

Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes.

Von Johann B. Schuster S. J.

I.

Die Lehre von Materie und Form gilt mit Recht als ein Hauptpunkt der Aristotelischen metaphysischen Naturlehre. Sie erklärt das Werden und die innere Konstitution der Körperdinge aus zwei Komponenten oder Seinsprinzipien, einem Substrat — der Materie — und der substantiellen Form als Ursache der besonderen Seinsgestaltung dieses Dinges. Beide Prinzipien werden als substantiell gedacht, in scholastischer Sprache als „*substantiae incompletae*“ bezeichnet. Aller Wandel, auch das wesentliche Werden und Vergehen, findet seine Möglichkeit darin, daß bei der Veränderung die Hyle als Substrat bleibt, während an Stelle der vergehenden Form eine neue hervorgebracht wird. Deutlicher muß man gleich sagen: Nach der traditionellen Interpretation des Aristoteles wird nicht eigentlich die Form, sondern das Ganze oder das Kompositum aus Materie und Form hervorgebracht.

Über diese Deutung von Hyle und Form (*eidōs*, *morphe*) bestand in alter und neuer Zeit kein Zweifel. Mochte die sachliche Beurteilung dieses Lehrstücks eine recht verschiedene sein, mochte etwa die Scholastik die Unterscheidung der beiden Prinzipien als unumstößliche Wahrheit annehmen, während die neuere Naturforschung und Naturphilosophie aus verschiedenen Lagern allerlei Vorbehalte macht, über das eine gab es keinen Streit, da stimmte die Scholastik mit der neueren geschichtlichen Forschung überein, daß die angegebene Interpretation der Aristotelischen Texte zutreffend sei. Zeller in seiner monumentalen Geschichte der Philosophie der Griechen und Baeumker in seiner bedeutsamen Monographie über das Problem der Materie in der griechischen Philosophie gehen einig mit den Aristoteleskommentaren des hl. Thomas: Es gibt nur einen Hylebegriff beim Stagiriten, der das substantielle Werden erklärt. Die *materia prima* ist eine scharf umrissene Größe, die man kritisch beurteilen, annehmen, modifizieren oder ablehnen kann; aber ihre genuine Herkunft aus Aristoteles wurde gar nicht bezweifelt.

Um so größer ist die Überraschung, die eine schon vor sieben Jahren erschienene Arbeit eines gründlichen Aristoteleskenners über diese Frage bereitet. Der jugoslawische Jesuit Franz Sanc, Professor der Philosophie an der philos.-

theol. Hochschule in Sarajevo in Bosnien, legt in seiner Studie: „*Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata*“ (Zagreb 1928), eine unseres Wissens ganz neue Interpretation des Hylebegriffes dar (vgl. Schol 4 [1929] 269 f.). Die Arbeit, eine geschichtlich-philologische Untersuchung, setzt sich zum besonderen Ziel, die kritischen Bedenken, welche sowohl Zeller wie Baumecker geäußert haben, als ungerechtfertigt zu zerstreuen, weil sie den mannigfachen Sinn der Hyle bei Aristoteles verfehlt haben.

Dies ist nicht so zu verstehen, als ob man bisher noch nicht gewußt hätte, daß Aristoteles in der Tat den Hylebegriff in vielfacher Anwendung bringt. Er redet ja nicht bloß von der *prote hyle*, er kennt eine *oikeia* und *idios*, eine *eschate hyle*, er spricht von einer Materie des akzidentellen Werdens, unterscheidet *materia sensibilis* und *intelligibilis*. Aber auf diese Unterscheidungen kommt es hier nicht an. Es fragt sich, ob beim substantiellen Werden neben der *materia prima* noch eine andere davon wesentlich verschiedene Materie als substantielles Substrat zu beachten ist. Sanc bringt als neue Deutung diesen zweiten Begriff und nennt ihn *materia metaphysica*. Er entspricht der Aristotelischen *hyle eschate* und bedeutet etwa das konkrete individuelle Subjekt, aber in abstrakter Form. Weil die Materie als Gegenstück die Form hat, so folgt, daß neben der *forma physica* eine *forma metaphysica* anzunehmen ist. Beim Menschen wäre letztere also nicht die Seele, sondern die *essentia* oder *humanitas*.

Sanc beschränkt sich bei seiner Untersuchung auf die Behandlung der leblosen Welt der sog. irdischen Urelemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Über sie lehrt ja Aristoteles, daß aus ihnen alle übrigen Mischstoffe bestehen, daß sie sich aber auch auseinander bilden können; also aus Luft kann Feuer oder Wasser werden. Bei der Verwandlung bleibt die erste Hyle als Urstoff und nimmt eine neue Gegensätzlichkeit (*enantiosis*) an, wodurch das neue Element entsteht. Ein Kenner der scholastischen Philosophie und der traditionellen Aristotelesdeutung muß sich im Laufe der Darstellung auf nicht wenige Überraschungen gefaßt machen. Nur die allerwichtigsten seien kurz erwähnt. Aristoteles lehrt nicht, daß die Elemente neben der *prote hyle* eine eigene *forma substantialis* besitzen. Er sagt nur, daß eine Gegensätzlichkeit (*enantiosis*) des Kalten und Warmen oder des Trockenem und Feuchten hinzutritt, durch die das Ganze ein

esse intelligibile, ein eidos und eine Definitionsmöglichkeit erhält. Ferner denkt Aristoteles nicht daran, der ersten Materie die eigene Existenz abzusprechen. Wenn das Element aus dem Nichtseienden wird, so bedeutet das nur „ex non ente secundum quid“, d. h. die materia verliert nur die frühere Kontrarietät, etwa des Warmen, das für sie nur akzidental war. Das Kapitel de mixto dürfte auch manche überraschende Feststellungen bringen. Doch interessiert uns jetzt nur der Hauptpunkt, der neue Hylebegriff der materia metaphysica. In den Elementen muß also ein doppeltes hypokeimenon geschieden werden, nämlich: 1. totum, quod compositum est ex materia et forma; 2. aliquod subiectum, quod non est totum.

„Scilicet sicut in homine singulari Petro unum est subiectum ultimum, quod de nullo alio praedicari potest, ipsum illud individuum humanum Petrus, qui est homo et tantus et talis et agens et patiens, qui tamen non est corpus et anima, sed habet corpus et animam: ita etiam in elemento est aliquod ultimum subiectum, de quo totum elementum praedicatur ut unum aliquod compositum, quod tamen non est aliqua pars compositi, sed cuius est pars. Sicut homo est compositum ex corpore et anima, non autem est aut corpus aut anima neque corpus et anima, ita etiam elementum est compositum ex materia et forma, non autem aut materia aut forma neque materia et forma. Quia de hoc subiecto compositum solum ut totum praedicatur, vocari potest . . . ‚subiectum ut totum‘, seu suppositum, seu cum Aristotele ‚substantia prima — prote usia‘, vel ‚individuum — atomon‘, vel ‚ultima materia — eschate hyle‘“ (Sanc 46 f.).

Auf der anderen Seite heißt prote hyle nicht das „subiectum ut totum“, sondern das „subiectum caliditatis et aliarum contrarietatum, cum quibus elementa constituit . . . ; hoc subiectum vocari potest . . . ‚subiectum ut pars‘“ (ebd. 47). Nun ist zu beachten, daß auch das zuerst beschriebene subiectum ut totum „hyle“ genannt wird, aber nicht „prote“, sondern „eschate hyle“. Sanc macht noch eigens darauf aufmerksam, die eschate hyle dieser Einteilung nicht mit der sog. zweiten hyle zu verwechseln. Das wären etwa die Elemente und Mischstoffe für die weiteren und höheren Zusammensetzungen.

Wegen des innigen Zusammenhanges zwischen Materie und Form muß dann auch die Form eine doppelte sein, forma ut pars und forma ut totum. Erstere besteht in den „contrarietates“, den gegensätzlichen Bestimmungen von Kalt und Warm, Trocken und Feucht, Leicht und Schwer. Sie sind bei Aristoteles, wie Sanc annimmt, nicht substantieller Art. Aber sie bewirken, daß das aus materia prima und contrarietas gebildete Element eine bestimmte Wesenheit und Intelligibilität bekommt. Diese Form, morphe, eidos genannt,

ist vergänglich und individuell. Sie ist vorzugsweise, allerdings nicht ausschließlich, Gegenstand der Physik. Die Metaphysik hat es dagegen hauptsächlich mit der *forma ut totum* zu tun, die das Korrelat der *materia metaphysica* bildet. Sie ist unvergänglich, keines Werdens und Vergehens fähig, unteilbar, weil nicht im eigentlichen Sinn zusammengesetzt. Diese Form ist also beim Menschen nicht etwa bloß die Seele, sondern das Menschsein. Denn sie ist Inhalt der Prädikation. Sie wird nach scholastischer Terminologie in *recto* ausgesagt. Sie ist nichts anderes als die Wesenheit, *essentia*. Vom Subjekt, d. i. dem Träger dieser Wesenheit, unterscheidet sie sich nur begrifflich (*ratione*). *Sanc* trägt kein Bedenken, in diesem Zusammenhang die Lehre des Aristoteles (*individuum habet aliquam formam*) mit dem christologischen Satz des heiligen Paulus zu vergleichen: „*Semetipsum exinanivit formam servi accipiens.*“ „*Forma servi*“ umschließt aber die ganze menschliche Natur, Leib und Seele.

Soviel mag genügen, um den Sinn und die Tragweite der neuen Hyledeutung einigermaßen zu charakterisieren. Im Zusammenhang damit wird aber noch eine ganze Reihe von Lehrpunkten metaphysischer Art in einer von der Tradition sehr abweichenden Gestalt dargestellt. Die Lehre von Potenz und Akt handelt nicht von der Möglichkeit zur Existenz und dieser selbst; das „*esse*“, das etwa der hl. Thomas als Aktualität und Existenz faßt, bedeutet bei Aristoteles nichts anderes als das *Wesen*. Ebenso neu und ungewohnt vom Standpunkt der traditionellen Lehre aus ist die Auffassung vom Individuationsprinzip. Dieses liegt nicht in der *materia physica*, sondern in der *materia metaphysica*. Das Problem sodann, wie zwei getrennte aktuelle Substanzen ein Sein werden können, kennt Aristoteles in dieser Form gar nicht, weil wiederum eine Vertauschung im Hylebegriff gemacht wurde.

Zum Schluß seiner Untersuchungen antwortet *Sanc* auf die verschiedenen Schwierigkeiten von Zeller und Baumker gegen die Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit des Materiebegriffs. Der Widerspruch soll darin liegen, daß die Wesenheit der Dinge universal und doch nicht außerhalb des Wirklichen real sei, daß die Form allein das Wesen der Dinge konstituiere und gleichzeitig die Sinnendinge in ihrem Begriff die Materie einschließen, daß die Individuen gleicher Wesenheit sich nur durch die in sich ganz bestimmungslose Materie unterscheiden, weshalb nur das aus Materie und Form Zusammengesetzte vergänglich ist, während Materie und Form

ewig seien, daß die Materie bald als Substanz bezeichnet werde, bald nicht, u. ä. Mit der Unterscheidung von *materia physica* und *metaphysica* glaubt nun Sanc all diesen Schwierigkeiten eine ungezwungene Lösung geben zu können.

II.

Diese wenigen Andeutungen dürften genügen, um die Tragweite der Forschungen von Sanc ins rechte Licht zu setzen. Sie bedeuten einen Bruch mit der traditionellen Hylelehre. Kein Wunder, daß dieses Ergebnis, gelinde ausgedrückt, Verwunderung und auch Mißbehagen hervorruft. Desgleichen wird es manche aufs äußerste befremden, wenn in den metaphysischen Lehren über Potenz und Akt, die gesonderte Existenz der Materie, das Individuationsprinzip usw. Aristoteles als Begründer und Stütze der bekannten Lehrmeinungen ausscheiden soll. Dieses Befremden wird vermutlich nicht ganz aus dem Wege geschafft durch das Bestreben, die kritischen Einwendungen von Zeller und Baumker zu widerlegen und Aristoteles' Lehre als widerspruchsfrei hinzustellen. Allzuviel des bisher als Aristotelischen Gedankenguts Gehüteten müßte preisgegeben werden. Endlich wiegt auch die geschichtliche Erwägung, daß eine mindestens tausendjährige Tradition verschiedenster Schulen als Fehldeutung aufzugeben wäre.

Wir dürfen uns aber mit solchen gefühlsmäßigen Eindrücken nicht von der Pflicht entbinden, die Gründe für die neue Interpretation auf uns wirken zu lassen, um nach reiflicher Prüfung ein endgültiges Urteil zu fällen. Es steht ja nicht so, als ob an der Aristotelischen Hylelehre wirklich alles ohne Ausnahme klar und unwiderleglich sei. Im Gegenteil. Die Anwendung des fraglichen Begriffs ist so mannigfaltig und auch so schillernd, daß man schon immer irgendwelche Deutungen, um nicht zu sagen Umdeutungen zu machen gezwungen war. Das hat schon ein hl. Thomas gefühlt. Man muß vielmehr jeden Versuch als ein Verdienst buchen, der eine wenigstens teilweise Klärung der Schwierigkeiten zu bringen verspricht. Ebenso sieht man leicht ein, daß die Verteidigung des Philosophen von Stagira bei Sanc wesentlich leichter, durchsichtiger und ungezwungener ist als bei so manchen anderen Versuchen, vorausgesetzt natürlich, daß zuerst die neue Interpretation aus den Texten gesichert ist. Denn der andere Weg wäre doch ungangbar, zuerst voraussetzen, daß Aristoteles keinen Widerspruch gelehrt haben kann, und dann zeigen, wie bei einer bestimmten Interpretation jeder Widerspruch befriedigend gelöst wird.

Höchstens mag nach einer sorgsam abwägenden Textuntersuchung und -vergleichung die Verteidigung der Aristotelischen Hylelehre als Bestätigung ihren Platz finden. Dies hat denn auch Sanc getan. Seine Methode ist es, mit einer stattlichen Reihe von Aristotelestexten aus allen einschlägigen Büchern seine neue Auffassung zu erläutern und zu beweisen.

Niemand, der sich die Mühe genommen hat, die knappe lateinische Darstellung von 120 Seiten zu studieren, wird dem Verfasser das Zeugnis verweigern, daß er eine erstaunliche Kenntnis der Aristotelischen Lehre über Materie und Form besitzt. Meines Wissens hat niemand vor ihm so ausführlich und subtil über diese Fragen gehandelt. Er bemerkt selber, daß er nicht bloß den ganzen Aristoteles gelesen, sondern auch für alle griechischen Texte, die wiederholt angeführt werden, eine eigene lateinische Übersetzung angefertigt hat.

Freilich darf die Bemerkung nicht unterdrückt werden, daß es schwer, ja sehr schwer ist, auf dem knappen Raum von 120 Seiten eine leicht überzeugende Darlegung über so schwierige und ungewohnte Lehrpunkte zu geben. Vielleicht mag dies mit ein Grund sein, warum die Arbeit von Sanc bisher noch nicht so viel Beachtung gefunden hat. In der Tat scheint nach der methodischen Seite eine Ergänzung der Studie sehr willkommen. Sanc kann bei der gedrängten Kürze seine neue Auffassung vielfach nur thetisch erläutern und dann kurz aus den Texten illustrieren. Aber es wäre doch dringend erwünscht oder mindestens viel wirksamer, wenn die Textuntersuchung kritisch-historisch, d. h. in ständiger Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen, gestaltet, wenn insbesondere schärfer und deutlicher gezeigt worden wäre, wie die neue Interpretation allein und ausschließlich dem Text gerecht wird, während bei der traditionellen Erklärung Aristoteles unverständlich oder widerspruchsvoll bleibt. Dies wäre der Idealfall der Stringenz des Beweisens, den man vermutlich nicht immer und überall erwarten darf. Nach dieser Richtung soll hier ein kleiner Beitrag gegeben werden.

III.

Zunächst seien grundsätzliche Bemerkungen methodischer Art vorausgeschickt. Gerade auf einem so schwierigen Gebiete, wo man keine ausdrücklichen und unmittelbar überzeugenden Beweise zur Verfügung hat, ist es von größter Wichtigkeit zu wissen, in welcher Art und mit welcher Stringenz die These von Sanc überhaupt zu er-

härten ist. Die Lehre über die Hyle zumal ist nicht bloß für moderne naturwissenschaftliche Ohren mit außerordentlichen Schwierigkeiten belastet, sondern auch für die scholastische Philosophie. Diese hat keineswegs einhellig die Lehre des Aristoteles angenommen, sondern neben der sogenannten thomistischen Deutung hat sich eine andere Auffassung viele Anhänger erworben, die etwa nach Suarez benannt wird. Hier handelt es sich vor allem um die Frage der eigenen Existenz der *materia prima* und die Art der Vereinigung von Materie und Form. Da liegt die Gefahr nahe, spätere Distinktionen und schärfere Fassungen allzu früh in den Text des Aristoteles hineinzulegen. Dabei mag es tatsächlich der Fall sein, daß gewisse Folgerungen mit größerem oder geringerem Recht aus Aristotelischen Sätzen gezogen wurden. Aber daraus folgt nicht, daß der Stagirite selber schon diese Folgerungen bewußt gezogen hat, oder daß er nicht an anderen Stellen Lehren entwickelt, die sich mit den Folgerungen einer späteren philosophischen Entwicklung schwerer vereinbaren lassen. Hier liegt also kein Gegenbeweis gegen eine genuine Aristotelesinterpretation.

Ferner ist es klar, daß die Deutung der Texte nach den Regeln der Philologie geschehen muß. Das bedeutet, geschichtlich gesehen, daß wir heute mit anderem Rüstzeug an Aristoteles herantreten und mit einem anderen geschichtlichen Horizont, als es etwa der hl. Thomas getan hat und tun konnte. Damit geschieht den großen Verdiensten des Aquinaten auch auf dem Gebiet der Aristoteleserklärung kein Abbruch. Hier muß auch auf das epochemachende Aristoteleswerk von Werner Jaeger hingewiesen werden. Selbst wenn sich nicht alle seine Annahmen im Lauf der weiteren Forschung bestätigen, so ist doch sein Werk ein überzeugendes Beispiel dafür, wie Jahrhunderte und Jahrtausende alte Meinungen sich eine Korrektur gefallen lassen müssen. Seine allgemeine These, daß Aristoteles in viel größerem Maße ein Platoniker war, als man bisher annahm, gilt heute als gesichert. Ebenso die literargeschichtliche These von der Entstehung der Metaphysik, den älteren und jüngeren Bestandteilen derselben. Für unser Problem wäre noch eine eigene Untersuchung nötig, inwieweit Aristoteles im Laufe seiner Entwicklung auch hinsichtlich der Fassung des Hylebegriffs eine Wandlung durchgemacht hat. Sanc hat die Forschungen von W. Jaeger noch nicht berücksichtigt. Soviel ich aus Jaeger entnehme, läßt sich bis jetzt für die Frage der Materie nichts Entscheidendes für die eine oder andere Auffassung beibringen. Jedenfalls bleibt aber bestehen, daß auch ein gänzlicher Bruch mit

einer Jahrtausende alten Tradition nicht von vornherein als unmöglich abgelehnt werden darf. Nur soviel wird man zugestehen, daß dieser Bruch nicht auf leichte Vermutungen hin vollzogen werden kann.

Die Aufgabe der Textinterpretation würde sich verhältnismäßig leicht gestalten, wenn die verschiedenen Bedeutungen auch verschiedene Terminologie mit sich führten. Dem ist aber leider nicht so. Es wurde schon bemerkt, daß der Name *hyle* für die *materia physica* und *metaphysica* gebraucht wird. Allerdings haben wir einigermaßen ein Unterscheidungsmittel an dem Zusatz *erste* und *letzte hyle*. Noch bedeutend größer ist die verwirrende Mannigfaltigkeit beim Begriff der Form. *Morphe*, *eidōs*, *logos*, *usia* wird scheinbar regellos für die *forma physica* und *metaphysica* gebraucht. Ebenso ist die logische oder metaphysische Betrachtung des Materie-Form-Verhältnisses keineswegs auf die Metaphysik beschränkt, sondern kommt auch in der Physik zur Geltung. Noch größer wird das Labyrinth, weil, wie *Sanc* ausdrücklich hervorhebt, die beiden Begriffe zum Teil etwas Gemeinsames ausdrücken, im Analogieverhältnis stehen, so daß sogar die sogenannte klassische Definition der Materie, wonach sie „*nec quid nec quantum*“ sei, streng genommen von jeder Materie, der physischen und metaphysischen, gelte. Nach *Sanc* hat es aber diese Definition zunächst nur mit der *materia metaphysica* zu tun.

Sodann darf man wohl einmal die Frage aussprechen: Gesetzt auch den Fall, die beiden Hyledeutungen seien wohl zu scheiden, hat dann Aristoteles wirklich ein klares Bewußtsein von diesen Unterschieden gehabt, oder hat er sich zunächst mit einem vagen Hylebegriff begnügt, dem er bald eine mehr physische, bald eine mehr metaphysische Bedeutung beilegte? Zum mindesten muß man zugeben, daß der griechische Philosoph keine ausdrückliche zusammenhängende Klassifikation, Scheidung und Gegenüberstellung vorgenommen hat, auch kein Bedürfnis dazu gefühlt hat.

Daraus ergibt sich eine andere Erwägung. Ein Hauptargument für die neue These von *Sanc* liegt in der Art der Prädizierung oder Aussage über die Hyle. Nimmt man diese Äußerungen des Aristoteles im wörtlichen und eigentlichen Sinn, dann liegt im Grunde die Sache schon klar. Da wäre die traditionelle Auffassung schon aus dem Felde geschlagen. Wenigstens bliebe der Text unverständlich. Wenn man aber annehmen darf, daß der Philosoph die beiden Bedeutungen von physischer und metaphysischer Materie *promiscue* gebraucht, ohne sich auf klar geschiedene und insoweit auch

gegensätzliche Bedeutungen festzulegen, dann wäre ein entscheidender und durchschlagender Beweis für Sanc noch nicht gegeben.

Endlich ist es klar, daß, um Übereinstimmung oder Unvereinbarkeit und Gegensätzlichkeit festzustellen, die Begründung niemals auf einen einzigen oder ganz wenige Texte gestützt werden kann, ohne sorgsame Prüfung des Kontextes und ohne weitgreifende Textvergleiche. Dabei muß man es allenfalls auch mit in Kauf nehmen, daß manche Texte keine ganz eindeutige Entscheidung zulassen, daß sie unklar bleiben, daß nur ein größerer oder geringerer Grad von Wahrscheinlichkeit und vielleicht nur in wenigen Fällen praktische Sicherheit der Entscheidung zu gewinnen ist.

IV.

Nach diesen Grundsätzen sollen nun ein paar charakteristische Texte über die Hyle genauer geprüft werden, die verschiedenen möglichen Ausdeutungen, Kontext und Zusammenhang untersucht werden. Die Auswahl ist nicht ganz leicht und bleibt in etwa willkürlich. Wie schon bemerkt, gibt es wohl kaum eine Stelle, die auf den ersten Blick und ohne alle Schwierigkeit sich für die These von Sanc verwerten ließe. Wir wählen zunächst die in der scholastischen Tradition wohlbekanntesten zwei Definitionen der Hyle, und untersuchen, ob sie von demselben Gegenstand widerspruchsfrei ausgesagt werden können. Natürlich muß noch der eine oder andere Text zur Vergleichung herangezogen werden. Ebenso soll für das Verständnis des Parallelbegriffs der Form eine charakteristische Stelle zur Diskussion vorgelegt werden.

1. Der Physiktext. Phys. I 9; 192a 31.

Es ist die erste Definition der Hyle, wie sie von den scholastischen Lehrbüchern der Naturphilosophie gebracht wird: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπαρχόντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον. „Ich nenne aber Hyle das erste Substrat eines jeden Dinges, aus dem (als darin bleibendem) etwas schlechthin wird und nicht bloß zufällig. Wenn es aber zugrunde geht, so löst es sich wieder zuletzt darin auf.“ Nach allgemeiner Ansicht, auch nach Sanc, ist hier die Rede von der ersten Hyle, also im sog. physischen Sinn, der einzigen Hyle in der traditionellen Deutung. Insofern bestünde kein Anlaß, diese Stelle

von neuem zu prüfen. Aber die Vergleichung des später zu besprechenden Metaphysiktextes verlangt doch ein genaueres Eingehen auch auf den gegenwärtigen Abschnitt.

Wenn man die Definition in den scholastischen Lehrbüchern liest, sollte man glauben, daß sie nur einen einzigen Satz umfaßt, daß also zwei Aussagen über die Materie gemacht werden. Aber im Urtext ist es nicht so. Wir stehen im letzten Abschnitt des ersten Buches. In den vorausgehenden Kapiteln wurden die drei Prinzipien Materie, Form und Steresis oder Privatio entwickelt. Nun geht es um die Eigenschaften der Materie. Zuletzt wird ihr die Ewigkeit zugesprochen. Die Hyle kann nicht wieder selbst eine Genesis gehabt haben oder geworden sein. Man beachte, daß das ganze Problem von Materie und Form durch die Erklärung des Werdens aus einem potentiellen Substrat veranlaßt ist. Nun heißt es beim Beweis: Wenn die Materie nicht ewig wäre, sondern ein Werden hätte, dann müßte auch für diese Materie wieder ein anderes Substrat gesucht werden. Es ergäbe sich also die paradoxe Folgerung, daß die Hyle vor ihrem Werden schon ein Dasein hätte, und ebenso, daß sie beim Vergehen, das ja eine Rückkehr oder eine Auflösung in das letzte Substrat ist, schon vergangen sein müßte, bevor das Vergehen einträte. Und bei dieser Beweisführung erscheint die Definition: „Ich verstehe aber unter Hyle usw.“ Vielleicht ist es nicht ganz ohne Bedeutung, daß Aristoteles in der sprachlichen Formulierung den unpersönlichen Ton verläßt und zur Vermeidung von Mißverständnissen oder um die Schlagkraft des Beweises zu stärken, das „ich nenne aber Hyle“ einschleift, anstatt zu sagen „man versteht unter Hyle“ oder noch allgemeiner „Hyle ist nichts anderes als“. War sich der Philosoph bewußt, daß über den schärferen Sinn des fraglichen Begriffs noch längst keine Einheit und eindeutige Tradition bestand? Der Satz: „Wenn sie aber zugrunde geht“, gehört nicht mehr zur eigentlichen Definition, sondern er führt das Argument weiter, daß die Hyle ewig sein muß.

Wie bereits erwähnt, besteht über die Deutung der Materie in unserer ersten Definition kein Streit. Die weitere Frage, wie die korrespondierende Form zu denken sei, ob als forma substantialis oder, wie Sanc annimmt, als einfache „contrarietas“ des Warmen und Kalten ohne weitere Untersuchung ihres substantiellen oder akzidentellen Charakters, muß hier beiseite gelassen werden. Nur soviel sei noch bemerkt, daß es nach Sanc zum Beweis für den Substanzcharakter der Form nicht genügt, zeigen zu können,

daß durch sie etwas zur Substanz konstituiert wird. Diese Frage muß aus anderen Quellen entschieden werden (29).

Wir wenden uns nun zum Text in der *Metaphysik*, der als zweite klassische Definition der gleichen Materie gebraucht wird.

2. Der *Metaphysik*text. *Metaph. VII (Z) 3; 1029a 20.*

Λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται ὡς ὄρισται τὸ ὄν. Die Übersetzung der *Antiqua Versio* beim hl. Thomas lautet: „Dico autem materiam, quae secundum se nec quid nec quantitas nec aliud aliquid eorum dicitur, quibus ens est determinatum.“ Neuere scholastische Lehrbücher haben den Text etwas verändert. Sie schieben nach „nec quantum“ ein „nec quale“ ein (vgl. Frank, *Philosophia naturalis*, Freiburg 1926, 258). Der Sinn wird dadurch allerdings nicht geändert.

Sanc behauptet nun, daß diese Definition einen anderen Gegenstand habe, nicht mehr die *materia ut pars*, sondern die *materia metaphysica*. Zunächst bringt er einen Vorschlag für die Textkorrektur. Das *τί* bekommt den *Acutus*, es ist fragend, ähnlich wie in der bekannten Formel vom *τὸ τί ἦν εἶναι*. Als Parallelstelle wird hingewiesen auf *Metaph. IX (Θ) 1; 1045b 32—33*: λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν. Ferner ist das *τὸ ὄν* nicht das *ens in communi* oder der allgemeinste Seinsbegriff, sondern die Substanz, die erste Kategorie, das substantielle Individuum. Der Beweis dafür lautet (60): „Nam haec [prima substantia] est illud ens, quod omnibus praedicatis determinatum est, seu quod subiectum est omnium praedicatorum ideoque ‚materia ultima‘ est.“ Eine Bestätigung folgt noch im Fortgang des obigen *Metaphysik*textes *VII 3*: „Est enim aliquid, de quo praedicatur unumquodque ex his, cui esse aliud est ac unicuique ex categoriis; alia enim de substantia praedicantur, haec autem de materia. Itaque ultimum secundum seipsum neque quid neque quantum neque aliud quidquam est“ (*Metaph. VII 3; 1029a 21—25*). Zwei weitere Stellen aus den Kategorien des Aristoteles (*Categ. 5; 2b 37 ff.* und *3a 36 ff.*) sollen dartun, daß diese metaphysische Hyle identisch ist mit der *prima substantia* (οὐσία πρώτη) oder dem Individuum (ἄτομον).

Das ist im wesentlichen der Beweisgang für die Deutung der zweiten klassischen Definition. Man sieht leicht, daß diese etwas gar knappe Erklärung und Begründung eine weitere Untersuchung willkommen erscheinen läßt. Wir fragen also: Erlaubt der Text die Erklärung als *materia metaphysica*?

Bleibt die herkömmliche Deutung auch oder ebenso gut möglich? Lassen sich die beiden Hauptdefinitionen widerspruchsfrei miteinander vereinigen?

Die erste Frage muß sein: Ist die neue Auffassung der Hyle als *materia metaphysica* überhaupt möglich und aus dem Kontext vertretbar? Das 7. Buch der *Metaphysik* gehört mit dem 8. und 9. zu den sogenannten Substanzbüchern (W. Jaeger). Es ist die spätere Lehrentwicklung des Philosophen in diesen Büchern niedergelegt. Das Hauptthema lautet zu Beginn des 7. Buches: Was ist die Substanz? Deutlicher: Was ist die *οὐσία*, die substantielle Wesenheit, und welchen Dingen kommt sie zu oder nicht? Das 3. Kapitel scheidet dann vier vorzügliche Bedeutungen der *οὐσία* aus, das sog. wesentliche Sein (*τὸ τί ἦν εἶναι*), das Allgemeine im Platonischen Sinn, die Gattung, d. i. ein allem Seienden gemeinsamer Kern im Sinn der alten Metaphysiker, und endlich als viertes das Hypokeimenon.

„Subjekt ist dasjenige, wovon das andere ausgesagt wird, während es selbst nicht wieder von anderem ausgesagt wird. Daher haben wir hierüber zuerst zu handeln, da ganz vorzüglich das erste Subjekt Substanz zu sein scheint. Als solches wird aber in einer Weise die Materie [*hyle*] bezeichnet, in anderer die Form [*morphe*], in dritter das Kompositum aus beiden. Ich bezeichne aber als Materie z. B. das Erz, als Form die Gestalt des Bildes und als Kompositum die Bildsäule, das konkrete Ding. Wenn demnach die Form früher und in höherem Sinne ist als die Materie [nach der Lehre der Platoniker], so wird sie aus demselben Grunde auch früher als das Kompositum sein. — So ist denn im Umriß gesagt, was die Substanz ungefähr ist, das nämlich, was nicht von einem Subjekte, sondern von dem das andere ausgesagt wird. Doch dürfen wir bei dieser Erklärung nicht stehenbleiben, da sie nicht ausreicht. Denn einmal ist sie selbst noch unbestimmt, und dann bekommen wir so als Substanz die Materie. Denn wenn sie es nicht ist, dann weiß man nicht, was sonst Substanz wäre. Denn wenn man das andere wegnimmt, so sieht man sonst nichts übrigbleiben. Denn das andere führt sich auf aktive und passive Bestimmtheiten an den Körpern oder auf ihnen eigene Vermögen zurück; Länge aber, Breite und Tiefe sind quantitative Bestimmtheiten, nicht Substanz. Denn die Quantität ist keine Substanz, sondern dasjenige vielmehr ist die Substanz, dem jene Eigenschaften an erster Stelle zukommen. Nehmen wir nun Länge, Breite und Tiefe hinweg, so sehen wir nichts übrigbleiben als das, was etwa durch sie bestimmt wird, und so muß denn bei dieser Betrachtungsweise einzig die Materie als Substanz dastehen. *Ich bezeichne aber als Materie das, was an sich weder als ein Was, noch als ein Quantitatives, noch als sonst etwas von dem bezeichnet wird, wodurch das Seiende bestimmt wird.* . . . Hiernach also kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Materie die Substanz ist. Aber das ist unmöglich. Denn sowohl getrennt für sich als ein Dieses zu sein, scheint am meisten der Substanz zuzukommen. Daher möchte wohl die Form und das Kompositum eher als die Materie Substanz zu sein scheinen“

(Metaph. VII 3; 1028b 36—1029a 30; Rolfes, Aristoteles, Metaphysik, Leipzig 1920, S. 132 f.).

Damit haben wir Kontext, Zusammenhang und eigentümliche Stellung unserer zweiten Hyledefinition wiedergegeben. Im folgenden vierten Kapitel wird das sog. wesentliche Sein, und zwar mehr in logischer Weise, erforscht. Wir müssen nun im einzelnen untersuchen, was hyle im 3. Kapitel bedeutet, vor allem, ob sie mit der *materia metaphysica* identifiziert werden kann. Die Definition wird sicher von Aristoteles im eigenen Namen als seine oder auch seine Auffassung vorgetragen. Nicht das gleiche kann man von der These und dem Beweise sagen, als dessen Stütze die Definition erscheint. Die Meinung, hyle oder hypokeimenon sei mit Vorzug als *usia* zu bezeichnen, wird als Ansicht anderer, die nicht genannt werden, angeführt. Indes heißt es dann weiter, diese Lehre sei unmöglich. Die Ablehnung wird doppelt begründet. Dann heißt es: „Daher möchte wohl die Form und das Kompositum eher als die Materie Substanz zu sein scheinen.“ Die Ablehnung wird also wieder gemildert; das „unmöglich“ erfährt eine Abschwächung, insofern Form und Kompositum mehr den Namen der *usia* verdienen. Also ganz abwegig scheint die an erster Stelle vorgetragene Meinung nicht zu sein. Was ist demnach die hyle? Ein hypokeimenon, ein Subjekt, das wohl zu scheiden ist von den akzidentellen Bestimmungen der Quantität usw., das auch nicht einmal ein *quid* genannt werden kann. Der Gegensatz von *quid* und *quantum* rechtfertigt wohl die Textkonjekturen von Sanc, $\tau\acute{\iota}$ mit *Acutus* zu schreiben und ihm fragenden Sinn zu geben. Es ist jene Seinsbestimmtheit, die als Antwort auf die Frage dient: „Was ist das?“, im Gegensatz zu: „Wie ist das beschaffen?“ Ist nun ein *subiectum indeterminatum*, das ja die *materia metaphysica* sein soll, der Art, daß es mit Sinn „*nec quid nec quantum nec aliquid eorum, quibus ens determinatur*“ genannt werden kann? Die allgemeine Möglichkeit darf man wohl nicht abstreiten. Die Gegenüberstellung von unbestimmtem Subjekt und bestimmter Wesenheit ist als sinnvoll und philosophisch nicht wertlos zu bezeichnen. Insbesondere in der Frage der Individuation und ihrer Prinzipien hat diese Scheidung grundlegenden Wert. Ja auch schon für die Universalienfrage scheint sie gefordert zu sein.

Die Möglichkeit steigert sich zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir sehen, wie das Subjekt oder Hypokeimenon zur Prädikation in Beziehung gesetzt wird. Darauf wurde schon hingewiesen. Die allgemeine vorläufige Beschreibung der

Substanz (usia) ist ja diese, daß sie selber nicht von einem anderen Subjekt ausgesagt wird, wohl aber alles andere von ihr. Zu diesem „allen anderen“ gehören nun nicht bloß die akzidentellen Eigenschaften, sondern auch die bestimmte Wesenheit als sog. *substantia secunda*: *Petrus est homo*. Das Menschsein wird vom Individuum ausgesagt. Umgekehrt ist es sprachlich unmöglich oder ganz ungewöhnlich, von einem Gegenstand das individuelle Petrussein zu prädicieren. „Das andere wird von der Substanz prädicirt, diese aber von der Materie.“ Man bemerke, wie der Philosoph sich nur von der These distanziert, daß Materie allein Substanz sei, aber nicht die geringste Schwierigkeit gegen dieses Argument von der Prädikationsweise macht.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt allerdings in dem Vergleich zu Beginn des 3. Kapitels, wo es heißt: „Ich bezeichne aber als Materie z. B. das Erz, als Form die Gestalt des Bildes und als Kompositum die Bildsäule, das konkrete Ding.“ Der nächstliegende Sinn scheint hier doch zu sein, daß mit *hyle* die *materia physica* als *pars*, die *prote hyle* bezeichnet wird. Wohl ist der Vergleich nicht ganz zutreffend, weil es sich nur um ein akzidentelles und nicht natürliches Werden handelt; aber daß das Kompositum aus zwei realen Teilen, dem Erz und der äußeren Form, zusammengesetzt gedacht wird, deutet primär auf ein physisches Verhältnis von zwei real verschiedenen Komponenten hin. Die Stelle ist geradezu ein Schulbeispiel dafür, wie schillernd und verschwommen, wenigstens dem ersten Eindruck nach, der *Hylebegriff* von Aristoteles dargestellt wird. Wenn man aber ein paar Zeilen später den Satz von der Prädikation liest, kommt man zur Ansicht, daß das obige Beispiel mit Vorsicht nur als unvollkommenes Bild genommen werden soll. Denn ohne Bild, wiederholt und in der klarsten Weise wird als Ausgangspunkt der Untersuchung der Satz hingestellt: Subjekt ist das, was nicht von andern ausgesagt wird und von dem alle anderen Prädikationen gelten. Das wird nicht bloß einmal zufällig hingeworfen, und es wird auch niemals zurückgenommen.

Auch der hl. Thomas dürfte ein Gefühl gehabt haben, daß zumal in unserm Abschnitt gewisse Schwierigkeiten der Interpretation vorliegen. Nachdem er (In 7 *Metaph. lect. 2 n. 1284*) zuerst als getreuer Interpret die Gedanken des Meisters dargelegt hat, fühlt er sich veranlaßt, eine genauere Begründung für die Ablehnung der vorgetragenen Meinung zu geben, wonach die Materie zumeist das Prädikat „substantielle Usia“ verdiene. Er fährt also fort: „*Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem inducentes ignoran-*

tia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid, quod est supra sensibilia; et ideo illas formas tantum consideraverunt, quae sunt sensibilia propria vel communia.“ Von einer forma substantialis redet nun Aristoteles wenigstens an dieser Stelle sicher nicht. Unter der Voraussetzung, daß hyle in der Metaphysik das gleiche sagt, wie in dem oben erklärten Physiktext, mag die Stelle eine tiefere Begründung für die ablehnende Haltung sein. Ebenso besteht in unserm Zusammenhang keine Schwierigkeit, etwa aus anderen Erwägungen eine forma substantialis in den anorganischen Dingen aus Aristotelischen Prinzipien zu folgern. Aber unser gegenwärtiger Text sagt weder ausdrücklich etwas von der forma substantialis, noch scheint sie notwendig zum Verständnis der Aristotelischen Haltung.

Der hl. Thomas ist also der Meinung, daß unsere beiden Definitionen von der gleichen Hyle handeln, der materia prima oder physica. Aber wie löst er nun die Schwierigkeit mit der Prädikation? Damit kommen wir zur neuen Frage. Läßt sich der Metaphysiktext auch und ebenso ungezwungen von der materia physica deuten? Die Bestimmung der hyle als Subjekt der Prädikation scheint nämlich schwer auf die materia prima zu passen. Subjekt der Aussagen, der wesentlichen wie der akzidentellen, ist immer das Ganze. Der Mensch oder Petrus ist groß, von solcher Farbe, ein sinnliches Lebewesen, aber nicht die Materie. Auch hier hat der Aquinate eine gewisse Unstimmigkeit gefühlt (a. a. O. n. 1285—1287).

„Ideo consequenter dicit, quid sit materia secundum rei veritatem, prout declaratum est in primo Physicorum. Materia enim in se non potest sufficienter cognosci nisi per motum; et eius investigatio praecipue videtur ad Naturalem pertinere. Unde et Philosophus accipit hic de materia, quae in physicis sunt investigata, dicens: dico autem materiam Et hoc praecipue apparet motu. Oportet enim subiectum mutationis et motus alterum esse per se loquendo, ab utroque terminorum motus, ut probatum esse primo Physicorum. Unde cum materia sit primum subiectum substantans non solum motibus, qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et alia accidentia, sed etiam mutationibus, quae sunt secundum substantiam, oportet, quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus, quae sunt termini generationis et corruptionis; et non solum quod sit aliud a quantitate et qualitate et aliis accidentibus. At tamen diversitatem materiae ab omnibus formis non probat Philosophus per viam motus, quae quidem probatio est per viam Naturalis philosophiae, sed per viam praedicationis, quae est propria logicae, quam in quarto huius dicit affinem esse huic scientiae.“

Es ist also dem hl. Thomas nicht entgangen, daß zum mindesten die Betrachtungsweise der hyle hier in der Metaphysik eine andere ist als in der Physik. Der neue Weg der Prädikation mußte ihm einigermaßen Verwunderung erregen. Ferner setzt er als sicher voraus, daß das erste Physikbuch auch zeitlich früher zu setzen ist als die metaphysische Stelle. Doch hören wir weiter, wie er die Schwierigkeit, die er aus der Prädikation gegen die Auffassung der hyle als *materia physica* empfindet, zu lösen sucht.

„Dicit ergo, quod oportet aliquid esse, de quo omnia praedicta praedicentur, ita tamen, quod sit diversum esse illi subiecto, de quo praedicantur, et unicuique eorum, quae de ipso praedicantur, id est diversa quidditas et essentia. Sciendum autem est quod id, quod hic dicitur, non potest intelligi de *univoca praedicatione*, secundum quod genera praedicantur de speciebus, in quarum definitionibus ponuntur; quia non est aliud per essentiam animal et homo; sed oportet hoc intelligi de *denominativa praedicatione*, sicut cum album praedicatur de homine; alia enim quidditas est albi et hominis. Unde subiungit, quod alia genera praedicantur hoc modo de substantia, scilicet denominative, substantia vero praedicatur de materia denominative. Non est ergo intelligendum, quod substantia actu existens (de qua hic loquimur) de materia praedicetur praedicatione univoca, sive quae est per essentiam. Iam enim supra dixerat, quod materia non est quid neque aliquid aliorum. Sed intelligendum est de denominativa praedicatione, per quem modum accidentia de substantia praedicantur“ (a. a. O. n. 1287—1289).

Auf jeden Fall ist dieser Lösungsversuch sehr lehrreich. Er zeigt, daß der hl. Thomas bei aller Treue in der Auslegung des Meisters doch auch Schwierigkeiten der Interpretation wahrnimmt, als solche anerkennt und zu lösen sucht. Die *praedictio univoca* kann nicht in Frage kommen. Diese ist aber durch den Wortlaut nahegelegt. So lange man bei der wörtlichen Erklärung bleibt: „Diese [die Substanz] wird von der Materie ausgesagt“, entsteht ein Widerspruch. Von der Materie im physischen Sinn kann man auf keinen Fall Bestimmungen aussagen, die nur dem Ganzen, nicht einem Teil zukommen. Nun bleiben zwei Möglichkeiten. Entweder muß der Hylebegriff oder die Art der Prädikation modifiziert werden. Der hl. Thomas denkt nicht an die erste Möglichkeit. Das Problem kommt ihm gar nicht, daß vielleicht hier ein anderer und allgemeinerer Begriff der Materie vorliegt. Er entscheidet sich, ohne die andere Möglichkeit in Frage zu ziehen, für die Modifizierung der Prädikation. Insofern muß man Sanc einen methodischen Vorsprung zubilligen. Auf der anderen Seite vermißt man bei ihm die grundsätzliche Frage, ob nicht unser Text doch irgendwie die traditionelle Auslegung zulasse.

Aber prüfen wir noch den Ausweg des hl. Thomas. Den Terminus „*praedicatio denominativa*“ brauchte er nicht zu erfinden. Der Unterschied zwischen Prädikament und Prädikabilien war schon bekannt. Akzidentien sind zwar reale Bestimmungen der Substanz, aber sie müssen erst in Prädikabilien umgewandelt werden, um „*prädikationsgerecht*“ zu werden. Der Mensch ist weiß, aber nicht die Weiße (*albedo*), sondern etwas Weißes. Die Frage ist nur, ob Aristoteles in dem Satz: „Die Substanz wird von der Materie ausgesagt“, mit der Auslegung des hl. Thomas zusammengeht. Den Text für sich betrachtet, halte ich das nicht von vornherein für ganz unmöglich. Wenigstens nicht, wenn man *Sanc* zugibt, daß Aristoteles bei den Elementen die *contrarietates* des Kalten, Warmen usw. nicht als substantielle Formen, sondern als Affektionen betrachtet. Denn in diesem Fall ist auch die *materia prima* oder *physica* das einzige substantielle Substrat und insofern Subjekt der Prädikation. Freilich kommt diese Auffassung für den hl. Thomas schwerlich in Betracht. Nimmt man also den Satz des Aristoteles im wörtlichen Sinn, und das ist doch das nächstliegende, dann scheint die traditionelle Lehre wenig damit vereinbar. Es muß darum für das Abweichen vom wörtlichen Sinn ein Grund gesucht werden. Die Schwierigkeit liegt aber nicht bloß und hauptsächlich in der *praedicatio denominativa* als solcher. Die Frage ist vielmehr, mit welchem Recht die Aussage bloß von einem Teil gemacht werde, die im eigentlichen Sinn nur vom Ganzen (*Materie und Form*) gilt. Kann denn, auch nur *per praedicationem denominativam*, gesagt werden: „Die physische Materie ist Mensch“? Ist es also sicher, daß der Philosoph nur einen Hylebegriff kennt (beim substantialen Werden), so daß kein anderer Ausweg übrig bleibt? Eine solche Sicherheit haben wir wohl nicht ohne weiteres. Das gilt um so mehr, wenn auch an anderen Stellen die Deutung der *materia metaphysica* nahegelegt wird.

Nur eine einzige Stelle sei noch zur Betrachtung vorgelegt. Es ist *Metaph. VIII (H) 6; 1045b 17* (vgl. Bonitz) am Schluß des Buches. *Ἔστι δ' ὡσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἓν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ.* „Es ist also, wie gesagt, die letzte Hyle und die Form das gleiche und eins, das eine der Möglichkeit nach, das andere der Wirklichkeit nach.“ Hier haben wir auch den Namen „*eschate hyle*“. Zeller sieht in diesem Namen kein besonderes Problem. In einer Anmerkung (II. Bd., 2. Abt., S. 320, Anm. 2, 1879³) schreibt er: „Diesen reinen Stoff . . . nennt Arist. die *prote hyle*. Ihm steht als die *hyle eschate* (*idios, oikeia hekastu*) der-

jenige Stoff gegenüber, welcher sich mit einer bestimmten Form unmittelbar, ohne noch weiterer Zubereitung zu bedürfen, verbindet: die *prote hyle* ist die Materie, wie sie den elementarischen Unterschieden vorangeht, die *eschate hyle* der Bildsäule z. B. ist das Erz oder der Stein, die *eschate hyle* des Menschen sind die Katamenien. *Metaph. V 4 . . . ; VIII 6 . . . ; IX 7* Einige Verwirrung bringt es hierbei für den Sprachgebrauch hervor, daß der Ausdruck *prote hyle* sowohl für den schlechthin ersten als für den relativ ersten Stoff (die *ὄλος πρώτη* und die *πρὸς αὐτὸ πρώτη ὕλη*) vorkommt; s. *Metaph. V 4 . . . ; VIII 4 . . . ; Phys. II 1*“ Für Zeller stehen die Namen *idios*, *oikeia* und *eschate hyle* auf gleicher Stufe in ihrem Gegensatz zur *prote hyle*. *Eschate hyle* bringt keinen prinzipiell neuen Begriff.

Was ist nun der Sinn des obigen Satzes, daß Materie und Form das gleiche seien? Das 8. Buch der *Metaphysik* betrachtet die Begriffe von Potenz und Akt. Im 6. und letzten Kapitel wird insbesondere gefragt, was den Grund für die Vereinigung oder das Zusammensein von Potenz und Akt bilde. Die Platonische Kategorie der Teilnahme erkläre nichts, denn man kann wieder fragen, was denn der Grund dieser Teilnahme sei. Ebenso wenig könne man dem *Lykophon* recht geben, wenn er von einem Zusammensein mit der Seele spricht, daß also etwa Wissenschaft nichts anderes sei als ein Zusammensein des Wissens mit der Seele. Dann fährt *Aristoteles* fort:

„Der Anlaß ihrer Irrung liegt darin, daß sie nach einem Grunde für die Vereinigung von Vermögen [Potenz] und Wirklichkeit [Akt] und nach einem vorhandenen Unterschiede suchen. *Aber, wie gesagt, die letzte Materie und die Form ist ein und dasselbe, nur die eine in Möglichkeit, die andere in Wirklichkeit.* Also machen sie es gerade so, wie wenn man bei dem Eins nach einem Grunde suchen wollte, aus dem es eines ist. Denn jedes Ding ist ein Ding, und das Potentielle ist mit dem Aktuellen in einem bestimmten Sinne eines. Es gibt also für die Einheit keine weitere Ursache, es sei denn diejenige, welche die Dinge von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bewegt. Was aber keine Materie hat, ist alles ein schlechthin Seiendes.“

Wo hat *Aristoteles* schon früher gesagt, daß letzte Materie und Form das gleiche seien? Ich kann in den vorausgehenden Kapiteln des 8. Buches nichts finden. Trotzdem lesen wir: „es ist aber, wie gesagt“. Die förmliche und ausdrückliche Identifizierung findet sich also nur an unserer Stelle. Der nächste Wortlaut und auch der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden, ferner die Bezeichnung ein und desselben als Potenz und Akt machen die Deutung von *Sanc* nicht bloß möglich, sondern drängen geradezu zu einer sol-

chen Interpretation. Die Einheit des Seins, auf die so nachdrücklich hingewiesen wird, läßt sich bei der *materia physica*, die doch nicht ein Ganzes, sondern bloß ein Teil ist, nur recht schwer aufrechterhalten. *Materia physica* und *forma* sollen doch zwei real verschiedene Prinzipien sein und das Ganze konstituieren. Oder kann man doch noch, wenn auch in einem erweiterten Sinne sagen: die Materie ist das Ding in Möglichkeit, die Form dasselbe in Wirklichkeit?

Hören wir wieder die Erklärung des hl. Thomas zu unserem Texte (In 8 Metaph. lect. 5 fin. n. 1767).

„Assignat causas erroris praedictorum, dicens, quod causa quare talia posuerunt, est, quia inquirebant quid faciens unum potentiam et actum, et inquirebant differentias eorum, quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea, quae sunt diversa secundum actum. Sed sicut dictum est, ultima materia, quae scilicet est *appropriata ad formam*, et ipsa forma sunt idem. Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quaerere, quae est causa alicuius rei, et quae est causa, quod illa res sit una; quia unumquodque in quantum est, unum est, et potentia et actus *quodammodo unum* sunt. Quod enim est in potentia, fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea, quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea, quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa, quae non habent materiam simpliciter, per seipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid existens.“

Der Aquinate befindet sich in einer ähnlichen Lage wie bei der zweiten Definition der Materie. Er fühlt eine gewisse Unstimmigkeit, sofern man die Stelle im wörtlichen Sinne auffassen wollte. Er denkt auch hier nicht an die Möglichkeit, daß der Hylebegriff eine Erweiterung oder Umbildung erfahren habe, sondern greift wieder zu dem Ausweg der erweiterten Deutung der Identität. Hyle eschate heißt bei ihm *materia appropriata ad formam*. Das wird wohl heißen: die Materie im Zustand der beginnenden oder vollendeten Vereinigung mit der substantiellen Form. Da können beide Prinzipien identisch genannt werden, nämlich insofern sie zum gleichen Ganzen gehören, das einmal als Potenz und dann als Akt aufgefaßt wird. Ob aber das möglich ist? Das Ganze ist eben nicht der Teil, und der Teil hat die Möglichkeit, ein Ganzes zu bilden, aber nicht im strengen Sinn ein Ganzes zu werden. Hat das auch der hl. Thomas empfunden, wenn er dann einschränkend hinzufügt: „*potentia et actus quodammodo unum sunt*“? Der begründende Satz: „*quod enim est in potentia, fit actu*“, zeigt nämlich unmittelbar nur, daß das Ganze (*quod*) bald im Zustand der Möglichkeit, bald im Zustand der Wirklichkeit sein kann. Das „*est*“ und „*fit*“ gelten streng genommen nur vom gleichen Subjekt. Es

ist wieder das hypokeimenon aller Prädikationen. Und so wären wir in Übereinstimmung mit dem Metaphysiktext VII 3, der sog. zweiten klassischen Definition der Materie.

Materie und Form sind Korrelate. Sie müssen sich auch gegenseitig erklären. Gibt es nun eindeutige Texte, in denen die forma metaphysica (essentia) bezeichnet wird und nicht die forma physica als Teil? Wenigstens eine einzige Stelle möge noch betrachtet werden.

3. Die Form. Metaph. VII 15; 1039b 20–25.

Ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἕτερα τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά· καὶ γὰρ γένεσις τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθίρεισθαι οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίνεται τὸ οἰκίῳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῆδε τῆ οἰκίῳ). „Indem aber die Substanz als Konkretum von dem Begriff verschieden ist — ich meine, daß die Substanz das eine Mal der Begriff zusammen mit der [individuellen] Materie, das andere Mal der allgemeine Begriff ist —, so hat sie nach der ersten Bedeutung ein Vergehen, weil auch ein Entstehen; dagegen kann der Begriff nicht vergehen, weil auch nicht entstehen — denn nicht das Haus-Sein entsteht, sondern das Dieses-Haus-Sein“ (Rolfes 160).

Diese Unterscheidungen und Bestimmungen der Form stehen in einem Abschnitt, der als Widerlegung der als subsistierend gedachten Platonischen Ideen dient. Plato wurde durch das Bestreben, ein allem Wechsel überlegenes und dauerndes Wissen zu retten, zur Annahme der Ideen gedrängt. Das Wissen erscheint in Definitionen und Demonstrationen. Von vergänglichen Wesen aber kann es weder Definition noch Beweis im strengen Sinne geben. Also muß die eigentliche usia in den (transzendenten) Ideen liegen. So lautet etwa der Gedankengang der Ideenfreunde.

Aristoteles beginnt seine Widerlegung mit einer wichtigen, aber auch schwierigen Unterscheidung der Begriffe. Die Substanz, besser die substantielle usia, kann ein Doppeltes bedeuten: das Zusammengesetzte aus Logos und Materie oder den Logos im allgemeinen und überhaupt. Rolfes übersetzt frei: der Begriff zusammen mit der individuellen Materie. Davon steht aber wenigstens nichts im Text. Es ist also eine Deutung. Ob sie richtig ist, sei einstweilen dahingestellt. Sanc übersetzt logos mit ratio. Das dürfte dann soviel heißen wie begrifflicher Inhalt. Rolfes schreibt einfach „der Begriff“ und für ὁ λόγος ὅλως „der allgemeine Begriff“.

Die nachfolgende Erklärung, besonders das Beispiel vom Haus, erläutern die Unterscheidung. Das ganze aus hyle und logos Zusammengesetzte ist das konkrete, individuelle Haus, erläutern die Unterscheidung. Das ganze aus hyle gänglich ist, heißt logos im allgemeinen. Beide bekommen nun die Bezeichnung *usia*. Und dies nach einem Sprachgebrauch, den Aristoteles ohne Kritik und Vorbehalt annimmt. Die *usia* ist bald das eine, bald das andere. Natürlich ist der Vergleich mit dem Haus nur ein Bild. Denn das Haus ist ja nur ein Kunstprodukt, nicht ein Naturwesen. Aber die Begriffe konkrete, vergängliche *usia* und ewige, unvergängliche *usia* werden doch hinlänglich klar illustriert. Die erste *usia*, bei Aristoteles wohlbekannt als *substantia prima* oder Individuum, hat eine hyle oder ist zusammengesetzt aus hyle und logos. Nun fragt es sich, was für eine hyle ist hier gemeint? Dann können wir auch über den genaueren Sinn von logos in beiden Gliedern eine Entscheidung treffen.

Wir stehen im 7. Buch der Metaphysik, in dessen 3. Kapitel wir die zweite Definition der hyle geprüft haben. Dort wird auch gesagt: die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz müssen wir nun „beiseitelassen“. Von der Materie aber hieß es, sie sei „*nec quid nec quantum*“, und vorher: „Als Subjekt wird in einer Weise die Materie bezeichnet, in anderer die Form, in dritter das Kompositum aus beiden.“ Hyle ist Subjekt der Aussagen und deshalb, wie wir gesehen haben, *materia metaphysica* zu nennen. Sie ist das unbestimmte Subjekt, ohne die bestimmende Wesenheit gedacht. Danach wäre Form die Wesenheit (z. B. *humanitas*). Aber wir wollten eigentlich umgekehrt zuerst den Formbegriff deuten und von da aus eine Entscheidung über den Hylebegriff gewinnen. Die traditionelle Auslegung möge uns **Silvester Maurus** vorlegen (Metaph. VII cap. 19):

„Duplex est substantia: Prima est totum, ut Socrates, secunda est quidditas. Totum supra quidditatem addit materiam individualem, quidditas vero abstrahit a materia *individuali*. Totum, ut Socrates, generatur et corrumpitur; quidditas neque generatur neque corrumpitur, sed incipit esse vel non esse ad generationem vel corruptionem compositi, in quo est. Ut enim dictum est supra, . . . non generatur species seu forma et quidditas domus, sed generatur haec domus habens suam speciem et formam in materia, ideoque nullum agens per se generat aut facit speciem et quidditatem, sed generat singularia habentia speciem et quidditatem in materia. Hinc sequitur, quod singularium non est definitio neque demonstratio. . . . Singularia utpote habentia materiam non sunt necessaria, sed aliquando sunt, aliquando non sunt. Ergo singularium non est definitio neque demonstratio neque scientia, sed mera opinio.“

Für Silvester Maurus bedeutet also die Form (logos) die forma substantialis physica, das Korrelat der ersten Hyle oder materia physica. Von ihr wird gelehrt, daß sie nicht das Prädikat des Werdens oder Vergehens im eigentlichen Sinn verdient. Nur das ganze, aus den beiden Realprinzipien bestehende Ding entsteht und vergeht. Weil aber doch auch die neue individuelle Form, die früher nicht da war, jetzt irgendwie da ist, fragt es sich, kann oder muß man dann nicht ebenso sagen: die Form wird oder vergeht? Die Antwort lautet: nein. Was man sagen kann, ist: Quidditas incipit esse vel non esse ad generationem vel corruptionem compositi, in quo est.

Das scheint etwas gekünstelt zu sein. Aber wichtiger ist ein anderes Bedenken. Der Satz: „Nicht die Wesenheit des Hauses wird, sondern das individuelle Haus“, kann doch auch so gedeutet werden, daß nicht die allgemeine und abstrakte Wesenheit des Hauses an sich wird, sondern das einzelne Haus. Der Gegensatz ist dann nicht Teil und Ganzes, die beide auf der gleichen Ebene liegen, sondern Realität und Idealität. Zum mindesten darf eine solche Erklärung als möglicher Versuch aufgestellt werden. Außerdem läßt sich eine Reihe von Gründen geltend machen, die diese Auffassung begünstigen. Daß hier Aristoteles nicht das Wort eidos oder morphe gebraucht, sondern logos (begrifflich erfaßte Form), ist sicher nicht grundlos. Noch bezeichnender ist das beigefügte ὅλος, Begriff im allgemeinen. Wir stehen in der platonischen Diskussion. Der Gegensatz, von dem hier die Rede ist, dürfte zwischen individueller Realität und abstrakter Idealität zu suchen sein. Dann verschwindet auch alles Auffallende und Gekünstelte in der wiederholten energischen Hervorhebung, daß nicht Form oder Logos (im allgemeinen) wird, sondern das individuelle Ding. Dazu paßt auch der nun folgende Gedankengang, wonach zur Definition und Demonstration nicht vergängliche Wesen geeignet sind, sondern ewige und unbewegliche Gegenstände, die kein Werden und Vergehen haben. Es ist doch schwer einzusehen, daß die individuelle reale Form ewig und unvergänglich ist, wenn sie vorher nicht war oder später nicht mehr sein wird, wie Silvester Maurus zugeben muß. Wie man sieht, rührt man hier an Lehranschauungen, die auch heute noch vertreten werden und die man in Aristoteles zu finden glaubt. Die systematische Prüfung dieses Gedankens darf hier beiseitebleiben. Auch wenn man, wie selbst Sanc zugibt, sogar der physischen Form das Werden im strengsten Sinn abspricht, weil es nur so dem Ganzen zukommt,

so bleibt doch bestehen, daß in unserem Text zunächst nur dem idealen Haus Entstehen und Vergehen abgesprochen wird.

Daraus folgt allerdings, daß „Logos im allgemeinen“ und „mit der Hyle verbundener Logos“ nicht ganz dasselbe sagen. Der individuelle Logos ist *essentia individualis* und als solcher mit der *essentia universalis* wohl korrespondierend, aber nicht schlechthin mit ihr zusammenfallend. Mit anderen Worten, die Zusammensetzung zwischen Hyle und Logos ist nicht jene aus zwei real verschiedenen Teilen oder Prinzipien, etwa von *materia* und *forma physica*, sondern sie ist eine logische oder metaphysische. Trifft das zu, dann ist auch die Entscheidung über die Hyledeutung gefallen. Wir hätten es mit der *materia metaphysica*, dem unbestimmten Subjekt zu tun, von dem alle Prädikationen gelten. Unser Text bestätigte dann die Auffassung von *Metaph. VII 3*, der sog. zweiten klassischen Definition der Hyle, die kein *quid* und *quantum* usw. ist.

Eine höchst beachtenswerte Stütze für die gegebene Interpretation liegt endlich in der Aufhellung einer auch innerhalb der Scholastik längst gefühlten Unebenheit. Sie ergibt sich daraus, daß beim Philosophen die Form allein das Wesen eines Dinges konstituiert, während doch auch wieder die Materie zum Wesen eines Sinnendinges gerechnet werden muß. Zeller drückt sich folgendermaßen aus: „Ebensowenig sagt er uns, wie die bloße Form das Wesen und die Substanz solcher Dinge sein kann, zu deren Begriff eine bestimmte stoffliche Zusammensetzung gehört“ (a. a. O. 347). Den Scholastikern ist diese Unebenheit nicht entgangen. Sie machten einen Unterschied zwischen der Materie im allgemeinen und dieser individuellen Materie (*materia signata*). Letztere wird von vielen als Prinzip der Individuation erklärt. Man wird nicht leugnen können, daß in der neuen Deutung von *Sanc* der angebliche Widerspruch viel leichter, natürlicher und ungezwungener behoben wird.

Nun ließe sich auch die dritte und letzte Frage beantworten, ob zwischen den beiden Definitionen in *Metaph. VII* und *Phys. I 9* ein Gegensatz besteht. Wenn die allgemein angenommene Voraussetzung zutreffend ist, daß in der Physik die *prote hyle* oder *materia physica* definiert wird, dann dürfte man geneigt sein, die Frage zu bejahen, natürlich unter Annahme unserer Erklärung der *Metaphysikstelle* von der *eschate hyle* oder *materia metaphysica*. Trotzdem bleibt noch ein gewichtiges Bedenken. *Sanc* erklärt nämlich, daß die beiden Hylebegriffe nicht ganz und gar voneinander ver-

schieden sind. Einmal sagt er, die Definition der Metaphysik lasse sich im Grunde und streng genommen von jeder Materie, also auch von der *prote hyle*, aussagen. Sodann macht er darauf aufmerksam, daß zwischen *materia physica* und *metaphysica* eine Analogie besteht. *Hyle* ist zuerst das Subjekt der Prädikationen, also *materia metaphysica*, dann und in Abhängigkeit davon die sogenannte *prote hyle* als *materia physica*. Wenn sich das bestätigt, kann man nicht mehr von einem unbedingten Gegensatz zwischen den beiden Definitionen reden. Und die Tradition hatte demnach nicht so unrecht, sie miteinander zu verbinden und die eine durch die andere zu erläutern.

Endlich wurde schon erwähnt, daß Aristoteles nach *Sanc* die Form nicht als *forma substantialis* bezeichnet. Form ist jenes Sein, durch das ein Subjekt eine intelligible Wesenheit und Begreifbarkeit erlangt. Wenn das richtig ist, dann könnte man überhaupt vielleicht die von *Sanc* eingeführte Unterscheidung von *materia physica* und *metaphysica* relativieren und die Vermutung aussprechen, Aristoteles habe primär an die *materia metaphysica* gedacht, oder, noch genauer gesprochen, an einen allgemeineren *Hyle*begriff, der beiden in etwa gerecht wird.

Gelegentlich der methodischen Vorbemerkungen wurde schon erwähnt, daß wir auch allenfalls mit der Möglichkeit rechnen müssen, Aristoteles habe einen mehr vagen *Hyle*begriff im Auge gehabt und die Abgrenzungen nicht mit jener Schärfe vorgenommen, die nun in jedem Fall eine später gewonnene Distinktion mit eindeutiger Sicherheit gestatten würde.

Als Ergebnis unserer Interpretationsversuche dürfen wir wohl feststellen, daß sich *Sanc* ein Verdienst erworben hat, indem er auf gewisse Schwierigkeiten in der traditionellen *Hyle*deutung bei Aristoteles offen und mit allem Nachdruck hingewiesen hat. Sodann ist der Vorschlag, zwischen *materia physica* und *metaphysica* zu scheiden, aller Beachtung wert, wenn natürlich auch unsere Prüfung von wenigen Texten noch nicht genügt, die These über allen Zweifel sicherzustellen. Dazu gehört eine zusammenhängende und vergleichende Untersuchung von einer viel größeren Zahl von Stellen, die bei *Sanc* wenigstens kurz gewürdigt sind. Endlich bliebe bei diesem Ergebnis die interessante geschichtliche Frage, wer denn für die sogenannte traditionelle Deutung von Aristoteles verantwortlich ist, ob die Stoa, der Neuplatonismus und die alten Kommentatoren oder erst die arabische Philosophie.