parallel zur Frage des Aristoteles nach der Wissenschaft, die das Seiende als solches betrachtet, nach der Wissenschaft gefragt werden, die den Gegenstand als Gegenstand, d. h. die Gegenständlichkeit des Gegenstandes betrachtet, im Unterschied zu den Einzelwissenschaften, die den Gegenstand nicht als solchen, sondern als dieses oder jenes (als Tiere, Sprachen, Körper, Zahlen usw.) betrachten und die damit der alltäglichen Betrachtungsrichtung nahe stehen. Im Gegensatz zur inhaltlichen, objektgerichteten Betrachtungsweise des Alltags und der Einzelwissenschaften, gleichzeitig diese ergänzend, muss die neue

²⁴ E. Tugendhat, 1976, 40.

²⁵ Dieser Meinung stehen dann aber zunächst gleichberechtigte $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ gegenüber, etwa, dass man, was Gegenstand meine, nur angeben könne unter Bezug auf die Sinneswahrnehmung (cf. B. Russell, „das, womit wir bekannt sind“), oder ostensiv, indem auf den Gegenstand gezeigt wird. E. Tugendhat, 1976, 478 findet die sprachanalytische Position, soweit sie früher einmal diesen Satz vertreten hatte, immer noch in der traditionellen Vergegenständlichung befangen. – Zur Sache cf. L. Wittgensteins Einführung dieses Sprachverständnisses mit dem Augustinuszitat in den *Philosophischen Untersuchungen* sowie die Argumente dagegen in den §§ 26bis 37; hierzu der Kommentar von Eike von Savigny, 1988.

²⁶ E. Tugendhat, 1976, 482: dennoch soll gelten, „dass es eine zeichenfreie Bezugnahme auf Gegenstände nicht gibt.“

Wissenschaft das betrachten, was die anderen Wissenschaften formal voraussetzen. Dieses Formale ist die Art und Weise unserer Bezugnahme auf die Gegenstände. Aristoteles habe zwar diesen Gesichtspunkt in *Met. Γ* und *E* inauguriert, ihn aber nicht durchzuhalten vermocht.

Dass ihm aus Bedeutungen sogleich Gegenstände werden, zeige erstens das Fehlen einer semantischen Dimension, die beides unterscheiden könnte. Zudem verfehle er die beanspruchte Allgemeinheit. Er könne keine Aussagen über „alles“ machen, denn seine Aussagen würden doch nur die Gegenstände betreffen. Die angestrebte Allgemeinheit der formalen Disziplin könne nicht erreicht werden, wenn man sich auf die singulären Termini und auf die entsprechenden Gegenstände beschränke.²⁷ Die höchste Allgemeinheit sei nicht dem gegenständlichen, sondern nur dem semantisch formalen Denken erreichbar.

Die Tradition konnte die Frage „Was heisst es, ein Zeichen auf einen Gegenstand beziehen?“ ebensowenig stellen, wie die Frage „Was heisst es, dass ein singulärer Terminus ‚für‘ einen Gegenstand ‚steht‘?“ weil sie ohne Reflexionsfundament Zeichen naiv auf Gegenstände bezog. Diesen Mangel kann die formale Semantik beheben, die es erlaubt, auf die Art und Weise unserer Bezugnahme auf die Gegenstände zu reflektieren. Dies führt zur Umformung der zunächst die Forschung auslösenden Frage nach der Gegenständlichkeit des Gegenstandes zur eigentlichen und jetzt sprachanalytischen Frage „Was heisst es, einen Satz zu verstehen?“

Zur Behebung der Mängel der aristotelischen *Metaphysik* entwickelt E. Tugendhat den Begriff einer formalen Disziplin mit einer semantischen Dimension, die die Ausgangsfrage, wie man mit sprachlichen Ausdrücken auf Gegenstände Bezug nehmen könne (53), beantwortbar macht. Zu dieser semantischen Dimension gehört, wie seit der 2. Vorlesung klar ist (27), das Konzept einer Sprache als Zeichensystem und es wird nötig werden, vom Subjekt zu reden.

E. Tugendhat hat sich zum Ziel gesetzt, verständlich zu machen, was es heisst, dass ein Zeichen für einen Gegenstand stehe oder dass wir uns mit Zeichen auf einen Gegenstand beziehen. Zum einen zeigt er, dass es keine zeichenfreie Gegebenheit eines Gegenstandes gibt, zum andern, dass die Zeichen reziprok aufeinander verweisen. Jeder singuläre Terminus muss nämlich auf weitere singuläre Termini verweisen, um selbst sinnvoll zu sein, zumal es keinen ausgezeichneten ersten singulären Terminus gibt, wofür man etwa Eigennamen oder Demonstrativa halten

²⁷ E. Tugendhat, 1976, 48.

könnte. Im singulären Terminus liegt also nicht nur die Relation zwischen Terminus und Gegenstand, sondern zugleich, diese Relation erst begründend, die Beziehung auf alle anderen singulären Termini.

Aber auch das identifizierbare Einzelding verweist auf andere Einzeldinge, weil es kein erstes, grundlegendes Einzelding gibt. Jedes Einzelding ist „dieses unter allen anderen.“ Es ist dann identifiziert, wenn nicht mehr weiter gefragt werden kann, „Welches unter allen ist es?“ Dieses Bezugnehmen schliesst im direkt-transitiven Im-Auge-Haben die reziproke Verweisung der singulären Termini aufeinander mit ein. Es verweisen also nicht bloss Zeichen je für sich auf Gegenstände je für sich. Auf Gegenstände verweisend verweisen sie zugleich auch aufeinander; und der gemeinte Gegenstand ist identifizierbar „unter allen“, er verweist also seinerseits auf andere Gegenstände. Jedes Zeichen bedarf zu seinem Verständnis seinerseits wieder anderer Zeichen, jeder Gegenstand anderer Gegenstände.²⁸

Wissen und Verstehen gründen sich nach E. Tugendhat darauf, dass im Bezug des singulären Terminus auf das Einzelding jener sich als auf alle anderen Termini verweisend herausstellt und durch ihn der Gegenstand als der identifiziert werden kann, als welcher er unter allen anderen der gemeinte ist. Diese Identifikation ist zwingend „für jemanden“, d. h. aber für ein Subjekt.²⁹ Dieses Subjekt kann zwar auch ein intersubjektiv vergemeinschaftetes sein, wie die Erörterung der Position von P.F. Strawson durch E. Tugendhat in der 22. Vorlesung nahelegt. Es kann ein Subjekt sein, von dem allein ebenso wenig zu reden ist, wie von dem einzelnen Zeichen ohne die anderen, oder vom einzelnen Gegenstand ohne die anderen. Es sind Subjekte, die sich vorweg schon als Sprecher und Hörer aufeinander und auf ihre Redegemeinschaft beziehen. Trotzdem, Subjekte bleiben sie.

Somit ist aus der Darstellung bei E. Tugendhat klar, dass der moderne Begriff des Gegenstandes unabtrennbar verbunden ist mit dem Begriff der Sprache als eines Zeichensystems und mit dem des Subjekts, und es bleibt zu fragen, ob diese Verbindung auch für den Begriff des Seienden bei Aristoteles gilt.

Dabei müssen die Begriffe der Sprache als eines Zeichensystems und des Subjektes nicht bloss irgendwie oder beiläufig, sondern spezifisch als Fundament des Wissens und Erkennens von Seiendem auftreten. Dass irgendwie zu verschiedenen

²⁸ Dieser Teil der Überlegungen kommen dem sehr nahe, was ich im Kommentar zu *Met. A* unter dem Titel $\nu\omicron\eta\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma_1$ dargestellt habe.

²⁹ 480: „...und natürlich ist es sinnlos, von einer Identifizierung eines Gegenstandes zu sprechen, die nicht eine Identifizierung für jemanden ist.“

Zwecken Zeichen verwendet werden, auch, dass die Sprache so verwendet werden kann, weiter, dass Achill nicht weniger als Aristoteles „ich“ sagen kann und sich ein Bewusstsein zuspricht, all das ist unbestritten. Fraglich und strittig ist jedoch, ob dergleichen jeweils das Fundament des Wissens ausmache. In diesem Sinne ist jetzt zu fragen, ob auch bei Aristoteles das Seiende nur aus seinem Zusammenhang mit der Sprache als einem Zeichensystem und mit dem Subjekt zu verstehen sei.

Dass wir für unsere Welt den Begriff der Sprache als eines Zeichensystems für konstitutiv halten und dass, mindestens bis vor kurzem, das Subjekt für ebenso konstitutiv gehalten wurde, ist unbestritten. Die Annahme hingegen, dass dies bei allen Menschen aller Zeiten gelte (27), darf, solange eine weitere Begründung fehlt, vorerst bezweifelt werden.

Für das „etwas“, das das *ti* übersetzt, hat E. Tugendhat in der referierten Argumentation die Bedeutung „Einzelgegenstand“ eingesetzt. – Unten, Kapitel 3.2, werden andere Verwendungsmöglichkeiten von *ti* vorgestellt. Auch im *Sophistes*, wo Platon vom *ti* im Zusammenhang mit *hen* und *on* spricht, meint es kaum den Einzelgegenstand.

Es muss immer noch damit gerechnet werden, dass in der Welt Platons und Aristoteles' die Beziehung von Zeichen auf Gegenstände weder eine primäre Rolle spielt noch das Verhältnis von Seiendem (*on*) und Rede (*logos*) überhaupt dem von Gegenstand und Zeichen in einem engeren Sinne verwandt ist. Platon und Aristoteles fragen erst nach dem Verhältnis von *on* und *logos*. Sie wollen verstehen, wie es sich mit dem Bezug von Seiendem und Rede verhält. Es ist noch nicht ausgemacht, dass es sich dabei überhaupt um zwei selbständige Dinge handelt, möglicherweise entspringen beide einer gemeinsamen Quelle.³⁰ Sie setzen nicht einmal die Methode, diese Frage zu stellen, als bekannt voraus. Diese ergibt sich erst aus der Gesprächspraxis des *Sophistes*, im *Organon* wird sie reflektiert und in der *Met.* erneut aktiviert. Die Methode setzt dabei durchaus nicht am Modell Zeichen-Gegenstand an, sondern, wie sowohl die dialogische Praxis bei Platon als auch die Aristotelische *Topik* zeigen, am Ganzen der Rede in Frage und Antwort. Hier könnten sich antike mit gewissen modernen Bestrebungen treffen, die das Verstehen in der Interaktion von Sprecher und Hörer verwurzeln. Es bleibt das Fazit, dass das Verständnis der Sprache als eines Zeichensystems bei Aristoteles weder vorausgesetzt noch nachgewiesen werden kann.

³⁰ Als diese wird sich weiter unten die *νόησις* erweisen.

Immerhin verwendet Aristoteles häufig und an exponierten Stellen das Wort *semainein*, bezeichnen. So kann gefragt werden, ob nicht der Gebrauch dieses Wortes eine Zeichentheorie über die Sprache impliziere, gleichgültig, ob diese Forderung dann eingelöst werde oder nicht.

Semainein ist ein häufiges Prädikat von *logos*. *Sema* heisst Zeichen. Doch ist auch das Wort „Zeichen“ wiederum vieldeutig. Wir sind primär geneigt, darunter etwas zu verstehen, das von sich selbst weg auf anderes als es selbst weist. Doch der ältere Gebrauch des griechischen Wortes meinte das Grab. Das Grab ist auch ein Zeichen, aber nicht für ein Abwesendes, denn der Tote liegt *im* Grab. Das Grab zeigt, dass hier jemand begraben liegt. Es weist den Vorbegehenden aus der Kultgemeinschaft nicht von sich weg auf anderes, sondern lenkt ihn auf sich hin. Von diesem Bild her kann man vielleicht den Hinweis-Charakter des Wortes auf das Seiende verstehen.

In *De int.* 2 und 4 ist das Wort *semantikos*, bezeichnend, eine Bestimmung von Rede oder Satz, und hat den Zusatz *kata syntheke*. Gerade die Sprachanalyse kann hier dem Verständnis helfen, indem sie zeigt, dass die Rede der Redenden weder im blossen einzelnen Bewusstsein zu begründen noch als nachträgliches sich-einigen von vorgängig unsprachlich Verstandenem zu verstehen ist. *Kata syntheke* darf deshalb nicht als „konventionell“ verstanden werden, sondern so, wie es W. Wieland erläuterte, „in Hinsicht auf eine mögliche Verständigung“ der Gesprächspartner, in der sich Sinn und Bedeutung konstituieren. An den genannten Stellen heisst es, der Satz sei ein „bedeutendes Zeichen,“ „aber nicht wie ein hinweisendes Zeichen als Mittel.“³¹ Dies bekräftigt die vorgeschlagene Deutung.

Semainein ist aber nicht das einzige Prädikat zu *logos*. An verschiedenen Stellen, an denen Aristoteles vom *logos* oder vom *horismos* spricht – oft gerade entscheidenden Stellen – findet sich das andere Verb *deloun*,³² hie und da auch *deiknynai*: Mit diesen Verben wird die eigentliche Funktion des *logos* noch deutlicher, er soll offenbar machen und zeigen.

Auch ein Satz in *De Int.* 5 spricht davon: *ἐπεὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν οὕτω δηλοῦντά τι τῆ φωνῇ ὥστ' ἀποφαίνεσθαι*. Übersetzung und Bedeutung des Satzes sind um-

³¹ Οὐχ ὡς ὄργανον, 17a1.

³² Stellen u.a. in *De Int.*, *Analyt. Post. B*, *Met Γ*, *De an.*, cf. hierzu den *Index Aristotelicus* von H. Bonitz. Aber schon Platon verwendet beide Verben nebeneinander, auch im *Sophistes* 261d8-e2, Τὸ τοίνυδε λέγεις ἴσως, ὅτι τὰ μὲν ἐφεξῆς λεγόμενα καὶ δηλοῦντά τι συναρμόττει, τὸ δὲ τῆ συνεχείᾳ μὴδὲν σημαίνοντα ἀναρμόσσει.

stritten. Es ist sprachlich nicht eindeutig, ob *eipein* direkt abhängig ist von *ouk estin* (mit der Übersetzung „man kann nicht sagen, dass...“ – so versteht es J. Tricot) oder ob es als Infinitiv zum Subjektsakkusativ *delounta* gehört (so versteht es J.L. Ackrill; Übersetzung gleich unten). – Der Satz steht als Begründung dafür, dass Nomen und Verb je allein nur ein Sagen (*phasis*), aber kein Aussagen (*apophasis*) leisten. Die letztere Funktion wird mit dem Verb *apophainesthai* ausgedrückt. Nomen und Verb sind nur schlichtes Sprechen, kein Zu- oder Absprechen von etwas bezüglich etwas. Das führt zur Übersetzung „weil es nicht möglich ist, dass einer, der in dieser Weise spricht <sc. nur mit einem Nomen oder Verb>, irgend etwas <so> offenbar macht, dass es sich von sich her zeigt.“ Der Zusammenhang spricht also für die zweite Übersetzung und damit aber auch für ein Sprachverständnis ohne Zeichenfunktion.

Nicht sehr entscheidend, aber etwas unangenehm für jene, die behaupten wollen, bei Aristoteles sei ein Zeichensystem nachzuweisen, ist der Umstand, dass es im Griechischen für die Sprache als ein Insgesamt von Sprachregeln, Wortschatz usw., kein Wort gibt. *Logos*, *glossa*, *dialektos* und ähnliches bedeuten das nicht. Am ehesten kämen vielleicht Verben wie *hellenizein*, Griechisch sprechen, oder *babrbarizein*, etwas anderes als Griechisch sprechen, dafür in Frage. Man könnte also gar nicht sagen, wofür das Zeichensystem stehen sollte.

Der Begriff des Zeichensystems ist bei Aristoteles nicht nachzuweisen. Das hat wohl auch kaum jemand erwartet. Es ist aber auch nicht genügend nachgewiesen worden, dass er fehle, d. h. dass Aristoteles einen solchen für seinen Begriff des Seienden implizit voraussetze oder voraussetzen müsse.

Kern des Ausdrucks „singulärer Terminus“ ist nach E. Tugendhat die Ersetzbarkeit des von ihm Bezeichneten durch „etwas“ in Folgerungen, die aus ergänzten Sätzen, in denen es vorkommt, gewonnen werden können (37). Dieses „etwas“ wiederum enthält in sich den Begriff des Gegenstandes (38). „Singulärer Terminus“ wird also unter Rückgriff auf „Gegenstand“ definiert. Im Begriff des singulären Terminus ist also der Begriff des Gegenstandes schon in jenem Sinn, der erst als identisch mit dem Sinn von „Seiendem“ erwiesen werden soll, enthalten. Der Ausdruck „singulärer Terminus“ hat einen Sinn nur in einer Welt, die die Unterscheidung von Zeichen und Gegenstand schon als eine ihrer Grundunterscheidungen hat. Somit kann E. Tugendhat lediglich das Fehlen seiner eigenen Metaphysik bei Aristoteles feststellen, was auch nicht weiter erstaunt. Die Notwendigkeit, dass in jeder Welt

die Sprache als Zeichensystem zu verstehen wäre, ist nicht dargetan. Dieser Begriff oder diese Sicht der Sprache fehlt also, vielleicht sogar zu Recht, wenn es wirklich eine andere Welt ist.

All dies ist in keiner Weise ein Argument gegen E. Tugendhats Anliegen. Es nur ein Argument gegen die historische Behauptung, das Seiende bei Aristoteles sei gleichbedeutend mit dem, was heute mit Gegenstand bezeichnet werde. Von der Sache her ist diese Behauptung für E. Tugendhat selbst nicht einmal sehr wichtig, sie dient ihm nur als Einstieg und zur Kontrastierung des eigenen Vorhabens. Man kann gar nicht anders vorgehen als es E. Tugendhat tut, wenn man von der Sprache als einem Zeichensystem ausgeht. Der hier vorgetragene Einwand ist lediglich ein Argument dafür, einer anderen Welt andere grundlegende Unterscheidungen zuzutrauen.

Wenn die Begriffe des Gegenstandes, der Sprache als eines Zeichensystems und des Subjekts einen Zusammenhang bilden und wenn jetzt aus diesem Zusammenhang bei Aristoteles die Sprache als Zeichensystem herausgebrochen ist, dann kann sich die Frage nach dem Subjekt bei Platon und Aristoteles auf einen kleinen Nachtrag beschränken.

Es ist ohnehin eher selten, dass versucht wird, ausdrücklich den Begriff des Subjektes im antiken Denken nachzuweisen. Verbreitet ist nur die Argumentation, deren Typ K. Oehler am klarsten dargestellt hat.³³ Danach habe die griechische Philosophie durchaus eine „vollständige Reflexion auf das Erkennen selbst besessen“ und sehr wohl zwischen Bewusstsein und Sein, zwischen Ich und Welt usw. (17ff.) unterscheiden können. – Das lässt sich nachweisen. Aber der Nachweis rennt offene Türen ein. Das war nie strittig, ob Homerische Helden wie alle anderen Griechen – und überhaupt alle Menschen – von sich selbst sprechen können, ein „Ich-Bewusstsein“ haben und fähig seien, zwischen sich und der Welt zu unterscheiden. Fraglich ist nicht, ob überhaupt die Unterscheidung zwischen Ich und Welt in irgendwelcher Weise gemacht worden ist oder nicht – in sehr verschiedenen und vagen Weisen muss diese Unterscheidung wohl bei allen Menschen vorausgesetzt werden –, sondern strittig ist, ob in dieser Unterscheidung so etwas wie das *cogito* von Descartes oder die Synthesis der transzendentalen Apperzeption des Subjekts bei Kant der Grund sei, der alles andere trägt. Dies aber muss verneint werden.

³³ K. Oehler, 1962.

Es ist also eher unplausibel, dass das Seiende dasselbe wie der Gegenstand ist. Dem muss zugefügt werden, dass dieselbe Argumentation, die es unmöglich macht, bei Aristoteles oder Platon von Gegenstand zu sprechen, es ebenso unmöglich macht, bei ihnen von Begriff oder von Reflexion zu sprechen. Denn auch diese beruhen auf einem in jener Welt nicht wirksamen Begriff oder nicht hinreichend fundamentalen Begriff von Subjekt. Der Begriff im strengen Sinne ist die neuzeitliche Vorstellung eines Subjektes, die in einem Bezug steht zu dessen Anschauung. Im Begriff bringt das Subjekt die Mannigfaltigkeit seiner sinnlichen Vorstellungen auf eine Einheit, in der Reflexion wird geprüft, ob verschiedene Vorstellungen demselben subjektiven Erkenntnisvermögen zugehören oder nicht. Von all dem kann bei Platon und Aristoteles wiederum nicht die Rede sein. – Wenn trotzdem auch in diesem Buch gewisse Ausdrücke bei Platon und Aristoteles „Begriffe“ genannt werden, dann nur in dem Sinne, der aus Stellen wie *Met. A* 1, 981a5f. folgen könnte, „techné entsteht, wenn aus vielen Gedanken aus der Erfahrung numerisch eine Auffassung des Ähnlichen <: ein Begriff> entsteht“ (γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται τῶν ὁμοίων ὑπόληψις), oder, in ganz anderem Zusammenhang, „Tiere haben allgemein keinen Begriff, sondern eine Vorstellung des Einzelnen und Gedächtnis“ (...[τὰ θηρία]...οὐχ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην, *EN H* 5, 1147b4). Es ist eine vage Form des Begriffs, der das Allgemeinere und Gedachte vom sinnlich Wahrgenommenen abhebt. Ähnlich soll mit „Reflexion“ nicht das Zurückkommen des denkenden Subjektes auf die Bedingungen seines Denkens angesprochen sein, sondern allgemein das Zurückkommen auf... überhaupt, also das, was im *legetai kath' hauto* und *legetai kat' allo* (etwas wird im Hinblick auf sich selbst bzw. auf etwas anderes gesagt) geschieht. Der Ausdruck bezeichnet also nur die Tatsache, dass die Redenden wegen der offenbar gewordenen *DOXA* über das Sein auf ihre Rede zurückkommen müssen (zu *DOXA* in Kapitälchen siehe Wortverzeichnis und Index).

1.2. Die Frage nach der *ousia* als Frage nach dem Ersten

Alle bisher genannten Unterschiede in den modernen Fundamenten des Denkens, nämlich Subjekt, Gegenstand, Sprache als Zeichensystem, Wörter, die Bedeutungen haben, stehen in einem strengen Zusammenhang. Dieses Begriffsgefüge sichert die Einheit des Wissens und Erkennens.

E. Tugendhat hat diese Einheit als eine Bezugsganzheit gefasst. In dieser Bezugsganzheit beziehen alle Sprecher und Hörer aufeinander bezogene Zeichen auf Gegenstände, die je über sich hinaus auf andere Zeichen bzw. Gegenstände verweisen und darin und damit deren Identifikation ermöglichen.³⁴ Diese Einheit kann weder auf den Zeichen allein, noch auf den Gegenständen oder den Beziehenden allein beruhen, weil alle wiederum eines Fundamentes für ihr Beziehen bedürften. Die Bezugsganzheit hält sich nur als Ganzes. Der Versuch von E. Tugendhat, die Einheit von Wissen und Erkennen in der vorgängigen Bezugsganzheit von dem zu begründen, was die Metaphysik des Zeichensystems in Zeichen und Gegenstände unterschieden hat, kann eine Zwei-Welten-Theorie vermeiden, in der selbständige Subjekte sich auf ebenso selbständige Objekte beziehen müssen.

Diese Sicherung der Einheit ist etwas, das sich als ein Grundmotiv in sehr vielen Philosophien durchhält. Was für ein Denken könnte auf Einheit oder irgendeine Stimmigkeit mit sich selbst verzichten? Die Einheit der Erkenntnis ist durchaus auch ein antikes Anliegen. Allerdings können ihre Mittel und Wege, die Einheit zu begründen, von den modernen erheblich abweichen. Einheit muss nicht zwingend die Form des Systems haben und nicht zwingend durch Deduktion entstehen. Trotzdem besteht die Frage zu Recht, was im Denken von Platon und Aristoteles dem modernen Subjekt qua Einheitsprinzip entspreche.

Einen ersten Hinweis kann das Wort selbst geben, denn Subjekt ist die Übersetzung von *hypokeimenon*. Allerdings ist das, was unter diesem Wort zu verstehen ist, sehr verschieden vom modernen Subjekt. In *Met. Z 3* erörtert Aristoteles die Meinung, dass das *hypokeimenon* die *ousia* sei. Was auch immer man für *ousia* einsetzen mag (der traditionellen Auffassung nach etwa den Naturkörper, die Substanz u.a.m.) – aus der Erörterung wird soviel klar, dass *ousia* jedenfalls als Grundlage fungieren muss und als solches ein Erstes in Sein, Wissen und Erkennen ist. Sie entspricht der Bestimmung der *arche* als das Erste, von wo her etwas ist, wird und erkannt wird (*τὸ πρῶτον, ὅθεν ἔστιν, γίγνεται, γινώσκεται*). Die *ousia* bestimmt, was ist, was es zu wissen und zu sagen gibt. Aristoteles befasst sich intensiv mit der Frage, welche Art von Einheit die *ousia* ihrem Bereich vorgibt. Die Einheit der *ousia* ist das *pros-hen*-Gefüge (mehr dazu 3.3). Dabei ist eines mindestens soviel klar, dass die *ousia* das *hen* im *pros-hen*-Gefüge ist (das Eine, dessen die „Rede im

³⁴ Siehe oben 37

Hinblick auf eines“ bedarf), oder, wie M. Heidegger es nennt, die „Bezugsmitte“.³⁵ Ousia ist das ordnende Prinzip, der Einheitsgrund dessen, was ist. Sie entspricht der Funktion nach dem modernen Subjekt bei anderer inhaltlicher Besetzung.³⁶ Der logos auf der anderen Seite ist Einheitsgrund als symplekte, Verbund. Was aber ist Einheitsgrund von ousia und logos? Etwa nochmals ousia, in der Weise eines Ersten schlechthin? – Dieser Frage geht Aristoteles mit der Frage nach der prote ousia nach. Eben in *Met. Z* 1 fragt er unter diesem Titel nach dem Ersten und Einen (Erstes, weil es protos on sein muss, Eines, weil es das hen im pros hen legomenon sein muss), das unsere Rede in ihren vielfältigen Weisen lenkt. Diese Frage heisse deshalb von hier an durchgängig „Frage nach dem Sein.“

M. Heidegger hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Frage nach dem Sein als dem Ersten meist verwechselt wurde mit der Frage nach dem ersten Seienden und dieses als Gott versteht. Es scheint aber doch Anzeichen dafür zu geben, dass Aristoteles wenigstens in *Met. ZHΘ* diese Verwechslung nicht gemacht hat. Nirgendwo jedenfalls lässt sich ein bestimmtes Seiendes fassen, von dem man definitiv sagen könnte, es sei die gesuchte erste ousia. Das ist ja gerade einer der modernen Kritikpunkte an der aristotelischen Metaphysik. Wer das Einzelding oder Substanz dafür einsetzt, sitzt einfach einer alten Tradition auf. Im Gegenteil, das Hauptbestreben des Textes von *Met. Z* besteht darin, bei einigem Seienden, von dem die Meinung besteht, es sei ousia, zu zeigen, dass die Meinung zwar etwas für sich hat, aber immer noch nicht das fasst, wie sie ihrer eigenen Intention nach fassen wollte. Wer für prote ousia sofort „dieses Pferd“ (nach der Kategorienschrift) oder Gott (angeblich nach *Met. Λ*) einsetzt, braucht zur Begründung dieser Einsetzung mindestens andere Texte als *Met. ZHΘ*. Was das Verständnis von prote ousia in der *Kategorienschrift* angeht, sowie das Verhältnis dieses Verständnisses zu dem in *Met. Z* und *Met. Λ*, verweise ich auf meinen Kommentar zu *Met. Λ* (2008), spez. Teil II, Kapitel 1, § 1. Es gibt Argumente, die das genannte traditionelle Verständnis jedenfalls zweifelhaft erscheinen lassen. *Met. Λ* bleibt in dieser Darstellung vorläufig aus methodischen Gründen ausser Betracht.

Die Frage nach dem Sein ist die Frage nach dem Ersten. Ousia ist jenes Erste, von wo her alles andere Seiende seiend ist und seiend genannt werden kann; sie ist also nicht ihrerseits wieder ein Seiendes. Wovon wir in unseren Sätzen reden können, ist

³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*. II, 24.

³⁶ Cf. E.C. Halper, 1988; diese These hängt mit seiner Hauptthese zusammen, dass die Idee der Einheit führend ist in der Lösung der Aporien um die οὐσία in *Met. ZHΘ*.

immer nur Seiendes. Deswegen enthalten unsere Sätze das, was vom Sein zu denken ist, lediglich in einer zwar notwendigen, aber impliziten und unausgesprochenen Vor-Entschiedenheit.

Doch, was für ein Typ von Frage ist die Frage nach dem Ersten? Wie kann man überhaupt nach dem Ersten fragen? Ist das eine mögliche Frage oder eine grundsätzlich falsch gestellte Frage? R. Carnap unterscheidet im Empirismus-Aufsatz interne von externen Fragen.³⁷ Fragen nach der Existenz gewisser Entitäten innerhalb eines Rahmens sind interne Fragen. Eine externe Frage wäre eine Frage von der Art der internen, aber gleichsam von aussen her an den von einer internen Frage vorausgesetzten Sprachrahmen gestellt.³⁸ Eine für das Element eines Systems mögliche Frage darf nicht an das System selbst gerichtet werden. Dies wäre zirkulär, denn das System ist jederzeit Voraussetzung für das Verständnis irgendwelcher seiner Elemente. Antworten auf interne Fragen werden entweder empirisch oder durch logische Analyse gefunden. Externe Fragen sind für R. Carnap nur Pseudo-Fragen.³⁹

Es lohnt sich, die Frage nach der *prote ousia* bei Aristoteles mit den drei Argumenten zu konfrontieren, die R. Carnap vorbringt, um externe Fragen abzulehnen. Sie erlauben eine Prüfung, ob und inwiefern sie auf die Frage nach der *prote ousia* anwendbar sind. Das erste Argument besagt, dass die Frage in einen Zirkel münde. Wenn z. B. „real“ bedeute „Element des Systems sein,“ dann könne man nach der Realität des Systems selbst (z. B. der Welt der Dinge) nicht fragen. Das zweite Argument lautet, dass man, statt externe Fragen zu stellen, korrekterweise jederzeit einen neuen Sprachrahmen einführen könne. Dafür brauche es keine Rechtfertigung, weil mit dessen Einführung keine Realitätsbehauptung verknüpft sei. Das letzte Argument lautet, „die Philosophen“ hätten es bisher nicht fertig gebracht, ihre externen Fragen in der gebräuchlichen Sprache der Wissenschaft zu formulieren.⁴⁰

Das Zirkel-Argument ist selbstverständlich schlüssig. Fraglich ist nur, ob es auf die Frage nach der *prote ousia*, wie sie Aristoteles in *Met. Z* stellt, anwendbar sei. Sollte es Aristoteles betreffen, müsste gezeigt werden, dass er nach der *ousia*, Sein, bzw. nach *physis*, Natur, in gleicher Weise gefragt hat wie nach Seiendem bzw.

³⁷ R. Carnap, 1950, dt. in: W. Stegmüller (Hrsg.) 1978, 338-361, wonach hier zitiert wird, 340.

³⁸ R. Carnap, dt. 1978, 341: „Real im wissenschaftlichen Sinn zu sein, heisst ein Element des Systems sein. Daher kann dieser Begriff nicht in sinnvoller Weise auch auf das System selbst angewendet werden.“

³⁹ R. Carnap, dt. 1978, 355.

⁴⁰ Cf. auch A. Ayer, dt. in: G. Jánoska und F. Kauz, 1977, 389, „...denn wenn irgend etwas klar ist, dann dies, dass metaphysische Fragen extern sind.“

nach Naturseiendem. – Dies trifft allerdings nicht zu. Bereits die Absicht, zu fragen oder beweisen zu wollen, „ob Natur sei“ wird als lächerlich abgewiesen.⁴¹ Was wollte man noch Offenbareres finden, im Hinweis worauf man das „Dasein“ der physis erst erschliessen könnte, wenn physis das Offenbarsein des Offenbarsten ist? Noch aus einem anderen Grund kann es keinen Beweis für die Existenz der physis geben. Nach der Analytik gibt es einen Beweis nur dafür, dass etwas sei und warum etwas sei. Schon für das eidos (für das Was) gibt es keinen Beweis, sondern nur den horismos, noch weniger kann es also einen solchen für das Sein des Seienden (das *ti en einai*) geben. Aristoteles kann die physis gar nicht beweisen wollen, weil sie nicht ein Seiendes ist, sondern das Sein des Naturseienden (*physei onta*). Gerade dies ist die grösste Anstrengung des Aristoteles, die Frage nach dem Sein von der nach Seiendem zu unterscheiden.

Die Fragen, die Aristoteles stellt, sind eher von folgendem Typ: Was für Unterschiede sind im Sein schon gemacht, wenn sich keine einsinnige Antwort auf die Frage nach dem Sein geben lässt? Worin unterscheidet sich das Sein dessen, das den Grund seiner Veränderung in sich hat (Naturseiendes), von dem, das ihn nicht in sich hat (Kulturseiendes)? Nach welchen Kriterien sind beiläufige und wesentliche Bestimmungen des Seienden zu unterscheiden und wie unterscheiden sich diese von jenen? Was ist physis nach all dem, wie wir von ihr reden, nach Überprüfung unserer *endoxa*? Was setzt unser Reden voraus – aber nicht an diesen oder jenen Dingen – sondern an Unterscheidungen und Bezügen, in denen Dinge sich erst bestimmen?

R. Carnap betont sehr zu Recht, dass es zirkulär wäre, wollte man in der gleichen Weise an das Ganze herangehen wie an das Einzelne in ihm. Wenn sich aber zeigen sollte, dass Aristoteles in der *Met.* nicht weniger als in der *Physik* im vollen Wissen um diesen Unterschied anders nach der *ousia* fragt als nach den *onta*, dann wäre die Frage nach der *ousia* jedenfalls in diesem Sinn keine externe Frage und nicht zirkulär.

Es bleibt allerdings eine weitere Frage. Wenn jede Frage ihren Sinn aus Unterscheidungen bezieht, die ihr selbst vorausliegen, oder, was dasselbe heisst, dass sie einen Horizont braucht, dann kann auch die Frage nach der *prote ousia* nicht ohne Horizont gestellt werden.

⁴¹ *Physik* B 1, 193a3-9.

Es gibt nicht nur einen einzigen Horizont des Fragens. Innerhalb jedes Horizontes kann es zu Verschiebungen kommen. Schon das faktische Leben gibt genügend Beispiele von Horizontverschiebungen. Ganz offensichtlich verschiebt sich der Erfahrungshorizont von der Kindheit bis ins Erwachsenenleben. Aber auch unabhängig von der Biographie lassen sich z. B. Ziel und Zweck von Handlungen je nach dem Horizont, vor den sie gestellt werden, ganz verschieden einordnen und bewerten.⁴² – Die Geschichte der Physik gibt ein weiteres Beispiel solcher Horizontverschiebung. Es ist heute etwa fraglich, welche Physik für welche andere Physik den Horizont abgibt, ob die klassische den Rahmen für die quantenmechanische unter dem Aspekt der menschlichen Interpretation gibt, oder umgekehrt, die quantenmechanische für die klassische unter dem Aspekt der theoretischen Einfachheit. – Diese alltäglichen und wissenschaftlichen Horizontverschiebungen geben Anlass zur Vermutung, dass auch die Frage nach der *prote ousia* nichts anderes als deren philosophische Fassung sei. Der Horizont gibt dem Reden seine Einheit durch seine Unterscheidungen, diese sind aber nicht fix und naturgegeben, sondern je und je.⁴³ Es gibt zwar keine Möglichkeit, ausserhalb eines jeweiligen Horizontes zu fragen, dennoch kann man, die Intention ändernd, nach dem Horizont selbst fragen. Deshalb ist die Frage nach dem Sein nicht zwingend eine externe Frage.

Das zweite Argument von R. Carnap lautet, dass es möglich sei, begründungslos einen neuen Sprachrahmen einzuführen. Das Argument setzt voraus, dass man anlässlich der Einführung eines neuen Sprachrahmens (beispielsweise für einen mythologischen Sprachrahmen) den Existenznachweis nur für das verlangen würde, worüber man im neuen Rahmen reden will (z. B. Kentauren), nicht für den Rahmen selbst.

Was bedeutet das, wenn man das Argument auf die Frage nach dem Sein bezieht? Es gehört zur Eigenheit dieser Frage, dass sie sich nicht auf das Seiende im Rahmen, sondern auf den Rahmen selbst bezieht. Allerdings hat die Absicht, über den Rahmen zu reden, nicht das Ziel, den Rahmen als existent nachzuweisen. Ein Existenznachweis kommt für die Frage nach dem Sein immer zu früh. Denn auch, was „Existenz“, „wirklich“, „real“ heisse, ist erst innerhalb des Rahmens zu beant-

⁴² Cf. Arist., EN, A 1.

⁴³ Cf. L. Wittgenstein, *Philos. Unters.* Nr. 46 ff., das „Seiende“ ist zwar je Eines, aber die Einheit ist selbst eine veränderliche und jeweilige.

worten. Sollte die Frage vorweg auf eine Bedeutung von Existenz festgelegt werden,⁴⁴ etwa darauf, „in einer raum-zeitlichen Welt vorhanden zu sein,“ dann lässt sich auch so die Frage nach dem Sein nicht durch die bloße Untersuchung des Vorhandenen entscheiden, da gerade der Begriff der Vorhandenheit wiederum den des Seins voraussetzt.

Es genügt auch nicht, solche Fragen in einer höherstufig konstituierten Sprache irgendeiner Wissenschaft (gar der „Einheitswissenschaft“⁴⁵) zu stellen, sondern sie müssen ausgerechnet gerade auch bezüglich des Hundes Fido gestellt werden.⁴⁶ Das Sein des Hundes Fido ist nicht weniger problematisch und bedarf nicht weniger einer Welt als das von Zahlen oder Kentauren. Deshalb gibt es eine sinnvolle Frage nach der *prote ousia*, die weder nach einer Entität wie Hund, Zahl oder Kentaure fragt noch nach der Existenz von der *prote ousia* selbst.

Wenn in eine bestehende Sprache ein neuer Sprachrahmen eingeführt wird, dann ist nicht einzusehen, weshalb von der bestehenden Sprache her keine Fragen an den neuen Sprachrahmen im Ganzen gestellt werden dürften. Ein Beispiel. Nach R. Carnap sind im System der Propositionen Aussagen wie „Es gibt ein *p*, derart, dass *p* eine Proposition ist“ als interne Existenzbehauptung sinnvoll, aber eine Aussage wie „Es gibt Propositionen“ ist als externe Existenzbehauptung eine Pseudo-behauptung und weder theoretisch noch wissenschaftlich.⁴⁷ – Auch wenn man von jeglicher Existenzbehauptung absieht, so ist doch in der ersten einführenden Regel etwas Allgemeines über Propositionen gesagt,⁴⁸ und bezüglich dieser ersten Aussage oder dieser einführenden Regel darf wohl gefragt werden, was denn Grund und Rechtfertigung der Einführung sei und was das Eingeführte (z. B. Propositionen) selbst sei.

⁴⁴ Peter von Inwagen hat diese selbstverständliche moderne Voraussetzung in bester Kürze und Prägnanz formuliert in seinem Beitrag 1999, 65-72.

⁴⁵ O. Neurath, 1932/33.

⁴⁶ Cf. G. Ryle, 1949, 69-76. Mit dem ‚Fido‘-Fido-Prinzip kritisiert G. Ryle die Hypostasierung. Gegen das Prinzip verstösst, wer mit dem blossen Namen ‚Fido‘ auf den wirklichen Hund verweist, weil er von irgendwelchen Ausdrücken, die er als Namen gebraucht, auf die Existenz dessen schliesst, was sie bezeichnen, obwohl sie z. B. nur Prädikate sind.

⁴⁷ R. Carnap, 1950, dt. in: W. Stegmüller (Hrsg.) 1978, 344f.

⁴⁸ R. Carnap, 1950, I.I.: Neue Variablen wie „*p*“ usw. werden mit einer Regel eingeführt, die besagt, dass jeder <Behauptungs->Satz für eine Variable dieser Art eingesetzt werden kann; das gilt ausserdem für die Sätze der ursprünglichen Dingsprache, ebenso für die allgemeinen Sätze mit Variablen beliebiger Art, welche man in die Sprache eingeführt haben mag.

Das dritte Argument besagt, dass „die Philosophen“ ihre externen Fragen noch nie korrekt formuliert hätten. Dies ist eher eine historische Behauptung als ein Argument. Hierauf kann zweierlei geantwortet werden. Zunächst impliziert die Behauptung ein bestimmtes Verständnis von Fragen, ohne es zu erläutern. Das Argument erlaubt als sinnvolle Frage ausschliesslich unsere Alltagsfrage „Was ist dies oder jenes? Wer ist gekommen? Wo ist der Bahnhof?“ Es sind Auskunftsfragen, die alle im Horizont einer gemeinsamen Welt stehen und deshalb eine – wenigstens dem Typ nach – einfache Antwort erlauben. Es ist nicht nur die historische Feststellung, dass die Philosophen mit ihren Fragen durch die Jahrhunderte hindurch nicht fertig geworden sind, ja sich kaum miteinander über den Fragesinn verständigen konnten, die dazu führt, dass man vermuten kann, es gebe noch einen anderen Fragetyp. Aristoteles spricht *Met. Z 17* von der alltäglichen Frage, die in gleicher Weise wie die Rede, etwas über etwas aussagt, etwas über etwas fragt, und er unterscheidet davon eine andere Art der Frage, die nach dem Ersten fragen will und deshalb anders fragen muss. Solange nicht geklärt ist, ob dieses andere Fragen möglich sei, wie es vorgehe usw., kann die Entscheidung über die Möglichkeit dieses Fragetyps nicht gefällt werden.

Weil das dritte Argument weniger ein Argument als eher eine historische Behauptung ist, kann eine zweite Antwort darauf eine ebenso historische Gegenbehauptung sein: Aristoteles (als ein Beispiel neben einigen anderen) hat zwar nicht eine externe Frage, aber doch die Frage nach dem Ersten tatsächlich gestellt und ausgearbeitet. Dass sie so schlecht bekannt ist, liegt zum Teil daran, dass sich sehr viele moderne Denker an einem letztlich mittelalterlichen Verständnis des Aristoteles orientieren, in dem immer die gewünschte zu widerlegende Behauptung zu finden ist. Der Wandel von Aristoteles zum Mittelalter ist allerdings auch wieder nicht einfach als Entwicklung vom Wahren zum Falschen, sondern eher als Umbildung einer Frageintention in eine Lehre zu fassen. Zum andern liegt es gewiss an der häufig bemerkten Mühseligkeit der Texte, die viele davon abgehalten hat, sich unmittelbar mit den griechischen Texten selbst zu befassen.

Dass die nach dem Ersten eine ganz eigene Frage sei und ihre Beantwortung entsprechend eine ganz eigene und ausdrückliche Ausarbeitung erfordere, stand bereits Platon und Aristoteles sehr deutlich vor Augen. Dass die Frage nach dem Ersten sofort ins Stocken kommt, wenn sie in derselben Intention wie die übrigen Fragen

gestellt wird, zeigt Platon in einer Weise im *Sophistes*, in einer anderen im *Theaitet* nochmals anders im *Parmenides*.

Das Dilemma der Frage nach dem Ersten ist im *Sophistes* 248dff. formuliert. Das Erstzuerkennende ist die absolut gemäss ihr selbst seiende ousia, das Sein des Seienden. Absolut gemäss ihr selbst aber ist sie, die ousia, nicht erkennbar. Jedes Erkannte ist nicht mehr nur „gemäss ihm selbst,“ sondern auch „gemäss dem Erkennenden.“ So stehen wir vor dem Dilemma (249b), dass entweder die ousia nicht erkennbar ist, oder dass sie als erkannte nicht mehr das gesuchte absolut Erste ist.

Das in dieser Stelle des *Sophistes* am kürzesten und schärfsten formulierte Problem der Möglichkeit, die ousia als das Erste zu denken und zu sagen, hat im Dialog *Theaitet* eine breitere Ausführung. In einem vierten Ansatz gibt *Theaitet* 201f. eine Antwort auf die Leitfrage des Dialogs „Was heisst Wissen?“ Er habe einmal von jemandem gehört, sagt er, Wissen sei wahre Meinung, begleitet von logos.⁴⁹ Um mit dieser Antwort umgehen zu können, erzählt Sokrates dem *Theaitet* „einen <eigenen> Traum für <den eben erzählten> Traum.“ In diesem Traum wird nun behauptet, dass es von dem, was in der Rede das Erste ist, nämlich von den Elementen der Rede, keinen logos gebe, denn die Rede sei erst die Verbindung, symploke, der Elemente.⁵⁰ Jede Rede als Rede sagt vom Element als Element schon zuviel. Wovon es keine Rede gibt, davon gibt es auch kein Wissen. Also kann es von den Elementen entweder kein Wissen geben, oder dieses Wissen müsste sich in einer anderen Form als der der Rede äussern.⁵¹

Dies führt zur Schwierigkeit, dass man annehmen muss, dass zwar die Elemente nicht zu verstehen sind, wohl aber das aus den Elementen Zusammengesetzte.⁵² Auf was für ein Verstehen kann sich dieses zweite Verstehen gründen? Platon versucht, das Problem mit dem Buchstabengleichnis zu erläutern. Wenn eine Silbe aus vielen Buchstaben als deren Teilen besteht und wenn jede Silbe ein Ganzes bildet und verstehbar ist, dann müssen auch ihre Teile verstehbar sein; wenn aber die Silben wie die Buchstaben je eine unteilbare Einheit sind, dann sind die Silben ebenso wenig zu verstehen wie die Buchstaben. Dass hingegen das eine sich so, das andere anders

⁴⁹ Ἐφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆν δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, 201c8-d1.

⁵⁰ *Theait.* 202b1, νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὅτιον τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ, [b5] ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.

⁵¹ Βαδίζει, τρέχει, καθεύδει, wie auch λέων, ἔλαφος, ἵππος sind noch gar nicht Rede *Soph.* 262b-c, sondern – nach der Unterscheidung des *Theaitet* 201dff. – nur ein Benennen, ὀνομάζειν; cf. *Cat.* 4, *De int.* 2-4.

⁵² *Theait.* 205 d-e.

sich verhalte, wäre widersprüchlich. Eher muss man, unserem Lernen der Schrift folgend, sagen, dass wohl die Elemente viel erkennbarer und bekannter sind als das aus ihnen Zusammengesetzte (206d). – Hierauf stellt Sokrates drei Möglichkeiten vor, wie logos in der Bestimmung des Wissens als „wahrer Meinung mit logos“ verstanden werden kann. Erstens kann logos heissen, sich selbst seine Gedanken vermittels der Stimme in Verben und Substantiven klar zu machen; damit ist das blosser physiologischer Reden-Können gemeint (206d). Ein solches Reden wird immer mit Wissen gekoppelt sein, endet aber in Tautologie. Wer etwas Wahres weiss und dies sagen kann, wenn er nicht etwa stumm ist, hat eine wahre Meinung mit logos; diese Erklärung entfällt als wertlos. Zweitens kann Reden heissen, dass der Gefragte dem Fragenden eine Antwort geben kann vermittels der Elemente oder im Durchgang durch die Elemente (206e). Demgegenüber muss allerdings zugegeben werden, dass es Fälle gibt, in denen eine richtige Meinung entsteht, ohne dass sie schon Wissen wäre. Die Bestimmung in dieser Form ist noch nicht präzisen genug. Zuletzt kann (208c) Reden heissen, „ein Merkmal angeben können, wodurch sich das Gefragte von allem anderen unterscheidet.“ Diese Bestimmung ist zirkulär, weil in der Erklärung der Rede, die ein Element in der Erklärung des Wissens ist, das Wissen selbst verwendet ist. Wenn das Wissen „wahre Meinung mit logos“ ist und logos das Wissen um den Unterschied ist, dann heisst Wissen „wahre Meinung mit dem Wissen um den Unterschied“ (210a).

Damit bricht im *Theaitet* die Behandlung der Frage ab. Unmittelbar darauf schliesst der Dialog mit einer maieutischen Bemerkung und Sokrates begibt sich zur Königs-Stoa, um die Anklageschrift des Meletos zur Kenntnis zu nehmen. Die möglichen Bestimmungen von Rede sind damit aber noch nicht vollständig überprüft, denn das Verständnis der Rede als sympleke fehlt oder wird mindestens nicht genügend entfaltet, da Verbindung sofort in Zusammenhang gebracht wird mit der Meinung, dass es eben eine Verbindung erstzuverstehender einfacher und nur zu benennender Elemente sei. Das Scheitern des Gesprächs in diesem Fall zeigt, dass Platon die in seinem Traum vertretene Meinung gerade nicht vertritt. Von eben dieser Meinung, dass die Wörter „wirklich“ und „mit natürlicher Richtigkeit“ die Sachen bezeichnen könnten, hat sich Platon mit den Aporien des *Kratylos* abgewendet.⁵³

⁵³ Nach der Feststellung, dass die Rede als Ganze wahr bzw. falsch sein könne, sagt Hermogenes, dass auch die Teile der Rede, und zwar ausdrücklich alle, ebenfalls wahr und falsch seien: so *Krat.* 385bc, spez. c16f., ἔστιν ἄρα ὄνομα ψευδὸς καὶ ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ καὶ λόγον; „Man darf also das Wort wahr und falsch nennen, wenn auch die Rede?“ Es folgt dann die Frage nach den Elementen der Rede

L. Wittgenstein schliesst zwei seiner Hauptanliegen in den *Philosophischen Untersuchungen* an Zitate an. Anknüpfend an ein Augustin-Zitat entwickelt er Fragen und Gedankengänge, die nahelegen, dass die vermeintlich so einfache ostensive Definition nicht leisten kann, was man ihr zumutet, weil sie zum einen schon das Verständnis der Sprache voraussetzt, zum anderen durch das einfache Zeigen nicht klar genug machen kann, worauf an einer komplexen Sache sie denn zeigen will. Das Zeigen auf... genügt nicht zur Begründung von Bedeutung und Sinn. Korrelativ dazu muss gefragt werden, ob es den dem ursprünglich einfachen Zeigen korrespondierenden ursprünglich einfachen Gegenstand, den man nur benennen, nicht aber sagen kann, überhaupt gibt. Für die Exposition dieser Frage benutzt L. Wittgenstein die soeben vorgestellte *Theaitet*-Stelle. L. Wittgenstein lässt offen, ob Platon die im Traum des Sokrates vertretene Meinung vertrat oder nicht; jedenfalls passt sie tatsächlich gut als Anknüpfungspunkt zur Ablehnung des im Traum Behaupteten, da dies auch Platons Intention war.

Möchte jemand behaupten, die Argumentation von L. Wittgenstein sei dennoch auf die Platonischen Ideen zu beziehen, denn diese seien von Platon als erste und absolute (d. h. ohne jeden Zusammenhang zu verstehende) Elemente von Denken und Sprechen gedacht, so ist dem zu entgegnen, dass dies vielleicht in der Rezeption platonischer Gedanken so geworden ist, von den Texten her hingegen kaum zu belegen ist. Für die Diskussion im *Sophistes* trifft dieses Verständnis von Idee jedenfalls nicht zu. Denn hier wird das Wesen der Idee darin gesehen, dass sie das Sein des Seienden nur so sagen kann, dass in ihr Identität und Differenz von Ruhe und Bewegung zusammenspielen. Eines der Ergebnisse des *Sophistes* ist es, dass die Rede keine Verbindung von der Art zusammenstellbarer Elemente, kein Ganzes von Teilen sei, dennoch aber ein Ganzes im Sinne der sympleke. Weit davon entfernt, eine dogmatische Antwort auf die Frage nach der Rede zu geben, ist die Frage nach der Rede am Ende des *Sophistes* überhaupt erst in ihrer Dringlichkeit klar. Dass das hier (von L. Wittgenstein) Kritisierte nicht der Meinung von Platon entspricht, ergibt sich auch daraus, dass dies ja das Programm streng getrennter und für sich seiender Ideen ist, was schon im *Parmenides* ad absurdum geführt worden ist.

und den ersten Worten, *Krat.* 422ff. Eben solche Versuche von ersten Festlegungen führt Platon im *Krat.* in die Aporie. Es ist nicht so, dass die Nomina oder Verben etwas darlegen, zeigen, bedeuten (δηλοῖ τι, σημαίνει τι), sondern nur die Rede kann dies. Das ist auch das Resultat des *Sophistes* 262f., zur selben Frage.

Aristoteles weiss, dass seine Frage nach der *prote ousia* eine andere Frage ist als alle anderen und deshalb einer neuen Art des Fragens bedarf. Alltäglich stellen wir Fragen nach dem Seienden und nach sonstwie das Seiende Betreffendem, ohne zu beachten, dass diese Antworten *ipso facto* auch eine Antwort und Entscheidung über das Sein mitenthalten. Den Anstoss zur Frage nach dem Sein im *Sophistes* hatte Platon die Einsicht gegeben, dass die Frage nach einem neuen Seienden neben all dem, was bisher schon als das eigentlich Seiende ausgegeben worden ist, nicht ausreicht, die Probleme der Tradition zu lösen. Ebenso wie Platon sieht Aristoteles, dass neue Behauptungen nichts helfen in der neu entstandenen Verlegenheit, weil das Behaupten selbst Grund der Verlegenheit ist. Es wäre ein ganz unbegreiflicher Rückfall im Problembewusstsein, wenn die Frage nach der *prote ousia*, die eben jene Frage des *Sophistes* aufgreift und fortsetzt, nichts anderes als die Frage nach einem anderen Seienden wäre, diesem Pferd da etwa.

Es würde auch gar nichts helfen, innerhalb der Alltagsaussagen jene zu suchen, die etwas über das Seiende oder allenfalls sogar über das Sein sagen, obwohl das im Griechischen eigentlich eine nahe liegende und mögliche Untersuchung gewesen wäre, da sowohl *seiend* wie *sein* (und seine einzelnen Formen) in verschiedenen Anwendungen im Alltagssatz vorkommen.⁵⁴ Die neue Art des Fragens wendet sich vielmehr an den Satz überhaupt mit der Frage, was im Satz je schon über das Sein entschieden ist.

In den späten Dialogen hat Platon das Wissen um die fundamentale Unwissenheit über das Sein dargestellt. Auf diese Unwissenheit und Verlegenheit bezieht sich der Text von Aristoteles. Allerdings weniger in diesem oder jenem einzelnen Textbezug oder im Aufgreifen dieses oder jenes gedanklichen Motivs. Dieses Wissen um die fundamentale Unwissenheit über das Sein ist eher so wie die Luft, die jeder Gedanke atmet. Die Aufklärung dieser Unwissenheit ist Ziel jeder sonstigen Einzelfrage.

Platon hält fest, dass wir in jedem Satz je schon unterschieden haben zwischen *seiend* und *nicht-seiend* sowie zwischen *sein* und *seiend*. Wir gebrauchen und agieren diese Unterscheidungen, ohne je von ihnen Rechenschaft abgelegt zu haben. Wollen wir das tun, geraten wir in die Schwierigkeiten, die die Dialoge *Parmenides* und *Sophistes* zeigen.

Platon und Aristoteles haben versucht, von den Schwierigkeiten zu sprechen, die das faktische Sprechen vom Seienden – in der philosophischen Tradition wie auch

⁵⁴ Cf. die Monographie von Ch. Kahn, 1973; siehe unten, S. 201ff., und Kapitel 3.3.2.

in der Umgangssprache – impliziert. Wie verstehen wir, was wir reden? Diese Frage ist aber zu verstehen als eine Frage in einer Welt, in der das Gesprochene nicht einer selbständigen Welt von Dingen gegenübersteht, worauf die Redenden sich mittels der Bedeutung beziehen, um danach ihre Unterscheidung durch eine semantische Theorie wieder aufzuheben.

Die „fünf obersten Gattungen“ im *Sophistes* sollen Redemöglichkeiten bereitstellen, von den Schwierigkeiten zu reden, die aus der notwendigen und nicht hintergehbaren Unterscheidung von *seiend* und *nicht-seiend* resultieren.⁵⁵ Mit ihnen ist der Horizont aller anderen Unterscheidungen thematisierbar, indem sie nicht mehr vom Seienden reden, sondern das Sein des Seienden artikulieren.

Eine neue Art des Fragens ist um so notwendiger, als klar geworden ist, dass sich die Frage nach dem Sein ebenso wenig korrekt formulieren lässt wie die nach dem Nichtseienden. „Was ‚ist‘ das Sein?“ ist keine korrekte Frage.⁵⁶ Denn sie gibt zwar vor, nach dem Sein zu fragen, sie braucht aber das Sein zur eigenen Formulierung, weil das der eine Teil der erfragten Unterscheidungen ist (sein / nichtsein, sein / seiend, Was-sein / Dass-sein usw.). So dürfte man erst fragen, wenn diese Unterscheidungen schon geklärt sind.⁵⁷

Aristoteles führt dieses neue Fragen nicht nur faktisch durch, er spricht auch ausdrücklich davon. In einem allgemeineren Sinn sind weite Teile des *Organon*, im Besonderen die *Topik* der Begründung und Entwicklung dieser neuen Art des Fragens gewidmet. Spezieller aber spricht Aristoteles in *Met. E* 1, *Analyt. Post.* A 3 und *Met. Z* 17 davon, dass die neue Frage nach dem Sein ein neues Fragen benötige.⁵⁸

Wir betrachten die Aspekte, unter denen das neue Fragen an diesen drei Stellen praktiziert wird und welche Wendungen sich ihm ergeben. Die Stelle *Met. E*

⁵⁵ Von W.v.O. Quine unter Anspielung auf das „Rasiermesser“ Ockhams etwas respektlos und vielleicht doch nicht ganz zutreffend „Platons Bart“ genannt.

⁵⁶ M. Heidegger setzt das „ist“ dieser Frage in der Regel in Anführungsstriche, z.B: *Nietzsche* II, 206, 401.

⁵⁷ Als Vergleich hierzu das Verständnis von W. Wieland vom Anfang der *Logik* von G.W.F. Hegel, (ed. G.Lasson), 66: „Sein, reines Sein, – ohne alle weitere Bestimmung.“ Wie W. Wieland, 1978, ausführt, geht es offenbar darum, dem Sein nicht durch einen Satz eine Bestimmung zuzusprechen, die der Satz von sich aus leistet, während an dieser Stelle das Sein absolut rein und unbestimmt gedacht werden soll. – Cf. Anmerkung 2 zum 1. Kapitel der *Logik* zur Frage des Satzes.

⁵⁸ Weitere Stellen: *Met. A* 1, Formen, Entstehen und Verhältnis verschiedener Weisen des Wissens, zu vergleichen mit *Analyt. Post.* B 19; *Phys.* B 2 fragt, wie weit das eidetische Wissen des Physikers gehen müsse. *EN Z* enthält eine Übersicht und Ordnung der dianoetischen ausgezeichneten Fähigkeiten (*aretai*) der Seele; *De An.* A 1, *Top.* A 14, *Met.* Γ 2 sprechen vom Verhältnis der Dialektik zur Philosophie.

1 bezieht sich inhaltlich auf die in *Met. B* dargestellten Aporien, die sich mit dem Wissen befassen, im Besonderen auf die dritte (: ist ein und dasselbe Wissen für alle Arten von ousiai zuständig oder gibt es für jede eine je eigene Art des Wissens?) und fünfte (: befasst sich das Wissen um die ousiai auch mit dem, was dem Seienden wesentlich und von sich aus zukommt?).

Der Text geht von der Beobachtung aus, dass sich jedes Wissen in einem bereits abgesteckten Bezirk bewegt. Jedes Wissen, sei es, dass es sich theoretisch auf das Seiende bezieht, sei es, dass es handelnd eingreifen will, sei es, dass es das Seiende verändern und etwas daraus herstellen will, muss vorweg schon wissen, was das ist, was je unmittelbar vorliegt, ob es in seinen Kreis gehört oder nicht. Alle Weisen des Wissens, in denen wir etwas wissen, befassen sich mit einem je bestimmten Seienden und einer bestimmten Gattung des Seienden (: on ti kai genos ti). Unter Voraussetzung dieses Wissens, das das je bestimmte Seiende oder die Gattungen unterscheidet, fragen wir je im Einzelfall nach den Gründen, weshalb dieses jenem zukomme oder nicht. Das Seiende als solches aber und die abgesteckten Bezirke selbst können mit den Methoden des Wissens über das Seiende nicht befragt werden, das wären nach modernem Begriff externe Fragen.

Wir bedürfen aber eines Wissens, das danach fragen kann, wonach alles andere nicht fragen kann, denn begründetes Wissen muss immer das Wissen um das Erste einschliessen. Das Seiende als Seiendes und die Gattung sind für das jeweils Vorliegende in diesem Sinne Erstes. Daraus folgt, dass das gesuchte Wissen nicht in der gleichen Weise vorgehen kann wie alles übrige Wissen, nämlich ableitend, voraussetzend, vorwärtsschreitend. Das Wissen, das die Voraussetzungen der apodeixis, des Beweises, in diesem Falle ousia und to ti estin? (das Was-ist-das?) beibringen will, kann nicht apodeiktisch verfahren, „...sondern eine andere Weise des Aufweisens“ ist notwendig, heisst es im Text (*Met. E 1*, 1025b15). Das zu Befragende, die ousia und to ti estin?, ist nicht weit weg zu suchen, denn es ist als endoxon immer schon in jedem einzelnen Wissen da. In Bezug auf dieses zeigt *Met. E 1*, dass die Antwort auf die Frage nach der ousia jedenfalls nicht von der Art eines Beweises sein kann.

In *Analyt. Post. A 3* fragt Aristoteles, ob es vom Ersten überhaupt ein Wissen gebe – einige würden dies bestreiten –, und ob, wenn es ein Wissen davon gebe, dieses die Form der Apodeixis haben müsse – einige würden dies behaupten. Beides hebt aber das Wissen auf, entweder mit dem Regress- oder dem Zirkelargument. – Die

Argumentation des Aristoteles beruht zum einen auf der Überzeugung, dass niemand das faktische Wissen leugnen will oder nach dieser Leugnung handeln kann, sowie auf der Überlegung, dass, wenn jede Begründung sich auf ein vorausgehendes Wissen beziehen muss, es aber vom Ersten kein Wissen gibt, dann das Wissen überhaupt aufgehoben ist. Ohne ein Wissen vom Ersten wird der Anfang des Wissens ins Unendliche verlegt. Aristoteles zieht daraus sehr betont die Folgerung („wir aber sagen...“, „hemeis de phamen...“), dass nicht jedes Wissen von der Form der *apodeixis* sein kann, nämlich das Wissen vom Ersten nicht. Und trotzdem handelt es sich um ein Wissen. An verschiedenen Stellen, z. B. *Analyt. Post.* B 19, spricht der Text vom *nous*, Vernunft, als von der hier erforderlichen Weise des Wissens.⁵⁹

Aber auch unmittelbar im Zusammenhang mit der Frage nach der *ousia* im Buch Z der *Met.* spricht Aristoteles vom neuen Fragen, das es für die neue Frage braucht. *Met.* Z 1 nimmt in seinem ersten Satz das Resultat des ganzen bisherigen Gesprächs über das Seiende als Anhalt, *to on legetai pollachos*, „das Wort ‚seiend‘ wird in vielerlei Weise gebraucht.“ Anschliessend entfaltet Aristoteles die Vielfalt der Rede davon, was und wie das Seiende ist, zunächst nach kategorialer Hinsicht, in den Kapiteln Z 7-9 vom Werdenden ausgehend, in Z 13-16 setzt er sich mit der Meinung auseinander, das Allgemeine sei das Gesuchte. Das letzte Kapitel des Buches, Z 17,⁶⁰ nimmt einen neuen Anfang zur selben Frage (...*πάλιν ἄλλην οἶον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν*). Dies geschieht nicht etwa deswegen, weil die bisherige Untersuchung noch nichts zum Vorschein gebracht hätte, doch es soll ein neuer Aspekt am selben Problem namhaft gemacht werden. In H und Θ stellt Aristoteles die Frage in modaler Hinsicht.

Als neuer Anfang dient in Z 17, dass die Frage nach der *ousia* nach einem Woher und Warum (*arche*, *aitia*) fragt und wir auch schon in unserem Alltag nach dem Woher und dem Warum fragen. Die alltägliche Warum-Frage hat dieselbe Struktur wie die Aussage, da diese beiden Typen der Rede sich aufeinander beziehen lassen müssen. Wie in der Aussage behauptet wird, dass etwas einem anderen zukomme, so fragen wir in der üblichen Frage, warum das eine dem anderen zukomme.⁶¹ Die

⁵⁹ M. Frede-G. Patzig weisen hin auf *Met.* Θ 10, 1051b17-1052a4 (cf. W.D. Ross ad loc.), *De an.* Γ 6 und E 4.

⁶⁰ M. Frede-G. Patzig, I, 35 und II, 307, sagen, Z 17 gebe ein wichtiges Zwischenergebnis. Die *οὐσία* der wahrnehmbaren Gegenstände sei nichts anderes als deren (materiefreie) Form.- Cf. E.E. Ryan, 1973; G.J. Hughes, 1979.

⁶¹ 1041a10f., *ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί αἰεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλω τινὶ ὑπάρχει, α23 τί ἄρα κατὰ τινος ζητεῖ διὰ τί ὑπάρχει.*

letzte Instanz, dies zu begründen, ist die ousia. In der Frage nach dem Sein ist aber die ousia selbst das, wonach wir fragen; zudem ist sie etwas, was keinem anderen zukommt, sondern sie ist Erstes Worüber. Insofern die prote ousia ein Erstes und Einfaches ist, ist die alltägliche Weise des Fragens auf sie nicht anwendbar, deshalb sagt Aristoteles

φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων, es ist also klar, dass beim Einfachen es kein Fragen und kein Belehren gibt, sondern für dergleichen <bedarf es> einer anderen Weise des Fragens (1041b9).

Aus diesem Text geht jedenfalls soviel hervor, dass Aristoteles die Alltagsfrage und die Frage nach der ousia ihrem Stil nach voneinander unterscheidet.

Worin besteht die andere Weise des Fragens? Die faktische Durchführung gibt zu erkennen, dass die „andere Art des Fragens“ nichts Abwegiges und weit Entferntes ist. Sie wird in *Met.* ZHΘ gleichsam vorgemacht. Das letzte Kapitel von *Met. Z* ist eine die schon geleistete Durchführung bestätigende Reflexion. Aus der Einsicht in die grundlegende Verschiedenheit der alltäglichen Frage und der Frage nach der ousia, rechtfertigt dieses Kapitel, letztere in topischer Weise zu stellen (Kapitel 3.1). Der faktischen Durchführung kann man als weitere Charakteristika dieser neuen, anderen Weise des Fragens die Verwendung der Anführungen (Kapitel 3.2) und die neue Art der Vieldeutigkeit (Kapitel 3.3) ablesen.

Die neue Art des Fragens führt nicht zu Sätzen, die wahrer sind als die Ausgangssätze, so dass man sie getroster behaupten dürfte als diese. Aber, indem die Prüfung der endoxa diese auf ihre Ursprünge (archai) führt, verwandelt sich das bloss Behauptete in ein Wissen um die archai des Behauptens. Die Metaphysik ist deshalb die topische Durchführung des Satzprüfungsprogramms, das die Topik darstellt, am Beispiel der Frage *ti to on*; „Was heisst *sein*?“ Dabei zeigen sich relative archai des Seienden.

Die Frage nach dem Sein ist nur eine von verschiedenen Fragen in der Spätphilosophie Platons. Muss man das nicht eigens beachten, dass Aristoteles nicht an das oberste Lehrstück – *to megiston mathema* in der (*Politeia*) – angeschlossen hat, sondern an die grösste Aporie, wie sie im letzten Satz des *Parmenides* und im *Sophistes* dargestellt ist? Dies wohl nicht deshalb, weil er nicht verstanden hätte, um was es beim obersten Lehrstück ging, sondern weil er verstanden hat, dass das eigentliche Resultat des Nachdenkens von Platon in der grössten Aporie bestand.

Register

- Allgemeine, das*, 439
nicht ousia, 433
- Anfang*
des Denkens, 150
erster, 108
ist Resultat, 150
metaphysikfreier, 147
- Anführungen*
Methode der, 162–164
- Artikel*
Funktion des, 163, 191
- Behauptungsmoment*, 66, 102
- Bündeltheorie*, 445, 472, 473
- Dativ-Ausdrücke*, 186–190
- Diairesis-Verfahren*, 420, 425, 427
- Dialektik*, 89, 90, 96, 97
- Differenz*
erste, 429
letzte, 430, 432
- Doxa*, 65–67
als DOXA, 426
ist Anfang, 151
ist Vorverständnis über das Sein,
113
Zwischenbilanz, 418
als Akt, 108
als Alltagsmeinung, 116
als bestimmtes Behaupten, 66, 101
als Position im Gespräch, 67
als unbestimmtes Meinen, 65, 101
- Doxographie*
Zweck, 220–224
- Einstellung*
topische, 155
- Einzelding*, 35
reziproke Verweisung, 39
- Frage*
nach dem Anfang, 71–74, 139
nach dem Ersten, 285
keine externe Frage, 47–51
Typ dieser Frage, 51–59
wird Frage nach dem Sein, 161
nach dem Sein
Kriterien, 152, 158, 292
mehrere Ausgangspunkte, 279
Verständnis von, 152
- Gattung*, 92
- Gegenstand*
Begriff, 34
und singulärer Term, 36
Zeichensystem, Subjekt, 33, 43,
44
- Gespräch*, 99, 100

- Aristoteles thematisiert die Gesprächspositionen, 134
- Behebung der Krise, 104
- Krise des, 103, 104
- Medium der Philosophie
auch bei Aristoteles, 134
- neue Situation des, 134
- Position im, 100, 103, 135
nicht behauptende, 127
- Situation nach Sokrates, 106
- Wandel der Gesprächssituation,
107–108
- Gigantomachie*, 75, 291
- Herstellen*, 367, 368
- Ideenfreunde*, 75, 76, 79, 80, 84, 86,
108
- Ideen*, 351–353
- Idee*, 451, 453, 474, 482
als ousia, 462
ein ti en einai?, 405
- Identität und Differenz*, 121
als doxa, 122
- Kategorien*, 137
- Kriterien*, 380
- Linguistic turn*, 144, 146, 147
- Marmor Parium*, 218
- Metaphysik*
als Gegenstandstheorie, 36
als Lebensorientierung, 30
Fragen der, 31
Interesse an, 29
Kontroverse Habermas-Henrich,
30
- Methode des Aristoteles*
unhistorisch, nicht naturwissen-
schaftlich, 214–217
- Naturkörper*, 299, 362, 363
- Naturseiendes*, 289, 292, 435
- Nichtseiendes*, 67, 69
Problem des, 145
- Oberste Gattungen*, 56, 80, 91, 92, 94,
95, 98
bei Aristoteles, 117–124
- Organon*, 140, 146
als Vorübung in die Frage nach
dem Sein, 141
Zweck, 227
- Organ*, 401
- Paronymie*, 208
nicht identisch mit pros-hen-Gefüge,
207
- Philosophisches Imperfekt*, 182–186
- Principium individuationis*, 376
- Prädikabilien*, 132, 137
- Prädikat und Subjekt*, 137
- Prädikative Verwendung*, 195
- Prüfender*
wird geprüft, 67, 84, 104
- Prüfung*
elenchos, 63–65
Massstab der, 102
- Rede*
Prüfung der, 142–144
- Schriftkritik*, 100
- Seiend und eines*
sind nicht Prädikabilien, 161
- Seiendes*
als Gegenstand
Tugendhat zu, 33–40

- Bezug zum Ganzen der Rede, 40
 ist Eines, 77, 78
 und Werdendes, 82
- Seiend*
- vielfältig gesagt
 - im Deutschen, 193
 - im Griechischen, 193
- Seinsformel*, 483, 493
- Sein*, 484
- DOXA über das, 86
 - als Verbund, 95, 96
 - des Seienden, 384
 - Frage nach dem, 46, 72, 100, 114
 - Aporie-Vermeidungsversuch, 76
 - Aristoteles wiederholt sie, 126
 - Frage nach dem Rahmen, 49
 - ihr Horizont, 48
 - impliziert Frage nach der Rede, 113
 - ist Frage nach dem Ersten, 46
 - Stand der Frage, 61, 112
 - ohne S. kein Werden, 379
 - umgangssprachlich, 82
 - und Werden, 81, 84
- Selbstzitate bei Aristoteles*, 183
- Somatiker*, 74, 108
- Sophist in mir*, 85
- Sprache*
- als Zeichensystem, 39
 - als Zeichensystem bei Aristoteles?, 42
- Stand und Bewegung*, 122
- Subjekt*
- als hypokeimenon, 45
 - im antiken Denken, 43–44
- Teilhabe*, 456
- Teil*, 396, 398
- eidetischer / hyletischer, 408
- Term*
- singulärer, 38, 42
- Textkritik*
- Beitrag zur, 13
- Topik*
- als Übung, 139
 - Funktion für die Frage nach dem Sein, 131
 - Ziel, 137–141, 151
 - Dialektik, 132
 - Meinungen prüfen, 131
 - Rhetorik, 132, 133
- Tradition*, 109
- neuer Begriff der, 110–112
- Warum-Frage*, 492
- Welt*, 6, 50, 111, 484
- andere – andere Unterscheidungen, 43
- Werden*, 361, 367–369
- Widerspruchsprinzip*
- als bebaiotate doxa, 120
- Zeichen*, 38
- bei Platon und Aristoteles?, 40
 - reziproke Verweisung, 39
- choriston, 159
- ekthesis, 293, 353
- endoxa, 136, 155–157
- in Z 3, 292, 295
 - Prüfung der, 158
- episteme, 467

- horismos, 321, 322, 324–326, 328, 336,
449, 464
Z 10-12, 383
- hyle, 405
- hypokeimenon, 112
notwendige aber nicht hinreichen-
de Bedingung der ousia, 298
- kath' hautō, 313
- logikos, 311
- logos
als Verbund, 96
Frage nach dem, 61
- noesis, 484
- ousia kata ton logon, 397
- ousia, 480
als ti en einai, 481
als Grund, 489
Dilemma, 466
Kriterien, 175
Naturkörper, 32
Seiendes, Gegenstand, 33
Seiendes, Substanz, Einzelding,
Gegenstand, 31
- pros-hen-Gefüge, 210
- prosestin, 315
- prote ousia, 46
- semainein, 41–42
- symploke, Verbund, 94, 95, 125–126
- ti en einai, 307–310, 326, 328, 357
Herkunft aus Umgangssprache,
180
Terminus, 181
- to hekaston, 339
- to on legetai pollachos, 115, 141, 281
- tode ti, 171–173
- nur beschränkt Kriterium der ou-
sia, 415
- Ackrill, 42, 98
- Allen, 10, 226
- Anagnostopoulos, 30
- Apel, 142
- Apollonios Dyskolos, 192
- Aristophanes, 441
- Astius, 113
- Aubenque, 8
- Austin, 30, 206, 210
- Ayer, 47
- Barnes, 30
- Barreau, 221
- Bassenge, 182, 186
- Beriger, 132, 133, 138
- Birnbacher, 29
- Björck, 198
- Blass-Debrunner, 198
- Boehm, 294, 297, 298
- Bonitz, 13, 14
- Bornemann-Risch, 196, 264
- Bos, 220
- Bostock, 31, 265, 295, 299, 347, 349,
351, 356, 364, 376, 433, 436,
439, 440, 442, 446, 448, 483
- Brisson, 212
- Brown, 30
- Bröcker, 123
- Buchanan, 183, 186
- Burckhardt, 218

- Burnyeat, 8–10, 31, 117, 173, 191, 247,
279, 280, 294, 295, 315, 359,
364, 383, 388, 419, 434, 450
- Carl, 29
- Carnap, 47–50, 67, 168
- Chen, 294, 295
- Cherniss, 212, 213, 225, 423
- Chisholm, 29, 148, 171
- Cicero, 9, 132
- Classen, 85
- Cohen, 284, 295, 434
- Conen, 221
- Couloubaritsis, 10, 226
- Danieli, 212, 213
- De Rijk, 30, 180, 182, 226, 280, 295,
451
- de Strycker, 10, 212, 226
- Decarie, 419
- Descartes, 43, 150
- Detel, 5, 31, 83, 308
- Dirlmeier, 189
- Dumoulin, 8, 169
- Dönt, 30
- Döring, 213
- Düring, 9, 151, 217
- Ellendt, 198
- Empedokles, 289
- Ferber, 494
- Fine, 293
- Flashar, 8, 30, 138
- Fonfara, 32, 65, 180, 213, 434
- Frede, M., 8, 32, 82
- Frede., D., 140
- Frege, 465
- Friedländer, 99
- Furth, 282
- Gadamer, 32, 91, 142, 217
- Gaiser, 100, 212
- Gardeya, 30, 83
- Gast aus Elea, 62, 66, 68–72, 74, 75,
77, 83, 84, 86, 88, 91, 93,
94, 103, 108, 110, 126, 127,
211
 seine Position im Gespräch, 134
- Gigon, 89
- Gill, Chr., 30
- Gill, M.-L., 9, 11, 171, 289, 294
- Goethe, 135, 494
- Goldwin, 9
- Gotthelf, 8
- Graeser, 78, 85, 213, 294, 353, 387
- Graham, 8, 9, 30–32, 433
- Green-Pedersen, 132, 133
- Grondin, 30
- Grote, 423
- Guthrie, 85, 138, 212, 214, 423
- Guz, 30
- Habermas, 30, 31
- Halper, 46, 295, 363, 388
- Happ, 209
- Harter, 295
- Hartmann, 10
- Hegel, 56, 78, 150, 213, 352, 387
- Heidegger, 32, 34, 46, 56, 73, 123,
150, 191, 202, 288, 384

- Heinaman, 359
Heinimann, 219
Henrich, 29–31
Heraklit, 83
Hermogenes, 53
Hintikka, 204
Horovitz, 29
Hughes, 58, 433, 438, 485
Humbert, 163, 196
Hume, 153
Husserl, 36, 147, 150, 299, 386
Hägler, 30, 140

Irwin, 9, 30

Jaeger, 8, 14, 212, 213
Junger Sokrates, 94
Jánoska, 47

Kahn, 55, 149, 193, 196, 197
Kamlah-Lorenzen, 147
Kant, 30, 35, 43, 97
Kapp, 132
Kaune, 29
Kauz, 47
Ketchum, 181
Keyt, 83
Kleingünther, 219
Kobusch, 30
Kriterien, 302, 321, 361
Krämer, 9, 10, 100, 212, 226
Kuhn, 110, 111
Kägi, 195
Königshausen, 8–10, 82, 212, 226
Kühn, 180

Kühner-Gerth, 163, 169, 183, 189, 196,
198
Künne, 29, 32, 34, 36, 198, 404

Lafrance, 65
Lausberg, 132
Lee, 83
Leibniz, 75
Leinfeller, 29
Lennox, 8
Lewis, 296, 299, 300, 333, 434, 436
Lorenz, 83
Loux, 30, 31
Lowe, 30

Mansion, 212–214, 359, 388
McCabe, 30
Meinong, 145
Meletos, 53
Menn, 226, 294, 434, 435
Mesch, 252, 388, 392, 414
Mittelstrass, 83
Morrison, 159, 488, 495
Mourelatos, 83

Natorp, 8
Neurath, 50

Occham, 56
Oehler, 8, 43, 178, 180, 207
Okrent, 29
Owen, 10, 83, 173, 209, 222, 226, 247,
360

Parmenides, 63, 69, 75, 77, 79, 83,
87, 89, 108, 281

- Patterson, 30
 Patzig, 209
 Pelletier, 94
 Pfeiffer, 85
 Popper, 110, 111
 Primavesi, 132
 Prior, 9, 10, 30, 226
 Pronay, 169, 294
 Putnam, 29
 Pöggeler, 138
 Quine, 29, 34, 35, 56, 116, 210
 Rapp, 9, 10, 30, 284, 294, 419, 434, 449, 488
 Ray, 226
 Reuter, 97
 Ricoeur, 10, 226
 Riedel, 32, 141
 Rist, 8, 31, 32
 Robin, 470
 Rorty, 29, 83, 144, 152
 Rosen, 30
 Routila, 8, 10
 Russell, 135, 145, 146
 Ryan, 58
 Ryle, 50
 Savigny, 385
 Sayre, 10, 30, 83, 226
 Schleiermacher, 99
 Schmitz, 8, 9, 32, 171, 180, 280, 297, 302, 344, 418
 Schneider, 11, 138
 Schofield, 299
 Schopenhauer, 9
 Schramm, 131, 132
 Schwegler, 14
 Schwyzer, 170, 183, 196, 198
 Seidl, 32, 308
 Simplikios, 300, 342
 Sleemann, 123
 Smith, 173
 Sokrates, 11, 52–54, 64, 81, 90, 94, 101–103, 108, 109, 112
 als Organisationspunkt des Gesprächs, 100
 seine Funktion im Gespräch, 107
 Sorabji, 300
 Stegmüller, 47, 50, 67, 168
 Strawson, 29, 30, 34, 35, 39, 116, 156
 Ströker, 223
 Szlezák, 99, 213
 Teloh, 10, 30, 226
 Theaitet, 52, 62, 66–68, 70, 74, 75, 84, 86, 88, 91
 Thomas v. Aquin, 9
 Tredennick, 191
 Trendelenburg, 186, 385
 Tricot, 42, 191, 322, 326, 342, 343, 376, 451, 470, 475
 Tugendhat, 9, 29, 32–34, 36–40, 42, 43, 45, 66, 139, 148, 149, 196
 Vaihinger, 397
 van Inwagen, 50, 199
 Viertel, 8, 31
 Vlastos, 83
 von Fritz, 320

- von Ivanka, 212
von Moellendorff, 200
von Savigny, 9, 14, 37
- Wackernagel, 163, 185
Wagner, 196, 202, 221, 283
Waitz, 487
Wedin, 11, 31, 32, 279, 286, 294–296,
299, 351, 359, 419, 434, 449
Wehrle, 9, 32, 311
Weidemann, 180
Wetzel, 147
Wieland, 8, 9, 56, 76, 99, 139, 142,
162, 186, 235, 294, 309
Wildberg, 9
Witt, 433
Wittgenstein, 9, 29, 37, 49, 54, 175
- Zekl, 77, 88
Zimmermann, 29, 30, 148