

Werner Marx

Einführung in
Aristoteles' Theorie
vom Seienden

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0422-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2747-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1972. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Vorbemerkung

Einleitung	9	
Erster Teil	Wissen, Wissenschaft und philosophische Theorie	15
Zweiter Teil	Die Ousiologie	30
Dritter Teil	Ontologie (Ousiologie) und Theologie	64
Ausgewählte Literatur		84
Sachverzeichnis		87

Vorbemerkung

In der heutigen Lage der Philosophie »zwischen Tradition und anderem Anfang«¹ scheint es geboten, die Grundlegungen des traditionellen Philosophierens neu zu überdenken, damit vielleicht aus einer Rückbesinnung auf sie neue Fragen erwachsen, die zu einer anderen philosophischen »Grundlegung« führen mögen. Für ein solches Vorhaben sind weder das große Handbuch noch die Monographie geeignet, eher einige in die Sache einer jeweiligen Grundlegung hineinführende Gedankenschritte.

In diesem Sinne will die vorliegende Abhandlung in diejenige philosophische Grundlegung »einführen«, die das bis zu Hegel reichende traditionelle Philosophieren maßgebend bestimmte. Sie sieht darum ihre Aufgabe nicht darin, einen Überblick über deren Gesamtproblematik zu geben, noch bietet sie neue Lösungen an für die Fragen, die die zweitausend Jahre alte Aristoteles-Forschung an die schwierigen Texte gestellt hat. Sie geht vielmehr einen bestimmten Weg, der dem Philosophierenden – mag er dem Fach angehören oder nicht – die aristotelische Wissenschaft näherbringen soll, die Theorie, die das Seiende *als* Seiendes – *on hei on* – zu bestimmen versuchte.

Ich möchte meiner Assistentin, der Dozentin Frau Dr. Ute Guzzoni, meinen Dank dafür aussprechen, daß sie mir dabei behilflich war, Grundgedanken zu überprüfen, von denen ich einige bereits in einer vor etwa 20 Jahren veröffentlichten Monographie zur aristotelischen »Ontologie«² vorgelegt hatte, und sie in die für den genannten Zweck geeignete Form zu bringen.

¹ vgl. hierzu vom Verfasser: Vernunft und Welt – Zwischen Tradition und anderem Anfang. Den Haag 1970.

² The Meaning of Aristotle's »Ontology«. The Hague 1954.

Herr Walter Brüstle hat mich bei meinem Versuch unterstützt,
einige Ergebnisse der gegenwärtigen Aristoteles-Forschung zu
berücksichtigen.

Werner Marx

Freiburg im Breisgau
April 1972

Einleitung

Diese Einführung beschränkt sich auf ein einziges Thema der aristotelischen Philosophie, die Wissenschaft vom Seienden als Seienden, in der wir eine maßgebliche Grundlegung des traditionellen Philosophierens sehen und der zudem immer schon ein Hauptinteresse der Aristoteles-Forschung galt. Aristoteles hat den Gegenstand dieser Wissenschaft in den Büchern Alpha, Epsilon, Kappa und Lambda und auch an weiteren Stellen seiner Metaphysik¹ bestimmt. Aber nur im Buch Gamma hat er ausführlicher das Programm dieser einen bestimmten Wissenschaft erörtert, dessentwegen sie nur *eine* sein kann, und hier hat er die »Natur« ihres Gegenstandes genauer bestimmt. Dies ist einer der Gründe, warum wir von diesem Buch der Metaphysik ausgehen werden. Dadurch gewinnen wir einen ersten Einblick in das »Programm« der Theorie vom Seienden als Seienden, zugleich ergibt sich hier eine Reihe von Fragen, die als Leitfaden für diese Abhandlung dienen können.

Gamma 1 beginnt:

»Es gibt eine Wissenschaft (episteme), die das Seiende als Seiendes (to on hei on) und das ihm an ihm selbst Zukommende betrachtet (theorei).«²

Dieser programmatische Satz führt zu folgenden Fragen: Was besagt bei Aristoteles »Wissen« schlechthin, welche Bedeutung hat die Wissenschaft (episteme) für ihn, worin liegt schließ-

¹ Die als »Metaphysik« überlieferte Schrift ist von Aristoteles nicht als einheitliches Werk konzipiert worden. Vielmehr handelt es sich um eine Reihe von selbständigen Abhandlungen, die erst von den späteren Herausgebern zu einer Schrift zusammengestellt wurden. Der Titel »Metaphysik« leitet sich von der Stellung im Gesamtwerk, nämlich μετὰ τὰ φυσικά (nach der Physik) her und hatte also zunächst keine inhaltliche Bedeutung.

² Met. Γ 1, 1003 a 21 f.

lich das Eigentümliche desjenigen Wissens und derjenigen Wissenschaft, die sich als eine Betrachtung des »Seienden als Seienden« vollzieht?

Der nachfolgende Satz beantwortet diese Fragen nur insoweit, als er die hier gesuchte Wissenschaft von anderen Wissenschaften in einer bestimmten Hinsicht abgrenzt.

»Diese fällt mit keiner der Teilwissenschaften genannten Wissenschaften zusammen; keine der anderen nämlich handelt allgemein (katholou) vom Seienden als Seienden, sondern indem sie einen Teil von ihm abtrennen, betrachten sie an diesem das, was ihm zukommt (to symbebekos), wie es z. B. die mathematischen Wissenschaften tun.«³

Die bestimmte Hinsicht ist hier somit die »Allgemeinheit«. Die anderen Wissenschaften richten sich auf eine ganz bestimmte gattungsmäßige Einheit und verfahren so, daß sie ihre Gegenstände bestimmten Klassen subsumieren. Keine von ihnen handelt wie die gesuchte Wissenschaft »allgemein« vom Seienden. Wie aber ist die Allgemeinheit des Verfahrens dieser besonderen Wissenschaft zu verstehen? Meint Aristoteles, daß diese Wissenschaft eine Vielheit von Gattungen erforscht, oder ist eine besondere Zugangsart oder eine besondere Bestimmtheit des Gegenstandes gemeint? Worin unterscheidet sich etwa der Theoretiker der Physik, der *physikos*, von dem Theoretiker, der nach dem Seienden als Seienden fragt? Zwar geben spätere Stellen im Text von Gamma hierzu einige Hinweise,⁴ aber eine gründlichere Antwort läßt sich nur im Rahmen einer Untersuchung geben, die von einer Bestimmung dessen ausgeht, was für Aristoteles Wissen ist und von da aus zu einer Kennzeichnung des Eigentümlichen des philosophischen Wissens und seiner Gegenstände gelangt. Deshalb wird der erste Hauptteil der vorliegenden Abhandlung versuchen, auf dem genannten Wege diese besondere Wissenschaft zu bestimmen.

Der soeben zitierte einleitende Satz von Gamma 1 nannte bereits den Gegenstandsbereich der in Frage stehenden Theorie: das Seiende als Seiendes. Was aber besagt »seiend«? Bezieht sich diese Bestimmung auf das, was allgemein seiend ist, oder nur auf

³ ebd., a 22–26

10 ⁴ vgl. z. B. Met. Γ 3, 1005a 33 ff.

solches, das in einer ganz bestimmten Weise seiend ist? Und was meint Aristoteles mit dem Ausdruck »als« (hei) in der Rede »Seiendes als Seiendes« (on hei on)? Der unmittelbar nachfolgende Satz scheint eine Antwort auf diese Frage zu geben:

»Da wir nach den Prinzipien und den höchsten Ursachen fragen, ist es offensichtlich, daß sie notwendig und wesentlich solche einer gewissen Natur sind.«⁵

Aber was besagt »Prinzipien« und »höchste Ursachen«? Und vor allem: um welche »Natur«, deren Prinzipien und Ursachen gesucht werden sollen, handelt es sich? Auf diese Fragen gibt auch der nächste Abschnitt keine Auskunft, wohl aber gibt er einen wichtigen Hinweis auf die Art des aristotelischen Philosophierens:

»Wenn nun auch jene, die nach den Elementen der seienden Dinge suchten, eben diese Ursachen suchten, so sind notwendig auch die Elemente solche des Seienden, nicht im akzidentellen Sinne, sondern des Seienden als des Seienden. Deswegen müssen wir auch die ersten Ursachen des Seienden als Seienden erfassen.«⁶

Das frühere Denken hat nach den notwendigen Grundbestandteilen oder Elementen des Seienden gefragt. Diese Grundbestandteile gehören zu den Ursachen des Seienden. Daraus ergibt sich für Aristoteles, daß bereits die früheren Denker nach den Elementen des Seienden »als« Seienden fragten. Und hierin wiederum liegt für ihn die Verpflichtung, den großen Vorgängern zu folgen und gleichfalls nach den ersten Ursachen des »Seienden als Seienden« zu fragen. Anstatt den Gegenstandsbereich der gesuchten Wissenschaft vom Seienden als solchen eigens zu bestimmen, macht Aristoteles durch diesen Rückgriff auf die Tradition die Möglichkeit und Notwendigkeit solchen Fragens sichtbar. Bereits das ganze Buch Alpha der *Metaphysik* hatte sich um den Aufweis bemüht, daß das Fragen nach den ersten Gründen und Ursachen kein Neuanfang ist, sondern nur die folgerichtige Weiterführung der Gedanken der Vorgänger. In gleicher Absicht wird hier im Buch Gamma dadurch, daß die Frage nach dem Seienden als Seienden als eine Fortfüh-

⁵ Met. Γ 1, 1003 a 26–28

⁶ ebd., a 28–32

rung der alten Frage nach den ersten Gründen aufgezeigt wird, der Gegenstandsbereich der gesuchten Wissenschaft gerechtfertigt.

Solch eine Rechtfertigung stellt jedoch noch keine Bestimmung dieser Wissenschaft dar, und um eben diese scheint es doch in den einleitenden Kapiteln des Buches Gamma zu gehen. Liegt solch eine Bestimmung vielleicht in dem zitierten voraufgehenden Satz, in dem es hieß, daß es um die Prinzipien und höchsten Ursachen von »einer gewissen Natur« geht? Der erste Abschnitt des zweiten Kapitels von Gamma macht es sich in der Tat zur Aufgabe, diese »Natur« eigens zu bestimmen; wie dies geschieht, wird sich im folgenden zeigen.

Jedenfalls liegt der weitere Grund für unseren Ausgang vom Buch Gamma darin, daß Aristoteles in keinem der anderen Bücher der *Metaphysik*, die von dem Seienden als Seienden handeln, eine solche Bestimmung unternommen hat. Wir glauben zeigen zu können, daß in dieser »Natur«, deren Prinzipien und höchste Ursachen gesucht werden, die Berechtigung dafür liegt, diese Theorie als eine solche »Ontologie« einführen zu dürfen, deren Sinn sich uns dann als der einer »Ousiologie« zeigen wird; ob und inwieweit diese Ousiologie schlechthin einen theologischen Charakter hat, wird uns zum Schluß unserer Ausführungen beschäftigen. Zunächst: worin liegt die »gewisse Natur«, deren Prinzipien und Ursachen gesucht werden?

Das zweite Kapitel beginnt: »Das Seiende (to on) wird in mannigfaltiger Weise gesagt, aber bezogen auf Eines (pros hen) und auf *eine* gewisse physis, und nicht homonym; wie vielmehr alles Gesunde in bezug auf die Gesundheit gesagt wird – das eine, indem es sie schützt, anderes, indem es sie hervorbringt, anderes, indem es Anzeichen der Gesundheit ist, oder indem es sie aufzunehmen vermag – und wie das Medizinische in bezug auf die Heilkunst gesagt wird (das eine wird nämlich medizinisch genannt, weil es die Heilkunst kennt, anderes, weil es ihr Werk ist), und wie wir, diesen ähnlich, anderes mannigfaltig Gesagtes fassen – so wird auch das Seiende mannigfaltig gesagt, jeweils aber im Hinblick auf ein einhaftes Prinzip. Einige nämlich werden seiend genannt, weil sie ousiai (Substanzen) sind, andere, weil sie Bestimmungen der ousia sind, andere, weil sie ein Weg zur ousia oder Vergehen oder Mangel oder Eigenschaften oder Hervorbringendes oder Erzeugendes der ousia oder von

etwas im Hinblick auf die ousia Gesagtem sind, oder Negation von derartigen oder von der ousia; deswegen sagen wir auch von dem Nicht-Seienden, daß es Nicht-Seiendes sei.«⁷

Wie so häufig, geht Aristoteles auch hier davon aus, daß die Weise, wie wir von etwas sprechen, eine vielfältige sein kann. Auch das Seiende erscheint in unserem Sprechen auf vielfältige Weise. Bei genauem Hinsehen zeigt es sich, daß all die verschiedenen Weisen auf Grund einer ganz bestimmten »Abhängigkeitsrelation« (s. u. S. 35) auf eine einzige, auf eine gewisse »Natur« bezogen sind. Diesem einen, ausgezeichneten »Inbegriff« (s. u. S. 37) gibt Aristoteles den Namen »ousia«, Wesen, Substanz.

Alles, was seiend genannt werden kann, ist seiend, indem es entweder selbst ousia ist oder indem es in irgendeiner Weise auf die ousia bezogen ist, etwa als ihre Größe und Qualität oder als ihr Entstehen oder Vergehen, als ihre Negation usw. Die ousia tritt als der Bezugspunkt auf, der alle verschiedenen Bedeutungen von »seiend« letztlich begründet. Sie ist die »eine gewisse Natur«. Was aber besagt »ousia«? Aristoteles hat in der Form einer nicht nur versichernden, sondern nach Gründen suchenden Wissenschaft eine Antwort auf diese Frage zu geben versucht. Die mit Met. Gamma 1 einsetzende Untersuchung betrifft die *episteme*, die nach dem Seienden als Seienden – und somit schließlich nach der ousia – fragt.

Eine Wissenschaft setzt jedoch voraus, daß es ein ihr zugehöriges eindeutig umgrenzbares Gegenstandsgebiet gibt. Läßt sich die ousia in dem Sinne als Bezugspunkt für die Bedeutungsmannigfalt von »seiend« auffassen, daß sie dem Gegenstandsgebiet der gesuchten Wissenschaft seine Einheitlichkeit zu geben vermag? Wir lesen:

»Wie es nun von allem Gesunden *eine* Wissenschaft gibt, so verhält es sich auch bei den anderen. Denn nicht nur bei den kath'hen legomena [d. h. bei demjenigen, was in bezug auf eine übergeordnete Gattung eine gegliederte Einheit darstellt] kommt die Betrachtung einer einzigen Wissenschaft zu, sondern auch bei dem, was im Hinblick auf *eine* Natur (pros mian phisin) gesagt wird; auch dieses nämlich wird in gewisser Weise kath'hen gesagt. Somit ist offensichtlich, daß es *einer* Wissenschaft zu-

⁷ Met. Γ 2, 1003 a 33–1003 b 10

kommt, das Seiende als Seiendes zu betrachten. Überall geht ja die Wissenschaft in vornehmlicher Weise auf das Erste, d. h. auf das, von dem das Übrige abhängt und worauf es sich bezieht. Ist dies nun die *ousia*, so sollte der Philosoph sich auf die Gründe und Ursachen der *ousiai* richten.«⁸

Hiermit ist der Gedankengang geschlossen. Die Wissenschaft, die sich auf das Seiende als Seiendes richtet, richtet sich auf die Gründe und Ursachen. Damit aber – so zeigt sich jetzt – handelt sie von einem Gegenstandsbereich, der seine Einheit von einem Ersten empfängt, von einer gewissen Natur, der *ousia*. Aus dem bisher Gesagten ergaben sich zwei Gruppen von Fragen: Die zuletzt genannten betrafen den Gegenstandsbereich der gesuchten Wissenschaft. Mit ihm wird sich der *zweite* Teil dieser Untersuchung beschäftigen, indem er erörtert, wie Aristoteles in den Büchern Zeta, Eta und Theta die Theorie vom Seienden als Seienden im Hinblick auf die *ousia* entfaltet. Im Anschluß hieran wird der *dritte* Teil das Problem des »Verhältnisses« dieser »Ousiologie« zur »Theologie« behandeln, die insbesondere im Buch Lambda diejenige einzigartige *ousia* zum Gegenstand hat, die für Aristoteles der Gott und schlechthin das Göttliche ist. Die Arbeit schließt mit dem Versuch, die Bedeutung dieser Theologie für die Ousiologie zu bestimmen. Zunächst aber muß in einem *ersten* Teil jener Fragenkomplex geklärt werden, der den Begriff von »*theoria*« betraf: Was ist Wissen, welcher Art ist für Aristoteles vor allem dasjenige Wissen, das sich zur Wissenschaft entwickelt, und schließlich zu der Wissenschaft, die in ihrer vollendeten Form, der höchsten *theoria*, das »Seiende als Seiendes« zu betrachten vermag?

Erster Teil

Wissen, Wissenschaft und philosophische Theorie

Das Wissen vom Seienden als Seienden wurde in Gamma 1 als episteme, Wissenschaft, bezeichnet, genauer aber als ein Wissen, das sich betrachtend, »theoretisch«, auf seinen Gegenstand richtet. Das theoretische Wissen gehört zusammen mit jenen beiden anderen Grundweisen menschlichen Verhaltens, die Aristoteles ebenfalls, wie die *theoria*, als Wissen bezeichnet, mit dem poietischen Wissen, dem Sich-Verstehen auf Hervorbringung, und dem praktischen Wissen, das wir das Handlungswissen nennen könnten. Während aber *poiesis* und *praxis* jeweils auf ein ganz bestimmtes Ziel, das jenseits des Wissens als solchen liegt, gerichtet sind, erfüllt sich das theoretische Wissen in sich selbst, es ist Wissen um des Wissens willen.¹

Dieses durch keine äußereren Zwecke getrübte Wissen genügt aber in einem um so höheren Sinn dem in ihm selbst liegenden Anspruch, je ranghöher, allgemeiner und letztlich »seiender« der Gegenstand ist, auf den es sich richtet. Die ranghöchste Theorie ist dasjenige Wissen, das das Seiende als Seiendes und die diesem zugehörigen ersten Gründe und Ursachen zu seinem Gegenstand hat und — in einem darzulegenden Zusammenhang hiermit — dasjenige Wissen, das sich auf das höchste Seiende, den Gott (theos), richtet. Dem Rang nach zweite Theorie ist die Wissenschaft von der Natur, die dasjenige Seiende zu untersuchen hat, das bewegt oder veränderlich ist, das heißt genauer den Bereich des »zusammengesetzten« Seienden (synholon). Die mathematische Wissenschaft schließlich betrachtet das Seiende im Hinblick auf seine quantitativen Beschaffenheiten.² Die bei-

¹ τοῦ εἰδέναι χάρτιν Met. A 2, 982 a 15; vgl. auch Eth. Nic. K 7, 1177 b 1 ff.; b 20; Met. A 1, 981 b 17 ff.; A 2, 982 b 25

² Zu dieser Dreiteilung vgl. Met. E 1, 1026 a 7; K 4; K 7, 1064 b 1 ff.

den letzteren Wissenschaften weisen eine verwandte Struktur auf. Sie betrachten einen bestimmten Teil des Seienden (die physikalische Theorie) beziehungsweise eine bestimmte Hinsicht (die mathematische Theorie), und jeweils geht es darum, im Ausgang von ersten, unbeweisbaren, das heißt nicht weiter zurückführbaren, notwendig wahren und evidenten Grundsätzen und -begriffen³ die Mannigfalt des in den Gegenstandsbereich der Wissenschaft Gehörigen herzuleiten, zu erklären und zu beweisen. Diese Wissenschaften sind apodeiktisch.⁴

Worin aber unterscheiden sich diese beiden apodeiktischen Weisen philosophischer Theorie von der ranghöchsten, ersten Theorie, die das Seiende nicht nur in einem begrenzten Gegenstandsbereich und in einer begrenzten Hinsicht, sondern insofern es Seiendes ist, betrachtet? Hier seien nur zwei für unsere Frage besonders wichtige Unterschiede herausgestellt:

1. Zum einen stellt das Gesamt des diese Theorien ausmachenden Wissens ein Gefüge von nach einem Mehr oder Minder an Allgemeinheit geordneten Sätzen oder Gesetzen dar, das den inneren Aufbau des betreffenden Seinsbereichs in seinem Wassein gleichsam abbildet, einen Aufbau, der wesentlich gattungsmäßig strukturiert ist (s. u. S. 31). Der Gesamtzusammenhang des Seienden als Seienden dagegen, der nicht einen bestimmten Bereich von Seiendem, sondern eben gerade jedwedes Seiende schlechthin, insofern es Seiendes ist, umgreift, der Gegenstandsbereich dessen also, was man die aristotelische »Metaphysik«⁵ zu nennen pflegt, weist nicht die Struktur eines Gattungsgefüges auf (s. u. S. 32 ff.). Dieses Wissen kann darum auch nicht den Charakter der beweisenden Wissenschaft haben, wie Aristoteles ihn in den *Zweiten Analytiken* für die physikalische und die mathematische Wissenschaft herausgestellt hat. Da die Allgemeinheit

³ vgl. An. Post. A 2, 71 b 19 ff.

⁴ Eth. Nic. Z 3, 1139 b 29–32

⁵ Gleichbedeutend mit dem Ausdruck »Metaphysik« wird vielfach der Titel »Erste Philosophie« gebraucht. Für diesen Sprachgebrauch lassen sich auch bei Aristoteles Belege finden: Phys. A 9, 192 a 35; B 2, 194 b 14; vgl. auch Met. Γ 2, 1004 a 2–9; De An. A 1, 403 b 16. An zahlreichen Stellen, an denen Aristoteles in der Metaphysik von *prote philosophia* spricht (in E 1 und der Parallelstelle in K 4), identifiziert er sie mit der *episteme theologike*. Zu der Frage, ob *diese* *prote philosophia* gleichzusetzen ist mit der Wissenschaft vom *on* hei *on*, wie überhaupt zu dieser Problematik vgl. ausführlich den dritten Teil dieser Arbeit.

der das Seiende als Seiendes ausmachenden Bestimmungen keine gattungsmäßige ist, kann es diesem Wissen auch nicht darum gehen, aus allgemeinsten Bestimmungen auf dem Wege einer systematischen Deduktion weniger Allgemeines abzuleiten. Vielmehr kommen jene Bestimmungen allem Seienden unmittelbar und eben dadurch zu, daß es Seiendes ist; das Wissen wird hier darum allein die Aufgabe haben müssen, diese Bestimmungen selbst herauszuarbeiten und in ihrem Zusammenspiel darzustellen. Der genauere Sinn der jetzt genannten Bestimmungen wird bei ihrer Behandlung im zweiten und dritten Hauptteil deutlich werden.

2. Der zweite Unterschied der höchsten Theorie von den beiden anderen theoretischen Wissenschaften betrifft ihr Verhältnis zu den Prinzipien, das heißt die spezifische Weise ihres Denkens. Schon für die ihrem Wissensumfang und -rang nach begrenzteren Wissenschaften gilt, daß ihr Tun sich nicht im beweisenden Deduzieren erschöpfen kann, daß sie vielmehr darüber hinaus auch ein Wissen von jenen unbeweisbaren »Anfängen« (archai) selbst haben müssen, von denen her sie überhaupt erst möglich werden. Welcher Art aber ist ein solches »Wissen«? »Vom Prinzip des wissenschaftlich Erkennbaren kann es weder wissenschaftliches Erkennen (noch technisches Können noch sittliche Einsicht) geben.«⁶ Versteht man unter »wissenschaftlichem Erkennen«⁷ allein das apodeiktische Wissen, so muß, wenn die anfänglichen Prinzipien selbst erkannt werden sollen, offenbar ein Zweites zu jenem hinzukommen, nämlich das unmittelbare Erfassen jener ersten, notwendigen und ewigen Prinzipien, von denen her alles, was ist, ist, und von denen darum auch alles wahr sein wollende Wissen auszugehen hat. Das Vermögen jenes unmittelbaren Erfassens aber ist der intuitive Verstand, der nous. »So bleibt nur« – heißt es in der *Nikomachischen Ethik* – »daß es der nous ist, der sich auf die archai richtet.«⁸ Allein in-

⁶ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὕτ' ἀν ἐπιστήμη εἴη οὕτε τέχνη οὕτε φρόνησις Eth. Nic. Z 6, 1140 b 33 ff.

⁷ Wissenschaftliches Erkennen, episteme, ist in diesem Zusammenhang eine der fünf Weisen menschlicher Wahrheitsfindung, also mehr die Bezeichnung eines Denkvermögens als – wie zumeist – Bezeichnung einer bestimmten menschlichen Tätigkeit. Das wissenschaftliche Erkennen im letzteren Sinne einer bestimmten Tätigkeit schließt jene erstere episteme als eines ihrer Momente mit ein.

⁸ λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν Eth. Nic. Z 6, 1141 a 7 f.

dem der *nous* zum wissenschaftlichen Erkennen hinzutritt, vermag »der Weise nicht nur dasjenige zu wissen, was auf begründete Weise ist, sondern auch hinsichtlich des Begründenden selbst die Wahrheit ins Licht zu heben«⁹.

Im Unterschied zu den beiden anderen Wissenschaften ist es nun das Auszeichnende der ersten und höchsten Wissenschaft, daß, was bei jenen nur zum wissenschaftlichen Erkennen im engeren Sinne hinzutritt, bei dieser, die sich auf die Prinzipien als solche zu richten hat, den eigentlichen und hauptsächlichen Charakter des Wissens darstellt. Zweifellos verfährt auch das Philosophieren im strengen Sinne der höchsten Theorie dianoetisch, das heißt gliedernd, erwägend, urteilend. Das Dianoetische ist aber nicht, wie in den eigentlich apodeiktischen Wissenschaften, der Grundzug des hier angewandten Denkens, es hat vielmehr einen eher dienenden Charakter. Das Kennzeichnende der auf das Seiende als Seiendes gerichteten *theoria* ist vielmehr jenes höchste menschliche Vermögen, das von Aristoteles auch als das »Göttliche in uns« (s. u. S. 26) bezeichnet wird, das Vermögen der Prinzipien, der *nous*. Aristoteles gebraucht den Ausdruck »*nous*« in zweifacher Bedeutung. Zum einen bezeichnet »*nous*« das Denken beziehungsweise Denkvermögen überhaupt; seine Tätigkeit kann dann mit Denken, Erkennen, Begreifen, Meinen, Vermuten, diskursivem und intuitivem Denken (*phronein*, *gignoskein*, *manthanein*, *doxazein*, *hypolambanein*, *dianoeisthai*, *noein*) wiedergegeben werden. Zum anderen aber und im engeren Sinne ist der *nous* jener spezifische Seelenteil, der das Wissen des Weisen, die höchste *theoria*, kennzeichnet; sein Vollzug ist das *noein*, *theorein*. Gleichwohl wollen wir im folgenden zunächst beim *nous* im umfassenden Sinne ansetzen, um damit den weiteren Rahmen für ein Verständnis der eigentlich philosophischen *theoria* abstecken zu können. Wir fragen nach dem Verhältnis von *nous* und Wahrnehmung, nach dem spezifischen Gegenstand des *nous*, sowie nach seinem Bezug zu Wahrheit und Falschheit.

⁹ ebd., 7, 1141 a 17 ff. Aristoteles fährt fort: »So daß die Weisheit intuitiver Verstand und wissenschaftliches Erkennen ist, gleich als habe die Wissenschaft das Haupt der ehrwürdigsten Dinge.«

Der nous als Denkvermögen überhaupt, dasjenige, »womit die Seele erkennt und vermutet«,¹⁰ steht für Aristoteles in engem Zusammenhang mit den übrigen Seelenteilen. Vor allem setzt er sinnliche Wahrnehmung voraus, in der allein uns die Dinge unmittelbar gegeben sind. Der Weg zur intelligiblen Form (noeton eidos), zum Gegenstand des Denkens, führt über das stofflich vorgegebene sinnliche Ding, das Wahrnehmbare (aistheton), in dem das Denkbare enthalten ist. Welches sind die Beziehungen und spezieller die Vermittlungen, die von der sinnlichen Wahrnehmung zum Denken führen? Zwischen Wahrnehmung und Denken steht als Zwischenstufe die Vorstellung (phantasia). Sie koordiniert und »verinnerlicht« das Wahrgenommene zu einem Vorstellungsbild (phantasma), das nicht mehr abhängig ist von der tatsächlichen Präsenz des äußeren Gegenstandes.¹¹ Insofern steht die Betätigung der Vorstellungskraft schon in unserem Belieben.¹² Gleichwohl behält das Vorgestellte als Bild des Wahrgekommenen die qualitative Natur des Sinnlichen. Wenn sich nun aber das Denken dieser Vorstellungen bedient, so bezieht es sich gerade nicht auf die sinnliche Eigenschaft. Seine Gegenstände sind die reinen Formen (eide), die Wesenheiten (ti en einai) der Dinge (s. u. S. 21). Das Denken muß also eine eigene Möglichkeit des Erfassens sein. Als Möglichkeit (oder Fähigkeit) vergleicht Aristoteles das Denken jedoch mit der Wahrnehmung, wobei sich zunächst auch ganz parallele Strukturen ergeben. So kennzeichnet er das Denken im Verhältnis zu seinem Gegenstand als »leidende« Potentialität. Gemeint ist damit eine Aufnahmefähigkeit,¹³ die beim Denken – im Gegensatz zur organgebundenen Wahrnehmung – nicht durch die Übermacht ihres Gegenstandes beeinträchtigt werden kann¹⁴ und in diesem Sinne leidensunfähig (apathes)¹⁵ ist.

¹⁰ vgl. De An. Γ 4, 429 a 23: λέγω δὲ νοῦν φὰ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει τὴν ψυχήν.

¹¹ vgl. ebd., Γ 3, 428 a 8

¹² ebd., 427 b 17 f.

¹³ δεκτικὸν . . . τοῦ εἰδούς, ebd., Γ 4, 429 a 15

¹⁴ »Das Wahrnehmungsvermögen kann infolge übermächtiger Sinnesgegenstände (ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ) nicht wahrnehmen, den Schall z. B. nicht infolge überlauter Schäle, und es kann infolge überstarker Farben oder Gerüche weder sehen noch riechen. Aber wenn der Geist einen übermächtigen Denkgegenstand (σφόδρα νοητόν) gedacht hat, denkt er deswegen das Schwächere nicht weniger gut, sondern sogar besser«, ebd., 429 b 1-6.

¹⁵ ebd., 429 a 15

Bei Übernahme des Potenz-Akt-Modells kann das Denken (ebenfalls analog zur Wahrnehmung) nach drei Weisen unterschieden werden:

1. Als reine, abstrakte Fähigkeit (vor dem Lernen, *prin mathein*, etwa beim Neugeborenen),
2. als Wissen, das heißt als Möglichkeit, das Gewußte zu aktualisieren,¹⁶
3. als das aktuelle Denken selbst (*noein energeiai*).¹⁷

Würde man bei einer derartigen Erklärung, also bei der Parallelität mit dem Wahrnehmen stehenbleiben, so wäre jedoch der Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmung nur nach der Seite der Unterschiedenheit ihrer Objekte festgestellt. Das Problem ist aber offenbar gerade, wie es möglich ist, daß das Denken die gegebenen Gegenstände selbst nach der Seite ihrer Denkbarkeit, also nicht nach der Seite der Materialität und Besonderheit auffaßt.¹⁸ Läge dieses Denkbare im gegebenen Gegenstand so vor wie das Wahrnehmbare, wären zwei übereinandergestufte Auffassungsarten nicht nötig. Die entscheidende Bestimmung des Unterschieds zwischen Wahrnehmung und Denken liegt darin, daß die Wahrnehmung ihr Objekt außer sich hat und von diesem (von außen) in Tätigkeit gesetzt wird, während das Denken immer schon beim Gedachten als einem Denkbaren, Gedanklichen und insofern immer schon bei sich selber ist: Das Denken ist (als Möglichkeit) latente Identität mit seinem Gedachten (*noeton*), immer unter der Voraussetzung, daß sein Objekt ja nicht »außer« ihm sein kann, da es gerade kein *sinnlich* Gegebenes sein soll. Damit ist die Analogie zur Wahrnehmung durchbrochen. Die Aktualisierung des Denkens (als Potenz) fällt offensichtlich ins Denken selbst, wenn der Gegenstand, die intelligible Form (das *noeton eidos*), nichts anderes ist als ein (der Möglichkeit nach) Gedachtwerden. So gesehen ist es nur konsequent, wenn Aristoteles neben der »leidenden Vernunft« (*nous pathetikos*) im berühmten und wegen seiner Schwierigkeit berücktigten 5. Kapitel von *De Anima Gamma* die sogenannte »wir-

¹⁶ 429 b 5 ff.

¹⁷ vgl. Theiler, Kommentar zu *De An.* Darmstadt 1966, S. 152

¹⁸ So betrachtet etwa die Wahrnehmung am Fleisch »das Warme und Kalte«, das materielle Mischungsverhältnis, das Denken dagegen die reine Form, das Sein des Fleisches ($\tau\delta \sigma\alpha\rho\kappa\tau \epsilon\lambda\omega\iota$); vgl. *De An.* Γ 4, 429 b 10 ff.

kende Vernunft« (*nous poietikos*) annimmt (s. u. S. 62 f.). Dem Anfang dieses Kapitels zufolge steht der *nous poietikus* zum *nous pathetikos* im Verhältnis der Form zur Materie (s. u. S. 46 ff.): das Denken, als Fähigkeit verstanden, ist nichts anderes als das Erleiden dessen, was es (dasselbe) der Wirklichkeit nach ist. Der *nous* ist somit für Aristoteles ein sich in völliger Unmittelbarkeit vollziehendes geistiges »Einsehen« von »Einsehbarem«. Wie das Wahrnehmen ist auch das Denken ein Aufnehmen, ein empfangendes Auffassen; es vollendet sich jedoch – aufgrund der Besonderheit seines Gegenstandes als eines Nicht-sinnlichen, das heißt *Gedanklichen* – im Gegensatz zur Wahrnehmung darin, daß beide Seiten, Denken und Gedachtes (*noesis* und *noema*), sich als ein selbes erweisen. Wenn auch das Sein des Denkens – als menschliches Denkvermögen – und das Sein des Gedachten – als intelligible Form des gegenständlich Gegebenen selbst – nicht schlechthin, das heißt der Wirklichkeit nach, dasselbe sind, so liegt die Eigenart des denkenden Vollzugs doch gerade darin, daß in ihm das Einsehen (*noesis*) sich in der Einheit und Selbigkeit mit dem Eingesehenen (*nooumenon*) erfüllt.

Von diesem *nooumenon*, dem spezifischen Gegenstand des *nous*, gilt, daß es das unsinnliche Moment im sinnlich Gegebenen ist. Denkbare ist somit in einem ersten und ausnehmenden Sinne die intelligible Form (*noeton eidos*) des Seienden, seine es prägende Form. Das *eidos* »Mensch« ist das, was das gemeinsame Wesen aller Menschen ausmacht; insofern ist es ein »Allgemeines« (s. u. S. 47). Es gewinnt als unzerlegter, ungeteilter Gedanke Evidenz für das Denken, und zwar vor allem bestimmten Fragen und Bestimmen durch Prädikation oder Definition (s. u. S. 42). Aristoteles hat diese *eide* – eben darum, weil sie nicht erst Resultat einer Synthesis, sondern ursprünglich einshafte sind – als »nicht zusammengesetzte Wesenheiten« (*me synthetai ousiai*) bezeichnet.¹⁹ Zum ersten sind somit die nicht zusammengesetzten, allgemeinen, *hyle*freien *eide* als der vorzügliche Denkgegenstand des Denkens (*nooumenon*) anzusehen. Die *eide* im engeren Sinne – die Wesensbegriffe des Seienden – machen aber nur einen Teil

¹⁹ Met. Θ 10, 1051 b 27. Wir schließen uns hier an die Interpretation von K. Oehler an: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. München 1962, S. 183 f. und 217 ff.

der Begriffe (*horoi*) aus, die insgesamt schon erfaßt sein müssen, bevor überhaupt ein Urteil gefällt werden kann. Solche *horoi* sind ganz allgemein alle einfach erfahrenen Begriffe, wie zum Beispiel die Begriffe »inkommensurabel« oder »Diagonale«, bevor sie in einem Urteil zueinander in Beziehung gesetzt werden. In der *Kategorien*²⁰ hat Aristoteles die verschiedenen »Arten« nicht zusammengesetzter Begriffe – Unzusammengesetztes (*asyntheta*), Untrennbares (*adihaires*) –, die sich zu einem Urteil zusammenfügen lassen, näher bestimmt.

Schließlich gehören insbesondere auch die Gründe oder Prinzipien, die *archai* der Wissenschaften zu den *noeta*.²¹ Das sind zum einen die Grundbegriffe, die die Gegenstandsgebiete der einzelnen Wissenschaften bestimmen und die als solche nicht mehr ableitbar sind, sondern allein in noetischer Erfassung evident werden können. Und andererseits die Axiome, die entweder allem Denken schlechthin – so vor allem das Prinzip des Widerspruchs²² – oder aber bestimmten Einzelwissenschaften zugrundeliegen und in jedem Denken als die zum voraus »Seienden« anerkannt sind. Und schließlich sind es die *archai* des Seienden als solchen, die in besonderer Weise das zu Denkende der höchsten philosophischen Theorie darstellen.²³

²⁰ Cat. 4, 1 b 25 f.

²¹ Aristoteles behandelt die *archai* und die Rolle, die sie für die deduktiven Wissenschaften spielen, vor allem im ersten Buch seiner *Zweiten Analytiken*.

²² Der Satz vom Widerspruch ist in der für die Tradition maßgeblich gebliebenen Form von Aristoteles selbst aufgestellt und in Met. I 3–6 eingehend erörtert worden.

²³ Gegenüber dem aufgezeigten dreifachen Gegenstand der *noesis* könnte die Frage gestellt werden, ob bei diesem Aufweis nicht ein ganz wesentliches *nooumenon* der *noesis* übersehen wurde, nämlich die *noesis* selber. Macht die *noesis* selbst einen weiteren, getrennten Gegenstand des Denkens aus, und zwar dann, wenn das Denken sich reflexiv auf sich selbst richtet?

Noesis noeseos ist die Formel, mit der in Met. A (insbesondere in den Kapiteln 7 und 9) die Wirkungsweise des göttlichen – und nur des göttlichen – *nous* gekennzeichnet wird (s. u. S. 66 f.). Was ist unter diesem Ausdruck zu verstehen, wie hat Aristoteles selbst ihn aufgefaßt? Eine Antwort auf diese Frage kann erst im Dritten Teil gegeben werden, wo die besondere Weise des Gottes bestimmt wird.

Jetzt 49

Katallelen-Struktur 52 u. Anm. 48, 54

Kategorie 34 u. Anm. 4, 41

Kath'hen 31

Kinesis 49, 58, 64 ff.

Künstler (techne) 47, 49, 59 f.

Leben 61 f.

Materialität (siehe hyle)

Mathematik 15 f., 69

Mesynthetaiousiai (nicht zusammen- gesetzte Wesenheiten) 21, 23

Metabole (Veränderung, Umschlag) 50

Metaphysik 9 Anm. 1, 16 u. Anm. 5, 68 ff., 73, 80

Metaphysica generalis, Metaphysica specialis 68

Möglichkeit (siehe dynamis)

Morphe 47, 56

Noesis noeseos 2 Anm. 23, 66 f., u. Anm. 23

Noeton eidos 19, 21

Noes (Beweger der Himmelssphären) 29, 66 f. u. Anm. 23

Notwendigkeit 31, 60, 64

Nous (noesis, noetisch) 17 ff., 23, 26, 42, 45, 55, 62, 66

Nous pathetikos 20, 63

Nous poietikos 21, 62 f.

On (Seiendes, seiend, Sein, on hei on, Theorie vom Seienden als

Seienden, ousia, vergleiche auch »ist«, Substanz, Kategorie, Ontologie, Ousiologie) 13, 29, 30, 34 u. Anm 4, 36 u. Anm. 10, 51, 53 Anm. 53, 58, 70 ff.

Ontologie 36 f., 69 ff., 81 ff.

Ousia (siehe on)

Ousiologie 36 f., 81 ff.

Philosophie (siehe auch Theoria) 26, 45

Phronesis 45

Physik 15 f., 69

Physis 59 f.

Poiesis 15

Pollachos legomena 13, 30 u. Anm. 1

Potentialität (siehe dynamis)

Praxis 15, 45

Prädikat (Prädikation) 39, 42

Prinzip (siehe arche)

Pros hen 30 Anm. 1, 32 ff. u. Anm. 3, 75 f.

Prote ousia 37, 74

Proton (Erstes) 29, 35, 51, 64, 76 f.

Qualität 29, 34, 41

Quantität 29, 34, 41

Satz 39

Satz vom Widerspruch 22, 29, 38, 77

Seele 47, 61 f.

Sein (siehe on)

Selbigkeit (tautotes) 50 f.

Sophia 26

Spezifische Differenz 31 f., 43 f.

Steresis (privatio) 48 Anm. 37, 51

Subjekt 39 u. Anm. 18, 42

Substanz (Substantialität, siehe auch ousia) 29, 35 ff., 76

Substrat 39 Anm. 18, 40, 56 Anm. 62

Symbekos (accidens) 41, 50

Synonym 31

Synthesis (Zusammensetzung, siehe auch hen) 24, 39

Telos 53, 58 ff., 65

Theologie 16 Anm. 5, 64 ff., 81 ff.

Theoria (siehe auch on, Wissen, usw.) 15, 18, 26, 28, 45, 68 ff.

Ti en einai 43, 46, 52 Anm. 48, 54 f. u. Anm. 60

Tode ti (»Dieses«) 44

Transzentalienlehre 38

Unvergänglichkeit 48 ff., 64
Ursache (siehe *arche*)
Urteil 22, 24, 39

Verwirklichung (siehe *energeia*)
Vielheit (*polla*) 50
Vorstellung (*phantasia*) 19

Wahrheit 23 ff.
Wahrnehmung 19 f., 27

Warum-Frage (*dia ti-Frage*) 51 ff.
Was-Frage (*ti estin-Frage*) 42 ff., 46
Wirklichkeit (siehe *energeia*)
Wissen, Wissenschaft, *episteme* 13,
17 Anm. 7, 32, 37, 45, 69 f.

Zeit 49
Zusammengesetztes Seiendes (*syn-holon*) 15, 47 f., 54 ff.

Berichtigungen

Seite 21, Zeile 2 von oben muß heißen:

Anfang dieses Kapitels zufolge steht der *nous poietikos* zum *nous*

Seite 25, Anmerkung 29 muß heißen:

²⁹ Met. Θ 10, 1051 b 3 ὥστε ἀληθεύει μὲν δ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρῆσθαι, καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ δ ἐναντίως ἔχων ή τὰ πρόγματα.

Seite 48, Zeile 7 von oben muß heißen:

platonischen Chorismos, den Dualismus von unvergänglicher

Seite 51, Zeile 10 von unten muß heißen:

stimmungen ist, sondern darüber hinaus der einende Grund für

Seite 64, Anmerkungen 1 und 6 müssen heißen:

¹ vgl. zum folgenden Joseph Stallmach: *Dynamis und Energeia*. Meisenheim/Glan 1959, S. 135 ff.
⁶ εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν δὲν ἦν. *ebd.*, b 16

Seite 65, Anmerkung 14 muß heißen:

¹⁴ *ebd.*, b 10–14 ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὅν· καὶ οὐδὲν ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή... ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἡρτηται δ ὀντανδς καὶ η φύσις.

Seite 80, Anmerkung 56 muß heißen:

56 vgl. III. Teil, Anm. 39

Seite 85, Literatur Nr. 14, 16 und 18 muß heißen:

14. Krämer, H. J.: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam 1964.
16. Mansion, A.: (s. Nr. 10).
18. Merlan, Ph.: (s. Nr. 10).

Seite 88, Spalte 1, Zeile 11 von oben muß heißen:

Me synthetai ousiai (nicht zusammengesetzte Wesenheiten) 21, 23