

# Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers „Aristoteles“.

Von Dr. Endre v. Ivánka.

Es ist das Verdienst Werner Jaegers, das Interesse der klassischen Philologie in Deutschland wieder auf Aristoteles gelenkt zu haben, der seit beinahe einem Menschenalter (seit den Arbeiten von Bonitz, Brandis, Prantl u. a.) fast gänzlich in Vergessenheit geraten war. Und mehr noch als das; er hat in seinem ersten Werke über ihn, der „Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles“ (Berlin 1912), den Irrtum klargelegt, der bisher bei den Werken des Aristoteles immer wieder zu falscher Interpretation des Zusammenhanges der Teile und der Absicht des Ganzen, und somit oft auch zu falschen Athetierungen geführt hat, und den für jede Interpretation des Aristoteles grundlegenden Tatbestand festgelegt: Es sind keine Bücher, die, zum Lesen bestimmt, nach fester Disposition geschrieben worden sind, sondern „Methodoi“, aus dem lebendigen Lehrvortrag hervorgehende oder für ihn bestimmte Einzelbehandlungen bestimmter Probleme, Teilgebiete und Gedankengänge, deren höhere Einheit nur in dem Bestreben des Philosophen, einen und denselben letzten Gegenstand von den verschiedensten Seiten, mit den verschiedensten Methoden zu erfassen — nicht aber in einer vorher festgelegten literarischen Ordnung dieser Teilabhandlungen besteht. Diese Methodoi sind erst von späteren Ordnern des Nachlasses in ihre jetzige Reihenfolge gebracht worden; das hat man aus der Überlieferung immer schon gewußt, aber bei der Interpretation zu wenig berücksichtigt. So erklärt sich, daß oft dieselbe Partie, derselbe Gedankengang in zwei Fassungen vorhanden ist; in solchen Fällen wäre es falsch, die eine als die authentische, die andere als die überarbeitete, nicht in den Plan dieses Buches gehörige zu betrachten. Beide sind gleichberechtigte Teile derselben philosophischen Gedankenarbeit, die das Ganze des Werkes darstellt — nur zeigen sie uns verschiedene Stadien in der Lehrweise und der Lehrentwicklung des Aristoteles. So ist

jedes seiner Hauptwerke nicht „ein Buch“, sondern die kontinuierliche Reihe aller erhaltenen Lehrvorträge über eines der Hauptprobleme, in denen sich uns seine Gedankenarbeit über dieses Problem während seiner ganzen Lehrtätigkeit darstellt.

Auf diese Weise hat Jaeger die Echtheit vieler zu Unrecht ausgeschiedener Partien (wie *K* der Metaphysik), ja ganzer „Bücher“ — im bisherigen Sinn — (wie der Eudemischen Ethik) wieder zur Anerkennung gebracht, und auf diese Weise viel Material zu einer neuen Beurteilung des Gesamtbildes der aristotelischen Philosophie geschaffen, die uns in vielen Punkten Aristoteles in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt. Davon und von der in den letzten Jahrzehnten durch genaue Untersuchungen und Sammlungen erweiterten Kenntnis der aristotelischen Dialoge ausgehend, hat Jaeger in seinem Werke „Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung“ (Berlin 1923) es unternommen, ein Gesamtbild der philosophischen Entwicklung des Aristoteles zu geben. So anerkennenswert und dauernd bedeutsam seine philologischen Forschungen und deren neugewonnene Ergebnisse sind, so bedenkenerregend sind aber die philosophischen Folgerungen, die er in diesem Werke aus ihnen zieht; und es ist gewiß naheliegend, sich zu fragen, ob denn wirklich diese weitgehenden und das gewohnte Bild der aristotelischen Philosophie so wesentlich verändernden Folgerungen sich notwendig aus den philologischen Grundlagen ergeben, auf die sie aufgebaut sind. Soll ja doch vieles, was wir für typisch aristotelisch zu halten gewohnt sind, nur für seine frühe, platonische Zeit gültig sein, und gegen das Ende seiner philosophischen Entwicklung wäre er, Jaegers Werk zufolge, zum Empiristen geworden, der die Metaphysik, die Lehre vom obersten Sein, als Wissenschaft ablehnt und nur mehr als ein Bedürfnis des menschlichen Gemüts gelten lassen will.

Jaegers Auffassung und der mit ihr verbundenen zeitlichen Ansetzung der einzelnen Schriften des Aristoteles ist zwar schon von philologischer Seite widersprochen worden, insbesondere von Hans v. Arnim in den „Wiener Studien“ (46. Band: Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles) und in einer Reihe von Veröffent-

lichungen, die in den Sitzungsberichten der philos.-hist. Kl. der Wiener Akademie der Wiss. erschienen sind, unter denen wir besonders „Eudemische Ethik und Metaphysik“ (207. Bd., 5. Abh.) und „Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles“ (212. Bd., 5. Abh.) hervorheben möchten. Insofern könnte die gegenwärtige Untersuchung überflüssig scheinen; aber während jene Untersuchungen auf die Weise vorgingen, daß sie die einzelnen philologischen Feststellungen und Behauptungen, auf die Jaegers philosophische Folgerungen aufgebaut sind, vom philologischen Standpunkte prüften, berichtigten oder widerlegten, will diese Arbeit, alle Einzelheiten in Jaegers Darstellung zunächst anerkennend und zugehend, zu ermitteln trachten, ob das von ihm gegebene Gesamtbild der aristotelischen Entwicklung widerspruchlos und innerlich geschlossen ist oder nicht, und erst auf diesem Umwege zu einer Beurteilung der philologischen Einzelheiten zu gelangen suchen. So behält sie auch neben jenen Untersuchungen einen selbständigen Wert und ist — sollte sie auf ihrem Wege zu derselben Beurteilung von Jaegers Werk gelangen — eine um so willkommenere Bestätigung für die auf dem anderen Wege erreichten Resultate.

Es ist unzweifelhaft, und Jaeger hat damit gewiß recht, wenn er (402) sagt: „In der Metaphysik laufen alle Fäden der Philosophie des Aristoteles zusammen.“ Daher muß jede Untersuchung, die die philosophische Entwicklung des Aristoteles klarstellen will, in erster Linie auf eine genaue Analyse der Metaphysik und auf die Untersuchung der in ihr wahrnehmbaren Entwicklung gegründet sein, und dies ist auch, wie jeder aufmerksame Leser feststellen kann, mit Jaegers Werk der Fall. Will man beurteilen, ob das Gesamtbild, das er in seinem Werke von Aristoteles gibt, zutreffend und berechtigt ist, so muß man also vor allem seine Behandlung der Metaphysik daraufhin prüfen.

Nach Jaeger besteht die Metaphysik des Aristoteles im wesentlichen aus zwei Teilen, die auch verschiedenen Auffassungen ihres Gegenstandes entsprechen. Eine mehr platonische, die „das Substanzproblem nur in der Form der speziellen Frage nach der Wirklichkeit der übersinnlichen

Welt kennt“ (201) und in der „der Stufenaufbau von der sinnlichen zur reinen, übersinnlichen Form, der sich später innerhalb des Rahmens der Metaphysik vollzieht, sich noch in der primitiven Form findet, daß die Metaphysik als Wissenschaft vom Unbewegten und Transzendenten einfach äußerlich auf die Physik, die Wissenschaft vom Bewegten und Immanenten, aufgebaut wird“ (231), und eine spätere, für die die Metaphysik „eine Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden, eine Art ontologischer Phänomenologie ist, in der die ältere platonisierende Lehre von der transzendenten, stofflosen Form zwar noch als Spitze fortexistiert, ohne jedoch den Hauptraum des Interesses noch für sich in Anspruch zu nehmen“ (211). Die eine dieser Auffassungen sei durch die Bücher *ABΓE* vertreten, die andere durch die Bücher *ZHΘ*. Nur danach werde im Buch *B* gefragt, ob es außer den sinnlichen Substanzen andere gebe und welcher Art diese seien. „Allein an die Stelle der Frage nach der Existenz des Übersinnlichen schiebt sich in *Z* unversehens die Lehre von der Substanz im allgemeinen“ (203), und nachdem bisher in *ΓE* der Leitfaden der „Probleme“ eingehalten worden war, hört in *Z* jede Rückverweisung auf das Problembuch auf. Nach der herkömmlichen Meinung sei dies die notwendige Vorbereitung zur Erkenntnis des nur mittelbar erschlossenen Übersinnlichen; aber diese Bücher *ZH* sind trotzdem nicht, wie man nach der Einleitung (1029 b 3—12) erwarten sollte, „im steten Hinblick auf ihr angebliches Ziel, den Existenzbeweis der übersinnlichen Realität“ (206) geschrieben. Sie sind vielmehr eine selbständige Untersuchung über den Seinsbegriff, in der Absicht geschrieben, die „Bedeutung der Materie für den Wesensbegriff“ (206 f.) gegen Platos „Übersteigerung des Immaterialismus“ (206) hervorzuheben. „Es wundert uns daher nicht, daß der Formgedanke geradezu durch eine Analyse des Begriffs des Werdens entwickelt wird und seine grundlegende Wichtigkeit für die richtige Fassung dieses physikalischen Begriffs stark hervortritt“ (207). „Es ist natürlich nicht zu bezweifeln, daß schon auf der frühesten Stufe der metaphysischen Spekulation des Aristoteles der neue Substanz- oder besser Seinsbegriff als solcher vorauszusetzen

ist. Aber er ist ebenso sehr auf dem Boden der Physik und der Logik erwachsen“ (ebd.).

Das „Bindeglied zwischen beiden Stufen“ (215), dessen Einfügung es ermöglichte, daß „man bis heute den Übergang von der Einleitung *BΓΕ* zu dem ‚eingeschobenen‘ Teile glatt gefunden hat“ (ebd.), ist „der Begriff des Seienden als solchen ( $\delta\nu \ \xi \ \delta\nu$ ), durch den Aristoteles den Gegenstand der Metaphysik in der Einleitung definiert“ (ebd.). Der Begriff der Metaphysik, als Lehre vom Sein als solchen gefaßt, erschien zwar bisher „als die einzig mögliche Verwirklichung dieses Begriffs. Wir erkennen jetzt, daß dies eine naheliegende Täuschung war“ (ebd.). Es hat ein früheres Stadium der Entwicklung gegeben, wo Aristoteles aus dem Begriff des Seienden als solchen noch nicht diese Konsequenzen zog, wo er ihn noch nicht von der dialektischen Entfaltung der mannigfachen Bedeutungen des Seienden verstand und als den Gegenstand der Metaphysik vielmehr eindeutig und ausschließlich das Unvergängliche und Ewige bezeichnete. „Diesen Beweis liefert das bisher vielfach für unecht erklärte Stück *K* 1—8, dessen Echtheit durch unsere Ergebnisse geradezu glänzend gerechtfertigt wird“ (216).

„Der Widerspruch“ aber, der in der Bestimmung der Metaphysik einerseits als Lehre vom übersinnlichen, ewigen Sein — also von einer bestimmten Art des Seins —, andererseits als Lehre vom Sein überhaupt liegt, „ist unleugbar und schon Aristoteles selbst hat ihn bemerkt. Er hat in einer Anmerkung, die sichtlich aus dem Zusammenhang herausfällt und sich dadurch als nachträglicher Zusatz zu erkennen gibt, zu dieser Stelle, die den Höhepunkt und Schluß der Einleitung bildet, folgendes notiert: ‚Man kann im Zweifel sein, ob die erste Philosophie eine allgemeine Wissenschaft ist oder sich auf eine bestimmte Gattung und ein einziges bestimmtes Sein bezieht. ... Gibt es ein unbewegtes Sein, dann ist dieses früher als die sinnliche Erscheinungswelt und die Metaphysik die erste Wissenschaft. Und allgemein, eben weil die erste. Und es dürfte dann wohl auch Aufgabe dieser sein, das Seiende als solches zu betrachten und seinen Begriff und die Eigenschaften, die ihm als Seiendem zu-

kommen.‘ — Die Randglosse schafft den Widerspruch nicht fort. . . . der Philosoph hat mit der Aporie nicht fertig werden können“, die ihm „erst nachträglich gekommen ist, nachdem er die beiden Auffassungen schon miteinander verschmolzen hatte“ (226 f.). Trotz dieses Lösungsversuches bleiben die beiden Begriffe von der Metaphysik — Allgemeinwissenschaft und Wissenschaft von einem bestimmten, von den übrigen abgetrennten Gegenstände — unvereinbar nebeneinander bestehen. Das Hauptargument, das für die zeitliche Trennung dieser Auffassungen, für die Zuweisung der einzelnen Bücher der Metaphysik an je eine von ihnen, und also zugleich für ihre Datierung verwendet wird, ist die auf den Seiten 125—129 gegebene Auslegung des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας*. Er ist eine Programmschrift; in ihm hat sich Aristoteles zuerst in der Öffentlichkeit von Platons Ideenlehre losgesagt (128); dieser öffentlichen Absage müssen aber innerakademische Verhandlungen vorausgegangen sein, in denen Aristoteles seine Kritik, zunächst noch im Rahmen der Akademie verbleibend, gegen die Ideenlehre vorbrachte. Wir besitzen diese Kritik: sie steht im Buch *A* der Metaphysik. Daß Aristoteles sich in ihm noch nicht öffentlich von der platonischen Lehre losgesagt hat, beweist das „Wir“, durch das er sich noch mit den Akademikern identifiziert (176). Also muß der Entwurf einer Metaphysik, dem das Buch *A* als Einleitung angehörte, dem Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* vorausgegangen sein. Weitere Beobachtungen bestätigen dies oder wenigstens die zeitliche Nähe der beiden Werke: der beiden gemeinsame historische Rückblick auf die bisherige Philosophie und die noch ganz platonisch-metaphysische Zielsetzung.

Die Aufgabe des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* war zu zeigen, daß keineswegs mit dem Aufgeben der Ideenlehre zugleich die eigentlichen platonischen Lehren fallen müßten, sondern daß man vielmehr „den Wesenskern des platonischen Vermächtnisses nur retten könne, wenn man die Lehre vom *χωρισμός* der Ideen und den Dualismus entschlossen preisgebe“ (179). Aristoteles hat in diesem Dialog „nichts anderes als das religiöse Weltgefühl des platonischen Kreises auf eine Formel gebracht“ (165). Er „ist sich bewußt, der erste

Griechen zu sein, der die reale Welt mit Platons Augen sieht“ (168). Nicht im Ergebnis liegt also das Neue, sondern es ist im Gegenteil die Absicht des Dialogs zu zeigen, daß auch von den veränderten Voraussetzungen aus, nachdem die Ideenlehre fallen gelassen worden und an ihre Stelle der aristotelische Substanzbegriff getreten war, die platonischen Grundlehren noch zu halten sind.

Welchen Weg aber gab es, wenn einmal die Ideenlehre gefallen war, der noch zu dem ewigen, unsinnlichen Sein, dem Grundbegriff der platonischen Lehre, führen konnte? Er führt eben über die Begriffe, die Aristoteles als die ihm eigene Substanz- und Seinslehre im Gegensatz zur Ideenlehre herausgearbeitet hatte. Zwei Dinge sind es, die Aristoteles vor allem der Ideenlehre zum Vorwurf macht: daß das Verhältnis der *μέθεξις* die Wesenheit des Einzeldinges nicht erkläre, und daß die Ideen und ihr Verhältnis zu den Dingen nicht die Bewegung, das Werden und Vergehen verständlich machen. Diese Schwierigkeiten sind in seiner Auffassung behoben, nach der das Wesen der Dinge, die *οὐσία*, nicht ein außer ihnen befindliches Vorbild, sondern die ihnen immanente Form ist, die, als aktuelle Realität, Verwirklichung (Entelechie) der in der Materie gegebenen Potentialität ist; die Form selbst ist ewig und unveränderlich, nicht sie selbst entsteht, sondern die Materie „wird zu ihr“, und ebenso vergeht nicht die Form, sondern das Geformte; beides aber geschieht unter der Einwirkung einer anderen Form, denn alles aktuelle Sein und jedes Wirken und Bewegen stammt von der Form. Die höchste Form muß zugleich vollkommenstes Sein, erster Beweger, letzter Grund und letztes Ziel sein, unveränderlich und ewig, weil nichts Höheres auf sie einwirken kann (sonst wäre sie nicht erster Beweger), immateriell, weil Materie haben nichts ist als verursacht sein und veränderlich sein. So führt auch die aristotelische Lehre von der immanenten Form zum platonischen ewigen, übersinnlichen Sein.

Und wirklich finden sich diese Gedankengänge auch in *Περὶ φιλοσοφίας*. „Es gibt“, so formuliert Jaeger das aristotelische Argument, „im Reich des Seienden, d. h. der realen Formen der Natur, ein Vollkommenstes, das naturgemäß auch

reale Form sein muß und als höchste Zweckursache Prinzip alles anderen Seins ist“ (162). „Neben diesem Beweis“, fährt Jaeger fort, „werden auch die aus den Lehrschriften bekannten Beweise aus der Ewigkeit der Bewegung und aus der Notwendigkeit, einen Abschluß in der Reihe der Ursachen zu setzen, um dem Fortgang der Kette ins Unendliche zu entgehen, in dem Dialoge nicht gefehlt haben“ (ebd.)<sup>1</sup>. Aber „wenn wir“ auch „nichts anderes wüßten, als daß der unbewegte Beweger darin gelehrt war, so wäre schon dadurch gewiß, daß die Begriffe der Materie und der Form, der Potenz und des Akts und der aristotelische Substanzbegriff bereits feststanden“ (171). „Es ist nicht erlaubt“, sagt Jaeger, „sie [die Gedanken des ‚Gottesbeweises‘ in *Περὶ φιλοσοφίας*] aus dem Zusammenhang der aristotelischen Physik herauszulösen und für sich zu betrachten. Sie sind der notwendige Abschluß eines bis ins Detail durchgebildeten eidologischen Natursystems und geben uns die Gewißheit, daß die Physik im Prinzip vollendet war, als Aristoteles den Dialog verfaßte. Sie ist also noch auf dem Boden der Akademie entstanden“ (162) oder, wie es S. 312 heißt, „noch unter Platons Augen“.

Daß hiermit, auf Grund des Zeugnisses von *Περὶ φιλοσοφίας*, die Entstehung der Physik im wesentlichen in die früheste Zeit zurückverlegt wird, erklärt etwas, was andernfalls geeignet gewesen wäre, Bedenken gegen die so frühe Entstehung von *Metaphysik A* einzuflößen, nämlich den Umstand, daß dieses Buch, d. h. die historische Übersicht darin, deutlich nach den 4 *airtai* der Physik aufgebaut ist; aber es ergibt sich dadurch eine noch viel größere Schwierigkeit: Wenn es wirklich „nicht erlaubt ist“, diese Gedanken, die die Grundlage der früheren platonischen *Metaphysik* bilden, „aus

<sup>1</sup> Wir wollen damit, daß wir dies hier anführen, nicht sagen, daß uns die Interpretation Jaegers unbedingt richtig scheint, und daß er nicht etwa manches in den Dialog hineingetragen haben könnte, was man in ihm noch gar nicht suchen darf — deshalb haben wir auch vorgezogen, Jaegers eigene Worte zu zitieren. Worauf es uns, der Methode der gegenwärtigen Untersuchung entsprechend, hier vor allem ankommt, ist nicht, ob Jaeger damit recht hat oder nicht, sondern ob diese seine Interpretation, ihre philologische Richtigkeit gänzlich dahingestellt, philosophisch mit dem Gesamtbilde, das er uns gibt, vereinbar ist.

dem Zusammenhang der aristotelischen Physik herauszulösen“ (162), inwiefern kann es dann ein Beweis gegen die Zugehörigkeit der Bücher *ZHΘ* zum Plan der ursprünglichen Metaphysik sein, daß der in ihnen enthaltene Seinsbegriff „ebenso sehr auf dem Boden der Physik und der Logik erwachsen“ (207) ist? Ihr Seinsbegriff wird — was ihre ursprünglich selbständige, bloß physikalische Absicht beweisen soll — „geradezu durch eine Analyse des Begriffs des Werdens entwickelt“ (ebd.). Aber woran anders sollte, auch in der frühesten, metaphysisch gerichteten Zeit, der aristotelische Seinsbegriff entwickelt werden als am Begriff des Werdens, an dem ja zuerst für Aristoteles die Ideenlehre problematisch geworden war und dessen adäquates Erfassen eben der Vorteil seiner Lehre gegenüber der Ideenlehre ist, wie seine Kritik der Ideenlehre es auch immer betont. Jaeger gibt nun zwar zu: „Es ist natürlich nicht zu bezweifeln, daß schon auf der frühesten Stufe der metaphysischen Spekulation des Aristoteles der neue Substanz- oder besser Seinsbegriff als solcher vorzusetzen ist. Aber . . . es ist gut vorstellbar, daß die älteste Metaphysik, die, wie wir in *Περὶ φιλοσοφίας* erkannten, noch reine Theologie war, von dem Entelechie- und Aktbegriff eine geistreiche Anwendung auf das Gottesproblem machte, ohne daß die allgemeine Erörterung der Substanzfrage deshalb in sie hineingezogen oder gar zu ihrem Kernstück gemacht zu werden brauchte“ (ebd.). Es geht nicht an, die innere Verbindung, die zwischen diesen Gedankengängen besteht, einmal so sehr zu betonen, wie es Jaeger auf S. 162 ff. tut, und dann wieder, wie hier, zu bagatellisieren. Wenn Jaeger von der untrennbaren Verbundenheit der Argumentationen in *Περὶ φιλοσοφίας* mit den Gedanken der Physik spricht und diese Verbundenheit für so zwingend hält, daß er allein daraufhin die Physik in so frühe Zeit verlegen zu müssen glaubt, so ist sie wohl mehr als eine „geistreiche Anwendung“ eines auf anderem geistigen Boden entstandenen Gedankens. Wenn aber Jaeger den Unterschied darin sehen will, daß in *Περὶ φιλοσοφίας* und in der alten Metaphysik die physikalisch begründete Substanzlehre nur den Unterbau bilde, in der späteren Fassung aber zum „Kernstück“ der Metaphysik

werde: so ist ja dieses letztere auch nur eine Behauptung von ihm, der die Bücher *ZH* ihres bloß vorbereitenden Charakters entkleidet, und alle Stellen, die darin diesen Charakter hervorheben, als eingeschoben erklärt<sup>2</sup>, eben mit der Begründung, daß sie eine ursprünglich selbständig und nicht in metaphysischer Absicht geschriebene, sondern auf dem Boden der Physik erwachsene Abhandlung sind. Hier liegt jedenfalls ein Widerspruch in der Beurteilung des Verhältnisses von Physik und Metaphysik vor. Wenn wirklich die Gedankengänge der Physik wesentlich notwendig sind für eine Metaphysik, die die Ideenlehre aufgegeben hat (und das sind sie, wie wir gesehen haben; sie sind der einzige Weg, der nach dem Aufgeben der Ideenlehre noch zum ewigen, immateriellen Sein führt), dann liegt auch der Inhalt von Buch *ZH* nicht außer dem Bereich einer solchen Metaphysik; ist er aber doch ein erst nachträglich, als sie aus einer Lehre vom obersten Sein eine allgemeine Phänomenologie des Seienden wurde, in sie einbezogener Bestandteil, dann fällt auch das Argument für die frühe Abfassung der Physik, und ihre Verwendung in Buch *A* der Metaphysik wird vielmehr ein Argument für dessen spätere Abfassung. Dafür spräche ja auch das Vorkommen von Motiven in diesem Buch, die nach Jaeger der späteren Metaphysikauffassung angehören: die Bestimmung der Metaphysik als *μάλιστα καθόλου ἐπιστήμη* 982 a 22 und das Vorkommen des Motivs von *Z* 3 1029 b 3—12, daß das an sich Erkennbarere für den Menschen das weniger Erkennbare ist (womit der Umweg über die sinnliche *ὄσται* motiviert wird), in 982 a 24 *χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν*, obwohl es an sich *ἢ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη* 982 a 31 ist, und dasselbe in 983 a 17—20, wo gesagt wird, daß das, was dem das vollkommene Wissen Besitzenden das Klarste ist, dem Anfänger das Erstaunlichste ist. Daß der „Wirstil“ auch anders erklärbar ist als durch eine Entstehung zu Platons Lebzeiten

---

<sup>2</sup> Die Stelle *Z* 3 1029 b 3—12 mag ja wirklich eingeschoben sein. Aber für die übrigen Stellen wird dies S. 206 Anm. ohne weitere Begründung als die oben angeführte einfach behauptet. Von anderen Stellen, die denselben Gedanken aussprechen, aber von Jaeger hier nicht angeführt sind, wird später zu handeln sein.

oder kurz nach seinem Tode, hat H. v. Arnim (Wiener Studien 46, 24 ff.) gezeigt. Die Berührung mit *Περὶ φιλοσοφίας*, die in der beiden Büchern gemeinsamen historischen Übersicht über die bisherige Philosophie liegt, ist nur scheinbar, denn das Ziel ist jedesmal ein ganz anderes: In *Περὶ φιλοσοφίας* soll gezeigt werden, daß diese Lehre, deren zeitlich nächster Vertreter Platon ist, nicht etwa erst von ihm begründet wurde, sondern der Kern aller früheren Religionen des Orientes war und daß es sich hier um das die Geschichte der Menschheit beherrschende, unendliche Male periodisch sich wiederholende Neuauftauchen derselben ewigen Wahrheit handelt (131); in *Metaphysik A* ist die Absicht kritisch: Aristoteles zeigt, daß die Einseitigkeiten, die den früheren Philosophien, auch wenn sie in gewisser Hinsicht Richtiges sagten, doch anhaften mußten, weil sie nur je eine der 4 *αἰτίαι* betrachteten, erst in seiner *Metaphysik* behoben sein können. Es ist die — in fast allen seinen Werken vorkommende — einleitende historische Übersicht über die bisher auf diesem Gebiet vorgebrachten Lehren, die zugleich, durch ihre Disposition, seine eigene Lösung vorbereitet.

Das Buch *B*, das Problembuch, ist, wie Jaeger aus dem Vorkommen des „Wirstils“ in diesem Buche folgert, „in einem Zuge mit dem ersten geschrieben“ (181). In diesem Buche „kennt Aristoteles das Substanzproblem nur in der Form der speziellen Frage nach der Wirklichkeit der übersinnlichen Welt“ (201). Die Bücher *Z—θ* sind gar nicht die Fortsetzung des hier entworfenen Planes (203), sondern ein Bestandteil, der erst dann in die *Metaphysik* eingefügt werden konnte, als ihr Begriff sich von dem der „Lehre vom übersinnlichen Sein“ zu dem „der Lehre vom Sein als solchem“ verwandelt hatte. Das wird dadurch bewiesen, daß die Bücher *ΓΓ* dem in *B* vorgezeichneten Leitfaden der Probleme folgen, während *Z* ihn verläßt. Abgesehen davon, daß dieser Sachverhalt, wie oben erwähnt wurde, schon dadurch erklärt wäre, daß *Z* eben als zur Lösung des Hauptproblems nötiger *U m w e g* zu betrachten ist (als was es sich auch gibt), der daher direkt nicht in der Aufzählung der Probleme enthalten sein kann, wenn er auch zur Lösung des Hauptproblems die

Einleitung bildet: so gibt es ja sogar in Buch *B* einen Hinweis auf diese Teile, nämlich die 14. Aporie (*B* 6 1002 b 33). Die ist eingeschoben, sagt Jaeger S. 222. Aber auch die ersten vier Probleme sind nur in einer Metaphysik als Lehre vom  $\delta\nu \ \eta \ \delta\nu$ , also einer der späteren Auffassung entsprechenden Metaphysik, verständlich (es sind die Probleme, die sich damit beschäftigen, ob die allgemeinen logischen Axiome auch Gegenstand der Metaphysik sind oder nicht); denn ihre bejahende Beantwortung wird in  $\Gamma$  3 (das ja nach Jaeger S. 203 — „die vier einleitenden Probleme . . . finden in den unmittelbar folgenden Teilen  $\Gamma E$  ihre Erledigung“ — die plangemäße Fortsetzung von *B* ist) damit begründet: *δηλον οτι η δντα υπάρχει πάσι (τούτο γάρ αυτοίς τὸ κοινόν), τοῦ περὶ τὸ δν η δν γνωρίζοντος καὶ περὶ τούτων ἐστὶν ἡ θεωρία* (1005 a 27). Aber auch bei der Stellung des Problems in *B* wird das Argument vorgebracht, daß, da die *ἀξιώματα καθόλου μάλιστα καὶ πάντων ἀρχαί* sind (997 a 12), entweder die Lehre von den *ἀξιώματα* auch die von der *οδσία* in sich befassen müsse oder umgekehrt, jenachdem welche *προτέρα* und *κυριωτέρα* ist. Wenn daher die Zuweisung der Axiome an die Metaphysik wirklich geschieht, so muß diese schon als Allgemeinwissenschaft aufgefaßt sein. Ja schon die Stellung des Problems an und für sich ist ein Beleg für das Vorhandensein der Auffassung der Metaphysik als allgemeiner Seinslehre, wie Jaeger selbst S. 224 ausführt: „Für Platon war Dialektik unmittelbar Ontologie, für Aristoteles ist es eine mehr praktische und historische Frage, ob man den Komplex dieser Seinslogik nach wie vor in der ersten Philosophie unterbringen soll. Seine ursprüngliche Metaphysik ist Theologie, Lehre vom vollkommensten Seienden, die abstrakte Dialektik ist nach dem Wegfall der Ideen mit ihr schwer zu vereinigen. Dennoch hat er den Versuch gemacht, sie durch die gemeinsame Beziehung auf das Seiende als solche ( $\delta\nu \ \eta \ \delta\nu$ ) zu verbinden“ — was doch gewiß erst möglich wurde, seitdem das Seiende als solches zum Gegenstande der Metaphysik selbst geworden war, was der späteren Auffassung entspricht. Es wird ja auch zu Anfang des Buches *I'* und wieder zu Anfang des Buches *E* das Verhältnis des *πρὸς εἶν*, das für die Auffassung von *Z* und für den

diesem Buch entsprechenden Metaphysikplan charakteristisch ist, ausführlich entwickelt.  $\Gamma$  1 beginnt *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό* (1003 a 21). Diese *ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν* (1003 a 23), und in  $\Gamma$  3 sind die Gesichtspunkte der Bestimmung der Metaphysik durch ihren von den übrigen Wissenschaften getrennten Gegenstand — *ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω scil. φύσις* (1005 a 33) — und der der Metaphysik als Allgemeinwissenschaft — *τοῦ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν γνωρίζοντος* (1005 a 28) — genau so verbunden wie in der angeblich erst nach der Verbindung der Komplexe  $B\Gamma E$  und  $ZH\theta$  eingeschobenen Stelle  $E$  1 1026 a 23—32, die die Lösung einer Schwierigkeit sein soll, die sich erst aus dieser vollzogenen Verbindung ergab (vgl. oben S. 5), und noch dazu mit ganz ähnlichen Worten wie dort: *τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ* . . . (1005 a 35). Gerade die enge Verbindung des Buches  $B$  mit  $\Gamma E$ , die Jaeger dazu benutzt (203), die Einschubung von  $ZH\theta$  zu demonstrieren, trägt sehr dazu bei, die S. 201 über das Buch  $B$  in so schroffer Allgemeinheit („ . . . kennt das Substanzproblem . . . n u r in der Form der speziellen Frage . . .“) vorgetragene Auffassung, nachdem sie schon das Vorhandensein der Einleitungsprobleme in Buch  $B$  zweifelhaft gemacht hatte, gänzlich zu erschüttern.

Dies gibt Jaeger nun auch zu<sup>3</sup>, aber mit der Einschränkung, daß, wenn die Bücher  $B\Gamma E$  auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht ausschließlich den Standpunkt der von ihm vorausgesetzten früheren Metaphysik vertreten, es sich doch

<sup>3</sup> Er spricht dabei von der „Anpassung der älteren Einleitung an den neuen, auch das materielle Sein mitumfassenden Aufbau der Metaphysik“ als vom „Motiv aller Änderungen, die Aristoteles in  $B\Gamma E$  vorgenommen hat“ (218). Aber von „Änderungen“ kann, wenigstens was  $\Gamma E$  betrifft, nicht die Rede sein, denn  $\Gamma$  behandelt als Ganzes die Lösung der Probleme, deren Vorhandensein im Plane der Metaphysik nur auf Grund der späteren Auffassung vorstellbar ist,  $E$  hingegen ist dazu bestimmt, die Gesichtspunkte der „Lehre vom obersten Sein“ und der „Lehre vom Sein überhaupt“ in Einklang zu bringen, und enthält ja auch „die Aufzählung der in den Büchern  $ZH\theta$  zu untersuchenden Bedeutungen des Seienden“ (216). Keines von beiden Büchern kann also einen im Sinne der späteren Auffassung überarbeiteten Kern besitzen, der die ältere Auffassung vertreten hätte, sondern beide sind ganz auf dem Boden der Auffassung: „Metaphysik ist Lehre vom ὄν ἢ ὄν“ erwachsen.

zeigen läßt, daß sie dies in ihrer ursprünglichen Form wirklich taten, da wir diese ursprüngliche Form in dem „vielfach für unecht erklärten Stück *K* 1—8“ (216) besitzen, das aus einer Zeit stammt, wo noch Aristoteles „als den Gegenstand der *Metaphysik* . . . eindeutig und ausschließlich das Unvergängliche und Ewige bezeichnete“ (216). „Es ist eine Nachschrift dieses Teils der *Metaphysik*vorlesung (nämlich *BΓΕ*, die es ‚Punkt für Punkt wiedergibt‘) aus einem früheren Entwicklungsstadium“ (ebd.).

Daraus, daß Aristoteles in *K* 1 1059 a 39 und *K* 2 1060 a 7<sup>4</sup> wieder wie in *B* 2 997 a 34 das übersinnliche ewige Sein als Gegenstand der *Metaphysik* erklärt, folgert Jaeger S. 218<sup>2</sup>, „daß die exklusive Formulierung: entweder Wissenschaft von der sinnlichen Welt oder vom Übersinnlichen, eine für die Gesamtaufassung in *K* durchaus wesentliche ist“. Dies ist aber eine kühne Behauptung, wenn man bedenkt, daß *K* 3 genau wie *Γ* 1 anfängt: *Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὃν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος* 1060 b 31 und dann dasselbe Begriffsverhältnis des *πρὸς ἔν* wie in *Z* 1 besprochen wird, ebenso wie es *Γ* 1 tut; wenn man ferner liest: *τὰ γὰρ τούτω (scil. ὄντι) συμβεβηκότα καθ' ὅσον ἐστὶν ὄν, . . . φιλοσοφίας [ἐστὶν] θεωρῆσαι. τῇ φυσικῇ μὲν γὰρ οὐχ ἢ ὄντα, μᾶλλον δ' ἢ κινήσεως μετέχει, τὴν θεωρίαν τις ἀπονειμειν ἄν* 1061 b 4, wo sie, ganz im Sinne der späteren Auffassung, nicht durch den eigenen Gegenstand, sondern durch die Hinsicht, unter der sie den im übrigen mit den anderen gemeinsamen Gegenstand betrachtet, von den anderen Wissenschaften unterschieden wird, und wenn man sieht, wie hier

<sup>4</sup> Die zweite Stelle ist, nebenbei bemerkt, nur eine Wiederaufnahme der ersten; denn in beiden Büchern wird zunächst eine kurze Übersicht der Probleme gegeben (*B* 1 = *K* 1), die in beiden mit einem zusammenfassenden Schlußsatz beendet wird (996 a 15 = 1060 a 1) und dann erst werden die Aporien im einzelnen vorgenommen. Es bezieht sich laut der Anmerkung auch auf dieselbe Stelle 1060 a 7, was Jaeger S. 219 sagt: „Dasselbe . . . Entweder-Oder finden wir . . . an der Stelle, wo sich Aristoteles über das Ziel der ontologischen Untersuchung ausspricht.“ Es handelt sich überhaupt nur um zwei, systematisch sogar nur um eine Stelle. Dementsprechend hätte Jaeger, wo er von der eingeschobenen 14. Aporie spricht (222), die auf *ZΘΗ* verweist, auch die Stelle 996 a 10 . . . *καὶ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ* als zweiten Beleg erwähnen müssen.

(genau wie in *Γ*; vgl. oben S. 12) die Zuweisung der Lehre von den Axiomen an die Metaphysik mit der Begründung geschieht: *ἡ δὲ φιλοσοφία περὶ τῶν ἐν μέρει μὲν, ἣ τούτων ἕκαστω τὶ συμβέβηκεν, οὐ σκοπεῖ, περὶ τὸ ὄν δ' ἣ ὄν τῶν τοιούτων ἕκαστον θεωρεῖ* 1061 b 25.

Das sieht Jaeger auch ein, und mit den Worten: „Es läßt sich jedoch zeigen, daß auch die ältere Fassung der Einleitung (*K* 1—8) noch nicht die ursprüngliche Form der Metaphysik ist“ (222), auf die die Besprechung der jetzt angeführten Stellen folgt, nimmt er die Behauptung von S. 218 zurück; damit fällt aber auch der auf das Buch *K* aufgebaute Beweis zusammen. Ursprünglich war (201) behauptet worden, daß das Buch *B* als Ganzes ausschließlich die „ältere“ Metaphysikauffassung vertrete. Als sich zeigte, daß dies nicht auf das ganze Buch *B* anwendbar sei, sollte wenigstens erwiesen werden, daß diejenigen Stellen, die im Buche *B* diese ältere Auffassung vertreten, der ursprünglichen, später überarbeiteten Schicht dieses Buches angehörten (216), und zwar sollte das damit bewiesen werden, daß im Buch *K* uns eine ältere Fassung dieses Komplexes (*BΓΕ*) erhalten ist, in der die für *B* als ursprünglich erklärte Auffassung allein herrschend sei (218). Nun wird auch das zurückgenommen: es zeigt sich, daß in *K* die andere Auffassung ebenso häufig vorkommt wie im Komplex *BΓΕ*, ja daß die „alte“ Auffassung im Grunde genommen im ganzen *K* nur an einer Stelle, und zwar an derselben wie in *B*, vorkommt, freilich — das ist der einzige Unterschied — etwas schärfer formuliert<sup>5</sup>. Also ist

<sup>5</sup> Die beiden anderen Argumente, die außerdem für die Deutung von *K* als ausgesprochenem Vertreter der früheren Auffassung gebracht werden, sind nicht allzu kräftig. Es ist erstens die Beobachtung, daß in *K* nicht, wie in *E* 2 1026 a 35 und 1026 b 1, auf die in den Büchern *ZHΘ* zu untersuchenden Seinsarten verwiesen wird (216), während die in *E* 2—4 abgehandelten Begriffe des akzidentellen Seins und des Wahr- und Falschseins auch in *K* 8 erwähnt werden. Aber *K* 8 entspricht der Ausführung dieser Begriffe in *E* 2—4, von 1026 b 2 an, und die in *E* 2 1026 a 33 bis 1026 b 1 gegebene Tafel der Seinsarten ist in *K* nur in den Satz *Ἐπει δὲ τὸ ἀπλῶς ὄν κατὰ πλείους λέγεται τρόπους* 1064 b 15 zusammengefaßt, der dem *ἐπει δὲ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκός λεκτέον* in *E* 2 1026 b 2 entspricht. Daher beweist auch die Nichterwähnung der anderen Seinsarten in *K* — *σχήματα τῆς κατηγορίας, δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* — nichts. Das zweite Argument wird von Jaeger S. 220<sup>3</sup>

auch *K* kein Beweis dafür, daß die von Jaeger als die ältere bezeichnete Auffassung einmal die allein herrschende war, im Gegenteil, es beweist, daß, so weit wir nur zurückgehen können, überall die beiden angeblich unvereinbaren und widersprechenden Auffassungen nebeneinander sich finden. Ja, noch mehr. Derselbe Gedanke, dessen Ausführung in *E* 1 1026 a 23—32 dazu bestimmt sein soll, den Widerspruch zu beseitigen, der in der Vereinigung der beiden Auffassungen liegt (die darin liegende Aporie ist, nach Jaeger, dem Aristoteles selbst „erst nachträglich gekommen, nachdem er die beiden Auffassungen schon miteinander verschmolzen hatte“, S. 227), der also erst nach der vollendeten Vereinigung der Komplexe *BΓE* und *ZHΘ* konzipiert sein kann (vgl. oben S. 6), kommt ganz genau so in *K* 7 1064 b 6—14 vor... *εἰ δ' ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῆ προτέραν*, genau wie *E* 1 1026 a 30 *καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη* — in demselben *K*, das nach S. 216 „aus einer Periode stammt, wo der Einschub der Substanzbücher *ZHΘ* noch nicht stattgefunden hatte“. Es ist auffallend, daß Jaeger diese Stelle nicht etwa übersieht oder als eingeschoben erklärt, sondern sie S. 227 sogar als Beweis für die Echtheit der Stelle in *E* erwähnt („Man könnte auf den Verdacht kommen, daß die *ἀπορία* mitsamt der *λύσις*, die so sehr das Gepräge des *Aperçus* an sich trägt, gar nicht von Aristoteles selbst stamme, stände sie nicht auch in der Fassung *K* 8“), ohne jedoch, unbegreiflicherweise, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Denn es ist doch unmöglich einzusehen, wie eine Anmerkung, die bestimmt ist, die Vereinigung an sich widersprechender Gedankengänge zu motivieren, in demselben Zusammenhange an der entsprechenden Stelle in einer Parallelbehandlung des Stoffes vorkommen könne, wo diese Vereinigung noch nicht vollzogen sein soll<sup>6</sup>.

---

vorgetragen. Die Nuance ist zuzugeben, aber es ist eben nur eine Nuance, die gegen das ausdrückliche Zeugnis so vieler auch nach Jaeger nicht eingeschobener Stellen nichts zu sagen hat.

<sup>6</sup> Es ergibt sich übrigens aus dieser Deutung des Verhältnisses von *B* und *K* noch eine zweite Schwierigkeit: Wenn *A*, als innerakademische Polemik, der öffentlichen Lossagung von der Ideenlehre

Ebenso wie in den früheren Teilen — trotz Jaegers entgegengesetzter Behauptung, die er dann jeweils zurückzunehmen genötigt ist — überall und immer schon die Auffassung der Metaphysik als Lehre vom Sein überhaupt neben der von der Metaphysik als Lehre vom obersten, übersinnlichen, ewigen Sein vorkommt<sup>7</sup>, ebenso finden sich umgekehrt auch in den späteren Teilen, die angeblich die Metaphysik nur mehr als „Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden“ (211) kennen, mehrere Stellen, die sie im Sinne der älteren Auffassung als Lehre vom übersinnlichen Sein bestimmen, ja die sogar die Behandlung der Seinsarten im allgemeinen und die Betrachtung der sinnlichen Substanz nur als Mittel zu jenem eigentlichen Zweck bezeichnen, wie *Z 11 1037 a 10* *πότερον δ'ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τοιοῦτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν αὐτῶν ἑτέραν τινὰ οἶον ἀριθμοῦς ἢ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον. τοῦτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία* (hier die Bestimmung der Metaphysik durch ihren eigenen Gegenstand, die angeblich typisch für die alte Auffassung ist); nach Jaeger ist freilich diese Stelle nachträglich eingeschoben und soll „das ursprünglich nicht zueinander Gehörende fest verklammern“ (215), aber auch so beweist die Stelle noch, daß Aristoteles auch in der spätesten Zeit die Metaphysik auch durch ihren Gegenstand definiert, und die in *Z* enthaltene Untersuchung nur als Vorarbeit zur Behandlung dieses Gegenstandes betrachtet hat; das ist aber nichts anderes als die angebliche frühere Auffassung. Die zweite Stelle *Z 3 1029 b 3—12* mag wirklich ein Einschub sein, wie schon Bonitz erkannt hat — so sagt Jaeger (205) —, „ohne Folgerungen daraus zu ziehen“; und mit Recht, wie es scheint; denn allein daraus, daß ein Satz

in *Περὶ φιλοσοφίας* vorhergeht, *B* (nach S. 181) in einem Zuge mit *A* geschrieben ist, *K* aber dem *B* vorhergehen soll — wo bleibt dann der Platz für *K*? Es müßte, wie die Physik, die auch vor *AB* angesetzt wird, noch zu Platos Lebzeiten entstanden sein. Dabei soll vor *K* noch eine Fassung der Metaphysik liegen (222). Wie weit müßte die erst zurückliegen!

<sup>7</sup> Für das Buch *A* haben wir dies oben S. 10 gezeigt.

an irgendeiner Stelle nachträglich eingefügt ist, folgt noch nicht, daß der darin enthaltene Gedanke mit den an dieser Stelle vorgetragenen Gedanken im Widerspruch steht, zumal wenn andere Stellen in diesem Zusammenhang denselben Gedanken aussprechen. Und es ist ja auch das Argument, das Jaeger für seine Behauptung, „die Bücher *ZH* traktieren die Frage der Substanz nicht . . . im steten Hinblick auf ihr angebliches Ziel, den Existenzbeweis der übersinnlichen Realität“ (206), vorbringt, nämlich daß sie „auf dem Boden der Physik . . . erwachsen“ (207) sind, eher ein Beweis gegen sie, wenn man daran denkt, was er S. 162 über die enge Verbindung der Gedankengänge der Physik mit denen der frühesten Metaphysik und über die Notwendigkeit der Physik als Unterbau für die Metaphysik gesagt hat. Zudem gibt es noch andere Stellen, die denselben Gedanken enthalten: *Z* 1 1028 b 13 *πότερον δὲ αὐται μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι ἢ τούτων μὲν οὐδὲν ἕτεροι δέ τινες, σχεπτέον*<sup>8</sup>, und *Z* 17 1041 a 7, wo wiederum die Behandlung der *αἰσθητῆ οὐσία* mit dem „steten Hinblick auf das angebliche Ziel, den Existenzbeweis der übersinnlichen Realität“ (206) begründet wird (*ἐκ τούτων ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἦτις ἔστι κχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν*). Auch diese beiden Stellen müßten nach Jaegers Auffassung spätere Zusätze sein, obgleich er sie nicht einmal erwähnt und sich nicht die Mühe nimmt zu zeigen, daß sie wirklich eingeschoben sind. Aber selbst angenommen, daß er es getan hätte — es bleibt immer noch ein Beweismoment gegen Jaegers Auffassung übrig, demgegenüber die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Stellen nichts entscheidet: es ist der Gedankengang der in Frage stehenden Bücher<sup>9</sup> selbst. Denn wenn

<sup>8</sup> Eine Stelle, die ganz ebenso klingt wie die Stelle *B* 2 997 a 34, aus der so viel gefolgert worden ist, und die, unbefangen betrachtet, eben die Zurückverweisung aus *Z* auf das Problembuch ist, deren Vorhandensein Jaeger leugnet.

<sup>9</sup> Es ist übrigens auch hier nicht klar, welche Bücher diese Auffassung vertreten sollen, ebenso wie es in bezug auf die „alte Auffassung“ unklar bleibt, welche Bücher sie vertreten: *BTE* (203) oder nur *B*, oder nicht einmal *B*, sondern nur die ursprüngliche Form von *B*, die aus *K* erschlossen wird (218), oder nicht einmal *K*, sondern eine vor *K* liegende Fassung (222). Denn einmal spricht Jaeger

der zeigt, daß die Bücher in dieser von Jaeger gelegneten Absicht geschrieben sind, dann beweist es nichts, wenn auch alle die Stellen, die diese Absicht formulieren, nachweisbar erst nachträglich eingeschaltet sind, ebenso wie umgekehrt diese Stellen, wenn die Absicht laut dem Gedankengang eine andere als die in ihnen ausgesprochene ist, eingeschoben sein müssen, auch wenn sich dies nicht an ihnen selbst nachweisen ließe.

Es ist zuzugeben, daß das Buch Z die Absicht hat, dem platonischen Seinsbegriff die aristotelische Substanzlehre gegenüberzustellen und der „Übersteigerung des Immateralismus den Beweis der positiven Bedeutung der Materie ( $\beta\lambda\eta$ ) und des Substrats ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron\chi\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) für den Wirklichkeitsbegriff entgegenzustellen“ der platonischen Lehre gegenüber, die

---

von dem Einschub der Bücher ZH $\Theta$  (206); es wird damit angenommen, daß in allen drei Büchern kein Rückverweis auf B und in B kein Verweis auf sie zu finden ist, und Jaeger spricht vom Kapitel  $\Theta$  10, das nach ihm „passend am Schluß der Lehre vom Akt und am Eingang der Lehre von der Realität des Übersinnlichen“ steht (212), als von einem Nachtrag, der gleichfalls gelegentlich des Einschubs der Bücher Z— $\Theta$  gemacht worden sein muß“ (212). Und doch ist es kühn, dem ganzen übrigen  $\Theta$  diesen vorbereitenden Charakter abzusprechen, wo es doch durch die Anwendung des Begriffs der Energie auf das Verhältnis  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ - $\beta\lambda\eta$ , durch die Zurückführung der eidetischen auf die kinetische Energie und somit aller Energien  $\epsilon\omega\varsigma$   $\tau\eta\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}$   $\acute{\alpha}\epsilon\iota$   $\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\tilde{\nu}\tau\omicron\varsigma$   $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  1050 b 5 und durch die Zuschreibung des  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  und  $\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\omicron\nu$  an jede Energie im Verhältnis zu ihrer  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  von Anfang an die Lehre von der reinsten Form und dem ersten Bewegter, dem obersten Sein, das  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$  und  $\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\omicron\tau\omicron\nu$  im Bereich alles Seins ist, ganz deutlich vorbereitet. Daß übrigens Jaeger aus dem Kapitel  $\Theta$  10 die Lehre von „einer besonderen, intuitiven Art der Erkenntnis“, einer „zweiten Art von Wahrheit... auf der alles weltanschauliche Denken beruht“ (212), herausliest, ist eine arge Mißdeutung; denn es sagt nichts anderes, als daß man über ein einfaches, rein  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\eta\sigma\iota\alpha$  seiendes Wesen nichts aussagen kann, da jede Aussage, als Zusammensetzung, den Gegensatz von Form und Materie voraussetze, und man daher auch nicht in diesem Sinne darüber wahr oder falsch urteilen kann, sondern nur erkennen — oder nicht erkennen —, daß es ist. Insofern ist das „Wahr und Falsch“ hier ein anderes, nicht weil es sich um ein anderes, „intuitives, weltanschauliches Denken“ handelte. So diskursiv auch die Gedankengänge des übrigen Buches  $\Theta$  sind, kann es doch kaum „weltanschaulicheres“ Denken geben; denn alle Grundbegriffe der Lehre vom übersinnlichen Sein sind damit schon bestimmt, und es wäre verfehlt zu glauben, erst nachher fange die eigentliche Metaphysik an. Dementsprechend betrachtet Jaeger S. 208 und 210 auch nur die Bücher ZH als ursprünglich selbständige Abhandlung, deren Gegenstand ausschließlich die sinnliche Substanz bildete.

„das am meisten Allgemeine als das höchste Sein ansah“ (206). Darum werden auch in der Exposition der möglichen Substanzbegriffe die folgenden aufgezählt: τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος . . . καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον 1028 b 34 und dem τί ἦν εἶναι und der ὄλη, unter der Bedingung des τότε τι, als den zwei Seiten der einen Substanz, die aus ihrer Vereintheit besteht, die Substanzialität zugesprochen und gezeigt, wie das Entstehen der Substanz nicht ein Entstehen eines dieser beiden Momente, sondern bloß die Tatsache ihrer Vereinigung ist; vom καθόλου hingegen wird gesagt, ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τότε τι, ἀλλὰ τοιόνδε 1038 b 35, in deutlicher Polemik gegen Plato, wie das folgende Kapitel zeigt, das mit dem Satz schließt: δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν εἶδη αὐτῶν (scil. αἰσθητῶν) οὕτως ὡς τινές φασιν 1039 b 18. Das wird im Kap. 15 von der logischen Seite weiter ausgeführt. Daß aber diese Polemik nicht die letzte Absicht des Buches ist, sondern vielmehr nur auf dem Weg zu der nach Aristoteles' Lehre richtigen Bestimmung des übersinnlichen, ewigen Seins geschieht, das beweist, daß gleich nach der endgültigen Widerlegung der Ideenlehre, die mit 1040 b 26 ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρὶς abschließt, Aristoteles fortfährt: ἀλλ' οἱ τὰ εἶδη λέγοντες εἶναι τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσῖαι εἰσὶ . . . und weiter: καίτοι κἂν εἰ μὴ ἐωράκεμεν τὰ ἄστρα, οὐθὲν ἂν ἤττον οἶμαι ἦσαν οὐσῖαι αἰδίοι παρ' ἃς ἡμεῖς ἤδειμεν· ὥστε καὶ νῦν εἰ μὴ ἔχοιμεν τίνες εἰσίν, ἀλλ' εἶναι γέ τινας ἴσως ἀναγκαῖον. Nicht darin habe Plato geirrt, daß er ewige Wesenheiten annahm, im Gegenteil, das ist eine notwendige Wahrheit, sondern nur darin, daß er sie mit den Formen der sinnlichen Dinge identifiziert habe (τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν 1040 b 29), und kaum daß dergestalt die platonische Lehre vom ewigen Sein widerlegt ist, beginnt Aristoteles, nach dem richtigen Begriff zu suchen: Τί δὲ χρὴ λέγειν καὶ ὁποῖόν τι τὴν οὐσίαν, πάλιν ἄλλην οἶον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν ἴσως γὰρ ἐκ τούτων ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἥτις ἐστὶ

*πεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν* 1041 a 6 (vgl. oben S. 18). Wollte man diese Stelle als Einschub erklären und auch den folgenden Abschnitt, der schon die immaterielle Substanz zu behandeln beginnt, so müßte man damit auch den ganzen zweiten Teil von Z, von Kap. 12 an, streichen<sup>10</sup>, da dieses Stück schon von dort an vorbereitet wird. Daß es eine begriffliche Bestimmung der Substanz gibt — das wird darin ausgeführt — beruht darauf, daß in der Substanz zwei Elemente zu unterscheiden sind, ein materielles, das durch gewisse Seinsbestimmungen dargestellt wird, und ein formales: gewissermaßen die Formel der Zusammenfassung dieser Bestimmungen zu einer Seinseinheit. Darum aber gibt es dort, wo ein materielles Element fehlt und wo das Sein nicht Aktuierung einer Materie, Zusammenfassung potentieller Seinsmomente ist, sondern reiner Akt und reine Form, überhaupt keine begriffliche Bestimmung und keine Definition: *φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ διδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων* 1041 b 9. Das ist derselbe Gedanke wie in dem angeblich später eingeschobenen Kapitel θ 10 (vgl. oben Anm. 9), der aber auch schon in der vorhergehenden Kritik der Ideenlehre vorgebracht wurde: *λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὀρίσασθαι ἐν τοῖς ἀϊδίοις* Z 15 1040 a 27. Nicht daß sie ein getrennt existierendes ewiges Sein annimmt, ist der Fehler der Ideenlehre, sondern daß sie diesem Sein Bestimmungen zuschreibt, wie sie nur in der materiellen Welt möglich sind, und daß diese Bestimmungen in innerlich widerspruchsvoller Weise (*ἔσται γὰρ καὶ ἄνθρωπος ὁ μὲν ψαρτὸς ὁ δ' ἄφθαρτος* I 10 1059 a 11) durch die bloße Behauptung (*προσιθύντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ „αὐτό“* 1040 b 33) zu immateriellen gemacht werden. In dem Begriff dieses einfachen Seins, in dem die im sinnlichen Sein bestehenden Gegensätze aufgehoben sind, das nicht aus Elementen und Wesenteilen besteht, sondern nur „es selbst“

<sup>10</sup> Die Zugehörigkeit dieses Teiles Z 13 ff. zum ursprünglichen Z wird von Jaeger (203 Anm.) anerkannt, und sogar die hier vorgebrachte Polemik als Argument dafür verwendet, daß „Z ursprünglich gar nicht für den größeren Zusammenhang bestimmt gewesen ist, worin es jetzt eingefügt ist“ — eine Interpretation, die gerade das deutliche Ziel der Untersuchung außer acht läßt.

ist, und daher auch nicht begrifflich bestimmbar, dieses oder jenes, so oder so geartet ist — denn alle Bestimmung stammt laut *Z* 12 aus den Wesensteilen —, sondern bloß: *i s t*, gipfelt die ganze Untersuchung über die sinnliche, nicht einfache Substanz. Dies sollte man um so weniger verkennen, wenn man, wie Jaeger es S. 208 tut („Der Komplex *ZH*, der in sich geschlossen ist...“), den engen Zusammenhang zwischen *Z* und *H* betont; denn in *H* wird das Verhältnis *εἶδος-ὄλη* auf Grund dessen, was in *Z* über Veränderung, Entstehen und Vergehen gesagt worden ist, auf das Verhältnis von Akt und Potenz bezogen, die Ursache des Entstehens als das einheitschaffende Moment erklärt und dann auf den Fall der Wesen, *ὄσα... μὴ ἔχει ὄλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητὴν* 1045 a 36, die an sich eins sind, übergegangen. Nach Jaeger ist zwar gerade dieses Kapitel *H* 6 ein Einschub, und mit ihm wird auch der Verweis auf dieses Kapitel in *Z*, der die „metaphysische“ Auffassung von *Z* stützen könnte, als unecht erklärt (206<sup>1</sup>); aber derselbe Gedanke kommt vorher in *H* 5 1044 b 28 vor: *ὄσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μὴ, οὐκ ἔστι τούτων ὄλη* und der Gedanke: nur im Nicht-Ewigen gilt die Dualität *ἐνέργεια-ὄλη*, wäre auch so der Abschluß von *H*. Diese Begriffe, der der reinen Form und der der reinen Energie, die in *Z* und *H* noch nicht geradezu erwiesen, aber — als übersinnliche Komplemente zu der in Materie und Form, Akt und Potenz dualistisch zerfallenden sinnlichen Wirklichkeit — deutlich vorausgesetzt werden, beweist das Buch *θ* als existierend, indem es die Stufenleiter des Seins von der Potenz zum Akt und innerhalb des Akts vom eidetischen zum kinetischen zurückverfolgt, bis zum obersten Sein, ohne das alle übrigen Seinsarten nicht denkbar wären, da es sie alle verursacht, als reine Energie — weil es sonst nicht der erste Bewegter wäre — und reine Form, weil es reine Energie ist.

Man kann *ZHθ*, wenn man dem Gedankengang dieser Bücher gerecht werden will, gar nicht anders interpretieren als in Beziehung auf dieses Ziel, schon darum nicht, weil eine Substanzlehre, in der die Form gegenüber der Materie, der Akt gegenüber der Potenz das *βέλτιον* und *πρότερον* ist, nicht denkbar wäre ohne eine reine Form und einen reinen

Akt als eigentlichen Gegenstand der Metaphysik im Hintergrunde — selbst wenn wir gar nicht wüßten, daß die aristotelische Metaphysik sich auch ausdrücklich zu diesem Gegenstande bekennt —, ebenso wie umgekehrt eine solche Metaphysik, nachdem einmal die Ideenlehre aufgegeben war, undenkbar ist ohne eine solche Behandlung der Substanzlehre als Unterbau, wie es ja auch Jaeger in dem, was er über *Περὶ φιλοσοφίας* sagt, betont hat. Wenn er demgegenüber das Buch *A* als Beweis anführt, daß die frühere Metaphysik „die Lehre von der sinnlichen Substanz überhaupt noch nicht als integrierenden Bestandteil der ersten Philosophie kannte“ (S. 230), so ist darauf zu erwidern, daß es ja auch nur seine, Jaegers, Behauptung ist, die durch eine genaue Analyse der Bücher *ZHθ* widerlegt wird, daß in ihnen die sinnliche Substanz um ihrer selbst willen behandelt werde und als solche schon zur Metaphysik gehöre. In diesem Sinne „integrierender Bestandteil“ der Metaphysik wurde die sinnliche Substanz nie, auch nicht in *ZHθ*; im Sinne einer notwendigen Vorbereitung ist sie es in *A* 1—5 ebenso schon wie in dem von *ZHθ* angedeuteten Plane<sup>11</sup>. Ebenso wenig wie es eine aristotelische Metaphysik gegeben hat, die nicht von der Analyse der sinnlichen Substanz ausgegangen ist und die den Begriff ihres Gegenstandes, des übersinnlichen Seins als des obersten und ersten Seins, nicht aus der vergleichenden Betrachtung der Stufenreihe der verschiedenen Seinsarten gewonnen hätte (was ja auch der einzig mögliche Weg war, seitdem die platonische Identifizierung des Vollkommensten mit dem Allgemeinen gefallen war) und die nicht in diesem Sinn Allgemeinwissenschaft vom Sein gewesen wäre, ebenso wenig hat es je eine Metaphysik gegeben, die die sinnliche Substanz um ihrer selbst willen behandelt hätte und in der „die ältere platonisierende Lehre von der transzendenten,

<sup>11</sup> Daß Jaeger sich darauf beruft, daß der eigentlich metaphysische Teil *A* 6—9 doppelt so lang ist wie der den Büchern *ZHθ* entsprechende vorbereitende Teil *A* 1—5, ist so lange kein Argument, als wir nicht wissen, wie lang die auf *θ* folgende, eigentlich metaphysische Abhandlung des späteren Planes war oder hätte werden sollen. Denn auch Jaeger selbst betrachtet *θ* 10 als die (freilich sekundäre) Überleitung von *ZHθ* zu einem die eigentliche Metaphysik behandelnden Abschnitte (212).

stofflosen Form zwar noch als Spitze fortexistiert, ohne jedoch den Hauptraum des Interesses noch für sich in Anspruch zu nehmen“ (211). Und selbst wenn wirklich (was aber, wie eine genaue Untersuchung von *BΓE* und *K* einerseits und von *ZHΘ* andererseits ergibt, gar nicht der Fall ist) in den früheren Teilen der eine, in den späteren Teilen der andere Gesichtspunkt stärker betont würde, so würde daraus noch immer nicht ein innerer Gegensatz der beiden Auffassungen folgen, wie ihn Jaeger voraussetzt, der sie ja als einander aufhebende Formulierungen des Begriffs der Metaphysik betrachtet und den nachträglichen Versuch, den in der Vereinigung der beiden Auffassungen liegenden Widerspruch durch eine sie verbindende Formel zu beseitigen, als mißlungen bezeichnet (227; vgl. oben S. 6).

Auf dieser — wie wir gesehen haben, aus einer einseitigen und in sich widerspruchsvollen Interpretation der Bücher *A*, *BΓE*, *K* und *Λ* nach der einen, *ZHΘ* nach der anderen Richtung hervorgehenden — Analyse der Metaphysik beruht<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Denn die Behandlung aller übrigen Werke geht schon von der an der Analyse der Metaphysik erwiesenen Voraussetzung aus, daß alles Idealistische, Absolute und Normative am Anfang, alles die Empirie Berücksichtigende, Einzelwissenschaftliche am Ende der Entwicklung des Aristoteles stehen muß, eine Auffassung, die sich auf das Verhältnis der Eudemischen Ethik zur Nikomachischen noch anwenden läßt, wenn auch mit starker Übertreibung des empiristischen Zuges der Nikomachischen Ethik, während sie in der Politik Jaeger nötigt, trotz vieler dagegen sprechender Gründe den Idealstaatsentwurf in Politik *HΘ* als den frühesten Teil der Politik zu bezeichnen, einzig aus dem Grunde, weil nach Jaegers Auffassung der spätere, empiristische Aristoteles prinzipiell keinen Idealstaatsentwurf mehr aufstellen konnte. Ebenso muß die *πολις*-Lehre in *Περὶ ψυχῆς* III ein alter platonischer Bestandteil der Seelenlehre sein, die „psychophysische Seelenlehre“ der beiden anderen Bücher spätere Lehre, selbst wenn sich dies, wie Jaeger S. 357 zugibt, philologisch gar nicht nachweisen läßt, nur darum, weil nach Jaegers Voraussetzung zwischen diesen beiden „auf verschiedenem geistigen Grunde erwachsenen Teilen“ eine unüberbrückbare Kluft besteht (355). Die übrigen Argumente, die Jaeger sonst noch außer den aus der Metaphysik gewonnenen zur Bestätigung seiner Auffassung vorbringt, sind nicht beweisend. Wenn er S. 376 die Einführung einer Mehrzahl von Bewegern in *Λ* 8 als eine das bisherige metaphysische Weltbild des Aristoteles aufhebende Konzession an die empirische Forschung betrachtet, die „seinem unbeugsamen Tatsachensinn Ehre macht“, so übersieht er, daß auch hier noch (vgl. 1073 a 24) dem unbewegten Beweger der Vorrang vor den übrigen bleibt. Und wenn Jaeger in der Einleitung zu *Περὶ ζώων μορίων* den Satz: *διὰ τὸ μᾶλλον καὶ*

die Gesamtdarstellung der philosophischen Persönlichkeit des Aristoteles und seiner „Stellung innerhalb der geistigen Bewegung seines Jahrhunderts“ (394), die im Schlußkapitel (393 ff.) gegeben wird. Es ist danach ganz falsch, Aristoteles als das „Haupt des Dogmatismus“ zu betrachten und ihn in diesem Sinne Kant gegenüberzustellen; im Gegenteil, seine Philosophie ist „in kritischer Absicht begründet worden“ (402). „Innerhalb der . . . geschichtlichen Schranken bedeutet die Metaphysik . . . eine Problemlage gegenüber der platonischen Ontologik, die ziemlich genau derjenigen Kants gegenüber dem dogmatischen Rationalismus des 18. Jahrh. entspricht“ (405). Er trug „aus dem Zusammenbruch der wissenschaftlichen Form, in der Platon die neue Realität des Übersinnlichen begründet hatte und in der sich einen Augenblick lang überschwenglichstes Erlebnis des Unerfahrbaren mit exakter Wissenschaft restlos zu decken schien“, „gleichsam als *depositum fidei* die unerschütterliche Zuversicht heim, daß in dem platonischen Glauben seiner Jugend der tiefste Kern doch wahr sein müsse“ (404). Er sucht das von Plato übernommene Weltbild mit den von ihm zuerst vorbildlich und für alle Zeiten ausgebildeten Methoden des analytischen Denkens (394 ff.) wissenschaftlich zu begründen (403). „Die Metaphysik ist der grandiose Versuch, dieses die Grenzen menschlicher Erfahrung übersteigende Etwas für den kritischen Verstand zugänglich zu machen“ (404). Sie geht hervor „aus der inneren Spannung zwischen intellektuellem Gewissen und religiösem Weltanschauungstrieb“ (403). Darum „geht sie

---

*πλεῖω γνωρίζειν αὐτῶν λαμβάνει τὴν τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχὴν* zunächst übersetzt: „Die anderen Gegenstände sind in höherem Grade und größerer Anzahl dem Erkennen zugänglich und erringen daher in wissenschaftlicher Hinsicht den Vorrang“ (361 f.) und dies dann später (364) mit „Vorrang der Wissenschaftlichkeit“ wiedergibt und daraus folgert, Aristoteles habe „die Metaphysik jetzt nur durch die ewige Sehnsucht des menschlichen Gemüts gerechtfertigt“ (363), während die Stelle gar nichts anderes besagt, als daß an den sinnlichen Gegenständen „mehr zu erkennen“ ist dem Material nach, indes die Metaphysik die größere *τιμιότης τοῦ γνωρίζειν* 644 b 33 hat, exakter und also im aristotelischen Sinn auch wissenschaftlicher ist, obwohl uns ihr Gegenstand minder erkennbar ist (derselbe Gedanke wie in *Metaph. A 2*): so ist das eine vom philologischen Standpunkt sehr bedenkliche Art zu interpretieren.

auch, im Gegensatz zu allen übrigen Wissenschaften, nicht von einem gegebenen Gegenstande aus, sondern hebt mit der Frage nach der Existenz ihres Gegenstandes an“ (405).

Aber Aristoteles „bleibt trotz seiner kritischen Wendung wie Platon an die Vorstellung gebunden, daß jedes wirkliche Wissen einen außerhalb des Bewußtseins liegenden Gegenstand (*ἔξω ὄν καὶ χωριστόν*) voraussetze. . . . Dieser Realismus ist . . . allgemein griechisch“ (ebd.). Das ist die oben, im Vergleich mit Kant, erwähnte historische Beschränkung — und an diesem Realismus mußte auch sein Versuch, die von Platon übernommenen „religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen“ mit dem „wissenschaftlichen, analytischen Denken“ zu einem einheitlichen Weltbilde zu vereinigen, notwendig scheitern (403 f.). So „wurde die Begründung der wissenschaftlichen Philosophie der unmittelbare Anstoß zur endgültigen Trennung der Wissenschaft von der Philosophie“ (398); schon Aristoteles selbst hat sich darauf beschränkt, die Lehre vom übersinnlichen Sein „nur durch die ewige Sehnsucht des menschlichen Gemüts“ zu rechtfertigen (363) und die Wahrheit metaphysischer Sätze auf eine besondere intuitive Art der Erkenntnis zurückzuführen (212), während im Gebiet der Wissenschaft die „Umlagerung des Schwergewichts nach der Seite der positiven Forschung“ (429) sich vollzieht und die „Empirie schließlich Selbstzweck“ wird (359). Daher verharrt in den Jahrhunderten nach ihm die Philosophie in unwissenschaftlichem Dogmatismus „gültiger Sätze“, während die Wissenschaft sich von jeder philosophischen Voraussetzung und Absicht befreit. „Weltanschauungstrieb und Wissenschaftsstrenge haben sich in der Antike nicht wieder zusammengefunden“ (432).

An dieser Gesamtdarstellung, die nach Jaeger selbst das eigentliche Ziel des Buches ist (denn „wir gelangen zu einem produktiven Verhältnis zu Aristoteles erst auf dem Umweg über die geschichtliche Erkenntnis dessen, was er innerhalb der griechischen Kultur und Philosophie bedeutet hat“ (393), ist eines auffallend: daß sie nicht einmal aus der Analyse und Interpretation der Metaphysik, wie sie Jaeger in seinem Buche gibt, und aus der dort vorgeführten Entwicklung folgt,

selbst wenn diese so stattgefunden hätte und selbst wenn ihr ein Gegensatz der Auffassungen zugrunde liegt. Denn nach Jaegers Darstellung müßte man doch annehmen, daß Aristoteles zur Erkenntnis des unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen den von Plato übernommenen weltanschaulichen Denkgebilden und dem von ihm selbst ausgebildeten wissenschaftlichen Denken bei irgendeinem unlösbaren Problem, bei einer Antinomie gelangt ist, an der ihm die Inkommensurabilität der beiden verschiedenen „Denkdimensionen“ (357) bewußt wurde, und an der er den Versuch, die platonische Intuition wissenschaftlich zu begreifen, als gescheitert erkennen mußte. Nach der aus der Analyse der Metaphysik gefolgerten Entwicklung geht aber der völligen Verweisung der Lehre vom ewigen Sein in den Bereich des „Ahnens“ und der „ewigen Sehnsucht“ ein Stadium voraus, in dem diese metaphysischen Lehren zwar nicht mehr „den Haupttraum des Interesses in Anspruch nehmen“, aber doch noch „als Spitze fortexistieren“ (211), und auch die Gedanken des Buches  $\theta$  führen mit rein „wissenschaftlichen“ Schlußfolgerungen auf den Begriff des ersten Bewegers und der reinen Energie hin, obwohl es dem Komplex  $ZH\theta$  angehört, für den nach Jaeger Metaphysik nur mehr allgemeine Lehre von den Seinsarten ist. Wenn aber diese Verlegung des Schwergewichts nach der Seite der Empirie schon begonnen hat, noch bevor Aristoteles zur Erkenntnis der Kluft zwischen Weltanschauung und Wissenschaft gelangt ist, so ist doch die konsequente Fortsetzung dieser Entwicklung, selbst bis zu dem Punkte, auf dem die „Empirie Selbstzweck“ wird, verständlich, ohne daß man dann noch diese Erkenntnis, von der im übrigen keine Spur in Aristoteles' Schriften zu finden ist, als Grund dafür heranzuziehen braucht. Wenn Jaeger dies doch tut, und in seiner Gesamtdarstellung das Bewußtsein dieser Erkenntnis als das treibende Moment in der Hinwendung des Aristoteles zum Empirismus bezeichnet, während dieses Motiv in der Analyse der Entwicklung gar nicht vorkommt, so ist daraus zu sehen, daß diese seine Darstellung nicht einmal in der Analyse der aristotelischen Schriften, die Jaeger selbst in seiner Untersuchung vornimmt, begründet

ist, sondern einfach aus der von der Analyse der Schriften ganz unabhängig gemachten Voraussetzung stammt, daß es einen solchen Zwiespalt zwischen Weltanschauung und Wissenschaft, zwischen Glauben und Wissen (404) eben gebe, die dann erst nachträglich in die Interpretation des Aristoteles hineingetragen wird.

Wenn Jaegers Buch als eine kantianische oder sonstwie kritizistische Widerlegung des Aristoteles gedacht wäre, die den „transzendentalen Schein“ (Kr. d. r. V. Elementarlehre II. Tr. Logik II. Abth. Transsc. Dialektik Einl.), der in der unbestreitbaren Tatsache liegt, daß hier ein System vorhanden ist, das wirklich durch bloßes wissenschaftlich-analytisches Denken metaphysische Wahrheiten notwendig und widerspruchsfrei feststellt, polemisch-logisch aufzulösen bestimmt wäre, und den „griechischen Realismus“ als falsch und eben als die Fehlerquelle dieses „Dogmatismus“ erweisen sollte, so ließe sich darüber, dafür und dagegen, philosophisch verhandeln; aber als historische Betrachtungsweise ist ein solches Hineintragen moderner Gedankengänge in die aristotelische Philosophie nicht annehmbar. Wenn man schon den „griechischen Realismus“ als notwendig gegebene historische Schranke auffaßt, wer gibt einem dann das Recht, die eigene, vielleicht ebenso historisch beschränkte Auffassung als Norm der Beurteilung der anderen zu verwenden? Wenn es nicht „richtige“ oder „falsche“, sondern bloß „historisch notwendige“ Gedanken gibt, inwiefern kann es dann überhaupt objektive geben, an denen wir die anderen messen dürfen, und warum, selbst wenn das möglich wäre, sollte dann gerade unsere moderne Auffassung der archimedische Punkt sein, von dem aus man die übrigen, historisch bedingten Gedankengebilde begreifen kann? — es müßte denn sein, daß sie die richtige wäre, was wieder ein Verlassen des historischen Standpunkts zugunsten des objektiv-logischen bedeutet. Aber wie wäre überhaupt ein „geistiger Ort“ zu denken, von dem aus man die anderen Denkgebilde verstehen könnte und der über ihren historischen Bedingtheiten stände, wenn er nicht seiner bloß logischen Richtigkeit wegen den anderen übergeordnet wäre? Das ist eine Frage, die sich die wenigsten

vorlegen und noch keiner von denen beantwortet hat, die diese „historische Betrachtungsweise“ anwenden.

So verdienstvoll Jaegers philologische Feststellungen sind — von denen einige, wie der Nachweis der Echtheit der Eudemischen Ethik und des Buches *K* der Metaphysik, geradezu Entdeckungen genannt zu werden verdienen —, solange sie sich bloß auf das philologische Gebiet beschränken, so zweifelhaft und unbegründet sind sie, sobald sie sich auf seine philosophische Gesamtansicht der Entwicklung des Aristoteles gründen. Denn diese ist — das glauben wir in der gegenwärtigen Untersuchung gezeigt zu haben — nicht eine notwendig aus den philologischen Feststellungen sich ergebende Konsequenz, sondern ein Postulat, auf das hin viele — an sich sehr unwahrscheinliche — philologische Behauptungen erst aufgestellt worden sind. Dieses Postulat entspringt aber aus der unbesonnenen Übertragung der Maße, Kriterien und Grundauffassungen der modernen Philosophie auf jede Philosophie überhaupt, und das Ergebnis, das so entstehen mußte, ist eine gewaltsame Umdeutung und Mißdeutung der aristotelischen Philosophie — eine notwendige Folge des Mangels an philosophischer Objektivität, die zu jeder philosophiegeschichtlichen Arbeit ebenso notwendig ist wie eine gewissenhafte philologische Methode zu gedeihlicher philologischer Arbeit. Jaeger, der über diese verfügt, solange er sich bloß auf dem Gebiete der Philologie bewegt, läßt jene völlig vermissen, sobald er auf das eigentlich philosophische Gebiet übergeht, und so ist ein Werk entstanden, das, trotz vieler verdienstlicher Vorzüge im einzelnen, doch ein Bild von der aristotelischen Philosophie gibt, dem im Interesse der historischen Objektivität entschieden widersprochen werden muß.