

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

"Die Erkenntnis des Aristoteles oder das
Parmenideische Erbe vom Sein"

Verfasser

Alexander Graf

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Jänner 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296
Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie
Betreuer: Univ.-Doz. Dr. Arno Böhler

Inhalt

Einleitung	2
Teil 1: Prinzip und Prinzipienforschung	11
<i>Kapitel 1: Das Wissen oder der Anfang der Philosophie</i>	<i>11</i>
<i>Kapitel 2: Die Seele als Möglichkeit und Ort des Wissens</i>	<i>22</i>
<i>Kapitel 3: Prinzip und Prinzipienforschung</i>	<i>35</i>
Teil 2: Substanz oder das Sein des Seienden	54
<i>Kapitel 4: Die Substanz auf dem Boden der Kategorien</i>	<i>54</i>
<i>Kapitel 5: Die Substanz der Metaphysik</i>	<i>68</i>
Zurück zum Anfang	89
Bibliographie	92

Einleitung

Staunen ist die Triebfeder des Philosophen. Wer dabei gar zu sehr staunt, kann auch mal in den Brunnen fallen. Dies schreibt zumindest Platon, wenn er mit Thales die Philosophie beginnen lässt (vgl. Theait. 155d/174a).

Wo immer dies Eingeständnis der eigenen Machtlosigkeit hervortritt, spricht es von einem Wunder. Der Mensch stößt darin an seine Grenze, und es ist der Philosoph, der solange weiterstößt, bis er sie zu verschieben vermag. Was ihn treibt, ist besagtes Staunen, das in sein Ende gebracht, es nicht weiter nötig hat. Das Wunder ist entwandert, erhellt, damit die Verwunderung weicht, ebenso wie die Machtlosigkeit. Und Kant als einer dieser Philosophen war es, der dabei alle Philosophie unter die eine Frage stellte: Was ist der Mensch? Bei allem Staunen über die Welt also bleibt die Rückbezüglichkeit zum Staunenden selbst immer erhalten, ja für Kant war sie sogar das Eigentliche. So er jedoch nicht Thema dieser Arbeit ist, will sie doch von ihm lernen und es sei gleich zu Beginn die Selbsterhellung bewusst als oberste Aufgabe gesetzt. Die Rechtfertigung sollen zwei Wegeweiser Aristoteles' sein, mit denen sie angegangen wird: Der Mensch, der von Natur aus nach Wissen strebt und die Seele als schönstes unter den Wissensgebieten (vgl. M A1 980a21 sowie de an. A1 402a1ff.).

Aristoteles selbst steht als einer der Staunensten an einer dieser angesprochenen Grenzen, an denen er stoßend lange Zeit richtungsweisend war und immer noch ist.

Es ist immer wert, Aristoteles zum Thema seiner Betrachtungen zu machen, doch ist dies nicht erst dem Geiste des Autors entsprungen, oder gar seiner Begeisterung Aristoteles gegenüber, sondern erscheint unter dem Anliegen einer Selbsterhellung der Sache nach als *notwendig*. Alleine seine Wirkungsgeschichte kann dies zeigen. Es sei dabei nicht über die Richtigkeit oder den Wahrheitsgehalt geurteilt, lediglich ist verwiesen auf seine Bedeutung im Sinne einer Auseinandersetzung mit ihm. Gerade diese Richtigkeit war es, die ihm oftmals abgestritten wurde, doch schmälert dies seine Wichtigkeit nicht, stattdessen wird sie nur noch herausgestellt, da die negative Einstellung selbst eine Beschäftigung mit ihm bedingt und als solch negative höchst fruchtbar sein kann. Sie kann es nicht nur, sondern war es, insbesondere zu Beginn der Neuzeit, in der sich das Wissenschaftsverständnis, allgemein die Philosophie stark verändert hatte und dies insbesondere über eine Distanzierung vom scholastischen Mittelalter und seinem Aristoteles. Dass dabei weit mehr Aristoteles über blieb als man bzw.

die frühe Neuzeit vermutete, ist auch nicht verwunderlich, wenn von der Abkehr des scholastisch verfärbten Aristoteles dieser selbst oft gar nicht betroffen war. Überbleibsel dabei waren aber v.a. bestimmte Momente, die zwar an Wichtigkeit kaum überboten, oft aber ihrer Einfachheit halber als ohnehin klar, ja womöglich banal erscheinen. Doch von "banal" an dieser Stelle zu sprechen, scheint voreilig, misst sich doch die Bedeutung einer Sache nicht an ihrer Komplexität. Überhaupt sind sie nur dann so einfach, wenn nicht in all ihren Konsequenzen sowie Beziehungen und Hinsichtnahmen durchdacht, d.h. also sie in ihrer Faktizität als Einfaches hingenommen, nicht aber weiter hinterfragt werden. Es sei daher gewarnt, dass diese Einfachheit, welche die Verständlichkeit oft bis zur Selbstverständlichkeit treibt, nicht davon abhalten soll, die eigentlichen Zusammenhänge, welche die Selbstverständlichkeit gerade übersieht, damit sie eine solche sein kann, ans Licht zu bringen.

Die Arbeit aber will fragen, was diese schlichten Erkenntnisse bei Aristoteles sind und worin sich ihre Bedeutsamkeit begründet. Doch Letzteres muss eigens gar nicht mehr gefragt werden, soll die systematische Auslegung der ersten Frage die Beantwortung der zweiten schon in sich tragen. Was sich in der Form des Einfachen zeigt, ist zumeist etwas Grundlegendes, also der allgemeinen Meinung entgegen von äußerster Wichtigkeit.

Ich nenne aber Grundmoment das, was sich widerspruchsfrei an jedem Ort im Aristotelischen Denken hinzufügen lässt oder notwendig hinzugefügt werden muss. Dies will ich ein Prinzip heißen.

Gesucht seien also die Prinzipien des aristotelischen Denkens im Lichte einer Selbsterhellung, motiviert durchs Staunen. Dies Licht ist lediglich der Anstoß als letzter Zweck, der selbst jedoch unthematisch bleibt.

Aber es heißt Vorsicht walten zu lassen, war dies doch bereits etwas voreilig in der Wahl der Worte. Denn "Prinzip" ist schon ureigenstes Moment Aristoteles' Philosophie. Wo anders sollte eine Untersuchung beginnen, wenn nicht am Anfang, beim Ersten (ἀρχή, principium)? Dies mag nicht die Weise des Aristoteles sein, wie er zu seinen konkreten Prinzipien gelangt, stehen diese in ihrer Endgültigkeit gerade am Ende in der Erkenntnisgenese.¹ Doch dass es

¹ Ausgenommen ist hier die apodiktische Wissenschaft, die von Prinzipien als Prämissen auszugehen hat. Ich denke aber, sie nimmt eine Sonderstellung ein, mehr noch in dieser Arbeit, weil jedem Beweis die Suche nach den Prinzipien, mit denen bewiesen wird, vorangehen muss.

dabei überhaupt um Prinzipien geht und welcher Natur dieselben sind, das stellt auch Aristoteles an den Anfang seiner Betrachtungen, bezeichnender Weise tatsächlich an den Anfang seiner Werke, doch hier ist eher der Beginn im systematischen Sinne angesprochen. Die aristotelische Forschung ist Prinzipienforschung. Insofern erfüllt der Begriff des Prinzips also die Forderung als eines Grundmomentes, die zu betrachten zur Aufgabe gemacht wurde, zieht er sich doch durch das ganze philosophische Treiben des Aristoteles überhaupt. Begibt sich der Philosoph im Aristotelischen Sinne stets auf die Suche nach Prinzipien, zeigt sich hierin gewissermaßen eine Methode streng wörtlich verstanden (μέθοδος - der Weg hin zu etwas, dem nachgegangen wird), die so alles Weitere bestimmt. Damit wird diese bzw. das Prinzip als ihre konkrete Manifestation zum Thema dieser Arbeit gemacht. Das "Wie" der Thematisierung erhält sich dabei vom Thema selbst, solange sie sich dabei an die ursprünglich intendierte Aufgabenstellung hält. Es soll sich teilen in ein "Was" und ein "Warum", welchen die aristotelische Philosophie selbst größte Wichtigkeit beimisst, sie vielleicht sogar an die Spitze treibt mit all ihren Konsequenzen. Das Prinzip und seine Bestimmungen gibt damit vor, wie vorzugehen ist, soll es auch tatsächlich in seiner Eigentlichkeit erfasst werden. Nach dem "Was" und dem "Warum" zu fragen drängt sich also geradezu auf, sind sie doch selbst die ureigensten Fragen der Prinzipienforschung und in diesem Sinne ist auch die hier vorliegende Arbeit nichts anderes. Sie findet lediglich unter der Anleitung Aristoteles' statt. Bezieht man diese Fragen aber nicht wie Aristoteles auf die zu prinzipiierenden Gegenstände, welche auf diese beiden hin befragt werden und so das Prinzip hervorkehren, sondern auf die Prinzipienforschung als Ganzes, so schließt dies einerseits die genannte Befragung des Gegenstandes mitein, geht aber zudem noch einen Schritt weiter und fragt nach den Voraussetzungen eben dieser Befragung, der Suche nach den Prinzipien also. Richten sich derart die Fragen der Prinzipienforschung auf sich selbst, gelangt man dorthin, wo es keinen weiteren Schritt zurück mehr gibt. Man gelangt zur Frage nach der Erkenntnis überhaupt und ihren *Möglichkeiten*.

"Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen" (M A1 980a1), war auch der metaphysische Satz, mit dem begonnen und der so die Sinnhaftigkeit aller *Wissen-schaft*, zu der die Philosophie hier und gerade deshalb zählt, bewahrt, solange es sich um ein solches

handelt.² Wird das griechische Wort für Wissenschaft (ἐπιστήμη) herangezogen, so endet dies wieder nur dort, dem Wissen in ausgezeichnetem Sinne: Erkenntnis. "Wie muss sie aussehen" und "Was ist diese" scheinen dem Sinn nach äquivalent, wenngleich das eine stets am andern zu prüfen ist. Alles, was als solche gilt, muss nämlich eben den Anforderungen an Erkenntnis, ihren Bestimmungen entsprechen. Werden die Prinzipien in ihren Bestimmungsmerkmalen gefasst, die sie zum Prinzip werden lassen, wird vor allem der ersten Frage nachgegangen, aus der heraus automatisch die konkreten Prinzipien, die Resultate der Prinzipienforschung, entspringen.

Die Erkenntnis, zwar sie derart schon als bedeutsam herausgestellt, muss dennoch weit grundsätzlicher und übergreifender gedacht werden, als es bisher anklang. Sie kann als Ziel gesetzt sein, zu dem es gilt zu kommen und welche den Anstoß gibt. Sie steht am Anfang wie am Ende und damit über allen Betrachtungen. Erkenntnis braucht hingegen aus dem bisher Gesagten gar nicht legitimiert zu werden, sondern ist als Anliegen der Philosophie und Wissenschaft in derselben a priori enthalten (vgl. Fußnote 2). Nicht umsonst bezeichnet der Begriff ἐπιστήμη sowohl die Erkenntnis sowie die sie suchende Wissenschaft. Meint also Aristoteles von sich selbst Wissenschaft zu betreiben, geht es immer schon um Erkenntnis.

Die Arbeit will sie jedenfalls als das Allumgreifende zum Thema machen. Doch ist damit nur Neues gesagt, sofern sie das als Eigenständiges wird, nicht aber als Prinzipienforschung. Denn zuerst ist zu erörtern, was ἐπιστήμη ist, eigentlich was sie sein kann, um von dort ihre Verbindung herzustellen zur Suche nach den Prinzipien. Sie nimmt daher ihren Platz in dieser Arbeit vor dem Prinzip ein und führt zu ihm.

Wichtig wird im Zuge ihrer Betrachtung, ob Erkenntnis oder Wissenschaft überhaupt möglich ist. Was macht es für einen Sinn nach Erkenntnis zu suchen, wenn es sie doch gar nicht gibt? Aristoteles aber nähert sich diesen Fragen gänzlich anders, als sie direkt zu stellen. Er entgeht dabei nämlich dem unlösbaren Problem, Erkenntnis absolut, d.h. von vornherein zu begründen. Beschrieben ist ein Weg, auf dem Erkenntnis gewonnen wird und der damit selbst Erkenntnis ist. Ob Erkenntnis möglich ist, vermag Aristoteles ebenso wenig zu beantworten,

² Es ist auf die bewusst tautologische Formulierung des Wissens zu achten, welche die Wissenschaft begründet, nichts anderes ist damit gemeint. Die Tautologie bringt es nur umso klarer hervor, um nicht zu sagen, dass sie auf das a priori dieser Aussage verweist, die deshalb aber trotzdem erst einmal bewusst werden muss. Deshalb steht der Satz auch zu Beginn der Metaphysik: Wissen ist notwendig, soll es Philosophie überhaupt geben. Dass diese Notwendigkeit in der Naturbeschaffenheit sich gründet, davon wird noch zu sprechen sein.

nur, inwiefern sie es ist, sagt er. Erkenntnis ist dann möglich, wenn sie in besagter Weise und *von Natur aus* stattfindet. Aristoteles lehrt, dass sich das Ob nur aus dem Was ergeben kann. Das Inwiefern berücksichtigt dies, indem das Was aus seinen Voraussetzungen verständlich gemacht wird und das Ob in eine Wenn-dann-Relation ändert. Den Begriff der Erkenntnis hat er aber nicht erst sich selbst entnommen. Die ganze griechische Tradition handelt um ihn, zumindest wofür er steht, sei es in bejahender, verneinender oder sonst einer Form. Sie ist daher in diesem Bereich ebenso miteinzubeziehen. Ihr Fehlen in philosophischen Fragen, in dieser Weise versteht es zumindest Aristoteles, kann so auch in der unangemessenen Sichtweise von Erkenntnis gesehen werden.

Nehme ich zumindest eine aber eigentlich *die* Konsequenz der Prinzipienforschung vorweg, die sich aus den Arbeiten des Stagiriten zeigen, so konzentriert sich alles hin auf Eines: den Gegenstand oder das Sein als Seiendes, in der Arbeit beinahe terminologisch gefasst als das *Etwas*, das um seiner letzten Seinsberechtigung willen auf die Substanz (οὐσίᾱ) verweist. Sie wird den zweiten Teil dieser Arbeit neben dem ersten über das Prinzip einnehmen, wobei damit bereits gesagt ist, dass beide als Teil auf ein Ganzes verweisen, in dem sie nicht unabhängig nebeneinander stehen können. Die aristotelische Prinzipienforschung verweist auf und konstituiert tatsächlich immer schon notwendig das Ding. Sie ist so gesehen nur auf dem Hintergrund desselben zu denken. Dass dieselbe aber mit eben dieser Intention immer schon darauf angelegt war, kann nicht über den Anschein hinaus, keinesfalls der Unmöglichkeit sondern der Unbeweisbarkeit wegen. Ob die Welt als Summe von Gegenständen für Aristoteles eine unerschütterliche Tatsache darstellte, von der aus er sein Gedankengebäude einrichtete, scheint als Frage auch ein wenig ins Nichts zu fahren, da Aristoteles einen ganz anderen Weg nimmt, auf dem er so etwas gar nicht erst klar zu stellen braucht. Diese Arbeit soll zeigen, dass der Gegenstand von der Prinzipienforschung systematisch bedingt erfordert wird, nicht bloß aus Liebe zur Vielfalt der Welt, ihn aber dann in weiterer Folge durch dieselbe begründet. Klar als solches scheint ihm dabei nur die Heranziehung der Sprache für seine Untersuchungen. Ihr ist egal, ob Gegenstände auf objektiver oder sonst einer Ebene existieren, sie spricht einfach davon.³ Sie ist das Merkmal des Menschen schlechthin, sie ist

³ So gesehen geht jeder von Gegenständen aus, auch diejenigen Philosophen, die sie als unbegründet erachten. Denn jede Verneinung setzt zumindest das voraus, was sie verneint. Das Ding ist sprachlich gegeben.

reflektiert ihrem Wesen nach und auch das Ausdrucksmittel, in dem Philosophie stattfindet, doch eigentlicher nicht "auch" sondern gerade deswegen. Philosophie ist überhaupt nur möglich als Sprache, d.h. als Reden-über oder eben Reflexion, denn sie ist nichts anderes. Damit hat sie auch immer schon den Gegenstand in irgendeiner Form, den es zu hinterfragen, was für Aristoteles heißt, zu begründen gilt.

Derart wird sie bei den Betrachtungen zur Substanz mitein zu beziehen sein, stets rückblickend auf das im ersten Gesagte.

Die Vorarbeit der Vorgänger Aristoteles' darf ebenso wenig vernachlässigt werden, insbesondere die des Parmenides und seiner Lehre des Seins. Tritt Aristoteles immer schon mit einem ganz bestimmten Erkenntnis- und Seinsverständnis entgegen, hängt dieses keinesfalls einfach in der Luft, sondern beruht auf der Auseinandersetzung mit dem bereits Vorhandenen, hier der griechischen Philosophie vor ihm. Aristoteles ist sich dessen nur zu bewusst, baut er seine Lehrwerke in eben besagter Auseinandersetzung auf. So ist die durchaus kritische Behandlung, in denen Aristoteles ihnen begegnet, mit Sicherheit keine bloß polemisch gemeinte Schmälerung ihrer Leistung, stattdessen vielmehr die Würdigung als ernsthafter Betrag zu wichtigen Problemen überhaupt Erwähnung zu finden. Denn Aristoteles nimmt sich in dieser Hinsicht auch keinesfalls zurück.

Parmenides hingegen soll es gerade deshalb sein, weil er am Beginn einer Sicht von Sein steht, zumindest dort gesehen wird, die bei jeglicher Kritik an ihm sich in manchem Zug durchhält bzw. die nachparmenideische Philosophie in Bahnen lenkte, die niemanden unberührt ließen. Findet sie sich also bei Parmenides noch in ihrer Ursprünglichkeit und daher Einfachheit, die sie klarer werden lässt und weiters Aristoteles erhellt, wenngleich auch die Herausarbeitung von Unterschieden genauso dazu beitragen wird, muss sie Thema werden.

Parmenides stellt erstmals ausdrücklich das Sein (εἶναι), den Begriff selbst nämlich, ins Licht der Betrachtung, und was das Sein schlechthin eigentlich bedeutet, ist man gewillt es als solches ernstzunehmen. Und alleine diese Fragestellung wird Aristoteles bei seinen Untersuchungen daher nicht erst erfinden müssen, sondern braucht sie nur neu zu stellen. Jede Frage weist aber schon in Richtung Antwort, muss sie doch zumindest in diesem Falle das Sein enthalten, und zeichnete daher auf lange Zeit der Philosophie maßgeblich den Weg vor, den sie zu gehen hatte. Aristoteles tut tatsächlich nichts anderes, und so ist für ihn nach dem

Ort, an dem er nach Erkenntnis zu suchen hat, nie zu fragen, sondern vom ersten Moment an offenbar: das Sein. Nicht nur für ihn, aber der Philosophie überhaupt ist dies Thema schlechthin, so Aristoteles (vgl. Met. A). Wenn seine Vorgänger alle um bestimmte Prinzipien, meist Naturelemente handelten, oder Anaxagoras sich von seinem Unbestimmten (ἄπειρον) leiten ließ, vergaßen sie selbst darum und verfehlten so den Ort, um den es eigentlich ging. Aristoteles Urteil über das seiner Ansicht nach Fehlen der voraristotelischen Denker ruht maßgeblich darin, dass die Unklarheit der Frage, worum es denn eigentlich ginge, all die verschiedenen Antworten notwendig in falsche Bahnen lenken musste. Mag bei Parmenides die Frage auf das Richtige abzielen, so übersieht er anderes, das ihn für den Stagiriten wohl erwähnenswert, nicht aber endgültig erscheinen lässt. Es ist insbesondere die Gegebenheit der Welt, wie sie dem Menschen erscheint, die Aristoteles zunächst vorauszusetzen scheint, sie aber hinterfragt und derart als notwendig bestätigt, Parmenides sie aber in den Bereich des Scheins (δόξα) stellt. Abermals wird auf die Prinzipienforschung verwiesen, in deren Weise es liegt, stets von etwas Gegebenem auszugehen. Denn Erkenntnis ist stets das Ziel, doch ist sie immer darauf bezogen, wovon sie Erkenntnis ist, anders, *was* sie erkennt.

Die Substanz oder letzte Antwort darauf, welche in einem inneren Zusammenhang mit dem Prinzip und für ein bestimmtes, grundlegendes Seinsverständnis steht, wird selbst zum Grundmoment und so Thema dieser Arbeit. Sie ist, wie vorangehend schon gesagt, das Ergebnis - d.h. aber, sie wird am Ende entdeckt und zwar als implizite Voraussetzung, als Ermöglichendes des Gegenstandes wie der Prinzipienforschung - überhaupt der Aristotelischen Forschung, das sich an keiner Stelle wegdenken ließe. Sie ist Folge der aristotelischen Betrachtungen und so irgendwo am Schluss, doch ist dies notwendig und ohne ihr das der Erkenntnisgenese nach Vorangehende nicht weiter erklärbar, daher auch Erstes, zusammenfassend Prinzip eben.

Der Prinzipienforschung entnommen wird abermals gefragt sein was und warum Substanz ist. Beide stehen in einer Wechselwirkung zueinander und geben sich gegenseitig ihre Antwort vor. Derart klingen sie als Erhellung der Substanz auch als das den Gegenstand notwendig Ausmachende an. Der Gegenstand ist gegeben demnach schon gesetzt, die Sprache gibt ihn vor, die ihn aus der Sinneswahrnehmung hat. In der Substanz findet er seine ontologisch-epistemologischen Voraussetzungen, die ihn zulassen. Die Substanz in ihre

Bestimmungsmerkmale zergliedert, wirft Licht darauf, inwiefern sie das vermag bzw. welche Anforderungen an sie gestellt sein müssen angesichts der aristotelischen Grundeinstellung, stets von in irgendeiner Form Gegebenem auszugehen.

Derart geht also die folgende Arbeit an Aristoteles heran und derart sind die Probleme, die zur Aufgabe stehen. Und so soll die Betrachtung selbst am Ende zeigen, ob sich die Wahl der Begriffe tatsächlich als richtig herausgestellt hat, was vor der eigentlichen Betrachtung streng genommen nur vorausgesetzt werden kann, ohne der Erkenntnis der Begriffe, die derart hier nur als Platzhalter für das Folgende dienen können.

Die Schwierigkeit bei jeder Aristotelesinterpretation liegt darin, dass man verleitet ist, sich auf die Suche nach einem eindeutigen Lehrgebäude zu begeben. Doch widerspricht dies Aristoteles selbst, vielmehr ist die Einheit in seinem Denken dies, dass sich die Vielfalt der Erfahrungswelt, von der er ausgeht, und sie nicht wie Platon oder Parmenides aufgibt, nicht in eine solche Eindeutigkeit zwingen lässt.⁴

Wir sehen die Verwobenheit der einzelnen zu betrachtenden Momente, die sich oft bei Aristoteles in einer gewissen Undurchschaubarkeit zeigt, welche aber der Sache dennoch gerechter wird, wie mir scheint, als es die der Überschaubarkeit willen gewählte Strukturierung und Gliederung in dieser Arbeit können, die somit nur dem Leser gerechter wird.

Oft allerdings muss jeder Fall zunächst für sich betrachtet werden, in seinen besonderen Merkmalen, nichts anderes tut Aristoteles und so muss auch er dementsprechend gelesen und verstanden werden. Darin liegen letztlich all diejenigen Vorwürfe ihm gegenüber begraben, gleichsam dem Nikolaus aus einem großen Sack voller Sachen das herauszugreifen, was ihm dabei gerade in die Finger kommt. Doch sollte der Blick jedes ernsthaften Aristotelesinterpreten scharfsinniger sein, klaubt er seine Begriffe nicht einfach bloß auf, wie sie ihm vor die Füße fallen, sondern sie folgen trotz der unterschiedlichsten Perspektiven, von denen aus Aristoteles hinsieht, stets notwendig aus der Sache selbst und der ihm spezifischen

⁴ Das Kapitel der Kategorien wird hier erwähnend darauf eingehen, in den verschiedenen Möglichkeiten der *Hinsichtnahmen*, mit denen Aristoteles arbeitet.

Herangehensweise an sie, der Prinzipienforschung. So fallen sie ihm wenn dann nur deshalb vor die Füße, weil er selbst zuvor am Baum gerüttelt hat.

Abschließend aber stellt sich diese Arbeit gar nicht den Anspruch, Aristoteles richtig zu verstehen. Richtig kann hier höchstens ja auch nur heißen, was er selbst ursprünglich meinte. Da dies ein Unterfangen ähnlich dem des Sisyphos sein muss, habe ich mit der Frage, was eine "richtige" Aristotelesinterpretation eigentlich bringt, mein Anliegen in das der Selbsterhellung verlegt. Sie gewährt Aristoteles darauf hin zu lesen, nicht was er lehrt, *sondern was er lehren kann*. Ich denke solch eine Lesart gibt sehr viel mehr Offenheit bei der Interpretation, die auf Zusammenhänge aber auch Probleme und mögliche Umgangsweisen mit denselben aufmerksamer werden lässt, ohne sich den hermeneutischen Schwierigkeiten stellen zu müssen, die in jeglichem Versuch eines Kommentars frei der Auslegung des Kommentators angelegt ist. Die vorliegende Arbeit sucht dies sogar, wo immer es auf etwas verweist, das einer Selbsterhellung dienlich sein kann.

Teil 1: Prinzip und Prinzipienforschung

Kapitel 1: Das Wissen oder der Anfang der Philosophie

Die Philosophie beginnt mit dem Staunen ($\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) war bereits Eingang gesagt.⁵ Das $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ geht wohl auf $\theta\acute{\epsilon}\alpha$ zurück, das ein "Anschauen" oft aber auch einen "Anblick" oder ein "Schauspiel", d.h. also das Angeschaute bezeichnet. Beides kann helfen, wie dieses Staunen zu verstehen ist. Es ist zuallererst, und das will auf alle Zeit für die Philosophie festgehalten sein, kein Begriff des Denkens, sondern ein Zustand oder eine Affektion, mit der sie beginnt, der höchstens zu Denken anregt. Noch viel drastischer: Das Staunen ist umso mehr ein Zustand der Sprachlosigkeit, an welcher der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ also gerade keinen Ort hat, wo doch die Philosophie sein Ort schlechthin ist. Aber es mag auch die geben, die sich dem Gefühl des Staunens hingeben und ihm verhaftet bleiben, ohne dabei ins Denken zu geraten, stattdessen genießen.

Die Philosophie, v.a. wie sie von Aristoteles verstanden, ist also keine Notwendigkeit, die mit dem Staunen folgt, sondern eine Möglichkeit des Lebens und ist trotzdem damit aber bereits festgelegt, in welche Richtung sie zu gehen hat. Sie ist eine Umgangsform des Menschen und es bleibt zu erörtern, was sie auszeichnet.

Das Staunen kommt also einem Schauen gleich, das eines Schauspiels. Auch heute noch spricht man vom "Spektakel" im Deutschen oder es mag da auch einmal heißen: "Welch ein Schauspiel!" Das Schauspiel, ganz gleich ob ein echtes oder im übertragenen Sinne wird dabei als sehens- bzw. schauenswert verstanden. Sehenswert aber ist, was irgendwie anregt. Dies Irgendwie umfasst ebenso auch die Philosophie. Und auch wenn das deutsche "Staunen" sich aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem "Stehen" herleitet, soll das niemanden stoßen, denn halt macht auch der, der vor etwas Sehenswertem steht.

Die Philosophie wurde bereits als die sprachliche Umgangsform auf das Staunen hin bezeichnet. Es mag sein, dass sie sich darin nicht vollkommen erschöpft, v.a. dann nicht,

⁵ Wir finden hierfür nicht nur einen Beleg im platonischen Theaitetos, sondern auch bei Aristoteles selbst (vgl. M A2 982b12f.)

wenn nach der Sprache und ihren Abgründen⁶ gefragt, jedoch ist sie, wie einleitend gesagt, als Reflexion ihrem Wesen nach nichts anderes als Sprache. Die Sprache als Sprache ist ein Reden-über und zwar die Welt als dem Menschen erscheinende. Aristoteles wird sie daher vom σημαίνειν her verstehen, dem Zeichen also (vgl. Kap. 4). Sie soll hier jedoch noch nicht eigens Thema sein, doch ist sie notwendig auf dem Wege vom Staunen zur Philosophie.⁷ Denn das Denken, dem sich der staunende Philosoph nicht erwehren kann, ist ebenso sprachlich gemeint und was das Staunen auf affektiver Ebene war wird zum Fragen auf sprachlicher. Geleitet von dieser sucht er nach Antworten für das Bestaunte, aber auch das Staunen selbst. Von hier aus scheint es ein Leichtes den Philosophen festzumachen, muss man nur noch die Art von Fragen klarstellen: Was und noch viel mehr Warum (vgl. Anal. post. B1). Hierin begründet sich also die Philosophie wie auch die Wissenschaft, doch ist diese strikte Trennung etwas neuzeitlich und entspringt so gar nicht dem antiken Verständnis. Ob Philosophie oder Wissenschaft ist hier noch nicht unterscheidbar, sind die Fragen doch für beide bestimmend, aber ebenso dasjenige, worauf sie abzielen: Wissen im besonderen Sinn, d.h. Erkenntnis.⁸ Mit diesem absoluten Ziel, als solches ist sie eigens zu betrachten, sind sie im antiken Verständnis auch gar nicht zu trennen, Philosophie ist Wissen-schaft. Der Weg vom Staunen hin zum Wissen - wir richten innerhalb ihrer das Augenmerk auf die Erkenntnis -, zumindest zur Suche nach demselben, ist also nicht sehr weit, er ist dem Menschen als sprachliches Wesen angelegt, und es lichtet sich, wie Aristoteles so selbstsicher die gesamte Rechtfertigung seines philosophischen Schaffens in diesen einen Satz legen konnte: "Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen." (M A1 980a21)⁹

Die hier vorgetragenen Punkte sind wohl eine Argumentation, wohl nicht aber ein Beweis. Es handelt sich um eine Beschreibung phänomenal nachvollziehbarer Beobachtungen, die sagt, wie das Wissen am Menschen ergeht. Niemand, schon gar nicht der Philosoph, erfindet sich etwas, das ihm passt und eine Daseinsberechtigung gibt, die er dann Erkenntnis nennt, sie ist stattdessen schlichtweg gegeben. Als solches ist diese Argumentation aufzufassen, als eine Beschreibung phänomenaler Tatsachen, ohne denen gar nicht begonnen wird zu

⁶ Worin sie sich letztlich gründet muss ebenso sprachlos sein, kann doch der Grund nicht die Sprache selbst sein (vgl. Kap. 4).

⁷ Manch einer mag wohl darüber Reden, ohne zu philosophieren. Ich nenne ihn den Erzähler.

⁸ 'Ο δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν [...]. (M A2 982b17f.)

⁹ Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

philosophieren. Ihre Rechtfertigung aber, d.h. ihre Notwendigkeit ergibt sich aus nichts als derselben Stellung des Wissens an den Anfang, von dem alles weitere abhängt, zugelassen durch die Beifügung des φύσει.¹⁰ Mit anderen Worten heißt dies, hier geschieht nichts anderes als zu philosophieren, daher sie gesetzt ist von Natur aus.

Die Arbeit will sich aber der Erkenntnis noch ein wenig mehr hingeben, um im Folgenden zu verstehen, wie Aristoteles überhaupt Ursachen- und Prinzipienforschung als Wissen bezeichnen kann, noch dazu als das herausragende. Er trägt dafür selbst Einiges bei in seinen Schriften, doch sollen zuvor noch die Erkenntnisse der philologischen Arbeit eingesehen und der im Griechischen auftretende Begriff etymologisch angenähert werden um zu sehen, was sich daraus machen lässt.

Ἐπιστήμη leitet sich als Substantiv ab von dem Verb ἐπίσταμαι. Das Kompositum ist als solches nicht schwer zu erkennen aus ἐπί und ἵσταναι. Das ἐπί für sich ist Präposition wie auch Adverb mit seinen Bedeutungen "(dar-)auf", "(da-)bei" oder auch "hin zu etwas". Dies behält es grundsätzlich auch als Vorderglied eines Verbalkompositums und verändert das Hinterglied dahingehend, dass es die jeweilige Tätigkeit in irgendeiner Form nach oben, in die Höhe richtet.

ἵσταναι hingegen hat transitiv wie intransitiv Bedeutung: Stellen als ein "Hin-, Aufstellen" aber auch derart, "jemanden zum Stehen zu bringen";¹¹ Intransitiv gesprochen bedeutet es sich hinstellen aber auch sich fest hinstellen oder "festen Fuß fassen".

Die vielversprechende Verbindung aus beiden heißt dann so etwas wie "sich darüber stellen" und dies vollzogen "über der Sache stehen" (vgl. Snell 1924, 81). Über einer Sache stehen wir auch heute noch oft im Deutschen, öfter noch über den Dingen, wenn wir uns über sie erhaben fühlen, sie uns umgekehrt nichts anhaben.¹² Es ist ein Ausdruck der Stärke oder Potentialität genauso wie das griechische Pendant. Doch ist dort das ἐπί weitaus bestimmter aufzufassen und die Stärke als ein Vermögen, etwas zu können. Das französische "savoir" kommt ihm damit gleich in dem Sinne, wie wir auch im Deutschen sagen: "Ich weiß, wie man einen Kuchen bäckt." Genau derart findet es sich etwa noch bei Pindar mit einem abhängigen Infinitiv: wissen etwas zu tun (vgl. Snell 1924, 82). Das Können wird also als grundsätzliches

¹⁰ Dies φύσει wird im zweiten Kapitel zu betrachten sein, wo es im Zuge der Prinzipienforschung nochmals ins Blickfeld gerät.

¹¹ vgl. dt. "feststellen" hat epistemologische Bedeutung, abgeleitet vom stellen.

¹² Wir behalten uns auch diesen Wink der (Selbst-)Sicherheit im Kopf.

Vermögen verstanden, welches gegeben ist durch das Wissen um das zu Vermögende. Ist dieser Schritt erst einmal getan, braucht es nur noch einer Betonung des Wissens, den Grund für das Vermögen, bis es hypostasiert, d.h. verabsolutiert zur Erkenntnis wird.

Doch vorsichtig ist davor noch zu fragen, wieso ἐπιστήμη ausgehend von oben Gesagtem die Rolle der Erkenntnis übernahm, so es doch im Griechischen genug der alternativen Wissensbegriffe gab.¹³ Das Vermögen war eigentlich schon der rechte Platz, danach zu suchen, nur muss noch etwas genauer hingesehen werden, damit es klarer werden kann.

Zuerst fällt auf, dass ἐπιστήμη von einem Verb abgeleitet wurde und das durchaus nicht selbstverständlich, so die σοφία etwa von dem dazugehörigen Eigenschaftswort σοφός stammt. Bei beiden zeigt sich, dass es sich um Abstraktionsbildungen handelt, die aus auf konkrete Dinge oder Handlungen bezogenen Wörtern herrühren (vgl. dazu Snell 1962, 41-56). Damit steht aber ersteres schon der Form nach nahe zum Handeln, der Welt der πράξις und noch mehr, so es für das Vermögen von Handlungen steht. Als solches ist sie τέχνη, ist es doch der Techniker, dem man das Vermögen etwas zu verrichten zuallererst zuspricht. Er ist es, der die Dinge (ver)richtet und der im griechischen Verständnis das πράττειν der jeweiligen Kunst gemäß vor allem Übrigen verkörpert. Und hier lichtet sich ein weiteres Grundmoment der Philosophie: *Der Philosoph staunt nicht über Beliebiges*. Er bestaunt all das, worüber ihm die ἐπιστήμη, d.h. aber wo diese nicht gleich als Erkenntnis im strengen Sinne gefasst wird, wo ihm das Vermögen dazu fehlt.¹⁴ So spürbar ist die Nähe zum Handwerk noch bei Platon, dessen Werke nicht umsonst durchzogen sind von technischen Analogien.¹⁵ Es ist der Ort, an dem so etwas wie Wissen offensichtlich ans Licht tritt, d.h. modern gesprochen bewusst als solches gesehen wird.

Ἄλλ' ὅμως τό γ' εἰδέναι καί τὸ ἐπαΐειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσιν· (M A1 981a24ff.)

Das Wissen tritt in der Verrichtung und im Schaffen auf, wo es die Welt gleichsam versteht und so kontrolliert, will heißen über ihr steht, sie beherrscht (vgl. ἀρχή: Herrschaft). Und in der ἐπιστήμη erhält sich dieser Bezug zum Handwerk und zur Praxis.

¹³ Auch Arist. verwendet mehrere, so z.B. εἰδέναι, γινῶσις oder eben ἐπιστήμη (vgl. dazu M A1)

¹⁴ Wer ist nicht fasziniert, wenn er etwas sieht, was er selbst nicht kann?

¹⁵ vgl. dazu etwa Kratylos 388a; Phaidon 87b; Menon 90c; Sophistes 226b;

Doch der aufmerksame Leser wird sich wohl über solch ein nostalgisch anmutendes Argument ärgern, ob es denn ausreicht das Wort *ἐπιστήμη* alleine deshalb zu verwenden, weil es bewahrt, an welcher Stelle die Philosophie begonnen hat. Die Verbindung zur Praxis, genauer zur Technik ist zweifellos wesentlich, auch aus oben genanntem, aber eigentlicher noch aus diesem Grund: Der Techniker kommt auch heute noch ins Haus, *um* etwas zu verrichten. Jedes Handwerk zielt auf einen Nutzen ab, für den es geschieht. Es selbst sowie das, was es hervorbringt, wird stets an seinem Zweck (*τέλος*) gemessen und geht auf diesen schon in der Herstellung, ohne den wir sagen: Es ist nutzlos. Wo es aber diesen Nutzen verliert, dort wird es entweder zur Kunst im modernen Sinne oder aber Wissenschaft, letzteres jedoch erst in voller Ausgestaltung mit Aristoteles. So für ihn die *ἐπιστήμη* gerade nicht mehr nützlich sein soll, stattdessen Selbstzweck ist (vgl. M A2 982a30ff.), ist v.a. noch bei Sokrates gerade derselbe Nutzen im Vordergrund, der den Begriff *ἐπιστήμη* geeignet für seine Art des Wissens erscheinen lässt.

Damit ist v.a. gemeint, dass Sokrates, soweit überhaupt sagbar, stets auf Fragen der *πόλις*, politische und so den Menschen in seinem Alltag berührende Fragen ging: Gerechtigkeit, Glück, was ist gutes und schlechtes Handeln. Solche Fragen setzten den Nutzen voraus, letztlich alles, wo ein Ziel vorhanden und es stets zu messen gilt: "Was nütztst?"¹⁶ Die Erkenntnis um Begriffe wie Gerechtigkeit etc. schließt den Nutzen des zu denselben Hinführenden mit ein, ist umgekehrt aber selbst nützlich als *ἐπιστήμη*, das (erforderliche) Wissen etwas zu vermögen. Geht es ums Handeln und dessen Nutzen, ist das Wissen darum auch immer schon in demselben eingeschlossen, ist selbst nützlich und zweckhaft.

Platon als Schüler Sokrates übernimmt den gleichen Begriff und so auch für ihn ethische oder politische, d.h. Fragen des Zusammenlebens als dem Ort, an dem gehandelt wird, im Zentrum bleiben, gräbt er gleichsam weitaus tiefer auf der Suche nach ihrer Beantwortung und begibt

¹⁶ Kant wird auf dem Boden der Willkür und Abhängigkeit der Empfindungen im Empirischen in ethischen Fragen einzig die Pflicht zulassen, da sie frei von jeder Beliebigkeit ist, die sich in der Nutzwelt notwendig einstellen muss: "Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summer aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte." (Kant 1974, 19) "Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnet und nicht so wohl gelehret als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, [...]" (vgl. Kant 1974, 22)

sich dabei auch in schwierigste epistemologisch-ontologische Fragen. Er gräbt so tief - er würde eher meinen, steigt soweit auf - bis er eine gänzlich neue Welt betritt, die Welt der Ideen. "Wenn du dann den Weg hinauf und die Schau der Oberwelt als den Aufstieg der Seele zur Welt des Denkbaren annimmst, dann verfehlst du nicht meine Ansicht, da du sie ja zu hören wünschst. Nur Gott weiß, ob sie auch richtig ist." (Politeia 517b, übers. von Karl Vretska) Sie ist als solche θεωρία und das notwendig, da Erkenntnis, auch wenn es um die der πρόξις geht, nie direkt dort gefunden werden kann, aufgrund ihrer Vergänglichkeit. Was vergänglich ist, ist einmal und einmal nicht, trifft zu und wieder nicht. Doch erscheint dies sofort als jeder Erkenntnis ungenügend. Der menschliche Geist erscheint hier in seiner Denkweise gar sehr einfach zu funktionieren. Nunja, ich weiß nicht, ob es so ist, aber er lässt sich jedenfalls oftmals auf sehr Einfaches zurückführen und nichts anderes wird uns Aristoteles zeigen.

Γίγνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. (M A1 981a5ff.)

Der Techniker jedenfalls weiß ja, was er tut und nur deshalb gelingt es ihm, nämlich *regelmäßig*. Dem es nur einmal gelingt, ist kein Handwerker, er ist maximal geschickt. Eigentlich aber hatte er Glück. Und so stellt sich die τέχνη gegenüber die τύχη (vgl. Snell 1924, 85) den Zufall und weist auf eine Regelmäßigkeit.

Ἦ

μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ὀρθῶς λέγων, ἢ δ' ἀπειρία τύχην, [..] (M A1 981a3ff.)

zitiert auch Aristoteles den Polos. Epistemologisch gesprochen wird diese Regelmäßigkeit dann zur Gewissheit, wie man sagt: "Mach dir keine Sorgen, er weiß, was er tut." Erkenntnis ist grundsätzlich von der Gewissheit her zu verstehen, der Sicherheit, dass es sich so verhält und nicht anders.¹⁷ Wer sich auf den Weg der ἐπιστήμη begibt, ist dabei sich hinzustellen, trittsicher Fuß zu fassen und der Hinweis war schon Recht, über den Dingen zu stehen, wodurch einem nichts anzuhaben ist. Man mag darin manchem Psychologen oder Anthropologen in die Hände spielen und diese Erkenntnissicherheit auf irgendeinen Lebenserhaltungstrieb oder sonst etwas zurückführen, aber darauf sich einzulassen ist diese

¹⁷ Dies vollzieht sich bei Aristoteles nirgends sonst als im Satz vom Widerspruch:

Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. (M Γ3 1005b19f.)

Arbeit nicht mutig genug, jedenfalls zeigt es zusätzlich zu bisher Gesagtem, dass so etwas wie eine momentane Erkenntnis, die einmal zutrifft wie einmal auch nicht,¹⁸ uns zutiefst widerstrebt.

An diesem Punkt tritt notwendig die Wahrheit auf, die der Erkenntnis ebenso wesentlich anhaftet. Sie ist nichts anderes als Erkenntnis von einem anderen Blickwinkel aus, der Erkenntnis als Gewissheit, die von der Dichotomie des Sein und Nicht-Sein herrührt.

Ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ) [...] (DK 28 B 2 3f.)

... τὸ γὰρ ἀπὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. (DK B 28 B 3)

Diese beiden Fragmente sind etwas von dem Geringen, das von Parmenides erhalten blieb, aber um nichts weniger wertvoll für die Betrachtungen. Dies wird mit dem übrig Erhaltenen nun eigens zum Thema gemacht werden müssen, wenn mit Parmenides so direkt und erstmals explizit das Sein ins Leben tritt.

Wahrheit vollzieht sich innerhalb von Sein und Nicht-Sein, so zwar, dass das ἔστιν (es ist) der Wahrheit folgt, nicht aber das οὐκ ἔστι (es ist nicht), welches nicht sein kann. Es bleibt schwer, worauf sich das flektierte ἔστιν tatsächlich bezieht, doch einen Wink gibt das darauf Folgende:

Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις, (DK 28 B 2 7f.)

Von hier weg also hat sich die Erkenntnis dem Sein verschrieben, deren Ausdruck sich in der Wahrheit zeigt. *Erkenntnis ist Sein*, in diesem Schluss verschiebt sich aber nur die Aufgabe auf das Sein: Was ist (Sein)? Die Möglichkeit zum zweiten Weg, dem Nichtsein, das ist - die Falschheit oder δόξα - gibt vor:

Sie setzt eine grundsätzliche Trennung von Sprache, oder noch allgemeiner Denken und Sein voraus. Sie soll aber noch nicht so neuzeitlich absolut verstanden sein, wo diesem Sein als Wirklichkeit mit dem Denken gar nicht mehr beizukommen ist und der Mensch überhaupt nur mehr denkt in diesem Sinne, sondern ihm soll auch z.B. so etwas wie Wahrnehmung¹⁹ zugestanden, und er sich derart innerhalb einer *phänomenalen Welt* (φαινόμενον) aufhält.

¹⁸ Damit ist nicht gemeint, dass bestimmte Erkenntnisse nur unter bestimmten Voraussetzungen gültig sind, was durchaus der Fall ist (vgl. Kapitel 2), sondern dass sie unabhängig ihrer Voraussetzungen einmal wahr, ein andermal falsch sein können. Bei Aristoteles werden wir dies Widerstreben im Satz vom Widerspruch begegnen, dem wir, ob wir wollen oder nicht, anhängen (vgl. hierzu M Γ3 u.4)

¹⁹ Wahrnehmung bedarf eines Außens um streng genommen eine solche sein zu können (vgl. S 24ff.)

Getrennt sind Denken und Sein aber zumindest dahingehend, dass es möglich sein muss Nicht-Seiendes zu denken, d.h. etwas, das falsch ist. Doch tritt sofort Fragment 3 mit aller Gewalt entgegen: Denn dasselbe ist "zu denken" und auch "zu sein". Dies gar sehr kryptische Bruchstück der parmenideischen Lehre ist offen für vielfältigste Interpretationen. Von der Erkenntnis zum Sein ist nun der Ball ans Denken weitergegeben: Was ist Denken? Die erste Schwierigkeit liegt im griechischen Begriff νοεῖν, der sowohl "denken" wie auch "erkennen" heißen kann.²⁰ Letzteres wäre nur eine Bestätigung aus oben Gesagtem, mit der nichts weiter gewonnen. Worauf kann das Denken aber hindeuten, so man gewillt ist, sich darauf einzulassen? Nicht bloß die Erkenntnis, stattdessen das Denken überhaupt ist der Ort des Seins, nicht des Nichtseins. Die beiden schließen sich gegenseitig aus wie sonst kaum etwas: entweder es ist oder nicht, war die Wahl zwischen den Wegen zur Erkenntnis bei Parmenides. Ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνομον [...] (DK 28 B 8 15ff.)

Der Weg des οὐκ ἔστι, der das Nichts ist, ist nicht zu denken und auch nicht zu benennen. Zwar hat es einen Namen, aber darüber hinaus hat derselbe keine Bedeutung: "Was ist das Nichts", lässt sich schwer nicht tautologisch beantworten.²¹ Alles Denken denkt daher in der Kategorie des Seins. Und Erkenntnis, die nirgends anders ihr zu Hause hat als im Denken, kann sich dem ebenso wenig entziehen. "Es ist", auf das alle Erkenntnis zu gehen hat, wird bei der Suche danach zum "Was ist".

Ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, μόνον, οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές· (DK 28 B 8 2ff.)

Das, was ist, das Seiende (τὸ ἐὸν) ist weder entstanden noch vergänglich, noch eine Vielheit oder zusammengesetzt, ja nicht einmal bewegt kann es sein (vgl. DK 28 B 8 26). Denn in all dem steckt etwas vom Nichtsein, dem zweiten Weg, der, dem das ἀνόητον zu Teil. Was ist, kann nicht nicht sein und wo immer das Werden auftaucht, dem Sein das Nichtsein zur Seite stellt, ist nach ihrer Verbindung gefragt:

Τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; πῆ πόθεν ἀύξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ᾧ

²⁰ vgl. entsprechend: Übersetzung Bohrmann 1971 und im Gegensatz dazu Mansfeld 1999.

²¹ vgl. auch DK 28 B 8 53f.

ρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν; οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεώ
ν ἐστὶν ἢ οὐχί. (DK 28 B 8 6ff.)

Die Pflicht fehlt, die das Nichtsein zum Sein verpflichtet. Rein aus den Bestimmungen des Sein und Nichtseins lässt sich keine Verbindung schaffen, Parmenides war nur konsequent. Das Sein lässt nichts zu außer sich, "deswegen hat Dike es nicht, die Fesseln lockernd, freigegeben, dass es werde oder untergehe, sondern sie hält es fest." (DK 28 B 8 15ff. übers. Mansfeld)

Alles Werden wird so zum Teil des zweiten, falschen Weges, ebenso der Ort, an dem es stattfindet:

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόη
μα μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆε
σαν ἀκουήν καὶ γλώσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδεριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. (DK
28 B 7)

Weg von Auge, Ohr und Zunge, den Sinnen, soll mit dem λόγος entschieden werden der wahre Weg. Das Denken stellt sich gegenüber die Sinne auf dem Boden der Trennung von Sein und Nichtsein. Die Erkenntnis, die dem νοεῖν verhaftet (vgl. auch die möglichen Übersetzungen des Begriffs), muss ersterem in höchstem Maße gerecht werden. Doch bleibt dafür nichts als das Sein im absoluten ("losgelösten") Sinne, alles Übrige wird δόξα (vgl. DK 28 B 8 5ff.).

Derart folgenreich diese Bestimmungen von Denken, Erkenntnis, Verstand und Sein sind, ist nochmals explizit nach der ἀλήθεια zu fragen, wo sie in all dem auftaucht. Zumindest soviel ist gesagt: auch sie hat sich auf die Seite des Seins geschlagen, was von da an heißt: wo immer Nichtsein, da auch nicht die Wahrheit. "[...] [Zu sagen] das Seiende ist und das Nichtseiende ist nicht, ist wahr" (M Γ7 1011b27), sagt auch Aristoteles dazu. Aber die angesprochene Möglichkeit zur Falschheit fügt darin ein Näheres hinzu in der Bestimmung des Seins, wenn die Falschheit ebenso gedachte ist, wo doch alles Denken Sein ist. Das Denken denkt in der Kategorie des Seins heißt, dass alles Gedachte in Form des Seienden gedacht wird, ganz gleich, ob es auch in den Sinnen ist, denn es war gesagt, dass diese ohnehin falsch ist. Damit aber das einzig Wahre, die einzige Erkenntnis, das ist, von dem das Seiende her seiend sein kann, das Sein selbst. Ausgehend von den Sinnen ist alles Denken und

damit Seiende bereits verloren. Parmenides denkt damit die Wahrheit als "Was ist" einzig vom Sein her, das alleine in seiner Reinheit überbleibt, losgelöst von allem Nichtsein.

Ἀλήθεια ist offenkundig spätestens seit Heidegger in seiner Bedeutung als Unverborgenheit bekannt. Das α-Privativum negiert demnach das griechische λαμπάνο: verborgen, unbekannt, unbemerkt sein; vergessen²² (!). Als solche ist die Wahrheit das aus der Verborgenheit ans Licht Gebrachte, ihrem Wesen nach Unverborgenheit und das, wodurch sie ans Licht gebracht wird, ist das Erkennen als ein Sehen, nicht mehr als ein Können etwas zu vermögen. Wird Erkenntnis also in ihrem Anspruch auf Gewissheit verabsolutiert, wird sie zur Wahrheit, die auf kein Handeln mehr abzielt, maximal dieses ermöglicht - denn sie kann sich ihm letzten Endes nie ganz entziehen - sondern nur noch zu fragen hat: "Sein oder Nicht-Sein." Die Hypostase des für das Handeln notwendigen Wissens im ἐπίσταμαι erhält ihren realgeschichtlichen Ausdruck in der Wahrheit.

Die Sophistik machte sich dies zum Spiel, weitaus mehr noch zum Geschäft, so sie dieselbe Wahrheit und Erkenntnis als Voraussetzung allen Handelns wo immer nur möglich ad absurdum führte. Es waren v.a. Sprachspiele, würde Aristoteles sagen, denen er gerade in seinen Sprachbetrachtungen, dem Organon, ein eigenes Werk widmete: Die sophistischen Widerlegungen. Doch musste diese Spielerei ebenso erst als solche entdeckt werden, sich also bewahrheiten, und dies gibt der Erkenntnistheorie als philosophischer Disziplin ihre zeitgenössische Dringlichkeit in der griechischen Antike, sonst nämlich jede Gesellschaft in ihrem Zusammenleben nicht weiter weiß, dieses selbst unmöglich scheint. Lassen sich Fragen nach dem richtigen und falschen Handeln nicht mehr beantworten, dann ebenso nicht mehr zwischen Recht und Unrecht. Es verliert sich also jegliche Sicherheit in der Ungewissheit, die hier als Beliebigkeit des Handelns auftritt.

Wundert es da, dass Parmenides die Dike als die Göttin der Wahrheit sprechen und richten lässt. Die Philosophie beginnt hier also zur Antwort auf die skeptizistische Sophisterei zu werden, die φιλοσοφία selbst wird genau hier zur Liebe der Weisheit, dem Wissen und nicht zum nichtssagenden Geschäftemachen. Umgekehrt sei über Philosophie gelernt, sofern sie

²² Wie sehr rückt hier ἀλήθεια als Unvergessenheit hin zu Platons ἀνάμνησις. Er selbst begeisterte sich ja, wengleich oft auf rein intuitiver denn auf philologischer Ebene für Etymologie (vgl. ebenfalls den Dialog Kratylos).

sich im Reiche der θεωρία aufhält, ihrem zu Hause, dass sie immer auch schon einen Wahrheitsanspruch fordert.

Über diesen Umweg der Gewissheit und Wahrheit wird nun klar, warum sich Platon bis in die Ideenwelt graben musste, bevor er *mit Sicherheit* sagen konnte, was Gerechtigkeit und das Gute sind, das den Menschen zu Handeln anleitet. Er muss es tun, weil ihm die Welt der Praxis als ebenso vergängliche nicht mehr dazu gereicht, obwohl es gerade gilt, dieselbe zu begründen.²³ Durch diese Flucht²⁴ in die Gewissheit der Ideen verliert die Erkenntnis aber schon etwas von ihrem ursprünglich praktischen Bezug. Es ist nichtmehr das Wissen, mit dem wir richtig zu Handeln vermögend sind, sondern dies wird es erst über die Schau der Ideen, denen aufgrund ihrer Gewissheit das eigentliche Sein zukommt. Denn was ist, ist wahr anders lässt es sich wohl nicht denken, aber die genannte Konsequenz entsteht erst aus dem Umkehrschluss: Was wahr ist, das ist. Die Ideen, sofern sie Wahrheit beanspruchen, sind das wirklich Seiende und liest man diesen Satz mehrmals, so erscheint einem das auch selbstverständlich, um nicht zu sagen nichtssagend. (Wahre) Erkenntnis geht ebenso natürlich auf das eigentlich Seiende und so schließt sich der Kreis. So sehr Platon damit an der Praxis orientiert bleibt, sei es in seiner Idee der Gerechtigkeit und des Guten, oder auch in der τέχνη als Leitfaden für seine Untersuchungen, so wird durch ihn die ἐπιστήμη spürbar umgewichtet, hin zur θεωρία, von der aus alle πράξις ihr Verständnis, was von da an gleichzeitig bedeutet, ihr Sein erhält.

Dies sind die Voraussetzungen, unter denen Aristoteles als Schüler Platons und der Akademie sich dieses Begriffes annimmt und zugleich -stößt, was heißt, er wird ihn abermals umrichten und so erklären, was denn nun eigentlich Erkenntnis und wie sie zu erreichen ist. Dass aber einiges von dem Gesagten auch für ihn bestimmend bleiben muss, wird sehr klar heraustreten und erscheint wohl Manchem bereits angedeutet.

²³ Diese Eigenart der Welterklärung und Erkenntnis, die gleichzeitig von ihr ausgeht und sie verneint - Begründung und Negation gehen Hand in Hand - begegnet bei Parmenides noch viel stärker, was dann geschieht, wenn der Geist bemerkt, dass die Welt in ihrer Veränderung eigentlich nicht fassbar ist. Wir stehen also an einem grundsätzlichen Erkenntnisproblem, das noch weiter zu explizieren sein wird, ebenso wie Aristoteles Erledigung dieser Aufgabe.

²⁴ Nur der sich ängstigt flieht und das auf der Suche nach Sicherheit.

Es werden Fragen der Möglichkeit von Erkenntnis sein, die ihn beschäftigen, implizit aber auch ihrer Grenzen, ein in diesem Sinne kritisches Unterfangen also. Ausgehend der Probleme, die Parmenides ins Blickfeld brachte mit der Einführung der Wahrheit in Übereinstimmung mit dem Sein, dieses aber absolut verstanden für ihn wie für Platon eine Flucht in eine "wahrere" Welt als die phänomenale bedeutete, all dies wird für Aristoteles Leitfaden sein, Aufgabe, die es zu lösen gilt, ohne dabei jedoch die Vielfalt der sich ständig wandelnden Welt aufzugeben. Es ist ein Vorhaben, die Wahrheit und Erkenntnis in der erscheinenden Welt selbst zu finden, nicht nur für sie, und damit mehr zuzulassen als das bloße parmenideische Sein, das so schwer zu fassen. Der Grund dafür wird von ihm klar genannt: *Alle Erkenntnis beginnt bei ihr.* (vgl. S 40 u. S 47)

Kapitel 2: Die Seele als Möglichkeit und Ort des Wissens

Aristoteles setzt den Begriff der Erkenntnis an verschiedensten Stellen in ebenso verschiedenen Weisen, und wartet damit nicht allzu lange: Kann man der derzeitig anerkannten Chronologie der Werke glauben schenken, niemand muss es, taucht er bereits zu Beginn der Kategorien auf:

Οἷον ἡ ἐπιστήμη

ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἔστι τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς·

(Kat. 2 1b1)

Es ist ein Beispiel, das hier gegeben, aber kein zu verachtendes. Ohne den Bezug zum Subjektsbegriff zu halten, er wird an anderer Stelle umso genauer dargestellt werden (vgl. S 59), sagt es, dass ἐπιστήμη sich ἐν ψυχῇ, der Seele also befindet und es, was weit weniger wichtig, wohl aber bezeichnend für die Kategorienabhandlung selbst ist, ein Grammatikwissen gibt.²⁵ Der Wink auf die Seele ist ein nicht zu verachtender, da dort als ihr zu Hause sich zeigt, wie dem Menschen Erkenntnis entsteht.

Ohne die Erkenntnis als Gewissheit um das Aristotelische Verständnis zu ergänzen, wengleich sie in einem vorverstandenen Was immer schon vorausgesetzt werden muss, sonst das woher nicht weiter zu erschließen ist, derart also sei angenommen, es gäbe so etwas wie

²⁵ Denn die Kategorienschrift arbeitet, wenn man so will, ebenso Grundmomente der Sprache heraus, sie betrachtet Sprache als Sprache und ist in diesem Sinne Grammatik.

Erkenntnis. Es ist eine Ahnung, die hier leitet, gewonnen aus dem Staunen in Auseinandersetzung mit Welt aber auch dem Vorwissen anderer Denker.²⁶ Damit ist schon weit mehr gesagt, als es zunächst scheint. Denn gesetzt ist so schon eine Auseinandersetzung mit Welt, nicht grundlos, da Aristoteles nicht Anderes an den Anfang stellt, aber berechtigt? Sie ist es insofern, als dass sie notwendig ist.

Als Grund dafür ist hiermit nun gesagt: *Erkenntnis ist immer Erkenntnis von etwas*.²⁷ Jedes Wissen (εἰδέναι) auch die Meinung (δόξα) hat etwas zum Inhalt, wie auch jedes Wort Bedeutung hat, ohne dem es bloß Laut wäre (vgl. Kat 1 die Trennung von ὄνομα und λόγος τῆς οὐσίας). Ein Wissen losgelöst von dem, was gewusst, ist kein Wissen, inhaltslos und nicht mehr als das, wovon es schützen soll: dem Nichts.²⁸ In solch einer Bearbeitung des Problems offenbart sich schon: Ist von *etwas* die Rede, das erkannt wird, muss es sowohl von irgendwoher als auch von dem Moment an, da es angekommen, immer schon irgendwie erfasst sein. Vorsichtiger gesagt, um die Problematik des Außens, die sich bis hin zur objektiven, vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit zuspitzt, abermals zu verdrängen, dann ist es gegeben. Das Dass in seiner Herkunft und damit Beweisbarkeit beiseite gelassen, die Gabe also stattdessen hingenommen, bedeutet aber schon, dass es in (irgend-)einem Was entgegentritt.²⁹ Mit dieser so einfachen Grundstruktur der Erkenntnis von etwas, in dem das Dass mit dem Was einhergeht - (1) der Bezug der Erkenntnis zu etwas, das erkannt, (2) sowie dieses als immer schon in irgendeiner Art Bestimmtes - und die so selbstverständlich erscheint, der Mensch kennt und kann³⁰ es wohl nicht anders, ist bereits alles angelegt, was hier weiter beschäftigen wird.

Begonnen wird mit dem Phänomen (φαινόμενον). Gestaut wird über Phänomene, die für Erkenntnis notwendig gegeben sein müssen, so zwar, dass sie es irgendwie tun. Ein bestimmungsloses Etwas tritt nicht entgegen, nicht einmal derart, dass es wahrgenommen wird. Das der Seele Entgegentreten ist bei Aristoteles also die Wahrnehmung (αἴσθησις).³¹

²⁶ Ein oft durchgeführtes Prozedere bei Aristoteles vgl. dazu Physik A2, M A3 oder auch M Δ als Beispiel für die intuitive, vom Alltag ausgehende Herangehensweise an Begriffe.

²⁷ Halten wir das gleich bei seiner Erwähnung fest als eines der gesuchten einfachen Momente.

²⁸ Gerade das parmenideische Sein kann sich diesem Vorwurf eben nur schwer entziehen, so widersprüchlich es sich zum Nichtsein auch verhalten mag.

²⁹ Derart also ist auch die Bestimmungslosigkeit unbefriedigend für Erkenntnis, es ist wieder nur *nichts*.

³⁰ Wer nicht kann, dem fehlt das Vermögen dazu (δύναμις).

³¹ [...] καὶ διὰ τί ἄνευ τῶν ἕξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν, [...] (de an. B4 417a3f.)

Wo immer er von ihrem Etwas, den Gegenständen der Wahrnehmung spricht, heißen sie das Wahrnehmbare (αἰσθητόν). Das ist, was sich den jeweiligen Sinnen darbietet.

Λεκτέον δὲ καθ' ἑκάστην αἴσθησιν περὶ τῶν αἰσθητῶν πρῶτον. (de an. B6 418a7f.)

Das Wahrnehmen ergeht dem Menschen daher in fünf Sinnen, dem Sehen (ὄψις), Hören (ἀκοή), Schmecken (χυμός), Tasten (ἄφή) und Riechen (ὄσμη). Jeder dieser Sinne hat sein eigenes Wahrnehmbares, in dem er sich nicht täuscht.

Λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἕτερά αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοή ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ.

(de an. B6 418a11ff.)

Das Auge geht auf die Farbe und nicht auf den Ton, sowie bis jetzt auch noch keine Nase etwas gesehen hat. Dazu aber gibt es αἰσθητά, die nicht spezifisch einem dieser Sinne zugeordnet werden können: Größe, Bewegung, Ruhe Zahl und Gestalt (vgl. de an. B6 418a16ff.). Gemeinsam sind diese Objekte allen oder zumindest mehreren Sinnen, καὶ γὰρ ἀφῆ κίνησις τίς ἐστὶν αἰσθητὴ καὶ ὄψει. (de an. B6 418a19f.) Sieht oder hört die Wahrnehmung etwas, sieht sie das Weiße oder Schwarze und hört sie, so das Laute oder Dampfe an demjenigen, das wahrgenommen wird und in dem es sich kaum zu irren vermag, so darin ihr Wesen liegt.³²

Damit begnügt sich der wahre Wissenschaftler nicht, sondern er fragt weiter, wie es zu dieser Wahrnehmung kommt. Sie entsteht nicht über den direkten Kontakt des Gegenstandes mit dem Sinn, auch nicht beim Tastsinn, so Aristoteles, sondern er wird über ein Medium kontaktiert. Kein Gegenstand des Sehens etwa berührt im Gesehen werden das Auge.

Dies Vermittelnde mag bei Auge und Ohr die Luft, beim Tastsinn etwa die Haut (das Fleisch) sein. Doch näherhin soll es gar nicht mehr interessieren, wie Aristoteles sie sich phänomenal beobachtet vorstellt. Was sie tut, was sich an und bei ihr ereignet, scheint weitaus wichtiger für den Gang der Untersuchung.

Ἐκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητῆρι ἢ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὸν δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις. (de an. Γ2 426b8ff.)

³²Τῶν δὲ καθ' αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἐκάστης αἰσθήσεως. (de an. 418a24f.)

Eine jede Wahrnehmung vollzieht sich im κρίνειν, in dem sie unterscheidet und trennt das ihr zugrundeliegende Wahrnehmbare. Darin liegt all ihre Aufgabe, all ihr Vermögen. Sie teilt entsprechend dem jeweiligen Sinn das Sinnliche in die Farben, Töne etc.

Zwar zeigt sich hier die αἴσθησις als Aktives, das etwas am Gegenstand vollbringt, aber nicht am eigentlichen, sondern am αἰσθητόν, d.h. dem bereits von der Wahrnehmung her verstandenen Wahrgenommenen,³³ dem Gegenstand *in* der Wahrnehmung. Denn in seiner grundlegenden Tätigkeit des Trennens ist die αἴσθησις ein Erleiden:

Ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοιώσις τις εἶναι. (de an. B5 416b33ff.)

Sie ist ein Bewegt-werden, was eigentlich schon klar sein musste, wo immer von einem Wahrnehmungsvermögen gesprochen wurde. Es vermag seiner Konstitution nach zu sein - wahrzunehmen -, aber nur mit einem solchen, das ihm als Anstoß dazu dient. Ist ihm dieses gegeben, kann es nicht nur, sondern wird es tatsächlich vermögen, d.h. wahrnehmen, trennen. Δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεῖα, ἀλλὰ δυνάμει μόνον. διὸ καθάπερ τὸ καυστὸν οὐ καίεται αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἄνευ τοῦ κηυστικοῦ. (de an. B5 417a6ff.)

Dieses Stoßen des Gestoßenen Wahrnehmens ist kein Wegstoßen. Es darf nämlich nicht die Wahrnehmung als Wahrnehmung *verändern*, sondern vielmehr zu ihr selbst, in ihre Verwirklichung überführen. Sieht man aber, was das angestoßene Trennen der Wahrnehmung vermag und verwirklicht, so ist es nichts Anderes als das Anstoßende selbst, soll heißen, dass die αἴσθησις dann in ihre Umsetzung des Vermögens zu trennen gerät, wenn es das sie Anstoßende αἰσθητόν hat und wahrnimmt.

Τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἔστιν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, [...] (de an. B5 418a3f.)

Der Wahrnehmung Tätigkeit bleibt dies Trennen des Wahrgenommenen, das sie wesentlich ist. Trennt sie, begrenzt sie und das Etwas wird damit zumindest auf Ebene der Wahrnehmung in sein Ende gebracht.

Κρίνειν war dem Griechen aber nicht bloß ein Trennen, sondern auch ein Urteilen, dieses also ebenso von jenem her zu verstehen ist wie auch das spätere Denkvermögen von dem der Wahrnehmung. So das κρίνειν zwar noch nicht zum Urteil geworden ist, bleibt es doch auch

³³ Das griechische Verbaladjektiv kennt hier zwei Bedeutungen: Die Möglichkeit, die sich im *Wahrnehmbaren* zeigt, sowie deren Aktualität als *Wahrgenommenes*. (vgl. Bornemann 1978, §249 1 insbesondere Anm. 1)

wesentlich für den Gang hin zu ihm. Zunächst nämlich trennt es ausgehend von der Wahrnehmung nicht unmittelbar begrifflich, sondern die den unterschiedlichen Sinnen zugeordneten Wahrnehmungen (z.B. Ton von Farbe) (vgl. de an. Γ2 426b17ff.). Wem aber kommt ein solches Trennen zu, fragt sich an gleicher Stelle auch Aristoteles. Es bedarf für diese Art des Trennens etwas, das zunächst erkennt, *dass* z.B. gesehen wird, im Unterschied dazu, dass gehört wird. Das scheint nicht weit her geholt, denn der Mensch weiß es ja:

Ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρώμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾶ, ἢ ἐτέρᾳ. (de an. Γ2 425b12f.)

Der einzelne Sinn vermag es wohl nicht, kann er doch, dies war bereits gesagt, seinen eigenen Bereich nicht verlassen (vgl. auch den an. Γ2 426b8ff.) So spielt es sich vielleicht eher *zwischen* den jeweiligen Sinnen ab, aber auch hier kommt man ins Stocken, sobald dies Zwischen irgendwie näher zu denken versucht wird, etwa als ein miteinander Reden. In jedem Falle bedürften dann beide etwas, das ihnen als jeweilige Wahrnehmung nicht zu Teil ist und es wird auf ein Weiteres verwiesen:

Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τίτι καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει; ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γὰρ ἐστίν. (de an. Γ2 426b12ff.)

So der Gegenstand dieses Vermögens das Wahrnehmen ist, dieses aber in seiner Aktualität nichts als αἰσθητόν ist, geht es nicht darüber hinaus: das gesuchte Vermögen muss ebenso Wahrnehmung sein. Sie nimmt das Wahrgenommene des jeweiligen Sinnes wahr *im Unterschied zu dem anderen*. Erstreckt sie sich über die unterschiedlichen spezifischen Wahrnehmungssinne, ist sie κοινὴ αἴσθησις, gemeinsame Wahrnehmung wie de an. B6 418a16ff. über die αἰσθητὰ beschrieben.

Τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός· (de an. Γ1 425a27f.)

Nicht akzidentell, sondern wesentlich nimmt sie als Wahrnehmung wahr, was den einzelnen Sinnen zwar ein καθ' αὐτὸ αἴσθητον (vgl. de an. B6 418a8ff.), aber nur ein gemeinsames ist, entsprechend *über* die jeweiligen Sinne dennoch akzidentell erfasst wird. Nicht liegt es an ihnen, das Schwarze oder Laute direkt als Bewegtes, Ruhendes, derart Gestaltetes usw. zu erkennen und trennen, nur die Farbe, Ton, etc. selbst, dennoch geschieht es zugleich damit.

Τῶν δὲ καθ' αὐτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητὰ, καὶ πρὸς ἃ ἢ οὐσία πέφυκεν ἑκάστης αἰσθήσεως. (de an. B6 418a24f.)

In diesem Sinne κατὰ συμβεβηκός, aber doch nicht wie das Weiße auch Person (der Sohn des Diares) oder Süß sein kann, wo gänzlich der Zusammenhang fehlt in der Wahrnehmung des Sinnes selbst (vgl. B6 418a20ff.) Weder das Sehen noch das Hören sieht oder hört den Sohn des Diares oder einen Geschmack, lediglich die gesehenen Farben oder gehörten Töne lassen darauf schließen. Das Schließen ist schon gar nicht mehr Aufgabe der αἴσθησις und so lässt es sich schon sagen, "Ich sehe den Sohn des Diares", aber nur in gewissem Sinne, nicht schlechthin.

Wohingegen für die κοινὰ αἰσθητά dies Schließen noch nicht notwendig, sie sind an Farben, Ton, etc. direkt festgemacht. Was aber tut die auf jene gerichtete κοινὴ αἴσθησις genau?

Δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον· ἕτερον γὰρ τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ. λέγει ἄρα τὸ αὐτό. ὥστε ὡς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται. (de an. Γ2 426b20ff.)

In dieser Weise vollzieht sich bei ihr das miteinander Reden der Sinne. Sie trennt, dies Trennen sich aber weder direkt in dem der Wahrnehmung und ihres Gegenstandes, noch in dem des Denkens vollzieht, nur mitvollzogen wird, für das der Begriff abgeht. Das jedoch ist durchaus bezeichnend für die Schwierigkeit ihrer Bestimmung, die auch Aristoteles zu seinen ausführlichen Betrachtungen des Erfassens der gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte führt. Die gemeinsame Wahrnehmung macht einen Schritt über die ἴδια αἰσθητά hinaus und erkennt mehr als diese, damit zugleich auch, dass diese (vgl. de an. Γ2). Dieser Schritt ist notwendig, da er die Sinne zusammenführt, kommt es auch dem Tiere zu, die Wahrnehmungen trennend zu begrenzen hin zum bewegten, ruhenden Gegenstand, ohne dabei gleich zu denken. Demnach soll die κοινὴ αἴσθησις noch von der αἴσθησις her verstanden werden, ist sie doch auf dem Weg des Unterscheidens derselben und ihren Objekten viel näher, vom Wort, allem Schließen, aber gar sehr weit entfernt.

Der nächste Halt wartet dagegen mit etwas gar Großartigem auf, auch wenn hier der Rahmen fehlt, länger bei ihr sich aufzuhalten: die φαντασία. Aristoteles widmet ihr nur wenige Seiten in de an. Γ3 und sie tritt an der Stelle erstmals hervor, an der es auffällt, wie sinnliche Inhalte auch da noch ἐν ψυχῇ sind, wo keine Wahrnehmung von ihnen gegeben ist (vgl. de an. 428a5ff.)

[...] ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἐστίν, [...] (de an. Γ3 428b11ff.)

Die Phantasie oder Vorstellung ist Bewegung, d.h. gemäß der Physik zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit bewegt wie schon die Wahrnehmung, mehr noch, nicht ohne ihr und ihren Objekten (ἴδιον und κοινόν), nicht aber soviel, dass sie dasselbe wäre. Das Wahrgenommene gegeben führt es zur Vorstellung. Aber in ihrer Trennung von Sinnesgegenständen, die es zulässt, Sinnesinhalte zeitlich unabhängig vorzustellen, ist für Aristoteles das Feld von Wahr- und Falschheit eröffnet, was wichtig für die zu begründende Erkenntnis:

[...] ἡ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. (de an. Γ3 428b15ff.)

Dahingegen die αἴσθησις v.a. in ihren eigentümlichen Gegenständen nie falsch, immer wahr sein muss (vgl. S 24).

Von diesem Punkt weg wird also der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles offensichtlich: Mit der Einführung seines Seelenbegriffs hat er die parmenideische Wahrheit umgestaltet und damit auch die Erkenntnis bereits im Vorhinein neu ausgerichtet. Die Seele geht mit der Wahrnehmung auf Objekte, in denen kein Irrtum möglich ist, solange sie in jeder Hinsicht an dieselben gebunden, passiv ist. Erst mit zunehmender Trennung und Unabhängigkeit von diesen Objekten kommt die Falschheit, die Frage nach Wahrheit demnach. Wenn aber die ἀλήθεια aus dieser Trennung verstanden wird, dann gilt es für sie den Bezug zu den betrachteten Gegenständen wieder herzustellen. "Wahr ist das, was ist", wird so zu "wahr ist das, was so wie die Dinge ist." Letzte Prüfinstanz des Menschen bleibt dabei die immer wahre αἴσθησις.

[...] μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἢ ἔξις, καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα . τοιαῦτα δ' εἰσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς. (de an. Γ3 428a3ff.)

Von nun geht es bei der Wahrheit um die Entsprechung mit dem jeweiligen Gegenstand, der von der Wahrnehmung an gegeben. Aristoteles zielt also bereits von Anfang an auf Erkenntnis und Wahrheit ab, wenn er die einzelnen Seelenteile darauf bezieht und sie über jene darstellt. Das Ergebnis ist die soeben besprochene Neugestaltung der Wahrheit und zugleich damit auch die anfangs eingeführte Grundausrichtung Aristoteles', das Etwas.

Ontologisch formuliert bedeutet das: *das parmenideische Sein wird zum aristotelischen Seienden.*³⁴

All dies offenbart sich an der φαντασία merklich, weil sie zum ersten Mal, wenngleich nur überaus beschränkt, ohne dem αἰσθητόν auskommt, zugleich aber auch wahr wie falsch sein kann. Das soll daher ihre systematische Bedeutung in dieser Arbeit sein.

Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφορὰν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν. (de an. Γ4 429a10ff.)

Der νοῦς als Ort der geforderten Erkenntnis kann schlichtweg gesetzt werden. Alles Bisherige war zwar notwendig, aber reichte nicht für sie, nichts davon kam über die Wahrnehmungsobjekte als Wahrnehmungsobjekte hinaus. Das kann der ἐπιστήμη aber nicht genügen, ist sie doch mehr als diese. Die Wahrnehmung und auch die Vorstellung waren beide in ihrer Abhängigkeit vom Objekte her bestimmt und zwar so sehr, dass sie über diese nichts hinaus vermochten. Die Wahrnehmung kam dabei ihrer eigenen Passivität gar nicht aus, ohne Objekt auch keine Wahrnehmung. Die Vorstellung erlitt ebenso davon, konnte sich aber insofern trennen, als dass sie auch ohne aktuelle Wahrnehmung vorstellen kann. Diese aktive Seite der φαντασία nun treibt der νοῦς an seine Spitze.

Εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ [...] (de an. Γ4 429a13ff.)

Diese Widersprüchlichkeit ist es, in der sich das Denken bewegt: ἀπαθὲς aber doch δεκτικὸν. Ohne δεκτικὸν, auf- und annehmen zu können, bleibt das Denken und damit ἐπιστήμη ohne dem Etwas, die Notwendigkeit ist demnach offensichtlich. Dieses Passive am νοῦς stützt sich auch:

Ὡστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. (de an. 429a21f.)

Was erreicht dann aber das ἀπαθὲς und wie lässt es sich mit dem δεκτικὸν verbinden?

Τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. (de an. Γ4 429b4f.)

Die Leidensunfähigkeit wird vollzogen im χωριστός des νοῦς. Er ist abtrennbar, und zwar vom Körper, der ὕλη, dem Prinzip des Leidens (vgl. S 70ff.). Er ist unvermischt, wie

³⁴ Weiteres dazu im Zuge zu den Betrachtungen der Substanz Kapitel 4

Aristoteles den Anaxagoras zitiert (vgl. Γ4 429a18ff.). Zunächst heißt das für ihn aber nur, dass der νοῦς im Gegensatz zur Wahrnehmung kein Organ hat, kein Körperliches über das er festgemacht vom Gegenstand erleiden muss (vgl. Γ4 429a24ff.).³⁵ Der Gegenstand des Denkens, das νοητόν zeigt dies in der grundsätzlichen Unterscheidung zum αἰσθητόν, das zwar ebenso wenig die Wahrnehmung wesentlich verändert, sondern geradewegs zu ihrem Wesen hinführt, sie nicht zerstört, sondern verwirklicht, aber vermittelt des Körpers. Sie nimmt nicht den wahrgenommenen Körper auf, sondern über ihn und ihr Organ die wahrnehmbare Form, wie das Wachs das Zeichen im Eisen, nicht aber das Eisen abdruckt (vgl. Γ2 12). An den Körper gebunden bleibt ihr bloß die Abhängigkeit von dem den Körper Anstoßenden. Ohne einen solchen ist der νοῦς χωριστός und sein Inhalt ist folgender:

Καὶ εἶ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ , οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. (de an. Γ4 429a27ff.)

Das ist ihr Gegenstand, das εἶδος, an dem alle Wirklichkeit und Aktivität hängen wird im Weiteren (vgl. Kapitel 5). Ist der νοῦς aber dies zunächst nur der Möglichkeit nach, nicht aber der Wirklichkeit, verhält er sich durchaus wie die Wahrnehmung zum Wahrnehmbaren, jener zum νοητόν (vgl. de an. Γ4 429a16ff.). Die Leidensunfähigkeit rührt damit letztlich aus der Unabhängigkeit vom Körper, das die Ausrichtung auf ein anderes Objekt zulässt, die Form. Damit ist bereits bestimmt, wo alles, auch diese Arbeit hinzuführen hat, das erste unter den intelligiblen Formen, wenn man so will.

Das χωριστός in dieser Vollkommenheit gibt dem νοῦς auch wahr und falsch zur Hand, die Trennung von aller Materie lässt die Formen beliebig zusammenstellen:

Τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνέθει ἀεί· (de an. Γ6 430b1f.)

In Worten der Physik gibt die Materie (der Körper) als Möglichkeit nicht mehr vor, was gedacht werden kann, wie bei der αἴσθησις. Es wird kein rein Passives mehr von außen bewegt, der νοῦς kann ohne Körper selbst als reine Form bewegen, d.h. zusammenstellen. Er ist ἀπαθές. Und das κρίνειν gehört hier ebenso her, es kommt nur aus der anderen Richtung:

Ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. (de an. Γ6 430b3f.)

Der Grund allen Trennens und Zusammenfügens sind die ἀδιαίρετα, bei denen kein Irrtum möglich (vgl. Γ6 430a26f.). Was aber sind diese Unteilbaren?

³⁵ In der griechischen Antike galt bekanntermaßen nicht das Gehirn als Sitz des Denkens, sondern wenn, dann das Zwerchfell.

[...] ὅτι λευκὸς Κλέων ἐστίν, [...] (de an. Γ6 430b5) ist ein Bsp. für Zusammengesetztes, weiß und Kleon. Sie sind das Unteilbare, denn unteilbar ist, was nicht weiter zusammengesetzt:

Ἔστι δέ, ὡσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὅτε δὲ ἢ δη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω. σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὔπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ ἢ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον. (de int. 1 16a9ff.)³⁶

Der Bezug des νοῦς zum λόγος ist damit hergestellt. Er ist der Ausdruck alles Denkens, das Denken selbst:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτὰ, οὐδὲ φωναὶ αἰ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, [...] (de int. 16a3ff.)

Kapitel 4 wird dies im Zuge der Untersuchung zur Kategorienschrift ausführlich erläutern, die Sprache, das Wort aber zeigt sich hier als Gegenstand des Denkens, als das εἶδος in Reinform, ohne Materie.

Der νοῦς ist damit als ἀπαθὲς weil χωριστός und endlich Aktives umrissen, wie aber steht dies nun zum δεκτικόν? Wie, als χωριστός, stellt es die Verbindung zu Anderem her, wodurch es aufnahmefähig wird (vgl. de an. Γ4 429b22ff.)? Aristoteles ist sich der Aufgabe also durchaus bewusst. Er revidiert daher die ursprüngliche Aussage des Anaxagoras dahingehend, dass der νοῦς sehr wohl etwas mit seinem Objekt gleich haben muss, nicht vollkommen unvermischt sein darf. Er ist dieses der Möglichkeit nach, aber ohne demselben nicht in Wirklichkeit.

Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [...] οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. (de an. Γ4 429a22ff.)

³⁶ dazu vgl. auch Kat. 2

Er erfährt das νοητόν als Wort, es wird ihm gegeben, von da an er trennt und zusammensetzt. Aber Anaxagoras behält da Recht, wo Aristoteles plötzlich eine anscheinend völlig neue Seite am Denken aufzeigt:

Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔχῃς τις, οἶον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια. (de an. Γ5 430a14ff.)

Das erst, der sog. νοῦς ποιητικός (vgl. Ross 1961, 44), ist die Seite oder vielmehr das Verhalten (ἔχῃς)³⁷ des Denkens, welches wirklich rein und unvermischt, abgetrennt ist. Die Interpretationen über ihn variieren zum Teil erheblich (vgl. Ross 1961, 44), v.a. in seinem Verhältnis zum νοῦς παθητικός, der Seite des δεκτικὸν an ihm. Beides sind Verhaltensweisen die notwendig und die ineinander greifen, d.h. also keineswegs zwei getrennte Vermögen darstellen. Für Letzteren der beiden scheint bereits genug gesagt, er nimmt das Etwas aus der αἴσθησις auf als Wort, das im Weiteren verwertet, verknüpft oder getrennt wird. Nun aber fragt sich dabei natürlich: Wie wird das αἰσθητόν im νοῦς zum νοητόν? Die Antwort darauf, dies ist das Verständnis des Autors, gibt genau oben zitierte Stelle. Der rein wirkende νοῦς ποιητικός, der Nichts leidet, ist das Verhalten des Denkens, welches das Wahrgenommene Wort werden lässt. Er tut, ohne auch nur im geringsten getan zu werden und ist damit überhaupt erst die Voraussetzung für das χωριστός, dasjenige, welches das Denken so freizügig zusammensetzen und trennen lässt, wie es mit dem Wort möglich ist. Er ist das Licht der sichtbaren Gegenstände, die erst durch dasselbe sichtbar werden, die Ermöglichung allen Sehens überhaupt, das dabei selbst unberührt bleibt. Das Wort in seinem Wesen des σημειῶν erlaubt alle Freizügigkeit im Umgang mit ihm, dieses aber erst über den νοῦς ποιητικός geschaffen wird.

Damit der tätige νοῦς die Seite des Denkens ist, die frei und unvermischt bewegt, was die andere Seite erfahren hat. Die freie Seite setzt damit auch die Suche nach Wahrheit vollends

³⁷ Übliche Übersetzung für den Begriff der ἔχῃς ist im Deutschen "Haltung". Verhalten und Haltung haben mit Sicherheit unterschiedliche Bedeutungsspektren, die sich aber teilweise überschneiden (vgl. dazu DUDEN Band 10 Einträge "Haltung" bzw. "Verhalten"), meines Erachtens ist das Verhalten der weitaus konkretere und im allgemeinen Sprachgebrauch leichter verständliche Begriff. Beide bringen sie jedenfalls zum Ausdruck, dass es sich nicht gleich um ein eigenes Vermögen handelt, sondern vielmehr etwas am Denken, eine seiner Verhaltensweisen (=Haltung) eben.

in Gang, dort wo sie unabhängig trennen und zusammensetzen und es sich daher so wie auch anders verhalten kann. Die Gewissheit der ἐπιστήμη ist ihr damit von nun an aufgegeben.

Am Ende bleibt die Materie das Unterscheidungsmerkmal der Seelenteile schlechthin. Sie trennt die Seele vom Außen,³⁸ dessen körperlicher Eintritt ebenso an ihr haftet.

An Aristoteles zeigt sich zudem sehr schön, wie Wahr- und Falschheit umgestaltet werden und dabei dennoch vom Sein herkommen, das eben neu bewertet wurde. Gewissheit, sichere Wahrheit im Gegensatz zu Falschheit und unsicherer Meinung ist nach wie vor bei all dem zentrales Thema.

Gewissheit des Seins war das Schlagwort, das die Erkenntnis zu erfüllen hat und die Platon in den Idealismus trieb. Die Frage nach ἐπιστήμη stellt sich erneut und in folgender Form, nachdem sie nun auf dem Boden der ψυχή gesichert: Was verschafft die sichere Wahrheit? Und kritisch formuliert: Wie ist unter dem oben Beschriebenen Gewissheit möglich? Sicher ist, was wahr ist, sich so und nicht anders verhalten kann. So und nicht anders verhält sich aber, was notwendig ist. In einer phänomenalen Welt der Veränderung, mit der Aristoteles die ψυχή beginnen lässt und sie von da an nicht mehr auslässt, den Allegorien ein Ende, verhält sich etwas so und nicht anders, was eine Ursache (αἰτία) hat.

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. (Anal. post. A2 71b9ff.)

Dies Haben bezieht sich im Sinne der Erkenntnis mehr noch auf den Menschen, welcher die Ursachen von etwas hat, die dieselbe gewähren. Derart beruft sich Aristoteles auf Kausalität bei der Suche nach Wissenschaft, nicht, weil sie Sicherheit an sich wäre, sondern das sicherste, oder eben höchste, was mit dem Sein am Vergänglichen zu erreichen ist: Ursachen. Die (Voraus-)Setzung einer auf Ursachen ausgerichteten Weltbetrachtung ist daher die eine aus dem Denken wie aus dem Handeln herrührende, steht bei Aristoteles in Verbindung mit

³⁸ vgl. dazu die äußerst bemerkenswerte, weil äußerst seltene Stelle, an der explizit von einem Außen - mit Bezug auf die Seele -, d.h. einer "objektiven Welt", wenn man so will, wobei dies "objektiv" schon wieder überaus problematisch erscheint, die Rede ist: Διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἕξωθεν, τὸ ὄρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. (de an. B5 417b19ff.)

den Axiomen, unbewiesenen Grundsätzen, die auch gar nicht beweisbar sein können: Das Sein als Satz vom Widerspruch.

Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό· [...] αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν· (M Γ3 1005b19ff.)

Die Sicherheit gewonnen aus der Ursache, durch welche es sich so und nicht anders verhält, ist aufgegeben vom Denken, das sich im Satz vom Widerspruch vollzieht. Es ist als oberstes Prinzip nicht weiter zu hinterfragen und erhält seine eigene Gewissheit aus der Unmöglichkeit aller Alternativen (vgl. M Γ3 u. 4). Seine absolute Allgemeinheit gewährt es ihm in jedem Satz, noch mehr und ursprünglicher in jeder Handlung Prinzip, d.h. Vollzugsweise zu sein. Wodurch soll ein solches bewiesen werden, das bereits in jedem enthalten ist (vgl. ebd.)? Ist der Satz vom Widerspruch in jedem implizit vorhanden, ist es nicht möglich, dass es sich auch anders verhielte und er es nicht sei, und so besitzt er selbst die größtmögliche aller Gewissheit und setzt sich selbst. Geht aber mit ihm und seiner auf die Vergänglichkeit ausgerichteten Formulierung immer auch schon die ursächliche Betrachtungsweise zusammen, so ist auch sie als solche notwendig gesetzt.

Was leistet Aristoteles' psychologische Erklärung des Erkenntnisganges von der Wahrnehmung hin zum Verstand für die Erkenntnis als Sicherheit? Es sei gleich vorab gesagt, dass derselbe Erkenntnisgang im nächsten Kapitel nur in neuem Gewand, dem durch welches er als Methode oder Programm hin zur ἐπιστήμη erscheint, begegnen wird. Dadurch aber intensiviert sich die Frage bloß: Wozu ist dann noch diese psychologische Betrachtung *systematisch* erfordert? Der Hinweis also, dass es sich um eines der schönsten unter den Wissensgebieten handelt, gereicht nichtmehr (vgl. de an. A1 402a1). Sie leistet, es sei zusammenfassend gesagt, *die Ermöglichung von Erkenntnis überhaupt*. Es interessiert nicht, ob sie dabei eine phänomenal deskriptive Beschreibung darstellt, vielmehr zeigen die einzelnen Momente des Außens, der Wahrnehmung, der Vorstellung und des Verstandes in ihrer Tätigkeit des Erleidens, wie Erkenntnis im allerstrengsten Sinne möglich ist. Sie ist die Ausgestaltung der anfänglichen Behauptung, dass Erkenntnis stets auf etwas, ein Objekt gerichtet ist.

So gesehen scheint die Antwort derart einfach: Damit ἐπιστήμη möglich ist, bedarf es eines Vermögens dazu. Erst wo dies Programm der Prinzipienforschung, welches im Folgenden

bereits wartet, als Vermögen gefasst wird, erhält es seine endgültige Rechtfertigung, ist nicht mehr nur behauptet. Vermögen (δύναμις) sagt es schon: die φύσις gilt es ebenso zu betrachten. Die Antwort auf die Frage, warum der Mensch nun dieses Vermögen und zugleich auch all die anderen besitzt kann nur mehr die Erfahrung sein, *dass* es so passiert. Diese Antwort ist aber keine wesentliche in Bezug auf sein fragendes Warum, lediglich eine beiläufige, akzidentelle, wenn sie das zu Begründende nur als sein Ergebnis sichert. Genau dies tut Aristoteles zu Beginn der Metaphysik im Begriff des φύσει, worauf diese Betrachtung im nächsten Kapitel auch schon hinverwiesen ist, dort nur zu bald wieder die Natur, die Grenze des Wissens, aber dann als ihr Ende, nicht ihr Anfang, auftritt.

Erkenntnis aber wird also zur Suche nach dem warum von etwas und die Philosophie wird verstanden als das Fragen: Was ist warum? An dieser Stelle einmal angelangt, heißt es den Sprung direkt in die aristotelische Prinzipienforschung zu wagen, der gar nicht mehr so weit, da er hier an Dringlichkeit kaum mehr gewinnen kann.

Kapitel 3: Prinzip und Prinzipienforschung

Mit der Warum-Frage beginnt die Philosophie und bei ihr setzt daher ebenso die Prinzipienforschung ein. Dorthin, wo die Erkenntnis ihre Sicherheit aus der Antwort darauf gewinnt, muss der Blick sich richten, um dies einsichtig werden zu lassen. Die kausale Weltbetrachtung ist eine spezifische unter vielen (vgl. S 11) und glaubt man der Sprachgeschichte, so hat sich ihr sprachlicher Ausdruck aus dem räumlich-zeitlichen entwickelt (vgl. Snell 1962, 53). Niemand braucht dazu erst ins Griechische zurückzugehen, auch im Deutschen sind Wörter wie „nachdem“, „durch“ ja sogar „weil“³⁹ zu finden. Sie alle stehen für Zeitliches oder Räumliches, und zwar der Sprachgeschichte nach ursprünglich, haben aber dazu noch kausale Bedeutung. „Nachdem du in die Arbeit gefahren bist, geh bitte einkaufen“, mutet in diesem Kontext eigenartig an. Man versteht nicht, wie es gemeint ist: Weil er in die Arbeit gefahren ist oder danach? Das eine schließt das andere nicht aus, *klar* ist es jedoch nicht. In der Sprache spiegelt sich demnach wieder, wie sich der kausale Zusammenhang eines Sachverhaltes aus seinem räumlich-zeitlichen Einhergehen mit anderen

³⁹ Vgl. „dieweil“, „daweil“ in der Bedeutung von „während“ (vgl. dazu auch: DUDEN Band 7 Eintrag "Weile").

ergibt.⁴⁰ Das Erkenntnisvermögen also spitzt sich zu, hin auf die Möglichkeit, das Ausgangsetwas in seiner räumlich-zeitlichen Gegebenheit kausal zu interpretieren.

Ἐπιστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρῶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. (Anal. post. A2 71b9ff.)

Aristoteles fasst hier nochmals zusammen, was die Untersuchung bereits erarbeitete: Die ἐπιστήμη ist dann erreicht, wenn die Ursache das So und nicht anders der Wahrheit erschließt, in der Art und Weise eines διὰ.⁴¹ Dieses ist im Kontext natürlich ein "wegen", aber eines, das aus dem räumlichen "hindurch" oder etwas instrumentaler aus einem "mit" sich bildet. Den Instrumental soziativer verstanden, ist die Ursache dies, mit dem gemeinsam der verursachte Gegenstand (πρῶγμα) ist. Mit gegebener Ursache ergibt diese uns das Etwas und zwar gesichert in seinem Was. Denn das Dass muss in solch einer Betrachtung bereits (voraus-)gesetzt sein, wenngleich noch nicht bewiesen. Dies ist jedoch nur alt Bekanntes in neuer Gestalt. Denn das Dass als vorausgesetzt Gegebenes war Zweck des Kapitel 1, nämlich dasselbe über die Seelenteile zu geben. Davon geht es weiter zu seinem erkenntnishaften Was.⁴²

Ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡγή, τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν. (Anal. post. B1 89b29ff.)

Vom notwendigen Dass des Etwas weg vermittelt die Ursache das Was als Antwort auf das Warum:

Ἐν ἅπασιν γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν. (Anal. post. B2 90a14f.)

Sie kann es, weil sie im soziativen Mit ein solcher Gefährte ist, der eben instrumental eine Mitte darstellt.⁴³ "Was ist (Mond)finsternis?", fragt Aristoteles in diesem Zusammenhang (vgl. Anal. post. 90a15ff.), genauso wie "Warum ist die Mondfinsternis?". Für *beide* gilt das gleiche: Die Zwischenstellung der Erde zwischen Sonne und Mond. D.h. also die Ursache erreicht bis dahin nichts anderes als die Erkenntnis, deren Wesen es Gewissheit zu sein ist,

⁴⁰ Das scheint daher gerechtfertigt, weil die Sprache ein Reden-über, entsprechend wesentlich Reflexion (Wiederspiegeln) ist.

⁴¹ Ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἰδέναι χάριν ἢ πραγματεία, εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰώμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον [...]. (Phys. B3 194b17ff.)

⁴² Genau hierin zeigt sich worin das Wissen des νοῦς über die Erfahrung der αἴσθησις hinausgeht, wie Aristoteles es M A1 über den Erfahrenen im Gegensatz zum Wissenschaftler darstellt.

⁴³ Τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασιν δὲ τοῦτο ζητεῖται. (Anal. post. B2 90a6f.)

indem sie das Dass des Etwas mit seinem Was *zusammenschließt* (vgl. συλλογισμός) in der Form des ursächlichen μέσον. Diese gewonnene Sicherheit findet entsprechend der Erkenntnis seinen angemessenen Ausdruck gemäß des Satzes vom Widerspruch daher nur derart:

Τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι μὴ τοδὶ ἢ τοδὶ ἀλλ' ἀπλῶς τὴν οὐσίαν, ἢ τὸ μὴ ἀπλῶς ἀλλὰ τι τῶν καθ' αὐτὸ ἢ κατὰ συμβεβηκός, τὸ μέσον ἐστίν. (Anal. post. B2 90a9ff.)

Und das Ergebnis ist ein Etwas, welches als eine Einheit von Dass und Was auftritt, die von da an nicht mehr zu trennen sind. Und aus dem soziativen Mit wird das Durch des διά, wenn der Fokus vom (Gegeben-)Sein aufs Werden fällt, den Prozess oder die Gabe als das Zwischen beiden.

Der αἰτία genügt damit allerdings nicht mehr das zuvor beschriebene räumlich-zeitliche Einhergehen mehrerer Sachverhalte und deren kausale In-Bezugsetzung, sie tritt vielleicht in dieser Form lediglich am offensichtlichsten hervor. Wenn nämlich das Was und Warum zwar unterschiedliche Fragen, aber dennoch die gleiche Antwort nach sich ziehen, dementsprechend zweierlei Perspektiven ein und desselben darstellen, dann sind damit eben nicht mehr mehrere Sachverhalte angesprochen, sondern ein und der selbe bleibt bei sich selbst. Es wird nach Art und Weise des Einhergehens von Ursache und Verursachtem näherhin gefragt werden müssen. Dies und auch die Geschichte vor Aristoteles zwingt ihn dazu:

Διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεπτέον περὶ τῶν αἰτίων, ποῖά τε καὶ πόσα τὸν ἀριθμὸν ἐστίν. ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἰδέναι χάριν ἢ πραγματεία, εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτία ν), δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν τοῦτο ποιητέον καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ πάσης τῆς φυσικῆς μεταβολῆς, ὅπως εἰδότες αὐτῶν τὰς ἀρχὰς ἀνάγειν εἰς αὐτὰς πειρώμεθα τῶν ζητουμένων ἕκαστον. (Phys. B3 194b16ff.)⁴⁴

(1) τὸ ἐξ οὗ, (2) ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι (= εἶδος), (3) ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, (4) τὸ τέλος (vgl. Phys. B3194b24ff.) sind die erfragten Weisen. Überaus berühmt und wichtig ist in ihnen beinahe alles enthalten, was die Aristotelische Philosophie bereit hält, wie aber auch anders, stattdessen ganz konsequent, wenn eben die Ursache für alle Erkenntnis steht. Übersetzt seien sie als (1) das aus dem [etwas ist] (=Woraus), (2) der Begriff des "Was es dem

⁴⁴ Es ist auffallend, dass die Formulierung der ersten Hälfte des zweiten Satzes identisch ist mit der aus Phys. B3 194b17.

Etwas ist zu sein" oder die Form, (3) der Anfang der Veränderung und schließlich (4) das Ziel. Etwas sperrig aber damit vor einer Voreingenommenheit bewahrt stehen sie hier nun fast als Leerstellen gewissermaßen, die es im weiteren Verlauf immer mehr zu befüllen gilt. An dieser Stelle noch sollen sie die Ursache vollends in ihrer Charakteristik bestimmen. Sie alle sind Antworten auf das *διὰ* und zwar nicht bloß beiläufig, sondern in verschiedenen Hinsichten (vgl. Phys. B3 195a3ff.). Die Bildsäule hat ebenso wesentlich das Erz, so sie daraus gemacht ist, wie auch den Bildhauer zur Ursache, der machte. Sie ist eine vom Bildhauer gemachte, erzerne Bildsäule, weil sie aus Erz und durch einen Bildhauer gemacht ist, als Bildsäule. Derart ist sie obendrein auch noch *τέλος*, das Ziel und Weswegen (= *τὸ οὐδ' ἕνεκα*) der Arbeit. Aristoteles behält bei solch einer Formulierung Recht, dass jedes Was mit dem Warum einhergeht und weshalb es genau diese vier sind, nicht mehr oder andere, wird von nun an mit Thema dieser Untersuchungen sein, soll heißen, dass alles noch Folgende auch als eine Antwort auf diese Frage gelesen werden kann.

Man kann in einer systematischen Betrachtung Aristoteles', wie diese hier versucht eine zu sein, die *ἀρχή* an vielen Orten auftauchen lassen, das liegt in der Seinsweise eines Grundmomentes, eingebettet in das gesamte Denken. Hier sei sie aus dem bisher Gesagten zunächst an einem Punkt festgemacht, der sie an dieser Stelle notwendig hervortreten lässt. Erkenntnis als die Gewissheit des so und nicht anders ist vor das Problem gestellt, sich nicht in dem vorverstandenen Ursachenverständnis vollends zu erschöpfen. Dies wird thesenartig festgehalten, im Folgenden erläutert was es bedeutet, d.h. also es erhält seine Begründung. Ein Warum lässt sich in vielen Weisen beantworten, genauer gesagt in vier, doch wann wird die Antwort zum Prinzip? Es hat seine systematische Dringlichkeit, d.h. es wird verlangt, wenn die Suche nach *ἐπιστήμη*, an der das Warum gestellt wird, aus mittlerweile langweiliger, also selbstverständlicher Sicherheit heraus verstanden wird, eben als sicheres (sicherstes) Wissen. Die Angabe einer gemein verstandenen Ursache gewährt zwar einiges von ihr, sie sagt, dass es sich bei *gegebenen Ursachen* so und nicht zugleich anders verhalten kann, aber es dauert wohl nicht lange, bis dem ersten einfällt, von Neuem nach dem Warum zu fragen. Der nach Erkenntnis strebende Mensch ist darin weiterverwiesen und muss erneut eine Bedingung (hier: die Gegebenheit einer Ursache für die Ursache) angeben. Die

Sicherheit zerrinnt hierbei in der Unendlichkeit, so die Ursache ihre unmittelbare Wirkung (ver-)sichert, sich selbst aber nicht sondern auch immer wieder erst versichert werden muss:

Τῶν δ' ἀπειρῶν τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὅλως τοῦ ἀπειροῦ πάντα τὰ μόρια μέσα ὁμοίως [μέχρι τοῦ νῦν]. (M Aἔλ2 994a17ff.)

Nun zeigt sich zugleich mit dem Prinzip, welches dafür steht und es mit ermöglicht, ein weiteres einfaches Grundmoment Aristoteles':

Ἄλλὰ μὴν ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων, οὐτ' εἰς εὐθυωρία ν οὔτε κατ' εἶδος, δῆλον. (M Aἔλ2 994a1f.)

Aristoteles spricht zwei Arten der Unendlichkeit an, κατ' εὐθυωρίαν und κατ' εἶδος. Weder linear noch ihrer Form nach kann eine der vier beschriebenen Arten von Ursache ins Unendliche gehen (vgl. M Aἔλ2 994a6ff.) Der lineare Fortlauf (κατ' εὐθυωρίαν) ins Unendliche würde jede Ursache als Verursachendes da aufheben, wo das Erste fehlt, dass so der Ursachenkette ontologisch gesprochen das Sein gibt, erkenntnistheoretisch sie versichert. Es gäbe ansonsten immer noch eines, an dem die Sicherheit hängen würde aber dabei selbst noch nicht sicher, es könnte also auch anders sein.

Ἄλλὰ μὴν καὶ εἰ ἄπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γινώσκειν· τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν· τὸ δ' ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν οὐκ ἐστὶν ἐν πεπερασμένῳ διεξελεῖν. (M Aἔλ2 994b28ff.)

Τὰ γὰρ οὕτω ἄπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; (M Aἔλ2 994b22f.)

Die Unendlichkeit als solche ist unfassbar und transzendent. Sie hat daher keinen Erkenntniswert. Erkenntnis ist bestimmte, mit anderen Worten endliche und damit erfasste.⁴⁵ Alle Erkenntnis muss zugleich, um solche im allerstrengsten Sinne sein zu können, der Unendlichkeit im kindlichen Warum-Fragen (Ein-)Halt gebieten. Dies leistet nichts anderes als die ἀρχή, schon ihrem Namen nach.

ᾧ ὅστ' εἴπερ μηδέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν. (M Aἔλ2 994a19)

Ἄρχή ist Anfang, Erstes, aber auch Herrschaft. Herrschen kann nur der Herr, welcher sagt, was es zu tun gilt und was nicht. Dies sagt auch das Prinzip schon seinem Charakter als

⁴⁵ Ehrlich gesagt steckt auch dies schon im Etwas, das sich in sein Was und Dass spaltet. Etwas heißt nichts anderes als bestimmt zu sein, denn auch die Wahrnehmung gibt nichts Unendliches. Der Ausdruck „etwas“ ist überhaupt das Unbestimmteste, was uns möglich ist, das ist im Alltag zu merken. Wo immer sich niemand festlegen will, kommt dies "etwas" zur Anwendung. Aber dennoch steckt zumindest bereits soviel Bestimmtheit in ihm, dass es nicht Unendliches, können wir hier bereits sagen „Nichts“ ist?

Ursache nach, weitaus bestimmter aber als solche im herkömmlichen Sinn.⁴⁶ Im Erkenntnisgang kehrt sich dies Verhältnis um und es ist das Ende, an dem nicht weiter gesucht werden kann.⁴⁷ Wie aber muss das Prinzip beschaffen sein, um solch einen hohen Anspruch erfüllen zu können, denn bis dahin ist es nur als Notwendiges gesetzt? Dies Wie der Beschaffenheit erhält sich aus dem Wie seiner Gewinnung, denn diese zeigt zugleich die Möglichkeiten, den Erkenntniswert des Prinzips auf, der ihm durch seine Genese gegeben ist.

Wieder gibt dabei das Etwas den Weg vor. Erkenntnis als Prozess gefasst hat von ihm auszugehen und hin zu Prinzipien zu führen, die dafür Erkenntnis als Ergebnis, als Gewissheit bringen. Aristoteles formuliert es ein anders:

Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερον· (Phys. 184a16ff.)

Es ist einiges, was an diesem unglaublichen Satz zu interessieren hat: Was ist *klarer*? Was heißt *vertrauter*? Warum *für uns* bzw. *der Natur nach*? Und wie kann letztlich dies die ἀρχή in ihrer erwähnten Aufgabe klarstellen?

Der letzte Schluss, was Prinzipienforschung ist, wurde damit bereits vorweggenommen. Nun heißt es diesen auseinander zu legen und in seinen Einzelheiten betrachten.

Das σαφεστέρων ist die Komparativbildung zu σαφής das "hell", "klar", "deutlich" in diesem Sinne auch "verständlich" heißen kann. Das Verstehen wird gerade im Griechischen vom Sehen her interpretiert,⁴⁸ wie schon im vorigen Kapitel, dieses Sehen uns aber nur am Tag, so es hell, aber auch klar genug, nicht nebelig ist, stattfinden kann. Der feststehende Ausdruck σάφα gehört hier ebenso her, heißt "genau", "deutlich", "bestimmt", sowie es noch einige Ableitungen davon gibt. Es ist den Begriffen des Denkens schon sehr viel angepasster. Am interessantesten aber für die Untersuchungen erscheint σαφής in der (Neben)bedeutung "gewiss", "sicher", "zuverlässig". Ein Freund (φίλος) z.B. ist letzteres, so wie es in Verbindung mit der Kopula heißen kann: "es steht fest", "ist sicher". Es scheint daher für alle Sicherheit der ἐπιστήμη eine gewisse Klarheit im Sinne des σαφής notwendig zu sein. Auch hier bleibt also die Sicherheit latent leitend. Sicher ist, wer etwas sieht, wer weiß, was ihn

⁴⁶ vgl. dazu auch M Δ1 1013a10ff.

⁴⁷ Mit Ausnahme der apodiktischen Wissenschaft, die mit ihr beginnt, daher sie apodiktisch ist.

⁴⁸ Vgl. aber auch im Deutschen „einsichtig machen“, „erklären“, „klar und deutlich“, etc.

erwartet, und zwar klar und deutlich. Und auch ein Freund ist dann zuverlässig, wenn er macht, was er versprochen, nicht etwas anderes. So σαφεστέρων vom Objekte her "klarer" heißt, wird es unter Einbezugnahme des Subjektes zum "sichtbarer", oder eben (er)kennbarer, d.h. γνωριμωτέρων.

Γνώριμος ist etwas, das *gekannt* wird, *bekannt* ist oder substantiviert ein *Bekannter*. Der gut Bekannte aber ist *befreundet*, weil er *vertraut* ist, alles Bedeutungen des griechischen Ausdrucks. Auf begrifflich-gnoseologischer Ebene wird es dann zu "verständlich". So Aristoteles jedoch das daraus abgeleitete Verb γνωρίζω nur zu gerne mit der ἐπιστήμη gleichsetzt,⁴⁹ erscheint es sinnvoll auch das Adjektiv vom Erkennen her zu verstehen, demnach als das, was ἡμῖν bzw. τῇ φύσει mehr er- bzw. gekannt wird, derart vertrauter ist. Es bleibt fraglich, wie die Beziehung der beiden σαφεστέρων und γνωριμωτέρων zu einander ist, ob sie rein rhetorisch der Verstehbarkeit wegen, d.h. also eigentlich tautologisch gemeint war, oder doch systematische Bedeutung hat. Hier sind sie aus ihrer Begriffsstruktur derart interpretiert, dass innerhalb des subjektiven Erkenntnisprozesses σαφεστέρων vom Erkannten, γνωριμωτέρων vom Erkennenden her zu sehen ist. Ihr Anliegen bleibt jedoch das Gleiche und zum Zwecke der Wissenschaft gilt es ohnehin, beide gleichermaßen zu erreichen. Doch liegt das Wichtigste der gesamten Prinzipienforschung in den Begriffen ἡμῖν und τῇ φύσει, als deren Bezugspunkte sich auch die Adjektive endgültig bestimmen lassen werden.

Ὅ γὰρ ταῦτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. (Phys. A1 184a18)

Ἄπλως steht hier wohl für τῇ φύσει, sie werden an dieser Stelle gleichgesetzt. Die *Natur* steht im Gegensatz zu *uns*, den Menschen, was auch heute noch oft gilt. Aber es muss genauer hingesehen werden, denn der Erkenntnisprozess als Ganzes, gleich ob Anfang oder Ende, spielt sich ἐν τῇ ψυχῇ ab. Er kann demnach vielleicht irgendwie weg von vom Menschen, nicht aber aus ihm heraus führen. Er ist der Weg vom uns mehr Erkannten, solcherart Vertrauteren, zu dem der Natur nach, hieß es, der jedoch nicht außerhalb unserer verläuft und dort auch nicht endet. Um nichts anderes ging es von dem Augenblick an, wo die ἐπιστήμη auftauchte, die sich nun auf 184a16-18 zuspitzte.

⁴⁹ vgl. dazu auch Bonitz' Index Arist. Eintrag γνωρίζειν

Es sind nun einige zusätzliche Bemerkungen, die Aristoteles an mehreren Stellen verliert, die das ἡμῖν sowie τῇ φύσει näher bestimmen.

Ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· (Phys. A1 184a21f.)

Das Erste (τὸ πρῶτον), das *uns* bekannt, ist das mehr Zusammengesetzte (τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον) oder Ganze (καθόλου), damit der Natur nach unklarer. Auch hier hält sich der Komparativ in Form einer quantitativen Bestimmung durch, bei der es zu fragen gilt, was mit ihr erreicht ist. Die reine Quantität gibt also das Maß für Erkenntnis an. Dies scheint gerechtfertigt, so sich der νοῦς als ihr Ort herausstellte, innerhalb dem es keinen qualitativen Unterschied mehr geben kann in Bezug auf seine Inhalte. Νοῦς bleibt νοῦς und zwar deshalb, weil alle νοήματα ebenso νοήματα sind. Ein qualitativer Unterschied wäre also nicht zulässig, er hat seinen Ort bei den verschiedenen Seelenvermögen, was den νοῦς angeht, so ist dies namentlich der λόγος im Gegensatz zum Sehen (ὄψις), Hören (ἀκοή), Schmecken (χυμός), Tasten (ἄφή) und Riechen (ὄσμή) der αἴσθησις (vgl. S 24). Wenn gerade *uns* vorangehend das mehr Vermengte vertrauter ist, so müssen die Relationalbegriffe auch als solche verstanden werden, nämlich dass es derart zunächst ist, also am Anfang des Prozesses, an dem sich jeder Mensch zumindest einmal befinden, nicht aber notwendig den Gegenstand auf seine Natur hin befragen muss. Ist diese am Ende *uns* klarer, erhellter, oder sichtbarer, so auch vertrauter. Was einem nicht sichtbar, ist niemals vertraut. Die Erkenntnis vollzieht sich in dem dafür vorgesehenen Vermögen als ein Schreiten vom Zusammengesetzten zu dem Auseinandergelegten. Sie schafft es, das zunächst Erfasste immer genauer zu erfassen, zu sehen, dass es doch nicht allein Eines (ἓν) ist, sondern ein Ganzes (ὅλον), das in seinen Konstitua verstanden werden kann. Und nun deutet sich schon an, was die komparativische Verwendung heißen soll: Alle ἐπιστήμη als ein Prozess ihrer Entstehung gefasst ist nichts anderes als dieser Komparativ. Sie bewegt sich von Anfang an im λόγος und hat zur Aufgabe soweit zu gehen, bis sie beim Ersten, den Prinzipien endet, die aber ebenso nur λόγος sein können. Vom Blickwinkel des τῇ φύσει steigert sie das Klarere und Vertrautere bis hin zum Klarsten und Vertrautesten, den ersten Prinzipien.

Mit dem weniger an Zusammengesetzt sein entfernt man sich von *uns* demnach und gelangt zur *Natur* (vgl. Phys. A1 184a22ff.). Weniger zusammengesetzt bedeutet ein Mehr an getrennt. Κρίνεῖν war aber auch schon der Sinneswahrnehmung zugesprochen, das weiß auch

Aristoteles,⁵⁰ weshalb die Wissenschaft nicht anfängt damit, sondern es nur weiterführt, immer mehr trennt, bis sie beim Prinzip, der Ursache oder den Grundbausteinen (στοιχεῖα) endet. Das Ergebnis ist also das zuvor vermengte Getrennte, d.h. aber Einzelnes (ἕκαστον) im Gegensatz zum (ὅλον, καθόλου).

Τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστὶ· (Phys. A1 184a24f.)

Der αἴσθησις ist das Ganze, welches von der Erkenntnis aus zusammengesetzt, bekannter, welche uns den Gegenstand gibt. Die einzelnen Sinnesfakultäten können nach allem bisherigen kaum mehr angesprochen sein, zumal diese in ihrer Tätigkeit immer auf ihr jeweiliges Objekt beschränkt bleiben müssen (vgl. S 24). Es ist nicht ihre Aufgabe zu fragen, sondern nur bereitzustellen fürs Fragen, und so ist das Erste im λόγος - von dem die Erkenntnis als Prozess ausgeht - ihr nur am nächsten (ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως Anal. post. A2 72a2). "Uns" richtet sich also nach der Sinneswahrnehmung, ohne mit ihr gleichgesetzt zu sein, sicher nicht zu Unrecht, *wir* sind Sinnenwesen, das sagt Aristoteles selbst (vgl. Pol. A2 1253a9ff.). Die Sinneswahrnehmung ist zudem auch das Erste und gibt das Gegebene als Ganzes für den νοῦς vor und so es einmal als νοητόν erfasst, gilt es dieses zu teilen. Selbst der nicht denkende Genießer benutzt sie und so ist sie uns das Nächste und Früheste, das uns in jedem Fall bestimmt. Warum aber kann er von Natur und einem an sich sprechen, wenn es um die Einzelteile dieses Ganzen geht, denn dies bleibt bei allem immer noch offen.

Die Antwort scheint gar sehr einfach, denn der Zusammenhang darf nicht vergessen werden, in dem dieser Satz auftaucht: Φυσικες ακροασεως.

[...] δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς. (Phys. A1 184a14ff.)

Und so gilt es von dem, was *uns* zunächst erscheint und damit bekannter, klarer sein muss, zu dem τῆ φύσει, dem mit Bezug auf die Natur, dem Thema der Untersuchung also, Bekanteren zu gelangen. Derart gefasst spricht die Formel der Prinzipienforschung stets ausgehend vom Vorverständnis die jeweilige ἐπιστήμη als Gegenstandsbereich an, gemäß dem *uns*, von dem her *uns* etwas Bekannter und klarer werden soll, und dies Etwas sind die Prinzipien und Ursachen als unvermengte Grundbausteine (στοιχεῖα). In der Physik

⁵⁰ [...] τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως [...] (de. an. Γ9 432a16f.)

verstehen und erkennen *wir* durch das der Natur gemäße. In solch einer Betrachtungsweise zeigt sich das τῆ φύσει bloß als eines unter Vielen, abhängig der jeweiligen Wissenschaft, die in ihrer Gattung, hier der φύσις, ihre Grenzen hat.

Warum aber dann die Trennung von ἡμῖν und ἀπλῶς in 184a18, d.h. die Gleichsetzung von τῆ φύσει und ἀπλῶς? Das der Natur gemäß Seiende ist demnach das *an und für sich*, *schlechthin* Seiende. "An und für sich" hat auch im Deutschen die Konnotation des wirklich Seienden, das, dem das Sein vor allen Anderen zukommt und damit nicht wie die Natur als Prinzip der Physik eben erst als Eines unter Vielen bezeichnet werden kann. So scheint es eigentlich gar nicht selbstverständlich, die beiden von vorn herein in Eins zusetzen.

Sofern das ἡμῖν von der Sinneswahrnehmung her verstanden wird, wird die Natur mit der Erkenntnis zusammengeführt, doch beides sind Teile des Menschen. Das καθόλου aber verweist in seiner Bedeutung des Allgemeinen, in dem es hier nicht wie systematisch üblich, sondern beiläufig verwendet ist, auf die Bedeutung der Natur in der Formel.

Καὶ τὰ παιδία τὸ μὲν πῶρτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον. (Phys. A1 184b3ff.)

Es ist ein solches Allgemeines, das mehreren zukommt, weil es noch nicht (hinreichend) in sich unterschieden und differenziert ist, wie beim Kinde, das erst lernen muss, andere Frauen von der Mutter begrifflich zu unterscheiden. Es ist demgemäß als eine Unschärfe, oder aber eben eine Unklarheit verstanden, von der Natur aus, und zwar, es darf nicht vergessen werden, begrifflich. Denn begrifflich heißt bereits nach den Sinnen im νοῦς als λόγος, aber noch nicht τῆ φύσει klar genug. Die dativische Natur kann so nur lokativisch dem Wo antworten, oder übertragen den Bezug angeben, gemäß dem die Prinzipien vertrauter und klarer sind. Dieses *Wo* bzw. *gemäß* ist das Etwas, von dem Erkenntnis ausgeht.

Τῆ φύσει nach aber soll dann heißen, was es mit dem ἀπλῶς an sich, *d.h. sich selbst nach an Klarheit und Vertrautheit haben kann*, im Sinne von Prinzipien, Ursachen und Grundbausteinen. In der Natur des wissenschaftlich zu betrachtenden Gegenstandes – der Lokativ ist hier herausgehoben – sind es die Prinzipien und Einzelteile, die früher, ja sogar als Erstes vor dem durch uns wahrgenommenen ganzen Phänomen stehen. Sie sind es, welche die Natur des Gegenstandes ausmachen im Sinne der ἐπιστήμη und den die Sicherheit

entbehrenden Nebel (er)klären (σαφεστέρων), um am Ende der Natur des Gegenstandes vertrauter sie zu erkennen (γνωριμωτέρων), demselben sein Sein zu geben.

Dieses Verstehen von subjektiver Seite aber ist nichts anderes als seine Natur, denn die Erkenntnis kann sich nicht außerhalb ihrer selbst und ihres Ortes bewegen. Dies ist das ganze Mysterium des νοῦς, der eben in nichts Anderem seine Aufgabe hat. Er gibt mit dem λόγος vor, was die Natur des wissenschaftlichen Gegenstandes sein kann. Sie ist also durch die des νοῦς mitbestimmt, ebenso wie das Etwas dem νοῦς von der αἴσθησις weg vorgibt, was er zu denken hat.

Die Gleichstellung der Natur eines Gegenstandes mit seinen Prinzipien veranlasst allerdings noch, nach dem Begriff der Natur überhaupt zu fragen, was er bei Aristoteles vermag.

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας [...] (Phys. B1 192b8f.)

Aristoteles bestimmt eigentlich gar nicht die Natur, sondern bloß die Dinge, welche natürlich sind oder nicht. Sie sind es, welche die ἀρχή der Bewegung in sich halten, oder hergestellt diese außerhalb ihrer haben. Κίνησις ist also das Kriterium der φύσις. Doch heißt es nicht Bewegung selbst, sondern die ἀρχή κινήσεως in sich zu tragen,⁵¹ um natürlich, φύσει sein zu können, welche zu Beginn des dritten Buches der Physik, dort wo die κίνησις selbst Thema der Betrachtungen wird, wiederum die φύσις ist (vgl. Phys. Γ1 200b12). Damit ein natürliches Ding bestimmt wurde als eines, das Natur in sich trägt, und die äußerste Spitze, das Großartigste im aristotelischen Denken, ist erreicht. Diese nichtssagende Tautologie ist nämlich kein zu vermeidendes, ja vielleicht sogar auszumärendes Missverständnis, sie ist notwendig. *Natur ist oberstes Prinzip überhaupt*. Sie ist wenn, dann nur durch sich selbst erklärbar. Als Prinzip der Bewegung steht sie zu Beginn von überhaupt allem in der phänomenalen Welt.

Die Abhandlung über die Physik behandelt strenggenommen Begriffe wie Bewegung, Ort, Zeit und dergleichen, und wie die natürlichen Dinge sich derart bewegen, orten und zeitigen. Die φύσις als das diese Wissenschaft begrenzende γένος ist ἀρχή, d.h. erste und nicht hinter sie gelangbare Ursache dieser. Sie wird von Aristoteles also derart einsichtig gemacht, dass gezeigt ist, was sie alles erklärt, zu erklären hat als Ursache.

⁵¹ Τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως [...] (Phys. B1 192b13f.)

Erst wenn die φύσις gewonnen, wird sowohl die aristotelische Erkenntnisformel wie auch die Erkenntnis selbst begriffen werden: Warum hat der Mensch Wissen im bisher gefassten und begründeten Sinn? Weil der Mensch *von Natur aus* danach strebt. Die große Errungenschaft des Aristoteles ist das φύσει zu Beginn der Metaphysik. Es sagt, dass die Ursache des Wissens, das hier als Bewegung gefasst wird, im Menschen selbst liegt und es demnach unser Wesen oder eben Natur ist zu wissen. Eigentlicher und systematisch bedeutsamer sagt es, dass nicht weiter gefragt werden soll, warum der Mensch Wissen hat und danach strebt, sondern dass es schlichtweg so ist.

Wie lässt sich das beweisen, was selbst schon in jedem anzutreffen ist, mit dem es bewiesen werden könnte und so das zu Beweisende voraussetzt.⁵² Letzte Prinzipien lassen sich nicht anhand ihres Beweises sichern, sondern nur über die Sicherheit, d.h. Beweiskraft, die sich uns in Bezug auf das durch sie Gesicherte ergibt, nirgends anders liegt ihr Wert. Die Natur ist der Punkt, der sich selbst setzt und der Erkenntnis ihren so dringlichen Abschluss, ihre eigene Bestimmtheit gibt.

Das Eigenartige der Setzung der Natur an den obersten Anfang, den Punkt, der sich selbst setzt und durch sich selbst erklärt, liegt darin, dass es ihre Aufgabe ist, nicht nur sich selbst, sondern ebenso Erklärung alles Anderen zu sein, das auf sie folgt. Doch streng genommen ist ihre tautologische Struktur als nichtssagende ebenso nichtserklärend. Φύσις ist letzte Antwort auf die Warum-Frage, durch das reine Dass, ohne ein Warum. Hierin zeigt sich, was Natur ihrem Wesen nach sein kann: die bloße Gegebenheit des Etwas, derer die Erkenntnis bedarf. Der Blitz blitzt, weil es seine Natur ist, heißt demnach: Es passiert einfach und hör auf danach zu fragen. Denn ohne dieses Passieren würde gar nicht erst gefragt werden können. Dieses Warum aber unterscheidet sich von den anderen, denn natürlich kann gesagt werden: Die Wolken und ihre Bewegung erzeugen durch Reibung elektrische Entladungen. Das hier besprochene Warum aber ist das letzte, dasjenige, das fragt: Warum ist überhaupt etwas (bzw. warum ist es so und nicht anders)? Hier darf nicht mehr geantwortet werden, hier endet Erkenntnis und das, was sie vermag. Mit der Natur beantwortet also Aristoteles auch Parmenides, der das Sein absolut behandelt. Wollte dieser nämlich noch das Sein vom

⁵² Ω δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον· φανερόν γάρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἔστιν πολλά. τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερά διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἔστι τὸ δι' αὐτὸ καὶ μὴ δι' αὐτὸ γινώριμον [...] (Phys. B1 193a3ff.)

Nichtsein absolut getrennt wissen, indem letzteres unerreichbar ist, so braucht Aristoteles dies in diesem Zusammenhang gar nicht weiter berücksichtigen. Denn die Natur gibt ohnehin vor, was es zu erkennen gilt. Sie ist das Sein des Parmenides, herunter geholt in die Welt der κίνησις. Wenn also der Natur eine Beweiskraft zugesprochen wird, so hat sie diese im wahrsten Sinne des Wortes unbegründet und so sehr das widerstrebt im Streben nach Erkenntnis, so notwendig ist es. *Erkenntnis braucht einen Anfang*. Jetzt aber wird auch das τῆ φύσει in der Prinzipienformel klar: Zwar mag es das Thema angeben, gemäß dem die Dinge klarer und vertrauter gesehen werden sollen, stellte sich dies Thema aber als dasjenige überhaupt und vor allen anderen heraus, bleibt es nicht auf sich beschränkt, sondern wird zum Leitfaden aller Prinzipienforschung. Sofern die φύσις äußerste Grenze der Erkenntnis bildet, leitet sie an, gemäß ihrer bis an den Punkt zu fragen, wo es nichts mehr zu fragen gibt, dem Punkt, der sich selbst setzt, dem ἀπλῶς des zu untersuchenden Gegenstandes, seinen Prinzipien.

Nun, da dem τῆ φύσει und damit der Physik genügend Platz gewidmet wurde, muss eine weitere Stelle im aristotelischen Textkorpus näher betrachtet werden, nämlich das zweite Kapitel des ersten Buches in den *Analytika posteriora*:

Πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταῦτ' ὄν πρότερον τῆ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρώτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· (Anal. post. A2 71b33ff.)

Darin findet sich abermals, ausgehend von der Notwendigkeit von Ursachen für Wissenschaft, eine Beschreibung der Suche nach ihnen. Doch steht hier zunächst der Beweis im Zentrum, d.h. die Reihenfolge dreht sich um. Das Prinzip wird seinem Namen gerecht und steht als Erstes, aus dem gefolgt wird, notwendig. Damit ist erreicht und methodisch durchgeführt, was schon angedeutet: die Notwendigkeit des so und nicht anders. Die Wahrheit also liegt beim Prinzip nicht in einem Beweis seiner, sondern darin, was es selbst alles beweisen kann und somit von demselben seine Wahrheit erhält. Dieser Vollzug des sich bewahrheitenden Prinzips über die Bewahrheitung des sich durch das Prinzip Bewahrheitende, der in der Wahrheit auch die Erklärung des jeweiligen mitgibt, ist die Methode der apodiktischen

Wissenschaft, in der gezeigt ist, wie die ἀρχή ihrem Anspruch als Erstes gerecht wird, indem sie in besagter Weise selbst mitgesetzt wird. Die Passivität dieser Bestimmung steht dafür, dass das Bezogensein auf das Etwas ihr wiederum derart das Ermöglichende ist, als dass sie nur über die Erklärung desselben sich selbst sichern kann. So sie aber für die ἀλήθεια alles dadurch Erklärten steht, hat die ἀρχή sogar ein Mehr an ἀλήθεια, ist wahrer als das durch sie Entborgene, Offenbarte. Sie kann es aber nicht derart, dass sie mehr Sein hat als ihr Gegenstand, denn Sein und Nichtsein sind zwei Absolutheiten, bei denen es kein Dazwischen im Sinne eines *bisschen* geben kann. Die Wahrheit kann nur fragen ob oder ob nicht, darüber hinaus gelangt sie nicht.⁵³ Alle Wahrheit, welche einsteht für das Sein auf dem Grunde des Satzes vom Widerspruch des So-und-nicht-anders-Seins, bringt den Gegenstand aus der Verborgtheit ans sichere Licht. So sich diese Sicherheit des zu Bewahrheitenden einstellt mit dem Bewahrheitenden, dem Prinzip, muss dieses selbst wahr sein, bringt sie diese aber erst dem so bewahrheiteten wahren Gegenstand, muss es mehr noch wahrer, d.h. aber in diesem Kontext sicherer sein, sonst sich der Gegenstand selbst nicht in Sicherheit bringen ließe.⁵⁴ Wo aber das Prinzip nicht bewahrheitet, ist es nicht wahrer und sicher genug in Bezug auf den Gegenstand, sondern falsch und dieser bleibt in der unsicheren Verborgtheit. Die Sicherung aber wird vollbracht durch das καθόλου, jetzt in seiner systematischen Funktion. Λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι [...]. (de int. 7 17a39f.)⁵⁵ Indem das Prinzip des zu Beweisenden derart sein soll, dass es (möglichst) Vielem zukommt, ist es umso sicherer gemäß des so und nicht anders.⁵⁶ Das Finden aber eines solchen ist Aufgabe der ἐπαγωγή, d.h. die Suche nach einer ἀρχή, die ihr καθόλου erreicht im Charakter als ἕκαστον ein solches Einzelnes zu sein, das den Gegenstand zerlegt hin zu dem, was ihn begrifflich als Ursache, Prinzip oder Grundbaustein ausmacht (vgl. S 40). Das sicherste aber aller Prinzipien, der Satz vom Widerspruch, zeigt, dass die Sicherheit dann am größten, wenn kein Beweis mehr möglich, bei dem, was sich bereits überall zu dessen

⁵³ Aristoteles weitere große Errungenschaft wird die des *inwiefern* sein, auf das sich das *ob* zuspitzt.

⁵⁴ Ὡστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀλεθέσιν εἶναι. (M Ael.1 993b26f.)

⁵⁵ Interessant hierzu auch M Z13 1038b11, wo grundsätzlich das gleiche steht, nur das κατηγορεῖσθαι durch ein ὑπάρχειν ersetzt wurde. Kapitel 5 soll gerade diesen Unterschied herausarbeiten, man vergesse diesbezüglich nämlich nicht den Kontext, in dem v.a. letzteres steht: die Metaphysik.

⁵⁶ So einfach es anmutet, je allgemeiner etwas, umso mehr ist es.

Sein als notwendig vorausgesetzt herausstellt.⁵⁷ Ein solches erfüllt dann zugleich das Kriterium des ἀμέσων, des nicht Mitte seins, sondern eben Erstes und zwar mit Hinblick auf den Gegenstand.

Ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οικείων· ταὐτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν. ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἧς μὴ ἐστὶν ἄλλη προτέρα. (Anal. post. A2 72a5ff.)

Nicht jedes Prinzip muss so absolut sein wie der Satz vom Widerspruch, dessen Allgemeinheit ihn überall setzen lässt, aber zumindest für den Gegenstand, den es zu erkennen gilt, muss es seinem Namen gerecht werden.

Ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν· (Anal. post. A2 71b26ff.)

Wäre es bloß Mittleres, hätte es eines vor sich, das seinerseits sicherer. So würde aber die Sicherheit, die das Prinzip gewährt, nur vermittelte sein und zwar über das Mehr an Sicherheit des eigentlicheren Prinzips. Hierin zeigt sich nichts als die Hypothese in ihrer Wenn-dann Funktion, die an die Spitze getrieben am Prinzip vorbei in die Unendlichkeit führt (vgl. S 39). Der Erstlingscharakter verlangt dann aber auch natürlich das αἰτίων, sofern sich jede Wissenschaft von vornherein ihr Wissen aus Ursachen erhält. Für die Bestimmung des Prinzips in den zweiten Analytiken bleiben damit nurmehr γνωριμωτέρων und προτέρων. Beide Komparative, von denen der erste nur zu bekannt ist (vgl. Phys. 184a16ff.), deuten mit ihrer grammatischen Form auf das zu Beweisende, gegenüber dem das Prinzip beides zukommt. Mit Anal. post. A2 71b33ff. (vgl. S 47) ist jedoch nur insofern Neues für die beiden gewonnen, als dass das πρότερον an Stelle des σαφεστέρων der Physik steht. Dieser Verweis aber ist einer, der auf das αἰτίων abzielt (vgl. Anal. post. A2 71b31) und ist in der apodiktischen Wissenschaft nicht weiter verwunderlich, wo das Prinzip auch in der Genese des Beweises früher kommt.

Endlich ist damit die Bestimmung erreicht, wie sie Aristoteles in den zweiten Analytiken durchführt:

⁵⁷ Daher kann Aristoteles gemäß der Prinzipienformel für die Sinneswahrnehmung behaupten:

Ἦστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα. (Anal. post. A2 72a4f.)

Εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. (Anal. post. A2 72a19ff.)

Das ist alle Leistung des Prinzips, so dieses einmal gefunden. Das genitivische συμπεράσματος soll einen Vergleich zeigen, damit mehr noch aber in seiner Bedeutung als das Schlussgefolgerte das gesicherte jeweilige Etwas, auf das sich jedes Prinzip zu beziehen hat, das *Prinzip von Etwas*. Die Erkenntnis von Etwas, das musste klar sein, wird bei der Suche nach Prinzipien zum Prinzip davon. Das Etwas steht zu Beginn - in der Induktion - bzw. am Ende - im Beweis -, doch in ihrem Wesen, stets dem Was zu antworten, verlässt die ἀρχή es niemals wirklich, stattdessen führt sie zu seiner Natur.

Οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου. (Anal. post. A2 71b22f.)

Was aber ist die tatsächliche Aufgabe der ἀπόδειξις und was erreicht sie? Der Beweis war bisher zu selbstverständlich hingegenommen wie auch das Wahrsein, das durch ihn erreicht, denn ἀπό-δειξις heißt zunächst ganz wörtlich "von etwas her zum Vorschein bringen oder hervorbringen". Dies wird dann im Lateinischen zur "demonstratio", einer "Veranschaulichung", eigentlicher "von dem her etwas sich zeigt/gezeigt wird". Und auch das συμπέρασμα gehört hierher, welches von seinem Stamm περαίνειν als "das Vollendete", "ins Ziel gegangene" da steht. Die ἀπόδειξις bringt hervor in sein Ziel und stellt ins Licht das Bewiesene gemäß seiner Natur, sie veranschaulicht. Sie bringt zur Schau das, was durch die ἐπαγωγή erreicht wurde: die Sicherheit eines Prinzips. Derart bewahrheitet sie es auch, aus der Verborgenheit heraus.

Die aristotelische Prinzipienforschung lässt sich als (ziel-)gerichtete von zwei Richtungen aus verstehen: der ἐπαγωγή, welche nahe der Sinneswahrnehmung weggeht zu den Prinzipien; der ἀπόδειξις, welche von den Prinzipien gemäß ihres Erstlingscharakters als Prämissen zu den Phänomenen führen soll (d.h. beweisen). In den beiden (ver-)dreht sich dementsprechend auch das Verhältnis von καθόλου und ἕκαστον, einmal als unbestimmt, vermengtes Allgemeines zum unvermengten Einzelbestandteil, das andere mal vom begrifflich Allgemeinen zum einzeln Seienden. So sich in ersterer die Findung der ἀρχή vollzieht, zeigt sich im Beweis, was sie vermag: Erkenntnis im Sinne des so und nicht anders. D.h. aber, das vorausgesetzte Dass wird um sein Was bzw. Warum ergänzt, wodurch dies Dass gesichert.

Wenn die ἀπόδειξις dies am Ende veranschaulicht, dann konnte sie dies erst nachdem die ἐπαγωγή das zunächst vorausgesetzte Dass als Frage stellte "ob", was sich zuspitzt auf das Warum, gleichgesetzt mit dem Was (vgl. Anal. post. B1 89b24ff.). Zwar wird jedes Prinzip selbst notwendig im zu Beweisenden gemäß der Struktur des Prinzips von Etwas gefunden, denn der Bezug bleibt bei all dem stets erhalten, doch war dies schon klar, wo jede Ursache sich als Antwort auf das Was des Gegenstandes konzentrierte. Die Beweiskraft eines jeden Prinzips liegt letztlich einzig im καθόλου.

Das Zukommen, welches sich im "von" des Prinzips von Etwas hält, ist ebenso Aufgabe der ἐπαγωγή, nämlich soweit warum zu fragen, bis auch sie sicherstellen kann, dass das Prinzip dem Etwas zukommt, Prinzip von etwas ist:

[...] καὶ προγινωσόμενα οὐ μόνον τὸν ἕτερον τρόπον τῷ ξυνιέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστιν. (Anal. post. A2 71b31ff.)

Ζητοῦμεν γὰρ μὴ ἡσθημένοι, οἷον τῆς ἐκλείψεως, εἰ ἔστιν ἢ μή. (Anal. post. B2 90a25f.)

So banal und einfach die Antwort, so aussagekräftig ist sie. Nämlich sagt sie genau, wie weit die Erkenntnis zu gehen hat. Das Was und das Warum der Mondfinsternis taucht nie erst als Frage auf, wenn es als Gegebenes wahrzunehmen ist und so auch bei allem anderen. Also geht jede ἐπαγωγή weg von dem der Sinneswahrnehmung nächsten Denken zu dem, was ihm durch die Sinneswahrnehmung verschlossen war, nämlich ein bestimmtes dem Gegenstand zukommendes Prinzip oder Was. Das Zukommen aber des Was zu einem bestimmten Sachverhalt ist darin erkannt, dass es zu sehen ist, damit nicht wieder mittels Warum hinterfragt werden muss. Der berühmteste aller Syllogismen soll es verdeutlichen: Warum ist Sokrates sterblich? Die Antwort liegt in seinem "Was" begraben, das es ihm vorgibt: Er ist Mensch. Das Menschsein beinhaltet die Sterblichkeit, was sich im καθόλου zeitigt: Alle Menschen sind es. Die Frage, ob er jedoch Mensch ist oder nicht, stellt sich nicht, so der Mittelterm als Verbindendes - "Sokrates ist ein Mensch" als Ursache - offensichtlich:

Εἰ δ' ἡμεν ἐπὶ τῆς σελήνης, οὐκ ἂν ἐζητοῦμεν οὐτ' εἰ γίνεται οὔτε διὰ τί, ἀλλ' ἅμα δὴ λον ἦν ἄν. (Anal. post. B2 90a26f.)

Was also ist nach all dem das Prinzip und wie sieht sein Verhältnis zur Ursache aus? Prinzip ist Erkenntnis. Prinzip ist Ursache. Prinzip ist Erstes. Ein solches, welches vor allem Anderen den Gegenstand bestimmt und beherrscht und daher vor allem Anderen genannt werden muss.

Ein Erstes, von dem alle Kraft des Seins direkt ausgeht hin auf den Gegenstand, dessen Prinzip es ist. Als Ursache zeigte es sich irgendwie vierfach und doch jedes mal als "Was".

Und alle vier sind es zudem gleich wesentlich in Bezug auf die Bestimmung des jeweiligen Gegenstandes (vgl. S 38).

Δεῖ δ' αἰεὶ τὸ αἴτιον ἑκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων (οἶον ἄνθρωπος [!] οἰκοδομεῖ ὅτι οἰκοδόμος, ὁ δ' οἰκοδόμος κατὰ τὴν οἰκοδομικὴν· τοῦτο τοίνυν πρότερον τὸ αἴτιον, καὶ οὕτως ἐπὶ πάντων)· (Phys. B4 195b21ff.)

Der Mensch ist Ursache für das Haus, insofern er Baumeister, nicht etwa Dichter oder Vater ist. Nur dann kann ein Prinzip als Ursache seine Unmittelbarkeit (ἀμεσος) wahren, wenn es genauestens das Prinzipierte bestimmt. Die Angabe des Menschen bringt aber gleich wieder Neues heran: es kann nämlich gefragt werden: Ja aber *warum* ist er Baumeister?⁵⁸ Er mag wohl Prinzip sein fürs Haus, aber der Warum-Frage hat er über dieses hinaus kein Ende bereitet, das Prinzip ist nicht *vollends* gerecht geworden. Dieses Fragen nach dem Warum des Baumeisters in sein Ziel geführt ist letztlich Antwort, dass er Mensch ist. Hier, beim natürlichen Ding wieder angelangt, wird nicht weiter gefragt, erst dieses "Was" stoppt es. Jedes Fragen nach seinem Warum verweist nur wieder auf das ihm unwesentliche "Weil es offensichtlich ist, d.h. es ist einfach so."⁵⁹ Jede Wissenschaft hat ihr Gebiet, in dem sie als erstes Prinzip steht - so die φύσις in der Betrachtung der Physik (vgl. S 43) -, aber das Prinzip ist erst da vollkommen erreicht, wenn etwas gefunden, das der Unendlichkeit entgegensteht, denn bei jedem dieser Einzelwissenschaften lässt sich am Ende doch wieder ein Warum stellen.

Die erste Wissenschaft und das erste Was sind demnach gesucht und damit die letzte Sicherung der Erkenntnis: "Was ist Sokrates?" gibt Antwort auf alles, was mit ihm in Verbindung steht. "Allen voran Mensch", und nun gilt es zu fragen, "Was ist der Mensch?". Φύσις und ἀπλῶς bergen es bereits in sich und nun muss der Schritt getan werden, weg vom Prinzip in seiner allgemein-systematischen Bestimmung, hin zum allerdringlichsten "Was", welches allein ihm gerecht werden kann, der οὐσιᾶ. Ihr Ort ist bezeichnenderweise die

⁵⁸ Die Frage jedoch, "ist er Baumeister?", ist hinfällig, die Natur hat es gezeigt, wenn er baut. Das Warum der obigen Fragen fragt hingegen nach der Sicherheit dafür, sie soll das Ob lediglich bestätigen.

⁵⁹ Auf die φύσις also.

πρώτη φιλοσοφία, d.h. Metaphysik unter den Aristotelischen Schriften.⁶⁰ Das Erste allerdings, was darüber bekannt, steht in den Kategorien.

⁶⁰Περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία πολλὰ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσὶν, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι [...] (Phys. A9 192a34ff.)

Teil 2: Substanz oder das Sein des Seienden

Kapitel 4: Die Substanz auf dem Boden der Kategorien

Das Was als dasjenige, was hinter allem Warum steht, bedingt durch die gnoseologische Forderung der Bestimmtheit im Gegensatz zur transzendenten Unendlichkeit, verweist immer schon auf das Thema der Metaphysik, an welches hier herangearbeitet wird und im nächsten Kapitel seine Vollendung erhält: das Seiende als Seiendes.

Bei jedem Fragen nach dem Sein und dem, was es ausmacht, muss die Antwort, so sie eine solche sein will, bei Aristoteles von vornherein auf das Seiende Bezug nehmen.⁶¹ Das Sein zeigt sich in keiner anderen Gestalt, es ist Seiendes. Wie aber kann sich Aristoteles dieses Sachverhaltes so sicher sein? Die Sicherheit aber leitet sofort wieder über zur Erkenntnis: Wie kann er das Sein als Seiendes erkennen?

Dies darf zweifach verstanden werden: (1) Worin liegt die Begründung das Sein als Seiendes zu verstehen und (2) wie lässt sich dieses einmal so verstanden erkennen. Die bisherige Antwort insbesondere für (2) war die Formel zur Suche nach den Prinzipien in der Physik und die Bestimmung der ἀρχή v.a. gemäß Anal. post. A2 71b20ff., dazu, dass jede davon als αἰτία auch mit dem Was zutun hat. Zu fragen bleibt da nur noch, was wird dem gerecht, v.a. bei der Forderung nach einer Grenze, bei der Erkenntnis ihr Ziel, sich selbst erreicht?

Die οὐσία war dafür bereits genannt. Die Voraussetzung für sie ist ihre Abgrenzung zum κατὰ συμβεβηκός. Der Beginn für beide ist der Gleiche: die Sprache. Sie ist das Ausdrucksmittel, der Gegenstand des νοῦς, dem Ort, wo Erkenntnis angesiedelt ist. Beschränkt sich die Arbeit hier nun auf (1) der genannten Fragestellungen, ist sie erstes Indiz für ein Sein, das in Gegenständen ist, Seiendes daher. Denn die Sprache kommt nicht umhin, von Dingen zu sprechen. Zwar spricht sie sich immer schon allgemein darüber aus, aber doch bleibt sie darin begrenzt auf den Gegenstand, auf den sie sich bezieht. Die Sprache eben als Ausdruck der Erkenntnis hat den Gegenstand immer schon, sie *kennt* ihn zunächst aber nur.

⁶¹ Die gesamte Metaphysik oder überhaupt das Aristotelische Denken weisen daraufhin, beispielhaft soll jedoch folgendes dafür stehen: Ἔστιν ἐπιστήμη τις θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. (M Γ1 1003a21f.) Dazu auch S 29.

So gilt es ihn als das sprachlich zunächst Gegebene - es ist dasjenige der Sinneswahrnehmung Nähere - in Sicherheit zu bringen, was am meisten und letzten Endes die οὐσία bedeutet.

In ihr laufen als Fokus alle bisherigen Betrachtungen zusammen und so wird sie (2) zum Abschluss bringen, die Erkenntnis des Seienden. Der Schritt vom Seienden zur οὐσία ist kein großer, aber dennoch muss davor noch gesagt werden, was bisher überschritten wurde vom aristotelischen Gedankengut. Die Arbeit wendet sich gemäß dem Fokus der Sprache also dabei zunächst den logischen Schriften zu. Schon das Erste, was die Überlieferung von Aristoteles dazu hat, ist eine Unterscheidung auf sprachlicher Ebene, die sich zwar nicht über die Substanz aus-, sie aber anspricht und auf sie abzielt.

Ὅμωνυμα λέγεται ὦν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει.

συνώνυμα δὲ λέγεται ὦν τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσγορεύεται ζῶον, καὶ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει.

(Kat. 1 1a1ff.)

Was nur den Namen (ὄνομα) gleich hat, so eben ein Mensch und das Bild eines solchen, kann nicht gleich sein mit Hinblick auf den λόγος. Der gemeinsame ὄνομα ist hier das Lebewesen (ζῶον), welches als Bezeichnung beider zulässig ist: "Das ist ein Lebewesen." Sobald aber davon abgesehen das Sein (λόγος τῆς οὐσίας) herangezogen wird als Kriterium der Gleich- und Verschiedenheit, scheiden sie sich. Was ist es (τις τί ἐστίν), das diesen Menschen zum Lebewesen macht und was ist es, welches dasselbe für das Bild erreicht? Man könnte sagen: Der Mensch *ist* ein Lebewesen. Sowie: Das Bild des Menschen ist ein Lebewesen, weil es das Bild eines Lebewesens ist. Beim Reden über das Sein also offenbart sich, dass das Sein als Lebewesen bei letzterem nicht vom Bild selbst herrührt, sondern es dieses von einem Anderen her hat, das ebenso Lebewesen ist, aber auf andere Art und Weise. Und daher ist es bezeichnend, dass der Satz über den unbildlichen Menschen seine Begründung im "weil" entbehrt, weil er dies Sein als Lebewesen nicht erst von einem Anderen hat, er ist selbst

Lebewesen.⁶² Als Mensch von sich her und in sich bedarf es keines Anderen, durch welches es erst seine Bestimmung des Lebewesens erhält. Das Bild hingegen wäre ohne ein Lebewesen, auf das es sich beziehen kann, kein solches. Dieses Sein als Lebewesen des Bildes rührt von dem Menschen an sich her, daher vom bildhaften Lebewesen verstanden dasselbe Sein zum Sein *im* Bilde wird.⁶³ Der gezeichnete Mensch ist daher für das Bild nicht λόγος τῆς οὐσίας.

Doch liegt in dem τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶν εἶναι noch mehr, denn es setzt von vornherein voraus, dass beiden Lebewesen-Sein überhaupt irgendwie zukommt. Mit anderen Worten, Bild wie Mensch heißen nicht grundlos Lebewesen, stattdessen muss es einen Bezug geben. "'Gro ba" wäre ebenso möglich als Name für beide aber so dies Wort keinerlei Bedeutung hat - zumindest im Deutschen - ist es schlichtweg falsch im Sinne des Nichtseins: Es steht für Nichts und würde es, dann hätte es doch nur wieder eine Bedeutung wie z.B. Lebewesen. Auch "Mantel" wäre möglich für beide zu setzen, das Sprechen lässt es zu. So aber das Wort "Mantel" bereits eine Bedeutung hat, muss entgegnet werden: Nein, beides sind keine Mäntel. Hat es aber keine, ist mit ihr im Sinne der Erkenntnis und auch sonst nichts gewonnen. Das Wort als Stehen-für hat den Bezug zu dem, für das es steht und durch dieses Beziehen erlangt es seine Bedeutung. Das ist sein Erbe vom νοῦς ποιητικός, der das Wort werden lässt als σημεῖον (vgl. Näheres dazu auch S 62ff.). Wo aber das Wort seine eigentliche Bedeutung erreicht, das ist eben an Ort der Substanz, wo es Wesen des Dafür-Gestandenen ist. Damit also in Kat. 1 der bloße Name des Lebewesens immer schon einer ist, der dem Bezeichneten daher zukommt, weil er sich darauf bezieht, das Sein desselben entsprechend der Substanz substantiell (Mensch) oder auch nicht (Bild des Menschen) anspricht. Ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας meint also den Begriff des wesentlichen Seins in Bezug auf den Namen, nicht das bezeichnete Ding selbst. Der ὄνομα aber hat diesen λόγος natürlich von dem Ding, das es bezeichnet. "Der zum Namen gehörige Begriff des

⁶²In einer Hinsicht hat er zwar ebenso wie das Bild ein anderes Lebewesen, von dem her es sein Sein als Lebewesen bekommt, nämlich Vater und Mutter. Aber es dürfen nicht die unterschiedlichen Ursachen untereinander verwechselt werden. Im Sinne einer *causa efficiens* haben beide ihr Sein von einem Anderen, es liegt im Wesen dieser Art von Ursache. So Vater und Mutter als Ursache dem Kinde sein Sein schenken, ist dies beim Bilde der Bildhauer und Maler. Aber wo der Unterschied nicht hierin, sondern im jeweiligen Begriff der beiden gesucht ist, geht es um eine andere, die *causa formalis*.

⁶³Damit ist die Terminologie gewonnen, derer sich Aristoteles in den Kategorien bedient, um eben denselben Unterschied zu fassen, der von wesentlich und akzidentell, der von Substanz und Akzidenz herrührt und auf sie hinführt.

Wesens ist je ein anderer", bedeutet nun beim Menschen, dass ihm ebenso der wesentliche Begriff des Namens zuteil wird. Wohingegen das Bild seinen wesentlichen Begriff nicht im Namen, stattdessen wo anders hat.

Es sind die Bestimmungen des "in sich selbst" und des "in einem Anderen", welche in der Kategorienschrift noch nicht als dieses Gespann auftreten, aber nichts Anderes als die Unterscheidung von Substanz (οὐσία) und Akzidenz (κατὰ συμβεβηκός) ausmachen. Eine genaue Erläuterung dieser λόγοι auf den Ort verschoben, an dem sie bei Aristoteles in dieser vollendeten Gestalt auftreten,⁶⁴ ist es des ersten Menschen Wesentliches Lebewesen zu sein, des zweiten aber Beiläufiges.

Soweit gegangen ist abschließend nochmals eine nähere Bestimmung der jeweiligen bezeichneten Gegenstände möglich. So der Mensch als Mensch Lebewesen ist, ist es wesentlicher Begriff von ihm. Das Bild als Bild hingegen ist eben nicht Lebewesen, sondern nur in einer akzidentell mit ihm zusammenlaufenden Bestimmung. Denn das Bild als Bild hat seinen λόγος τῆς οὐσίας nicht im Lebewesen, sondern im Bild-Sein. Klar wird dies sofort, wo auch jedes andere Bild Bild ist, ohne ein Lebewesen abzubilden. Des Menschen λόγος ist der des Lebewesens selbst, der des Bildes aber eben der eines Bildes. *Der Mensch ist Lebewesen, weil er lebewest, das Bild hingegen, weil es (einen solchen) abbildet.*

Die Trennung von ὄνομα und λόγος τῆς οὐσίας tritt auf, wo so unterschiedliche Dinge wie Mensch und Bild scheinbar in Eins geraten. Sie ermöglicht damit alle Betrachtung zur οὐσία, weil sie selbst auf ihr beruht, sie fordert damit nach ihrer Untersuchung. Die letztliche Ungleichheit im Sein⁶⁵ macht erst die Homonymität und zwar bei gleichem Namen. Worin ein jedes sein Sein hat, muss gefragt werden, wo immer zwei Namen gleich.

Daraus kann kurz gesagt auch schon die Synonymität hergeleitet werden, sie findet sich dort, wo zwei Dinge den Namen und auch den λόγος dazu teilen. So etwa beim Pferd wie Menschen, die beide nicht nur dem Namen, sondern auch dem Begriff nach Lebewesen sind.

⁶⁴ v.a. in der Metaphysik, d.h. Kapitel 5 in dieser Arbeit.

⁶⁵ Es ist bereits vieles hingenommen, v.a. was im Weiteren zum Verhältnis von Sprache und Sein steht, wenn an dieser Stelle λόγος τῆς οὐσίας mit "Sein" übersetzt wird (vgl. Kapitel 5)

Zunächst ist mit der Homo- wie auch der darauffolgenden Synonymität nur ein Werkzeug gewonnen, welches v.a. dem Philosophen an die Hand gibt, Bezüge klar zu machen, in denen auf die Dinge zugegangen, wenn von ihnen gesprochen wird. Sie zielt darauf ab und bildet die Voraussetzung für die weiteren Betrachtungen der οὐσιῶν, ohne dabei schon hinreichend zu sein. Von hier weg ist lediglich der Blick auf sie gerichtet, damit sich aber erst die Aufgabe eröffnet. Dies Werkzeug allerdings darf deshalb in seiner Bedeutung nicht geschmälert werden, ohne dem das Problem gar nicht erst in die Offenheit gerät. Aristoteles würdigt es, indem es immer da auftaucht, wo es für die jeweilige Betrachtung wesentliche Bezüge und Zusammenhänge von unwesentlichen, beiläufigen, zufälligen zu trennen gilt.⁶⁶ Darüber hinaus aber bietet es das Grundgerüst für die aristotelischen Sprachwerkzeuge des ἤ, καθ' αὐτόν, τρόπον τινά etc. Sie alle stellen den Bezug her, der einmal angezeigt der Prinzipienforschung ihre Möglichkeit gibt, Klarheit im Sinne des κρίνειν zu schaffen. Es soll dies nur ein Verweis auf die Wichtigkeit derselben sein, die das Werden ins Sein erheben, indem sie nicht mehr nur fragen ob oder ob nicht, stattdessen *inwiefern*.⁶⁷

Da nun zumindest der Wichtigkeit von Homo- wie Synonymität genügend Gewicht beigemessen wurde, muss im Gang zur οὐσιῶν der nächste Schritt gemacht werden, so alles bisherige nur Eröffnung war. Wenn sich die Bestimmungen des "in sich selbst" und "in einem Anderen" bereits herleiten ließen, da sie der Homo- wie Synonymität zugrundegelegt sind, geht auch diese Untersuchung nicht anders als die Prinzipienforschung trennend weiter und fragt nach, was noch in dieser Unterscheidung steckt. Anders: Wie ist es möglich und wessen bedarf es, um ein "in sich selbst" und "in einem Anderen" denken zu dürfen? Ein Worin, das sich hier entweder als Anderes oder kein Anderes als der Name zeigte, ist notwendig und wird von Aristoteles systematisch gefasst als ὑποκείμενον.

Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν, οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ: τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς, οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τέρχει, νικᾷ. (Kat. 2 1a15ff.)

⁶⁶ z.B. vgl. M Γ2 1003a34; M Γ4 1006b19; Anal. post. B13 97b30ff.;

⁶⁷ Leider fehlt jedoch der Platz, um ihrer Bedeutung tatsächlich gerecht werden zu können. Belegstellen, die so zahlreich sind, können dem Index Arist. entnommen werden.

Alles Gesagte ist solches entweder zusammengestellt (κατὰ συμπλοκὴν) oder nicht. Während diese grundlegendste Unterscheidung des Sagens, das sich bereits hier festgelegt hat auf sein Etwas als Inhalt in Form des Gesagten, in ersterem die Eröffnung für das Problem der Wahrheit bietet, ist es letzteres, welches sich in die zehn Kategorien teilen lässt. Doch scheint Aristoteles einen eigenartigen Weg einzuschlagen, wenn er anstatt von der Unterscheidung des λεγόμενον direkt zu den Kategorien weiterzugehen, die auch ihm nach ihren Anknüpfungspunkt eben genau hier haben (vgl. Kat. 4 1b24ff), plötzlich vom Seienden (τὸ ὄν) spricht (vgl. Kat. 2 19ff. und S 60), zumal doch die Kategorienschrift, das war bereits gesagt, mit eben dem Fokus auf die Kategorien als Teil des λεγόμενον zunächst eine Sprachbetrachtung sein soll. Aber es ist genau dies τὸ ὄν der Ort, an dem das ὑποκείμενον erstmals auftaucht. Es erfüllt allen voran die Aufgabe, den Anhaltspunkt für eben das Seiende zu liefern.

Das ὑποκείμενον ist gemäß seiner Partizipialkonstruktion aus dem Deponens ὑποκεῖσθαι ein zwar darunter Gelegtes, aber durch seine grammatikalische Sonderstellung eigentlich doch darunter Liegendes. So die Aktivität auf die Aufgabe in der Erkenntnisgenese hindeutet, wo sie zugrundeliegende Grundlage für das Denken ist, zeigt die leidende Seite den nächsten Schritt in der Systematik auf.

Alles, was liegt, ist in einem Zustand des Ruhens, welches frei ist der eigenen Anstrengung und daher ohne Gegenwehr offen ist zu erleiden. Denn wer sich wehrt, der liegt nicht mehr. Das ὑποκείμενον lässt demnach das Seiende mit sich machen und zwar zweifach: ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι und καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι.

[...] ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὅ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, - οἷον ἢ τις γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, [...] (Kat. 2 1a23ff.)

Damit ist zum einen angesprochen der Mensch des Bildes, der zweifelsohne darin enthalten ist, nicht als Stück eines Puzzles, aber vom Bilde her verstanden nicht ohne demselben. Zum anderen weist es in der Spezifizierung des τίς daraufhin, dass es sich dabei nicht um ein

Allgemeines handelt, welches sich im Zugrundeliegenden findet.⁶⁸ Καθόλου ist gemäß der Prinzipienforschung das weg von der Sinneswahrnehmung gemäß der Natur Klarere und Bekanntere, wohingegen das τὶς weniger die Unbestimmtheit als Indefinitpronomen hervorhebt, als dass es in der Form des "ein gewisses so und so" der Sinneswahrnehmung näher auftritt, ein Konkretes also. Die Unbestimmtheit liegt wenn, dann nur darin, dass dies τὶς als Platzhalter den Platz für jeweilig Konkretes offen halten soll. Es handelt sich also stets um das jeweilige Etwas, das in dem ὑποκείμενον auftritt, und zwar als Dazugehöriges. Denn die konkrete Einzelheit bringt es mit sich, dass es eben nicht irgendein Mensch oder Weiß ist, dass ebenso irgendeinem ὑποκείμενον zukommt, sondern es ist spezifisch in demselben. Es ist der Mensch des Bildes heißt daher, es ist dieser bestimmte gezeichnete Mensch, der dem Bilde zukommt. Und diese Bestimmtheit des Zugehörens vollbringt letztlich auch die Unmöglichkeit der Trennung von dem Worin seines Hervortretens. Wäre es nicht strenggenommen das jeweilige konkrete In-Seiende eines Zugrundeliegenden, in dem das konkrete Sein mit dem Dazugehören einhergeht, könnte es auch einem anderen zukommen, so von vornherein ausgeschlossen, dass es kein In-Seiendes selbstständig für sich, ohne einem Worin gibt. Auch einem Anderen zukommend wäre es ein notwendig Getrenntes von dem, in dem es zum Vorschein kommt. Getrennt in dieser Hinsicht wird es doch wieder zum Allgemeinen und die Platonische Idee rückt sofort heran, wo durch die Trennung das In-sein doch aus dem μέρος verstanden werden muss, als μέθεξις.

Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν, οἷον ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδὲν ἐστίν· (Kat. 2 19ff.)

Das κατά hingegen birgt sein Problem darin, dass das Seiende nicht entsprechend dem Seienden gemäß oder nach/von her einem ὑποκείμενον *ist* (vgl. ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν), sondern nach demselben *gesagt wird* (καθ' ὑποκειμένου λέγεται). Es war doch dies des ersten Teils Bestimmung, in dem das λεγόμενον als verknüpft und unverknüpft auftrat. Als Beispiel jedenfalls ist wieder der Mensch gestellt, der nach einem gewissen Menschen (τὶς ἄνθρωπος) gesagt wird. Auch hier wieder hält sich durch, dass es sich um ein konkret

⁶⁸ Die Wahl der Übersetzung des ὑποκείμενον als Zugrundeliegendes folgt der der meisten Übersetzungen. Dies scheint daher sinnvoll, da es in seiner aktiven Bedeutung, die es als Deponens hat, die grammatikalisch korrekte Übertragung ins Deutsche darstellt.

Einzelnes handelt, diesmal aber gilt dies vom ὑποκείμενον alleine. Das behandelte Seiende jedoch, das seinen Bezug zu ihm über das κατὰ hält, entbehrt seiner Konkretisierung durch ein τὶς. Der jeweils einzelne konkrete Mensch ist zugrundegelegt für die Aussage eines Menschen darüber. So ist dieses Seiende ein Gesagtes, doch bleibt es gemäß der Unterscheidung von ὄν und λεγόμενον zu Beginn von Kapitel 2 ein Seiendes und es muss gefragt werden, ob das Sein dieses Ausgesagten in dem Sagen sich bestimmt oder aber es ein Getrenntes davon ist. Aristoteles berücksichtigt dies in Kapitel 5, dem über die οὐσία, wie sie in den Kategorien verstanden ist.⁶⁹

Τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος, [...] (Kat. 2 1b3f.)

Nun gibt es also auch solches Seiendes, das keinem der oben Genannten entspricht.⁷⁰ Das jeweilige Pferd oder ein konkreter Mensch sind nicht in einem anderen, aber sie werden auch nicht weiter über etwas ausgesagt, stattdessen sind sie selbst das, in dem etwas ist und über welches alles weiter ausgesagt wird, sie sind das ὑποκείμενον der Kategorien: Mensch und Pferd. Damit ergeben sich strenggenommen drei Arten von Seiendem. Über ein ὑποκείμενον ausgesagt Seiendes, in einem ὑποκείμενον Seiendes, und das ὑποκείμενον selbst. Es zeigt sich also, warum Aristoteles den Umweg zu den Kategorien über das Seiende geht, weil das Zugrundeliegende nicht Teil des λεγόμενον ist, sondern des ὄν. Zwar geht er ihn demnach nicht grundlos, aber es soll hinterfragt sein, ob er ihn notwendig gehen muss, zumindest für die Kategorien. Denn die Kategorien treten eben an Ort des λεγόμενον als ἄνευ συμπλοκῆς auf (vgl. S 58).

Das Zugrundeliegende erfüllt die Last des ἐν εἶναι und κατὰ λέγεσθαι zu tragen. Soviel sei festgehalten bis zu dem Punkt, an dem die Kategorien selbst auftauchen:

Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ π οἶον ἢ πρὸς τι ἢ ποδὲ ἢ ποτὲ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. (Kat. 4 1b24ff.)

Κατηγορεῖν als Verb, von dem sich κατηγορία ableitet, heißt eigentlich "anklagen". Dabei die Kategorie die Anklage selbst ist im Sinne einer Beschuldigung. Jedes Sagen wird damit zu

⁶⁹ Dieses bildet den Schluss dieses Kapitels.

⁷⁰ Dasjenige, das sowohl über als auch in einem ὑποκείμενον wird hier vernachlässigt, da es sich nur um eine Kombination handelt, die auf die unterschiedlichen Hinsichtnahmen bezüglich der jeweiligen Zugrundeliegenden Rücksicht nimmt.

einer Schuldzuweisung gegenüber dem angeklagten Gegenstand. Sie beschuldigt ihn in Bezug auf das Sein, was er ist also und zwar zehnfach.

Neben den zehn Kategorien, derer hier zunächst nur die erste als οὐσία zu interessieren hat, war bereits alles über diese Stelle behandelt worden, bis auf eines: das σημαίνειν. Es stellt den Angelpunkt der Kategorienschrift überhaupt dar und zeigt unter welchem Banner dieselbe steht und zu verstehen ist, dem σημειῶν. Beide gehen zurück auf das σῆμα (vgl. Gemoll 2006, 720), welches Zeichen bedeutet. Dies Zeichen ist seinem Wesen nach nichts als das sprachliche Stehen-für, wie es de interpret. 16a3ff. veranschaulicht (vgl. S 31). Dementsprechend setzt alles unzusammenhängend Gesagte ein Zeichen und zwar für die ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα, es *bezeichnet* als Zeichen selbst. Als Zeichen aber verhält sich das Bezeichnete zu ihm als das Eigentliche, von dem her das Zeichen, welches hier das λεγόμενον ἄνευ συμπλοκῆς ist, sein Sein als Zeichen und die Berechtigung dafür erhält, jenes muss daher Seiendes sein. Von Anfang an also verbirgt sich bereits das Seiende in der Sprache, die dasselbe mitsamt seinem Sein mitträgt, und in der Struktur des σημαίνειν erklärt sich, warum Aristoteles schon in den Kategorien, einer gemeinten Sprachbetrachtung, das Seiende miteinbringen muss. Wenn aber im Folgenden die Bedeutungen der Kategorien einzeln abgehandelt werden, dann muss klar werden, ob sich Aristoteles auf das Bezeichnende Zeichen oder das Bezeichnete bezieht, v.a. im Hinblick auf die zu lösende Aufgabe eines καθ' ὑποκειμένου λεγόμενον ὄν, eines Seienden, dessen Sein scheinbar im Aussagen liegt.

Inwiefern hält sich daher das Sein des bezeichneten im Zeichen setzenden λεγόμενον oder anders, (inwiefern) ist das Gesagte Bezeichnende das gesagte Bezeichnete, sofern sie im Sagen, wie es sich in dieser Formulierung zeigt, zusammenkommen? Was kommt dem ὄνομα an Sein des Gegenstandes, den er bezeichnet, zu über das Wort-Sein als Wort hinaus? Kat.1 sagt es deutlich: der λόγος ist es, der den Namen mit dem Gegenstand verbindet, nicht willkürlich, sondern dem Sein des Gegenstandes nach. Der λόγος spricht das Sein des Seienden als ein *Erfassen* an, dessen Bezeichnung der für ihn gesetzte ὄνομα ist. Der λόγος aber ist seinem Wesen und Namen nach auch immer schon sprachlich, wie also kann er das Sein verkörpern, so er es zumindest verspricht? De anima bzw. die Stelle aus de interpret. 16a3ff. erläutern dies Wie des Könnens, d.h. wie die Möglichkeit dazu gegeben wird in der ψυχῇ, ausgehend von der Sinneswahrnehmung. Derart strenggenommen das Sein des

Seienden als λόγος immer schon auftritt und zwar notwendig, wenn der λόγος bzw. der νοῦς als der Ort seines Auftretens die Möglichkeit für jede Erkenntnis des Seins sein soll. Sie verlässt die sprachliche Grenze niemals. Hierin liegt also jede Problematik über Denken und Sein letztlich begraben, dass einerseits die ἐπιστήμη des Gegenstandes der Natur nach denkerisch ist und andererseits der den Gegenstand erfassende λόγος als Zeichen gerade versucht die Brücke zu demselben zu schlagen und darin eine Trennung erschwert. Doch letztlich wird der λόγος das Sein des Gegenstandes nie über die ἀλήθεια, das ans Licht bringen im Sinne dessen, was ist und andererseits über das Sein des so und nicht anders durch das καθόλου hinaus erlangen:

ἽΟτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν. (de an. Γ3 427b6f.)

Jede Suche nach einer direkteren Verbindung von Bezeichnendem und Bezeichnetem ist von vornherein vergeblich. Die Sprache als σημεῖον spricht an, hierin liegt die Macht des νοῦς ποιητικός, die Wahrheit erreicht das Angesprochene am direktesten.

Nun versteht sich also, dass in der Struktur des Bezeichnens, welches dem λεγόμενον anheim ist, das Seiende immer schon angesprochen ist, was Aristoteles zu einer Trennung in Kapitel 2 führt.

Soll aber darüber hinaus noch verständlich werden, wie innerhalb des Seienden das καθ' ὑποκειμένου λεγόμενον als Seiendes auftreten kann, so muss die erste Kategorie, die der οὐσία, ins Licht der Betrachtungen gestellt werden, wo es innerhalb der Kategorienlehre seinen Platz hat.

Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δεύτεροι δὲ οὐσῖαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεσιν αἱ πρῶτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη (Kat. 5 2a10ff.)

Es fällt auf, dass die Bestimmung der ersten Substanz weg vom σημαίνειν des 4. Kapitels wieder auf das εἶναι zurückgreift, unter das es in Kat. 2 fällt. Umso vehementer zeigt sich dies, wo die zweite οὐσία nur in bestimmter Weise *genannt* wird, nicht ebenso *ist* als

dieselbe.⁷¹ Erste οὐσία in Kat. 5 ist demnach zuallererst das ὑποκείμενον selbst, was also in der Kategorie zum Entscheidungskriterium für die Substanz wird. Wird nach Bestimmung und Aufgabe des Wesens gefragt, so muss es dasjenige sein, an welchem als Erstem alles weiter hängt.⁷² Von der Einteilung aus Kat. 2 in ein ἐν εἶναι und κατὰ λέγεσθαι kann dies nur das Einzelwesen sein, wie ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Pferd. Denn außerhalb dieser Zweiteilung ist nichts mehr, abgesehen von dem, worauf sie sich über das κατὰ oder ἐν beziehen, das ὑποκείμενον als Einzelnes eben, an dem jede weitere Bestimmung stattfindet.⁷³ Vom σημαίνειν aus, auf das sich die Kategorienschrift ab dem 4. Kapitel verlegt hat, gerät der λόγος, und damit die Sprache ins Zentrum, somit aber das ὑποκείμενον, das sich nunmehr als οὐσία zeigt, zu aller erst das ist, worüber alles weitere gesagt wird im Sinne der übrigen Kategorien, die Aristoteles alle aus dem ἐν εἶναι heraus entwickelte.

Ἄπο μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία, (Kat. 5 3a36f.)

"Denn von den ersten Substanzen ist nicht auch eine (eine) Kategorie" [Übers. des Autors]
Darin letztlich bestätigen sich zunächst nur das ἐστὶν im Gegensatz zum λέγεται zu Beginn von Kat. 5 und entsprechend Kat. 2, dass das ὑποκείμενον strenggenommen keine der zehn Kategorien aus Kat. 4 im Sinne eines σημείου darstellt, sondern eben allem σημείου zugrunde liegt. Als solches muss es dennoch aufgezeigt sein, schon allein deshalb, da die erste Kategorie als Weise des Sagens dann εἶδος wie γένος werden, und zwar als οὐσία, οὐσία davor und zwar am herrschendsten (κυριώτατά) sowie als Erstes (πρῶτως) und am meisten (μάλιστα) dennoch das ὑποκείμενον sein muss.

Der Grund liegt in ihrer Struktur: Sie ist diejenige, welche das Sein des jeweiligen Etwas direkt anzusprechen hat in seinem Was, das angesprochene Sein aber damit niemand und nichts anderes als das Angesprochene selbst ist, das Zugrundeliegende.

⁷¹ Aber es ließe sich dagegen halten, dass z.B. die Kategorie der Qualität ebenso ein ἐστὶν in ihrer Definition enthält, andere Kategorien wiederum nur ein λέγεται. D.h. also der Verdacht liegt nahe, hier nur ein rethorisches Mittel zu sehen. Doch soll die Untersuchung zeigen, wo man hingelangen kann, so man dies nicht tut.

⁷² Also sind die Beiden für einander austauschbar. Doch wird klar, dass im ὑποκείμενον -Sein weitere Konsequenzen miteinbegriffen sind, welche die οὐσία fassen soll und im weiteren Verlauf zu einer Umorientierung führen muss: das Sein des Seienden.

⁷³ Ἐτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται· ὡς δὲ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται· (Kat. 5 2b38ff; vgl. auch 2b14ff)

Dies Sein als bereits Angesprochenes ist innerhalb der Kategorien bloß zweite Substanz, da es immer noch etwas gibt, auf dem es liegt, ohne dem es fallen würde, die erste οὐσία, dessen Bestimmung sie ist. Denn es ist das εἶδος bzw. γένος, die dazu zählen. Der Grund hierfür ist eindeutig:

Ὡς δὲ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη τῶν πρῶτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· (Kat. 5 3a1ff.)

Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρῶτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρῶτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· (Kat. 5 2b28ff.)

Ihr Verhalten gegenüber den übrigen Kategorien muss das gleiche sein wie das der ersten Substanz, so die zweite nichts anderes ist als das sprachlich gefasste Sein, von dem sie redet und welches die erste ist.

Diese Ansprache des Seins der πρῶται οὐσίαι erreicht sie über den λόγος. Nun aber erhellt sich in seinem Lichte, warum εἶδος wie γένος unter das κατὰ λέγεσθαι fallen und nicht in Termini des Seins (z.B. εἶναι, ὑπάρχειν) beschrieben sind im Gegensatz zum ἐν εἶναι der übrigen Kategorien: Der Unterschied ist nicht einer der von Sein und Sprache, d.h. Denken und Sein herrührt - doch musste dies schon klar sein, wenn Aristoteles in Kat. 4 vom κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων und einem σημαίνειν ausging - sondern lediglich auf den von wesentlichem Sein (οὐσία) und allem übrigen (κατὰ συμβεβηκός) abzielte, innerhalb des Ansprechens. Aber darin ist der λόγος, wie er in Kat. 1 über Synonymität und Homonymität dargestellt wurde, zum strengen Merkmal der Substanz geworden, in welcher derjenige der zweiten mit dem Zugrundeliegenden überein zu stimmen hat. So dem εἶδος und dem γένος der λόγος des Zugrundeliegenden selbst zukommt, werden sie gemäß (κατὰ) demselben *ausgesagt*,⁷⁴ dahingegen alles Akzidentelle lediglich in ihm ist. Das λέγεται ist hier der stärkere der beiden Ausdrucksformen, welches ausgehend vom λόγος den wesentlichen Bezug zum ὑποκείμενον verdeutlichen soll.

Der Unterschied des ἐν εἶναι und κατὰ λέγεσθαι, soviel wird jetzt deutlich, entsteht erst vom ὑποκείμενον her und ist von ihm aus notwendig, so dieses selbst keine Aussageweise ist. Gerät es jedoch ins aussagen, dann eben in diesen beiden Formen des Seins, je nachdem, was in einem Aussagen angesprochen wird.

⁷⁴Zur Bestätigung siehe auch Kat. 5 2b29ff.

Dennoch war Denken und Sein nie wirklich die Differenz, auf die Aristoteles in Kat. 2 abzielte.⁷⁵ So er die Sprache als σημείον sieht, muss etwas gesetzt werden, für das es steht. Von dem Moment an aber hat das ὑποκείμενον seine Aufgabe erfüllt, mehr kann sie als strenggenommen Außerkategoriales nicht im Sinne der ἐπιστήμη. Alles Weitere findet dann im λόγος statt, auch das Seiende aus Kat. 2. Und wenn Aristoteles dennoch sie so klar trennte, verwischt sich dies unter dem Banner des σημείον, welches jede Trennung aufzuheben versucht, so gut es kann, am besten jedoch mit der οὐσία.

Das ὄν aus Kat. 2 wird klar in seiner Notwendigkeit aus der Notwendigkeit eines ὑποκείμενον als Grundlage allen Anklagens. Die Kategorien haben Seins- wie Denkensstatus, weil es keinen Unterschied mehr macht.

Am Ende jedoch soll stets bei jeder Betrachtungen ein Wort Porphyrius leitend bleiben, weil Vorsicht gefragt ist, dort wo die Gefahr zum Stolpern gegeben ist: "Die Frage, ob sie [die Kat.] Seinsbestand haben oder allein im bloßen Gedanken liegen, und wenn sie denn wirklich sind, ob es Körper sind oder körperliche Wesen, und ob sie getrennt rein für sich (sind) oder nur in Wahrnehmbarem und in dessen Reich ihr Sein haben, darüber zu sprechen versage ich mir, da ein derartiges Unterfangen sehr in die Tiefe geht und weiterer, ausführlicherer Untersuchung bedarf;" (Übers. Zekl 1998, 155)

Was aber ist mit der Kategorienschrift und den Kategorien selbst nun gewonnen für diese Untersuchung, d.h. für Aristoteles? Eine vortermnologische - ohne die festen Begrifflichkeiten der späteren Werke οὐσία und κατὰ συμβεβηκός - Trennung der beiden lässt nicht lange auf sich warten. Bereits Homonymität und Synonymität bereiten sie vor, soll heißen, sie ist darin enthalten und muss aus ihr entwickelt werden. Der Satz der Metaphysik aber, der hier noch nicht geschrieben, bleibt dennoch bereits leitend: Die Suche nach Erkenntnis von etwas als Gewissheit desselben. Kat.1 bis 3 versucht über die Einteilung dies Sein zu erreichen, Kat. 5 spricht dann dies Sein selbst an. Dies Etwas aber ist allen voran das ὑποκείμενον, welches über eine Einteilung der sprachlichen Möglichkeiten versucht wird zu fassen, so sicher wie möglich. Darin bleibt Aristoteles ebenso der an dieser Stelle noch nicht geschriebenen Grundformel treu, vom Gegebenen auszugehen und es auf seine Natur hin zu befragen, wie auch de an. und den dortigen Seelenteilen. Was dies heißt war im vorigen

⁷⁵ Die Grundproblematik ist vielmehr die von Parmenides, Werden und Sein, bei deren Lösung erst der Unterschied von Subjekt und Objekt auftritt, ohne dabei von vornherein intendiert zu sein.

Kapitel behandelt, Gegebenes hingegen ist hier sowohl das ὑποκείμενον wie auch die Sprache, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Denn ersteres ist es im strengen Sinne, aber die Sprache, welche davon spricht, ist es ebenso. Sie ist Werkzeug für die Erkenntnis, die im Werkzeugen jedoch selbst zum Gegenstand wird, da, wo sie im Denken ein Stehen-für das eigentlich Gegebene ist. Dieses grundsätzliche Einhergehen von Sprache und Sein ist letztlich, wo immer von Sprache gesprochen, von vornherein vorausgesetzt. Denn so nach dem Sein des Seienden gesucht, darf nie vergessen werden, dass erst der νοῦς es überhaupt heranbringt.

Es ist die Ausrichtung auf die Sprache als Sprache, welche Aristoteles in den Kategorien gewählt dazu bringt, eine πρώτη οὐσία und damit das Sein derart festzusetzen, dass es dem ὑποκείμενον zukommt solches zu sein, obwohl eigentlich der νοῦς Ort davon ist, nicht das außerhalb der Seele. Sprache redet über (irgend)etwas, an dieser Stelle taucht dasselbe immer schon auf, wie es für die Erkenntnis so wichtig geworden, dies Etwas, d.h. eigentlich unbestimmte, weil außersprachliches Etwas - der innere Widerspruch wird hier hingenommen - und dieses ist gefasst als ὑποκείμενον, das widersprüchlich eigentlich Seiende. Nochmals, erst der νοῦς ποιητικός macht das Wort und alles Seiende, was davor bloß Farbe und Ton war, d.h. streng genommen phänomenales Werden. In dieser Sprachbetrachtung zeigt sich also genau der Urwiderspruch von Sein und Werden bei Aristoteles, wenn er sie versucht zusammen zu führen. Das Werden, das *Dass* es ist, gibt dem Seienden sein Sein als bestimmter Inhalt, was sich im hyletischen νοῦς παθητικός vollzieht, als Seiendes aber eben erst mit dem νοῦς ποιητικός. Als solches verweist das ὑποκείμενον dem Namen nach immer schon auf die Sprache, denn so es zugrunde liegt, ist dies seine Aufgabe und zwar für etwas und so stellte sich bereits von Anfang an die Frage (vgl. S 59 die Etymologie ὑποκείμενον, bei der sich eine aktive wie passive Seite des Wortes herausstellte), was denn das eigentlichere Sein ist, v.a. mit Blick auf die ἐπιστήμη. Mit derselben bewegt sich die Betrachtung weiter zu dem Ort, wo Aristoteles darauf aufmerksam wurde, der Metaphysik.

Kapitel 5: Die Substanz der Metaphysik

Es ist die scheinbar vollkommene Neuausrichtung der Metaphysik, welche dazu treibt, einen solchen Umsturz innerhalb der οὐσία vorzunehmen, wie er in Z passiert. Dabei bleibt eigentlich die Richtung stets die gleiche, nur der Weg hat sich geändert. Die Metaphysik sagt es in dem bereits mehrmals zitierten Satz gleich zu Beginn: Erkenntnis ist das Gesuchte. Von Anfang an, d.h., wie es diese Arbeit versteht, von den Kategorien, steht sie im Zentrum und so dies dort nicht expliziert wird von Aristoteles, bereitet sie alle weitere Erkenntnis, die sehr wohl unter ihrem Banner steht, vor. Was aber ist es dann, das Aristoteles zu den Betrachtungen in Z nötigt?

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

(M Γ1 1003a 21f.)

Weg von den Kategorien als das Seiende bezeichnende Urteilsformen gerät das Seiende selbst in den Fokus. Mehr noch als das macht sich diese bestimmte Erkenntnis das Seiende als Seiendes zur Aufgabe, ein gar sehr groß gestecktes, wenn auch notwendiges Ziel. Denn, das sieht auch Aristoteles, eine solche ist mit keiner anderen Wissenschaft zu vergleichen.⁷⁶ Dennoch bleibt sie als Erkenntnis sowohl der Ursachen- und Prinzipienforschung verhaftet und andererseits, was noch viel wichtiger, dem λόγος.

Τὸ δ' ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμώνυμος, ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας, τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς· (M Γ2 1003a33ff.)

Es hat sich also auch hier nichts geändert zur Kategorienschrift, der Brennpunkt auf die οὐσία hin wird nur verdeutlicht. Die dem λόγος verhaftete ἐπιστήμη aber fordert von der οὐσία etwas - auf der Suche nach dem Seinenden als Seiendem -, was das ὑποκείμενον nicht erfüllen kann: Kat. 3a35 sagte es schon, jedes ὑποκείμενον als Grund einer Aussage wird selbst nie gesagt, d.h. es kann gerade nicht als solches (ἀπλῶς) betrachtet werden. So die κατηγορία in der Betrachtung stehen, kümmert dies nicht, stattdessen muss es οὐσία im eigentlichsten Sinne sein, wenn, wie M Γ2 es immer noch behauptet, alles hin auf Eines (πρὸς μίαν ἀρχήν) gesagt wird, die Kategorien aber vom σημαίνειν her verstanden darauf verweisen, dass selbst die Kategorie der Substanz noch etwas vor sich hat, ohne dem es nicht

⁷⁶ vgl. M Γ1

bezeichnete. So dies Zugrundeliegende also den *Stoff*⁷⁷ fürs Sprechen wie Erkennen liefert, finden beide ohne demselben statt. Die Erkenntnis braucht also in Bezug auf die Substanz die Form (εἶδος), sie ruft fordernd danach. Und so wird in der Metaphysik, wo es um die Erkenntnis des Seienden - d.h. das Sprechen über das Seiende vom Seienden her oder eben als Seiendes, im Gegensatz zu den Kategorien, der Erkenntnis als Sprechen über das Seiende vom Sprechen her, d.h. als Sprache und damit diese selbst im Fokus steht - geht, das vormalige ὑποκειμένον zum Zusammengesetzten (τὸ ἐκ τούτων). Dies τούτων aber ist eine Zweiheit, die an Wichtigkeit für alle ἐπιστήμη bei Aristoteles nicht mehr zunehmen könnte: εἶδος καὶ ὕλη. Durch den ganzen Verlauf des aristotelischen Gesamtwerkes heraus- und herangearbeitet sind sie in der Metaphysik die hinreichenden Bestandteile eines jeden Seienden, als solche aber immer schon ursprünglicher als das bestimmte Ding und der Bruch mit den Kategorien ist hiermit vollends hergestellt, das Ding für die Erkenntnis weit genug vorbereitet. Aber es sei nicht vergessen: Wissenschaftliche Erkenntnis des Seienden als solches ist das Banner, unter dem alle Untersuchung in der Metaphysik zu finden ist. Von ihrem Standpunkt weg zeigt sich das Ding gemäß Ursache und Prinzipien als τὸ ἐκ τούτων und nur von ihr weg. Denn die Erkenntnis als solche von etwas braucht sich nicht weiter um das σημαίνειν der Kategorien zu kümmern, sie beruht voraussetzend darauf, indem sie damit arbeitet.

So handeln die Kategorien vom ersten Ausgang als ihrer Grenze, mit dem sie selbst jedoch nur wenig anzufangen weiß. Erst die οὐσία als Urteil gehört ihr an und nun, da die ἐπιστήμη nicht mehr die Sprache auf ihre Ursachen und Prinzipien (ὑποκειμένον) befragt, sondern das Seiende vors Auge gerät, gilt es dessen Ursachen und Prinzipien zu schauen. Der Blick auf das Seiende als solches versetzt Aristoteles in die Notwendigkeit eines τὸ ἐκ τούτων in εἶδος und ὕλη, welches die οὐσία von vornherein umgestaltet. Wo aber wird dieses, das vormalige ὑποκειμένον, tatsächlich gerade zu diesen beiden? Die Selbstverständlichkeit beiseite geschoben, muss klar werden, warum beide als Prinzipien hinreichend, um aus diesen das Besagte erklärend zu erzeugen. Die erkenntnistheoretische Forderung liegt in der des Aristotelischen Urgrundes verborgen, der Erkenntnis von Etwas, welches als Ganzes genommen die bewegte Erscheinungswelt ist - auf die sie bezogen, um

⁷⁷ Der Verweis auf die ὕλη sei festgehalten.

nicht bloßes, nichtssagendes Sein zu sein, das des Parmenides -, mit anderen Worten in der Physik. Möchte sie das Etwas aus der αἴσθησις, das noch sehr, nicht aber vollkommen unbestimmte αἰσθητόν zum Sein bringen, muss sie auch das Werden beantworten.

Das Zitat aller Aufgabe der Physik war bereits gegeben (vgl. S 58), die Natur ist es, weshalb sie sich über κίνησις ausspricht. Sie ist das in den Begriff gefasste Werden, das sich dem Sein entzieht. Die letzterem auf ewig verhaftete Erkenntnis kommt Ersterem nur über δύναμις und ἐνέργεια bei, welche das Werden in das Sein zu fassen vermögen gemäß dem Satz vom Widerspruch.

Die aristotelische δύναμις ist im Bereich des *Vielleicht* und entgegen der Notwendigkeit angesiedelt. Sie war sprachgeschichtlich ein Vermögen, ursprünglich im Sinne einer durchaus physisch zu verstehenden Kraft. Der Weg vom Vermögen zur Möglichkeit ist gar nicht sehr weit und ein Vermögen bedeutet die Möglichkeit zu etwas haben. Folgt man bloß der Erfahrung, es sei bei einer ersten Annäherung erlaubt, so zeigt sich dort das vermögende Können und es ist wieder der Techniker, bei dem es zuerst auffällt. Der Baumeister vermag zu bauen. Er hat es gelernt. Er kann demnach z.B. ein Haus bauen, zumindest sagen wir es im Deutschen so. Sofern ihm aber die Möglichkeit dazu gegeben ist, ist er nicht gezwungen, d.h. er muss nicht.

Aber reicht das schon? Er kann es natürlich nur dann, wenn er das Baumaterial dazu hat, aus dem und mithilfe von Werkzeug er sein Werk vollbringt. Baumaterial aber ist ebenso nur das, dem es möglich ist, zum Haus gemacht zu werden. Diese Möglichkeit erhält es vom Baumeister, der damit baut, denn aus sich heraus vermag nur das Natürliche sich zu bewegen (vgl. Phys. B1), ebenso aber auch aus seiner eigenen Beschaffenheit, und so ergibt sich aus diesem verwirrenden Verhältnis der Möglichkeiten die Relation von aktivem Vermögenden, das sein Aktivität aus der Möglichkeit des Baumaterials gebaut zu werden passiv erhält, sowie des passiven Baumaterials, das aus sich heraus nicht vermag zum Haus zu werden und dessen aktive Seite die Ermöglichung des Bauens für den Baumeister ausmacht.

Δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γὰρ ἐστὶν τῷ δύνασθαι, κινουὶν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἐστὶν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἢ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὡσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες· ταῦτα γὰρ ἐν μὲν ἐστὶν, ὁ μὲντοι λόγος οὐχ εἷς· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινουμένου καὶ κινουμένου. (Phys. Γ3 202a15ff.)

Beide, Wirkendes und das, auf welches gewirkt wird, kommen in der Veränderung zusammen, sind ein und dieselbe Bewegung, nur unterschiedlich im λόγος, d.h. dort, wo der νοῦς mit dem Sein anfängt. Sie sind Hinsichten und so sie vom Sein in Seiendes getrennt werden, da derart, dass sie einander bedingen und aufeinander bezogen bleiben. Die Möglichkeit ist daher geteilt in dieses Paar zu verstehen, welches die Möglichkeit hin zu etwas geben, im erwähnten Bsp. einem Haus, dem Ziel also. Das ist mit dem Sein im Werden systematisch gefasst die ἐνέργεια als Seinsweise des Hauses, im Gegensatz zum Noch-nicht (vgl. Stallmach 1959) der δύναμις.⁷⁸

Gemein übersetzt wird ἐνέργεια als "Wirklichkeit", aber dies ist wohl ein gar vorbehafteter Ausdruck des abendländischen Denkens, wie er bei Aristoteles wenn überhaupt, dann über einen langen Weg der Zwischenglieder und Vermittlungen dorthin führt. Zunächst heißt ἐν-έργεια nichts anderes als das Wirken, anders, Im-Wirken zu sein, bezogen auf das Werk (ἔργον), das so bewirkt. D.h. die Wirklichkeit hat an dieser Stelle nichts von einer gemeinhin objektiven Welt, sie ist viel eher in ihrem Verhältnis zur δύναμις näher bestimmt (vgl. S 73 u. M Θ6 1048a30ff.). Sie ist das Im-Wirken, aktiv, poetisch, die δύναμις dagegen als nur Mögliches doch nicht gleich vermögend, demnach passiv.

Ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχὴν τινὰ, πάσχει τὸ πάσχον καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου· [...] ἢ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ἡ οἰκοδομική, [...] (M Θ1 1045b22ff.)

Wiederum überhaus konsequent sind derart Möglichkeit und Wirklichkeit als Seinsweisen aus dem Werden gewonnen und bleiben darauf bezogen. Jeder Verweis auf eine Wirklichkeit als Realität wäre hier Seinsweise des Seienden nicht mehr vom Standpunkte des Werdens, sondern des Außens.

Die ἐνέργεια dagegen ist das Aktive, das vermag in der Welt zu wirken, d.h. wie auch immer geartet zu bewegen. Dorthin ist es, wohin jede δύναμις zu führen hat, so sie eine solche sein will. Sie kann es dann streng genommen, wenn alle notwendigen Bedingungen *wirklich* da (vgl. den Baumeister, das Baumaterial, Werkzeug, etc.).⁷⁹

⁷⁸ Ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποῖόν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, [...] (M Θ1 1045b32ff.) Das heißt Möglichkeit und Wirklichkeit stehen gewissermaßen über dem kategorial Seienden als deren Sein, genauer Seinsweisen.

⁷⁹ vgl. M Θ7, insbesondere 1049a8ff.:

Ὅμοίως δὲ [δυνάμει] καὶ οἰκία, εἰ μὴδὲν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ καὶ τῇ ὕλῃ τοῦ γίγνεσθαι οἰκίαν, οὐδ' ἔστιν ὁ δεῖ προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο δυνάμει οἰκία·

Die Möglichkeit ist letztlich mehrfach abhängig und zwar von der Wirklichkeit. Sie ist überhaupt erst da, wo sie hin zu *etwas* möglich ist, einem Ziel, der Wirklichkeit des Etwas. Ein an sich Mögliches, ohne einem Wozu ist nur wieder unfassbar und bestimmungslos. Obendrein aber verweist der Begriff der ἐνέργεια darauf, dass sie es ist, die in aller Möglichkeit wirkt, d.h. ermöglicht. Erst der *wirkliche* Baustoff, nicht nur der, der einmal dazu wird, Erde z.B., kann Haus werden, und nur durch den, der Baumeister der Wirklichkeit nach ist, der es also bereits lernte. Mit ihm ist jedes Dynamische vollends auf ein Aktives verwiesen.

Aber es reicht nicht aus, von Möglichkeit und Wirklichkeit zu sprechen, ohne sie dabei am Geschehen selbst festzumachen. Was ist es, das die Möglichkeit zu jeglichem Werden gibt, die sie gleichzeitig aber nach jedem Werden in Wirklichkeit ist?

Πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἕτερα ἐτέρα· (M Λ2 1069b24)

Ein jedes Werden ist gefasst als ein solches *aus* etwas *hin zu* etwas (vgl. die vier Ursachen), dies zeigt schon das einfachste jeder ποίησις: Der Handwerker schafft die Statue etwa aus Holz. Dies Woraus, welches das Holz verkörpert, kann aber nicht beliebig sein. Erde oder Wasser wären gar sehr ungeeignet und die Eignung ist es, als welche sich die Möglichkeit hier zeigt (vgl. M Θ7 S.121). Darin muss klar werden, dass auch hier die ὕλη nicht absolut verstanden werden darf. So sie der ἐπιστήμη dient muss sie als sprachlich logisches ebenso benannt werden können, d.h. ein Was sein. Diese beiden Forderungen des sprachlich-logischen und der Prädisposition zu einem bestimmten Ziel der ὕλη erfüllt aber doch wiederum nur das εἶδος. Dies bereits der ἐνέργεια nach Seiende gibt vor, was in der Bewegung passieren *kann*, wie etwa ein Mensch, der gehen kann oder das Holz, welches Statue wird. Also zeigt sich die Welt überhaupt der Wirklichkeit nach, sie ist allem voran das Sein. Die ὕλη und mit ihr die δύναμις treten im Werden der Welt da auf, wo sich die unterschiedlichen zueinander verhalten in der Art des Bereits und des Noch-nicht. Das eidetische Holz verhält sich zur Statue als ihr Stoff, der es werden kann, so er Statue wird. Die ὕλη wird zum Träger, zur Verkörperung aller δύναμις die das Werden zur ἐπιστήμη bringt.

Ἀνάγκη δὲ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην [...]. (M Λ2 1069b14)

Ohne Materie also ist sie gegenstandslos und ohne Manifestation. Sie ist das Prinzip am Seienden, welches ebenso Gegenstand der Metaphysik ist, welches Werden von der Erkenntnis verstanden ermöglicht als Möglichkeit selbst.

Der Begriff der Möglichkeit ist allerdings a priori ein mehrfach abhängiger (vgl. auch Stallmach 1959, 111). Die Möglichkeit verweist auf das, wozu es möglich ist. Dies Wozu letztlich ist die ἐνέργεια, in welche es bei allem Werden zu gelangen gilt.

Ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρῶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἶον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν [...] (M Θ6 1048a30ff.)

Es ist eine Eigenart dieses Gegensatzes von Möglichkeit und Wirklichkeit, dass sie sich auseinander erklären. Sie stehen als Prinzipien über allem Seienden und beide sind verstanden aus dem Sein (τὸ ὑπάρχειν), sei es das *Noch-nicht* der Möglichkeit oder aber das *Bereits* der Wirklichkeit. Die ἐνέργεια als Ziel jeder δύναμις ist das (Et)was, zu dem die δύναμις seine Bestimmung hat. Dieses bestimmte Etwas ist nichts anderes als das εἶδος und damit sind ὕλη wie εἶδος die beiden Angelpunkte für die Bewegung alles Seienden. Sie verkörpern δύναμις und ἐνέργεια. Aber schon wenn es um die Erklärung der κίνησις geht, erhält das εἶδος den Vorrang. Die Form ist dasjenige, welche das Wirken bewirkt, ohne dem nichts wirkt, nicht einmal die Bereitschaft dazu vorhanden ist. Was jedoch mit der Möglichkeit, die sich im (geformten) Stoff befindet, passiert, sobald diese in ihr Ziel kommt ist klar:

Ἔουκε δὲ ὁ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον, οἶον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γῆϊνον, [...] M Θ7 1049a18ff.)

Damit mag das Dynamische als solches im Ziel verschwinden und der ἐνέργεια Platz machen, aber der Stoff ist keineswegs vernichtet. Er wirkt im Ziele fort und bestimmt dieses mit. Das Ergebnis des Werdens also ist das Ding aus Materie und Form, wie es Metaphysik Z voraussetzt.

Nochmals gesagt ist das alles bestimmende εἶδος dabei am Ende Aufgabe der πρώτη φιλοσοφία (vgl. S 53). Denn wo es um das Seiende als Bewegtes geht, dort ist der Bereich von δύναμις und ἐνέργεια, doch die der Metaphysik soll das Seiende als Seiendes sein.

Über den Zwischenschritt der Physik, welche das ὑποκειμένον der Kategorien für alle ἐπιστήμη in εἶδος und ὕλη teilt, gerät es also in den Fokus. Seinen verhältnismäßigen Status

zu anderen Wissenschaften dahingestellt, drängt sich zunächst noch auf, was darunter verstanden werden muss. Met. Γ1 sagte es bereits: Es gibt eine Wissenschaft vom Seienden als solchem und das demselben an sich Zukommende. Es war ebenso schon gesagt, dass dies auf die οὐσία hinausläuft, doch warum? Aufgabe einer solchen Wissenschaft ist es das Seiende, *insofern es seiend ist*, zu erkennen, d.h. gemäß der Prinzipienforschung auf Prinzipien und Ursachen hin zu schauen, die das Seiende in ihrer Seiendheit sichern als so und nicht anders. Dazu gaben die Kategorien zugleich bereits vor, in welchem Bereich sich eine solche Suche abspielen muss - der Sprache und ihren Möglichkeiten -, das bestätigte Γ2. Aber darin war bei näherem hinsehen immer auch schon festgelegt, welche der Kategorien vor allen anderen dafür in Frage kommt: die der οὐσία.

Τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμέν. (M Γ2 1003b6ff.)

Jede Suche nach Gewissheit über das Seiende als solches, dessen Sein, wäre in jeder anderen Kategorie vergebens, wenn ihre Bezeichnung als Seiendes überhaupt erst von dieser einen herrührt.

Das Etwas der Erkenntnis zeigt sich bereits gar konkret, das fertige Ding als erkanntes, gesichertes rückt näher, ist eigentlich schon längst da und es ist immer Etwas, das gemäß den Aussageweisen geht, weiß ist etc. Dies Etwas entzogen bleibt nichts für das Übrige, denn ein Gehen oder Groß-Sein etc. kommt nie alleine, für sich vor, dies dingliche Etwas ist gefragt und hinterfragt. Alles ist in Bezug auf die οὐσία, sie selbst hingegen auf sich selbst hin ἀπλῶς und die Aufgabe dieser Wissenschaft konzentriert sich auf die Frage nach der οὐσία. Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἡ οὐσία. (M Z1 1028b2ff.)

Und da die Kategorienschrift unter dem Fokus der Erkenntnis ihres ὑποκείμενον nicht ausreichend war, wird sie umso dringlicher.⁸⁰ Das Seiende als Seiendes zu betrachten bedarf der οὐσία, weil sie als ein Erstes alles Seiende gemäß der Aussageweisen seiend werden lässt. Wie sie dies erreicht, gilt es in der Frage nach dem Was ihrer selbst zu untersuchen. Was also ist οὐσία teilt sich in ein (1) was hat sie näherhin zu leisten und (2) was erfüllt diese

⁸⁰ Viele Belege ließen sich hierfür anführen, als Vergleichsstelle soll M Z1 1028a36ff. dienen.

Leistung. So das ὑποκείμενον nicht mehr ausreicht als Kriterium der erkenntnisorientierten οὐσία bleibt dennoch die Forderung danach nicht aus, muss bleiben und zwar durchaus im Sinne der Kategorienschrift als etwas, das selbst von nichts mehr ausgesagt wird.

Δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως (M Z3 1029a9), sagt auch Aristoteles dazu. Die Grundproblematik ist bereits bekannt, nämlich die, dass das ὑποκειμένον als Grund allen Sagens immer nur angesprochen, aber nicht als solches ausgesprochen wird. Aufgrund der Erweiterungen im Verständnis um das Ding als eines zweifach Zusammengesetzten verschiebt sich dasselbe Problem nur vom bestimmten Ding auf die Materie:

Λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἕκαστη· (M Z3 1029a20f.)

Jede Bestimmung, soll heißen jedes εἶδος weggenommen bleibt nur nicht Aussagbares, in diesem Sinne Nichts also. Die ὕλη als ὕλη begriffen ist ein Transzendens, das außerhalb der κατηγορία stehend aller Aussagen entbehrt, es ist wörtlich genommen ein Unding. Der νοῦς als Ort der Formen kann damit *Nichts* anfangen. Und die Physik sprach von nichts anderem in ihrem Werden, dass sich in der *wirklichen* Welt vollzieht, wo die ὕλη ebenso vom εἶδος her verstanden werden muss. Die Materie selbst erfüllt das Nichtsein, welches das Werden nunmal bei einer Sicht des Seins in sich birgt. Für sich genommen ist sie (das) Nichts. Sie wird also erst da zur δύναμις, wo das εἶδος das Sein an sie heranbringt und zwar immer schon als Seiendes, und die ὕλη wird zu einer Seite am εἶδος, das die κίνησις hervorbringt.

In dieser Abhängigkeit also kann die Materie nicht οὐσία sein, genauso wie das ὑποκείμενον als Kriterium zwar notwendig dafür aber nicht länger hinreichend ist. Denn im τὸ ἐκ τούτων ist dies absolut gesprochen ebenso nichts anderes als die ὕλη, die das letzte bildet, von dem *alles* Weitere ausgesagt wird. Damit ist sie in ihrer Charakteristik nichts anderes als das Zugrundeliegende der Kategorien, das Grund aller Erkenntnis war, ohne sich dabei selbst in deren Bereich aufzuhalten. Die Gemeinsamkeiten der beiden Materie und Zugrundeliegendes der Kategorien tragen daneben noch mehr Bemerkenswertes in sich, obwohl sie doch ihrer äußeren Erscheinung nach nicht unterschiedlicher sein könnten als völlig Bestimmungsloses (Nichts) einerseits und als konkreter, einzelner Gegenstand andererseits. Diese Gegensätzlichkeit aber eben die ist, die aus dem τὸ ἐκ τούτων herrührt,

systematisch haben sie jedoch die gleiche Stellung. Sie sind beide vor dem νοῦς, außerkategorial und damit in diesem Sinne nichtseiend. Denn es war das Denken, welches das Sein heranbringt und sein oberstes Prinzip, der Satz vom Widerspruch. Und nicht umsonst war es auch der (materielle) Körper in de an., der alles Übrige vom Denken schied. So konkret das Zugrundeliegende der Kategorien auch sein mag, es ist in Bezug auf Erkenntnis doch nur als ihr Unbestimmtestes zu sehen (vgl. Fußnote 75), ihr Stoff, von dem sie entsprechend Kapitel 3 und der Prinzipienformel ausgeht und ihn als Erkanntes bestimmt, sicher werden lässt.

In seiner Unzulänglichkeit allerdings wird das ὑποκείμενον, das, wovon alles abhängt, nicht überflüssig für die Kennzeichnung des Wesens, es bedarf nur noch mehr. Die Angabe der Substanz als der Sicherung des Etwas und damit alles übrigen Seienden gibt das Mehr aber bereits vor:

Καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ. (M Z3 1029a27)

Eine gewissermaßen eigenartige Ergänzung zeigt sich hier, die als solche eigentlich gar keine ist. Die Betrachtung in Kapitel 4 erklärte schon, wie das ὑποκείμενον beide Kriterien in sich zusammenschließt. Denn das bestimmte Etwas war dort in seiner Bestimmung nichts anderes als τόδε τι und zugleich als das, was über nichts Weiteres gesagt wird, ebenso χωριστὸν. Abermals die epistemologisch notwendige Umschichtung und Einführung eines τὸ ἐκ τούτων macht dem gemäß eine Auslagerung wichtig.

Τόδε τι war also bereits Thema, hier, wo es explizit zum Kriterium und zugleich Schlagwort wird, teilt es sich etymologisch verstanden in ein "Jetzt" des τόδε und ein "Etwas" des τι. Letzteres ist grundsätzlich Interrogativpronomen aber als Antwort auf die Frage "Was" wird es zum indefiniten "Etwas". Das τόδε τι also wird zum Einzelding verstanden aus einer zeitlichen Konkretisierung des Jetzt.

Χωριστὸν als Partizipialkonstruktion von χωρὶς bereitet keine Schwierigkeiten, da etymologisch unklar: "abgesondert", "alleine", "für sich", oder als Präposition genommen "außer (etwas)".

Die Forderung nach diesen beiden aber, so sie aus der Thematik der Metaphysik entsteht, hat zwar das τὸ ἐκ τούτων zum Grunde, aber worin letztlich ihre systematische Notwendigkeit für die das Seiende in jeder Hinsicht sichernde οὐσίᾳ liegt, bleibt bis dahin offen. Das τόδε τι als ein Etwas des Jetzt kommt der Grundeinstellung der Erkenntnis von Etwas, dessen

Notwendigkeit für ἐπιστήμη sich letztlich in den Kategorien der Sprache begründet, schon dem Ausdruck nach am Nächsten, als das, von dem sie ausgeht, auf das sie dadurch aber auch bezogen bleiben muss. Jede Erkenntnis und somit οὐσία ist von hier aus nichts anderes als selbst ein τόδε τι:

Καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμένοι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα . [...] ἐπιστήμη γὰρ ἐκάστου ἐστὶν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γινώμεν. (M Z6 1031b3f. und 6f.)

Die systematische Forderung also entstand Aristoteles v.a. aus der Auseinandersetzung mit der Ideenlehre Platons. Wird nämlich die οὐσία nicht vom τόδε τι selbst her verstanden, wird sie zur ἰδέα, dessen Seinsstatus ebenso zwar die Kriterien der Substanz erfüllt, aber dem τὸ ἐκ τούτων nicht mehr gerecht werden kann, wo die Idee statt des Dinges, Teil der Ideenwelt ist, über dem τὸ ἐκ τούτων also.⁸¹ Diese Trennung auf ontologischer Ebene zieht hinter sich her die epistemologische und die Konsequenz ist für Platon wie Aristoteles die gleiche: δόξα. Letzterer allerdings bleibt bei der Erscheinungswelt entsprechend seinem Vorhaben der ἐπιστήμη von etwas, das daher demselben treu bleiben muss, und setzt die οὐσία als ein τόδε τι, das sich im τὸ ἐκ τούτων vollzieht. Erkenntnis mag daher entsprechend Anal post. A2 immer auf Allgemeines gehen, aber keines, das allgemein über den Dingen steht, sondern aufgrund seiner Inhärenz in vielen Einzelnen *allgemeingültig* erscheint. Der Bezug der Erkenntnis zu seinem Etwas ist genau hier ontologisch und vollends vollbracht. Der Mensch ist sterblich als allgemeine Gesetzmäßigkeit und Erkenntnis deshalb, weil jeder einzelne stirbt.

Erscheint das τόδε τι nun heller, wartet das χωριστὸν ebenso auf eine Klärung. Das Verhältnis der Substanz zu den übrigen Kategorien klang bereits im In-Sein aus Kat. 2 an. Dies unteilhafte In-Sein bringt eine Abhängigkeit zum Vorschein, wie sie M Γ2 im Brennpunktbezug auf ontologischer Ebene erhebt, alles seiend ist nur in Bezug auf eines seiend, die οὐσία (vgl. S 74).

Daher also fordert eine derart gefasste Abhängigkeit bei der Wissenschaft vom Seineden als Seiendem bei der οὐσία selbst eine Unabhängigkeit in Bezug auf ihren Status als Seiendem.

⁸¹ Damit mag Platon die ἐπιστήμη als das Darüber-Stehen gar sehr direkt verstanden haben...

Das, was unabhängig, hängt nicht an einer Bedingung, an deren Erfüllung sich erst entscheidet, ob es (seiend) ist oder nicht. Das χωριστὸν dementsprechend steht für die Gewissheit des so und nicht anders, welches ausgehend vom Satz vom Widerspruch als höchstem aller Prinzipien die alleinige Forderung an alle ἐπιστήμη ist. "Dass es ist", war seit Parmenides und davor Aufgabe wie Gegenstand der Erkenntnis und Aristoteles fasst jede dieser Bemühungen in seinem Begriff der οὐσία zusammen (vgl. 1026b2ff.). Das Was der Frage verlangt nach seinem Prinzip, (durch) das es ist. Die Substanz ist als das Sein des Seienden dieses selbst vor allem übrigen in jeder Hinsicht.

Ὡστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὅμως δὲ πάντως ἢ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. (M Z1 1028a30ff.)

Das πρῶτως darf nach allem bisherigen nicht weiter wundern, jede ἀρχή ist schon dem Wort nach nichts anderes. Nur die Differenzierung der Hinsichten, denen nach Substanz zuerst ist, erscheint mindestens interessant. Welche davon sind es, die für die Erkenntnis des Aristoteles daher entscheidend sind: Begriff (λόγος), Erkennen (γνώσις) und Zeit (χρόνος). Der λόγος war schon zu oft genannt, er verweist auf die Sprache aber auch auf das jeweilige Ding, dessen Begriff er als Sprache ist.

Ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν. καὶ εἰδέναι τότε οἴομεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γινώμεν. (M Z1 1028a35ff.)

Der λόγος wird im allerstrengsten Sinne gemäß seines ihm wesentlich anhaftenden Charakters der Vergegenständlichung, die sich in allem Reden vollzieht, vom Ding her verstanden eben zu dessen Begriff, zu dem Wort oder der Rede, die für das Ding am meisten steht, daher derselbe von der οὐσία zuallererst erreicht wird, nämlich den Kategorien und dem aus als das, was nicht an einem anderen, an dem alles andere hängt. Wo der λόγος, da ist die γνώσις nicht fern. Denn dass er für die ἐπιστήμη entscheidend ist, bestätigt sich, wenn auch die γνώσις nur darin besteht, dies Was des λόγος zu erkennen, so gemäß des Abhängigkeitsverhältnisses der Kategorien es am meisten (μάλιστα) davon bringt. Die Zeit aber schließlich als Maß der κίνησις gibt der ἐπιστήμη wieder den Bezug zur Erscheinungswelt, die nicht vom Prinzip des Werdens zu trennen ist. Ihr nach zuerst zu sein

erfüllt die Abtrennbarkeit des χωριστὸν, ebenso wie schon beim λόγος und der γνῶσις, d.h. nur das ist zuerst, was ohne etwas anderem - im Sinne der Kategorien - (seiend) sein kann. Letztlich bleibt jedoch das χωριστὸν überhaupt Kriterium für alle drei, diese beschreiben nur näherhin, was diese Unabhängigkeit heißen mag. Denn es war bereits gesagt, im χωριστὸν erfüllt sich die Erkenntnis des so und nicht anders als Erkenntnis von Etwas, heißt, dass der das Was des Etwas beantwortende λόγος für alle γνῶσις (=ἐπιστήμη) am meisten Wissen birgt.

Damit vollbringt die οὐσία in jeder Hinsicht die so erstrebte Erkenntnis, so will es Aristoteles. Es muss klar sein, sie ist Prinzip des Seienden allen voran.

In einer pluralen WerdeWelt ist die οὐσία Prinzip, aber es gibt viele von ihr. Das absolute Sein des Parmenides wird herunter geholt, aber dennoch im χωριστὸν irgendwie erhalten. Diese Pluralität geht mit der κίνησις einher, da, wo mehr als Eines ist, heißt es eine Beziehung zwischen ihnen zu erkennen, dies Zwischen ist dieselbe. Das parmenideische Eine wird dabei zum Ersten, dem Prinzip, welches die οὐσία ist. Wieder muss die ὕλη erhalten, sie ist es, die für das Werden und auch für alle Pluralität verantwortlich.

Εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δέ γε πολλά. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει. εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. (M A8 1074a32ff.)

Ὑλη ist principium individuationis, δύναμις und Nichtseinsprinzip zugleich, am Ende aber doch machtlos ohne dem εἶδος.

Was aber nach allem bisherigen ist die οὐσία, was erfüllt all dies? Viel bleibt nicht:

Τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμοιβῶν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἐκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον ὑστέρα γὰρ καὶ δήλη. φανερὰ δὲ πως καὶ ἡ ὕλη. περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτόμενον. (M Z3 1029a30ff.)

Ist der Fokus auf den Gegenstand gesetzt und dieser unter dem Banner der Wissenschaft in das τὸ ἐκ τούτων zerlegt, bleibt nur das εἶδος, wenn die ὕλη ihr immer nur nachsteht, in jeder Hinsicht.

Ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὀρίζομεν τὴν οὐσίαν, καὶ τούτων ἐν τι ἐδόκει εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι, θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. (M Z4 1029b1ff.)

M Z4 beginnt mit dem Vorhaben dasselbe als Substanz festzumachen, spricht aber nicht gleich vom εἶδος. Das τὸ τί ἦν εἶναι wird zum Thema der Untersuchungen, welches Aristoteles bereits zu Beginn von Z3 (vgl. M Z3 1028b33ff.) als οὐσιᾶ-Anwerter verwertete. Die beiden Essenz und Form beziehen sich auf dasselbe und fallen daher in Eins, spätestens nach dem Buch Z ist das vollzogen. Was aber ist mit der Essenz erreicht, was der Ausdruck des εἶδος nicht, zumindest nicht explizit vermochte? Dies soll das Kommende mithilfe Z noch klären, eine Umgehung der etymologischen Betrachtung vorangestellt, um mit ihr die οὐσιᾶ und so Aristoteles Denken in ein Ende zu bringen, den Betrachtungen in Λ.

Das τὸ τί ἦν εἶναι war in seiner etymologischen Herleitung seit jeher untersucht, aber immer unklar. So viele Interpretationen und Übersetzungsvorschläge es gibt, so ist man sich einig, dass es sich um eine Formel durchaus im mathematischen Sinne handelt, d.h. es gilt etwas einzusetzen, um zum Ergebnis zu kommen. Verkürzt und über den Kamm aller Interpretationen zusammen geschoren soll es dafür stehen, was es dem jeweiligen Gegenstand ist zu sein. Jede nähere Auseinandersetzung soll auf Höffe 1996 (Kapitel 3) verschoben werden eben aus Gründen der etymologischen Unklarheit über das τὸ τί ἦν εἶναι, deren Erleuchtung sich diese Arbeit nicht zur Aufgabe gemacht hat.⁸² Die lateinische Übersetzung war seit jeher die der *essentia*, die hier auch in seiner im Deutschen geläufigen Version "Essenz" zur Anwendung kommt. Die Schwierigkeiten im griechischen Original geben aber Anlass, ein lateinisches Wort Spinozas heranzuziehen: "Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, sine quo res [...] nec esse nec concipi potest." (Ethik Teil II Def.) "[...] Ohne welche eine Sache nicht sein und nicht konzipiert werden kann." [Übers. des Autors] Das Augenmerk fällt zuerst auf den passiven Infinitiv "concupi", der in einer AcI-Konstruktion nicht weiter auffällig ist. Seine Bedeutung hingegen ist von "capio" aus über Lautverschiebung in der Kompositabildung zusammen mit "con-" die eines "Aufnehmens", wörtlicher noch "zusammenfassen". Ein Entfliehender wird *gefasst* (capio), die Sache gemäß der Essenz bei Spinoza dagegen *erfasst* (concupere). Nicht nur das, sondern mehr noch, als dass die Sache zu entfliehen versucht, wird sie auch aufgedeckt durch das concupi, was es im juristischen Kontext z.B. bei einem Diebstahl heißen kann (vgl. Stowasser Eintrag "concupio"). Darin

⁸² Die eigentliche Bedeutung des τὸ τί ἦν εἶναι soll zudem auch aus den Aristotelischen Betrachtungen, nicht aus der Etymologie gewonnen werden. Sie ist nicht mehr als Indiz oder Vorahnung, die das Staunen in eine Richtung lenkt.

kommt es ohne Zweifel der ἀλήθεια nahe, deren Bemühungen nicht anders aussehen. Aber v.a. die gemeinsame Setzung des Seins und des Denkens für die Bestimmung (definitio) der Essenz bringt eine Bestätigung, denn es scheint interessant, ja auffallend, dass so eine seinsbezogene Formel wie das τὸ τί ἦν εἶναι - ἦν und εἶναι sind beides Formen der Kopula - bei Aristoteles wieder nur den λόγος bereit hält:

Καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἕνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ ὃ λέγεται, καθ' αὐτό. (M Z4 1029b13f.)

Es ist also ein Gesagt-werden in der Art und Weise des καθ' αὐτό. Es ist derart eine Bezugnahme auf etwas, insofern es Etwas ist. Alleine das soll jedem genügen, der sich der πρώτη φιλοσοφία verschrieben hat, denn das τὸ τί ἦν εἶναι wird ihrer Aufgabe sofort gerecht, sobald sie nur das Seiende aussagt, insofern es seiend ist, d.h. das Seiende als Seiendes. Das ὄν ἧ ὄν der οὐσία fällt an dieser Stelle mit dem καθ' αὐτό der Essenz in Eins, auf der Ebene des λέγεται. Die sich in den Kategorien vollziehende, hier aber bereits vollzogene Verschmelzung von Sprache und Sein könnte nicht klarer herauskommen.

Die Formel, was es dem Etwas ist ein solches zu sein, verlangt als Frage nach einer Antwort, einer Rede oder einem Begriff, das dem gerecht wird. Genau hierin liegt die Bedeutung der Essenz, auf die Definition (ὀρισμός) hinzuweisen.

Der λόγος aber wird da zum ὀρισμός, wo er nicht bloß ein Name ist.

Ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ. (M Z4 1029b19f.)

Jede Essenz hat einen Begriff (λόγος), der sie aussagt, ohne sie zu nennen, so zwar, dass z.B. die Essenz des Menschen nicht "Mensch" enthält, damit jeder nichtssagenden Tautologie entgegen gewirkt ist. Nichtssagend aber heißt an dieser Stelle ohne λόγος, bloßer Name⁸³, d.h. statt eines σημείου, welches innerhalb der sprachlichen Erkenntnis den λόγος ausdrückt, wieder nun den Namen, demnach etwas Bedeutungsloses. Das σημεῖον erreicht nie den Gegenstand selbst, im bezeichnenden Stehen-für kann die Antwort des Wofür nur wieder maximal ein λόγος sein, wohingegen der bloße Name überhaupt keine Antwort auf dasselbe hat, höchstens tautologisch auf sich selbst verweist. Die Sprache schon wieder ins Zentrum

⁸³ Strenggenommen nicht einmal das, denn bei jedem Namen gibt es einen Bezug zum Benannten, wie er sich Kat. 1 im τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἐκατέρῳ τὸ ζῶν εἶναι zeigte. Hier aber ist es dem Benannten überhaupt nichts, diesen Namen zu tragen, stattdessen nicht nur akzidentell, sondern willkürlich. Deshalb wird der Ausdruck "bloßer Name" hier verwendet.

gerückt, muss der Bezug zu den Kategorien geklärt werden, in welcher davon sich die Essenz setzen lässt. Aber mit dem λόγος im Gegensatz zum ὄνομα ist dies längst passiert, die Kategorie der Substanz ist ihr Ort. Darin ist die Essenz verstanden vom Zugrundeliegenden, worüber das Übrige spricht.

Τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι. (M Z4 1030a10)

Das ὑποκείμενον wird nach allem bisherigen weder vom konkreten Ding der Kategorien noch von der Materie aus verstanden, sondern gemäß der dem λόγος verschriebenen ἐπιστήμη von einem λόγος, der nicht weiters λέγεται, das aber kann nur mehr Art einer Gattung sein (vgl. auch Met. Z4 1030a11ff.) Das εἶδος betritt letzten Endes den Raum der οὐσία über den Umweg des logischen Seins des τὸ τί ἦν εἶναι, sobald dieses nach dem Charakter des ὑποκείμενον ruft, Grund für alles Aussagen zu sein und dabei dennoch im Bereich der Sprache für die Erkenntnis erreichbar bleiben muss.

Dies logische Sein, der ὁρισμός gehört nun daraufhin betrachtet, was alles auf diesem Umweg zu sehen ist.

Ἔτι εἰ ὁ ὁρισμὸς οὐσίας τις γνωρισμὸς, τά γε τοιαῦτα φανερόν ὅτι οὐκ οὐσίαι. (Anal. post. B3 90b16).

Seine Wichtigkeit kann daher kaum noch zunehmen. Es ist Erkenntnis des Wesens und als solche verwundert nun seine Bestimmung in Top. A5 101b38 nicht weiter:

Ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, [...]

Die Definition ist also tatsächlich wieder nichts weiter als ein Wort, das γνωρισμὸς aus voriger Stelle wollte es so, aber nicht irgendeines, sondern ein das τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnendes. Das ist nicht wenig, aber wann ist das erreicht?

Ἔστω τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμὸς. (M Z4 1030a6f.)

Zunächst ist überhaupt erst ein λόγος gefordert, der in seiner Charakteristik im Gegensatz zum ὄνομα steht.⁸⁴ Homonymität wie Synonymität war aller Anfang des Aristotelischen Denkens und kann in seiner Bedeutung auch nicht überschätzt werden. So sich in ihm bereits die Trennung von Substanz und Akzidenz verbirgt, wird erst über den sprachlichen ὁρισμὸς das ganze Ausmaß seiner klar. Das Aristotelische Kleid verweist nämlich darauf, dass ein

⁸⁴ Vgl. dazu auch Bonitz 1960, S 309: Opponuntur enim inter se logos et onoma, [...]

Name immer und überall gesetzt werden kann, damit aber doch nicht gleich ein λόγος getroffen wird und noch weniger der eines τὸ τί ἦν εἶναι.

[...] σκεπτέον ἄρ' ἔστι λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἐκάστω αὐτῶν, καὶ ὑπάρχει καὶ τούτοις τὸ τί ἦν εἶναι, οἷον λευκῶ ἀνθρώπῳ τί ἦν λευκῶ ἀνθρώπῳ. ἔστω δὴ ὄνομα αὐτῶ ἱμάτιον. τί ἔστι τὸ ἱματίῳ εἶναι; (M Z3 1029b25ff.)

Der weiße Mensch, für dessen Sein (Essenz) das Kleid als Name gesetzt wird, verhält sich nämlich nicht anders wie der Mensch aus Kat. 1 des Bildes. So letzterer ein Lebewesen genannt werden konnte, ist er es nicht, sein Lebewesen-Sein ist gemäß der Essenz im Verhältnis des „als“ ein anderes: Lebewesen als Lebewesen und Lebewesen als Bild. Genug davon, steht gemäß dem Lebewesen als Bild das Kleid als ein Name für ein Zusammengesetztes. Nicht ein solches wie das in Form und Materie, sondern eines in Substanz und Akzidenz, wofür, es sei nochmals wiederholt, die Unterscheidung von Homonymität und Synonymität einsteht. Weißer Mensch verfehlt letzten Endes den Anspruch einer Essenz, die sich im ὀρισμός zu erkennen gibt deshalb, weil ihr ὄνομα nicht mit dem λόγος derselbe ist, da, wo die Einheit verloren geht für eine Vermischung der ersten mit den übrigen Kategorien. Der λόγος sucht nach Reinheit in der Einheit der Bestimmungen gemäß den Kategorien, woraus sich immer schon eine Trennung von Substanz und Akzidenz bildet, die eben dafür den ὀρισμός ebenso zur Folge hat, wo der einheitliche λόγος gemäß jeder Kategorie möglich ist, jener aber das τὸ τί ἦν εἶναι Erkennende noch mehr verlangt:

Ὅρισμός δ' ἔστιν οὐκ ἔαν ὄνομα λόγῳ ταῦτὸ σημαίνει· πάντες γὰρ ἂν εἶεν οἱ λόγοι ὅρ οἱ· ἔσται γὰρ ὄνομα ὀνομαζόν λόγῳ [ταυτόν], ὥστε καὶ ἡ Ἰλιὰς ὀρισμός ἔσται· ἀλλ' ἔαν πρώτου τινὸς ἦ· (M Z4 1030a7ff.)

Wenn dennoch der ὀρισμός sich über die Art der Einheit von ὄνομα und λόγος entscheidet, muss diese Einheit selbst nochmals näherhin darauf befragt werden, wie sie vonstatten geht. Nunmehr zeigte sich zumindest, dass das Lebewesen des Bildes den Namen, nicht aber den Begriff „Lebewesen“ hat, d.h. also nicht gemäß dem τὸ τί ἦν εἶναι καθ' αὐτό Lebewesen ist, dieses wenn, dann nur *im* Bild ist. Das verweist nirgends anders hin als auf den tatsächlichen Menschen, der nicht nur Lebewesen heißt (ὄνομα), sondern auch ist (λόγος). Dies Sein aber glücklicherweise gerade beim Menschen eine solche Essenz ist, welches dem πρώτον gerecht geworden einen ὀρισμός, und zwar keinen zu Verachtenden, hat: Der

Mensch ist das Lebewesen, das Sprache (λόγος) hat (vgl. Pol. A2 1253a9ff.).⁸⁵ So sich die Einheit dieses λόγος bereits als Abgrenzung, d.h. negativ gegenüber den anderen Kategorien zeigte, ist nun nach dem positiven, inneren Zusammenhalt gefragt. Ist der Mensch Lebewesen *und* logisch? Die Antwort ist nichts Neues, sie liegt in der Bestimmung des ὀρισμός, der als λόγος auf ein Erstes bezogen bleibt. Denn es ist abermals Kat. 2: Das In-Sein war das, was nicht ohne dem Worinnen sein kann, *ohne dabei Teil desselben zu sein*, daran erinnert sich Aristoteles 3a30f. nochmals. Denn das Teil-Sein bleibt eben den Teilen der Substanz oder des ὀρισμός vorbehalten wie eben zweifüßig und Lebewesen. Als Teile streben sie zum Ganzen, dem ὀρισμός, und der Zusammenhalt ihrer im Ganzen kann ebenso wenig mehr verwundern: Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι ἵπᾶσαι γὰρ αἱ ἀπὸ τούτων κατηγορίαι ἦτοι κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν. (Kat. 5 3a32ff.)

Sie fallen also in Eins gemäß der Synonymität. Jeder Teil der οὐσία, denn die Kategorien handeln bezeichnender Weise von ihr und nicht vom ὀρισμός, teilt sich den λόγος mit den anderen, und so es dabei um definitorische Aussagen geht, die gemäß der ersten Kategorie auf das τὶ ἐστὶ zielen, gehen bei ihnen allen notwendig der ὄνομα und λόγος einher. In allem, was die jeweiligen Teile einer Definition sagen, sagen sie dasselbe aus, etwa den Menschen und nicht das Weiße an ihm. D.h. sie beziehen sich auf dasselbe Zugrundeliegende im ursprünglichen, kategorienschriftlichen Sinne.

Gemeinsam und letzten Endes mit der Forderung des πρώτον ist es ein Dreifaches, das dem ὀρισμός als λόγος des τὸ τί ἦν εἶναι abverlangt wird. Die Übereinstimmung des Namens mit seinem Begriff - z.B. der Name Lebewesen mit dem Begriff des Lebewesens, wie beim Menschen im Gegensatz zum Namen mit dem Begriff des Bildes, wie beim Bild eines Menschen. Dies ermöglicht überhaupt erst von Etwas als diesem Etwas zu sprechen, und nicht bloß im beiläufigen Sinne. Die Synonymität der Bestandteile des Etwas gewährt die Einheit des Besprochenen und wenn es sich letztlich dabei um ein πρώτον im Sinne des ὑποκείμενον handelt, d.h. etwas, das selbst über nichts weiter ausgesagt wird, dann erst wird die Erkenntnis des τὸ τί ἦν εἶναι erfüllt. Ergebnis ist das Seiende, das Eine, abgetrennt von allem übrigen.⁸⁶

⁸⁵ Wen wundert es da noch, das der Mensch von Natur aus nach Wissen strebt?

⁸⁶ Εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ταὐτὸ καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὡς περ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, [...] (M Γ2 1003b22f.) Das Eine, abgetrennt, frei alle Einwirkung waren die zentralen Merkmale, wie sie Parmenides aufgestellt (vgl. DK 28 B8).

Mit ihm ist erreicht, was die Aufgabe der Metaphysik war: Die Erkenntnis des Etwas als Ding ins Ende zu führen. Als Erstes steht die Essenz bzw. οὐσία eines Dinges überhaupt für alles, was mit demselben in Verbindung steht, Sie ist *letzte* Antwort, wie der Mensch für den Baumeister, der das Haus baut.

Jetzt offenbart sich, was Erkenntnis im Aristotelischen Sinne ist, nämlich im Zusammenschließen aller Momente: Die nach Sicherheit verlangende Erkenntnis fragt bei aller κίνησις nach dem Warum, welches ab den zweiten Analytiken das Was ist. Die Frage nach dem Was sich mehrfach beantworten lässt, aber immer nur in Bezug auf Eines, die οὐσία (vgl. dazu auch M Z4 1030a18ff.). Die Forderung des ὑποκείμενον dazu als Grundlage, worüber geredet wird, hat ebenso nur sie, zunächst als Außersprachliches, auf dem Boden der ἐπιστήμη dann als Sprachliches (λόγος τῆς οὐσίας oder ὄρισμός). Die Definition vertritt das Zugrundeliegende der Kategorien auf sprachlicher Ebene und wird darin der Bezugspunkt, der das τόδε τι und χωριστὸν erfüllt. Gemäß der Erkenntnis ist die Substanz ein solches Einzelnes, das seine Sicherheit aus der von der Prinzipienformel geforderten Allgemeingültigkeit gewinnt, jedem Einzelnen, wofür sie steht, (wesentlich) zuzukommen. Dies Einzelne *ist* die Substanz. Die Abtrennbarkeit allem übrigen gegenüber bringt genau diese Allgemeingültigkeit, bedingungslos und ohne an einem anderen zu hängen gewährt sie der οὐσία das so und nicht anders. In ihr wird das εἶδος als Substanz auch zur ἀρχή, dem Ersten, weil unabhängig Erstes, die dem Sein und dem Satz vom Widerspruch am gerechtesten wird, zu deren Verkörperung. Die Momente der δύναμις und ἐνέργεια, dem Satz vom Widerspruch, die vier Ursachen, οὐσία stellen alle gleichsam Prinzipien dar, vereinen sich aber letztlich alle im εἶδος, das diesen gerecht wird. Die Form ist Erkenntnis, die das Sein für alles Weitere sichert.⁸⁷

Bleibt nur noch, welches εἶδος in der Welt nun οὐσία sein kann. Die Form erfüllt alle Ansprüche der Substanz, logisch gefasst der ὄρισμός. Aber ist es gleich jede davon, oder nur manche, so wie nicht gleich jeder Begriff Definition sein kann?

Ἐπεὶ δ' ἓν ἴα οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασιν, φανείη ἂν αὕτη ἢ φύσις οὐσία, ἣ ἔστιν [...] ἀρχή. (M Z17 1041b28ff.)

⁸⁷ Wiederum darf nicht vergessen werden, die οὐσία taucht an Ort der Metaphysik auf, der Wissenschaft vom Seienden als Seiendem. Von ihr weg, von wo sie gesichert hat, kann jede weitere Einzelwissenschaft gemäß ihrer Gattung ausziehen.

Das ins Sein zu fassende Werden gibt vor, wem sie zukommt: Den natürlichen Dingen. Sie werden dem Sein am meisten gerecht, so sie Bewegung in sich selbst tragen, nicht alles davon an sie herangetragen wird (vgl. Phys. B1 192b13ff.). Entscheidend dabei ist die Entstehung (γένεσις), die alles Natürliche aus sich heraus vollbringt.

Ἐν ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. (M Z7 1032a25)

Dem gemäß die Frage nach dem Warum etwa des Menschen z.B. wieder nur seinen λόγος, d.h. das Menschsein zur Antwort hat, *nämlich einen Menschen*, der ihn hervorbringt. Alle vier Ursachen weisen auf ihn hin: den Menschen, der im Samen oder Fleisch seinen Stoff hat hin zum Menschwerden, sowie als Form, Ziel und Anstoß der Bewegung. Durch die größtmögliche Selbstständigkeit in der Genese erreichen die natürlichen Dinge das χωριστὸν vor allem Übrigen und so auch das Sein, d.h. οὐσίᾳ.

Im Gegensatz dazu hat alles Poetische seinen Ursprung nicht in sich selbst, sondern außerhalb seiner, ohne dem es nicht sein kann.

[...] ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. (M Z7 1032a32f.)

Der Ursprung kann dann doch nur wieder das Natürliche sein, sei es der schaffende Mensch oder z.B. das Holz als Stoff dazu. Somit ergibt sich in der Welt des Werdens keine Selbstständigkeit für die Kunstgegenstände. Das Warum als sein Was verweist auf anderes als seinen λόγος: der Liegestuhl etwa hat die Form und das Ziel im Liegestuhlsein, vielleicht sogar noch den Stoff, der z.B. als Holz auch die Möglichkeit dazu hat, aber gewiss liegt der Anstoß der Bewegung nicht in demselben Sein, sondern in dem eines Menschen, eines Natürlichen. Der Liegestuhl als Liegestuhl sinnbildlich für alle Kunst hat keine οὐσίᾳ, kein Wesen und damit Sein.

Auch wenn die natürlichen Dinge in der phänomenalen Welt der Substanz am nächsten sind, entzieht sich keines davon letztlich dem Werden, das zeigt ihr Aspekt der δύναμις und ὕλη. Die ὕλη als die das Nichtsein im Werden haltende δύναμις und principium individuationis innerhalb des εἶδος macht aus diesem Einen eine Vielheit und damit alles Werden. Der (eine) Mensch wird über den Stoff zu vielen und zugleich auch zu einem vergänglichen Nichtseienden. D.h. also soviel Sein sich auch in den natürlichen Dingen durchhält, bleibt in allem auch etwas vom unsicheren Nichtsein.

M Z als Buch über die Substanz schlechthin endet beachtenswerter Weise in einer Überleitung zu diesen Betrachtungen über die Substanz in Zusammenhang mit der Natur (vgl. M Z17 1041b28ff.), was im Weiteren zur Untersuchung der Bewegung, dem Spiel von Möglichkeit und Wirklichkeit (M Θ) führt. Alles Werden hängt an der ἐνέργεια, welche gegenständlich gefasst ebenso die Form ist. Jede Möglichkeit geht auf ihre Verwirklichung – unter gegebenen Umständen – warum aber? Das Prinzip erfüllt seinen eigenen Zweck da noch nicht, wo das „warum“-Fragen nicht aufhört (vgl. Kapitel 2). Die Sicherung des Seienden ist schon so weit, dass sie das Etwas bereits als bestimmtes Ding zu fassen bekommt, das für die Erkenntnis notwendige Sein an ihm festmacht, aber immer noch nicht vermag sie es vor dem Zweifel und dem Nichtsein zu bewahren, der Frage, wie es zu all dem bisher Beschriebenen kommt innerhalb der ständigen κίνησις. Denn danach wird gefordert, solange der Abschluss nicht gegeben, das Erste, das dem zweifelnden Warum Einhalt gebietet. Bei aller Veränderung ist daher gemäß dem Denken dennoch etwas gesucht, das sich ausschließlich so und nicht anders verhält, im allerstrengsten Sinne *ist*. In Aristotelischer Terminologie bedeutet dies die reine ἐνέργεια frei aller δύναμις, aus der sie wird und zu der sie führt. Dies aber kann letztlich nur die κίνησις selbst sein, die sich als Prinzip bei aller κίνησις eben durchhält.

Καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχῆς ὡσπερ καὶ ὁ χρόνος· (M Λ6 1071b9f.)

Wäre sie es nicht, dann gäbe es auch einmal keine, zur Folge damit eine plurale Welt mal des Stillstandes, mal der Bewegung, in der also überhaupt nichts mehr sicher wäre. Als sicherer Beweger ist er dementsprechend κινουῦν ἀκίνητον, unbewegter Beweger (vgl. M Γ8 1012b31). Erstes schlechthin ist er und auch χωριστὸν, unabhängig in jeder Hinsicht. Wie sich die an sich energetische κίνησις als solche nennt, ist nicht weiter schwer: Gott (θεός). Er sei sich aber ohne Bart vorgestellt, stattdessen wie es Aristoteles verlangt, als ein Prinzip und reinste Substanz, welches um nicht abermals dem Warum zum Opfer zu fallen, sich selbst setzt. Jedes Warum wird hier nur noch mit einem „Weil es so ist“ und erkenntnistheoretisch „Weil es für alles übrige notwendig ist“ abgetan. Doch ist dies kein Mangel, sondern alle Stärke überhaupt, denn nur der an Bildung Mangelnde sucht jetzt noch weiter, wo etwas gefunden, das überhaupt in allem als deren Voraussetzung wirkt (vgl. M Γ4 1006a6ff. und Phys. B1 193a3) „Was aber ist Gott“ wird so zur Frage „Was muss Gott sein, um dem Ersten gerecht zu werden?“

Ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινῶν, καὶ μέσον τοίνυν ἐστὶ τὸ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἄϊδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. κινεῖ δὲ ᾧδε τὸ ὄρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν [κινεῖ οὐ κινούμενα]. (M Λ6 1072a23ff.)

Das, was bewegt, ohne bewegt zu werden, ist frei der Möglichkeit und des Stoffes. Solcherart das Gedachte wie erstrebte bewegt, ohne dabei selbst der Veränderung zu unterliegen.

Ἄρχῃ γὰρ ἡ νόησις. (M Λ7 1072a30)

Das Prinzip dabei ist das Tun der Vernunft, ihre Wirklichkeit, ἐνέργεια, die gefordert war, so der νοῦς an sich nur δύναμις ist (vgl. Kapitel 2). Zum Tun bewegt ist er durch das νοητὸν, das kann aber beim unbewegten Beweger nur mehr eines sein: er selbst. Die Tätigkeit (νόησις) als Prinzip gefasst kann nur mehr sich selbst, die reine Tätigkeit denken und das κινῶν ἀκίνητον wird zum νόησις νοήσεως (M Λ9 1074b34) Die reine ἐνέργεια gewonnen aus der absoluten δύναμις des νοῦς, dort wo seine Tätigkeit nur sich selbst denkt, hat schwer den Anschein eines Nichts. Die Frage danach, was das Sein - Gott - also ist, lautet: Nichts, weil es sein Warum - sein Was - notwendig entbehrt als Erstes. So es Form ist, ist es reines, inhaltsloses Sein, das im Werden erst allen Inhalt erhält.

Nun erhellt sich vollends das Mysterium von Sein und Werden: Es kann wohl kein Zufall sein, dass die Bewegung selbst Gott, Prinzip, Substanz und damit das Sein ausmacht, ebenso wenig, dass die Natur Prinzip der Bewegung ist. Für alle und obendrein den Satz vom Widerspruch gilt, dass sie nicht weiter hinterfragbar, weil oberste Voraussetzung überhaupt für alle Erkenntnis sind. *Sie sind das Sein*. Es ermöglicht - d.h. sichert - alle Erkenntnis soweit, dass es Sinn macht nach ihr zu suchen. Das wichtigste, das sie dabei erreicht, ist das Sein in die Welt des Werdens als Seiendes zu bringen. Dadurch ist erreicht, dass die Dinge sind, oder wie es Kapitel 3 im Zuge der Natur sagt, dass die Welt *tatsächlich*⁸⁸ passiert. Erst ein solcher Gott ermöglicht das Übrige, sei es das Handeln, oder das Denken.

Obige Warnung soll dabei jedoch nie verdrängt werden. So wichtig und notwendig das Sein ist, wird es in seiner Reinheit immer gleich einem Nichts anmuten. Der Urwiderspruch von Sein und Werden lässt sich nicht auflösen, Aristoteles zeigt nur den Weg, wie mit dem Sein dem Werden beizukommen ist, indem er es als dessen Prinzip setzt.

⁸⁸ tatsächlich nicht im Sinne von objektiv, außerhalb der Seele. Dies Problem als Ganzes bleibt immer noch ausgeklammert nicht nur hier, sondern bei Aristoteles selbst.

Zurück zum Anfang

Der Kreis einer Arbeit schließt sich, wenn er am ende wieder dahin gelangt, wo er angefangen und heißt "der Schluss". Nicht jede Arbeit hat womöglich solch einen Kreis, das Thema gibt es vor. Sofern er jedoch da, ist er Anzeichen für innere Geschlossenheit des Textes, ein System, und steht für Verständnis.

Welchen Kreis also zeichnet diese Arbeit? Ein komplexes Thema wie die aristotelische Erkenntnis zieht leider nicht nur einen, sondern gleich viele davon und auf ein einziges Blatt abgebildet sorgen sie wohl eher für Verwirrung, als dass sie von Verständnis zeugen. Es bleibt dem Leser selbst überlassen, zu welchem der beiden er diese Arbeit zählen mag. Sie hat es sich jedenfalls zur Aufgabe gemacht, die vielen einzelnen an einen großen Kreis anzunähern, dementsprechend die einzelnen Strukturen und Begriffe aus einem Ganzen heraus zu verstehen. Diese Art der Hermeneutik ist eine, keine notwendige. Sie beruht auf der Offenheit, Aristoteles und das von ihm Überlieferte auf ihre Möglichkeiten hin zu lesen, die sie für die Philosophie bereit halten. Die Widersprüchlichkeit und Unvereinbarkeit mag dabei an manchem Punkt da sein, aber ebenso wenig notwendig wie Aristoteles als Ganzes zu verstehen. Es sei nur Vorsicht geraten, wo eine falsche Voreingenommenheit verbaut, und zwar das Denken.

Diese Arbeit also zeichnet einen großen Kreis, an dem sich alle Teilkreise ansiedeln. Dabei war es nie wirkliche ein Kreis, vielmehr ein Punkt. Sie ist daher nicht einmal im Kreis gegangen, sie hat sich gar nicht erst vom Fleck bewegt. Er heißt "das Etwas". Soweit sich die Erkenntnis in Gedanken auch gehen sah, so lief sie am Stand, das Etwas immer am Rücken. Das τὸδε τι ist der systematische Begriff dazu. Es war Ausgang im ὑποκείμενον und blieb Charakteristikum für die οὐσία, das sie eben das Einzelne selbst sein lässt, nicht einfach darüber steht. Aber auch ein Zweites als der Bezug der Erkenntnis zum Etwas dahingehend, dass es solche von Etwas zu sein hat, steckt darin. Denn ein Etwas ist immer schon bestimmt, zumindest aber nie gänzlich unbestimmt. Die Was-Frage übernahm diese Rolle, die ebenso in ihr Ziel gelangt erst bei der οὐσία endet.

Denn anfangs war dies Etwas noch gar sehr unbestimmt, bloß Farbe, Ton, vielleicht auch mal ein Geschmack, aber mehr hielt es noch nicht bereit. Erst all diese zusammen ließen mehr zu,

Umrisse, eine Gestalt, eine Bewegung, aber noch nichts fürs Denken. Gott gab dann dem Menschen das Wort und damit die Aufgaben, das Ding zu vollenden. Er zeigte ihnen das Sein und verlangte auch Farben, Töne und alles dergleichen ebenso dorthin zu bringen. Bei all der Vielfalt und dem Wandel galt es daher unter den Worten zunächst das erste zu finden, ein Prinzip. Das aber war die οὐσία, dasjenige unter ihnen, das allein sein konnte, ohne in der Einsamkeit zu enden, die nach anderem sucht. Das Etwas konnte durch sie zum Sein gelangen. Und in ihr erlangte es die größtmögliche Bestimmtheit und Differenzierung in sich, Abgrenzung, d.h. Sein als gesichertes Seiendes.

Gott, der νοῦς, geschichtlich gesprochen aber Parmenides machten das Sein zu allem Thema. Letzterer warnte jedoch zugleich vor jeder Verbindung mit dem Nichtsein, Aristoteles wagte es dennoch. Das strikte Entweder-oder wird zu einem "es kommt darauf an, in gewisser Weise ja, in gewisser auch nein", einem "inwiefern". Das scheint auch in Anbetracht der Erkenntnis von Etwas sinnvoll, denn die einzige Erkenntnis, die Parmenides davontrug, war, dass die Welt Schein sei, d.h. das bloße Nichts. Das Sein als solches, so sehr es sich davon unterscheidet, fällt mit ihm zusammen, wo ihm der Inhalt, das Etwas als Bezug fehlt. Die Materie war die systematische Antwort des Aristoteles darauf und damit ein phänomenale Welt, in der Erkenntnis sehr wohl möglich. Er bringt Sein und Nichtsein zusammen, hält sich dabei aber dennoch an Parmenides, zu gewaltig war die Widersprüchlichkeit der beiden, und erreicht wohl letztlich mehr damit. D.h. also der Urwiderspruch von Sein und Nichtsein bzw. Werden bleibt auch bei Aristoteles ungelöst, ebenso wie das Werden als Werden, der Umgang ist nur ein anderer. Der Vorwurf der Megariker ist kein von der Hand zu weisender, er passiert, wenn das Sein zu streng gefasst das Werden festhaltend zurückhält (vgl. M Θ3). Aller Wandel muss sich am Ende der seinshaften Erkenntnis entziehen, solange er sich selbst treu bleiben will. Er ist zu weit weg vom Sein und so auch außerhalb der Sprache. Sie wirft den Blick auf ihn vom Sein her, aus sicherer Entfernung also. Das Sein als Seiendes, das ist Aristoteles' Versuch der Annäherung.

Auch in dieser Hinsicht blieb diese Arbeit ein Punkt, nämlich in Bezug auf das Sein und es fragt sich, wozu am Ende all die Seiten notwendig waren, um das zu sagen. Hier zeigt sich nun die aristotelische Erkenntnis in ihrer Reinform, sie waren es, *um mit Sicherheit sagen zu können, dass es sich so und nicht anders verhält.*

Jedem Aristoteleskenner wird bei der Lektüre sofort auffallen, dass einige durchaus nicht zu verachtende Probleme ausgeklammert wurden, sogar an Stellen, wo sie durchschienen. Ließ es der Platz jedoch nicht zu, sollen abschließend exemplarisch einige davon zumindest erwähnt werden, denn vollständig kann solch eine Liste nicht sein:

- V.a. das Verhältnis der Termini ἐνέργεια und ἐντελέχεια, der Wirklichkeit und dem Ziel, d.h. einem Prozesshaften im Gegensatz zu einem (ruhenden) Zustand, die bei Aristoteles oft gleichgesetzt und auch für die Philosophiegeschichte von größter Bedeutung, wurde nicht weiter berücksichtigt.
- Die konkrete Durchführung der Findung eines ὀρισμός und der Probleme dazu, wie einiges in der Topik zu finden ist, bleibt bei aller Beschäftigung mit seiner Stellung und Aufgabe offen.
- Der Anknüpfungspunkt der Erkenntnis zum Guten, der Ethik also, war auch nicht erwähnt, wenngleich er nicht schwer auszumachen ist, wenn alles auf das Sein und Gott hinausläuft.
- Zudem sind einige Themenkreise zwar erwähnt, aber dabei nicht mehr als angeschnitten und damit in ihrer ganzen Tragweite durchaus vernachlässigt: Es sind dies z.B. das Verhältnis der Möglichkeit zum Vermögen, welches in der δύναμις große Wichtigkeit hat, sowie dasjenige von Seiendem und Einem.

Es wird leicht sein noch weitere zu finden, so man gewillt, das hier soll an Unzulänglichkeiten für meine Arbeit reichen, mit denen sie auch endet.

Bibliographie

Parmenides

- Bormann, K.: *Parmenides: Untersuchungen zu den Fragmenten*. Hamburg: Meiner Verlag 1971
- Mansfeld, J. (Hg.): *Die Vorsokratiker I*. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Phillip Reclam jun., 1999.

Platon

- Platon: *Der Staat. (Politeia)*. Übers. u. hg. v. Karl Vretska. Stuttgart: Philip Reclam jun. 2000.
- Platon: *Phaidon. Griechisch-Deutsch*. Übers. u. hg. v. Barbara Zehnpfennig. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007.
- Platon: *Der Sophist. Griechisch/Deutsch*. Einleitung, Kommentar und übers. v. Helmut Meinhardt. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2004.
- Platon: *Menon. Griechisch/Deutsch*. Übers. u. hg. von Margarita Kranz. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1994.
- Platon: *Theätet. Griechisch-deutsch*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Überarbeitet und kommentiert v. Alexander Becker. Reihe Suhrkamp Studienbibliothek 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2007.
- Platon: "Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos", in der Reihe: *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. Dritter Band. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.

Aristoteles

- Aristoteles: *Kategorien. Griechisch/Deutsch*. Übers. u. hg. v. Ingo W. Rath. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1998.
- Aristoteles: *Kategorien. Hermeneutik. Organon Band 2*. Beigegeben sind: Porphyrios: Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge). Pseudo-Aristoteles: Einteilungen (Divisiones). Pseudo-Platon: Begriffsbestimmungen (Definitiones). Griechisch-Deutsch. Hg. u. übers. von Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.

- Aristoteles: *Topik. Über die sophistischen Widerlegungsgründe. Griechisch-Deutsch.* Organon Band 1. Hg. u. übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1997.
- Aristoteles: *Zweite Analytiken.* Einleitung, Übers. u. Kommentar hg. von Horst Seidl. Würzburg: Königshausen & Neumann; Amsterdam: Rodopi 1984.
- Aristoteles: *Aristoteles' Physik. Bücher I (A) - IV (D). Griechisch-Deutsch.* Übers. und hg. v. Hans Günter Zekl. Griech. Text nach der Ausgabe "Aristotelis Physica", hg. v. W. D. Ross. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1987.
- Aristoteles: *Über die Seele. Griechisch-Deutsch.* Einleitung, Übers. u. Kommentar v. Horst Seidl. Griech. Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.
- Aristoteles: *Metaphysik Bücher. I(A) - XIV(N). Griechisch-Deutsch.* Neubearbeitung der Übers. v. Hermann Bonitz. Hg. v. Horst Seidl. Griech. Text in Edition v. Wilhelm Christ. 3., verb. Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1989.
- Aristoteles: *Metaphysik Bücher. VII(Z) - VI(E). Griechisch-Deutsch.* Neubearbeitung der Übers. v. Hermann Bonitz. Hg. v. Horst Seidl. Griech. Text in Edition v. Wilhelm Christ. 3., verb. Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1991.
- Aristoteles: *Politik.* Übers. v. Eugen Rolfes. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1958.
- Aristoteles: *Protreptikos. Hinführung zur Philosophie.* Rekonstr., übers. u. komm. v. Gerhart Schneeweiß. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

Kommentare (sofern nicht in Primärliteratur enthalten)

- Bonitz, H.: *Aristotelis Metaphysica. Commentarius.* Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1960.
- Ross, W.D.: *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary.* Oxford: Oxford University Press 1979.
- Ross, W.D.: *Aristotle. De anima. Edited, with introduction and commentary.* Oxford: Clarendon Press 1961.
- Ross, W.D.: *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary.* Vol. I-II. Oxford: Clarendon Press: 1958.
- Ross, W.D.: *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A revised text with introduction and commentary.* Oxford: Clarendon Press: 1965.

Weitere Literatur

- Bonitz, H.: *Aristotelis Opera V. Index Aristotelicus*. Berlin: Walter de Gruyter & C. 1961.
- Bonitz, H.: *Über die Kategorien des Aristoteles*. Sonderausgabe MCMLXVII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.
- Bornemann, E.; Risch, E.: *Griechische Grammatik*. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg 1978.
- *Duden. Das Bedeutungswörterbuch. Duden Band 10*. Hg. v. d. Dudenredaktion. 3., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2002.
- *Duden. Das Herkunftswörterbuch. Duden Band 7*. Hg. v. d. Dudenredaktion. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2001.
- Fonfara, Dirk: "Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur *Kategorienschrift* und zur *Metaphysik*", in der Reihe: *Quellen und Studien zur Philosophie*. Band 61. Hg. v. Jürgen Mittelstraß, Dominik Perler und Wolfgang Wieland. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2003.
- Gemoll, W.; Vretska, K.: *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. Zehnte völlig neu bearbeitete Auflage. München, Düsseldorf, Stuttgart: Oldenbourg Schulbuchverlag GmbH 2006.
- Höffe, O. (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2005.
- Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Immanuel Kant Werkausgabe Band VII. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Rapp, Ch. (Hg.): "Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Q)", in der Reihe: *Klassiker Auslegen*. Hg. von Ottfried Höffe. Band 4. Berlin: Akademie Verlag GmbH 1996.
- Schischkoff, G. (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1991.
- Snell, B.: "Entwicklung einer wissenschaftlichen Sprache in Griechenland." In: Snell, B.: *Die Alten Griechen und wir*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, 41-56.

- Snell, B.: "Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie", in der Reihe: *Philologische Untersuchungen*. Hg. v. A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorf. 29. Heft. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung: 1924.
- Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch*. Übers. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1999.
- Stallmach, J.: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain KG 1959.
- Wieland, W.: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
- Wedin, Michael V.: *Aristotle's theory of substance. The Categories and Metaphysics Zeta*. New York: Oxford University Press 2002.

Abstract

Die hier vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, den Aristotelischen Begriff der ἐπιστήμη zu untersuchen. Ausgang bildet dabei zunächst der Seinsbegriff bei Parmenides, der für die Philosophie nach ihm und damit auch Aristoteles wegweisend war. Da Erkenntnis als wohl umfassendster Begriff sich letztlich über das gesamte Werk des Stagiriten erstreckt, werden auch unterschiedlichste Stellen und Texte von ihm herangezogen werden, die der Bibliographie zu entnehmen sind. Dabei soll es v.a. Aufgabe sein, die unterschiedlichen Momente nicht nur für sich, sondern, was weit schwieriger, auch in ihren Zusammenhängen zum Übrigen zu betrachten, was bei aller Aristotelesinterpretation stets die meisten Probleme bereitet. Neben Erkenntnis im Allgemeinen, werden zudem die Bereiche der Seele, der Sprache, des Prinzips bis hin zur Natur, Substanz und Gott behandelt. Grundaufgabe bleibt bei all diesen die von Parmenides aufgegebene Differenz von Sein und Werden, die Aristoteles auf seine Art und Weise versucht zu verbinden, das also wagt, was Parmenides aufs Schärfste verurteilt. Er wagt es, ohne jedoch jemals der Grundeinstellung untreu zu werden, der Widerspruch von Sein und Werden bleibt dennoch unangetastet. Die Konsequenz aus dieser Verbindung ist eine Neugestaltung des Seinsbegriffs, der, um es in einem Satz zusammenzufassen, von da an zweifach zu verstehen ist, damit er der Verbindung mit dem phänomenalen Werden gerecht werden kann: (1) Das Sein als so und nicht anders, das in der Arbeit so oft als Sicherheit bzw. Gewissheit gefasst wird und daneben (2) das Sein als das, was ist, was von Aristoteles an heißt, was mit der phänomenalen Erfahrungswelt übereinstimmt, der Wahrheit also. Beide, Wahrheit und Gewissheit mussten bei Parmenides noch in Eins fallen, so er die Erfahrungswelt immer schon ausgeschlossen hatte. Erst wo diese wieder ins Spiel der Erkenntnis kam, musste das Moment der Übereinstimmung berücksichtigt werden. Aber die beiden Momente des Seins stehen mit Sicherheit nicht nebeneinander, sie bleiben vielmehr aufs Engste zu einander bezogen.

Die nähere Herangehensweise an das Projekt findet zweigeteilt statt: Erstens werden der Erkenntnisbegriff für sich sowie das Aristotelische Verständnis desselben, namentlich der Prinzipienforschung, in Möglichkeit und Grenzen betrachtet um dann im zweiten Teil die Konsequenz daraus zu ziehen, das Sein des Seienden, das auf die Substanz verweist. Ergebnis wird eine Substanz als von der Erkenntnis gefordertes, daher notwendiges, oberstes und letztes Prinzip sein, das an die Spitze getrieben nur mehr Gott sein kann, der in seiner Inhaltslosigkeit nicht nur Parmenides gerecht wird, sondern auch in der Aristotelischen Systematik mit Natur, dem Satz vom Widerspruch, ja vielleicht sogar dem sog. νοῦς ποιητικός zusammenfällt, die dennoch alle unter den jeweiligen Perspektiven jeweils ihren Ausdruck und ihre Berechtigung finden.

Lebenslauf

Name: Alexander Graf

Geburtsdatum: 24.12.1983

Nationalität: Österreich

Ausbildung:

1990-1994: Privatvolksschule Kritzensdorf

1994-1998: Bundes- und Bundesrealgymnasium Klosterneuburg

1998-2003: TGM Wien, Abteilung Wirtschaftsingenieurwesen

seit Oktober 2004: Studium der Philosophie mit Wahlfach Tibetologie und
Buddhismuskunde an der Universität Wien

Praktika:

Einmonatige Beschäftigung bei den Vorarlberger Illwerken.

Lehrgang zur Weiterbildung im Lichtbogenschweißen.

Einmonatige Beschäftigung in der Wohngemeinschaft für Behinderte in St.
Martin, Klosterneuburg.

Berufliche Laufbahn:

Juni - Dezember 2004: als teilzeitlich Beschäftigter in der Wohngemeinschaft
für Behinderte in St. Martin, Klosterneuburg.

Wintersemester 2005/06: Assistent am Institut für Philosophie der Universität
Wien.

Präsenzdienst:

Juli 2003 - Februar 2004 an der Pioniertruppenschule Klosterneuburg

Sprachen:

Deutsch, Englisch, Latein, Tibetisch;

Grundkenntnisse Französisch, Altgriechisch