

# Erkennen und seine Prinzipien bei Aristoteles<sup>1</sup>

## Auseinandersetzung mit Grundtendenzen der neuesten Forschung zur Aristotelischen Erkenntnistheorie

Christian PIETSCH (Mainz)

### I

#### *Problemstellung*

„... man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“. So versucht bekanntlich Kant (KrV B XVII), die spezifische Leistung modernen Denkens gegenüber antikem (und mittelalterlichem) zu bestimmen. Dieses Diktum ist Ausdruck der Auffassung, die Moderne habe die subjektive Bedingtheit menschlicher Erkenntnis erkannt, das vorkritische Denken dagegen habe an die Möglichkeit des unmittelbaren Zugangs zu einer äußeren, objektiven Wirklichkeit geglaubt.<sup>2</sup> Das stellt bekanntlich auch – und ganz besonders – die traditionelle Metaphysik in Frage, die von dem sinnlich Erfaßten ausgehend eine intelligible Welt erschließen zu können glaubte.

Das Insistieren Kants auf von jeder inhaltlichen Erkenntnis unabhängigen, vorgängigen Erkenntnisbedingungen förderte rein formale Denkhaltungen zutage. Diese bewirken, daß die in der Sinnlichkeit gegebene Mannigfaltigkeit der Anschauungen durch Synthesis der Einbildungskraft zusammengefaßt wird. Die Einheit dieser Synthesis wird begründet durch den Verstand, der mittels reiner Verstandesbegriffe, der Kategorien, die begriffliche Einheit der Vorstellungen bewirkt. Von diesem Ansatz her ist es konsequent, daß wirkliches Denken sich in prädikativen Strukturen diskursiv vollziehen muß, und zwar primär in Urteilen synthetischer Art. Da ein Begriff ohne Anschauungen aber leer ist, besteht Denken darin, den Begriff als Prädikat mit den unter ihn zu subsumierenden Anschauungen in Beziehung zu setzen in der Form ‚A ist B‘. Das Ergebnis ist ein Produkt des Verstandes, das dem über die Bedingungen des eigenen Denkens aufgeklärten Denker zugleich auch als ein solches bewußt ist und methodisch kontrolliert erreicht wird.

Der Versuch, in der eher gegenstandsbezogenen Rezeptivität einerseits und der auf dem Wissen von der subjektiven Bedingtheit des Erkannten beruhenden Erkenntnishaltung andererseits den signifikanten Unterschied zwischen Antike und Moderne zu sehen, bestimmt auch die heutige Sicht noch immer maßgeblich. Etwa von G. Krüger wird es präzise auf den Punkt gebracht: „Die Griechen ... haben ursprünglich ein Verhältnis zum Wirklichen gehabt, bei dem die Sinnlichkeit nicht nur maßgebender war als das Denken, sondern überhaupt allein bestimmend ... das Denken fehlt, oder genauer gesagt: das Denken ist zwar da, ... aber es hat sich noch nicht auf seine selbständige Bedeutung für das Entdecken des Wirklichen besonnen; es steht noch ganz unselbständig und benommen im Banne des sinnlichen

<sup>1</sup> Das Folgende führt fort, was ich bereits in Ch. Pietsch, *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen* (Beiträge zur Altertumskunde 22), Stuttgart 1992 behandelt habe. Im folgenden sollen v. a. seit 1990 erschienene, ältere Arbeiten dagegen nur in Ausnahmefällen berücksichtigt werden.

<sup>2</sup> Grundlegend hierzu A. Schmitt, *Das Bewußte und das Unbewußte in der Deutung durch die griechische Philosophie*, in: *Antike & Abendland* 40 (1994) 59–85; ders., ‚Die Antike‘ und ‚die Moderne‘ in ihrer Abhängigkeit voneinander und ihrer Opposition zueinander, in: J. A. Nicolás – J. Arana (Edd.), *Saber y Conciencia. Homenaje a O. Saame – Wissen und Gewissen. Gedenkschrift für O. Saame* (Comares Filosofía 1), Peligros 1995, 419–442, dort 430 ff.

Eindrucks.“<sup>3</sup> Selbst die griechische Philosophie habe diese mythische Denkweise nicht überwinden können.

Doch worin, d. h. in welchem Spezifikum der antiken Erkenntnislehre, macht sich die vermutete Rezeptivität bemerkbar? Krüger verweist, abermals repräsentativ, auf die Lehre vom Intellekt (νοῦς). Die Berechtigung dieser Einschätzung soll hier am konkreten Beispiel ihrer Aristotelischen Ausformung näher untersucht werden. Von Aristoteles wird der Intellekt als oberstes, noch über dem diskursiven Denken stehendes, diesem seine inhaltlichen Prinzipien verschaffendes, wie wir heute sagen würden, ‚intuitives‘ Erkenntnisvermögen beschrieben.<sup>4</sup> Dies wird von manchen Interpreten insofern als geradezu tragisch empfunden, als Aristoteles sich, an der Empirie orientiert, dem platonischen Hang zur Spekulation teilweise bereits entzogen habe. Das Beharren auf dem Intellekt als Erkenntnisprinzip jedoch scheint diese Ansätze letztlich vereitelt und so die weitere philosophische Entwicklung behindert zu haben.

Schon Zeller sah in seiner einflußreichen Philosophiegeschichte Aristoteles einerseits in der Nähe der induktiv-empiristischen Erkenntnismodelle des 19. Jh.s. Durch Wahrnehmungen werde nach Aristoteles mittels zunehmender Abstraktion ein begriffliches Allgemeines erreicht. Unklar bleibe freilich andererseits, was unter dem intuitiv verfahrenen Intellekt zu verstehen sei, dem von Aristoteles ebenfalls die Erfassung des Allgemeinen zugeschrieben werde. Die Einheit des menschlichen Erkennens, nach Zeller von Aristoteles von der Wahrnehmung bis hinauf zum diskursiven Denken stimmig entwickelt, erhält mit dem Intellekt einen Bruch. Verfäht das eigentliche Denken diskursiv-satzartig und werden die Beweisprinzipien durch Abstraktion, durch Zuordnung einer Wahrnehmungsvielfalt unter eine Begriffseinheit erreicht, dann läßt sich einer unmittelbaren, intuitiv-phänomenalen Schau oberster begrifflicher Beweisprinzipien kein rationaler Erkenntnisbereich mehr zuordnen. Er muß als ungenügende Befreiung von der „platonischen Hypostasierung der Begriffe“ verstanden werden.<sup>5</sup>

Zellers Sicht wirkte fort, wobei allerdings die beiden von ihm konstatierten, widersprüchlichen Aspekte in späteren Arbeiten meist getrennt erscheinen. Entweder wird die – modern anmutende – empirische Verfahrensweise hervorgehoben. Die Aristotelischen Wissens(schaft)sprinzipien werden nach Ansicht dieser Gelehrten durch Verallgemeinerung von Wahrnehmungsdaten zu Sätzen gewonnen, die dann als Beweisprinzipien fungieren. Der – überflüssige – Intellekt wird bezeichnenderweise kaum thematisiert.<sup>6</sup> Oder aber es wird das unmethodisch-intuitive, rezeptive Hingebensein an die Phänomene betont, deren Wesen sich dem Intellekt offenbare.<sup>7</sup> Gemeinsames Merkmal derartiger Deutungen schließlich ist die Ansicht, Aristoteles habe, wie die Antike überhaupt, an die Möglichkeit eines unmittelbaren Zugangs zu einer von ihm selbst unabhängigen Wirklichkeit geglaubt<sup>8</sup> – womit in der

<sup>3</sup> G. Krüger, Grundfragen der Philosophie. Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft, Frankfurt/Main 21965, 75; vgl. 73–110, 150–170.

<sup>4</sup> V.a. in *An.* Γ 6.

<sup>5</sup> E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. II 2, Leipzig 31879, 188–196.

<sup>6</sup> W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 21955; W. Detel, Aristoteles. *Analytica Posteriora* (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, hg. von H. Flashar; Bd. 3, Teil II, 1) Darmstadt 1993, 257–262; W. Kullmann, Aristoteles und die moderne Wissenschaft (Philosophie der Antike 5), Stuttgart 1998, 55–62.

<sup>7</sup> W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt 21957, 164 ff.; I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, 578–583.

<sup>8</sup> So jüngst J. Owens, Aristotle's Conceptualizations of Thing, Existent, and Unit at *Metaphysics* 4.2.1003b22–29, in: H.-Chr. Günther – A. Rengakos (Hgg.), Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für W. Kullmann. Mit einer Einleitung von E. Vogt, Stuttgart 1997, 125–134.

Regel der materielle, sinnlich erfäßbare Einzelgegenstand gemeint ist. Damit sieht sich das moderne Methodenbewußtsein, das das Wissen um die subjektive Bedingtheit des Erkennens in den Erkenntnisvorgang immer einzubeziehen versucht, von Aristoteles durch eine unüberwindliche Differenz getrennt.

Diese Tendenz erfährt sogar dort keine grundsätzliche Änderung, wo der Anspruch einer Neubewertung erhoben wird. Am weitesten führt der Versuch von K. Oehler 1997.<sup>9</sup> Er stellt fest: „gemäß der Erkenntnislehre beider Denker [Platon und Aristoteles, C. P.] ist das Bewußtsein nicht selbstschöpferisch und autonom, sondern es empfängt seinen Inhalt vom Seienden“.<sup>10</sup> Diese Bindung des Denkens an eine nicht vom Subjekt konstituierte, metaphysische Seinsordnung stehe in Gegensatz zu der von Descartes grundgelegten Reflexion auf das Ich-Bewußtsein als *fundamentum inconcussum* des Erkennens. Dies führt jedoch bei Oehler – hier liegt das Neue seiner Sicht – zunächst nicht zu einer Gegenüberstellung von naiv-rezeptiver Antike und spontaner, autonomer Moderne. Denn nicht nur das Begriffe zurechnende, diskursiv urteilende Denken sei auch nach antiker Auffassung aktive, durch Reflexion kontrollierbare Leistung eines Subjekts. Auch der dem diskursiven Denken vorausliegende Intellekt, der die im Diskurs sich ausfaltenden sachlichen Prinzipien des diskursiven Denkens erfäßt, impliziere keine passive Aufnahme äußerer Wirklichkeiten, sondern im Erfassen der Wirklichkeit selbst liege die Aktivität. Die in der platonisch-aristotelischen Erkenntnistheorie anerkannte Priorität des Seins vor dem Bewußtsein nehme der erkennenden Instanz nicht die eigene, beim Erkennen mitursächliche und kritisch-aktive Leistung.<sup>11</sup>

Dennoch läßt Oehler schließlich die philosophische Entwicklung wieder teleologisch in der modernen Bewußtseinsphilosophie gipfeln, im Verhältnis zu der die Leistung der Antike allenfalls eine Vorläuferrolle beanspruchen kann. „Daß die Bestimmungen der Substanz, ihre Eigenschaften, und die Substanz selbst in ihrer so beschaffenen Bestimmtheit als Substanz möglicherweise nichts sind als Bewußtseinsinhalte, bloße, sprachlich artikuliert, Auffassungsweisen, die der Mensch von Seiendem hat, ... das wurde nicht in den philosophischen Ansatz aufgenommen und konnte in dieser denkgeschichtlichen Situation auch nicht darin aufgenommen werden. Da blieb Ungedachtes am Denkweg liegen, dessen Zeit erst noch kommen sollte.“<sup>12</sup>

Sachliche Valenz wird der antiken Erkenntnistheorie nur in dem Maße zuerkannt, in dem sie sich den aufklärerischen Vorstellungen von Rationalität und kritischer Erkenntnisbe-gründung einfügt. Auch Oehlers als Erforschung eines bis vor wenigen Jahrzehnten noch „weitgehend unerforschte(n) Gelände(s)“<sup>13</sup> bezeichnete Untersuchung führt letztlich doch zu

<sup>9</sup> Eine Neubewertung versuchte in jüngster Zeit auch K. Gloy, *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*, Freiburg 2000, 105–160. Die angestrebte Aufwertung des antiken Problembewußtseins und Diskussionsstandes wird freilich nur erreicht durch die Annahme einer weitgehend bruchlosen Kontinuität der Antike mit der Moderne in der Deutung dieses Phänomens. Der grundlegende systematische Unterschied der antiken Präferenz der Sacheinsicht vor dem epiphänomenalen Bewußtsein und der modernen Präferenz des Bewußtseins als der Bedingung der Möglichkeit sachlicher Erkenntnis wird m.E. unzulässig minimiert.

<sup>10</sup> K. Oehler, *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg 1997, 20, im Anschluß an seine Habilitationsschrift (K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* [Zetemata 29], München 1962 zusammengefaßt auch in ders., *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, in: R. Felz u. a. [Hgg.], *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 1 [Berlin/New York 1998] 153–176.).

<sup>11</sup> Oehler, *Subjektivität* (Anm. 10) 20–25.

<sup>12</sup> Oehler, *Subjektivität* (Anm. 10) 35.

<sup>13</sup> Oehler, *Subjektivität* (Anm. 10) 9.

nichts anderem als zu einer erneuten Bestätigung der herkömmlichen Entgegensetzung von Antike und Moderne:

(1) „[D]aß das Gedachte ein Gedachtes meines Denkens ist, dessen subjektive Modi den zum Inhalt meines Denkens gewordenen Gegenstand mit konstituieren und so in seiner Gegebenheit für mich mit produzieren, das heißt subjektiv gestalten, so daß also der Möglichkeit nach scheinbar im gegenständlich Seienden erkannte Formen Formen des Erkennens sind, die ich aus mir projiziere, eben das Faktum, das überhaupt eine umfassende Erforschung der Erkenntnissubjektivität erforderlich macht, das wird methodisch nicht in Ansatz gebracht. ... das Bewußte wird nicht als Bewußtes eines Bewußtseins bewußt.“<sup>14</sup> Mit anderen Worten: Der antike Mensch erkennt nicht, daß er in dem Erkannten nicht eine objektive Realität gleichsam von außen unverändert in sich überführt hat. Er erkennt nicht, daß er selbst maßgeblich das vermeintlich objektiv Gegebene mitgestaltet, es also auch keine von ihm erfahrbare unabhängige Wirklichkeit geben kann. Er ist sich seiner selbst als wirklichkeitskonstituierenden Prinzips, als Bedingung der Möglichkeit von Erkennen nicht bewußt.

(2) Wenn die subjektive Bedingtheit des Erkennens nicht berücksichtigt ist, kann die Tätigkeit des Intellekts doch letztlich nicht als aktive, subjektive Eigenleistung verstanden werden, kann es keine ‚Methode‘ geben, in der der Intellekt sich seine Inhalte kontrollierbar erschließt. Das Erkennen muß so einer kritischen Begründung ermangeln. Es kommt zu einer unkontrollierten und passiven Hingabe an ihm selbst Fremdes: „hier (wird) tatsächlich eine von außen kommende Einwirkung, ein ... geistiger Eindruck, erfahren, erlitten ... , dessen bewußtseinstranszendenter Grund ... ein Ansichseiendes ist“.<sup>15</sup>

Die folgende Untersuchung zur Aristotelischen Erkenntnistheorie wird ihren Ausgang von der Frage nach der entweder aktiven oder passiv rezeptiven Erkenntnishaltung des aristotelischen Intellekts nehmen (Kap. II). Anschließend werden die Erkenntnisinhalte (Kap. III), das Verfahren ihrer Erschließung durch den Intellekt (Kap. IV) und das hierbei zugrundegelegte Erkenntniskriterium (Kap. V) zu thematisieren sein. Erst dann wird sich auch – was hier allerdings nur ansatzweise geleistet werden kann – die Rolle des Bewußtseins im Aristotelischen Denken beurteilen lassen (Kap. VI).

## II

### *Aktivität oder Passivität des Intellekts*

Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß Aristoteles zwar sehr wohl eine Fülle einzelner, verstreuter Bemerkungen methodischer Art zum Problem der Prinzipienkenntnis mache, nirgendwo jedoch etwas entwickle, was zumindest von der Intention her als Äquivalent einer systematischen erkenntnistheoretischen Methode gelten könnte.<sup>16</sup> Zwar liegen inzwischen vereinzelt Versuche vor, entgegen der intuitionistischen Deutung eines unvermittelt anschaulich-passiv verfahrenen Intellekts eine Sinnlichkeit und Empirie einschließende Vorbereitung noetischen Erkennens zu vindizieren.<sup>17</sup> Dennoch liegt für die

<sup>14</sup> Oehler, Subjektivität (Anm. 10) 33 f.

<sup>15</sup> Oehler, Subjektivität (Anm. 10) 22.

<sup>16</sup> So bereits R. Eucken, *Die Methode der aristotelischen Forschung*, Berlin 1872, z. B. 54.

<sup>17</sup> Wichtig v. a. H. Seidl, *Der Begriff des Intellekt (νοῦς) bei Aristoteles im Zusammenhang seiner philosophischen Hauptschriften (Monographien zur philosophischen Forschung 80)*, Meisenheim a. Glan 1971, 66–85, 229–231; L. Couloubaritsis, *Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980) 440–471; T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, 26–49, 477–480; ein ausführlicher Überblick über die ältere Forschungsdiskussion bei Pietsch, *Prinzipienfindung* (Anm. 1) 86–96.

meisten Interpreten bis in neueste Untersuchungen hinein hierin das Problem der Aristotelischen Intellektlehre.

So verweist etwa M. Frede 1996 darauf, daß es sich beim Intellekt nicht um „a mysterious quasi-mystical power of the mind to intuit universals“ handle. Doch sein Beschreibungsversuch der Prinzipienengewinnung bleibt aufgrund der „obscure, and in their interpretation controversial ... details“ sehr unbestimmt.<sup>18</sup> Er beschränkt sich auf die Feststellung, auf der Grundlage von Wahrnehmungen und Gedächtnis besitze der Mensch einen „particular powerful way ... which ... gives rise to concepts and ultimately to the right kind of concepts“.<sup>19</sup> Die Metapher von der sukzessiv zum Stillstand kommenden Fluchtbewegung eines Heeres (*An. post.* B 19 100 a12-b3) zeige, daß Aristoteles den Erwerb der prinzipienhaften Konzepte als ständiges Abgleichen und Relationierung verschiedener allgemeiner Konzepte verstanden habe. Es handle sich um einen komplexen Prozeß, in dessen Verlauf das sich formende konzeptuelle Wissen ständig korrigiert werde und schließlich in einem kohärenten System allgemeiner Begriffe („notions“) resultiere.<sup>20</sup> Unklar bleibt dabei der entscheidende Punkt, wie nämlich von einem sinnlichen Erkenntnisinhalt aus etwas dem Sinnlichen gegenüber Transzendentes soll erkannt werden können.

Doch nicht nur ihrer Unbestimmtheit wegen ist eine derartige Deutung unbefriedigend. Sie ist es auch, weil die Annahme, das aristotelische Allgemeine bestehe in einem Relationenkomplex, doch eher an das Kantische Modell einer aus formalen Denkhandlungen bestehenden, durch Synthesis zu leistenden Subsumption gegebener Sinnesdaten unter Begriffe erinnert. Von Aristoteles selbst dagegen wird die Erkenntnisleistung des Intellekts nach *An. post.* als Auffindung der unmittelbaren, nicht weiter reduzierbaren Prinzipien des diskursiven Denkens angesehen.<sup>21</sup> Erst sekundär ergibt sich dann im syllogistischen Prozeß eine Relationierung der Prämissen und eine Entfaltung ihrer Implikate.

Dennoch ist zumindest eines richtig erkannt: die Prozessualität. Der noetische Akt besteht in einer zeitlosen und ungeteilten Identifizierung von erkennendem Vermögen und erkanntem Inhalt.<sup>22</sup> Doch dem menschlichen Intellekt ist keine dauernde Aktivität beschieden, er geht von der Potenz in den Akt über, ja er ist, vom Besitz der Axiome einmal abgesehen, zunächst nicht einmal in dem Sinne ein Vermögen, daß ihm aus sich heraus ein Übergang in den Akt möglich ist. Derartiges findet sich bei der sinnlichen Wahrnehmung, deren volles Vermögen angeboren ist. Sobald sich etwas Wahrnehmbares zeigt, läßt sich das Wahrnehmungsvermögen sofort zum Wahrnehmungsvollzug aktualisieren. Der Intellekt dagegen besitzt zunächst noch kein Wissen, das er unmittelbar aktualisieren könnte. Er ist nur in dem Sinne Potenz, daß er die Fähigkeit besitzt, sich ein Wissen anzueignen, das sich bei Bedarf aktualisieren läßt. Aristoteles unterscheidet daher die erste Potenz von der zweiten. Ein

<sup>18</sup> M. Frede, *Aristotle's Rationalism*, in: M. Frede/G. Striker (Edd.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, 157–173, dort 167. Ähnlich skeptisch äußert sich J. J. Cleary, *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics* (*Philosophia antiqua* 67), Leiden-New York-Köln 1995, 200f., 266: zwar gebe Aristoteles als Methode der Prinzipienfindung die Induktion (ἐπαγωγή) an, doch „Aristotle gives no clear and systematic account of how we grasp the first principles of the particular sciences.“

<sup>19</sup> Frede, *Aristotle's Rationalism* (Anm. 18) 170.

<sup>20</sup> Frede, *Aristotle's Rationalism* (Anm. 18) 171.

<sup>21</sup> Aristot. *An. post.* A 33 88 b37: ὁπότερητις τῆς ἀμέσου προτάσεως – „Erfassen der unmittelbaren Prämisse (als Prinzip diskursiven Beweisens)“ (Übersetzungen hier und im folgenden von mir). Vgl. dazu auch *EN VI 9 1142 a25 f.*: ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος – „Denn der Intellekt hat es mit den Termini zu tun, von denen es keinen begründenden Diskurs gibt.“

<sup>22</sup> Aristot. *An. Γ 4 430 a3 f.*: τὸ αὐτὸ ἔστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον – „Dasselbe ist das intellektiv Erfassende und das Erfasste.“

Mensch besitzt beispielsweise ein potentiell Wissen von der Grammatik insofern, als er – *qua* Mensch – jemand ist, der zum Erwerb solchen Wissens befähigt ist (1. Potenz). Auf der nächsthöheren Aktualisierungsstufe hat er grammatisches Wissen zwar erworben, übt es aber im Augenblick nicht aus (2. Potenz = 1. Entelechie, d.h. 1. Vollendung). Auf der höchsten Stufe schließlich besitzt er im eigentlichen Sinne Wissen, sofern er aktual ein bestimmtes grammatisches Wissen betätigt (2. Entelechie).<sup>23</sup>

Nicht das noetische – zeitlos und alle Aspekte simultan umschließende – Erfassen der Wissen(schaft)sprinzipien selbst, aber doch die Hinführung zum noetischen Erfassen ist von Aristoteles offenkundig prozessual gedacht. Eben das wird in *An. post.* B 19 ausgesprochen. Aristoteles erkennt dort dem Menschen nur in dem Sinne Wissen zu, als er in der Lage ist, solches zu erwerben (1. Potenz). Die Aktualisierung des Intellekts muß durch niedere Vermögen gleichsam vorbereitet werden. Bei höheren Lebewesen kann eine sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) im Gedächtnis (μνήμη) verbleiben, durch Wiederholung bildet sich eine Erfahrung (ἐμπειρία) heraus, hieraus wiederum ergibt sich das Wissen(schaft)sprinzip (αρχή ἐπιστήμης).

Die Gewinnung der Prinzipien von der sinnlichen Wahrnehmung aus hat mit einer gerade dieser Stelle immer wieder unterstellten empirischen Methode nichts zu tun. Aristoteles verweist an vielen Stellen auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen den sinnlichen Erkenntnisinhalten (αἰσθητά) der Wahrnehmung (αἴσθησις) und den intelligiblen Erkenntnisinhalten (νοητά) des Intellekts (νοῦς).<sup>24</sup> Aus einem αἰσθητόν als solchem läßt sich unter keinen Umständen, auch durch Verallgemeinerung nicht, ein νοητόν gewinnen. Man kann beispielsweise noch so sehr die zu einem kastenförmigen Gebilde zusammengefügte Steine und Balken auf die immer vorhandenen Merkmale hin verallgemeinern: nie wird man auf diese Weise den Begriff des Hauses gewinnen, der – bei aller *auch* zum Haus gehörigen Materialität – etwas rein ursächlich Funktionales (ἐνέργεια), Intelligibles ist: Schutz für die Habe und den eigenen Leib.<sup>25</sup> νοητά befinden sich auf einer von den αἰσθητά grundsätzlich geschiedenen Erkenntnisebene.

Die sinnliche Wahrnehmung ist notwendig, aber nicht hinreichend. Denn das Wahrgenommene als solches bietet Farben, Gestalten, Bewegungen u.ä.,<sup>26</sup> die von der intelligiblen Funktion her zu dem Komplex hin gestaltet sind, als der sie sich wahrnehmen lassen. Insofern ist das jeweilige νοητόν vom Wahrgenommenen her erschließbar, steckt in gewisser Weise in ihm.<sup>27</sup> Aber es ist als es selbst nicht unmittelbar auf der Ebene sinnlicher Wahrnehmung zugänglich. Es wird *an* dem Wahrnehmbaren akzidentell miterkannt. Aristoteles spricht in diesem Falle von den sogenannten ‚akzidentellen Wahrnehmung‘ (αἴσθησις κατὰ συμβεβηκόσ),<sup>28</sup> die in verkürzter Ausdrucksweise meist einfach nur als αἴσθησις bezeichnet wird. Wenn sich nach *An. post.* B 19 das Wahrnehmen immer auf

<sup>23</sup> Aristot. *An.* B 5 417 a21–b28. Grundlegend zum Verständnis W. Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles (Saecula Spiritalia 19), Baden-Baden 1988, 54–68.

<sup>24</sup> *An. post.* B 87 b38; *An.* G 4 429 b10–22, 8 431 b20–432 a6; *MM* A 35 1196 b25–27.

<sup>25</sup> Aristot. *Metaph.* H 2 1043 a16–18; ähnlich *An.* A 1 403 b3–7.

<sup>26</sup> Aristot. *An.* Γ 1.

<sup>27</sup> Aristot. *An.* Γ 8 432 a4f.: ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἔστι – „In den sinnlich wahrnehmbaren εἶδη liegen die intelligiblen.“

<sup>28</sup> Aristot. *An.* B 6 418 a20–24, Γ 3 428 b19–21; treffend erläutert bereits von dem spätantiken Kommentator Philoponos (Ioannis Philoponi *In Aristotelis de anima libros commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca XV), ed. M. Hayduck, Berlin 1897, 310,8–318,21; 509,29–510,3). In der neueren Forschung am präzisesten besprochen von Bernard, Rezeptivität und Spontaneität (Anm. 23) 69–84.

einen Einzelgegenstand richtet, die Wahrnehmungserkenntnis es aber mit dem Allgemeinen zu tun hat, so ist gemeint, daß mit dem Wahrgenommenen akzidentell ein begrifflich-intelligibler Inhalt miterkannt wird.<sup>29</sup>

### III

#### *Ontologische Stellung und innere Struktur der intelligiblen Prinzipien*

Die jeweiligen Prinzipien werden also prozessual in einem Übergang von der sinnlichen zur intellektiven Erkenntnisebene aus den zunächst nur sinnlichen Erkenntnisinhalten herausgelöst. Wie sind nun diese intelligiblen Prinzipien genau strukturiert (1) (Kap. III) und wie findet der Intellekt sie (2) (Kap. IV)?

Zu (1): in *Metaph.* E 1 1025 b1 werden die gesuchten Prinzipien als ‚Prinzipien und Ursachen der seienden Dinge‘ (αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων) beschrieben. Ein Wissen(schaft)sprinzip ist demnach zugleich Seins- oder Realprinzip, dessen Erkenntnis die Aufgabe des Intellekts bildet. Dabei handelt es sich um Seiendes, das nicht in irgendeiner Hinsicht durch zusätzliche, nicht dem Seienden als solchem zukommende Merkmale eingeschränkt ist. So untersucht die Wissenschaft von der körperlichen Natur (φύσις) die Wirkung des rein Seienden in einer Materie mitsamt der dadurch bedingten Veränderlichkeit, die Mathematik untersucht das auf den quantitativen Aspekt eingeschränkte Seiende, das aber *realiter* keine eigene Subsistenz besitzt, die Ethik untersucht das Seiende, sofern es seinen Ursprung in der menschlichen Entscheidung hat, etc.<sup>30</sup> Die für die Arten des Seienden konstitutiven Prinzipien aber, auf die die Erkenntnis des Intellekts sich zu richten hat, liegen diesen einschränkenden Merkmalen voraus. Sie beinhalten die reine Sachbestimmung, sie sind das Seiende, sofern sie nur und ausschließlich etwas Bestimmtes sind (ὄντα ἢ ὄντα).<sup>31</sup>

Damit sind alle sekundären Seinskategorien (Quantität, Qualität, Relation etc.) als mögliche Kandidaten für ‚Prinzipien und Ursachen‘ ausgeschlossen. Real- und Wissen(schaft)sprinzipien müssen in primärem Sinne seiend sein und schlechthin die sachliche Bestimmtheit von etwas benennen. Von dieser Art ist nach Aristoteles nur die allem sekundär Seienden zugrundeliegende Kategorie der οὐσία.<sup>32</sup> Die von derartigen Prinzipien ausgehenden diskursiven Wissenschaften verifizieren oder falsifizieren das Prinzip nicht, sondern setzen es voraus, es ist nicht Gegenstand ihrer Untersuchungen. Ihre Aufgabe liegt vielmehr darin, die im jeweiligen Prinzip implizierten sekundären, nicht wesenhaften, aber wesensbedingten, entweder notwendigen oder doch zumindest regelmäßigen Merkmale

<sup>29</sup> Aristot. *An. post.* B 19 100 a17f.: αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἰσθησις τοῦ καθόλου ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου – „Man nimmt zwar das einzelne wahr, die Wahrnehmungserkenntnis aber hat es mit dem Allgemeinen zu tun, z.B. mit ‚Mensch‘, hingegen nicht mit dem ‚Menschen Kallias‘.“

<sup>30</sup> Aristot. *Metaph.* E 1 1025 b18–28, 1026 a13–16.

<sup>31</sup> Zur Bedeutung des griechischen εἶναι im Sinne der sachlichen Bestimmtheit A. Schmitt, *Neuzeitliches Selbstverständnis und Deutung der Antike*, in: H. H. Krummacker (Hg.), *Geisteswissenschaften – wozu?*, Stuttgart 1988, 187–210, dort v.a. 200–202; ders., *Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes*, in: *Antike & Abendland* 35 (1989) 54–82, dort v.a. 64ff.; ders., *Das Bewußte* (Anm. 2) 71f.; vorbereitend bereits Ch.H. Kahn, *The Verb „Be“ in Ancient Greek* (Foundations of Language 16), Dordrecht-Boston 1973, 385–390; U. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie* (SB der Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1976, Nr. 3), Heidelberg 1976, 24f.

<sup>32</sup> Aristot. *Metaph.* Z 1 1028 a30f.: τὸ πρῶτως ὄν καὶ σὺ τι ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἶη – „Das primär Seiende und nicht nur in bestimmter Hinsicht Seiende, sondern schlechthin Seiende dürfte wohl die οὐσία sein.“ Der in der Forschung umstrittene Begriff der οὐσία bleibt zur Vermeidung von Mißverständnissen unübersetzt.

gleichsam sichtbar zu machen und explizit zuzuweisen.<sup>33</sup> Diese notwendigen oder regelmässigen Akzidentien treten dann und nur dann auf und werden zugleich Gegenstand einer Wissenschaft, sofern das Seiende nicht rein für sich, sondern als ein in Materie wirksames, d. h. als ein entweder physisches oder quantitatives oder ethisches Seiendes etc. betrachtet wird. So entstehen von den ὄντα ἢ ὄντα aus die einzelnen Seinsarten und – entsprechend – die Erkenntnisbereiche Physik, Mathematik, Ethik etc.

Das primäre, prinzipienhafte Seiende, so kann festgehalten werden, meint das für einen bestimmten Seins- und Erkenntnisbereich konstitutive, nicht unter seinen Bedingungen stehende, sondern ihn begründende Moment.<sup>34</sup> Das funktionale, gestaltende Prinzip der körperlichen Materie des physischen Bereichs impliziert selbst keine Materie:<sup>35</sup> in der Mathematik ist das Prinzip der Zahl selbst keine Zahl,<sup>36</sup> in der Ethik keine Handlung etc. Um Mißverständnisse bei der Verwendung des οὐσία-Begriffs zu vermeiden, scheidet Aristoteles das dem Alltagsverständnis näherliegende Verständnis dieses Begriffes ausdrücklich aus: οὐσία in dem gesuchten Sinn meint weder die ungestaltete Materie noch die funktional auf ein bestimmtes Telos hin gestaltete Materie, sondern das der Materie ihr Telos vermittelnde und somit ontologisch primäre, kausale Seinsmoment.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Aristot. *Metaph.* E 1 1025 b10–13: οὐδὲ [αἱ ἐπιστῆμαι διανοητικαί] τοῦ τί ἐστὶν οὐθένα λόγον ποιοῦνται, ἀλλ' ... λαβοῦσαι τὸ τί ἐστίν, οὕτω τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὃ εἰσὶν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον – „Auch (die diskursiven Wissenschaften) führen keinen Beweis der Definition durch, sondern sie übernehmen die Definition (als Voraussetzung) und beweisen die wesensbedingten Akzidentien derjenigen Gattung, mit der sie es zu tun haben, entweder zwingender oder weniger zwingend.“

<sup>34</sup> D. Charles, Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity, in: T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill (Edd.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994, 75–105 sieht zutreffend, daß die aristotelischen Prinzipien immer zugleich Seins- und Erkenntnisprinzipien sind, insofern nämlich die das *Compositum* durch Eingabe eines *Telos* in die Materie gestaltende Form zugleich auch den allein hinreichenden Erklärungsgrund für die Einheit dieses komplexen Gebildes bietet. Die ontologische Bedeutung der finalen Aktualität des *Eidos* betont Ch. Witt, Substance and Essence in Aristotle, Ithaca – London 1989, 6–37, 100–142; dies., The Priority of Actuality in Aristotle, in: Scaltsas, Unity (Anm. 34) 215–228.

<sup>35</sup> Aristot. *Metaph.* E 1 1025 b28–34.

<sup>36</sup> Aristot. *Metaph.* Δ 6 1016 b17f., 15 1021 a12f., I 1 1052 b23f., N 1 1088 a6; *Phys.* Δ 12 220 a27.

<sup>37</sup> Aristot. *Metaph.* Z 3 1029 a5–7: εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον – „Wenn das *Eidos* (ontologisch) früher ist als die Materie und in höherem Maße seiend, dann wird es entsprechend auch (ontologisch) früher sein als das aus beiden bestehende (*Compositum*)“; 1029 a29f.: τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης – „Das *Eidos* und das aus beiden (Elementen, nämlich *Eidos* und Materie bestehende *Compositum*) scheinen wohl in höherem Maße Sein zu besitzen als die Materie“; 1017 b14–16 (innerhalb einer Aufzählung der unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs οὐσία): ἄλλον δὲ τρόπον <λέγεται οὐσία> ὃ ἂν ἦ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιοῦτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου οἶον ἡ ψυχὴ – „Auf andere Weise (bezeichnet man als οὐσία), was Ursache des Seins ist, inhärent in dem, was nicht über ein Substrat prädiert wird, wie etwa die Seele“. Vgl. J. Yu, Tode ti and toionde in *Metaphysics Z*, in: *Philosophical Inquiry* 16 (1994) 1–25; W. E. Wehrle, *Metaphysics Z 3: An Announcement of 'Metaphysical' Inquiry*, in: *Apeiron* 27 (1994) 191–224 (sehr klar); S. M. Cohen, Aristotle on Nature and Incomplete Substance, Cambridge 1996, 136–178, der im aristotelischen *Eidos* sogar ein „functional analogue of Platonic forms“ sieht (178); A. D. Code, Aristotle's *Metaphysics* as a science of principles, *Revue Internationale de Philosophie* 51 (1997) 357–378. Verfehlt sind dagegen Deutungen, die in Aristoteles nur einen Problemdecker sehen, der in den in Z 3 geleisteten Unterscheidungen der möglichen Bedeutungen von οὐσία lediglich einen Ausdruck der Erfahrung von Vielfältigkeiten sieht, die man macht, wenn man von ‚Sein‘ spricht, ohne die Frage nach der allem Reden von ‚Sein‘ zugrundeliegenden, zentralen Bedeutung von οὐσία beantworten zu können; so E. Sonderegger, Aristoteles, *Metaphysik*

Wenn die so verstandene οὐσία eine dem konstituierten Bereich gegenüber höhere Seins-ebene einnimmt, dann ergibt sich daraus zwingend, daß zu ihrer Erkenntnis auch eine für die Dianoia konstitutive, sie übersteigende eigene Erkenntnisweise angenommen werden muß. Da die Dianoia, wie gesehen, mit dem wesenhaften Sein der Sache nicht wesenhafte, aber wesensbedingte Merkmale in Verbindung bringt, entsteht die typische diskursive ‚A ist B‘-Struktur. Der Erkenntnisakt des Intellekts kann daher notwendig nur in einem nicht-diskursiven, zeitlos simultanen Erfassen des wesenhaften Seins der Sache in all seinen wesenhaften und darin implizit enthaltenen wesensbedingten Merkmalen bestehen.

Ist dieses νοητόν ein im Nebulösen verbleibendes Postulat oder läßt es sich näher beschreiben? Aristoteles verwendet in *Metaph.* Z 4 für das hier relevante Verständnis von οὐσία auch den Terminus τὸ τί ἦν εἶναι (ἐκλόστῳ). Oft als ‚Wesens-was‘ übersetzt, besagt dieser Ausdruck, daß, was Seins- und Wissen(schaft)sprinzip sein soll, genau und nur die Merkmale enthalten muß, die an einem substantiell Seienden die ihm immer und spezifisch zukommende sachliche Bestimmtheit ausmachen. Seine sprachlich-begriffliche Formulierung (λόγος) findet dieses ‚Was-es-für-ein-jegliches-bedeutet-zu-sein‘ in der Definition (ὄρισμός).<sup>38</sup>

Über die innere Struktur einer Definition handelt Aristoteles in *Metaph.* Z 12. Die Reihung der Begriffe darf nicht einfach nur additiv sein. So entsteht keine sachliche Einheit, die Definition zerfiele in eine Fülle von unzusammenhängenden Einzelmomenten (1037 b24–30).<sup>39</sup> Sie muß eine Reihe zunehmend spezifischerer Wesensmerkmale umfassen, von denen jedes für sich zwar weiter ist als das zu beschreibende Seiende, die in dieser Zusammenstellung aber nur und ausschließlich ein bestimmtes Seiendes beschreiben. Die Suche nach spezifizierenden Differenzen muß solange fortgesetzt werden, bis sich kein weiterer Unterschied in der Sache mehr machen läßt (1037 b27–1038 a18). Die dabei verwendeten Begriffe müssen notwendig, sie dürfen nicht ersetzbar, vertauschbar oder widersprüchlich sein (1038 a30–33). Die Vielzahl der Begriffe hebt die Einheit der Sache dabei nicht auf, sondern schafft sie im Gegenteil erst, da die spezifischeren Begriffe die allgemeineren, die für sich noch kein spezifisches Seiendes ergeben können, implizieren und auf ein bestimmtes Seiendes hin determinieren. Daher kann die definitorische Reihung auch ohne

---

Z 1–12. Philosophische und philologische Erwägungen zum Text (Berner Reihe philosophischer Studien 15), Bern-Stuttgart-Wien 1993. Jeder philosophische Erklärungsanspruch des Aristoteles wäre damit mangels begründeter Prinzipien hinfällig. Zu Recht wird dagegen in der Forschung des letzten Jahrzehnts auf der ontologisch primären, in der formal gestaltenden, finalen Funktion innerhalb des *Compositum* begründeten Rolle des εἶδος zunehmend insistiert.

<sup>38</sup> Aristot. *Metaph.* Z 4 1030 a6f.: τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὄρισμός – „Das Wesens-was ist das, dessen sprachliche Wiedergabe die Definition ist“. Zur Bedeutung von τὸ τί ἦν εἶναι mitsamt Überblick über die Forschungsgeschichte vgl. H. Weidemann, Zum Begriff des *ti ên einai* und zum Verständnis von *Met.* Z 4, 1029 b22–1030 a6, in: Ch. Rapp (Hg.), Aristoteles. *Metaphysik*. Die Substanzbücher (Z, H, Θ) (Klassiker Auslegen 4), Berlin 1996, 75–103. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist zumindest in dem allgemeinen Sinne weitgehend unstrittig, daß damit das bezeichnet wird, was das Sein schlechthin von etwas angibt. Daher bezieht sich τ. τί. ε. auch nur auf die Substanzen der ersten Kategorie unter Ausschluß aller sekundären Seinsweisen. Die von Weidemann versuchte neue sprachliche Herleitung (τ. τί. ε. als verknappter Ausdruck von τὸ τί (εἶναι) ἦν (τὸ) εἶναι) überzeugt dagegen nicht. Die definitorische Frage nach den wesentlichen und spezifischen Merkmalen ‚Was bedeutet es für ein jegliches zu sein‘ bietet die einfachste Deutung und ist durch Stellen wie *Metaph.* Z 4 1029 b14 und 20 (τὸ τί ἦν εἶναι ἐκλόστῳ) abgesichert; vgl. M. Frede – G. Patzig, Aristoteles „*Metaphysik Z*“, Bd. 2, München 1988, 34f. Der Infinitiv εἶναι erklärt sich als finale Ergänzung von τί ἦν im Sinne von ‚Was bedeutet es für ein jegliches, um zu sein‘ in Analogie zu den von Kühner – Gert, Griechische Grammatik II 2 16f. aufgeführten Fällen.

<sup>39</sup> Vgl. auch Aristot. *Metaph.* Z 4 1030 a7–10; *An. post.* B 13 a24–b14.

Bedeutungsverlust auf *Genus proximum* und *Differentia specifica* verkürzt werden (1038 a19–30).<sup>40</sup>

Doch ist die Definition noch nicht der noetische Erkenntnisinhalt des Intellektes. Darauf verweisen schon Äußerungen wie die, daß die für die Definition geforderte richtige begriffliche Reihenfolge in der οὐσία keine Entsprechung habe, denn beim noetischen Erkennen gebe es kein Später und Früher (Z 12 1038 a33f.). Noch deutlicher wird *Metaph. Z 4*: dort korrespondieren zwar die Begriffe ὄν/οὐσία und ὁρισμός, doch werden sie nicht synonym verwendet. ὁρισμός wird bestimmt als λόγος τις, als eine bestimmte Form begrifflicher Reihung. Diese Vielheit von Begriffen ist zwar eine nicht mehr prädikative, aber doch offenbar noch immer in gewisser Weise diskursive, verbalisierte Wiedergabe eines an sich alle diese Momente ungeschieden in sich umfassenden, bestimmten Seienden (ὄν). Oder, wie Aristoteles an anderer Stelle anmerkt, die einzelnen begrifflichen Elemente der Definition beziehen sich auf ein ihnen zugrundeliegendes, sachlich Erstes.<sup>41</sup> Allein dieser Bezug auf eine zugrundeliegende, als sie selbst nicht mehr weiter differenzierbare und in diesem Sinne unzusammengesetzte Sacheinheit<sup>42</sup> garantiert auch die Einheit der Begriffsreihung als Definition. Die in der Definition enthaltenen, diskursiv und begrifflich-verbal nebeneinander gestellten Elemente müssen daher auf der noetischen Ebene in dem einen bestimmten Seienden (ὄν) simultan und implikativ enthalten sein und so auch durch den Intellekt erfaßt werden. Somit ist die Korrektheit der Definition in der sachlichen Bestimmtheit des von ihr explizierten ὄν begründet. Sie ist mit dem ὄν nicht identisch, sondern bezeichnet es lediglich.<sup>43</sup> Zu einem Gegensatz zwischen der postulierten ontologisch primären *Einheit* des ὄν und der das ὄν explizierenden, eine *Vielheit* definitorischer Elemente umfassenden Definition, wie man ihn bisweilen konstatieren zu müssen glaubte,<sup>44</sup> kommt es dabei nicht. Denn die Einheit des noetisch erfaßten ὄν wird nicht als leere, in sich undifferenzierte Einheit beschrieben.<sup>45</sup> Sie faßt, ohne daß das ὄν aktual unterschiedene Teile aufwiese, in kausaler und eminenterer Weise in sich das zusammen, was erst auf niederer Ebene vereinzelt auseinandertritt.<sup>46</sup>

Das so verstandene, wesenhafte ὄν (bzw. die οὐσία) stellt im eigentlichen und prägnanten Sinne das dar, was Aristoteles ‚spezifische Wesenheit‘ (εἶδος) nennt. Um Individualität und Allgemeinheit dieses *Eidos* hat sich eine reiche Diskussion entfaltet. Die heute – m.E. zu Recht – überwiegend vertretene Ansicht, Aristoteles biete in *Metaph. Z* eine kohärente

<sup>40</sup> Vgl. dazu Cohen, *Aristotle on Nature* (Anm. 37) 101–116 („Doctrine of Proper Differentiae“).

<sup>41</sup> Aristot. *Metaph. Z 4* 1030 a7–10: ὁρισμὸς δ' ἐστὶν ... ἐὰν πρώτου τινὸς ἧ – „Eine Definition liegt vor, wenn sie sich auf etwas Erstinstanzliches bezieht.“ Nur durch den Bezug auf ein erstinstanzliches ὄν, das über spezifische Merkmale verfügt (spezifische Differenz, natürliche Einheit, Unfähigkeit der Teile zu separater Existenz, Nicht-Substantialität der Teile u.a.m.) wird Akzidentalität von der Definition zwingend ausgeschlossen; so Cohen, *Aristotle on Nature* (Anm. 37) 101–178, v. a. 116–135.

<sup>42</sup> Aristot. *Metaph. Θ 10* 1051 b17: ἀσύνθετα; b27: μὴ συνθεταὶ οὐσίαι.

<sup>43</sup> Aristot. *Metaph. Z 1* 1028 a14f.: ... τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν ... – „Die Definition, die die οὐσία bezeichnet.“

<sup>44</sup> So H. Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles* (Athenäums Monographien: Philosophie, Bd. 264), Frankfurt a.M. 1991, 172–190, bes. 183 ff., der die hier vertretene Sichtweise als ‚idealistisch‘ charakterisiert.

<sup>45</sup> So H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. I 1, Bonn 1985, 139 ff., v. a. 171, 194–196, 208–210.

<sup>46</sup> Die zeitlos simultane Erkenntnisweise des Intellektes ermöglicht widerspruchsfrei ein comprehensives, implikatives Erfassen aller Momente in Unterscheidung vom sukzessiven, die Einzelmomente entfaltenden diskursiven Denken. Widersprüchlichkeit stellt sich erst dann ein, wenn man an die Erkenntnisweise des Intellektes diskursive Maßstäbe heranträgt.

οὐσία-Konzeption,<sup>47</sup> führte *in concreto* allerdings zu divergierenden Lösungen. Ausgehend von der Behauptung, Aristoteles lehne in *Metaph.* Z 13–15 die Allgemeinheit des *Eidos* ab, glauben verschiedene Interpreten, Aristoteles erkenne entweder nur die materielle Einzelsubstanz<sup>48</sup> oder das jeweilige individuelle *Eidos* der materiellen Einzelsubstanz<sup>49</sup> als ontologisch primär an.

Diese Ansichten beruhen auf mangelnder Beachtung der unterschiedlichen Allgemeinheitsweisen, die Aristoteles kennt. Das Allgemeine (καθόλου) von *Metaph.* Z 13–15, aber auch anderen methodisch zentralen Stellen, ist charakterisiert als das, was undifferenziert über eine Mehrzahl von Einzelsubstanzen gleichermaßen ausgesagt werden kann.<sup>50</sup> Diese Einzelsubstanzen, das zeigen die Beispiele etwa in Z 13 (Mensch, Pferd, Sokrates), sind *Composita* (σύνολα) aus Form und Materie. Dann aber bezeichnet das über sie gemeinsam ausgesagte καθόλου nichts anderes als die verallgemeinerten Merkmale der *Composita* unter Einschluß *beider* sie konstituierenden Elemente: Form *und* Materie. Bei allgemeinen *Compo-*

<sup>47</sup> Der zuletzt von D. Bostock, *Aristotle: Metaphysics Book Z and H. Translation with a Commentary*, Oxford 1994 vorgelegte Versuch, die Aristotelische οὐσία-Konzeption in nur genetisch erklärbare Widersprüche aufzulösen, wurde treffend zurückgewiesen von Ch. Rapp, *Neue Kommentare zu Aristoteles' theoretischer Philosophie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22 (1997) 83–105, dort 83–89.

<sup>48</sup> Dies ist *communis opinio* v. a. der älteren Forschung, z. B. C. de Vogel, *La méthode d'Aristote en métaphysique d'après Métaphysique A 1–2*, in: S. Mansion, *Aristote et les problèmes de méthode, Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain de 24 août au 1 septembre 1960*, Louvain-Paris 1961, 147–170; jüngst wieder vertreten von Kullmann, *Aristoteles* (Anm. 6) 161–167.

<sup>49</sup> M. Frede, *Substance in Aristotle's Metaphysics*, in: ders., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, 72–80; M. Frede – G. Patzig, *Aristoteles „Metaphysik Z“* (Anm. 38) 143–179; J. W. Aiken, *Essence and Existence, Transcendentalism and Phenomenalism: Aristotle's Answers to the Questions of Ontology*, *The Review of Metaphysics* 45 (1991) 29–55; F. A. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991, 300–304; M. L. Gill, *Individuals and Individuation in Aristotle*, in: Scaltsas, *Unity* (Anm. 34) 55–71; Yu, *Tode ti* (Anm. 37); J. Barnes, *Metaphysics*, in: ders. (Ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, 66–108, dort 89–101; Ch. Rapp, *Allgemeines konkret. Ein Beitrag zum Verständnis der Aristotelischen Substanzlehre*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995) 83–100 (rein logische Untersuchung ohne Beachtung der ontologischen Notwendigkeit der Begründung der Einheit einer Species in einem Art-*Eidos*, wenn die Prädikation des Artbegriffs über die Individuen mehr als nur homonym sein soll); E. Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik – Platon – Aristoteles*, Weilerswist 2000, 431–447. Dagegen kann M. Loux, *Primary ΟΥΣΙΑ. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca 1991, 147 ff. nachweisen, daß an keiner Stelle von *Metaph.* Z 13–15 die Ablehnung des καθόλου als οὐσία die Annahme individueller Formen notwendig macht. Vielmehr gehe es Aristoteles um den Nachweis, daß die Individuen einer Species aufgrund ihrer Zahl und ihrer Materialität nicht identisch mit den sie erklärenden, wesentlichen (spezifischen und generischen) Bestimmungsmerkmalen sind. Über die Materie hinaus gebe es für Aristoteles keine individuierende Ursache. Eine grundsätzliche und umfassende Kritik der individualeiditischen Position bei Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit* (Anm. 44) 205 ff.

<sup>50</sup> Aristot. *Metaph.* Z 13–15, v. a. 1038 b11f.: τὸ δὲ καθόλου κοινόν τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν – „Das Allgemeine ist ein Gemeinsames, denn man bezeichnet das als allgemein, was mehrerem (prädikativ) zukommt“; 1038 b35f.: φανερόν ... ὅτι οὐδὲν σηναίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τὸδε τι – „Es ist offensichtlich ... daß nichts von dem, was gemeinsam prädiiziert wird, ein bestimmtes Dieses ist.“ Ähnlich in *Phys.* A 1 184 a21–26, wo das Allgemeine als ein undifferenziertes, konfuses (συγκεχυμένα) Ganzes (τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι) bezeichnet wird, mit dem nur generische Aspekte erfaßt werden. Darüber hinaus kann R. Bolton, *Aristotle's Method in Natural Science*, in: D. Judson (Ed.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford 1991, 1–29, dort 1–11 dieses Verständnis von ‚allgemein‘ auch noch für *An. post.* B 8 und 19 nachweisen. Auch er sieht damit einen ersten, noch undifferenzierten und durch weitere Unterscheidungen zu differenzierenden Erkenntnisinhalt bezeichnet, ein „undifferentiated thing“ als „content of perception“.

sita dieser Art sind unterschiedliche Grade von Allgemeinheit denkbar, auf der Ebene der Species wie ‚Mensch‘ oder ‚Pferd‘, oder auf der generischen Ebene wie etwa ‚Lebewesen‘. In Z 13 scheint Aristoteles alle Ebenen unter dem Begriff des καθόλου zu behandeln, an anderer Stelle dagegen das allgemeine *Compositum* (καθόλου) und die generischen Ebenen (γένος) begrifflich zu unterscheiden (Z 3 1028 b34f.). In jedem Falle aber sind sie eng verwandt und teilen als Merkmal die nur durch das menschliche Denken geleistete Abstraktheit der einer Mehrzahl von Individuen gemeinsamen Merkmale. Entscheidend für die Bestimmung der ontologischen Valenz dieser abstrakten Begriffe ist, daß ungeachtet des jeweils erreichten Allgemeingrades immer formale wie materiale Momente ungeschieden genannt werden. Damit ist genau das, was nach Aristoteles eigentliches Erkennen erst ausmacht, nämlich eine distinkte Analyse auf die konstitutiven Ursachen hin, noch nicht geleistet – und durch abstrahierende Verallgemeinerung auch nie leistbar.

Von diesem Allgemeinbegriff (καθόλου und γένος) zu unterscheiden ist das *Eidos*. Mit ihm ist das formgebende Element gemeint, dessen analytische Freilegung nach Aristoteles Wissen bzw. Erkenntnis (ἐπιστήμη) im eigentlichen Sinne bedeutet. Von Prinzipien dieser Art, die keine menschlichen Abstraktionen, sondern ontologische Prinzipien von *Composita* sind, heißt es, sie seien einzelne (τὰ καθ' ἑκάστα, *Phys.* A 1 184 a24). Das ist nur scheinbar ein Widerspruch zu der Feststellung, Wissen gebe es nur vom Allgemeinen.<sup>51</sup> Denn ein solches *Eidos* ist ein sachliches Individuum, eine bestimmte und spezifische Funktion und Aktivität, die wesenhaft eine bestimmte Materie mit genau und nur den Merkmalen versieht, die sie zu Mensch, Pferd etc. macht. In diesem Sinne ist das *Eidos* ein wesenhaft eines, individuell und gegenüber der Vielzahl der Partizipanten ontologisch primär (*Metaph.* Z 3 1029 a30–32).

Diese Unterscheidung zweier Arten des Allgemeinen läßt sich noch weiterführen. Denn das *per se* faßbare *Eidos* entfaltet seine Wirkung in Materie hinein und kann entsprechend auch unter diesem Aspekt betrachtet werden. Die eine spezifische Ursache einer Species prägt sich, bedingt durch die von außen herantretenden, einschränkenden, konkretisierenden Notwendigkeiten der Materie (Quantität, Qualität, Ort, Zeit etc.) zu in den Akzidentien je unterschiedlichen Individuen aus Form und Materie aus. Sie bedingt und bestimmt so eine Mehrzahl konkreter Einzelinstanzen, deren jede, aufgrund des jeweiligen Bestimmtheits durch das *Eidos*, ‚sein‘ *Eidos* hat.<sup>52</sup> In beiden Fällen handelt es sich um dasselbe, aber auf unterschiedlichen Ebenen betrachtete *Eidos*: mal *per se* in seiner spezifischen, sachlichen Individualität, die zugleich als die Bedingung der Möglichkeit empirischer *Composita* auch als allgemein bezeichnet werden kann, mal als konstitutiver, in den je individuellen *Composita* immanent wirksamer Seinsgrund.<sup>53</sup> Im Sinne der spätantiken Aristoteleskommentare ließe sich terminologisch von einem ἄυλον (materielosen) und einem ἔνυλον (materieimmanenten) *Eidos*<sup>54</sup> oder, in anderer Terminologie, von einem der Materie enthobenen (individuellen, aber aufgrund seiner Ursächlichkeit) Allgemeinen (ἐξηρημένον κοινόν) und

<sup>51</sup> Z. B. Aristot. *Metaph.* K 1 1059 b26; *An. post.* A 33 88 b31.

<sup>52</sup> Aristot. *Metaph.* Z 13 1038 b9f.: πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστου, ἢ οὐκ ὑπάρχει ἄλλω – „Primär ist eines jeden Dinges οὐσία die ihm jeweils eigentümliche, die nicht (auch) einem anderen zukommt.“

<sup>53</sup> Aristoteles verwendet im Kontext der *Metaph.* den Begriff καθόλου in diesem Sinne nicht, vielleicht um begriffliche Konfusion zu vermeiden. Durchaus geläufig ist er ihm aber etwa in *An. post.* A 4 73 b25–74 a3, wo als primäre Ursache jeder individuellen, sich in der Materie des Raumes je verschieden ausprägenden Form von Dreieckigkeit die jeder räumlichen Dreieckigkeit vorausliegende, aber sie konstituierende Winkelsumme von 180° aufgewiesen und als καθόλου bezeichnet wird.

<sup>54</sup> Asclepii *In Aristotelis metaphysicorum libros A–Z commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca VI 2), ed. M. Hayduck, Berlin 1888, 375, 16–23; 409, 9–20.

einem in die Fülle materieller Instanzen ‚eingeorordneten‘ Allgemeinen (κατατεταγμένον κοινόν) sprechen.<sup>55</sup>

Diese in der antiken und mittelalterlichen Aristoteles-Kommentierung noch korrekt festgehaltene Unterscheidung zweier (abstraktes Allgemeines – Eidos) bzw. dreier (abstraktes Allgemeines – ὄυλον εἶδος – ἐνυλον εἶδος) Arten des Allgemeinen<sup>56</sup> ging in der Moderne verloren und konnte erst in den letzten Jahren wieder neu gesehen werden.<sup>57</sup> Ihre Außerachtlassung führte in der sprachanalytischen und der individuelleidetischen Deutung zu Positionen, die der aristotelischen Ontologie und Erkenntnistheorie klar zuwiderlaufen.<sup>58</sup> Tatsächlich ist das *Eidos*, versteht man die Begriffe in der rechten Weise, in gewissem Sinne beides: (als spezifische Sachheit) individuell *und* (im ontologisch kausalen Sinne) allgemein.<sup>59</sup>

Diesem spezifischen, sachlich Einen muß ein entsprechendes Erkenntnisvermögen korrespondieren. Der Intellekt als das Vermögen, das sich auf diese ontologisch primären, einfachen Momente richtet, muß selbst notwendig das diskursive, komplexe, sukzessive Verfahren der Ratio übersteigen. Konsequenterweise wird ihm eine andere Erkenntnisweise, ein unmittelbares und simultanes Erfassen der Sache in allen ihren impliziten Aspekten zugewiesen,<sup>60</sup> was Aristoteles mit der Metapher des ‚Berührens‘ (θιγγάνειν) zu veranschaulichen versucht.<sup>61</sup> Auf diese sachliche, begriffliche Verbalisierbarkeit übersteigende Einheit muß alle explizierende Begriffsvielfalt bezogen werden. Dies zeigt, daß innerhalb der Aristotelischen Erkenntnistheorie die Lehre vom Intellekt und seinen intelligiblen Inhalten kaum als Rest einer noch nicht überwundenen, mythischen Erkenntnishaltung gelten kann. Aristoteles jedenfalls sieht im Intellekt ein aufgrund kritischer Reflexion auf die menschlichen Erkenntnisbedingungen zu postulierendes, werthaft primäres und den Diskurs überhaupt erst ermöglichendes Erkenntnisvermögen.

<sup>55</sup> Simplicii *In Aristotelis categorias commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca VIII), ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907, 70, 11–14; 82, 35–83, 16.

<sup>56</sup> Simpl. *In cat.* (Anm. 55) 69, 19–70, 30; 82, 14–83, 16 unterscheidet das transzendente Allgemeine (ἐξηρημένον [sc. κοινόν]), das dem ontologisch primären, ahyletischen *Eidos* bei Aristoteles entspricht, von dem abstrakten, über Verschiedenes prädierten, begrifflichen *Compositum* (ἐπὶ τῶν καθ’ ἕκαστα κοινόν oder auch τὸ ἐν ταῖς ἡμετέρας ἐννοίας ἐξ ἀφαιρέσεως ὑφιστάμενον, ὕστερογενές ὄν). Ähnlich (Ioannis) Philoponi *In Aristotelis physicorum libros III priores commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca XVI), ed. H. Vitelli, Berlin 1887, 17, 25. Aus dem Mittelalter seien beispielshalber nur genannt Albertus Magnus, *Physica*, Lib. I Tract. 1 Cap. 6 (Ed. Colon. IV 1, 9, 82 ff.); Thomas Aquinas, *In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio*, Lib. I lect. 1 n. 6–11 (Ed. Taur.).

<sup>57</sup> Vgl. Pietsch, Prinzipienfindung (Anm. 1) 57–60 in Fortführung von A. C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle* (Arca. Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 4), Liverpool 1981 und A. Schmitt, *Das Schöne: Gegenstand von Anschauung oder Erkenntnis?*, in: *Philosophia* 17–18 (1987–1988) 272–296, dort 281–284; neuerdings auch Bolton, *Aristotle’s Method* (Anm. 50) 1–11; Ch. Rapp, „Kein Allgemeines ist Substanz“ (Z 13, 14–16), in: Rapp, *Aristoteles. Metaphysik* (Anm. 38) 157–191; G. Bayer, *Coming to Know Principles in Posterior Analytics II* 19, in: *Apeiron* 30 (1997) 109–142, dort 129 f.

<sup>58</sup> Eine zusätzliche Variante der Konfusion findet sich neuerdings bei T. Scaltsas, *Substantial Holism, in: Scaltsas, Unity* (Anm. 34) 107–128, dort 119–123, der dem durch Abstraktion gewonnenen Allgemeinen zugleich im Anschluß an *Metaph.* Z 3 1029 a30–32 ontologische Priorität vor den individuellen *Composita* zuspricht; ähnlich W. Mesch, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles* (Neue Studien zur Philosophie 7), Göttingen 1994, 158–166.

<sup>59</sup> So zutreffend E. C. Halper, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics*. The Central Books, Ohio State University Press 1989, v. a. 227–255; vgl. auch Pietsch, *Prinzipienfindung* (Anm. 1) 45–60.

<sup>60</sup> *Aristot. An.* Γ 6 430 a26–b20; *Metaph.* Θ 10 1051 b17–1052 a11.

<sup>61</sup> *Aristot. Metaph.* Θ 1051 b23–25; vgl. *An.* Γ 4 ff.

## IV

## Die Erschließung der intelligiblen Prinzipien durch den Intellekt

An diese Beschreibung der eidetischen Seinsprinzipien, schließt sich die Frage (2) an: Wie erschließt sich der Intellekt konkret die εἶδη, die – qua erkannte – als einzelwissenschaftliche Prinzipien fungieren? Die Thematik ist so komplex, daß sie auf dem hier zur Verfügung stehenden Raum nicht adäquat behandelt werden kann. Dies zumal, da es nach Aristoteles überhaupt beim Erkennen eine Generalmethode nicht gibt. „Es ist nämlich“, so stellt er in EN A 1 1094 b11–1095 a21 fest, „Merkmal eines Gebildeten, soweit nach Genauigkeit zu streben bezüglich des jeweils untersuchten Gebietes, wie es die Natur der Sache zuläßt. Denn es erweist sich als ähnlich (ungereimt), es hinzunehmen, wenn ein Mathematiker nur mit Wahrscheinlichkeit spricht, wie von einem Redner wissenschaftliche Beweise zu fordern.“ Das gilt auch für die Gewinnung der einzelwissenschaftlichen Prinzipien. Orientiert an den Merkmalen der Sache hat sich der Weg bis zur Auffindung der jeweiligen *Differentia specifica* an Struktur und Eigenart des jeweiligen Seienden auszurichten. Je nach der Dichte der im jeweiligen Prinzip enthaltenen sachlich notwendigen Implikate, die die vom Prinzip ausgehende beweisende Wissenschaft dann ihrem Gegenstand syllogistisch zuweisen kann, wird mehr oder weniger umfassend eine deduktive Ableitung aus dem Prinzip möglich sein oder aber die empirische Einzelerfahrung hinzugenommen werden müssen. Dennoch soll trotz dieser Einschränkungen der allgemeinen Beschreibbarkeit des methodischen Verfahrens die Aristotelische Position doch wenigstens in Umrissen skizziert werden.<sup>62</sup>

Bei der Besprechung des *Eidos* war gesagt worden, daß es sich dabei um die Sacheinheit handelt, die der definitiven Begriffsreihe zugrundeliegt. Dieses intelligible, ontologisch primäre Seiende ist jedoch der menschlichen Erkenntnis weder unmittelbar zugänglich noch liegt es *a priori* im menschlichen Intellekt vor im Sinne präexistenter Ideen.<sup>63</sup> Es muß also erworben werden.<sup>64</sup> Am deutlichsten wird das *Procedere in Phys.* A 1.<sup>65</sup> Die menschliche Erkenntnis geht, so heißt es da, von dem ‚uns Bekannteren‘ (γνωριμώτερον ἡμῶν), der Natur nach aber Späteren, Abgeleiteten aus. In einem als ‚Weg‘ (ὁδός) bezeichneten Prozeß versucht sie sich dann schrittweise dem ‚von Natur aus‘, d.h. dem sachlich Ersten, dem Prinzip, anzunähern (ἐπι τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα). Das den Beginn des ‚Weges‘ bildende ‚uns Bekanntere‘ wird näher bestimmt als ‚konfus‘ (συγκεχυμένα). Offenbar ist hier ein Erkenntnisinhalt gemeint, der uns zunächst die Sache zu sein scheint – wie Kindern, so das nachfolgende Beispiel, zunächst alle Männer Väter und alle Frauen Mütter zu sein scheinen. Erst im Laufe der Zeit wird dem Kind klar, daß das nicht stimmt. Es hatte zunächst weder *alle* zureichenden und notwendigen Merkmale der Sache ‚Vater‘ bzw. ‚Mutter‘ noch auch *nur* diese erfaßt, sondern in gewisser Weise zuviel und zuwenig Merkmale, indem es ‚Mann‘ mit ‚Vater‘ und ‚Frau‘ mit ‚Mutter‘ gleichsetzte. Erst im Laufe der Zeit stößt es auf Differenzierungen, es bewegt sich von dem ersten, noch einer

<sup>62</sup> Eine ausführliche Behandlung bei Pietsch, *Prinzipienfindung* (Anm. 1) 61–193.

<sup>63</sup> Letzteres lehnt Aristoteles in *An. post.* B 19 99 b23–27 ausdrücklich ab.

<sup>64</sup> Aristot. *An. post.* B 19 99 b28 ff.: ... λαμβάνομεν ...

<sup>65</sup> Eine wichtige Parallele ist die in Verbindung mit der Substanzanalyse vorgebrachte Methodenreflexion in *Metaph.* Z 3 1029 b3–12; vgl. dazu Pietsch, *Prinzipienfindung* (Anm. 1) 14–19; Bolton, *Aristotle's Method* (Anm. 50) 11 ff.; Bayer, *Coming to Know Principles* (Anm. 57); Angehrn, *Weg zur Metaphysik* (Anm. 49) 360–362. Thematisch einschlägig, aber im präzisen Sinn oft schwer faßbar und unter Verzicht auf wesentliche Textstellen: R. Brandner, *Aristoteles – Sein und Wissen. Phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses*, Würzburg 1997, 287 ff.

bloßen Meinung entsprechenden Verständnis der Sache weg zu etwas Distinktem hin, d.h. zu dem, was an Männern und Frauen, sofern sie Vater und Mutter sind, das Vater- und Mutterhafte ausmacht, also zum Seins- und Erkenntnisprinzip des Verstehens aller empirischen Väter und Mütter. Dieser Weg zu den sachlichen Elementen (στοιχεῖα) und Prinzipien (ἀρχαί), so der Text, besteht in einer sukzessiven Ausdifferenzierung des zunächst Konfusen (διαφοῦσι ταῦτα).<sup>66</sup>

Bemerkenswert ist zunächst, daß der ‚Weg‘ nicht in einer – wie auch immer zu denkenden – Verallgemeinerung des ‚uns Bekannteren‘ besteht, wie es moderne Vorstellungen von empirischer Methode nahelegen. Im Gegenteil wird umgekehrt dieser erste, mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung erreichte Ansatzpunkt des ‚uns Bekannteren‘, wie gesehen, als ein (konfuses) Allgemeines beschrieben, das zu erreichende Sachprinzip, das ‚der Natur nach Bekanntere‘ hingegen als ein einzelnes.<sup>67</sup> Da scheint die eigentlich zu erwartende Prozedur auf den Kopf gestellt.

Der Widerspruch löst sich, wenn man die oben (Kap. III) bereits erwähnten, unterschiedlichen Arten von Allgemeinem berücksichtigt. Da ist zum einen ein sachlich Erstes, das die notwendigen und hinreichenden Bedingungen eines bestimmten Seins beinhaltet und insofern ein sachliches Individuum ist. In *An. post.* A 4 73 b32–74 a3 nennt Aristoteles als Beispiel das Prinzip des Dreiecks als das primäre Allgemeine, die Winkelsumme von 180°, die immer und in der gesamten Fülle aller wirklichen und möglichen konkreten Dreiecke vorliegen muß, damit etwas Dreieck ist. Dieses sachlich Individuelle, da von anderen geometrischen Figuren spezifisch Verschiedene, ist demnach gegenüber der Fülle der konkreten Wirklichkeiten von ‚Dreieck‘ die sachlich primäre, konstitutive Bedingung und in diesem Sinne *auch* allgemein. Zum anderen ist davon das konfuse Allgemeine zu unterscheiden. Es besitzt nur im erkennenden Subjekt Existenz, von ihm geht die subjektive menschliche Erkenntnis, die Analyse der ‚uns‘ naheliegenden, aber in der Sache abgeleiteten Gegenstände auf die konstitutiven Prinzipien hin in einer der ontologischen Ordnung gegenläufigen Abfolge aus. Seine Allgemeinheit ist gerade nicht sachlich primär, sondern nachgeordnet. Denn am unmittelbar nur in seinen sinnlichen Qualitäten erfaßbaren Einzelding, das *qua* Einzelding gar nicht erkennbar ist, wird vom erkennenden Subjekt durch αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός (vgl. o. Kap. II) akzidentell zunächst lediglich ein abstrakt-allgemeiner begrifflicher Aspekt (καθόλου) miterfaßt,<sup>68</sup> den es entweder mit den Vertretern anderer Species

<sup>66</sup> Zu Recht sieht Sonderegger, Aristoteles. *Metaphysik* (Anm. 37) 131–138, daß die Seinsanalyse bei Aristoteles immer von nur Gemeintem ausgeht, von den sogenannten ἐνδοξα. Korrekt wird der Dialektik als Methode der Seinsanalyse – und damit der Prinzipienfindung – eine zentrale Rolle zugebilligt. Sondereggers Auffassung jedoch, die Analyse der Bedeutungen von ‚Sein‘ könne den Bereich der ἐνδοξα nie verlassen, sondern nur die Verschiedenheiten unseres Meinens über das Sein zutage fördern (354), widerspricht klar der Aristotelischen Auffassung, der von den ἐνδοξα ausgehende Weg ende bei naturgegeben Primärem und Bekanntem. Überdies blendet die, in der Nachfolge von W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962 stehende, sprachanalytisch beeinflusste Arbeit Sondereggers die ontologische Seite der Seinsanalyse weitgehend aus. Es geht Aristoteles jedoch keineswegs nur um eine Analyse dessen, was wir sprachlich meinen, wenn wir von οὐσία sprechen. Die unterschiedlichen, aber doch auf eine primäre Bedeutung bezogenen Weisen menschlichen Sprechens von der οὐσία (πρὸς ἔν-Struktur) sind vielmehr ein Indiz für die von der Sprache abgebildeten ontologischen Unterschiede.

<sup>67</sup> Aristot. *Phys.* A 1 184 a23f.: ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ’ ἕκαστα δεῖ προΐεναι. – „Man muß sich vom Allgemeinen aus auf das einzelne zubewegen.“

<sup>68</sup> M.-Th. Liske, Lassen sich in Aristoteles’ Theorie des Nous Erkenntniselemente a priori aufweisen?, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22 (1997) 23–47 kann überzeugend wahrscheinlich machen, daß die akzidentell am Sinnlichen erfaßten begrifflichen Inhalte, da aus dem Sinnlichen als solchem nicht zu gewinnen, von Aristoteles als a priori im Nous vorhanden gedacht wurden.

teilt (a) oder der zumindest kausal nicht primär ist (b).<sup>69</sup> So wird (a) zunächst an etwas Dreieckigem, etwa wenn man sich ihm aus weiter Ferne nähert, das begrifflich-generische Moment des ‚Figürlichen‘ erfaßt, den das Dreieck auch mit anderen geometrischen Figuren teilt. Oder (b) von den einzelnen Vertretern des ‚Dreiecks‘ werden nur die allen Dreiecken gemeinsamen, mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung erfassbaren Merkmale, z.B. die Zahl der Winkel oder Seiten, abstrahiert. In den genannten Fällen wird entweder (a) über die spezifische Figur ‚Dreieck‘ oder (b) über die Ursache des Dreieckigseins nichts ausgesagt.<sup>70</sup>

In der Determinierung des unbestimmten Allgemeinen durch spezifischere Bestimmungen und in der Ausscheidung nicht zugehöriger Bestimmungen liegt die Erkenntnisaufgabe. Der von Aristoteles verwendete Terminus des begrifflichen Unterscheidens (διακρίν) zeigt, daß das Verfahren, das zur Auffindung der von den deduktiv beweisenden Wissenschaften benötigten Prinzipien führt, dialektisch ist.<sup>71</sup> Am Ende des subjektiven Erkenntnis-‚Weges‘ liegt das der Sache nach, d.h. kausal-ontologisch primäre Seiende, das ausschließlich und nur in kausaler Weise die notwendigen und hinreichenden Merkmale umfaßt, die alle

<sup>69</sup> Wie viele Interpreten zuvor nehmen auch in den jüngsten Untersuchungen zur Stelle Bayer, *Coming to Know Principles* (Anm. 57) 129 und T. M. Horstschäfer, ‚Über Prinzipien‘. Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der Physik des Aristoteles (Quellen und Studien zur Philosophie 47), Berlin – New York 1998, 22 die für καθόλου im *Corpus Aristotelicum* singuläre Bedeutung „das in der Wahrnehmung noch undifferenzierte und als Ganzes erscheinende konkrete Individuum“ an. Doch abgesehen vom Sprachgebrauch ist dies auch inhaltlich fragwürdig. Denn das konkrete Individuum *als solches* ist nicht undifferenziert, sondern es ist eben das, was es ist, ein *Compositum* aus Form und Materie. Vor allem aber wird damit gegen den erkenntnistheoretischen Grundsatz verstoßen, daß es Wissen, selbst undifferenziertes, nur vom Allgemeinen geben kann, nicht aber von dem nur sinnlich erfaßten Individuum (z.B. *Metaph.* K 1 1059 b26: πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου καὶ οὐ τῶν ἐσχαίων. – „Jedes Wissen hat es mit dem Allgemeinen zu tun und nicht mit dem Abgeleiteten (wörtl.: mit dem Letzten)“; *An. post.* A 31 87 b28: οὐδὲ δι’ αἰσθήσεως ἔστιν ἐπιστάσθαι – „Es ist nicht möglich, mittels sinnlicher Wahrnehmung Wissen zu besitzen“). Erkennbar ist das Individuum nur, sofern man *an ihm* etwas Allgemeines erkennt. Je nachdem wie differenziert der Erkenntnisstand ist, erkennt man zunächst nur ein undifferenziertes, abstraktes Allgemeines, etwa daß es sich um ein Lebewesen, dann erst, daß es sich um einen Menschen handelt, erst zum Schluß hingegen den realen und für die abstrakteren Erkenntnisse ursächlichen Zustand (Sokrates) (s.u. Kap. IV Ende mit Anm. 73). Dies macht eine Unterscheidung verschiedener Allgemeinbegriffe bei Aristoteles notwendig. Vgl. dazu Bolton, *Aristotle’s Method* (Anm. 50) 1–11.

<sup>70</sup> Pietsch, *Prinzipienfindung* (Anm. 1) 52–57.

<sup>71</sup> Daß die dem deduktiven Beweisverfahren notwendig vorgeordnete Auffindung der Beweisprinzipien gleichsam in ‚Gegenrichtung‘ von gängigen Meinungen oder sinnlichen Wahrnehmungen ausgeht und sich dialektisch zu den Prinzipien vorarbeitet, ist in den letzten Jahren in etlichen Arbeiten unabhängig voneinander herausgestellt worden. Vgl. Pietsch, *Prinzipienfindung* (Anm. 1) 61 ff. (dort Auseinandersetzung mit der älteren Literatur); Sonderegger, *Aristoteles. Metaphysik* (Anm. 37) 131–138; Mesch, *Ontologie und Dialektik* (Anm. 58) 77–121; C. D. C. Reeve, *Dialectic and Philosophy in Aristotle*, in: J. Gentzler (Ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford 1998, 227–252; zurückhaltender T. M. Horstschäfer, ‚Über Prinzipien‘ (Anm. 69) 13–36. Vehement lehnt die Charakterisierung des Weges vom πρότερον ἡμῖν zum πρότερον φύσει als Dialektik ab Bolton, *Aristotle’s Method* (Anm. 50) 11 ff., da er – zu Recht – diesen ‚Weg‘ als nicht-beweisenden Aufstieg zu Prinzipien deutet, die Dialektik aber – in dieser Ausschließlichkeit zu Unrecht – als syllogistisch beweisendes Verfahren ansieht. Die Prinzipienfindung sei daher ein eigenes, nicht-beweisendes, wissenschaftliches Verfahren. Tatsächlich aber wird von Aristoteles gerade eine entscheidende Leistung der Dialektik im begrifflich differenzierenden, diairetischen, zu Definitionen als den Prinzipien syllogistischen Beweisens führenden Verfahren gesehen, so z.B. in *Top.* B-H und *An. post.* B 13 96 a24–b14; vgl. F.-P. Hager, *Dialektik*, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, 242–244; Pietsch, *Prinzipienfindung* (Anm. 1) 111–121.

jeweils konkreten Vertreter einer Art – alle Menschen, alle Dreiecke etc. – aufweisen müssen, um als Mensch, Dreieck etc. angesprochen werden zu können.<sup>72</sup>

Wie aber sieht dieser spezifizierende ‚Weg‘ konkret aus? Aristoteles läßt ihn, wie schon in dem oben erwähnten Heeresgleichnis in *An. post.* B 19, auch in *Phys.* A 1 mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnen (184 a24 f.). Die Beispiele, die Aristoteles bietet – z. B. das Kind, das zunächst alle Männer ‚Vater‘ und alle Frauen ‚Mutter‘ nennt – zeigen, daß mit der Wahrnehmung auch hier die erwähnte akzidentelle Wahrnehmung gemeint ist: die für ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ wesentlichen Merkmale, angefangen etwa von den in der Sache unbestimmteren, für uns aber leichter erkennbaren Merkmalen ‚Mensch‘ und ‚Mann‘ bzw. ‚Frau‘ bis hin zu den *Specifica* etwa der ‚besonderen Zuwendung‘, der ‚Fürsorge‘, des ‚Schutzes‘ o. ä., werden zwar durch die Wahrnehmung veranlaßt, sind aber selbst nur geistig erfassbar. Aufgrund einer bestimmten sinnlichen Wahrnehmung, etwa Gestalt, Bewegung, Stimmlage, wird offenbar akzidentell am einzelnen ein – zunächst noch abstrakt unbestimmter – sachlich-begrifflicher Inhalt aktualisiert und mitverstanden. Nach zusätzlichen Beobachtungen wird der Erkennende dann durch weitere akzidentell erfaßte, begriffliche Sachbestimmungen auf immer weitere Momente aufmerksam, mit denen einerseits das zunächst unbestimmte Allgemeine positiv spezifiziert und andererseits Nicht-Zugehöriges ausgeschieden werden kann. Erst am Ende des ‚Weges‘ wird das Kind wissen, worin das für ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ konstitutive Verhalten besteht und welchen beiden Personen allein daher diese bislang unterschiedslos vergebenen Benennungen zu Recht zukommen. Um zur Verdeutlichung noch das von Philoponos zur Stelle erwähnte Beispiel anzuführen:<sup>73</sup> eine sich nähernde Gestalt, also etwas rein sinnlich Erfassbares, wird als Lebewesen erkannt, also akzidentell mit einem sachlich-begrifflichen, als solchem nicht sinnlich wahrnehmbaren Inhalt verbunden. Doch dieser begriffliche Inhalt ist zunächst noch unbestimmt gegenüber möglichen Differenzierungen. Beim Näherkommen der Gestalt werden weitere, präzisere Wahrnehmungen möglich, die zu zusätzlichen, spezifizierenden begrifflichen Einsichten führen. So wird das Lebewesen als Mensch und der Mensch schließlich als Sokrates determiniert.

Nach dieser Beleuchtung des spezifizierenden Weges vom ‚uns Bekanteren‘ zum ‚der Natur nach Bekanteren‘, dem ontologisch primären *Eidos*, ist nun wenigstens andeutungsweise noch ein Blick auf das subjektive, axiomatische Erkenntniskriterium zu werfen, das diese Abfolge differenzierenden Erkennens ermöglicht.

## V

### *Einheit des Seienden als noetisches Erkenntnisaxiom*

Die sinnliche Wahrnehmung ist eine *condicio sine qua non* der menschlichen Prinzipien-erkenntnis, sie ist notwendig, aber nicht hinreichend. Die entscheidende Erkenntnisleistung besteht in der durch die Wahrnehmung angeregten, d. h. an ihr sich akzidentell vollziehenden Aktualisierung von zunehmend spezifischeren Begriffen, die auf eine individuelle Sacheheit, das *Eidos*, hinführen. Das Denken ist zu dieser Leistung fähig, weil es offenkundig über

<sup>72</sup> Das Dreiecksbeispiel wird z. T. ähnlich interpretiert auch von Cleary, *Aristotle and Mathematics* (Anm. 18) 312–318; Bayer, *Coming to Know Principles* (Anm. 57) 133 f. Sie sehen in der Induktion (ἐπαγωγή) eine Methode der Prinzipienfindung durch die von der sinnlichen Erfahrung ausgehende, spezifizierende Isolierung nicht-sinnlicher begrifflicher Momente. Bei Cleary wird dies jedoch nur für den Bereich der Mathematik und nicht als generelle Methode durchgeführt und führt auch nicht zu kausal primären Entitäten, da bei Aristoteles die materielle Einzelsubstanz die ontologische Priorität besitzt (z. B. 209 f.).

<sup>73</sup> Philop. *In phys.* (Anm. 56) 11, 3–23.

ein Kriterium verfügt, das ihm die notwendigen, spezifizierenden Unterscheidungen an der Sache ermöglicht. Mit ihm gelangt man zum Grundaxiom jeder geistigen Tätigkeit nach Aristoteles überhaupt. Im Anschluß an Platons im *Phaedo* entwickelte Hypothesismethode<sup>74</sup> spricht auch Aristoteles dem Denken ein vorgängiges Wissen um Einheit und Bestimmtheit des Seins zu, die es vor jeder konkreten Erkenntnis postuliert.<sup>75</sup> Dieses in der Folge auch das diskursive Widerspruchsaxiom begründende vorgängige Wissen von der spezifischen und bestimmten, in sich widerspruchsfreien, mit sich selbst identischen und von anderem unterschiedenen Einheit des jeweiligen Seienden, das allerdings in seiner konkreten Füllung erst zu erschließen ist, gibt dem Denken ein Ordnungs- und Unterscheidungskriterium an die Hand. Mit seiner Hilfe allein läßt sich das Unbestimmte und Konfuse auf das Distinkte der durch ihre spezifischen Implikationen sich voneinander unterscheidenden Seinsweisen der verschiedenen *ὄντα* hin spezifizieren. Dabei generiert jedoch das Denken das erkannte Seiende nicht, sondern wendet sein Einheitskriterium auf die ihm entgegertretende Fülle der sinnlichen und der akzidentell miterkannten intelligiblen Inhalte an. In ihr erschließt es sich die Einheit der Sache bis hin zum reinen *Eidos*. So wirken das an sich ontologisch unabhängige Seiende als Ziel der Erkenntnis und die eigene Aktivität des Denkens zusammen. Ohne daß das Erkannte als durch ein subjektives Ich in seinem Sein erst Konstituiertes, als ‚das Bewußte eines Bewußtseins‘ verstanden werden müßte, kann von Aristoteles die subjektiv zu leistende Seite des Erkennens sehr wohl mitberücksichtigt werden.

## VI

### Zusammenfassung und Auswertung

Ich fasse abschließend die Ergebnisse zusammen. Die noetische Erkenntnis der Wissen(schaft)sprinzipien ist nach Aristoteles notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit diskursiv beweisenden Denkens. Dabei vollzieht sich die Aktualisierung des Intellektes auf bestimmte, prinzipienhafte noetische Erkenntnisinhalte hin keineswegs passiv, durch eine unmethodisch-naive Wendung nach bzw. Einwirkung von ‚außen‘. Die Erkenntnisleistung besteht in einer aktiven, kritischen und sich an der Sache orientierenden, differenzierenden Unterscheidungsleistung. Dabei geht der Erkenntnisweg in zur ontologischen Ordnung gegenläufiger Richtung vor. Ausgehend von der Wahrnehmung werden akzidentell an ihr zunächst unbestimmte, abstrakte, vielem spezifisch und generisch Unterschiedenen gemeinsame Merkmale erfaßt. Von diesem konfusen Allgemeinen aus führt der Erkenntnisweg zur Ausscheidung nicht-zugehöriger und durch Anbringung spezifischerer Sachinhalte zu einem letzten, nicht mehr weiter differenzierbaren *Specificum*. Damit ist das ontologisch primäre *Eidos* erreicht, das, aller Materialität enthoben, in der einen, intelligiblen Funktion besteht, die die Materien aller Mitglieder einer Species wesenhaft zu eben dem gestaltet, was sie sind. Dieses sachlich individuelle Prinzip ist zugleich als Ursache einer Fülle hyletischer Einzelinstanzen *auch* allgemein. Seine sachlichen Implikate, die der Intellekt zeitlos simultan erfaßt, werden auf der sprachlichen Ebene in reihender Form, sofern es sich um Wesensmomente handelt, durch die Definiton wiedergegeben. Das axiomatische Wissen, auf dem letztlich diese differenzierende Erkenntnisleistung beruht, ist das Wissen um die Einheit des

<sup>74</sup> A. Schmitt, Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, Würzburg (Diss.) 1973, 132–242; ders., Das Bewußte (Anm. 2) 71 f.; ders., ‚Die Antike‘ (Anm. 2) 436 ff.

<sup>75</sup> Aristot. *Metaph.* Γ 3–6; ausführlich dazu Pietsch, Prinzipienfindung (Anm. 1) 282–301; Ch. Rapp, Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 47 (1993) 521–541.

Seienden: Denken besteht im Erfassen von Seiendem, dieses aber ist ein Eines, mit sich selbst Identisches, Distinktes. Dieses axiomatische Wissen versieht das erkennende Subjekt mit dem Postulat, daß alles Erkennbare ein Seiendes und damit zugleich ein Eines sein muß. Dies wird zum Kriterium, das dem Denken ein ‚kritisches‘ Überwinden unbestimmter, potentiell zu Gegensätzlichem differenzierbarer Abstrakta zu distinkten Erkenntnisinhalten hin nicht nur ermöglicht, sondern es dazu sogar zwingt. Denn unmöglich kann etwas zugleich und in derselben Hinsicht auch nicht eben dieses Etwas sein.

In diesem Erkenntnisprozeß aber kann dem erkennenden Subjekt keine seinskonstitutive Bedeutung zukommen. Vollzieht sich Erkenntnis an der Sache, kann die Reflexion des Subjektes auf sich selbst und auf die Bedingungen der Möglichkeit seines Erkennens keine primäre Bedeutung besitzen. Zwar wird das jeweils Erkannte von Aristoteles durchaus *auch* als aktiv ermittelter Erkenntnisinhalt eines subjektiven Erkenntnisvermögens beurteilt, doch läßt sich das Sein dieses Erkannten nicht darauf reduzieren, Form des Erkennens zu sein. Aristoteles gesteht die Möglichkeit eines Selbstbewußtseins und eines Bewußtseins vom Gewußten durchaus zu, aber nur im Sinne eines Epiphänomens der schon vollzogenen Erkenntnis.<sup>76</sup> Sieht man – und dies sollte die zurückliegende Untersuchung zeigen – daß die antike Orientierung an der Sache nicht als Ausdruck einer erkenntniskritisch naiven Ausrichtung auf eine vermeintlich rezeptiv erfäßbare, äußere Wirklichkeit gewertet werden kann, sondern als Ergebnis einer erkenntnistheoretischen Reflexion anzusehen ist, dann erweist sich die Nachordnung des für Erkennen zwangsläufig nicht konstitutiven (Selbst-)Bewußtseins als wohlbegründet. Hierin nur die naive Alternative zur normgebenden Moderne zu sehen, greift zu kurz.

## Vom Dasein zum Wirsein? – Gemeinschaftskonzeptionen im Denken Martin Heideggers

Anja LEMKE (Hamburg)

Wenn von Gemeinschaftskonzeptionen im Denken Martin Heideggers gesprochen wird, verbindet man diesen Terminus in erster Linie mit dem Begriff des Volkes, der vor allem die Rede anlässlich der Übernahme des Freiburger Rektorats 1933 bestimmt. Mit der Frage nach der Rolle der „deutschen Universität“ und dem damit verbundenen „Schicksal des deutschen Volkes“<sup>1</sup> rückt Heideggers Denken eines Wir in enge Nachbarschaft zum nationalsozialistischen Diskurs des Völkischen. Ermöglicht wird eine solche Nähe nach Meinung vieler Kritiker bereits durch die Grundkonzeption von *Sein und Zeit*, welche es versäumt habe, das Ineinander von Singularität und Pluralität, von Vereinzelung und Gemeinschaft konsequent auszuarbeiten. Ergebnis sei die Fixierung auf das vereinzelte Ich, dessen Sozialität und Intersubjektivität angesichts des Seins zum Tode im Verlauf der Daseinsanalyse immer mehr

<sup>76</sup> Zentral dazu ist Aristot. *An.* Γ 2 425 b12–25; vgl. H.-R. Schwyzer, „Bewußt“ und „Unbewußt“ bei Plotin, in: *Les Sources de Plotin (Entretien sur l'antiquité classique 5)*, *Vandœuvres-Genève* 1957, 343–378; Bernard, *Rezeptivität* (Anm. 23) 201–219; ders., *Philoponus on Selfawareness*, in: R. Sorabji (Ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London 1987, 154–163; Schmitt, *Das Bewußte* (Anm. 2) 67–75.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.Br. am 27. 5. 1933* (Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1990) 9.