

Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen

Über einen Beitrag der Spätantike zur platonisch-aristotelischen Metaphysik

Von KLAUS KREMER

Vorliegender Aufsatz wurde auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Passau am 5. Oktober 1959 vorgetragen.

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft, in dem Abschnitt „Von den Ideen überhaupt“, in einer treffenden Zusammenfassung die Problemsituation der platonischen Ideenlehre dargestellt. Er schreibt: „Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste sind“¹.

Daraus möchte ich zwei Fragestellungen für die alexandrinische Kommentatorenschule ableiten: 1. Gibt es auch für diese Plato- und Aristotelesexegeten Erkenntnisse, die über das Erfahrungsmaterial hinausgehen, aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste sind? Einfacher formuliert: Sind die Ideen, das Allgemeine, das Intelligible, auch *als solche* wirklich, so daß ihnen außer ihrer begrifflichen Wirklichkeit auch eine transsubjektive Realität zukommt? 2. Wenn ja, wie verstehen die Alexandriner die Realität des Intelligiblen?

Eine Vorbemerkung zu den Kommentatoren selbst. Es handelt sich um die alexandrinische Schule, deren Leiter seit 485 Ammonius Hermeiou ist, ein Schüler des Proklos. Zu den direkten bzw. indirekten Schülern dieses Ammonius zählen Asclepius, Simplicius, Olympiodorus, Philoponus, Stephanus, Elias, David und höchstwahrscheinlich auch Boethius, wie P. Courcelle² nachgewiesen hat. Das Ziel dieser Schule ist der Versuch, an Hand einer gründlichen Plato- und Aristotelesexegete die grundsätzliche Übereinstimmung der beiden philosophischen Koryphäen aufzuzeigen. — Die Aristoteleskommentare der Alexandriner sind von der Berliner Akademie in der Serie „Commentaria in Aristotelem Graeca“ ediert worden. Nach dieser Ausgabe wird zitiert.

Die Kontroverse um die Realität des Intelligiblen wird besonders fühlbar bei der Bestimmung des Verhältnisses von „erster“ und „zweiter Substanz“. Zunächst einige Belege.

¹ B 370–71.

² Boèce et l'école d'Alexandrie. M A H 52 (1935) 183–223. — *Ders.*, Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore (1948) 300 ff.

Warum, fragt *Ammonius*, nennt Aristoteles die Einzelsubstanz (οὐσία μερικὴ) die erste, die allgemeine Substanz (οὐσία καθόλου) dagegen die zweite, da die allgemeine doch wertvoller (τιμιωτέρα) als die einzelne ist. Weil das der *Natur* nach Frühere für uns erst an zweiter Stelle kommt, hingegen das für *uns* Frühere ein der *Natur* nach Späteres ist. So sind z. B. Hyle und Eidos ein der *Natur* nach Früheres; der einzelne Mensch entsteht erst aus ihnen. Für uns ist jedoch der einzelne Mensch früher, weil unser Erkenntnisweg immer vom Einzelnen (τῶν μερικῶν) zum Allgemeinen (τὰ καθόλου) verläuft. Darum sagt er auch nicht von der Einzelsubstanz, daß sie „zuerst und am meisten ist, sondern daß der Substanzcharakter zuerst und am meisten von ihr *ausgesagt* wird“ (οὐκ εἶπε ‘καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα ἐστίν’, ἀλλὰ λεγομένη).

Da es ihm, wie wir bereits vermerkten, eigentlich mißfällt, die Einzelsubstanz die „erste“ zu nennen, sagt er von ihr, daß sie von keinem Subjekt mehr *ausgesagt* werden kann (ἢ μήτε καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται). Die eigentlich erste Substanz dagegen, d. h. die allgemeine, *ist* gemäß einem Hypokeimenon (ἢ γὰρ ὄντως πρώτη οὐσία, τοῦτ’ ἐστίν ἡ καθόλου, καθ’ ὑποκειμένου τινὸς ἐστίν)³ denn das Sinneswesen (ζῷον) und der Mensch (ἄνθρωπος) sind irgendwie in dem Einzelmenschen, jedoch nicht wie in einem Hypokeimenon, sondern gleichsam καθ’ ὑποκειμένου⁴. Von der ersten wie zweiten Substanz gilt aber, daß sie nicht *in* einem Subjekt sind⁵. Und was die Bedeutung der allgemeinen Substanz angeht, so sagt Ammonius im Isagogenkommentar, daß es nichts Ehrwürdigeres (πρεσβύτερον) gibt als das oberste Genus (γενικώτατον γένος)⁶.

Auf dieselbe Situation stoßen wir bei *Philoponus* im Kategorienkommentar. Die zusammengesetzte Substanz zerfällt in die erste und zweite. Unter der ersten Substanz versteht Aristoteles die Einzelsubstanz, unter der zweiten die allgemeine, d. h. Eidos und Genus. Wie wir schon öfters daraufhinwiesen, behandelt er hier nicht das Sein als solches (περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστί), sondern welche Bedeutung man den einzelnen Kategorien zukommen läßt. Wenn er nämlich der *Natur* der Dinge (τῇ φύσει τῶν πραγμάτων) folgt, nennt er Genus und Eidos die erste Substanz, das Atomon dagegen die zweite; jene sind die Ursache, dieses ist das Verursachte. Die Ursache ist aber mächtiger als das Verursachte, und das Allgemeine ist stärker als das Einzelne (κρείττον δὲ τὸ αἷτιον τοῦ αἰτιατοῦ καὶ τὸ καθολικὸν τοῦ μερικοῦ). Und allgemein gilt, daß das der *Natur* nach Frühere für uns später ist, und umgekehrt das für uns Frühere der *Natur* nach später. Da Aristoteles hier in der Kategorienschrift zu Anfängern spricht, nennt er die Einzelsubstanz mit Recht die erste, da sie für die sinnliche Wahrnehmung größere Klarheit besitzt, während er Genus und Eidos als die zweite Substanz bezeichnet. Bei unserer Erkenntnis steigen wir nämlich vom Einzelnen auf zum Allgemeinen, da der Wesensverhalt (einer Sache) erst später in uns aufleuchtet (ὁψὲ τοῦ λόγου ἐν ἡμῖν ἐλλάμψαντος)⁷.

Simplicius stellt die Frage, warum Aristoteles in der Physik⁸ das Allgemeine

³ In Categ. 36, 2–18; vgl. In Isag. 51, 19–52, 11.

⁴ I. c. 44, 23–25.

⁵ I. c. 44, 6–25.

⁶ 58, 13. ⁷ 50, 1–14. Vgl. auch 53, 7–16.

⁸ I, 1; 184 a 23; I, 7; 189 b 31; III, 1; 200 b 24.

(dem Einzelnen) vorordnet, dagegen hier in der Kategorienschrift – Die Kommentatoren halten die Kategorienschrift des Aristoteles für authentisch. – umgekehrt das Einzelne (τὰ καθ' ἕκαστα) dem Allgemeinen voranstellt. Das Frühere (τὸ πρότερον) und das Spätere (τὸ δεύτερον) kann in zweifacher Weise verstanden werden, entweder in bezug auf die Natur (τῇ φύσει) oder in bezug auf uns (ὡς πρὸς ἡμᾶς). In Hinsicht auf uns ist das Einzelne früher. Dieses erfassen wir nämlich zuerst. In Hinsicht auf die Natur ist das Allgemeine früher. Von dem Allgemeinen erhält nämlich das Einzelne seine Ordnung oder Gesetzmäßigkeit (ὅπῃ γὰρ τὰ καθόλου τέτακται τὰ καθ' ἕκαστα). Wenn daher jemand dem Lauf der Natur folgt, wird er das Einfache (τὰ ἀπλᾶ), die Ursachen (τὰ αἴτια), das Allgemeine (τὰ καθόλου), das Immaterielle (τὰ ἄυλα), das Ungeteilte (τὰ ἀμέριστα) und das diesem Gleiche an die Spitze stellen. Da hier in den Kategorien die Ordnungsfolge von der Bedeutungslehre der Worte (ἀπὸ σημασιακῆς σχέσεως) ausgeht, nimmt die Erörterung von dem in Hinsicht auf uns Ersten ihren Ausgangspunkt⁹.

Inhaltlich die gleichen Gedanken bringen *Olympiodor*¹⁰, *Elias*¹¹ und *David*¹².

Mehrere Gedankengänge zeichnen sich in den dargebotenen Texten ab. Es gibt eine doppelte Ordnung, in Hinsicht auf das Sein der Dinge und in Hinsicht auf das erkennende Subjekt. Im ersteren Fall entwickelt sich die Ordnung von der Natur oder vom Sein her, unabhängig vom menschlichen Denken und Erkennen. Es ist die Ordnungsfolge, gemäß der der Urgrund des Seins sich in den einzelnen seienden Dingen ausspricht oder entfaltet, ohne allerdings mit dem Explizierten identisch zu sein. Die zweite Ordnungsfolge hat als Ausgangspunkt den Endpunkt der ersten und versucht in einer Art rückläufiger Bewegung vom Einzelnen und Letztverursachten aus aufzusteigen zur Arche alles Seins. Während die erste Taxis eine seinschaffende und seinshervorbringende ist, hat die zweite Taxis keinen seinssetzenden, sondern nur seinserkennenden Charakter. Wir sprechen darum auch von einer *Erkenntnis-* im Gegensatz zur *Seinsordnung*. Die beiden Ordnungen sind daher durch einen doppelten Unterschied gekennzeichnet: 1. Sie verhalten sich nicht parallel, sondern umgekehrt zueinander. 2. Die eine hat seinsstiftenden, die andere dagegen nur seinserkennenden Charakter. Je nachdem ich bei der Ordnung des Seins oder des erkennenden Subjekts beginne, ergibt sich folgende Darstellung: Das der Natur nach Frühere ist für uns später, während das der Natur nach Spätere für uns früher ist, bzw.: Das für uns Frühere ist das der Natur nach Spätere, während das für uns Spätere der Natur nach früher ist. Der eben entwickelte Gedanke ist den Kommentatoren von Aristoteles her vertraut, der ihn sehr prägnant z. B. in den zweiten Analytiken (71 b 33 ff.) dargestellt hat¹³.

Aus der Darstellung dieser doppelten Ordnungsreihe, d. h. aus ihrem Bedeutungsgehalt wie aus den verwendeten Termini ergibt sich, daß die Kommentatoren unter dem der Natur nach Früheren keinen bloßen Begriff, sondern eine transsubjektive Realität verstehen. Der Sinngehalt dieser Reihe ist doch

⁹ In Categ. 82, 14–22. ¹⁰ In Categ. 58, 20–28.

¹¹ In Categ. 163, 5–15. 22–29; 165, 6–8. 15–18.

¹² In Isag. 183, 5–10.

der, daß das Höhere und damit der Natur nach Frühere das Niedrigere und damit der Natur nach Spätere setzt, ins Sein ruft. Doch kommen wir auf diesen Sachverhalt noch eigens zurück. Die gebrauchten Termini zeigen ebenfalls, daß es sich um eine dem menschlichen Denken vorgängige oder vorgegebene Realität handelt. Wenn Aristoteles der Ordnung der Natur folgt (τῇ τάξει τῆ φυσικῆ¹⁴), den Dingen selbst (τοῖς πράγμασιν¹⁵), der Natur selbst (τῇ φύσει¹⁶ oder κατὰ φύσιν¹⁷), dem Sein der Dinge (τῇ φύσει τῶν πραγμάτων¹⁸), dann nimmt die allgemeine oder noetische Substanz, d. h. Eide und Genera, den ersten Platz ein.

Das Noetische oder die allgemeine Wesenheit besitzt aber nicht nur bewußtseinsunabhängige Realität, wie wir dies von den materiellen Dingen annehmen, sondern sogar eine wirklichere Wirklichkeit als diese. Zwar tragen die Ausdrücke, daß es sich bei dem intelligiblen Sein um ein τιμιώτερον und πρεσβύτερον handelt, bildhaften Charakter. Sie sind aber als ontologische Aussagen zu werten, wie es die Texte selbst zeigten. Das Allgemeine, dem die Bezeichnung des τιμιώτερον und πρεσβύτερον zufällt, ist die ὄτως πρώτη οὐσία, die in der Seinsordnung der Einzelsubstanz übergeordnete Substanz. Oder: Von dem Intelligiblen erhält das Sensible seine Gesetzmäßigkeit, sein Wesen, was nicht möglich wäre, wenn das Intelligible in der begrifflichen Wirklichkeit allein aufginge; denn dann bestimmte nicht das „Noetische“ das „Asthetische“, sondern umgekehrt das Materielle gäbe die Norm ab für das Logische. Auch die erste Substanz ist gegenüber den Akzidentien, wie die Alexandriner bemerken¹⁹, ein τιμιώτερον, was nur so verständlich ist, daß sie einen stärkeren Seinsgrad besitzt. Sie kann nämlich in sich subsistieren, besitzt eine gewisse Selbständigkeit, während die Akzidentien ihr Sein nur in ihr haben können. In dem χρεῖττον ist ebenfalls eine den größeren Seinsreichtum des Allgemeinen bezeichnende Aussage zu sehen; denn dieses „Stärker“- oder „Mächtigersein“ des Allgemeinen ist das der Ursache gegenüber dem Verursachten. Bei *Proklos* findet sich der gleiche Gedanke des *Philoponus*, nur in anderer Formulierung: Jedes Schaffende ist stärker als das Geschaffene (πάν γὰρ τὸ παράγον χρεῖττόν ἐστι τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως²⁰). *Thomas* von Aquin referiert noch diese neuplatonische Einstellung, z. B. im Kommentar zum Liber de Causis²¹: „Quanto aliquid est abstractius et universalius, tanto prius esse ponebant“, wobei aber das „abstractius“ in der Erklärung des *Thomas* nicht einen „abstrakten Begriff“, sondern eine allgemeine Form bezeichnet, die gerade deshalb einen größeren Wirk-

¹⁴ Die übrigen dafür in Frage kommenden Stellen bei Aristoteles: Anal. Pr. II, 23; 68 b 35 f.; Top. VI, 4; 141 b 3 ff.; Phys. I, 1; 184 a 16 ff.; I, 5; 188 b 30 ff.; Met. V, 11; 1018 b 30 ff.; VII, 3; 1029 b 3 ff.; Eth. Nic. I, 2; 1095 b 2 f.

¹⁴ Olymp., I. c. 58, 25.

¹⁵ I. c. 58, 27. ¹⁶ Simpl., I. c. 82, 19.

¹⁷ Ammon., In Categ. 40, 4 f.

¹⁸ Philop., I. c. 50, 6.

¹⁹ Philop., In Categ. 51, 24 u. 49, 8–22; Ammon., In Categ. 35, 12–18; Olymp., In Categ. 57, 24–29; Elias, In Categ. 162, 4 f.; David, In Isag. 14, 31 f.

²⁰ Institutio theologica, pr. XI; vgl. auch ppr. VII u. XVIII.

²¹ Nr. 53 (ed. Pera, 1955); vgl. auch 66, 98, 275.

lichkeitsreichtum besitzt, weil sie nicht in einem konkreten Wesen kontrahiert ist. Sogar in der Philosophie des Aquinaten stoßen wir auf dieses platonisch-neuplatonische Axiom, daß die Ursache einen höheren und vornehmeren Seinsmodus besitzt als das Verursachte. Im 13. Kapitel von „De substantiis separatis“ schreibt er: „Sicut causa est quodammodo in effectu per sui similitudinem participatam, ita omnis effectus est in sua causa excellentiori modo secundum virtutem ipsius“. Auf den Gedanken des Philoponus angewandt, „mächtiger ist die Ursache als das Verursachte und das Allgemeine als das Einzelne“, wobei das Allgemeine die Ursache, das Einzelne das Verursachte ist, bedeutet dies: In dem Allgemeinen ist das Einzelne excellentiori modo enthalten als es in sich selbst ist. Wie soll dies aber möglich sein, wenn das Allgemeine das Dasein eines „bloßen Begriffes“ fristet! Damit berühren wir einen 2. Fragenkreis, in dem erneut die Diskussion über die Realität des Allgemeinen entbrennt: Das Allgemeine *enthält* das Konkret-Einzelne.

Ammonius bringt im Proömium zu seinem Isagogenkommentar eine kurze Skizzierung des Aufstiegs in der Arbor Porphyreana²², in der er mehrmals versichert, daß die jeweilige Species ihre Individuen, das jeweilige Genus seine Eide enthalte. Der terminus technicus hierfür lautet περιέχω oder περιλαμβάνω. Alle Kommentatoren verwenden ihn laufend gerade bei der Charakterisierung des Verhältnisses von Species-Individua, bzw. Genus-Species (Plato verwendet ihn bereits im Sophistes, 250 b 8 und 253 d 8). Wir wollen dies an einigen Beispielen zeigen. „Dasjenige“, schreibt Ammonius im Isagogenkommentar²³, „was das Einzelne enthält (τῶν κατὰ μέρος περιεκτικά), nennt man Eidos, z. B. den allgemeinen Menschen; der allgemeine Mensch enthält nämlich die einzelnen Menschen (περιέχει γὰρ τοὺς κατὰ μέρος ὁ καθόλου). Was seinerseits die Eide enthält, nennt man Genus, z. B. das Sinneswesen (ζῷον). Es enthält nämlich das Pferd und den Menschen.“ In seinem Kategorienkommentar²⁴ heißt es: Aus dem Paradigma geht hervor, daß die erste Substanz in der zweiten „aufgehoben“ (περιέχεται) ist. Denn der einzelne Mensch ist in dem Eidos des allgemeinen Menschen enthalten, dessen Genus das Sinneswesen ist. Das Sinneswesen *enthält* also den allgemeinen Menschen, und der allgemeine Mensch *enthält* den einzelnen Menschen. Bei Boethius²⁵ heißt es, daß das Genus seine differentiae specificaе enthält (*continet*).

Man könnte zunächst das „Enthaltensein“ der einzelnen Dinge in ihrer allgemeinen Idee so deuten, daß mehrere Individuen einer Art in dem Begriff der Species übereinkommen und daher gewissermaßen in ihm enthalten sind. Der Begriff, d. h. das Allgemeine wäre dann später als das Einzelne, praktisch ein abstractum und nur ein abstractum aus dem Einzelnen, ein Gedankengang, den Boethius einmal ventiliert. Man könnte annehmen, überlegt er, Genera und Species seien später als die Individuen (genera quoque et species posteriora individuis inveniri). Wenn es nämlich die einzelnen Menschen und Pferde nicht gibt, kann es auch die Arten von Pferd und Mensch nicht geben; und wenn es

²² 17, 1–20, 14.

²³ 32, 2–5.

²⁴ 39, 14–40, 2; vgl. auch 38, 2–7.

²⁵ In Isag. (II), PL 64, 139 D.

die einzelnen Species nicht gibt, kann auch das Genus des animal nicht bestehen²⁶.

Allein, diese Interpretation begegnet großen Schwierigkeiten. Der einfachste Einwand würde lauten: Warum sagt man dann nicht: Das Einzelne enthält das Allgemeine, an Stelle von: Das Allgemeine enthält das Einzelne; denn die letztere Ausdrucksweise würde den wahren Sachverhalt doch gar nicht treffen. Wenn das Intelligible tatsächlich später ist als das Sensible und Konkrete und daher in der Form des Intelligiblen nur ein Begriff ist, dann ist es eine glatte Äquivokation, von einem „Enthaltensein“ des Sensiblen im Intelligiblen zu sprechen. Da das Intelligible in diesem Fall erst aus dem Sensiblen entsteht, also von dessen Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein abhängig ist, ihm nicht vorangeht, sondern folgt, kann die richtige Version nur diese sein: Das Sensible enthält das Intelligible und nicht umgekehrt das Intelligible das Sensible.

Die weitaus gewichtigere Instanz gegen diese nominalistische Interpretation – gemeint ist vor allem der frühmittelalterliche Nominalismus, der trotz des Nominalismus noch eine Zugangsmöglichkeit zum Sein selbst sieht – bildet die Lehre der Kommentatoren, daß das Allgemeine nicht aufgehoben wird, sobald seine Unterglieder wegfallen, daß dagegen mit der Aufhebung des Allgemeinen auch das Einzelne verschwindet. Simplicius²⁷ erklärt, um ein Beispiel zu bringen, daß mit der Aufhebung des allgemeinen Menschen auch die einzelnen Menschen beseitigt sind, und mit der Aufhebung des Sinneswesens der allgemeine Mensch, aber dieses Verhältnis läßt sich nicht umkehren. Philoponus²⁸ schreibt: Wer die zweite Substanz aufhebt, beseitigt damit auch die erste; denn wenn es Genus und Eidos nicht mehr gibt, können auch die Atoma nicht existieren. Darum sagt Boethius ohne weiteres, in völliger Übereinstimmung mit den übrigen Alexandrinern, daß das Genus bestehen kann, auch wenn seine Unterglieder aufgehoben sind²⁹.

Es ist in den Augen der Alexandriner nicht statthaft zu sagen: Sind die einzelnen Menschen aufgehoben, dann ist es auch der allgemeine Mensch, und wenn dieser (= Eidos) aufgehoben ist, dann ist auch das Genus „animal“ preisgegeben. Diese Version wäre nur verifizierbar, wenn das Allgemeine „bloßer Begriff“ wäre und daher dem Einzelnen oder Individuellen nachhinkte; denn Begriffe, die später sind als das Konkrete, aus denen sie abstrahiert werden, verschwinden selbstverständlich, sobald das Material fehlt, aus dem sie gewonnen wurden³⁰. Wenn nun das Allgemeine dem Individuellen vorausgeht, so daß mit ihm das Individuelle steht und fällt, dann ist das Allgemeine offenbar nicht bloß Begriff, sondern zugleich die ontische Voraussetzung für das Individuelle. Die ganze Problemsituation läßt sich auf die einfache Formel bringen: Nach der Lehre der Kommentatoren steht und fällt mit dem *Allgemeinen* das Einzelne; nach einer nominalistischen Interpretation steht und fällt mit dem *Einzelnen* das Allgemeine.

²⁶ In Isag. (II) PL 64, 146 B.

²⁷ In Categ. 84, 12–14.

²⁸ In Categ. 53, 28–30.

²⁹ In Isag. (II) PL 64, 139 D u. 146 B.

³⁰ Vgl. Philop., In Categ. 58, 19–24.

Wir gewinnen aus diesen Überlegungen folgendes Resultat: Das Allgemeine, das das Konkret-Sinnliche „enthält“, in dem das Konkret-Sinnliche „aufgehoben“ ist – in dem Doppelsinn des deutschen Wortes verstanden –, besitzt mindestens so viel Wirklichkeit wie seine Konkretisierungen, ist also mehr als ein Begriff. Da nach neuplatonischem Grundsatz die Ursache und das Allgemeine stärker ist als das Verursachte und Einzelne, muß unsere Feststellung dahin modifiziert werden, daß dem Allgemeinen ein stärkerer Seinsgrad zukommt als dem Individuellen. Das Individuelle hängt von dem Universellen ab und nicht umgekehrt das Universelle vom Individuellen. Es entschleierte sich als die metaphysische Form und Kraft, die das Einzelne zu setzen vermag. Wir erkennen in dem Allgemeinen die platonische *ὑπόθεσις*, die Seinsgrundlegung bedeutet; denn das Schöne an sich und überhaupt alle Wesenheiten sind der Grund für die schönen und alle übrigen Dinge³¹. Damit stoßen wir von dieser Seite auch auf den seinsstiftenden Charakter des Intelligiblen, den wir schon in dem „der Natur nach Früheren“ erkannt hatten.

Daß es sich tatsächlich bei dem intelligiblen Sein um einen höheren und vornehmeren Seinsmodus handelt, wobei dieses Sein im Sinne der platonischen *ὑπόθεσις* verstanden wird, zeigt ein hochinteressanter Beleg im Isagogenkommentar³² des Ammonius, der damit die Richtigkeit unserer Interpretation bestätigt. Auf die Frage, ob es bei der Substanz ein Mehr und Weniger gibt, scheint die aristotelische Definition der Substanz – „οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη“ – positiv zu antworten; denn mit dem *μάλιστα* ist selbstverständlich das *μᾶλλον* und *ἤττον* gegeben. Als erstes erwidern wir darauf, daß Aristoteles dies in bezug auf unsere Erkenntnis sagt. Mit der Substanz, die zuerst und am meisten Substanz ist, meint er die konkrete (*ἄτομον*), weil diese unserer Erkenntnis näherliegt und von uns zuerst erfaßt wird. Wenn daher auch jemand das Mehr und Weniger bei den Substanzen annimmt, so findet sich dies doch nicht in der Breitendimension (*κατὰ πλάτος*) der Substanzen, sondern in der Tiefendimension (*κατὰ βάθος*). Kein einzelner Mensch ist mehr Mensch als der andere oder mehr „vernünftig“ (*λογικός*), noch ist das Pferd mehr Sinneswesen (*ζῷον*) als das Rind oder der Mensch mehr als diese. Dagegen läßt sich in der Tiefendimension diese Stufung von mehr und weniger Substanz-Sein verfolgen. Das höher Gelagerte ist deutlicher als das tiefer Gelagerte, weil es auch an dem Stärkeren Anteil hat (*αἱ γὰρ ἐπάνω τῶν ὑποκάτω τρανέστεραι, ὅσω καὶ ἀπολαύουσι τῶν χρεϊτόνων*), so daß z. B. das Logische mehr im Nous als in der Seele ist, mehr in den Engeln als in den himmlischen Körpern, in diesen wiederum mehr als in uns. Oder anders dargestellt: Die Ousia ist mehr im *ζῷον* als im *ἄνθρωπος*, in diesem wiederum mehr als im Sokrates. Denn das Substanz-Sein kommt dem Sokrates nicht unvermittelt zu, sondern mittels des Sinneswesens, und von diesem wieder mittels des allgemeinen Menschen. Was daher zuerst und unmittelbar an irgend etwas teilhat, hat mehr daran teil als jenes, was an zweiter Stelle und nur vermittelt daran teilhat (*τὰ πρώτως καὶ ἀμέσως τινὸς μετέχοντα τῶν δευτέρων καὶ διὰ μέσου μετεχόντων*

³¹ Phaid. 100 c 4–6.

³² 97, 1–25.

μᾶλλον μετέχει).

Der ganze Abschnitt ist beherrscht von der Thematik der Schichtungsontologie. Bisher stießen wir auf die Stufung von mundus intelligibilis und sensibilis, wobei die Stufung eine Differenzierung im Seinsmodus kennzeichnete. Jetzt zeigt sich das Überlagern verschieden mächtiger Seinsschichten auch innerhalb des mundus intelligibilis. Die Tiefendimension, womit wir das κατὰ βάθος wiedergeben, das allen Kommentatoren geläufig ist, reicht von den konkreten Einzelsubstanzen über das εἶδος εἰδικώτατον bis hinauf zum γένος γενικώτατον, ja bis zum Sein; denn alle Ideen und sensiblen Wesen sind nur Auseinanderfaltungen, explicationes und damit contractiones des Seins selbst.

Eine Zwischenbemerkung zu dem Wort Schichtungsontologie!

Bei Nicolai Hartmann stellen die Schichten empirische Faktoren dar. Sie werden nämlich gewonnen durch eine je nochmalige Zweiteilung der zweigeteilten Cartesischen Welt, d. h. der räumlichen Außenwelt und der Bewußtseinsinnerlichkeit³³, so daß sich „4 Hauptschichten des Realen“ ergeben: Die Schicht der Dinge und physischen Prozesse oder die leblose Natur³⁴, die Schichten des Lebendigen, des Seelischen und des Geistigen.

Die Schichten des Platonismus und Neuplatonismus sind metaphysische Faktoren. Sie meinen nicht die 1., sondern die 2. Substanz. Die Hartmann'schen Schichten stellen Cäsuren innerhalb der konkreten Welt dar, die des Neuplatonismus innerhalb der Welt der allgemeinen Wesenheiten, die in bezug auf den Allgemeinheitscharakter abgestuft sind – Der Schichtungsgedanke in der Hartmann'schen Form ist ihnen daneben nicht unbekannt. – Das „corporeum“ der Arbor Porphyreana z. B. deckt sich nicht mit dem „Physischen“ von Hartmann. Jenes meint eine allgemeine ontische Form, die das Physische wie Organische und Seelische und sogar das Geistige des Menschen in sich enthält und darum deren Seinsgrund bildet, dieses hingegen bezeichnet den konkreten Ding-Bereich, die anorganische Natur. Es handelt sich bei jenem um innere, durchgehende Strukturen, um Sinngebilde, Formeinheiten, Wesensverhalte, die nicht nach dem Dingmodell oder als hypostasierte Begriffe zu denken sind, denen aber dennoch Realität zukommt. – Wir behalten den Ausdruck Schichtungsontologie bei, trotz des Unterschiedes zu Hartmann, weil er geeignet ist, die innere hierarchische Strukturierung des Seins anzuzeigen.

Die übergelagerte Schicht ist immer Seins-Grundlage für die tiefer gelagerte Schicht, so daß der platonisch-neuplatonische Grundsatz jetzt in dieser Modifizierung gilt: Das Allgemeinere ist mächtiger (κρείττον) als das weniger Allgemeine. Dieses hängt von dem Allgemeineren ab. Nicht die niederen Seinsschichten sind die stärkeren, wie bei Nicolai Hartmann³⁵, sondern die höheren, so daß also auch Stärke und Höhe der „Kategorien“ in der Schichtenfolge nicht wie bei diesem im umgekehrten Verhältnis stehen, sondern mit der Höhe wächst die Stärke und mit der Stärke wächst die Höhe. Da die höheren Kategorien hier die „determinativ stärkeren“ sind, würde bei einer Transposition der Hartmann'schen Dependenzgesetze auf die Wesensmetaphysik der Neuplato-

³³ Neue Wege der Ontologie (1949) 36 f.

³⁴ I. c. 39.

³⁵ I. c. 69.

niker das zweite dieser Gesetze nicht lauten: „Die höhere Seinsschicht kann ohne die niedere nicht sein, wohl aber diese ohne jene“³⁶, sondern umgekehrt: Die niedere Seinsschicht kann ohne die höhere nicht bestehen, wohl aber diese ohne jene, ein Gedanke der förmlich bei den Neuplatonikern zuhause ist, wie wir bereits gesehen haben. Je höher man steigt, bzw. je tiefer (κατὰ βάθος) man dringt, je *überschreitender* (ὑπερβεβηχέναι³⁷) also die Ideen werden, um so *mächtiger* werden sie, weil sie weitertragende und umfassendere Seinsgründe werden. Mit dem Aufstieg wächst das κρείττον, τιμωότερον und πρᾶσβύτερον der Ideen. Diese Termini kennzeichnen den sich steigernden Seinsgehalt der Ideen, die sich in Richtung auf den Gipfelpunkt zahlenmäßig zwar verringern (κάτωθεν μὲν ἀπὸ τῶν ἀτόμων . . . πλήθει μὲν τὰ πράγματα στενοῦται³⁸), aber dafür an schöpferischer Kraft zunehmen (δυνάμει δὲ αὖξεται³⁹), „so daß es nichts Ehrwürdigeres (πρᾶσβύτερον) gibt als das oberste Genus“⁴⁰. Auch darin spiegelt sich wieder ein typisch platonisch-neuplatonisches Axiom: „Da die Ursache und Arche von allen Dingen nur eine ist, ist das, was ihr am nächsten steht, zahlenmäßig zwar klein, an Kraft (δυνάμει) aber groß, während das von ihr am weitesten Entfernte zahlenmäßig wächst, dafür jedoch an Kraft oder Stärke einbüßt“⁴¹. Oder: „Je zusammengesetzter die Dinge sind, um so begrenzter ist ihre Wirkkraft, je einfacher, um so größer wird sie und erstreckt sich auf mehr Sein, da sie der ersten und gemeinsamen Arche alles Seins am nächsten stehen“⁴². Daneben ist nicht zu übersehen, daß das πρᾶσβύτερον des obersten Genus oder der πρώτη ἀρχὴ πάντων und die steigende δύναμις der höher gelagerten Ideen nicht zufällig hier auftauchen. Diese Termini sind bereits philosophisch vorbelastet und in eine ganz bestimmte Ontologie eingespannt, die von den Neuplatonikern richtig erkannt und fortgeführt wird. Plato sagt nämlich von seiner Idee des Guten im Staat, daß sie alles andere Sein an „Ehrwürdigkeit und Kraft überragt“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶσβεία καὶ δύναμει ὑπερέχοντος⁴³).

Die Charakteristika dieses hierarchisch gestuften mundus intelligibilis, der sich nach unten im mundus sensibilis fortsetzt, sind folgende: 1. Lückenloser oder *kontinuierlicher* Abstieg von oben nach unten, bzw. Aufstieg von unten nach oben, so daß unten auf der letzten Stufe des mundus sensibilis das „schwächste Sein“ erscheint, oben auf der ersten Stufe des mundus intelligibilis dagegen das stärkste Sein. 2. Die höher gelagerten Ideen oder ideellen Schichten bilden die Seinsgrundlage der tiefer gelagerten in dieser Anordnung, daß schließlich die oberste Idee die einzige ὑπόθεσις für alles andere ist, *unmittelbar* jedoch nur für die ihr am nächsten gelagerte Schicht, *mittelbar* dagegen für alle ihr untergeordneten Schichten. Der ὑπόθεσις-Charakter gehört darum zu allen Seinsschichten, ausgenommen die unterste, die nur grundgelegt, aber selbst nicht mehr grundlegend oder gründend ist. 3. Die Struktur der Arbor Porphyreana ist beherrscht von dem Teilhabe- oder Methexisgedanken, dessen Anwendung

³⁶ I. c. 70 u. 30.

³⁷ David, In Isag. 147, 1 ff.; Ammon., In Isag. 77, 14–83, 22 u. Elias, In Isag. 63, 19–34; 66, 15–67, 25.

³⁸ Ammon., In Isag. 87, 19 f.

³⁹ I. c. 87, 20.

⁴⁰ I. c. 58, 13.

⁴¹ I. c. 87, 23–26.

⁴² I. c. 68, 14–16.

⁴³ 509 b 9–10.

und Durchführung das gleiche Resultat erbringt (Auf eine Darstellung des Teilhabe-Denkens müssen wir im Rahmen dieses Aufsatzes verzichten.).

Es bleibt, am Ende des ersten Abschnitts, zu fragen, ob in der Annahme von seienden allgemeinen Wesenheiten sich nicht ein naiver Realismus verbirgt, den ein kritisches Denken Ultrarealismus heißen würde! Die allgemeinen Begriffe werden einfach ins Reich des Seins projiziert, ohne zu erörtern, ob sie vielleicht nur Sammelbegriffe oder Sammelnamen für eine Pluralität von individuellen Dingen sind! Die Überlegung Platons im Timaios (51 b 6–52 d 1), die in der alexandrinischen Schule⁴⁴ ebenfalls vollzogen wird, zeigt das Gegenteil. Gibt es, fragt er, so etwas wie ein Feuer an sich und all das, wovon wir stets in derselben Weise reden (αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα) oder besitzt nur das Wirklichkeit, was wir sehen und sonst vermittels des Körpers wahrnehmen, so daß die Ideen nur Worte sind (τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλῆν λόγος)? Praktisch hat Platon damit den nominalistischen Standpunkt – Die Universalien sind nur Gedanken-dinge oder gar nur Namen, und das Seiende ist immer individuell. – vorweggenommen. Er lehnt ihn jedoch ab mit der Begründung: Da Vernunft (νοῦς) und wahre Meinung (δόξα ἀληθής) zwei verschiedene Gattungen bilden, muß es diese Ideen, die von uns nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur im Denken erkannt werden können, für sich selbst geben (παντάπασι εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη νοούμενα μόνον). Das ist der Punkt, in dem auch Parmenides mit Sokrates übereinstimmt (Parm. 135 b 5–c 3): Ohne die Annahme von seienden Ideen ist die Dialektik hinfällig, weil das Denken gegenstandslos wird. Nicht also ein „Zu wenig“ an Kritik, sondern äußerst kritisches Fragen führt, wie der ganze Timaios-Abschnitt zeigt, zu der Annahme von Ideen. Dieselbe kritische Einstellung zeigt sich auch bei der Bestimmung des Realitätscharakters der Ideen.

Im ersten Abschnitt wurde gezeigt, daß das Intelligible als solches neben seiner begrifflichen Realität auch bewußtseinstranszendente Realität besitzt. Der 2. Problemkreis, den es nun zu erörtern gilt, stellt die Frage: Wie verstehen die alexandrinischen Neuplatoniker die Seinsmodalität des Intelligiblen?

Wir finden zunächst eine negative Bestimmung: Die Realität des Intelligiblen ist nicht nach Art der ersten oder Einzelsubstanzen (τὰ καθ' ἕκαστα) zu verstehen. Ammonius setzt dies in seinem Kategorienkommentar auseinander⁴⁵, im Anschluß an Aristoteles⁴⁶. Die Eide und Genera wie z. B. Mensch und Sinneswesen scheinen ein τὸδε τι zu bezeichnen, weil sie ein einzelnes Gepräge (ἐνικὸς χαρακτῆρ) widerspiegeln. Sie bezeichnen aber eher eine Fülle und Qualität (πλήθος καὶ ποιότης); denn sie zeigen das gemeinsame und zusammengefaßte Wesen der Einzelsubstanzen (κοινωνία καὶ συναγωγή). Darum sagt Aristoteles auch: Sie sind nicht das ποῖον, das ein Akzidens ist, sondern meinen eine substantielle Sinneinheit (περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον). Und Ammonius fügt erklärend hinzu: Die Qualität, die in dem Akzidens besteht, folgt der Substanz, sie ist

⁴⁴ Vgl. David, In Isag. 109, 13–27; Ammon., In Isag. 40, 7; Elias, In Isag. 47, 14–23 und Simpl., In Categ. 208, 28–32.

⁴⁵ 49, 4–11. Vgl. auch Philop., In Categ. 72, 2 ff.

⁴⁶ Kateg. 5; 3 b 10 ff.

ein später gewordenes Sein und bedarf ihrer, um bestehen zu können, die allgemeine Substanz dagegen keineswegs. Philoponus erklärt in anderem Zusammenhang: Es existiert nicht das Sinneswesen als solches (οὐ γὰρ ἔστιν τὸ ζῶον καθ' ἑαυτὸ ἐν ὑπάρξει), was weder Mensch ist noch Platon oder irgendeiner der einzelnen Menschen; in den vielen und einzelnen Wesen wird nämlich das Allgemeine geschaut⁴⁷.

Die allgemeine Substanz wird einmal von der konkreten oder ersten Substanz distanziert. Sie bezeichnet ferner eine substantielle Qualität, ist also wegen ihres Qualitätscharakters nicht mit der akzidentellen qualitas zu verwechseln, da sie im Gegensatz zu dieser die Einzelsubstanz nicht braucht, um bestehen zu können.

Mit dieser ersten Skizzierung der allgemeinen Substanz entgehen die Kommentatoren dem Vorwurf der Verdoppelung der Welt, den Aristoteles Platon gemacht hat und der noch in dem Worte Kants steckt, Platon habe die Ideen hypostasiert⁴⁸. Der Vorwurf einer Verdoppelung der Welt gilt aber nur solange, wie man an dem Realitätscharakter des κόσμος νοητός nach Art des τόπος ὁρατός festhält. Es dürfte jedenfalls für Aristoteles nicht leicht sein, Belege aus Platon herbeizuschaffen, die den singulären Charakter des Allgemeinen beweisen. Man hat vielmehr bei der Lektüre des Aristoteles den nicht unbegründeten Verdacht, er habe sich auf eine bestimmte Realitätsauffassung, nämlich die der sinnlichen Einzelsubstanz, festgelegt und messe an Hand dieser Realitätsnorm die Wirklichkeit. *Strycker* hat in einem Aufsatz⁴⁹ gezeigt, daß für Aristoteles aus dem platonischen παρά das χωριστόν folgt⁵⁰; ein χωριστόν gibt es aber nur bei der Einzelsubstanz⁵¹, so daß für ihn das παρά der platonischen Ideen notwendig in einen Chorismos der Einzelsubstanz umschlägt. Er scheint daher die Ideen nur als neue Einzelsubstanzen fassen zu können⁵², obwohl ihm ein zweiter Wirklichkeitsbegriff, z. B. der des unbewegten Bewegers nicht fremd ist. Bei der Kritik an Platon ignoriert er ihn jedenfalls. Solange Aristoteles von der Realitätsauffassung des Alltags ausgeht, wirklich ist die materielle Einzelsubstanz, geht seine Kritik an der Sache vorbei; denn für Platon wie die alexandrinischen Ausleger bedeutet der Chorismos des Allgemeinen keine Verselbständigung im Sinne der Einzelsubstanz. Wie stellt sich nun die Seinsmodalität des Allgemeinen, positiv gesehen, dar? Oder, allgemeiner gefragt, welche besonderen Seinscharaktere kommen ihm zu?

Mit dieser Frage stoßen wir auf eine zunächst überraschende Ansicht in der alexandrinischen Kommentatorenschule. Ammonius erklärt im Kategorienkommentar⁵³: „Das Allgemeine bedarf der ersten, d. h. der Einzelsubstanz

⁴⁷ In *Categ.* 58, 15–17.

⁴⁸ *Kr. d. r. V.*, B 371 u. Anm.

⁴⁹ La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon. Autour d'Aristote, offert à A. Mansion (Louvain 1955) 119–39.

⁵⁰ *Met.* XIII, 9; 1086 b 7–9.

⁵¹ *Met.* VII, 1; 1028 b 33 f.

⁵² *Met.* VII, 15; 1040 a 8 f.; XIII, 9; 1086 a 32–34 u. etwas vorsichtiger 1086 b 10 f.

⁵³ 40, 19–21.

nicht, um bestehen, sondern um von ihr ausgesagt werden zu können (οὐ γὰρ δέεται τὰ καθόλου τῶν πρώτων οὐσιῶν, τοῦτ' ἔστιν τῶν μερικῶν, ἵνα συστήῃ, ἀλλ' ἵνα κατ' ἐκείνων ῥηθῆ) Einen anderen Beleg bei ihm lernten wir bereits kennen, bei der knappen Beschreibung der allgemeinen Substanz, die im Gegensatz zur akzidentellen qualitas der Einzelsubstanz nicht bedarf, um sein zu können (πρὸς σύστασιν)⁵⁴. Alle einzelnen Belege, die sehr zahlreich sind, lassen sich in dem einen Grundmotiv zusammenfassen, das wir ebenfalls schon einmal streiften: Mit der Aufhebung des Allgemeinen ist auch die Aufhebung der Einzelsubstanz besiegelt; dagegen heben die Einzelsubstanzen, selbst aufgehoben, das Allgemeine *nicht* mit sich auf. Oder in anderer Formulierung: Mit dem einzelnen Menschen ist notwendigerweise der allgemeine Mensch gegeben, aber nicht sind mit dem allgemeinen Menschen auch die einzelnen Menschen gegeben. Dasselbe gilt für das Verhältnis zwischen höher und niedriger gelagerten Ideen in der Ideenpyramide. Es ist das bekannte Motiv des συναναίρειν καὶ μὴ συναναίρεισθαι und συνεισφέρεισθαι καὶ μὴ συνεισφέρειν⁵⁵.

Dasselbe Verhältnis obwaltet zwischen Substanz und Akzidents, wofür dieselben Termini verwendet werden. Ein Beleg von vielen mag dies zeigen: Existieren die Akzidentien, dann muß selbstverständlich die Substanz vorausgesetzt werden, ist dagegen die Substanz gegeben, so folgt daraus keineswegs die Existenz von Akzidentien. Sie wird also zugleich mitgesetzt, setzt aber anderes nicht zugleich mit sich. Sie hebt mit sich auf, wird aber nicht mitaufgehoben. Sobald nämlich die Substanz aufgehoben ist, sind auch die Akzidentien aufgehoben, werden dagegen die Akzidentien aufgehoben, so wird die Substanz nicht mitaufgehoben. Solches heißen wir aber das von Natur aus Erste(φύσει πρώτα)⁵⁶.

Zunächst eine Zwischenbemerkung zu diesem Motiv selbst. Aus der formelhaften Verwendung desselben ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit, daß es nicht eine originelle Leistung der Alexandriner ist. Tatsächlich läßt sich dieses Motiv schon bei *Jamblich*⁵⁷ und *Porphyry*⁵⁸ nachweisen. Die Erklärung des Aristoteles in Met. V⁵⁹, daß das der Natur und dem Wesen nach Frühere ein solches ist, das ohne anderes sein kann, dieses aber nicht ohne jenes, worin das hier erörterte Motiv erkennbar ist, verweist uns ausdrücklich auf Plato. Ross bemerkt dazu in seinem Kommentar⁶⁰, daß es keinen Passus in den platonischen Werken gibt, der diese Unterscheidung belegt, ohne jedoch den Gedanken preisgeben zu wollen, es handle sich um ein ursprünglich platonisches Motiv. Ross nimmt an, Aristoteles denke zweifellos an einen mündlichen Ausspruch seines Lehrers.

Nun zu dem Problemkomplex selbst. Was bedeutet es, daß das Allgemeine

⁵⁴ 49, 4-11.

⁵⁵ Elias, In Isag. 95, 7 f.

⁵⁶ Olymp., In Categ. 57, 24-29.

⁵⁷ Protrepticus, ed. Pistelli (Lipsiae 1888) 38, 10-14.

⁵⁸ Isagoge, ed. Busse (Com. in Ar. Gr. VI, 1, 1887) 15, 15-20.

⁵⁹ 1019 a 2-4; vgl. auch Phys. VIII, 7; 260 b 17-19.

⁶⁰ Aristotle's Metaphysics Vol. I (1958) 317.

ohne das Konkret-Einzelne bestehen kann? Daß es sich nicht um die Subsistenz des Allgemeinen in der Form neuer Einzelsubstanzen handelt, womit der von Aristoteles so forcierte Chorismos aufträte, wurde bereits gesagt. Zwei weitere Tatsachen bestätigen dies: 1. Es lassen sich bei den Kommentatoren keine Belege anführen für ein irgendwo existierendes Reich subsistierender Ideen „neben“ oder „außerhalb“ der raumzeitlichen Welt. Alle Deutungsversuche, die den mundus intelligibilis der Alexandriner nach Art der *Hume'schen* oder *Kant'schen Hinterwelt* verstehen möchten, scheitern an den Texten selbst. Es hieße den Texten einen heterogenen Sinn unterstellen, wollte man diese Auffassung in ihnen entdecken. 2. Unsere neuplatonischen Erklärer betonen, daß die Ideen „in“ den konkreten Einzeldingen sind, oder besser gesagt, die konkreten Dinge sind die erscheinende Idee selbst. „Erscheinende Idee“ bedeutet nicht, die Erscheinung ist mit der Idee identisch, sondern sie ist eine Nachbildung, eine Darstellung, ein Modus der Idee, so daß die Modi immer hinter der Idee zurückbleiben, obwohl die Idee selbst in dem Modus aufleuchtet und in ihm erkannt werden kann. Das ist gleichzeitig der Sinn von der Transzendenz der Idee gegenüber ihren Nachbildungen im Sinnlichen. Transzendenz ist daher nur sinnvoll unter Voraussetzung der Immanenz der Idee.

Auf der anderen Seite wird aber die Realität des Allgemeinen qua Allgemeinen nicht aufgegeben. Es kann sich also nicht mehr um einen totalen Chorismos, sondern nur um eine Trennung secundum quid handeln. Das bedeutet: Ein und dieselbe raumzeitliche Wirklichkeit weist Strukturen, Seinsgrade, verschiedene Seinspotenzen auf. In dem sensiblen oder sinnlichen Sein treffen wir eine Mehr- oder Vielschichtigkeit an. Das Intelligible, das sich in ihm „inkarniert“, ist die stärkere Seinsschicht, und insofern diese stärkere Seinsschicht sich nicht mit dem Sensiblen identifiziert, liegt ein gewisser Chorismos vor. Kein einzelner Mensch vermag, um das häufig verwandte Beispiel der Alexandriner zu gebrauchen, die Idee des Menschen ganz auszuschöpfen. Diese bleibt das mächtigere Sein, während alle konkreten Menschen eine *contractio* des Seinsreichtum der Idee Mensch darstellen. Das Noetische und Ideelle hat jedoch die Aufgabe, das Sinnliche zu gestalten. Es verleiht ihm seine innere Gesetzmäßigkeit (ὕπὸ γὰρ τὰ καθόλου τέτακται τὰ καθ' ἕκαστα⁶¹). So sehr man daher einerseits seine ontologische Überlegenheit gegenüber dem Materiellen betonen muß, so ist sie doch nur sinnvoll in der Zuordnung zum Materiellen oder Konkreten. Intelligibles und Sensibles, Form und Werden, Logos und logisch Amorphes verweisen aufeinander, sind ineinander verflochten und bestimmen die Polarität unserer Welt. Die Interpretation des Wortes, das Allgemeine bedarf des Einzelnen nicht, um bestehen zu können, nimmt sich daher folgendermaßen aus: Die Kommentatoren differenzieren das Sein in ein mächtigeres und weniger mächtigeres, in ein der Natur nach früheres und ein der Natur nach späteres Sein. Jenes hat seinsschaffenden Charakter, dieses ist das Hervorgebrachte, jenes ist der Grund, dieses das Gegründete. Um nun den Unterschied beider Seinsschichten möglichst markant zu kennzeichnen – nämlich einerseits die *seinsmäßige Abhängigkeit*

⁶¹ Simpl., In Categ. 82, 18 f.

des sensiblen vom intelligiblen Sein, andererseits die *seinsmäßige Unabhängigkeit* des intelligiblen Seins vom sensiblen —, gebrauchen sie die scharf zuge-spitzte Formulierung, die prima vista eine Subsistenz des Allgemeinen, los-gelöst vom Konkreten zu behaupten scheint. Das philosophisch Relevante die-ser Formulierung besteht aber in der Annahme *verschiedener* und *verschieden mächtiger* Seinsmodalitäten. Läßt sich diese Interpretation, die eine lectio diffi-cilior darstellt, in den Kommentaren stützen?

Wir haben zuerst den Hinweis, daß das Allgemeine des Einzelnen bedarf, um von ihm ausgesagt werden zu können. Auch das ist stehende Lehre der Alexandriner⁶². Meistens wird dieser Sachverhalt folgendermaßen umrissen: Die ersten Substanzen bilden für alles andere Sein das Subjekt (ὁπόμενται) aber nicht in gleicher Weise. Für das eine bilden sie das Seinsfundament (πρὸς ὑπαρξιν), nämlich für die Akzidentien, für das andere das Aussagesubjekt (πρὸς κατηγορίαν), nämlich für die allgemeinen Substanzen⁶³.

Das Allgemeine ist notwendigerweise dem Einzelnen zugeordnet, wenigstens in den Funktionen unseres Geistes, d. h. im Denken und Sprechen. Wir können das Ideelle als Ideelles nicht denken, ohne es nicht gleichzeitig im Kontrast zum Sensiblen zu sehen. Es ist unserem Geist nicht möglich, das Universelle zu denken ohne gleichzeitige Konfrontierung mit dem Individuellen. Das *eine* wird nur verstanden, indem es sich vom *anderen* abhebt. Wir können von Phainomena nicht sprechen, ohne gleichzeitig den Begriff der Noumena einzuführen, ein Sachverhalt, dem auch *Kant* Rechnung trägt, wenn er in der Kritik der reinen Vernunft beim Unterschied von Denken und Erkennen meint: „Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da er-scheint“⁶⁴.

Lassen wir die Aporie nun beiseite, in die Kant mit der Annahme von Nou-mena gerät. Interessant ist für uns die Korrelativität von Erscheinung und Er-scheinendem, so daß das eine ohne das andere weder gedacht noch sein kann. Für die Antike ist nun charakteristisch die Parallelität von Denken und Sein. Man wird daher nicht fehlgehen, das Aufeinanderbezogensein von Univer-sellem und Individuellem nicht nur im Denken, sondern auch im Sein selbst zu postulieren. Doch bedarf diese Folgerung noch weiterer Erhärtung.

Der zweite Grund, in dem Intelligiblen keine von unserer Welt total ge-trennte Wirklichkeit, sondern nur eine qualifiziertere Seinsmodalität *in* unserer Welt zu erblicken, ist die analoge Problemsituation beim Substanz-Akzidents-Verhältnis. Auch hier sagen die Alexandriner, die Substanz bedarf der Akzi-dentien nicht, um subsistieren zu können. Aber wo gibt es, den unbewegten Beweger oder Gott ausgenommen, eine Substanz, die ohne Akzidentien subsi-stierte? Die Kommentatoren haben bei dieser Erörterung nicht den Spezialfall

⁶² z. B. Ammon., In Categ. 40, 19–21; Philop., In Categ. 57, 7 f.

⁶³ Philop., In Categ. 60, 12–14.

⁶⁴ B XXXVI f.

der göttlichen Substanz im Auge, sondern erörtern ganz allgemein das Wesen der Substanz. Aristoteles hat keine akzidenslosen Substanzen angenommen, und es läßt sich eine solche Hypothese auch sonst bei den Kommentatoren nicht stützen. Aristoteles hat aber mit seiner Substanz-Akzidens-Lehre eine Mehrschichtigkeit des Seins aufgezeigt. Es gibt ein Sein, das in sich existieren kann, das selbständig ist – obwohl diese Selbständigkeit keine absolute zu sein braucht, sondern eine relative sein kann –, und es gibt ein Sein, das nur in einem anderen Seienden existieren kann, von ihm also dependent und daher unselbständig ist. Das gleiche lehrt die Ammonius-Schule. Und damit zeigt sich an dem Verhältnis von Substanz-Akzidens, wie die angebliche Subsistenz des Allgemeinen ohne das Einzelne zu verstehen ist. Die Akzidentien setzen die Substanz als Seinsgrundlage voraus, wie auch die Einzelsubstanzen das Allgemeine als Seinsgrund voraussetzen. Beide können sie nicht ohne ihre Voraussetzungen sein, da sie von ihnen ihre Realität empfangen. Andererseits gibt es aber auch keine Substanz ohne Akzidentien und kein Universelles ohne Individuelles. Damit wird zwar eine gewisse Dependenz des Universellen vom Individuellen und des Substantiellen vom Akzidentellen zugestanden, aber es ist keine Dependenz von der ersten Art, so daß das Universelle seine Realität vom Individuellen und das Substantielle vom Akzidentellen erhielte. Das wäre eine Inversion des tatsächlichen Sachverhaltes. Wir finden daher folgende Parallelität vor. Die allgemeine Substanz wurde als das der Natur nach frühere Sein gegenüber der ersten Substanz bezeichnet. Nun wird diese Bezeichnung auch auf die erste Substanz gegenüber den Akzidentien übertragen, so daß unsere zu Anfang vorgetragene Deutung „des der Natur nach Früheren“ als eines Seinsgrundes bestätigt wird. Zweitens wird die Substanz gegenüber den Akzidentien ein τιμιώτερον genannt, was bisher stets von dem Allgemeinen gegenüber dem Konkreten galt. Wie wir daher an jeder konkreten Substanz die Doppelschichtigkeit von substantiellem und akzidentellem Sein aufzeigen können, so auch die Doppelschichtigkeit von sinnlichem und intelligiblem Sein.

Der Gedanke, in dem Intelligiblen eine höhere, vornehmere und stärkere Seinsschicht zu sehen, die deshalb so dargestellt wird, als ob sie allein in sich subsistieren könnte, kommt in der Auseinandersetzung mit *Alexander* v. Aphrodisias noch deutlicher zum Vorschein. Elias⁶⁵ und Olympiodor⁶⁶ berichten, daß für Aristoteles mit der Aufhebung der 1. Substanz auch die 2. Substanz und selbstverständlich die Akzidentien aufgehoben sind. Sie sehen darin eine Neuerung in der Philosophie, da für sie mit der Aufhebung der 1. Substanz die 2. nicht aufgehoben war. Diese letztere Formel braucht aber nicht so verstanden zu werden, daß es den mundus intelligibilis für sich, auch ohne mundus sensibilis, dann tatsächlich geben könnte. Sie wird besser interpretiert, indem man in dem Allgemeinen einen mächtigeren Seinsgrad erblickt. Dann könnten die Alexandriner ruhig dem Aristoteles den Satz nachsprechen, die Einzelsubstanz hebt auch die allgemeine mit sich auf, obwohl ihnen diese Formel zu

⁶⁵ In *Categ.* 166, 25–167, 1.

⁶⁶ In *Categ.* 58, 28–35. Vgl. auch *Simpl.*, In *Categ.* 82, 22–35; 83, 16–20 u. bes. 85, 5–19.

„progressiv“ klingt. Sie distanzieren sich aber ganz entschieden von *Alexander*, der die aristotelische „Neuerung“ überspannt und in der Einzelsubstanz nunmehr auch das der Natur nach Frühere erblickt. Nach Alexander setzt zwar der allgemeine Hund den konkreten voraus, aber der konkrete Hund kann ohne den allgemeinen sein; denn auch die Sonne und der Kosmos setzen keine Idee der Sonne und des Kosmos voraus. Das ist nun die nominalistisch-empiristische Version, die wir zu Anfang bereits überlegten und die für die Alexandriner eine unmögliche Konzeption darstellt. Es ist sehr fraglich, ob Alexander mit dieser Auslegung den richtigen Aristoteles getroffen hat (Aristoteles hat in der ersten Substanz das eigentliche Sein gesehen, faßte dann aber doch die zweite Substanz, durch welche er die erste konstituieren ließ, als ein der Natur nach Früheres und Bekannteres⁶⁷. Die Kommentatoren machen – wie bereits oben erwähnt – einen sehr kleinen, aber aufschlußreichen Unterschied. Aristoteles nennt die Einzelsubstanz *ἡ κυριώτατα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγόμενη*⁶⁸. Sie stimmen dieser „Euphemie“ zu, bemerken aber, daß die erste Substanz zuerst und am meisten Substanz nur *genannt* wird, aber nicht ist. Die *zweite* Substanz dagegen *ist* die erste und wird nur deshalb die zweite genannt, weil sie in unserem Erkenntnisgang den zweiten Platz einnimmt. Andererseits übersehen sie nicht die Äußerungen Aristoteles', z. B. Anal. Post. I, 22; 83 a 32 u. De an. I, 1; 402 b 8, nach denen das Allgemeine bloß ein Begriff ist und keine metaphysische Form. Auf Grund zahlreicher platonischer Reminiszenzen halten sie sich jedoch für berechtigt, in dem „platonisierenden“ Aristoteles den eigentlichen zu sehen.).

Bei den Alexandrinern bleibt das Allgemeine das der Natur nach Frühere, auch wenn es sich nur im Konkreten manifestiert und mit dessen Aufhebung aufgehoben wird. Aber nicht können Genera und Eide zugrundegehen, während das Einzelne „gerettet“ bleibt⁶⁹. Darin lebt der akademische Gedanke weiter, daß die Ideen da sind, um die *Erscheinungen* zu retten. Das Intelligible behält seine „beherrschende und führende Stellung“ bei, da das Sinnliche von ihm determiniert und geformt wird. Es trägt darum die Perspektive, die den Seinscharakter der Welt als einen nur eindimensionalen ansieht; denn es gibt mehr Sein als das der sinnlichen Welt (in plus enim ens est quam naturalibus⁷⁰). Bei Alexander hingegen spielt die sichtbare Welt die Rolle des platonischen *κόσμος νοητός*, und damit ist die Idee selbst belanglos geworden. Sie geht der Welt nicht mehr voran, sondern läuft hinter ihr her. Sie ist eine a posteriori aus den Individuen gebildete allgemeine Vorstellung, aber nicht mehr die Form oder *ὑπόθεσις*, die dem Sein und Werden zugrundeliegt und es bestimmt.

In die Frage nach dem Realitätsmodus des Intelligiblen kommt nun noch ein neues Moment herein, das neben der platonisch-neuplatonischen Ontologie

⁶⁷ Top. VI, 4; 141 b 3 ff.; Phys. I, 1; 184 a 16 ff.; Met. V, 11; 1018 b 30 ff.; VII, 3; 1029 a 30 ff.; Anal. Post. I, 2; 71 b 33 ff. Vgl. dazu *Hirschberger*, Geschichte der Philosophie I (41960) 191.

⁶⁸ Kat. 5; 2 a 11.

⁶⁹ Simpl., In Categ. 94, 12 f.

⁷⁰ Philop., In Met. fol 13rb (Ferrariae 1583).

einen 2. Erklärungsgrund dafür abgibt, warum mit der Aufhebung der ersten Substanz die zweite nicht aufgehoben wird. Es ist dies die Lehre von der dreifachen Seinsweise des Allgemeinen oder der Ideen, die wir kurz nach dem Isagogenkommentar des Ammonius⁷¹ skizzieren wollen. Die Ideen können unter dreifachem Aspekt betrachtet werden: 1. Im Geiste des Demiurgen oder Gottes und dann heißen sie τὰ πρὸ τῶν πολλῶν. Es sind die Urbilder (παραδείγματα), im Hinblick auf welche der Demiurg den mundus sensibilis hervorbringt. 2. Die Realisierung der Ideen in den konkreten Einzeldingen, und jetzt heißen sie τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς. 3. Indem ich das vielen Einzelsubstanzen gemeinsame Wesen erfasse, bilde ich mir in meinem Geiste einen Begriff davon, und jetzt heißen die Ideen τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. Insofern sie daher ihr Sein in meinem Denken haben, werden sie auch als ἐννοηματικά bezeichnet. Erläutert wird dieser dreifache Seinsmodus der Ideen an dem Beispiel des Ringes, der ins Wachs gedrückt wird. Der Ring an dem Finger ist das Urbild, τὸ πρὸ τῶν πολλῶν, die Ringabdrücke im Wachs sind die Abbilder, τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς, mein Begriff, der die den vielen Abdrücken gemeinsame Form ergreift, heißt τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. Mit dieser Auffassung der Ideen, die zum Lehrgut aller Alexandriner gehört, ist die mittelalterliche Unterscheidung des universale ante rem, in re und post rem⁷² bereits vorweggenommen. Wo diese Distinktion zum ersten Male aufkommt, vermag ich nicht zu sagen. Auf Grund des formelhaften Gebrauchs in der alexandrinischen Schule möchte ich auf einen älteren Ursprung schließen.

Auf dieser Anschauung basiert die Interpretation des Ammonius⁷³ und Philoponus⁷⁴, daß mit der Aufhebung der ersten Substanz auch die zweite Substanz oder das Allgemeine aufgehoben wird. Das Allgemeine, das aufgehoben wird, ist aber nicht das Ideelle, τὰ πρὸ τῶν πολλῶν, das universale ante rem, die Idee im Geiste Gottes, sondern nach Ammonius das in den Einzelsubstanzen realisierte Allgemeine, τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς, und nach Philoponus das begriffliche Allgemeine τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. Ammonius beruft sich auf Porphyrius' Isagoge⁷⁵, wo dieser erklärt, das Genus könne ohne seine Eide sein, und es werde daher mit der Aufhebung der Eide nicht aufgehoben. Der Beleg des Ammonius zeigt, wie zwei zunächst verschiedene Problemansätze durcheinandergeraten, ohne daß, und dies ist das Erstaunliche, das Wesen der Sache verloren geht.

Während bisher das Intelligible eine besondere Seinsschicht im Sensiblen bildete, wodurch die Mehrschichtigkeit der raumzeitlichen Wirklichkeit betont wurde, tritt dieser Gedanke nun zurück, da die Ideen in ihrer Reinheit nach *philonischem* Vorbild in den Geist Gottes verlegt werden. Mag nun durch die Verlegung der Ideen in Gott ihr ursprünglicher Sinn, das strukturell-konstitutionelle Moment der sinnlichen Welt zu bilden, nicht mehr so klar geschaut werden, verlorengegangen ist er nicht; denn die Ideen bestimmen auch jetzt

⁷¹ 41, 10–42, 26 u. 68, 25–69, 11.

⁷² Albert der Große, De causis et processu universitatis. Lib. I, tr. 1, c. 3 (ed. Borgnet X).

⁷³ In Categ. 41, 5–11.

⁷⁴ In Categ. 58, 13–23.

⁷⁵ Com. in Ar. Gr. IV, 1 (ed. Busse 1887) 15, 15–20.

noch das Sein der phänomenalen Welt. Sie haben nunmehr ihren Grund in Gott und erscheinen gleichzeitig in der Sinnenwelt.

Wir wollen das Ergebnis zusammenfassen: Die alexandrinischen Kommentatoren sehen in der zweiten Substanz, im Allgemeinen oder Intelligiblen als solchem eine vorgängig zum menschlichen Denken gegebene Realität. Sie nennen diese Realität ein τιμιώτερον, πρεσβύτερον, κρείττον und ὄντως ὄν, ein τῇ φύσει πρότερον ὄν und meinen damit, daß sie das raumzeitliche Sein gründet. Das Intelligible ist der *Grund* des Sensiblen, das daher als das *Gegründete* ein „schwächeres Sein“ darstellt. Damit ist eine Mehrschichtigkeit des Seins angenommen, die sich in Form von höher und niedriger gelagerten Ideen auch durch den mundus intelligibilis zieht. Wir haben schließlich *eine* Idee, die gegenüber allem anderen intelligiblen und sensiblen Sein das πρεσβύτερον und τῇ φύσει πρότερον ist.

Die Vielschichtigkeit des Seins bedeutet nicht ein quasi-räumliches Nebeneinanderbestehen dieser Schichten, insbesondere des Ideenkosmos *neben* der raumzeitlichen Welt, was zu dem von Aristoteles getadelten absoluten Chorismos führen würde, sondern ist so zu verstehen: An ein und derselben Sache oder Wirklichkeit, die wir einmal als unsere Welt ansprechen wollen, lassen sich verschiedene Seinsmodalitäten erkennen, die nach oben hin an Allgemeinheit und schöpferischer Kraft zunehmen. Aber diese höheren Seinsmodalitäten sind deshalb da, um die niedrigeren zu erklären. Der mundus intelligibilis soll gerade den mundus sensibilis verständlich machen. Unsere Welt ist daher gekennzeichnet durch die Polarität von Intelligiblem und Sensiblem, von Statischem und Dynamischem, die beide in ihrem Eigensein gesehen und dennoch miteinander verbunden werden.