

# EINFÜHRUNG IN ARISTOTELES' LEHRE VOM WISSEN UND SEIN (LOGIK, GNOSEOLOGIE, ONTOLOGIE)

Prof. Dr. Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

© Copyright Juli 2023 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt. Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden. Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Der Schritt über die Metaphysik hinaus ist für mich einfach gegeben durch die Frage, die Brentano (1906/07) in seiner Dissertation über die vielfachen Bedeutungen des ‚on‘ bei Aristoteles stellt; to on legethai pollachōs – *wo ist dann eigentlich die Einheit und was heißt dann Sein?* Diese Frage ließ mich nicht mehr los [...]; mit ihr kam ich auch in die Phänomenologie, nur als solche war mir Ontologie möglich.

M. Heidegger, HGA 86, S. 751

Diese Vorlesung erhebt weitestgehend *keinen Anspruch auf Originalität*. Sie stützt sich in einem hohem Maße auf folgende Werke und Artikel (dabei teilweise sehr nahe an ihrem Wortlaut, ohne dies an jeder Stelle explizit hervorzuheben):

- J. L. Ackrill, *Aristoteles*, Berlin/New York, De Gruyter, 1985  
F. Baghdassarian, *Aristote. Métaphysique. Livre Lambda*, Paris, Vrin, 2019  
T. Buchheim, *Aristoteles – Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München, Alber, 2018<sup>2</sup>  
H. Flashar (Hsg.), *Die Philosophie der Antike. Band 3: Ältere Akademie. Aristoteles – Peripatos*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1983 (Zweites Kapitel: Aristoteles von Hellmut Flashar, S. 175-457)  
H. J. Krämer, „Grundfragen der aristotelischen Theologie“, *Theologie und Philosophie*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, Jg. 44/1969, Heft 3, S. 481-505  
H. J. Krämer, „Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik. Zur Aristotelischen Ontologie“, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, Berlin, De Gruyter, 2014, S. 273-291  
W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Freiburg, Rombach, 1972  
G. E. L. Owen, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle“, in: I. Düring/G. E. L. Owen (Hsg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Gothenburg, Almqvist & Wiksell, 1960, S. 163-190  
C. Rapp, *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, „Klassiker auslegen“, Berlin, Akademie Verlag, 1996 (insbesondere die Einleitung von Christof Rapp und der Beitrag von Enrico Berti)  
C. Rapp, *Aristoteles. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2012<sup>4</sup>  
Wikipedia-Artikel „Syllogismus“: <https://de.wikipedia.org/wiki/Syllogismus>

## Einleitung

Diese Vorlesung ist zugleich:

- eine Einleitung in die (theoretische) *Philosophie*
- eine Einleitung in die *antike* bzw. *altgriechische* genauer: in die *klassische (alt)griechische* Philosophie
- eine Einleitung in die Philosophie des *Aristoteles*, und zwar in seine Lehre des *Wissens*, der *Wissenschaft* und des *Seins*

Zu alledem möchte ich mich nun meinerseits einleitend erklären.

Warum eine Einführung zu Aristoteles (geb. 384, gest. 322. v. Chr.)? Das lässt sich leicht begründen. Weil er einer der bedeutendsten Denker der Antike und insbesondere auch der abendländischen Philosophie überhaupt ist. Insbesondere seine *Metaphysik* gehört zu den Schlüsselwerken dieser Tradition. Gemeinsam mit Sokrates und Platon hat er über 2000 Jahre lang die abendländische Philosophie und Philosophie-Geschichte entscheidend geprägt. Er war einerseits Philosoph, andererseits aber auch Universalgelehrter. Mit seinem Wissen und seinen Erkenntnissen war er nicht nur auf der Höhe der Zeit, sondern das, was Aristoteles gelehrt hat, war teilweise (wenn man etwa an die Physik und Biologie denkt) bis ins 15.-16. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gültig. Das mag uns heute unvorstellbar erscheinen: Das wäre so, wie wenn ein Physiker heute eine Theorie aufstellte, die bis weit ins fünfte Jahrtausend nicht umgestoßen würde.

Wir werden aber sehen, dass die Wissensenteilungen, wie sie heute üblich sind, für die alten Griechen nicht gegolten haben. Heute unterscheidet man streng zwischen Philosophie, Physik, Biologie, Medizin, formaler Logik, Staatswissenschaft, Dichtungstheorie usw. Aristoteles' Denken, das solchen Einteilungen etwa gegenüber Platon bereits deutlich Vorschub geleistet hat, war nicht nur in all diesen Gebieten grundlegend und richtungsweisend; in seinem Denken gehen vielerorts diese Gebiete ineinander über. Deswegen erfährt man teilweise etwa in der Biologie und auch in der Ethik Entscheidendes über die Wissenstheorie. Man muss zwar die einzelnen Schriften von Aristoteles genau studieren, aber man muss sie auch zusammenlesen. Was dafür sorgt, dass, wie Heidegger einmal sagte, jemand, der in die Philosophie eingeführt werden möchte, erst einmal zehn Jahre Aristoteles lesen muss.

Bevor ich Aristoteles' Leben und Werk kurz vorstellen werde, möchte ich aber erst einmal einen kurzen Blick auf die Geschichte Griechenlands und die Anfänge der (griechischen) Philosophie werfen, damit Sie einen allgemeinen Überblick bekommen und das alles sowohl zeitlich als auch räumlich einordnen können.

## Kurze geschichtliche Vorbemerkungen

Griechenland liegt bekanntermaßen im äußersten Südosten Europas und besteht aus einem Stück Festland, der Halbinsel Peloponnes und zahlreichen Inseln. Die erste Hochkultur Griechenlands hat sich ca. 2000 v. Chr. auf der Insel Kreta ausgebildet, man nennt sie die „Minoische Kultur“. „Knossos“ ist dort eine bekannte antike Stätte. Daran schloss sich die „Mykenische Kultur“ an, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. vorherrschte. Ab dem ersten Jahrtausend v. Chr. fanden erste Kolonisierungen vom Festland aus statt, allerdings verfügen wir zwischen 1200 und 750 v. Chr. nur über sehr wenige historische Quellen, sodass man hier von den „Dunklen Jahrhunderten“ spricht.

Danach beginnt das Zeitalter des antiken Griechenlands, das in drei große Perioden unterteilt wird:

- Archaische Zeit (ca. 750-500 v. Chr.): in ihr entstanden die berühmten griechischen Stadtstaaten, „Poleis“ genannt (und zwar am Schwarzen Meer und in weiten Teilen des Mittelmeerraums); das ist die Zeit der großen Kolonisationen (Kleinasien im Osten, Italien im Westen, Nordafrika und Naher Osten im Süden);
- Griechische Klassik (500-336 v. Chr.): sie war zunächst durch die Kriege mit den Persern (ca. 490-480 v. Chr.) geprägt, später dann durch Kämpfe um die Vorherrschaft der beiden stärksten Poleis Athen und Sparta (damit wird der „Peloponnesische Krieg“ bezeichnet [Ende: 404. v. Chr. mit der Niederlage Athens]);
- Hellenismus (336-146 v. Chr.): das ist die Epoche, in der sich die griechische Kultur mit den Eroberungen Alexanders des Großen im gesamten Mittelmeerraum und weit darüber hinaus (bis zum heutigen Pakistan und dem Kaschmir) ausbreitete. Dass diese Eroberungen nur elf Jahre gedauert haben, ist für jene Zeit schier unglaublich.

Weshalb ist 336 v. Chr. ein wichtiges Datum? Das ist das Jahr der Ermordung des Makedonischen Königs Philipp II. von Makedonien, dem Vater Alexanders des Großen (356-323 v. Chr.), sowie der Machtübernahme seines Sohnes. Aristoteles war drei Jahre lang der Lehrer Alexanders (zwischen seinem 13. und 16. Lebensjahr). Er hat ihn in die Philosophie, in die Kunst und in die Mathematik eingeführt.

Aristoteles lebte und wirkte also in einer geschichtlich ziemlich bewegten Zeit, nach dem Peloponnesischen Krieg und während der Feldzüge Alexanders.

[Zur Erinnerung und zum Vergleich: Zeitgleich mit dem Beginn der Griechischen Klassik entwickelte sich die Römische Republik (ab Anfang des fünften Jahrhunderts v. Chr. bis 27. v. Chr., Datum der Errichtung des Prinzipats und des Beginns der glorreichen Römischen Kaiserzeit). Nach Alexanders Tod kam es zu Machtverschiebungen zugunsten des Römischen Reichs, die sich aber weit über ein Jahrhundert hinstreckten. Im Zweiten Makedonisch-Römischen Krieg (200-197 v. Chr.) wurde Makedonien besiegt, 146 v. Chr. wurden schließlich die restlichen

Teile Griechenlands in das Römische Reich eingegliedert.] Soweit also einige Eckdaten, die den historischen Kontext betreffen.

## **Aristoteles' Leben und Werk**

Was das Leben Aristoteles' angeht, lassen sich vier Phasen unterscheiden.

1.) Familienverhältnisse: Aristoteles wurde 384 v. Chr. in Makedonien, genau gesagt in Stagira in der Nähe des heutigen Thessaloniki, geboren. Deswegen nennt man Aristoteles auch oft den „Stagirit“. Andere berühmte Beinamen sind „der Leser“ oder, vor allem im Mittelalter, schlicht „der Philosoph“. Sein Vater war Arzt, auch seine Mutter entstammte einer Arztfamilie, daher von immer schon sein Interesse für Medizin und Biologie, das für sein Denken insgesamt sehr prägend war. Er hatte mit seiner Frau Pythias eine Tochter, ebenfalls Pythias, und auch einen Sohn – Nikomachos – von dem nicht überliefert ist, wer genau die Mutter war – Pythias oder seine Sklavin Herpyllis. Sein ethisches Hauptwerk – die *Nikomachische Ethik* – hat Aristoteles seinem Sohn gewidmet.

2.) Siebzehnjährig geht Aristoteles im Jahre 367 v. Chr. an die von Platon (geb. 428/427, gest. 348/347 v. Chr.) im Jahre 387 v. Chr. gegründete Akademie. Damit wird er auch dessen Schüler, wie Platon selbst Schüler des Sokrates (geb. 469, gest. 399 v. Chr.) gewesen ist. Aber nicht sofort, da Platon zwischen 367 und 364 (und dann noch einmal zwischen 361 und 359) Reisen nach Sizilien unternommen hat (er war auch vorher schon ein erstes Mal dort gewesen). Das heißt, bevor Aristoteles von Platon ausgebildet wurde, hatte er zunächst andere Lehrer: Eudoxos von Knidos (390-340 v. Chr.) (Mathematiker und Astronom), der entscheidend zur Geometrisierung der Astronomie beigetragen hatte, Speusippos (geb. um 410-407, gest. 339 oder 338 v. Chr.) und Xenokrates (geb. 396 oder 395, gest. 314 oder 313 v. Chr.). Speusippos war Platons Nachfolger an der Spitze der Akademie, Xenokrates folgte auf ihn nach dessen Tod und leitete sie ein viertel Jahrhundert lang. Aristoteles, der sich seinerseits um die Nachfolge Platons beworben hatte, wurde – wahrscheinlich wegen seiner Herkunft – beide Male nicht berücksichtigt. Sein erster Aufenthalt in Athen wird sich über genau zwei Jahrzehnte erstrecken.

Dass Platon für seinen Lehrer Sokrates eine grenzenlose Bewunderung empfand, scheint in Platons Dialogen überall sehr deutlich hervor. Wie steht es aber um das Verhältnis Aristoteles' zu Platon? Man muss sich die Atmosphäre an der Akademie offenbar so vorstellen, dass – wie das aus verschiedenen Quellen hervorgeht – inhaltliche Auseinandersetzungen an der Tagesordnung waren. Das betraf nicht nur Aristoteles und Platon, sondern auch alle anderen Mitglieder der Akademie. Das tat aber der Freundschaft zwischen Platon und Aristoteles keinen Abbruch. Aristoteles äußerte sich gegenüber Platon in einem nicht sehr bekannten Fragment äußerst lobpreisend: „der einzige oder erste der Sterblichen, der durch sein eigenes Leben und die Methode seiner Worte deutlich machte, wie der gute Mensch zugleich ein glücklicher Mensch wird“ (*Aristotelis Fragmenta selecta*, W. D. Ross (Hsg.), Oxford, University Press, 1955, S. 146). Daneben gibt es aber auch das sehr berühmte Wort: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* (übersetzt: „Platon ist mir lieb, aber noch

lieber die Wahrheit“). Dieser lateinische Satz, der aus Roger Bacons *Opus Maius* stammt, geht auf Aristoteles und auch auf Platon selbst zurück. Am Anfang der *Nikomachischen Ethik* kritisiert Aristoteles Platons Ideenlehre im Namen der Wahrheit: „Beides [das heißt: der Freund Platon und die Wahrheit] ist uns lieb – aber es ist heilige Pflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben“ (NE 1096a). Diese Stelle spielt ihrerseits auf Platons *Politeia* an. Am Anfang des X. Buchs lobt Platon Homer, kritisiert ihn aber auch: „Mehr als die Menschen gilt die Wahrheit“, so schreibt er dort (*Politeia* 595 c). Und auch in *Phaidon* 91 c sagt Sokrates an seine Zuhörer gewandt: „Ihr müsst euch, wenn ihr mir folgen wollt, wenig um den Sokrates kümmern, desto mehr aber um die Wahrheit.“ (Auch im *Charmides* 166 d kam bereits derselbe Gedanke zum Ausdruck.)

Schon in jungen Jahren fängt Aristoteles – sein Talent ist niemandem verborgen geblieben – in der Akademie zu lehren an. Auch beginnt er zu schreiben – „exoterische“ Schriften, die in Dialogform verfasst wurden, aber praktisch gänzlich verloren gegangen sind (kurze Auszüge davon wurden in Ross' *Fragmenta selecta* gesammelt). Cicero behauptete, diese Dialoge seien rhetorisch herausragend gewesen (siehe *Lucullus*, 38, 119). Das, was uns von Aristoteles vorliegt, sind seine Vorlesungsmanuskripte, die einzelnen Studien – „pragmateiata“ oder „Pragmatien“ genannt – gewidmet sind. Deren Stil ist alles andere als erbaulich. Dazu später mehr. Zu den frühen Arbeiten gehören die „Topik“ und andere logische Schriften.

3.) Nach Platons Tod verlässt Aristoteles die Akademie und Athen. Er lässt sich für zwölf Jahre in Kleinasien in der Stadt Assos (gegenüber von Lesbos) nieder. Hier wendet er sich intensiv dem Studium der Tier- und Pflanzenwelt zu. In diese Phase fällt auch die Erziehung Alexanders durch Aristoteles.

4.) 335 kehrt Aristoteles wieder nach Athen zurück, nachdem sich die Machtverhältnisse in Athen nach der Zerstörung Thebens wieder verschoben hatten. Aristoteles nimmt aber nicht wieder eine Lehrtätigkeit an der Akademie auf, an dessen Spitze nun Xenokrates stand. Er gründete eine eigene Schule – das „Lykeion“, das später den Namen „Peripatos“ erhielt. Dessen Wirkung nahm auch noch nach Aristoteles Tod unter der Leitung seines Nachfolgers Theophrast zu. Aristoteles legte am Lykeion eine große Bibliothek an. In diese letzte Phase fällt auch die umfangreichste Schreibtätigkeit in seinem Leben. Als nach dem Tod Alexanders im Jahre 323 die Machtverhältnisse sich wieder drehten, wurde Aristoteles – wie fast 80 Jahre zuvor Sokrates – von den Athenern angeklagt. Er verlässt die Stadt und stirbt dann einige Monate später (322) in Chalkis, dem Geburtsort seiner Mutter, 80 km nördlich von Athen.

Nach Aristoteles' Tod findet in Griechenland eine bedeutende intellektuelle Umwälzung statt – die den Hellenismus in der Philosophie allgemein kennzeichnet. Die auch schon für Platon charakteristische und sich bei Aristoteles fortsetzende Suche nach Wissen und Wahrheit – mit der höchsten Wertschätzung der „theoria“, des Wissens rein um des Wissens willen, als Leitwert – wird herabgesetzt zugunsten des Strebens nach der „eudaimonia“ (Glückseligkeit) und ihrer Verwirklichung (dies kennzeichnet den Epikureismus, den Pyrrhonismus und auch den Stoizismus). Glück

an der Stelle von Erkenntnis – das ist die Richtung, die das griechische, auch das römische, Denken ab dem dritten Jahrhundert v. Chr. einschlägt. Aristoteles konnte somit in Vergessenheit geraten – und zwar fast zwei Jahrhunderte lang. Erst im ersten Jahrhundert v. Chr. sorgte der griechische Philosoph Andronikos von Rhodos dafür, dass die erhaltenen „Primatien“ herausgegeben wurden und der Nachwelt erhalten bleiben konnten.

Diese erhaltenen Schriften spiegeln keinesfalls den Gesamtumfang von Aristoteles' Werk wider – laut Diogenes Laertios, dem berühmten Doxographen des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, handelte es sich bei Aristoteles' eigenen Schriften mindestens um das dreifache dessen, was heute unsere Bibliotheken füllt. Aristoteles wurde ab dem 9. Jahrhundert ins Arabische, im 12. und 13. Jahrhundert komplett ins Lateinische übersetzt. Vor allem den arabischen Übersetzungen ist es zu verdanken, dass Aristoteles im Mittelalter zum zentralen Denker überhaupt wurde. 1495-1498 wurde die erste Gesamtausgabe auf Griechisch gedruckt (die „Aldina“). Im 19. Jahrhundert gab schließlich Immanuel Bekker bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften die bis heute gültige Standardausgabe heraus (1831-1837). Die allgemein übliche Zitierweise richtet sich nach der Bekker-Ausgabe.

## **Näheres zur Einführung**

Aufgrund des sehr umfangreichen Werkes Aristoteles' ist es in der uns aufgegebenen Zeit natürlich unmöglich, uns einen Gesamtüberblick über sein Werk zu verschaffen. Diese Veranstaltung konzentriert sich auf die „theoretische“ Philosophie des Aristoteles, und das heißt: auf die Fragen, die seine Erkenntnistheorie sowie seine Ontologie betreffen. (Aristoteles war auch ein fundamental wichtiger Denker und Begründer der „Ethik“. Das fällt aber nicht in unseren Bereich und gehört zur praktischen Philosophie.) Aufgrund der besagten Richtung also der Titel dieser Vorlesung: Einführung in Aristoteles' Lehre vom Wissen und Sein. Was ist damit genauer gemeint?

Die abendländische Philosophie hat sozusagen zwei Ursprünge. Der eine ist griechisch, der andere hebräisch. Während für das hebräische Denken eine Allianz mit Gott vorherrschend ist, die einen *Dialog* zwischen Gott und dem Menschen ermöglicht (in welchem die Sprache eine ausgezeichnete Rolle spielt), ist das griechische Denken ein Suchen nach einer objektiven, unpersönlichen Wahrheit jenseits des Gottesbezugs und jenseits der Sprache. Für Parmenides (geb. um 520/515, gest. um 460/455 v. Chr), und insbesondere für Platon und Aristoteles, geht es der Philosophie um ein reines Denken, das aller (zwischen)persönlichen und psychologischen Einflüsse entzogen werden muss. So bezeichnete Platon das Denken an zwei Stellen als „ein Gespräch, das die Seele mit sich selbst hält“ (*Theaitetos*, 189e-190a; *Sophistes*, 263e-264b). Wie Platon im *Menon* zeigt, lernt der Mensch nichts vom Anderen, sondern erfasst das Wesentliche durch das eigene, innere Denken selbst. Das hebräische Denken dagegen ist ein Denken, für das die zwischenmenschliche Kommunikation (und auch die zwischen Mensch und Gott) vorherrschend ist. Kurz gesagt, ist die Wahrheit für die griechische Tradition fix,

logisch, begrifflich, universell (was das Individuum ausschließt), während die Wahrheit für die hebräische Tradition zwar auch absolut und unbestreitbar, vor allem aber dialogisch und persönlich ist. Sie entsteht in gewisser Weise in den zwischenmenschlichen Beziehungen, in der Kommunikation mit Anderen und mit Gott.

In neuester Zeit wurde der Gedanke dieses zweifachen Ursprungs der abendländischen Philosophie von Jürgen Habermas (in *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2019) wieder aufgenommen. Der französische Philosoph Deleuze verteidigt Platons Auffassung, derzufolge die interpersonale Diskussion und Debatte keine denkerische Relevanz hat.

Hier soll es nun um das *griechische* Denken gehen, um das Vertrautmachen mit der „*theoria*“. Dabei wird im Vordergrund stehen, wie Aristoteles das „Wissen“ und das „Erkennen“ fundiert. Ich werde versuchen, verständlich zu machen, was Aristoteles unter „Logik“ versteht und welche Gesetzmäßigkeiten dabei herausgestellt werden müssen (hierfür werden wir uns in der nächsten Stunde Auszüge aus dem grundlegenden Text *Erste Analytik* vornehmen). Der andere Schwerpunkt liegt auf der „Ontologie“, das heißt: auf der Lehre des *Seins*. Des Seins „*als Sein*“ (dafür gibt es bei Aristoteles zwei wichtige Werke: die *Kategorien* und die *Metaphysik*). Was ist unter „Sein“ und „Ontologie“ zu verstehen?

Ausgangspunkt ist ein Gedanke, der bei dem gerade angesprochenen vorsokratischen Philosophen Parmenides als erstes zum Ausdruck kam: „*to gar auto noein estin te kai einai*“ (*Lehrgedicht*, Fragment DK 28 B 3). Üblicherweise lautet die Übersetzung „Denn dasselbe ist Denken und Sein“. Alternativ: „Nur was ist, kann auch gedacht werden“ (= Der Bereich der Wirklichkeit und des Denkens der Wirklichkeit ist derselbe; nun hat nur das Seiende Wirklichkeit, also kann nur das, was ist, auch gedacht werden.) Wie man diesen Satz auch auslegen mag, ganz deutlich ist, dass das Denken in einem engen, absolut wesentlichen Bezug zum Sein steht. Dementsprechend gilt es, den Begriff des Seins zu klären und zu verstehen.

Wir können in der griechischen Philosophie bei der Thematisierung des Seins vier Grundetappen unterscheiden. Vorsokratiker – Sokrates – Platon – Aristoteles.

Parmenides: plötzliches Auftreten des Seins (des Einen, das aus dem allseits Beweglichen abrupt herausragt). Der Grundgedanke ist folgender: Wir sind in einer Welt und machen uns immer schon Gedanken über alles, was ist. In Heideggers Ausdrucksweise: wir haben je schon ein Vorverständnis vom Sein des Seienden. Und dabei durchdringen unsere *Meinungen* oder *Ansichten* vom Seienden dieses Seiende selbst. Unsere Ansichten vom Seienden und dieses Seiende in seinen Erscheinungsweisen durchdringen sich gegenseitig. Parmenides wirft dann eine grundlegende Frage auf, nämlich: Wie unterscheidet sich in unseren Ansichten vom Seienden das Wahre vom Falschen? Damit soll nicht gesagt sein, dass er der erste gewesen wäre, der sich nach dem Grund alles Seienden gefragt hätte. Die sogenannten Naturphilosophen vor ihm hatten sich etwa bereits gefragt, woraus alles Seiende besteht. Und Thales zum Beispiel, der früheste der Naturphilosophen, hat geantwortet: Alles besteht grundsätzlich aus Wasser, Wasser ist der Urstoff alles Seienden. Aber bei Parmenides war das anders. Er hat sich nicht gefragt, auf welchen

Stoff sich alles zurückführen lässt, sondern – sozusagen vorgängig – wie wir uns überhaupt unserer Erkenntnisse gewiss sein können, was das Wahre vom Falschen trennt. Und seine revolutionäre (so einfache wie unwälzende) Antwort lautete: Wir wissen etwas, sofern das Gewusste *ist*. Und er gebraucht hierfür die Metapher des „Weges“ („methodos“ heißt im Griechischen: „Weg zu etwas hin“). Es gibt drei Wege: Der Weg der Wahrheit, der Weg des Irrtums und der Weg des Scheins. Was zeichnet den Weg der Wahrheit aus? Er ist der Weg des „es ist“, des „Seiend“, also des *Seins*. Der völlig ungangbare Weg des Irrtums ist der des Nicht-Seins. Und der Weg des Scheins ist der unserer Meinungen und Ansichten über das erscheinende Seiende. Entscheidend aber ist der erste Weg, jene Entdeckung des „Seins“ als Grundmaßstab für alles Wahre.

Sokrates: die Frage: *Was ist* das Sein?

Platons Antwort: Das Sein ist nicht-sinnliche *Idee*. Ganz wichtig ist hier die Dimension des „Sehens“ („idea“ kommt von *idéin* [ἰδεῖν] „sehen, erblicken“).

Und die vierte Etappe ist Aristoteles. Sie ist die schwierigste und verworrenste. Hier wird von den Kategorien die Rede sein, von der Substanz und von dem höchsten Seienden, Gott, als das Denken, das sich selbst denkt.



## 1. Kapitel: Logik/Syllogistik

Was ist Logik? Die Antwort auf diese Frage verdanken wir Aristoteles, er war ihr Begründer. Die maßgeblichen Ausführungen zur Logik befinden sich vor allem in der *Ersten Analytik* und darüber hinaus in den Schriften *Topik*, *De Interpretatione*, *Zweite Analytik* und den *Sophistischen Widerlegungen*.

Allgemein formuliert, macht es sich die Logik zur Aufgabe, Argumente und Folgerungen, die man nicht nur in der Alltagssprache, sondern auch in der Wissenschaft macht, zu formalisieren und auf ihre allgemeine Struktur zu untersuchen. Oder anders ausgedrückt: Die Logik ist die Wissenschaft der Gesetze des (folgerichtigen) Denkens. Aristoteles war wirklich der erste, der auf die Idee kam, dass man eine solche Disziplin überhaupt aufstellen und begründen kann. Selbst der geniale Platon hatte dies nicht unternommen.

Hierzu gibt es freilich unterschiedliche Meinungen. Sehr berühmt ist Kants Lob: „Merkwürdig [im Sinne von: bemerkenswert] ist [...] an ihr, dass sie [...] bis jetzt keinen Schritt vorwärts tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.“ (KrV, 2. Auflage, Vorrede) Kant war also der Ansicht, dass Aristoteles' Leistung innerhalb der Geschichte der Logik so überragend gewesen sei, dass sich an ihrer wesentlichen Gestalt bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nichts geändert hat. Anders Lockes Beurteilung: „Wenn man die Syllogismen als das einzig angemessene Werkzeug der Vernunft und Mittel zur Erkenntnis auffassen muss, so folgt daraus, dass es vor Aristoteles keinen einzigen Menschen gab, der überhaupt etwas durch Vernunft wusste oder wissen konnte; und dass es auch seit der Erfindung der Syllogismen nicht einmal einen von zehntausend gibt, von dem das gilt. Aber Gott hat die Menschen nicht so spärlich ausgestattet, dass er sie gerade eben zu zweibeinigen Wesen gemacht hat und es dem Aristoteles überließ, sie vernünftig zu machen.“ (J. Locke, *An Essay concerning human Understanding*, Buch IV, Kap. XVII, 4. Absatz)

Natürlich ist es berechtigt zu fragen, ob „vernünftig“ oder „vernunftgemäß“ zu denken, heißt, in Form von Syllogismen zu denken. Aber zuvörderst: Was ist überhaupt ein Syllogismus? Bevor darauf gleich eingegangen wird, soll zunächst eine vorbereitende Überlegung angestellt werden, die auch zur Logik gehört und Aristoteles' Lehre von den Gegensätzen und Widersprüchen enthält.

In *Kategorien* 10 bzw. *Topik* II 8 unterscheidet Aristoteles vier Arten des Entgegensezens. Dieses kann auf der Ebene der *Begriffe* oder der *Aussagen* erfolgen. Auf der Ebene der *Begriffe*:

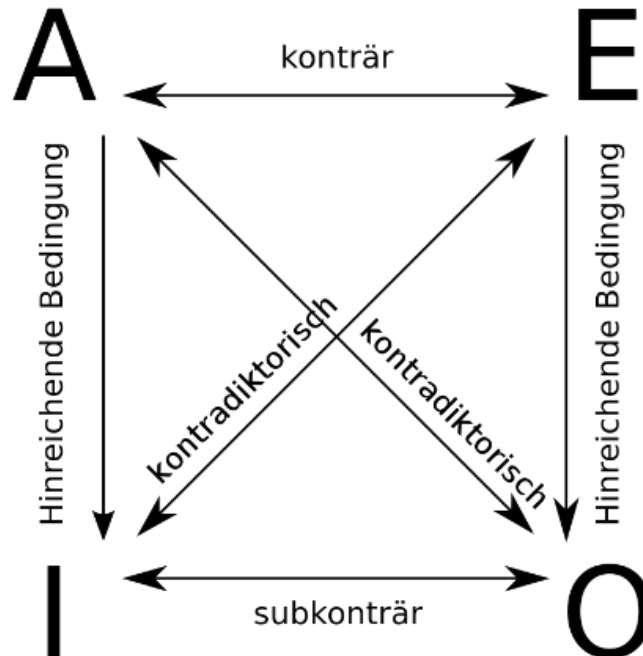
- 1.) die relative oder relationale Entgegensetzung: das Doppelte und das Halbe;
- 2.) die konträre Entgegensetzung: das Schöne und das Hässliche;
- 3.) die privative Entgegensetzung: sehend und blind; „blind“ ist gegenüber „sehend“ eine *Privation*; „sehend“ gegenüber „blind“ wird als „*habitus*“ („*hexis*“) bezeichnet;
- 4.) die kontradiktorische Entgegensetzung: „tot“ und „lebendig“.

Unterschied zwischen „konträr“ und „kontradiktorisch“: Das „Konträre“ gestattet Zwischenstadien, beim Kontradiktorischen ist ein Mittleres ausgeschlossen. Anders ausgedrückt: Zwei Aussagen bilden einen *konträren Gegensatz* genau dann, wenn sie zwar nicht beide zugleich wahr, wohl aber beide falsch sein können; zwei Aussagen bilden einen *kontradiktorischen Gegensatz* genau dann, wenn beide weder gleichzeitig wahr noch gleichzeitig falsch sein können.

Auf der Ebene der *Aussagen* (siehe dazu *De interpretatione*): Diese können „allgemein“, „partikular“, „bejahend“ und „verneinend“ sein. Dies stellt sich kombinatorisch so dar:

	Bejahend	Verneinend
Allgemein	A: Jedes S ist P	E: Jedes S ist nicht P / Kein S ist P
Partikular	I: Irgendein S ist P	O: Irgendein S ist nicht P / Nicht jedes S ist P

Aristoteles denkt nun darüber nach, wie diese vier Aussagearten zueinanderstehen. Er stellt dafür in *De Interpretatione* (17b 16ff.) die verschiedenen Verhältnisse auf, die von *Apuleius von Madauros* (123-170) im berühmten „logischen Quadrat“ schematisch dargestellt wurden. Dieses logische Quadrat sieht folgendermaßen aus:



Die „hinreichende Bedingung“ wird auch als „subaltern“ Folgerungszusammenhang bezeichnet. Das bedeutet, dass jeweils A I impliziert und E O impliziert.

Unterschied zwischen „konträr“ und „subkonträr“: Zur Erinnerung noch einmal: Zwei Aussagen bilden einen *konträren Gegensatz* genau dann, wenn sie zwar nicht beide zugleich wahr, wohl aber beide falsch sein können. Zwei Aussagen bilden dagegen einen *subkonträren Gegensatz* genau dann, wenn nicht beide zugleich falsch (wohl aber beide zugleich wahr) sein können.

Jetzt können wir also zur Frage, was überhaupt ein Syllogismus ist, kommen. Aristoteles gibt darauf folgende Antwort: „Ein Syllogismus ist ein Argument (logos), in welchem sich, wenn bestimmte Dinge vorausgesetzt werden, etwas von dem Vorausgesetzten Verschiedenes mit Notwendigkeit dadurch ergibt, dass dieses der Fall ist“ (*Erste Analytik*, 24 b, 28ff.). Bzw.: „Ein Syllogismus ist ein Argument, in dem, wenn etwas vorausgesetzt wurde, etwas anderes als dieses Vorausgesetzte daraus, dass dieses so ist, mit Notwendigkeit folgt.“ (*Topik* I 1, 100a25-27) Diese gute Erklärung eines gültigen Arguments kann aber nicht die Tatsache verdecken, dass Aristoteles bei weitem nicht alle Arten von Argumenten untersucht. („Verschiedenes“ bedeutet etwa, dass für Aristoteles *Tautologien* nicht zu den Syllogismen gehören.) Syllogismus kann auch als „Deduktion“ bezeichnet werden. Das berühmteste Beispiel lautet:

- |                            |                               |
|----------------------------|-------------------------------|
| 1. Prämisse (= Obersatz):  | Alle Menschen sind sterblich. |
| 2. Prämisse (= Untersatz): | Sokrates ist ein Mensch.      |
| Konklusion:                | Sokrates ist sterblich.       |

Eigentlich ist das kein aristotelisches Beispiel, weil Aristoteles in der Syllogistik nur *allgemeine* Begriffe in Betracht zieht, „Sokrates“ aber ja ein *singulärer* Term ist. Wie dem auch sei, der Grundgedanke ist, dass es in den zwei Prämissen einen „terminus medius“ (hier: „Mensch“) geben muss, der die Notwendigkeit herstellt, die den gültigen Schluss ermöglicht – damit sich also ergeben kann: Wenn jedes B ein A, und jedes C ein B ist, dann muss auch jedes C ein A sein.

Die eigentliche Syllogistik wird in den Kapiteln I 1-2, 4-7 und 45 der *Ersten Analytik* entwickelt. Aristoteles gebraucht zum ersten Mal Buchstaben als logische Variable (anstelle von konkreten Termini). Wie gesagt, betrachtet Aristoteles in seiner Syllogistik nicht alle Formen von prädikativen Aussagen, sondern nur die, die schon im Zusammenhang des logischen Quadrates erwähnt wurden. Nochmals die vier einschlägigen Satztypen:

Gewöhnliche Wortstellung	Wortstellung bei Aristoteles	Abkürzung
Alle B sind A	A kommt allen B zu	B a A
Kein B ist A	A kommt keinem B zu	B e A
Einige B sind A	A kommt einigen B zu	B i A
Einige B sind nicht A	A kommt einigen B nicht zu	B o A

Alle möglichen Syllogismen bestehen in einer Deduktion, die aus drei Sätzen zusammengesetzt ist, die die Form  $B a A$  und/oder  $B e A$  und/oder  $B i A$  und/oder  $B o A$  haben. Bei diesen drei Sätzen handelt es sich immer um zwei Prämissen und eine Konklusion. Diese hängen durch den „terminus medius“ zusammen, der in der Konklusion nicht mehr auftaucht.

Die Stellung des „terminus medius“ (oder Mittelbegriffs bzw. Mittelterms) bestimmt, um welche Figur es sich dabei handelt. Seine drei möglichen Stellungen ergeben in der Tat drei mögliche Figuren, denn der Mittelterm kann das Subjekt beider Prämissen, das Prädikat beider Prämissen oder das Subjekt der einen und das Prädikat der anderen Prämisse sein:

Erste Figur	Zweite Figur	Dritte Figur
$B x A$	$A x B$	$B x A$
$C x B$	$C x B$	$B x C$
<hr/> $C x A$	<hr/> $C x A$	<hr/> $C x A$

Wenn man nun  $x$  durch  $a$ ,  $e$ ,  $i$  oder  $o$  ersetzt, erhält man eine Reihe von Kombinationen. Da jede der drei Aussagen in einem Syllogismus von einem der vier Typen  $a$ ,  $e$ ,  $i$ ,  $o$  sein kann, gibt es pro Figur  $4 \times 4 \times 4 = 64$  Möglichkeiten, Aussagen zu einem Syllogismus der jeweiligen Figur zu kombinieren. Jede dieser Möglichkeiten wird ein Modus bzw. eine Kombination der jeweiligen Figur genannt. Bei insgesamt vier verschiedenen Figuren gibt es so insgesamt  $64 \times 4 = 256$  Kombinationsmöglichkeiten, d. h. 256 Typen von Syllogismen (bzw. 192 unter Berücksichtigung der ersten drei Figuren). Unter diesen 256 Modi sind 24 gültige und 232 nicht gültige Syllogismen. Wenn man nur die ersten drei Figuren berücksichtigt, gibt es 18 logisch gültige Schlüsse von 192 (bzw. 14, weil vier sich reduzieren lassen).

### Reduktionen (Umwandlungen bzw. Umformungen)

Man kann sich fragen, warum die Merkwörter solche seltsamen Namen enthalten. Das ist kein Zufall, sondern sehr systematisch durchdacht.  $B$ ,  $C$ ,  $D$ ,  $F$  und  $s$ ,  $p$ ,  $m$  erfüllen dabei jeweils eine besondere Funktion.

Mit einigen einfachen Umformungen lassen sich die Modi aller Figuren auf einen Modus der ersten Figur zurückführen („reduzieren“). Diese „Reduktionen“ sind durch bestimmte Konsonanten (eben  $B$ ,  $C$ ,  $D$  und  $F$  sowie  $s$ ,  $p$  und  $m$ ) in den traditionellen Merkwörtern kodiert. Diese Möglichkeit der Umformung bzw. Reduktion war bereits Aristoteles bekannt, der auch entsprechende Umformungsregeln formuliert hat und der die erste Figur als die vollkommene, Syllogismen der ersten Figur als *vollkommenen Syllogismus* (τέλειος συλλογισμός – *téleios syllogismós*) bezeichnet hat.

Der Anfangsbuchstabe des jeweiligen traditionellen Merkwortes gibt an, auf welchen Modus der ersten Figur der jeweilige Modus zurückgeführt werden kann: Modi, deren Name mit „B“ beginnt, lassen sich auf den Modus Barbara zurückführen; Modi, deren Name mit „C“ beginnt, lassen sich auf den Modus Celarent zurückführen; und ebenso lassen sich Modi, deren Name mit „D“ bzw. mit „F“ beginnt, auf den Modus Darii bzw. Ferio zurückführen.

Die Umformungen der Syllogistik sind Schlussregeln im formalen Sinn, d. h. das Resultat jeder syllogistischen Umformung einer Aussage bzw. eines Syllogismus *folgt* aus der umgeformten Aussage bzw. aus dem umgeformten Syllogismus.

### *Einfache Umwandlung*

Bei der einfachen Umwandlung (lat. *conversio simplex*) werden Subjekt und Prädikat der jeweiligen Aussage vertauscht; so wird aus der Aussage „Einige Philosophen sind Griechen“ nach der einfachen Umwandlung die Aussage „Einige Griechen sind Philosophen“. In den Merkwörtern wird die einfache Umwandlung einer Aussage durch den Buchstaben „s“ hinter dem der betroffenen Aussage zugeordneten Vokal angezeigt; zum Beispiel muss beim Reduzieren des Modus Cesare die erste Prämisse, eine E-Aussage, einer einfachen Umwandlung („s“) unterzogen werden.

Eine einfache Umwandlung ist nur bei Aussagen der Typen E und I möglich: Wenn keine Schweine Schafe sind, dann sind auch keine Schafe Schweine (E-Aussage); und wenn einige Griechen Philosophen sind, dann sind auch einige Philosophen Griechen (I-Aussage). Für die A- und O-Aussage ist keine einfache Umwandlung möglich: Wenn alle Philosophen Menschen sind, heißt das noch lange nicht, dass alle Menschen Philosophen sind (A-Aussage); und wenn einige Menschen keine Politiker sind, heißt das noch lange nicht, dass einige Politiker keine Menschen sind (O-Aussage). Daher sind unter den traditionellen Merkwörtern nur solche, bei denen das „s“ auf ein „e“ oder „i“ folgt.

Normalerweise wird die einfache Umwandlung auf die jeweilige Prämisse des zu reduzierenden Syllogismus angewendet. Steht das „s“ jedoch *am Ende* des Merkwortes, dann wird nicht die Konklusion des zu reduzierenden Syllogismus der einfachen Umwandlung unterzogen, sondern die Konklusion jenes Syllogismus der ersten Figur, auf den reduziert werden soll. Ein Beispiel für diesen Sonderfall ist der Modus Dimatis: Er wird auf einen Modus Datisi zurückgeführt, in dessen Konklusion Subjekt und Prädikat vertauscht werden, also auf einen Syllogismus der Form „Alle A sind B. Einige B sind C. Also sind einige A C.“

### *Umwandlung durch Einschränkung*

Bei der Umwandlung durch Einschränkung (lat. *conversio per accidens*) wird zusätzlich zur Vertauschung von Subjekt und Prädikat der jeweiligen Aussage ihr Typ von A auf I bzw. von E auf O geändert. So wird zum Beispiel aus der A-Aussage „Alle Schwäne sind weiß“ nach der Umwandlung durch Einschränkung die I-Aussage

„Einige weiße (Dinge) sind Schwäne“ und wird aus der E-Aussage „Keine Schwäne sind Schwalben“ die O-Aussage „Einige Schwalben sind keine Schwäne“. In den Merkwörtern wird die Umwandlung durch Einschränkung durch den Buchstaben „p“ hinter dem der betroffenen Aussage zugeordneten Vokal angezeigt.

Auch bei dieser Umwandlung liegt ein Sonderfall vor, wenn das „p“ im Merkwort nach dem dritten Vokal – also am Wortende – steht: In diesem Fall bezieht es sich wie bei der einfachen Umwandlung nicht auf die Konklusion des zu reduzierenden Syllogismus, sondern auf die Konklusion des resultierenden Syllogismus der ersten Figur.

### *Vertauschung der Prämissen*

Vertauschung der Prämissen (lat. *mutatio praemissarum*) ist für die Reduktion all jener Modi erforderlich, in deren Merkwörtern der Konsonant „m“ an beliebiger Stelle vorkommt. Unabhängig von der Position des Konsonanten „m“ im jeweiligen Merkwort darf die Vertauschung der Prämissen erst *nach* jeder allenfalls erforderlichen einfachen Umwandlung und nach jeder allenfalls erforderlichen Umwandlung durch Einschränkung ausgeführt werden.

### *Indirekter Beweis*

Modi, in deren Merkwörtern der Konsonant „c“ vorkommt, aber nicht am Wortanfang steht, – also nur die Modi Baroco und Bocardo – lassen sich nur durch einen indirekten Beweis (lat. *reductio ad absurdum*) auf die erste Figur zurückführen. Hierfür wird die Wahrheit der A-Prämisse des zu reduzierenden Syllogismus (im Fall von Baroco also die erste, im Fall von Bocardo die zweite Prämisse) sowie das kontradiktorische Gegenteil, d. h. die Negation der Konklusion, angenommen. Auf diese Weise entsteht ein Modus Barbara, dessen Konklusion der O-Prämisse des zu reduzierenden Syllogismus widerspricht. Da die Annahme, die Konklusion treffe nicht zu, zu einem Widerspruch geführt hat, ist gezeigt, dass die Konklusion zutreffen muss.

Die Arbeit der *Ersten Analytik* besteht in der Aufweisung dieser ganzen Syllogismenarten und in dem Vollzug der Reduktionen (dabei stützt er sich auch auf *reductiones ad absurdum*).

## Zur **ersten Figur** des kategorischen Syllogismus

Die erste Figur hat folgende Form:

Obersatz: B – A

Untersatz: C – B

---

Es folgt: Konklusion: C – A

Ihre gültigen Modi sind Barbara, Celarent, Darii, Ferio, (Barbari und Celaront).

### **aaa – Modus Barbara**

Beispiel

Alle Rechtecke sind Vierecke

Alle Quadrate sind Rechtecke

---

Es folgt: Alle Quadrate sind Vierecke

### **eae – Modus Celarent**

Beispiel

Kein Rechteck ist ein Kreis

Alle Quadrate sind Rechtecke

---

Es folgt: Kein Quadrat ist ein Kreis

### **aii – Modus Darii**

Beispiel

Alle Quadrate sind Rechtecke

Einige Rhomben sind Quadrate

---

Es folgt:      Einige Rhomben sind Rechtecke

### **eio – Modus Ferio**

Beispiel

Kein Säugetier atmet mit Kiemen

Einige Wassertiere sind Säugetiere

---

Es folgt:      Einige Wassertiere atmen nicht mit Kiemen

### **aai – Modus Barbari**

Beispiel

Alle Rechtecke sind Vierecke

Alle Quadrate sind Rechtecke

---

Es folgt:      Einige Quadrate sind Vierecke

Anmerkung

Barbari ist insofern ein abgeleiteter Modus, als seine Konklusion eine schwächere Folgerung der Konklusion von Modus Barbara ist: Wenn alle Quadrate Rechtecke sind, dann sind insbesondere auch einige Quadrate Rechtecke. Traditionell wird ein durch Abschwächung der Konklusion aus einem anderen Modus abgeleiteter Modus auch als schwacher Modus bezeichnet.

### **eao – Modus Celaront**

Beispiel

Kein Rechteck ist ein Kreis

Alle Quadrate sind Rechtecke

---

Es folgt:      Einige Quadrate sind keine Kreise

Anmerkung: Die Konklusion von Celaront ist eine Abschwächung der Konklusion von Celarent: Wenn keine Quadrate Kreise sind, dann sind insbesondere auch einige



Quadrate keine Kreise. Celaront wird daher traditionell als schwacher Modus bezeichnet.

Zur **zweiten Figur** des kategorischen Syllogismus und ihrer Reduktion auf die erste Figur

Die zweite Figur hat folgende Form:

Obersatz: A – B

Untersatz: C – B

---

Es folgt: Konklusion: C – A

Die gültigen Modi der zweiten Figur sind Baroco, Cesare, Camestres, Festino, (Camestrop und Cesaro).

### **aoo – Modus Baroco**

Beispiel

Alle Professoren sind ernst

Einige Dozenten sind nicht ernst

---

Es folgt: Einige Dozenten sind nicht Professoren

Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Der Modus Baroco ist einer von nur zwei Modi, in deren Merkwort der Konsonant „c“ vorkommt, aber nicht am Wortanfang steht. Diese Konstellation zeigt an, dass zur Rückführung auf die erste Figur ein indirekter Beweis erforderlich ist. Für diesen indirekten Beweis wird ein Syllogismus konstruiert, dessen erste Prämisse die A-Prämisse des zu reduzierenden Syllogismus ist – im Beispiel also die Aussage „Alle Professoren sind ernst.“ Als zweite Prämisse des zu konstruierenden Syllogismus wird die kontradiktorische Verneinung der Konklusion des zu reduzierenden Syllogismus verwendet – im Beispiel also die Aussage „Alle Dozenten sind Professoren“ (dieses A-Urteil ist die Verneinung des O-Urteils „Einige Dozenten sind nicht Professoren“, vergleiche Logisches Quadrat). Da das Merkwort „Baroco“ mit einem „B“ beginnt, werden die so aufgestellten Prämissen zu einem Syllogismus des Modus Barbara ergänzt, der dann vollständig lautet: „Alle Professoren sind ernst. Alle Dozenten sind Professoren. Also sind alle Dozenten ernst.“ Die Schlussfolgerung, dass alle Dozenten ernst sind, ist aber mit der O-Prämisse des zu reduzierenden Syllogismus unverträglich, die gerade lautete „Einige Dozenten sind nicht ernst“. Somit ist gezeigt, dass die Annahme, die Konklusion des zu

reduzierenden Syllogismus treffe nicht zu, zu einem Widerspruch führt. Die Konklusion des zu reduzierenden Syllogismus muss daher zutreffen, der zu reduzierende Syllogismus also gültig sein.

### **aeae – Modus Cesare**

Beispiel

Kein Säugetier atmet durch Kiemen

Alle Fische atmen durch Kiemen

---

Es folgt: Kein Fisch ist ein Säugetier

Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Das Merkwort „Cesare“ beginnt mit einem „C“, der Syllogismus muss sich daher auf einen Modus Celarent zurückführen lassen. Im Merkwort „Cesare“ steht unmittelbar nach dem „e“, das den Typ der ersten Prämisse angibt, der Buchstabe „s“, der die einfache Umwandlung der betroffenen Aussage einfordert. Wandelt man die erste Prämisse einfach um, entsteht die Aussage „Kein Kiemenatmer ist ein Säugetier“. Weitere bedeutungstragende Konsonanten kommen im Merkwort „Cesare“ nicht vor, deshalb ist die Umwandlung damit abgeschlossen. Tatsächlich ist der so entstandene Syllogismus „Kein Kiemenatmer (M) ist ein Säugetier (P). Alle Fische (S) atmen durch Kiemen (M). Also ist kein Fisch (S) ein Säugetier (P).“ ein Syllogismus vom Typ Celarent.

### **aeae – Modus Camestres**

Beispiel

Alle Fische atmen durch Kiemen

Kein Säugetier atmet durch Kiemen

---

Es folgt: Kein Säugetier ist ein Fisch

Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Der Anfangsbuchstabe „C“ des Merkwortes „Camestres“ zeigt an, dass die Reduktion zu einem Modus Celarent führen muss. Das „s“ nach dem Vokal „e“ der zweiten Prämisse zeigt an, dass jene einer einfachen Umwandlung unterzogen werden muss; dabei entsteht die neue Aussage „Kein Kiemenatmer ist ein Säugetier“. Das „m“ zeigt – ungeachtet seiner konkreten Position – an, dass die Prämissen nach

allen anderen allfälligen Umformungen ausgetauscht werden müssen: Es entsteht der Syllogismus „Kein Kiemenatmer ist ein Säugetier. Alle Fische atmen durch Kiemen. Also ist kein Säugetier ein Fisch.“ Am Wortende des Merkwortes Camestres steht ein weiteres „s“, das an dieser Stelle eine einfache Umwandlung der Konklusion des Zielmodus, also des Celarent erfordert – und tatsächlich ist der Syllogismus „Kein Kiemenatmer ist ein Säugetier. Alle Fische atmen durch Kiemen. Also ist kein Säugetier ein Fisch.“ ein Modus Celarent, in dessen Konklusion die Stellung von Subjekt und Prädikat vertauscht ist.

## eio – Modus Festino

Beispiel

Kein Tier, das mit Kiemen atmet, ist ein Säugetier

Einige Wassertiere sind Säugetiere

---

Es folgt: Einige Wassertiere atmen nicht mit Kiemen

Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Der Anfangsbuchstabe „F“ zeigt an, dass der Syllogismus sich auf einen Modus Ferio zurückführen wird lassen. Der Buchstabe „s“ nach dem ersten Vokal im Merkwort „Festino“ weist darauf hin, dass die erste Prämisse einer einfachen Umwandlung unterzogen werden muss; dabei entsteht die neue Aussage „Kein Säugetier atmet mit Kiemen“. Das Merkwort enthält keine weiteren bedeutungstragenden Konsonanten, und tatsächlich ist der durch diese eine Umwandlung entstandene Syllogismus „Kein Säugetier atmet mit Kiemen. Einige Wassertiere sind Säugetiere. Es folgt: Einige Wassertiere atmen nicht mit Kiemen.“ vom erwarteten Typ Ferio; die Reduktion ist damit erfolgreich abgeschlossen.

Zur **dritten Figur** des kategorischen Syllogismus und ihrer Reduktion auf die erste Figur

Die dritte Figur hat folgende Form:

Obersatz: B – A

Untersatz: B – C

---

Es folgt: Konklusion: C – A

Die gültigen Modi der dritten Figur sind Bocardo, Datisi, Disamis, Ferison, Darapti und Felapton.

## oao – Modus Bocardo

Beispiel

Einige Düsseldorfener sind nicht Politiker

Alle Düsseldorfener sind Stadtbewohner

---

Es folgt: Einige Stadtbewohner sind nicht Politiker

Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Das Merkwort „Bocardo“ enthält im Wortinneren den Konsonanten „c“, der die Notwendigkeit eines indirekten Beweises anzeigt. Für diesen wird ein neuer Syllogismus gebildet, dessen Prämissen die A-Prämisse des Bocardo – im Beispiel also die Aussage „Alle Düsseldorfener sind Stadtbewohner“ – und die Verneinung der Konklusion des Bocardo ist: Verneint man die O-Aussage „Einige Stadtbewohner sind nicht Politiker“, dann entsteht die A-Aussage „Alle Stadtbewohner sind Politiker“. Da das Merkwort „Bocardo“ mit einem „B“ beginnt, ordnet man diese beiden Prämissen so an und ergänzt sie so um eine Konklusion, dass ein Syllogismus der Form Barbara entsteht. Für das Beispiel lautet dieser Syllogismus „Alle Stadtbewohner sind Politiker. Alle Düsseldorfener sind Stadtbewohner. Also sind alle Düsseldorfener Politiker.“ Die Konklusion, „Alle Düsseldorfener sind Politiker“, widerspricht nun gerade der ersten Prämisse des zu reduzierenden Syllogismus, der Aussage „Einige Düsseldorfener sind nicht Politiker“; es ist daher gezeigt, dass die Annahme, die Konklusion des Bocardo – also die Aussage „Einige Stadtbewohner sind nicht Politiker“ – sei falsch, zu einem Widerspruch führt – sie muss daher richtig sein.

## aii – Modus Datisi

Beispiel

Alle Rechtecke sind Vierecke

Einige Rechtecke sind Quadrate

---

Es folgt: Einige Vierecke sind Quadrate

## Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Das Merkwort „Datisi“ enthält als einzigen bedeutungstragenden Konsonanten den Buchstaben „s“ unmittelbar nach dem Vokalzeichen für die zweite Prämisse; diese muss daher einer einfachen Umwandlung unterzogen werden, d. h., ihr Subjekt und ihr Prädikat müssen ausgetauscht werden. Aus dieser Operation entsteht der Syllogismus „Alle Rechtecke sind Vierecke. Einige Quadrate sind Rechtecke. Also sind einige Vierecke Quadrate.“ Dieser Syllogismus ist von der Form Darii, die Reduktion damit abgeschlossen.

### **iai – Modus Disamis**

#### Beispiel

Einige Früchte sind Äpfel

Alle Früchte sind Teile von Pflanzen

---

Es folgt: Einige Teile von Pflanzen sind Äpfel

## Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Das Merkwort „Disamis“ zeigt an, dass für die Reduktion auf einen Modus Darii zwei einfache Umwandlungen (Buchstabe „s“ hinter dem die jeweilige Aussage bezeichnenden Vokal), d. h. eine Vertauschung von Subjekt und Prädikat, sowie eine Vertauschung der Prämissen (Buchstabe „m“ an beliebiger Stelle) erforderlich sein wird. Einfache Umwandlungen der Prämissen müssen immer vor einer allfälligen Vertauschung ausgeführt werden. „Disamis“ fordert die einfache Umwandlung der ersten Prämisse, dabei entsteht der Satz „Einige Äpfel sind Früchte“. Für die zweite Prämisse fordert das Merkwort „Disamis“ keine Aktion, sodass im nächsten Schritt schon die Vertauschung der Prämissen (Buchstabe „m“) ausgeführt werden kann. Der dabei entstehende Syllogismus lautet „Alle Früchte sind Teile von Pflanzen. Einige Äpfel sind Früchte. Also sind einige Teile von Pflanzen Äpfel.“ An letzter Stelle – unmittelbar nach dem Vokal, der die Konklusion bezeichnet – enthält das Merkwort „Disamis“ ein weiteres „s“. Die Umwandlung der Konklusion – egal ob einfach oder durch Einschränkung – ist ein Sonderfall, weil hier nicht die Konklusion des zu reduzierenden Syllogismus gemeint ist, sondern die Konklusion des Modus, auf den reduziert werden soll. Das „s“ ist also an dieser Stelle die Anweisung, in der Konklusion von Modus Darii Subjekt und Prädikat auszutauschen, was zu einem Syllogismus der Gestalt „Alle M sind P. Einige S sind M. Also sind einige P S.“ führt. Dieses ist die Gestalt des reduzierten Disamis-Syllogismus: „Alle Früchte (M) sind Teile von Pflanzen (P). Einige Äpfel (S) sind Früchte (M). Also sind einige Teile von Pflanzen (P) Äpfel (S).“ Damit ist die Reduktion abgeschlossen.

## eio – Modus Ferison

Beispiel

Keine Kölner sind Düsseldorfer

Einige Kölner sind Studenten

---

Es folgt: Einige Studenten sind nicht Düsseldorfer

Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Das Merkwort „Ferison“ enthält nur einen bedeutungstragenden Konsonanten, das „s“ unmittelbar nach dem Vokal für die zweite Prämisse. Dies zeigt an, dass die zweite Prämisse einer einfachen Umwandlung unterzogen werden muss, d. h. einer Vertauschung ihres Subjekts und ihres Prädikats. Der so entstandene Syllogismus, „Keine Kölner sind Düsseldorfer. Einige Studenten sind Kölner. Also sind einige Studenten nicht Düsseldorfer.“, ist bereits ein Syllogismus der ersten Figur, und zwar – das Merkwort „Ferison“ beginnt mit einem „F“ – vom Typ Ferio.

## aai – Modus Darapti

Beispiel

Alle Quadrate sind Rechtecke

Alle Quadrate sind Vierecke

---

Es folgt: Einige Vierecke sind Rechtecke

Anmerkung

Der Modus Darapti setzt voraus, dass das Subjekt nicht leer ist, dass es im Beispiel also tatsächlich Quadrate gibt.

Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Der Anfangsbuchstabe des Merkwortes „Darapti“ zeigt an, dass sich der Syllogismus auf den Modus Darii reduzieren lassen wird. An bedeutungstragenden Konsonanten enthält das Merkwort „Darapti“ nur das „p“, das eine Umwandlung durch Einschränkung bezeichnet. Das „p“ steht unmittelbar nach dem Vokal der zweiten Prämisse, also ist sie es, die durch Einschränkung umgewandelt werden muss. Bei der Umwandlung durch Einschränkung werden Subjekt und Prädikat des Satzes ausgetauscht und wird die Quantität der Aussage von allgemein auf partikulär

geändert, entsteht also aus der Aussage „Alle Quadrate sind Vierecke“ die Aussage „Einige Vierecke sind Quadrate“. Da es keine weiteren bedeutungstragenden Konsonanten im Merkwort „Darapti“ gibt, ist die Reduktion an dieser Stelle abgeschlossen und ist der so entstandene Syllogismus „Alle Quadrate sind Rechtecke. Einige Vierecke sind Quadrate. Also sind einige Vierecke Rechtecke“ ein Modus Darii.

### **eaο – Modus Felapton**

Beispiel

Keine Kölner sind Düsseldorf

Alle Kölner sind Stadtbewohner

---

Es folgt: Einige Stadtbewohner sind keine Düsseldorf

Anmerkung: Der Modus Felapton setzt voraus, dass der Mittelbegriff nicht leer ist, dass es im Beispiel also tatsächlich Kölner gibt.

Reduktion des Beispiels auf die erste Figur

Modus Felapton wird sich mit einer Umwandlung durch Einschränkung (Buchstabe „p“) auf einen Modus Ferio reduzieren lassen. Das „p“ steht im Merkwort „Felapton“ hinter dem Vokal, der die zweite Prämisse bezeichnet; daher ist sie es, die umgewandelt werden muss. Bei der Umwandlung durch Einschränkung werden Subjekt und Prädikat der betroffenen allgemeinen Aussage ausgetauscht und wird sie zu einer partikulären Aussage umgewandelt: Aus „Alle Kölner sind Stadtbewohner“ wird „Einige Stadtbewohner sind Kölner.“ Der so entstandene Syllogismus „Keine Kölner sind Düsseldorf. Einige Stadtbewohner sind Kölner. Also sind einige Stadtbewohner keine Düsseldorf“ ist von der Gestalt des Modus Ferio – die Reduktion ist damit abgeschlossen.

Fazit: Aristoteles' Logik ist auf eine Termlogik beschränkt, die Aussagenlogik (die Sätze mit „und“ oder „oder“ verbindet) wird nicht ausgearbeitet (diese ist in der modernen Logik noch bedeutender als die Termlogik). Ohne es richtig zu bemerken, stützt er sich aber auf Aussagenlogik. Es ist also verständlich, dass hier eine Weiterentwicklung der formalen Logik notwendig wurde.

Aber er führt bereits die Formalisierung mit Buchstaben ein, er gebraucht ein konsistent technisches Vokabular und er stellt ein System auf, das axiomatisch und der Geometrie ähnlich ist. Seine Grundintuitionen hinsichtlich einer Mathematisierung der Logik bleiben gegenüber allen Formen der Psychologisierung maßgeblich und bedeutsam.

## 2. Kapitel: Theorie des Wissens/der Wissenschaft

„Wissen“ bzw. „Wissenschaft“ (epistēmē) ist Thema der *Zweiten Analytiken* (zur Erinnerung: die *Ersten Analytiken* behandelten die Syllogismen). Berühmt sind folgende Einleitungssätze aus dem zweiten Kapitel des Ersten Buchs, die das Wissen grundsätzlich bestimmen:

Wir glauben etwas zu *wissen* (epistasthai) schlechthin [...], wenn wir sowohl die Ursache, durch die es ist, als solche zu erkennen (gignoskein) glauben, als auch die Einsicht uns zuschreiben, dass es nicht anders sein kann, als es ist. (ZA I 2, 71b9-13)

(Zwei Vorbemerkungen: 1/ Wir „glauben“ zu wissen – das verweist auf den ersten Satz der *Metaphysik*: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen“. Wissen ist immer eine Angelegenheit des *Strebens*, der *Wissensbegierde* (siehe Platon, *Gastmahl*). Wissen ist nie ganz gesichert, nie endgültig. „Philosophie“ ist Liebe und Streben nach Weisheit, keine Disziplin, in dem Wissen endgültig feststeht. Zugleich muss aber auch gesagt werden, dass „philein“ nicht auf die flache Idee verweist, dass wir im Grunde gar kein Wissen haben können, sondern „philein“ heißt insbesondere auch, wie Wolfgang Schadewaldt in dem wunderbaren Buch *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen* betont hat, „aneignen“. Der Philosoph oder die Philosophin ist grundlegend der/die sich Wissen *Aneignende*. Und darin spricht sich eben auch sowohl die natürlich dem Menschen eingepflanzte Wissensbegierde als auch die Liebe zum Gewussten aus.

2/ Es gibt kein Zirkelverhältnis in jener Wissensbestimmung. Das wissenschaftliche Wissen und Erkennen (epistēmē, von epistasthai) fällt nicht mit dem Wissen (gignoskein) der Gründe und Ursachen zusammen; letzteres ist nur die Voraussetzung von ersterem.)

Wodurch ist also „Wissen“ grundlegend gekennzeichnet? Zwei Bestimmungen werden hier zunächst hervorgehoben:

1/ Wissen ist immer Wissen bzw. Erkennen aus *Ursachen*. Dabei enthält die Ursache den Erklärungsgrund (nicht den Seinsgrund!) dafür, dass etwas *ist*, wie es ist.

2/ Wissen ist immer Wissen eines *Notwendigen* (= das Gegenteil eines Zufälligen).

Notwendig = was nicht *nicht* sein kann

Unmöglich = was überhaupt nicht sein kann

Kontingent (zufällig) = was sein

Möglich = was sein kann

oder auch nicht sein kann

Zwei Gegenbeispiele:

Erstens, folgender Syllogismus:

Jede Mondfinsternis lässt sich darauf zurückführen, dass die Erde zwischen Sonne und Mond positioniert ist.

Die Erde ist zwischen Sonne und Mond positioniert. (Und zwar jetzt: das trifft manchmal zu, oft nicht.)



Also gibt es eine Mondfinsternis. (Trifft nicht immer zu, ist also *nicht notwendig*.)

Er erfüllt 1/ aber nicht 2/. Wissen gibt es nur von Notwendigem. „Wissen und Beweis gibt es nur von ewigen (immer wahren) Schlusssätzen (Konklusionen)“ (siehe den Anfang von ZA, I, 8).

Korrekt wäre:

Jede Mondfinsternis lässt sich darauf zurückführen, dass die Erde zwischen Sonne und Mond positioniert ist.

Es ist möglich, dass die Erde zwischen Sonne und Mond positioniert ist.

Also ist eine Mondfinsternis möglich.

Zweitens: Jeden Tag geht die Sonne auf, aber die Ursache ist unbekannt.

Was heißt nun „Ursache“? Die Ursache, das „Wodurch“ oder der Grund, ist das, wodurch etwas vermittelt wird, bzw. das, was auf etwas übertragen wird. Die Ursache kann als terminus medius eines Syllogismus verstanden werden, in dem auf die Beschaffenheit von etwas geschlossen wird. Aristoteles gibt als Beispiel:

Blitz → Verlöschen des Feuers → Donner

Ursachen sind immer *allgemeine* Sachverhalte, nicht einzelne Phänomene. Nur aus *Allgemeinem* kann eine Erklärung geliefert werden.

Damit wird klar, dass nicht nur *Notwendigkeit*, sondern auch *Allgemeinheit* für eine wissenschaftliche Erklärung notwendig ist (die Ursächlichkeit steht gerade für diese Allgemeinheit). Kant wird für das, was allgemein und notwendig ist, den Begriff des „a priori“ einführen.

## Ursachen

Eine Ursache ist die Antwort auf eine Warum-Frage.

Es gibt laut Aristoteles *vier* Ursachen, siehe hierzu: *Metaphysik*, Buch Delta (oder Buch V), Kapitel 2; *Physik*, Buch II, Kapitel 3

„Ursache“ heißt in einem Sinne das in dem Gegenstande Enthaltene, woraus er wird; so das Erz für die Bildsäule, das Silber für das Gefäß, und ebenso die Gattung, zu der Erz und Silber gehören. (Materialursache)

In anderem Sinne heißt „Ursache“ die Form und das Urbild, also der Wesensbegriff, sowie die jenen übergeordnete Gattung, so für die Oktave das Verhältnis 2:1, und als höherer Begriff die Zahl, und die Glieder des Verhältnisses. (Formursache)

Drittens heißt „Ursache“ der Ausgangspunkt für Veränderung und Ruhe; so ist jemand Ursache, d. h. Urheber, durch seinen Willen, der Vater für das Kind, überhaupt der, der etwas macht für das, was gemacht wird, und das, was Veränderung setzt für das Veränderte. (Wirkursache)

Viertens ist „Ursache“ der Zweck, also das Wozu, wie für das Spazierengehen die Genesung. Denn auf die Frage: wozu geht jemand spazieren? antworten wir: um gesund zu werden, und mit dieser Antwort meinen wir die Ursache bezeichnet zu haben. So heißt denn „Ursache“ auch, was in der Mitte liegt zwischen dem Anstoß der Bewegung und dem Ziel; so für die Genesung die Entfettungskur oder das Abführen, die Arznei oder die Instrumente, lauter Dinge, die zu dem Zweck als Mittel dienen, aber sich unterscheiden wie die Veranstaltung und ihre Verrichtung. (Zweckursache)

## Prinzipien

Nun führt Aristoteles in dem anfangs angeführten Passus aus der *Zweiten Analytik* fort:

Wenn Wissen das ist, was wir behaupten, so ist notwendig, dass die apodeiktische (= auf Beweis beruhende) Wissenschaft aus Prämissen entspringen, die *wahr* sind, die die *ersten* und *unvermittelt* sind und die *bekannter* und *früher* sind als der Schlusssatz und die Ursache desselben. Denn auf diese Weise werden die Prinzipien auch dem Bewiesenen eigentümlich (einheimisch) sein. (ZA I 2, 71b19-27)

Die Einsicht in die Ursachen weist also über das bisher Gesagte hinaus auch noch zurück auf *Prinzipien*. Diese liegen immer *im Bewiesenen*, sind darin gleichsam (zumindest implizit) enthalten. Ganz entscheidend ist, dass diese Prinzipien *früher* sind und *bekannter* sein müssen, als alles, was aus ihnen folgt. Diese Einsicht wird über Jahrtausende Bestand haben. Die Prinzipien müssen einen höheren Kenntnisgrad haben bzw. enthalten als das aus ihnen Folgende. Und sie müssen ihm auch vorausgehen. Wie gelangt man aber zu diesen Prinzipien?

Ein erster Hinweis darauf findet sich in der *Topik*. Dort behandelt Aristoteles die „Dialektik“ bzw. die „dialektische Diskussion“. Die Dialektik liefert eine bestimmte Methode der Argumentation, genauer gesagt: „[...] ein Verfahren, aufgrund dessen wir in der Lage sein werden, über jedes vorgelegte Problem aus anerkannten Meinungen (*endoxa*) zu deduzieren und, wenn wir selbst ein Argument vertreten, nichts Widersprüchliches zu sagen“ (*Topik* I, 1, 100a 18 ff.). Worin besteht der Unterschied zwischen den dialektischen Argumentationen und den Syllogismen? Formal gibt es eigentlich keinen Unterschied, jedoch sind die Prämissen dabei jeweils nicht die gleichen. Die Prämissen der Syllogismen sind „wahre und erste Sätze“, dialektische Prämissen dagegen sind lediglich anerkannte Meinungen, d. h. Sätze, die „entweder von allen oder den meisten oder den bekanntesten oder den Fachleuten und von diesen entweder von allen oder den meisten oder den bekanntesten und anerkanntesten für richtig gehalten werden“ (*Topik* I, 1, 100a 22). Aristoteles versteht

unter „Topen (topoi)“ Argumentationsmuster zum Zweck der Überzeugung der Zuhörerinnen und Zuhörer einer Rede. Deswegen dient die Dialektik der Rednerschulung. Aber auch in der Philosophie hat sie einen gewissen Nutzen (siehe hierzu *Topik* I, 2, 100b 25 ff.), denn sie kann dazu behilflich sein, entgegengesetzte Positionen in einer philosophischen Diskussion durchzuspielen und dadurch für die Argumentation der Gegenseite empfänglich zu werden (oder auch im Gegenteil die Gegenposition in seinen eigenen Standpunkt zu integrieren). Aristoteles sagt nun zwar, dass die Dialektik für das Auffinden der Prinzipien nützlich sein kann, aber ein *Wissen* der Prinzipien lässt sich mittels ihrer nicht erlangen.

Um hier Aufschluss zu bekommen, muss man sich der *Zweiten Analytik*, Buch II, Kapitel 19 zuwenden. Aristoteles behandelt hier die „Induktion“. Worin besteht die Induktion? Sie besteht in einem Verfahren, das vom Einzelnen (bzw. von mehreren Einzelfällen) ausgeht, um von dort aus zu etwas Allgemeinem zu gelangen. Dieses Verfahren wird auch ganz zu Anfang der *Metaphysik* beschrieben. Dort erläutert Aristoteles die Stufenfolge des Erkennens von der Wahrnehmung über die Erfahrung hin zum genuinen Wissen. Dies wird anhand der kognitiven Unterschiede zwischen den einzelnen Gattungen der Lebewesen veranschaulicht.

Die unterste Stufe des Erkennens ist die sinnliche Wahrnehmung, also die Art, wie wir über unsere Sinne Informationen erhalten. Dieses Vermögen kommt allen Lebewesen zu. Zwischen all diesen lassen sich nun zwei Grundgattungen unterscheiden: diejenigen, die sich später an die sinnlichen Wahrnehmungen erinnern können, und diejenigen, für die das nicht der Fall ist. Aristoteles nennt in *De anima* als Beispiele Ameisen, Bienen und Würmer (428a 10f.). Für sie gilt, dass jede Sinnenwahrnehmung ein erstes Mal darstellt. Das bedeutet, dass ohne Erinnerungsvermögen es auch nicht möglich ist, etwas zu lernen.

Aristoteles nennt das, was durch die Kombination von sinnlicher Wahrnehmung und Erinnerungsvermögen zustande kommt, „Erfahrung“ (*empeiría*). Manche Tiere besitzen das – Haustiere, höhere Primaten etc. Die Erfahrung ist also kein stringentes Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier. Das ändert aber nichts daran, dass der Mensch ‚Erfahrungserfahrungen‘ macht oder ‚Erfahrungserlebnisse‘ hat, die ihm in besonderem Maße zukommen und eine eigene Wissensform ausmachen. Ein Beispiel: Wenn man nach einem Rezept kocht, dann besteht ein Unterschied zwischen dem ersten Versuch und den folgenden. Auch wenn man die gleichen Zutatenmengen usw. verwendet. Deutlicher noch beim Spielen (Kartenspielen) etc. Das Wiederholen von etwas – unter Einbeziehung von Wahrnehmung und Erinnerung – gibt eine Form von Wissen, die schwer zu fassen ist und eben jener „*empeiría*“ entspricht.

Was jedoch den Menschen deutlich vom Tier absondert, ist die Tatsache, dass der Mensch sich auf eine noch höhere Wissensebene zu erheben vermag – nämlich auf die der schon angesprochenen Wissenschaft (*epistēmē*) sowie der Kunst (*technē*). Was unterscheidet beide von der Erfahrung?

1.) Wissenschaft und Kunst gehen auf etwas *Allgemeines* aus, während die Erfahrung je Erfahrung von etwas Einzellnem ist. „Erfahrung“ kennzeichnet immer *dieses* bestimmte gekochte Gericht, aber nicht die Kochkunst allgemein. Aristoteles drückt

das so aus: „Kunst entsteht, wenn von zahlreichen Eindrücken der Erfahrung eine allgemeine Annahme über Ähnliches sich einstellt“ (*Metaphysik* 981a 5ff.). Aristoteles erläutert dies anhand eines Beispiels aus der Heilkunst: Es reicht nicht hin zu wissen, dass zum Beispiel dieses Medikament eine Person geheilt hat, und vielleicht auch eine zweite usw. Entscheidend ist, dass man weiß, welches die allgemeine Eigenschaft einer Krankheit ist, die sich dann mithilfe eines bestimmten Medikaments heilen lässt – erst dann verfügt man über die Heilkunst und nicht nur über eine bloße Erfahrung.

2.) Die Erfahrung kennt nur das „Dass“, Kunst und Wissenschaft aber kennen auch das „Warum“ und den „Grund“ (*Metaphysik* 981a 27ff.). Damit schließen wir an eine Einsicht an, die vorher bereits ausführlicher entwickelt wurde.

Wir sehen also, dass der Aufstieg zur Wissenschaft ein Aufstieg vom Einzelnen zum Allgemeinen ist. Damit soll aber die Erfahrung in ihrer Bedeutung nicht abgewertet werden. Im Hinblick auf Einzelfälle ist der Erfahrene (insbesondere dank seiner *selbst* gemachten Erfahrungen) gegenüber dem Wissenden, der sich insbesondere auf die allgemeinen Charakteristiken versteht, im Vorteil. Aristoteles ist am konkreten Einzelnen nicht weniger interessiert als am auf Ursachen zurückführbaren Allgemeinen. Allerdings muss auch gesagt werden, dass ganz allgemein der Wissende größere Fähigkeiten hat, sein Wissen weitergeben und zu lehren, während der Erfahrene es häufig nicht vermag, zu erklären, worin das eigentümliche Wissen besteht, über das er verfügt.

Noch zwei Bemerkungen:

1.) Zwar können Wissenschaft und Kunst im losen Gebrauch jeweils für einander stehen. Aristoteles unterscheidet sie aber zuweilen auch streng – etwa in der *Nikomachischen Ethik*. Dort bezeichnet die Kunst das, was *hergestellt* wird und sich unter Umständen „anders verhalten kann“ (*Nikomachische Ethik* 1140a 2), während das für die Wissenschaft nicht gilt (ihr Gegenstand kann sich nicht anders verhalten). Man kann es auch so verstehen, dass die Kunst auf das „Werden“, die Wissenschaft auf das „Seiende“ geht. Wenn in der Heilkunst jemand geheilt wird, wird eine Veränderung hergestellt, während das wissenschaftlich Gewusste keinerlei Andersheit mit sich bringt.

2.) Aristoteles unterscheidet zwischen drei grundlegenden Wissensarten: das „theoretische“ Wissen – dieses richtet sich rein „betrachtend“ auf seinen Gegenstand, es ist Wissen *um des Wissens willen*; das „poietische“ Wissen (*poiesis*) – dieses ist ein Sich-Verstehen auf *Hervorbringung*; und das „praktische Wissen“ (*praxis*), das in einer Art „Handlungswissen“ besteht. In der „Poiesis“ wird ein Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften hervorgebracht, der vom Tun oder Machen unabhängig ist. Hier fallen also Ziel (der hervorgebrachte Gegenstand) und Aktivität (das Hervorbringen) auseinander. Das Ziel der „Praxis“ besteht dagegen darin, auf eine bestimmte Weise zu handeln oder zu leben. Hier fallen Ziel und Aktivität zusammen. Beim Handeln geht es wesentlich um den geistigen Zustand des Handelnden, um seinen Willen, seine Absicht, seine Motive – denn sein Ziel ist es, auf eine bestimmte Weise zu handeln, „gut zu leben“. In beiden Fällen aber liegt das Ziel *jenseits* des Wissens selbst, es wird darin jeweils eine wissenstranszendente

Absicht verfolgt, während das theoretische Wissen sich sozusagen in sich selbst erfüllt. (Siehe weiter unten die tabellarische Darstellung dieser drei Wissensarten.)

Kommen wir nun also auf unsere Frage zurück, wie wir zu den Prinzipien gelangen können. Wir können von nichts anderem als von Wahrnehmungen ausgehen; wiederholte Wahrnehmungen ermöglichen es, zu allgemeinen Begriffen und schließlich zu den Prinzipien zu gelangen. Aristoteles beschreibt das metaphorisch so:

Aus der Erfahrung oder aus jedem Allgemeinen, das in der Seele zur Ruhe gekommen ist – dem Einen *außer* den Vielen, das als Eines zugleich *in* allen ist –, stammt das, was das *Prinzip* der Kunst und der Wissenschaft ist, der Kunst, wo es sich um das Werden, der Wissenschaft, wo es sich um das Seiende handelt. So sind denn die fraglichen Fertigkeiten [d. h. die Prinzipien] weder schon vorher vollendet in der Seele vorhanden, noch entstehen sie aus anderen Vermögen, die auf eine höhere Erkenntnis angelegt wären, sondern sie nehmen vom Sinne ihren Ausgang, ähnlich wie wenn in einer Schlacht alles flieht, aber dann eine Wende zustande kommt, falls einer stehen bleibt, und nun ein anderer und wieder ein anderer sich anschließt, bis man zu einem Anfang/Prinzip (*archē*) kommt. Es hat aber die Seele eine solche besondere Art, dass sie dieses erleiden kann. (*Zweite Analytik*, 100a 6-14)

Dieser schwierige, häufig kommentierte Passus sagt zumindest dies:

- Prinzipien stammen weder von höheren Erkenntniskräften, noch sind sie in der Seele immer schon vorfindlich (d. h. sie sind nicht „angeboren“). Auch verdanken sie sich nicht einer „Anamnese“ (Platon).
- Sie stammen vielmehr aus der Erfahrung oder aus dem Allgemeinen (also ebenfalls aus der Erfahrung – zumindest indirekt –, da ja das Allgemeine mit der Erfahrung anfängt). Es kann aber vielleicht auch so verstanden werden, dass das Allgemeine *qua* *Allgemeines* (und das heißt eben unabhängig von der Erfahrung) allererst Prinzipien generiert.
- Der Bezug von Prinzipien zur Erfahrung ist der, dass in der Erfahrung eine „Wende“ (*tropē*) stattfindet, eine Umkehr, durch die sich das Prinzip herausbildet. Dieser Prozess wird von der Seele passiv aufgenommen.

Das Vermögen der Prinzipien ist der „*nous*“ (= intuitiver Verstand, oder Vernunft), der von Aristoteles auch ganz am Ende des *Protreptikos* als „Gott in uns“ (*Protreptikos*, B 110) bezeichnet wird. Der „*nous*“ ist dem „Dianoetischen“ entgegengesetzt, welches das urteilende, diskursive und gliedernde Denken bezeichnet.

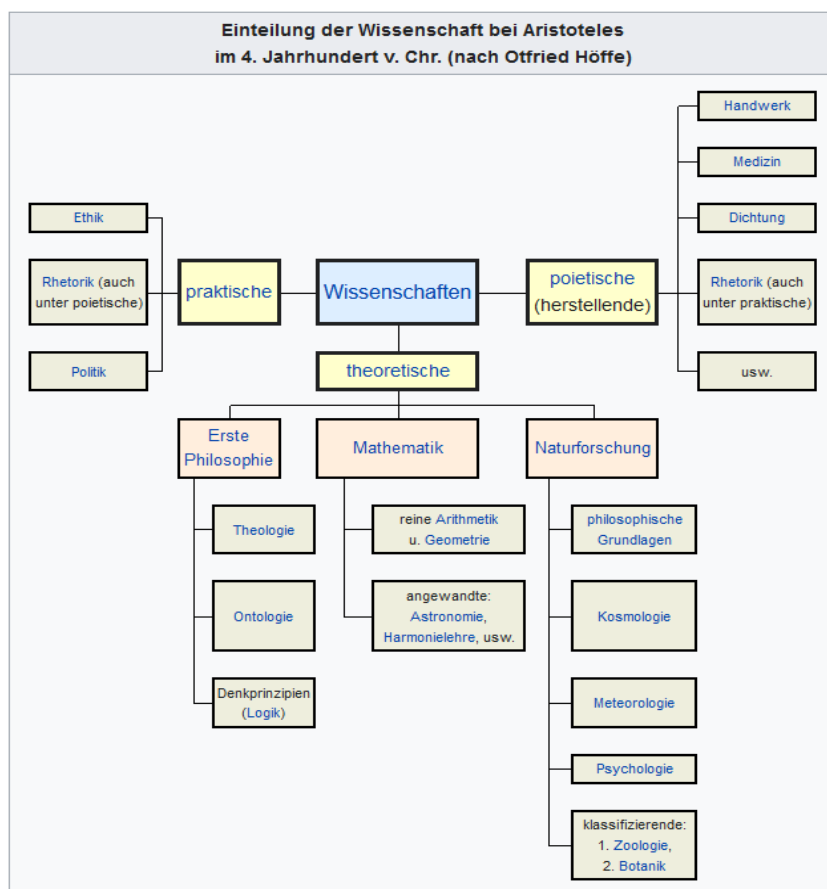
## Axiome

*Axiom* bezeichnet bei Aristoteles ein *unmittelbar einleuchtendes* Prinzip (bzw. eine Bezugnahme auf ein solches). Ein Axiom in diesem „essentialistischen“ Sinn kann aufgrund seiner Evidenz nicht bewiesen werden und braucht es auch nicht. Axiome

werden dabei angesehen als unbedingt wahre Sätze über existierende Gegenstände. Diese Bedeutung war bis in das 19. Jahrhundert hinein vorherrschend. Sie wurde abgelöst durch die Auffassung, dass sie bloße Festlegungen sind, aber keine intrinsische, essenzielle Wahrheit haben.

Wichtigstes Axiom ist der *Satz vom Widerspruch*: „Doch das sicherste Prinzip von allen ist das, bei dem eine Täuschung unmöglich ist [...] Welches das aber ist, wollen wir nun angeben: *Denn es ist unmöglich, dass dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme.* [...] Doch wir haben eben angenommen, es sei unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei“ (*Metaphysik* 1005b 19f.).

Abschließend können die Wissenschaften (und die darin ausgedrückten Wissensarten) folgendermaßen dargestellt werden (nach Otfried Höffe):



Vielen Wissenschaften entsprechen Schriften gleichen Titels. Ontologie und Theologie gehören zur *Metaphysik*, die *Logik* wird im *Organon* entwickelt. Zur Mathematik gibt es weitläufige Passagen in der *Himmelskunde* (*De Caelo*), in den beiden *Analytiken* (mit vielen Beispielen aus der Arithmetik und der Geometrie) sowie (wenn auch in einem begrenzteren Maße) in der *Seelenkunde* (*De Anima*). Am ausführlichsten wird der mathematische Begriff des *Kontinuums* in der *Physik* besprochen, in der auch die philosophischen Grundlagen der Naturforschung behandelt werden.

### 3. Kapitel: Die Frage nach dem Seienden als Seienden

Innerhalb der theoretischen Wissenschaft gibt es eine Disziplin, die Aristoteles als „Erste Philosophie (*πρώτη φιλοσοφία* – *prōtē philosophía*)“ bezeichnet. Sie handelt von den ersten Gegenständen und ihren Prinzipien. Zu ihr gehören:

- die Ontologie, die danach fragt, ‚was ist (im höchsten Maße) seiend‘ ist;
- die Theologie, deren Gegenstand die Frage nach der Existenz und der Beschaffenheit eines höchsten Seienden, ‚Gott‘, dem ‚unbewegten Bewegenden‘, ist;
- die Prinzipienlehre.

Im Folgenden werden wir uns insbesondere mit der Ontologie auseinandersetzen. Was heißt ‚Ontologie‘?

Die Ontologie ist die Wissenschaft vom Seienden als Seienden. Siehe hierzu zunächst das Buch Gamma (= IV. Buch) der *Metaphysik*, in dem das Programm dieser Wissenschaft umrissen wird. Sie kann nur *eine* sein; auch wird die ‚Natur‘ (*physis*) dieser Wissenschaft angegeben.

Beginnen wir die Lektüre:

Es gibt eine Wissenschaft (*epistēmē*), die das Seiende als Seiendes (*to on he on*) und das ihm an ihm selbst Zukommende betrachtet (*theorei*). (*Metaphysik*, 1003a 21f.)

Der Unterschied zwischen dieser Wissenschaft und allen Teilwissenschaften (etwa den Naturwissenschaften) besteht darin, dass diese eine *bestimmte* gattungsmäßige Einheit haben, während die erste Wissenschaft vom Seienden als Seienden *allgemein* (*katholou*) handelt.

Was heißt nun aber ‚Seiendes als Seiendes‘? Lesen wir weiter:

Da wir nach den Prinzipien und höchsten Ursachen fragen, ist es offensichtlich, dass sie notwendig und wesentlich solche einer *gewissen Natur* sind. (*Metaphysik*, 1003a 26-28)

Worin besteht diese ‚Natur‘? Das zweite Kapitel führt fort:

Das Seiende (*to on*) wird in mannigfaltiger Weise gesagt, aber bezogen auf Eines (*pros hen*) und auf *eine* gewisse Natur (*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 ein Anzeichen der Gesundheit ist, oder indem es sie aufzunehmen vermag – und wie das Medizinische in Bezug auf die Heilkunst gesagt wird (das eine nämlich wird 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 Substanzen (*ousiai*) 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 derartigem oder von

der ousia; deswegen sagen wir auch von dem Nicht-Seienden, dass es Nicht-Seiendes sei.  
(*Metaphysik*, 1003a 33-1003b 10)

Alles was „seiend“ genannt wird, bezieht sich auf die „ousia“. Sie ist die eine „gewisse Natur“. Wird damit auch ein bestimmter Gegenstandsbereich bezeichnet? Aristoteles führt fort:

Wie es nun von allem Gesunden *eine* Wissenschaft gibt, so verhält es sich auch bei den anderen. Denn nicht nur bei demjenigen, was in Bezug auf eine übergeordnete Gattung eine Einheit darstellt [bei den kath' en legomena], kommt die Betrachtung einer einzigen Wissenschaft zu, sondern auch bei dem, was im Hinblick auf *eine* Natur (pros mian physin) gesagt wird; auch dieses wird in gewisser Weise im Hinblick auf Eines (kath' en) gesagt. Somit ist offensichtlich, dass es *einer* Wissenschaft zukommt, das Seiende als Seiendes zu betrachten. Überall geht ja die Wissenschaft in vornehmlicher Weise auf das Erste, das heißt 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 ousia richten.  
(*Metaphysik*, 1003b 11-19)

Seiendes als Seiendes einerseits und Gründe und Ursachen andererseits hängen also zusammen. Die „Erste Philosophie“ hat genau dies zum Gegenstand. Die Einheit dieses Gegenstandsbereichs wird eben durch die „gewisse Natur“ der ousia gesichert.

### 3.1 Die Ontologie der *Kategorien*

Es gibt zwei grundlegende ontologische Positionen bei Aristoteles. Die eine ist in der *Metaphysik* dargelegt – dazu kommen wir später. Die andere befindet sich in der *Kategorien*-Schrift. Aristoteles untersucht in dieser Abhandlung, wie sich das Sein in der Sprache ausdrücken lässt. Der Begriff „Kategorie“ stammt aus dem Altgriechischen κατηγορία (katēgoría) und bedeutet eine „einem Gegenstand zugeschriebene Eigenschaft“, und bei Aristoteles ist dieser Begriff oft gleichbedeutend mit „Behauptung“. Die Kategorien sind somit die verschiedenen Arten, das Sein und seine Attribute zu behaupten, d. h. durch sie werden die Arten und Weisen dessen, *was ist*, klassifiziert. Die Ausarbeitung der Grundlagen eines Diskurses über das Sein legt in dieser Abhandlung den Grundstein für die Theorie der prädikativen Aussagen (oder Urteile), eine Theorie, die in der auf die Kategorien folgenden Abhandlung *De interpretatione* dargelegt und von den modernen Logikern am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts unter dem Namen „Prädikatenlogik“ formalisiert wurde. Die *Kategorien* wurden bereits in der Antike ins Lateinische übersetzt und dienten als Grundlage für die Diskussion ontologischer und erkenntnistheoretischer Thesen in der gesamten Geschichte der Philosophie. Manche haben bezweifelt, ob diese Schrift von Aristoteles sei, heute gilt das aber mehr oder weniger als unstrittig. Welche Ontologie finden wir in den *Kategorien*? Die *Kategorien* stellen einen Hauptunterscheid heraus, wie sich Sein behaupten lässt, nämlich den zwischen den „Substanzen“ (ousiai; Einzahl: ousia) und all dem, was keine Substanz ist und als „Akzidens“ bezeichnet wird. Die „Substanz“ nach der Auffassung der *Kategorien* ist das, was durch sich selbst als „seiend“ behauptet werden



kann und sich dabei nicht auf anderes Seiendes zu stützen braucht. Dies betrifft zunächst und grundlegend die Einzeldinge im Gegensatz zu ihren Eigenschaften oder Attributen – eben den „Akzidenzien“ –, die keine Substanzen sind. Beispiel: „Die Tasse ist rot“. Hier ist die Tasse ein Einzelding, das durch sich selbst besteht, während „rot“ eine Eigenschaft ist, die eines Trägers (der eben den Substanzcharakter der Substanz ausmacht) bedarf. Die „Substanz“ hat dabei immer den Charakter eines „Substrats“, das heißt eines „Zugrundeliegenden“ („hypokeimenon“). Sie ist gleichsam aus eigener Kraft. Die Tasse ist Substanz, die Röte ist Akzidens. Aristoteles unterscheidet eine erste Substanz (*ousia protè*), die für ihn das individuelle Wesen bezeichnet (zum Beispiel: Sokrates) und eine zweite Substanz (*ousia deutera*), die sich auf die Gattung oder auf die Art dieses Individuums bezieht (zum Beispiel: die Menschen oder die Säugetiere). „Zweite Substanzen heißen die Arten, zu denen die Substanzen im ersten Sinne gehören, sie und ihre Gattungen. So gehört z. B. ein bestimmter Mensch zu der Art Mensch, und die Gattung der Art ist das Sinnenwesen“ (*Kategorien* 5, 2a 15 – 18). Die einzelnen Kategorien sind im vierten Kapitel der *Kategorien* genannt und lauten: 1.) Substanz, 2.) Quantität, 3.) Qualität, 4.) Relation, 5.) Ort, 6.) Zeit, 7.) Lage, 8.) Haben, 9.) Wirken, 10.) Erleiden.

Aufzählung der Kategorien (siehe auch *Topik* I 9, 103 22):

Deutsch	Altgriech.	Lat.	Frage	Beispiel
1. Ding, Substanz	<i>ousia</i>	<i>substantia</i>	Was ist etwas?	eine Katze
2. Quantität, Größe	<i>poson</i>	<i>quantitas</i>	Wie viel/groß ist etwas?	(ist) 5m hoch
3. Qualität, Beschaffenheit	<i>poion</i>	<i>qualitas</i>	Wie beschaffen ist etwas?	blau
4. Relativum, Bezogenes	<i>pros ti</i>	<i>relatio</i>	Worauf bezieht sich etwas?	doppelt, halb, größer
5. Wo, Ort	<i>pou</i>	<i>ubi</i>	Wo ist etwas?	(ist) im Glas
6. Wann, Zeit	<i>pote</i>	<i>quando</i>	Wann ist etwas?	(ist) heute
7. Lage, Zustand	<i>keisthai</i>	<i>situs</i>	In welcher Position ist etwas?	liegt, sitzt
8. Haben	<i>echein</i>	<i>habitus</i>	Was hat etwas/jemand?	hat Haare
9. Tun, Wirken	<i>poiein</i>	<i>actio</i>	Was tut etwas/jemand?	baut
10. Erleiden	<i>paschein</i>	<i>passio</i>	Was erleidet etwas/jemand?	wird gebaut

Entscheidend ist nun, dass Aristoteles, was das Verhältnis von Substanzen und Akzidenzien betrifft, zwei Arten von Abhängigkeitsrelationen herausstellt – die „Inhärenzbeziehung“ und das „Ausgesagtwerden-von“.

1.) *Inhärenzbeziehung*. Aristoteles sagt: In „Die Tasse ist rot“ ist die Röte gleichsam „in“ der Tasse. Damit ist aber keine räumliche Beziehung gemeint. Es muss abstrakter vielmehr so verstanden werden, dass die Röte (in diesem Fall) nicht ohne

die Tasse sein kann. (Umgekehrt kann aber durchaus die Tasse ohne die Röte sein; denn die Tasse kann ja auch weiß sein; hierin besteht gerade der Unterschied zwischen der Substanz und dem Akzidens.) „Die“ Röte schwebt nicht frei im Raum, sondern kommt stets einer Substanz zu (hier der Tasse). Aristoteles sagt also: Sie ist „in“ der Tasse. Diese Inhärenzbeziehung besteht immer nur zwischen Substanzen und Akzidenzien.

2.) *Ausgesagtwerden-von*. Beispiele hierfür sind: „Sokrates ist ein Mensch“. „Ein Mensch ist ein Lebewesen“. „Rot ist eine Farbe“. Diese Beziehungen können zwischen ersten und zweiten Substanzen bestehen, aber auch innerhalb von nicht-substanziellen Kategorien. Das „Höhere“ (Allgemeinere) ist hierbei vom „Niederen“ (Besonderen) ontologisch abhängig: Es kann keinen Menschen geben, wenn es nicht „Einzelexemplare“ wie Sokrates, Platon oder Aristoteles gibt. (Auch gibt es keine Gattungen ohne Arten, keine Lebewesen ohne Menschen, Tiere etc.)

Zwischen diesen beiden Abhängigkeitsrelationen gibt es einen grundlegenden Unterschied. Die Prädikate, die in der Inhärenzbeziehung stehen, sind *akzidentelle* Prädikate, jene die in der Abhängigkeitsrelation des Ausgesagtwerdens-von stehen, heißen *wesentliche* Prädikate. Hierbei kommt die „Definition“ der Prädikate ins Spiel. Beispiel: Definition des Menschen: das von Natur aus sprechende Lebewesen (Affen kann der Mensch zwar eine rudimentäre Sprache beibringen, aber Affen verfügen von Natur aus erst einmal nicht über eine artikulierte Lautsprache). Im Ausgesagtwerden-von kann Mensch immer durch seine Definition ersetzt werden, ohne dass sich dadurch etwas am Wahrheitsgehalt der Aussage ändern würde. „Der Mensch ist zweibeinig“ oder „Das von Natur aus sprechende Lebewesen ist zweibeinig“ sind äquivalent. Das gilt aber nicht für die Inhärenzbeziehung: In den meisten Fällen ist es nämlich unmöglich, so Aristoteles, dass etwas von dem Subjekt, dem es inhäriert, auch von ihm der Definition nach ausgesagt werden kann. „Intelligent-Sein“ ist „in“ Kleopatra, wenn gesagt wird: „Kleopatra ist intelligent“. Aber man kann nicht sagen: Kleopatra ist Intelligent-Sein. Denn wenn man Intelligent-Sein definiert, kommt darin etwa vor, dass es die Fähigkeit, komplexe Sachverhalte sachangemessen zu verstehen, bezeichnet. Niemals würde man aber sagen, Kleopatra *ist* die Fähigkeit, komplexe Sachverhalte sachangemessen zu verstehen.

Die besagten Abhängigkeitsverhältnisse können nun miteinander kombiniert werden. Daraus lassen sich vier Klassen des Seienden unterscheiden (das macht den Kern der Ontologie der *Kategorien* aus) (siehe *Kategorien*, 1 a 20ff.).

1.) Was weder in einem anderen ist noch von einem anderen ausgesagt werden kann, das sind die *Einzel Dinge* (= ersten Substanzen). Ihr Sein ist von nichts anderem abhängig, was diesen beiden Relationen entspricht. Diese Substanzen sind das *Zugrundeliegende* (= hypokeimenon) für alles, was entweder von ihnen ausgesagt wird oder in ihnen ist. Die Substanzen sind somit ontologisches Substrat für alles andere. Dementsprechend haben sie *bleibenden* Charakter, wohingegen die Akzidenzien sich *ändern* (können). Die Tasse kann rot oder weiß sein, aber sie ist und bleibt eine Tasse.

2.) Es gibt aber auch solches, das von anderem ausgesagt wird, aber nicht in ihm ist. Das sind die *Arten* und *Gattungen* (= zweiten Substanzen). Sie bestimmen, was eine

erste Substanz ist. Die zweiten Substanzen sind das „Worüber“, das den Akzidenzien vorausgehen muss, damit dem Gegenstand überhaupt akzidentelle Prädikate zugeschrieben werden können. Das „Worüber“ gibt Klarheit über die Art des Gegenstandes oder Seienden. Sokrates kann nur als „weise“ bezeichnet werden, wenn klar ist, dass er ein „Mensch“ ist. Art und Gattung sind *wesentliche* Bestimmungen, während die Akzidenzien dem Gegenstand nur *vorübergehend* zukommen (können).

Etwas schwieriger sind die letzten beiden Fälle:

3.) Ferner gibt es nämlich auch solches, das in etwas anderem ist, aber nicht davon ausgesagt wird. Das, was in einem anderen ist, ist nicht substantiell, hängt aber davon ab. Wenn es aber nicht davon ausgesagt wird, heißt das, dass es individuell (also nichts Allgemeines) ist. Was ist zugleich individuell und nicht substantiell? Das sind INDIVIDUELLE *nichtsubstantielle Eigenschaften*. Beispiel: die Kahlköpfigkeit von Sokrates, Platons Intelligenz, das Blau des Künstlers Yves Klein. Genau *die* Kahlköpfigkeit des Sokrates gäbe es nicht ohne Sokrates, gleiches gilt für genau für *die* Intelligenz des Platon, und *die* Bläue der Bilder von Yves Klein usw.

4.) Schließlich gibt es noch solches, das sowohl in einem anderen ist, als auch davon ausgesagt wird. Es ist das nichtindividuelle Nichtsubstantielle. Also handelt es sich dabei um ALLGEMEINE *nichtsubstantielle Eigenschaften*. Beispiel: Kahlköpfigkeit *im Allgemeinen*, Intelligenz *im Allgemeinen*, Bläue *im Allgemeinen* (die also *allen* kahlköpfigen oder intelligenten Wesen oder blauen Gegenständen zukommen).

Man kann nun – und darin liegt die angesprochene Schwierigkeit – den Begriff der „individuellen Eigenschaft“ unterschiedlich auslegen: a.) Entweder man individuiert eine Eigenschaft nach dem *Träger* (also nach den Substraten oder Einzeldingen, also den ersten Substanzen); b.) oder man individuiert sie nach den *allgemeinen Typen* (das kann dann auch Akzidenzien betreffen).

Jeweils ein Beispiel für die beiden Auffassungen der „individuellen Eigenschaft“:

a.) Nehmen wir zwei Bilder von dem berühmten französischen Künstler des 20. Jahrhunderts Yves Klein, die exakt mit dem gleichen Blau gemalt sind und unterschiedlich als „Anthropométrie“ bezeichnet werden (zum Beispiel „Anthropométrie: Prinzessin Helena“ im Museum of Modern Art (MoMA), New York, und die „Große blaue Anthropométrie“ im Guggenheim Museum in Bilbao); dann ist das Blau des einen Bildes von jenem des anderen doch *numerisch unterschieden*.

b.) Eine individuelle Eigenschaft kann aber auch so aufgefasst werden, dass man etwa die verschiedenen Blautöne des allgemeinen Typs Blau unterscheidet. Dann betrifft das also nicht – wie in a.) – numerisch unterschiedliche Träger, sondern verschiedene Variationen der blauen Farbe. „Blau“ kommt hier nicht allen blauen *Dingen*, sondern den unterschiedlichen *Blautönen* zu (und das heißt gleichsam den „Unterarten“ der „Akzidenzien“). Man würde dadurch den Begriff der „Art“, der doch eigentlich für die „zweiten Substanzen“ vorgesehen war, auch den „Akzidenzien“ zuschreiben müssen. Die „individuelle Eigenschaft“ kann also so unterschieden werden, dass sie entweder a.) oder b.) entspricht – im ersten Fall fällt a.) mit 3.) zusammen und im zweiten Fall kommt b.) mit 4.) überein.

Wie dem auch sei, wir haben nun einen gewissen Eindruck von der Ontologie der *Kategorien*: „Sein“ betrifft entweder die ersten Substanzen, also die Einzeldinge, oder die Wesensbestimmungen der Einzeldinge (= Gattungen und Arten) oder die individuellen Eigenschaften, die wiederum in zwei Fälle unterteilt werden können, je nachdem, ob das, wovon sie individuelle Eigenschaften sind, Einzeldinge oder allgemeine Typen (in diesem Fall Akzidenzien) sind.

### 3.2 Die Ontologie der *Metaphysik*

#### Der Aufbau der *Metaphysik*

Die *Metaphysik* besteht aus 14 Büchern, die zum großen Teil eigenständige Abhandlungen ausmachen. Sie sind zu verschiedenen Zeiten entstanden. Aristoteles setzt darin unterschiedlich an, zugleich hängen die Abhandlungen aber auch untereinander zusammen. Prinzipien und Gründe (bzw. Ursachen) des Seienden sind der Gegenstand einer eigenen Wissenschaft – der „ersten Philosophie“. Herausgegeben wurden diese Abhandlungen von Andronikos von Rhodos im ersten Jahrhundert vor Christus. Ihm ist auch der Name dieser Schrift („Metaphysik“ – ta meta ta physika – „das, was nach der Physik <kommt>“) sowie die genaue Abfolge der einzelnen Abhandlungen zu verdanken. Ihr Inhalt lautet folgendermaßen:

Buch A (alpha) = Buch I: Es enthält die Einleitung des Werks. Diese eröffnet die Betrachtung zu einer Wissenschaft der „ersten Prinzipien und Ursachen“ (A 2, 982b9), einer rein theoretischen Wissenschaft, die auf das am „höchsten Wissbare“ aus ist.

Buch  $\alpha$  (alpha élatton) = Buch II: Es entwickelt eine kurze Einleitung in das Philosophie-Studium.

Buch B (bêta) = Buch III: Es besteht in einer Sammlung von 15 Aporien. Im Buch  $\Gamma$  wird auf die ersten drei Aporien eingegangen und im Buch E auf die fünfte Aporie. Auf andere Aporien wird angespielt, aber eine genaue Behandlung wird nicht weiter vollzogen. Die hier behandelte Disziplin (= „Erste Philosophie“, „Metaphysik“) wird als „Untersuchung der letzten Gründe“ verstanden.

Buch  $\Gamma$  (gamma) = Buch IV: Es definiert die erste Philosophie als Wissenschaft des „Seienden als Seiendes“, dessen „erste Ursachen“ es zu erfassen gilt. Zur Frage nach den Prinzipien des Beweisens und ob sie einer Wissenschaft angehören (= zweite Aporie) sagt Aristoteles, dass diese Prinzipien bei jedem Beweis vorausgesetzt werden müssen, nicht aber in einem Beweis demonstriert werden können. Hierfür werden im zweiten Teil des Buchs die „Axiome“ (= Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten) behandelt.

Buch  $\Delta$  (delta) = Buch V: Es enthält ein Begriffslexikon grundlegender philosophischer Termini: Prinzip, Ursache, Element, Natur, Notwendig, Eines, Seiendes, Ousía, Identität, Unterschied, Gegensatz, Früher und Später, Vermögen und Unvermögen, Quantität, Qualität, Relation, Vollendet, Grenze, Wonach, Lage, Haltung, Affektion, Privation, Haben, Aus-etwas-Sein, Teil, Ganzes, Verstümmelt, Gattung, Falsches, Akzidens.

Drei der einleitenden Bücher (I, III und V) sagen Entscheidendes in Bezug auf die Philosophie. Im zweiten Kapitel des ersten Buchs wird der Anfang des Philosophierens auf das „Staunen (thaumazein)“ zurückgeführt: „Denn Staunen veranlasste zuerst wie noch heute die Menschen zum Philosophieren [...]. Wer aber fragt und staunt, hat das Gefühl der Unwissenheit. [...] Um also der Unwissenheit zu entkommen, begannen sie zu philosophieren« (*Metaphysik* I, 2, 982b). Das dritte Buch legt dar, dass das Philosophieren beginnt, wenn man auf Paradoxien (oder Aporien) stößt, die ebenfalls den Grund des Erstaunens ausmachen. Und das fünfte Buch betont, dass die Aufgabe des Philosophierens im minutiösen Unterscheiden der Wortbedeutungen besteht. Die Polysemie der philosophischen Grundbegriffe bedeutet keineswegs eine Schwäche der philosophischen Sprache und Begrifflichkeit. Sie fordert vielmehr die Philosophinnen und Philosophen dazu auf, „kritisch“ zu sein („kritisch“ kommt von „krinein“, das auch schon Parmenides gebraucht hatte und „unterscheiden“ bzw. „sondern“ bedeutet).

Buch E (epsilon) = Buch VI: Auch hier wird (nach den Büchern B und Γ) noch einmal die zu behandelnde Disziplin (= Metaphysik) bestimmt. Die „erste Philosophie“ soll insbesondere vom Selbständigen (chôrista) und Unveränderlichen (akinêta) handeln. Damit sind göttliche, prozessfreie Substanzen gemeint. Es stellt sich dabei die Frage, ob das nicht in Widerspruch zu Γ 1 steht, wo ja der Gegenstand der „ersten Philosophie“ ausdrücklich *nicht* einer besonderen Einschränkung unterlag und allgemein „das Seiende als Seiendes“ gemeint war. Ist die Metaphysik dann also, so könnte man fragen, eine „Metaphysica specialis“ (etwa „Theologie“) oder eine „Metaphysica generalis“ („Ontologie“)?

Christof Rapp (Professor an der LMU) fasst – im Anschluss an H. J. Krämer<sup>1</sup> und W. Marx – die von Aristoteles angedachte Lösung folgendermaßen zusammen:

Aristoteles spricht [...] in E 1 den Unterschied von spezieller und allgemeiner Metaphysik offen an (1026a23 ff.); daher scheint es, als sehe er selbst gar keinen Widerspruch zwischen allgemeiner Seinswissenschaft und Theologie [...], vielleicht weil die göttliche Substanz selbst ein Seiendes unter anderem ist, dabei aber *als einheitlicher Bezugspunkt für jegliches Seiende* von so herausragender Bedeutung ist, dass die Auseinandersetzung mit ihm als unmittelbarer Beitrag zur universalen Seinswissenschaft verstanden werden muss. Das Muster für ein solches Verhältnis bei Aristoteles könnte die sogenannte „Pros-ben-Relation“ (also die *Hinordnung auf eine fokale Bedeutung*, vgl. Owen<sup>2</sup>) bieten, bei der verschiedene Bedeutungen oder Erscheinungsweisen eines Wortes oder einer Sache – hier: das auf vielfache Weise Seiende – als auf eine bevorzugte und maßgebliche Bedeutung oder Entität – hier: die göttliche, selbständige und unveränderliche Substanz – ausgerichtet erscheinen.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> H. J. Krämer, „Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik“, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, Berlin, De Gruyter, 2014, S. 273ff.

<sup>2</sup> G. E. L. Owen, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle“, in: I. Düring/G. E. L. Owen (Hsg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Gothenburg, Almqvist & Wiksell, 1960, S. 163-190.

<sup>3</sup> C. Rapp, *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, „Klassiker auslegen“, Berlin, Akademie Verlag, 1996, S. 18 (hervorgehoben von A.S.).

Das bedeutet also, dass es zwar eine vielfache Weise gibt, Seiendes auszusagen und aufzufassen, dass dabei aber das Seiende je auf die göttliche Substanz – als maßgebliche Bedeutung des Seienden – hingeordnet ist. Auf die Bedeutung dieser „Pros-hen-Relation“ werden wir gleich ausführlicher zurückkommen.

Laut  $\Delta$  7 (1017 a) gibt es insgesamt vier maßgebliche Bedeutungen des Seienden qua Gegenstands der ersten Philosophie: das akzidentell Seiende, das Seiende an sich (*ousía*) und den anderen Kategorien gemäß, Seiendes (und Nicht-Seiendes) als wahr (bzw. falsch) Seiendes und das Seiende im Sinne von möglich oder wirklich seiend. Die Aufstellung in E 2 besagt völlig identisch nur in anderer Reihenfolge: „das Akzidentelle, das Seiende als das Wahre und das Nicht-Seiende als das Falsche, die verschiedenen Arten der Kategorien, das dem Vermögen oder der wirklichen Tätigkeit nach Seiende (1026 a).

In den Kapiteln 2-4 des sechsten Buchs kommt Aristoteles insbesondere auf das akzidentell Seiende (das ja schon in den *Kategorien* ausführlich behandelt wurde) zurück. Ansonsten unterstreicht Aristoteles, dass für die erste Philosophie nur das Sein im Sinne der Kategorien und das Sein als Vermögen und Wirklichkeit in Frage kommen. Vom Sein als Akzidens (das nicht mit den neun Kategorien über die *ousía* hinaus verwechselt werden darf) gebe es schlicht keine Wissenschaft; und das Wahrheitsproblem sei Sache der Erkenntnislehre. Das Sein im Sinne der Kategorien ist Thema des siebten und achten Buchs, Vermögen und Wirklichkeit werden im neunten Buch behandelt.

Worin besteht noch genauer der Gehalt der drei sogenannten „Substanz-Bücher“, auch „mittlere Bücher“ genannt (Z, H,  $\Theta$ )?

Buch Z (*zêta*) = Buch VII: Dieses Buch enthält (zusammen mit dem folgenden) die grundlegende Abhandlung über die *ousía* (*Substanz*). An anderer Stelle in der *Metaphysik* bezieht sich Aristoteles auf die Bücher Z und H als Traktat „Von der *ousía*“.

Die Überlegungen zum Substanzbegriff fußen auf der vierfachen Unterteilung, die ganz am Anfang des dritten Kapitels vollzogen wird: „Substanz (Wesen) wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Denn das *ti ên einai* (wesentliches Sein), das Allgemeine (*katholou*) und die Gattung (*genos*) werden für die Substanz (das Wesen) eines jeden gehalten, und dazu viertens das Zugrundeliegende (*hypokeimenon*)“ (1028 b 34ff.). Diese vier Auffassungen werden in den folgenden Kapiteln erörtert: *hypokeimenon*: Kapitel 3; *ti ên einai*: Kapitel 4-6, 10-11; *katholou* und *genos*: Kapitel 13-16. Die Kapitel 7-9 handeln vom Werden (*genesis*) des Seienden.

Das Kapitel 17 legt das *ti ên einai* als *Grund* oder *Ursache* (*aition*) für das Sein und Eins-Sein einer jeden Sache dar. (Damit wird gewissermaßen – über Substanz, Akzidentien, Wahres [bzw. Falsches] und Wirklichkeit [bzw. Vermögen] hinaus – ein fünfter Sinn von „Sein“ bzw. „Seiendem“ angegeben.)

Buch H (*êta*) = Buch VIII: Dieses Buch handelt von der Substanz hinsichtlich ihrer Grundkomponenten – nämlich „Form“ und „Stoff“. Hierbei spielen auch das „Vermögen“ und die „Verwirklichung“, die „Wirklichkeit“, hinein, die im sechsten Kapitel eingeführt werden.

Buch Θ (thêta) = Buch IX: Diese Begriffe des Vermögens und der Wirklichkeit werden im Buch IX ausführlich behandelt – ersterer in den Kapiteln 1-5, letzterer in den Kapiteln 6-9. Hier wird auch der Vorrang der Wirklichkeit vor dem Vermögen erwiesen. Das sehr wichtige zehnte Kapitel handelt von Wahrheit und Falschheit – und zwar sowohl vom Zusammengesetzten als auch, systematisch entscheidend, vom Einfachen.

Buch Ι (iôta) = Buch X: Thema dieses Buches ist das „Eine“ (hen).

Buch Κ (kappa) = Buch XI: Es wiederholt lediglich Erkenntnisse der Bücher Β, Γ und Ε sowie der *Physik*. Da die „Allgemeinheit“ hier eine vorherrschende Rolle für die Bestimmung des Seins spielt (und dies der Platon’schen Ansicht sehr nahekommt), gilt Aristoteles gemeinhin nicht als der Verfasser dieses Buches. Dieser sei vielmehr im Umkreis der Akademie zu suchen.

Buch Λ (lambda) = Buch XII: Dieses Buch – das als eines der frühesten der *Metaphysik* angesehen wird – ist Aristoteles’ Abhandlung über die Theologie. Hier werden die sinnlich wahrnehmbaren und vergänglichen, dann die sinnlich wahrnehmbaren und unvergänglichen Substanzen behandelt, bevor schließlich Gott als „unbewegter Beweger“ eingeführt wird.

Buch Μ (my) = Buch XIII: Dieses Buch behandelt die mathematischen Seienden. Aristoteles setzt sich hier auch kritisch mit der Platon’schen Ideenlehre auseinander.

Buch Ν (ny) = Buch XIV: Auch dieses Buch ist den mathematischen Entitäten gewidmet.

*Sein innerhalb der „Pros-hen-Relation“.* In jeder Wissenschaft sind die Gegenstände der jeweiligen Wissenschaft auf eine besondere Gattung ausgerichtet. Diese Gattung bildet den Horizont der in dieser Wissenschaft behandelten Gegenstände (Beispiel: „gesund“ für die Medizin). Dabei sind die Individuen auf die Art und die Arten auf die Gattung einheitlich orientiert. Diesbezüglich spricht Aristoteles von einer „Pros-hen-Mannigfalt“. Das in Rede stehende Eine ist dabei aber nicht eine *übergeordnete Allgemeinheit*, sondern *selbst eine der mannigfaltigen Bedeutungen!* Eines der Teile liefert sozusagen die Richtung für das Ganze – das ist hier der entscheidende Punkt. Gilt das entsprechend auch für das „Seiende“?

Tatsächlich lässt sich auch für das Seiende zwischen den verschiedenen Arten, es auszusagen, ganz eindeutig eine vorherrschende Bedeutung (im Sinne der „Pros-hen-Relation“) bestimmen – nämlich diejenige, die bereits angesprochen wurde, die *ousía*: „Die Frage, welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das *Seiende* ist, bedeutet nichts Anderes als, was die *ousía* ist.“<sup>4</sup> Das gilt natürlich, wie wir schon gesehen haben, für die Kategorienarten, genauso aber auch für die anderen Grundweisen, das Sein auszusagen (Akzidentelles, Vermögen und Wirklichkeit, wahr und falsch). Die *ousía* hat drei Hauptcharakteristiken. 1/ Sie ist das „Zugrundeliegende“ (hypokeimenon). Zwar kann dieses auch als materielles Substrat verstanden werden, aber das ist hier nicht gemeint, denn „Materie“ oder „Stoff“ (hylē) ist laut Aristoteles nicht unselbständig, sondern hängt immer mit einer „Form“ zusammen. Dank der *ousía*

---

<sup>4</sup> *Metaphysik* VII, 1, 1028 b 2-4.

ist alles, was ist, ein *Seiendes*. 2/ Die *ousía* ist ein Zugrundeliegendes im Sinne eines nicht-materiellen Substrats, also im Sinne eines (ideellen) „*Wesens*“. Dieses wiederum ist nicht abgetrennt (im Sinne des Platon'schen *chōrismos*), sondern es ist jedem Seienden gleichsam immanent. Es kann also mit seiner „bestimmend-konstituierenden Funktion“ als ein „immanentes Organisationsprinzip“<sup>5</sup> angesehen werden. 3/ Schließlich ist die *ousía* als Zugrundeliegendes auch *Grund*: „das Seiende wird zwar in vielfachen Bedeutungen ausgesagt, aber doch alles in Beziehung auf einen Grund“ (*Metaphysik*, IV, 2, 1003b5 f.). Dabei erweist sich die *ousía* als das „Erste“: „Überall geht die Wissenschaft zunächst und zumeist auf das Erste, von dem das Übrige abhängt und wonach es benannt ist. Dies ist die *ousía*, und deswegen muss der Philosoph die Prinzipien und Ursachen der *ousía* erfasst haben.“<sup>6</sup> Und in der Tat ist die *ousía*, wie Aristoteles am Anfang des siebten Buchs der *Metaphysik* präzisiert, „Erstes sowohl dem Begriff (*logos*), wie der Erkenntnis (*gnosis*) und der Zeit nach.“<sup>7</sup> Zusammengefasst ist *ousía* also (nicht-materielles) Zugrundeliegendes (oder Substrat), Wesen und Grund. Soviel zur Bestimmung von Natur und Wesen der *ousía*. Diese unterteilt sich – wenn man nun einen Schritt weitergeht – in unterschiedliche Arten.

Laut dem ersten Kapitel des XII. Buchs gibt es drei Arten der *ousía*:

Zum einen die sinnlich wahrnehmbare; von dieser ist die eine ewig, die andere vergänglich [...]. Zum anderen die unbewegliche *ousía*. [...] Jene *ousíai* [die beiden ersten, sinnlichen] gehören der Physik an, denn sie sind der Bewegung unterworfen, diese aber einer anderen Wissenschaft, da sie ja mit jenen kein gemeinsames Prinzip hat.<sup>8</sup>

Diese drei Arten der *ousía* lauten also: die sinnlich wahrnehmbare und vergängliche *ousía* (= konkrete Einzeldinge), die sinnlich wahrnehmbare und ewige *ousía* (= Himmelskörper) und die nicht sinnlich wahrnehmbare und ewige *ousía* (= unbewegter Bewegter). Diese Arten sind nun auf *eine* von ihnen hin orientiert (auch hier kommt die Pros-hen-Relation zum Tragen) – nämlich auf die „*prote ousía*“ (erste *ousía*), d. h. auf Gott (*theos*). Das aufzuzeigen wird die Aufgabe des XII. Buchs sein.

*Sein und Denken*. Im zehnten Kapitel des IX. Buchs geht Aristoteles auf eine weitere ganz wesentliche Grundbestimmung des Seins ein. Diese betrifft das Verhältnis von Sein und Wahrheit bzw. von Sein und Denken. Dabei wird der Zusammenhang von Wahrheit, Sein und Einfachem (= Nicht-Zusammengesetztem) deutlich.

Mehrfach betont Aristoteles, dass Wahrheit im Zusammenhang mit dem Irrtum abgehandelt werden kann und dass dabei ersichtlich wird, dass die Frage nach Wahrheit und Irrtum sich im *Urteil* entscheidet.<sup>9</sup> Die Wahrheit (bzw. Falschheit) entsteht im behauptenden Urteil, wenn eine Übereinstimmung (oder auch nicht) mit

---

<sup>5</sup> W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Freiburg, Rombach, 1972, S. 35f.

<sup>6</sup> *Metaphysik* IV, 2, 1003b16 ff.

<sup>7</sup> *Metaphysik* VII, 1, 1028a32 f.

<sup>8</sup> *Metaphysik* XII, 1, 1069a30-b2.

<sup>9</sup> *De interpretatione*, Kapitel 1, 16a12.



einer bestimmten Sachlage vorliegt: „Nicht darum nämlich, weil unser Urteil, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten“ (*Metaphysik* IX, 10, 1051b). Wahrheit und Falschheit im üblichsten Sinne (so übersetzt Jaeger „kuriôtata“) hängt mit *Zusammengesetztsein* und *Getrenntsein* zusammen. Dementsprechend bezieht sich „wahr“ auf Zusammensetzung und „falsch“ auf Trennung. Das Holz kann weiß sein oder nicht und wenn es dies ist, dann ist das Urteil „Das Holz ist weiß“ wahr, während es im gegenteiligen Fall falsch ist.

Es gibt nun aber auch den Fall der „asyntheta“, also des „*Nicht-Zusammengesetzten*“, „*Einfachen*“ (*Metaphysik* IX, 10, 1051b). Hier kann nicht bald Wahrheit, bald Unwahrheit, stattfinden, „sondern dasselbe ist immer wahr oder falsch“. Was hat Aristoteles hier im Auge? Wo kommt dieses Nicht-Zusammengesetzte ins Spiel?

Es kommt ins Spiel, wenn es um das Seiende überhaupt geht, „um das Seiende selbst, wie es ‚eigentlich‘“<sup>10</sup> ist. Sein überhaupt ist einfaches. Auch das kann und muss irgendwie erfasst werden. Dies geschieht aber nicht so wie im Fall des Zusammengesetzten, wo durch das Urteil Übereinstimmung oder nicht statthat. Das Urteil, das ausgesagt wird – immer ausgesagt werden muss, selbst wenn es nicht laut ausgesprochen wird –, stellt immer eine Entsprechung (oder eben auch nicht) von zwei äußerlich sich gegenüberstehenden Ebenen her – dem Aussagen (Satz, Urteil) und dem Ausgesagten (der vorliegenden Sachlage). Im absoluten Ausnahmefall des „Seienden selbst“ ist dem nicht so. Hier gibt es nur ein absolut inniges Verhältnis von „Sein“ (estin) und „Denken“ (noein).<sup>11</sup> Beide sind nicht in einem Verhältnis der „Übereinstimmung“ (wie im Fall des Zusammengesetzten, bei dem ein „Aussagen über etwas“ stattfindet), sondern des „Berührens“ (thigein) (*Metaphysik* IX, 10, 1051b24). – Diese beiden Arten des möglichen Denkens machen den Grundunterschied von dianoetischem (= verbindendem und trennendem) Denken (in der Aussage) und dem genuin noetischen Denken (gleichsam diesseits der Aussage) aus, das die höchste Form des philosophischen Denkens darstellt. – Was sich (im Fall des noetischen Denkens) berührt, sind Denken und Sein, wenn es um das Fassen des „Seins an sich und in Wirklichkeit“ (einaí ti kai energeía) geht. Was ist aber dieses Sein an sich und in Wirklichkeit?

Hier gibt es mindestens drei mögliche Auslegungen. Die von Werner Marx lautet so:

Was aber ist das Eigentliche des Seienden selbst? Das „Einfache“ (haploun) seines Wesens. Der Gedanke des Wesens als des Einfachen, der nicht zusammengesetzten Substanz (me synthete ousía) gewinnt als ein Ungeteiltes im Akt des noetischen, des einsehenden Denkens und für sein unmittelbares Dabeisein schlechthinnige Gegenwart. Der „geistige“ Gehalt des Wesens präsentiert sich in der noesis, dem geistigen Anschauen, der Vernunft, der Einsicht so, dass sich sagen lässt, dass er nur in ihr wirklich ist. Aristoteles hat diese Weise, in der Geist mit Geist zusammengelangt, als ein „Berühren“ bestimmt und nicht etwa als ein Begreifen im Sinne eines aktiven Ergreifens. Es ist das noeton – als einfacher, ungeteilter Wesensgehalt –, das in der es aufnehmenden noesis, dem Einsehen,

---

<sup>10</sup> W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, S. 23.

<sup>11</sup> Hierin ist sicherlich Aristoteles' Stellungnahme zum Parmenideischen „ho gar auto noein esti te kai einai“ zu sehen.

ursprünglich da ist, wie umgekehrt das Einsehen ursprünglich bei ihm ist. So ist das noeton als „wahres“ in der noesis präsent, so werden – für Aristoteles – noema und noesis das „Selbe“, wird das Einsehbare (noema) im Einsehen (noesis) zur Einsicht (nooumenon); das Gedachte ist gar nichts anderes als die Aktualisierung des Denkens, der noesis, und umgekehrt ist das Denken nichts anderes als das Gedachte, es wird dadurch zu einer „wahren“ Einsicht, dass es als ungeteilter Gedanke ist.<sup>12</sup>

Marx bezieht hier das „Sein an sich und in Wirklichkeit“ auf das „Wesen“, das in der Einsicht (noesis) wirklich werde. Diese ungeteilte Zweiheit oder dieses geteilte Eine von „Denken“ und „Sein“ wird von Marx in der Folge Heideggers als „das Selbe“ bezeichnet.

Während für Marx das Sein als Wesen, als Einfaches des Wesens des Seins, aufgefasst wird, sind aber auch zwei andere Lesarten zulässig (die sich mit seiner Lesart freilich vereinbaren lassen). Der einen zufolge ist jenes Sein an sich und in Wirklichkeit *Gott* als „unbewegter Bewegter“. Auf diese Weise wird sichtbar, dass erste Philosophie, Ontologie, für Aristoteles in einem eigenen Sinne „Theologie“ ist. Der anderen Lesart zufolge muss Sein als „energeia“, als „Wirklichkeit“ aufgefasst werden. Wenden wir uns aber zunächst der ersten Lesart zu.

*Ousia*. Die „Ousiologie“ wird insbesondere in den „Substanzbüchern“ dargelegt. Das soll auch hier im Zentrum der Betrachtungen stehen. (Es gibt aber auch noch andere Fragerichtungen: Das Buch Iota befragt etwa das „Eine“, und das Buch Gamma hat u. a. auch die Axiomata in ontologischer Hinsicht [insbesondere den Satz vom Widerspruch] zum Thema.)

Die Ausführungen in den Substanzbüchern sind äußerst komplex und verwickelt. Im Folgenden können nur einige wesentliche Aspekte davon behandelt werden.

Im dritten Kapitel von Buch Z kommt Aristoteles auf den Begriff des *hypokeimenon* (= Zugrundeliegenden) zurück: „Das hypokeimenon ist das, wovon das andere ausgesagt wird, es selbst wird aber nicht mehr von einem anderen ausgesagt.“<sup>13</sup> Er fragt sich, ob der Stoff (*hylē*) ihr Grundbestandteil ist. Das wird jedoch verneint, da die *hylē* – als gänzlich unbestimmte – nicht für die je eigene Bestimmtheit des Seienden zu sorgen vermag. Nun ist aber – so Aristoteles’ entscheidende These – die *ousía* „selbständig“ (*chōriston* = selbständig abgetrennt) und ein „Dies-da“ (*tode ti* = Bestimmtheit). Beides verdankt sich der Form bzw. dem „aus beiden [Zusammengesetzten]“ (von Stoff und Form).<sup>14</sup> Da aber das Zusammengesetzte von Stoff und Form seinerseits „später und sinnenfällig“ ist, kommt es doch nicht in Frage. Somit kann nur die Form (*morphē*) bzw. das *eidōs* entscheidender Bestimmungsgrund für die *ousía* qua *hypokeimenon* sein.

*Eidōs* (Ansicht bzw. Form) und Wesen des *Dies-da* (*to ti en einaí*). Um die Rolle der „Form“ bzw. des „eidōs“ in der Explikation der *ousía* zu bestimmen, müssen die weiteren Kapitel des Buchs Z im Zusammenhang gelesen werden. Die *ousía* liefert

---

<sup>12</sup> W. Marx, *Einführung in Aristoteles’ Theorie vom Seienden*, S. 23f. Siehe hierzu auch *De anima*, III 4, 430 a 2ff. Vgl. auch III 5, 430 a 19f., 6 431 a 1f., 7, 431 b 16f., I 3, 407 a 7f.

<sup>13</sup> *Metaphysik*, Buch VII, 3, 1028b36 f.

<sup>14</sup> *Metaphysik*, Buch VII, 3, 1029a20 f.

die Antwort auf die aristotelische Fassung der Seinsfrage. Diese lautet bei ihm so: „ti esti?“ Was ist...? Eine Antwort darauf wird durch die *Definition* geliefert. Die Definition zergliedert die zu definierende ousía in Merkmale, die nach dem Schema Gattung-Art untereinander geordnet sind, bis man zur „infima species“ (diesen Ausdruck findet man beim mittelalterlichen Aristoteles-Kommentatoren Thomas von Aquin) gelangt, d. h. zur „untersten“ oder „letzten Art“, die das letzte Glied der differenzierenden Bestimmung der ousía darstellt. Als „Art“ ist diese „infima species“ aber immer noch *allgemein*. Das bedeutet, dass die Definition immer nur Allgemeines zu bestimmen vermag. (Für die Erfassung des Einzelnen, das stofflich ist, ist ein „aisthetisches“ Vernehmen – also ein Wahrnehmen – notwendig.) Für das konkrete Seiende in seiner Einzelheit gibt es keine Definition! Gleichwohl bedarf das wissenschaftliche Erkennen solcher Definitionen, da nur allgemeines Wissen, wie wir gesehen haben, auch Erkenntnis liefert.

Für die definitorische Bestimmung der ousía gebraucht Aristoteles zwei Ausdrücke – „eidos“ und „to ti en einai“. Das „to ti en einai“ bestimmt das einzelne Seiende in seinem „Was“. Diese Was-Bestimmtheit liegt in dem, was das Seiende *sichtbar* macht. Diese besondere Ansicht wird von Aristoteles als „eidos“ bezeichnet. Mit der Bestimmung der ousía als „eidos“ (Ansicht) kommt insbesondere zum Ausdruck, dass das „eidos“ *formgebend* ist. „Eidos“ kann somit auch als „Form“ übersetzt und verstanden werden. Ihre Hauptcharakteristik ist die *Unvergänglichkeit* im Gegensatz zum vergänglichen beweglichen Seienden.

Bei diesem essenziellen Punkt muss ein kurzer Vergleich mit Platon gezogen werden. Platon hatte das sinnliche bewegliche Seiende (parmenideisch) als Nicht-Seiendes aufgefasst. Allein die abgetrennten Ideen sind nach seinem Dafürhalten im vollen Sinne Seiende. Für Aristoteles ist eine solche „Abgetrenntheit“ (chôrismos) inakzeptabel. Das irdische, sinnliche, bewegliche Seiende ist für Aristoteles „synholon“, Zusammensetzung von Materie und Form. Dabei ist die Form (= eidos – dieser Begriff steht bei Platon für die „Idee“) das Unvergängliche *im* Vergänglichen (Sinnlichen). Aristoteles ist somit der Denker der Synthese von Werden (Vergänglichkeit) und Sein (Unvergänglichkeit) im sinnlichen, irdischen Seienden. Wie lässt sich aber diese Unvergänglichkeit des eidos in Bezug auf das irdische Vergängliche denken?

Der einzelne Mensch wird geboren und stirbt, er ist endlich und vergänglich. Aber diese einzelnen Menschen bilden durch immer neue Erzeugung eine gleichsam ewige Reihe, für die das „eidos“ Mensch als unvergängliches Wesen jenseits allen Werdens und Vergehens steht. Gleiches gilt nicht nur für jedes naturhafte Seiende (wie Tiere und Pflanzen), sondern auch für das technisch Hergestellte, das seinerseits auf ewige Formen zurückzuführen ist (etwa in und dank der technē der oder des Herstellenden).

Das „eidos“ verantwortet die Identität und Selbigkeit des synholon. W. Marx erläutert erhellend: „Bei Platon bestimmte sich die Selbigkeit (tautotes) gemäß seiner Frage nach ‚dem Einen und dem Vielen‘ (hen kai polla) aus dem *Gegensatz* zu den Vielen, bei Aristoteles hingegen aus dem *Bezug* zu den Vielen“<sup>15</sup>. Dies verdeutlicht

---

<sup>15</sup> W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, S. 50.

noch einmal die unterschiedliche Auffassungsart eines „chôrismos“, den Platon behauptet und Aristoteles verwirft. Bei Aristoteles hält sich die ousía als hypokeimenon nämlich *in* dem Wechsel der (akzidentellen) Bestimmungen durch. Und das wird eben durch das „eidos“ (Ansicht) *als Form* gewährleistet. Inwiefern aber „eidos“ bzw. *to ti en einai* wirklich das Wesen des Einzelnen oder nicht doch eines „bloß“ Allgemeinen betreffen, bleibt bei Aristoteles unklar und in der Literatur höchst umstritten.

*Vermögen und Wirklichkeit.* Im achten Buch (H) wird das Sein des synholon durch das Prisma des Begriffspaars „dynamis“/„energeia“ betrachtet. „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ sind hier keine logischen Modalitäten, sondern *ontologische* Bestimmungen. Damit wird deutlich, dass der auf Heidegger zurückgehenden Interpretation von Werner Marx hier eine alternative Auslegung zur Seite gestellt wird. Neben der ousía kann auch die energeia (bzw. ihr Zusammenspiel mit der dynamis) als bestimmendes Prinzip des Seienden fungieren. Neben der Seinslehre als „ousiologie“ ließe sich somit auch eine Seinslehre als „energeiologie“ konzipieren. Was heißt zunächst „dynamis“? Aristoteles unterscheidet zwischen zwei Bedeutungen dieses Begriffs. „Dynamis“ verweist auf Veränderung. Zum einen kann „dynamis“ ein Veränderungsvermögen in dem Sinne bedeuten, dass hierdurch eine *Wirkung* hervorgerufen wird – und zwar in einem anderen Seienden oder im betreffenden Seienden selbst. (Im „engeren Sinne“ der dynamis betrifft das dann eine Bewegungsveränderung.) Diese Bedeutung (siehe das IX. Buch, 1, 1045b35-1046a11) wird im Lateinischen mit „potentia“ wiedergegeben. Hierbei kann zudem noch zwischen dem Vermögen, zu tun, und dem Vermögen, zu leiden, unterschieden werden.<sup>16</sup> Zum anderen kann „dynamis“ aber auch als die Möglichkeit aufgefasst werden, von einem *Zustand* in einen anderen überzugehen (siehe das sechste Kapitel, 1048a25-b4). Das Lateinische Pendant hierzu ist die „possibilitas“.

Was heißt dann „energeia“? Im Folgenden übernehme ich aus den Ausführungen von Enrico Berti in seinem Beitrag im zitierten Band in der Reihe „Klassiker Auslegen“ die Darstellung *dreier Bedeutungen* dieses Begriffs. Die erste Bedeutung (die von „ergon“ – „Werk“ – abgeleitet ist, es handelt sich also buchstäblich um ein „Am-Werk-Sein“) lautet in der Tat „Wirklichkeit“ (als Resultat der von der Möglichkeit ausgehenden Bewegung) – und ist damit gleichbedeutend mit „entelecheia“ (die von „telos“ – Ziel, Zweck – abgeleitet ist). „Energeia“ und „entelecheia“ sind aber nur gleichbedeutend, wenn es sich eben um die „Wirklichkeit“ handelt (ansonsten müssen sie unterschieden werden). Wichtig ist zu betonen, dass energeia – und auch hierin wird Heideggers Lesart (nach der die „energeia“ als ein statisches Vorhandensein aufgefasst wird) widersprochen – nicht ein Wesen (ousía) bezeichnet, sondern eine *wirksame* Realität, kein vorhandenes Produkt, sondern Sich-Machen, „Ereignis“.<sup>17</sup> Insofern kann man diesen ersten Begriff der energeia auch als „Wirklichkeit qua Bewegung“ verstehen.

---

<sup>16</sup> Bereits Platon hatte „dynamis“ als Vermögen, zu tun und zu leiden, bestimmt, *Sophistes*, 247d-e.

<sup>17</sup> E. Berti, „Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* des Aristoteles (Θ 6-9 u. a.)“, *Metaphysik. Die Substanzbücher* (Z, H, Θ), Klassiker Auslegen, op. cit., S. 296.

In der zweiten Bedeutung wird die Wirklichkeit qua Sein aufgefasst und spielt dabei mit dem Vermögen zusammen. In diesem übergehenden Zusammenspiel mit dem Vermögen stellt die Wirklichkeit die Grundbestimmung jedes Seienden dar. Wirklichkeit wird hier als *realisiertes*, in der Materie verwirklichtes Wesen begriffen. Durch den Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit werden insbesondere hylē und eidos „eines“:

Nun sind [...] die letzte hylē und die morphē [= eidos] ein und dasselbe, das eine der Möglichkeit, das andere der Wirklichkeit nach; also wäre es dasselbe, wenn man fragen wollte, was der Grund dafür sei, dass *sie* eines sind, und was der Grund des Einesseins *überhaupt* sei; denn ein jedes ist ein Eines, und das dem Vermögen und das der Wirklichkeit nach Seiende sind in gewisser Weise einerlei.<sup>18</sup>

„Eins“- oder „Einessein“ für irgendein Seiendes heißt also, dass es je als möglich oder wirklich Seiendes betrachtet werden kann. „Dynamis“ und „energeia“ sind die bewegenden Kräfte, deren Zusammenspiel das Seiende zu diesem Bestimmten macht.

Dieser Bedeutung der Wirklichkeit qua Sein kommt ein hohes Gewicht zu. Das sagt Aristoteles ganz deutlich im ersten Kapitel des zweiten Buchs von *De anima*, 412b8-9, wo er unterstreicht, dass der Begriff der Wirklichkeit (entelecheia) die grundlegendste der vielen dem Sein und dem Einen zugehörigen Bedeutungen ist. Es gibt aber noch eine dritte, nicht minder gewichtige Bedeutung der Wirklichkeit – nämlich qua Tätigkeit. Sie kommt dort zur Sprache, wo Aristoteles zwischen unvollkommener und vollkommener Wirklichkeit unterscheidet, d. h. zwischen einer solchen, die nicht in sich das eigene Ziel enthält und einer solchen, bei der das der Fall ist. Für letztere gebraucht Aristoteles wieder den Begriff der „energeia“, der weniger statisch als der Begriff der „entelecheia“ ist. Diese Auffassung der Wirklichkeit qua Tätigkeit kommt im zweiten Teil des XII. Buchs zur Anwendung. Für sie steht „Gott“ als reine Wirklichkeit. „Gott“ wird von Aristoteles eingeführt, um die Existenz der ewigen Bewegung des Himmels zu erklären. (Auch hier [d. h. im sechsten Kapitel des XII. Buchs] sieht man wieder, dass Aristoteles seine Hauptbegriffe immer von einer konkreten Erfahrung ausgehend entwickelt.) Diese Bewegung ist nur möglich, wenn es einen letzten Beweger gibt. Dieser darf keinerlei Vermögen in sich haben, weil er sonst nicht Quelle einer *ewigen* Bewegung sein könnte. Daraus schließt Aristoteles: „Es muss deshalb ein solches Prinzip geben, dessen ousía energeia ist.“<sup>19</sup> Diese ousía ist einerseits eine real existierende einzelne Substanz. Sie ist andererseits aber auch Tätigkeit. Die einzige reine (nicht materielle) Tätigkeit, die es gibt, ist das *Denken*. Gott qua unbewegter (weil rein aktueller) Beweger ist also Denken (nous).<sup>20</sup>

Thomas von Aquin sieht in Gottes Sein qua *actus essendi* die höchste göttliche Bestimmung. Aristoteles fasst die Wirklichkeit des Denkens (noch) explizit(er) als

---

<sup>18</sup> *Metaphysik*, VIII, 6, 1045b18-22.

<sup>19</sup> *Metaphysik*, XII, 6, 1071b20-21.

<sup>20</sup> *Metaphysik*, XII, 7, 1072b24.

*Leben* auf.<sup>21</sup> Und Leben ist Sein: „Für die Lebenden ist das Leben das Sein.“<sup>22</sup> Die Wirklichkeit des Denkens qua Tätigkeit ist also Wirklichkeit des Lebens und dadurch Wirklichkeit des Seins qua Lebens. Siehe hierzu auch Fichtes *Anweisung zum seligen Leben*, wo Gott ebenfalls als Leben und Denken qua Prinzipien des absolut lebendigen Lebens bestimmt wird.

Diese wesentlichen Bedeutungen der Wirklichkeit – qua Sein und Tätigkeit – münden in der Auffassung, dass in diesem Zusammenhang auch der Zweckhaftigkeit und Zielbestimmtheit eine entscheidende Rolle zuerkannt werden muss. Dabei ist die *energeia* der *ousía* nach früher als jedes Vermögen und Werden. Dies impliziert eine teleologische Struktur – Aristoteles sagt: des „um... willen“ –, derzufolge das *telos* (Ziel, Zweck) zugleich *archē* (Anfang) der Bewegung ist. In den Worten Werner Marx:

Dieses *telos* – als das Worumwillen – ist die *energeia* des sich selbst auf seinen vollendeten Anblick hin bestimmenden Seienden. Und auch die *dynamis* selber ist nur um dieses *telos* willen: Um der Verwirklichung willen ist eine Fähigkeit da, nicht um der Fähigkeit willen ist die Verwirklichung da.<sup>23</sup>

Dieses teleologische Grundmoment ist von allerhöchster Bedeutung für Aristoteles' Seinsauffassung. Sein als Wirklichkeit ist somit von Zweckhaftigkeit und Finalität nicht trenn- und ablösbar.

*Gott*. Im achten Kapitel des IX. Buchs geht Aristoteles noch weiter als nur zu behaupten, der erste Beweger erkläre die ewige Bewegung des Himmels. Er schreibt nämlich, die – ewigen und unvergänglichen – „Ersten“ (*prota*) müssen angenommen werden, denn „wenn diese nicht wären, wäre überhaupt nichts“<sup>24</sup>. Die ganze Bedeutung dieser Aussage wird im XII. Buch verständlich, die – laut der traditionellen Auffassung – Aristoteles' „Theologie“ enthält. Damit kommt nun auch eine dritte Richtung seiner Ontologie zur Sprache.

Wie ist zunächst das XII. Buch gegliedert?

Im Gegensatz zu anderen Büchern der *Metaphysik* verfügt das XII. Buch über einen klaren Aufbau:

1. Kapitel: Einleitung

2.-5. Kapitel: Erörterung der sinnlichen Prinzipien der sinnlichen Substanzen

6.-9. Kapitel + erster Teil des 10. Kapitels: Erörterung der unbeweglichen Substanzen

10. Kapitel (zweiter Teil): Konklusion

Hier der Inhalt im Einzelnen:

---

<sup>21</sup> *Metaphysik*, XII, 7, 1072b26-27.

<sup>22</sup> *De anima*, 415b13.

<sup>23</sup> W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, S. 58.

<sup>24</sup> *Metaphysik*, IX, 8, 1050b19.

Die Einleitung im ersten Kapitel legt die Absicht und Ziel des XII. Buchs dar: Es geht um das Auffinden der Gründe und Prinzipien der ousíai angesichts der Tatsache, dass die ousía einen Vorrang gegenüber allen anderen Weisen, das Sein auszusagen, habe. Wie so oft beginnt Aristoteles dabei mit einer historischen Einordnung (insbesondere in Bezug auf die Vorsokratiker und Platon), woraus sich eine erste Fragestellung hinsichtlich der einzelnen oder universellen Natur der Substanzen sowie ihrer Prinzipien ergibt. Die Unterscheidung dreier Arten von Substanzen (vergängliche sinnliche, ewige sinnliche und unbewegte Substanzen) ist bereits bekannt. Aus ihr geht abermals die Notwendigkeit hervor, zwischen der Physik (für die ersten beiden Arten) und einer ersten Philosophie (für die dritte Art) zu unterscheiden. Jedoch lässt Aristoteles die Leserin bzw. den Leser hierin letztlich im Unklaren.

Das zweite Kapitel wendet sich zunächst den beiden sinnlichen Substanzarten (der irdischen und der himmlischen) zu. Sie unterliegen den drei Prinzipien der Veränderung (Form, Privation und Materie). Hierbei kommt wiederum die Unterscheidung von Vermögen und Wirklichkeit zum Tragen. Im Vordergrund der Erörterung steht dabei das stoffliche Prinzip (das durch die dynamis bestimmt ist).

Das Form-Prinzip der sinnlichen Substanzen steht zunächst im Vordergrund des dritten Kapitels. Das Hauptproblem betrifft die Frage nach der Abgetrenntheit der Form, die Aristoteles verwirft. Er führt darüber hinaus auch noch ein viertes Prinzip ein – den Beweger.

Das vierte und fünfte Kapitel gehören zusammen. Es geht in ihnen darum – gegen die platonische aber auch gegen manche vorsokratischen Auffassungen – einen Identitätsbegriff aufzustellen, der mit der Plurivozität des Seins vereinbar ist. Im vierten Kapitel wird die Identität durch die Analogie und die numerische Identität und im fünften Kapitel durch eine sich auf die Priorität der Substanz stützende Identität aufgezeigt. Aristoteles zeigt dann, was daraus für die Universalität der Prinzipien folgt.

Das sechste Kapitel fokussiert sich auf die unbewegliche Substanz. Der Beweis ihrer Existenz wird über die Ewigkeit der himmlischen Kreisbewegung geführt, die nach einer rein wirklichen, nicht stofflichen und ewigen bewegend Substanz verlangt. Auf der Vorgängigkeit der Wirklichkeit gegenüber dem Vermögen beruht die Ewigkeit des Kosmos, die den ewigen Zyklus von Werden und Vergehen auf Erden bedingt.

Der Beweis der Existenz der unbeweglichen Substanz wird im siebten Kapitel abgeschlossen, in dem die Unbewegtheit des ersten Bewegers ins Spiel gebracht wird. Hierbei muss bestimmt werden, wie eine unbewegte Substanz bewegend sein kann (Aristoteles bedient sich dafür der Zweckhaftigkeit). Der erste Himmel bewegt sich durch die Liebe für eine im höchsten Maße intelligible Substanz. Es muss aber auch geklärt werden, welche Art von Leben der unbewegten Substanz zukommt. Zusammenfassende Betrachtungen über den unbewegten Beweger (insbesondere zu seiner fehlenden Größe und seiner Abgetrenntheit von den sinnlichen Dingen) runden das Kapitel ab.

Das achte Kapitel wirft die Frage nach der Anzahl unbewegter Substanzen auf. Diese hängt von der Anzahl himmlischer Rotationen ab. Hierfür stützt sich Aristoteles auf das astronomische Modell der Himmelsbewegungen von Eudoxos von Knidos sowie von Kallippos von Kyzikos. Mithilfe eigener astronomischer Hypothesen schließt Aristoteles auf 47 bzw. 55 unbewegte Substanzen, die dem unbewegten Beweger untergeordnet seien. Den Abschluss des Kapitels bilden theologische Betrachtungen über den göttlichen Charakter dieser Substanzen.

Das neunte Kapitel kommt darauf zurück, wie die unbewegte Substanz zu denken vermag, um gewissen Aporien entgegenzutreten, die ihren göttlichen Charakter in Frage stellen könnten. Sie wird dabei als reine Selbst-Anschauung gekennzeichnet, als „noesis noeseos“ (Denken des Denkens).

Das zehnte und letzte Kapitel fragt zunächst nach der Güte des Kosmos. Diese bestimmt die Ordnung seiner Teile sowie sein Prinzip. Ferner wird die Artikulierung von unbewegter Substanz und Kosmos erklärt. Im zweiten Teil des Kapitels geht Aristoteles zur Konklusion des ganzen Buchs über, in der er sich insbesondere von vorsokratischen und platonischen Auffassungen von den Prinzipien absetzt.

Kommen wir gleich zur Bestimmung des „theos“ im siebten Kapitel. Gott ist das „Erste“, denn nur das Erste kann jedem Vermögen vorausliegen. Er ist das „Beste“ (*Metaphysik* XII, 7, 1072a35 f.), weil es im Gegensatz zu jedem möglich Seienden keiner Erfüllung bedarf und in keiner Weise nichtig ist. Wie schon Platon im *Gastmahl* setzt Aristoteles darüber hinaus in Gott die Liebe (Eros) und das „nous“-hafte, das „noeton“, d. h. das vernünftig Eingesehene (und damit das ihm zugrundeliegende Vermögen, das dem Philosophieren[den] eigen ist) in engsten Zusammenhang. Er erklärt dadurch, auf welche Weise Gott die Bewegung zustande bringt: „Jenes [die höchste Zweckursache] bewegt wie ein Geliebtes, und durch das (von ihm) Bewegte bewegt es das übrige.“<sup>25</sup> Gott bewegt, indem er in allem Seienden Liebe und Erstreben (Begierde, Verlangen) erregt. Und das geschieht eben in der vollen Entsprechung von Erstrebtem und vernünftig Eingesehenem (Intelligiblem) (noeton).<sup>26</sup>

Soviel also zu der Art, wie Gott als unbewegter Beweger (alles Seiende) bewegt. Was ist aber die genaue Wirkungsweise dieses Gottes, was ist Gegenstand seiner „noesis“, seines „Denkens“? Im neunten Kapitel des XII. Buchs wird die Wirkungsweise des göttlichen „nous“ als „noesis noeseos“<sup>27</sup> bezeichnet, übersetzt: Denken des Denkens, Erkennen des Erkennens. In die Terminologie der neuzeitlichen Philosophie übertragen klingt das nach selbstbewusster Reflexion. Das ist aber bei Aristoteles nicht der Fall. Bei ihm gibt es nicht – wie bei Kant und in der klassischen deutschen Philosophie – ein reflexives „Selbstbewusstsein“ als Prinzip von Wissen und Erkennen. Wie H. J. Krämer<sup>28</sup> gezeigt hat, und W. Marx schließt sich dem an,

---

<sup>25</sup> *Metaphysik*, XII, 7, 1072b3 f.

<sup>26</sup> *Metaphysik*, XII, 7, 1072a27.

<sup>27</sup> *Metaphysik*, XII, 9, 1074b35.

<sup>28</sup> H. J. Krämer, „Grundfragen der aristotelischen Theologie“, *Theologie und Philosophie*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, Jg. 44/1969, Heft 3, S. 481-505.



handelt es sich bei der „noesis noeseos“ um ein „rein objektives“ Beisichselbstsein<sup>29</sup>. Genau derselbe Gedanke wird später im Begriff der „conscientia“ bei Descartes und vor allem in dem der „apperceptio“ bei Leibniz wieder auftauchen. Hegel beschließt die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) mit folgendem Zitat aus dem siebten Kapitel des XII. Buchs (dieser Auszug muss mit dem – oben zitierten – vom Ende des IX. Buchs zusammengesetzt werden):

Die Vernunfttätigkeit (noesis) an sich geht auf das an sich Beste, die höchste auf das Höchste. Und der nous denkt sich selbst in Ergreifung des Intelligiblen (noeton); denn intelligibel wird er selbst durch unmittelbares Berühren und Denken, sodass nous und Intelligibles (noeton) dasselbe sind. Für das Intelligible (noeton), d. h. für die Seiendheit (ousía), ist der nous nämlich aufnehmendes Vermögen. Und sofern er es [= das noeton] hat, wird er wirklich (energeia). Also ist es [= das noeton] noch in vollerm Sinne göttlich als das, was der nous Göttliches zu haben scheint, und die theoretische Betrachtung (theoría) ist das Erfreulichste und Beste. Wenn sich nun so gut, wie wir *zuweilen*, der Gott *immer* verhält, so ist er bewundernswert, wenn aber noch besser, dann noch bewundernswerter. So verhält er sich aber. Und auch Leben gehört ihm zu; denn die Wirklichkeit (energeia) des nous ist Leben, er ist diese Wirklichkeit (energeia), und seine Wirklichkeit (energeia) an sich ist bestes und ewiges Leben. Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, sodass dem Gott Leben und beständige Ewigkeit zukommen; denn dies ist der Gott.<sup>30</sup>

Drei Hauptschritte sind in diesem höchst wichtigen Text auszumachen.

Erster Schritt: Die noesis ist die dem nous (qua menschlichem Intellekt oder menschlicher Vernunft) zukommende genuine Tätigkeit. Gegenstand des nous ist das noeton (Intelligibles). Dieses ist kein beliebiger denkbarer Gegenstand, sondern es betrifft die bereits angesprochene, im IX. Buch hervorgekehrte Ebene, die *diesseits* jeder Art von Aussage angesiedelt ist. Das noeton ist für den nous nur durch das Denken und „Berühren“ zugänglich. Das solcherart charakterisierte Ergreifen des noeton ist ein Sich-selbst-Denken des nous, durch welches es sich als mit dem noeton zusammenfallend erweist.

Zweiter Schritt: Der nous ist ein aufnehmendes Vermögen und dadurch als dynamis gekennzeichnet. Durch das noeton – bzw. in seinem Zusammenfallen mit ihm – wird der nous wirklich. Die energeia ist also eine wesentliche Bestimmung dieser Identität von nous und noeton.

Dritter Schritt: Aufgrund der Tatsache, dass sich die energeia (Wirklichkeit) des nous dem noeton verdankt, ist das noeton „göttlicher“ als der nous. Nun ist Wirklichkeit Leben und Gott Wirklichkeit; also ist Gott Leben.

Die drei herausgestellten Grundbestimmungen des durch das noeton vermittelten nous sind somit: Sich-selbst-Denken, Wirklichkeit und Leben. Hierdurch wird einsichtig, wie der menschliche nous gottähnlich sein kann.

---

<sup>29</sup> W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, S. 67.

<sup>30</sup> *Metaphysik*, XII, 7, 1072b18-31.

\*  
\*   \*

Es gibt eine eigentümliche Spannung in der *Metaphysik*. Einerseits sucht Aristoteles *die* erste Wissenschaft. Andererseits entwickelt er aber *drei* grundlegende Seinsauffassungen, die im Grunde drei Wissenschaften eröffnen – eine Ousiologie, eine Energieologie und eine Theologie. Wenn man berücksichtigt, dass Aristoteles den Seinsmonismus Parmenides' ablehnt, ist daraus vielleicht zu schließen, dass die erste Philosophie *gerade* in einer solchen pluralen Entfaltung bestehen kann und muss. Die Forschung setzt sich weiter mit den Fragen nach der Einheit des Werkes auseinander. Das tut aber der Bedeutung des Werkes für die abendländische Philosophie-Geschichte keinen Abbruch.