



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der voũç in *De anima* als Prinzip der Letztbegründung“

verfasst von / submitted by

Lars Gallwitz, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

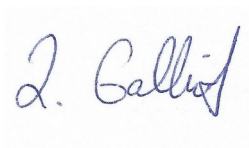
Masterstudium Philosophie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof. Dr. George Karamanolis

"Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben."

Wien, 14.07.2020

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "L. Gallus". The signature is written in a cursive style with a large initial "L".

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Der Wissenschaftsbegriff in der <i>Zweiten Analytik</i>	4
2.1. Die formallogischen Voraussetzungen der <i>Zweiten Analytik</i>	4
2.2. Das Problem der Letztbegründung in der <i>Zweiten Analytik</i>	7
3. <i>De anima</i>	17
3.1. Das Problem des Anfangs in der aristotelischen Psychologie.....	17
3.2. Ernährung und Wahrnehmung.....	22
4. Der νοῦς.....	35
4.1. Der νοῦς als Möglichkeit.....	35
4.2. Die Tätigkeit des νοῦς.....	40
4.3. νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός.....	45
4.4. Das Verhältnis des νοῦς zu den anderen Seelenteilen.....	53
5. Schluss.....	64
6. Zusammenfassung.....	68
7. Literaturverzeichnis.....	69

Verzeichnis der verwendeten Siglen

Aristoteles

An.	<i>De anima</i> Über die Seele
An. post.	<i>Analytica posteriora</i> Zweite Analytiken
An. pr.	<i>Analytica priora</i> Erste Analytiken
EN	<i>Ethica Nicomachea</i> Nikomachische Ethik
Int.	<i>De interpretatione</i> Hermeneutik
Met.	<i>Metaphysica</i> Metaphysik

Platon

Soph.	<i>Sophistes</i>
Men.	<i>Menon</i>

1. Einleitung

Kaum ein Text in der Geschichte der Philosophie erscheint bis heute wohl derart rätselhaft und widersprüchlich wie Aristoteles' Schrift *De anima*. Diese Rätselhaftigkeit zeigt sich vor allem dadurch, dass bereits in der Antike eine rege und bis ins in die frühe Neuzeit reichende Kommentierung von *De anima* einsetzte, die zu teils sehr unterschiedlichen Ergebnissen bezüglich des Sinns und der Absicht der Schrift kam. Und auch heute noch besteht unter den InterpretInnen keineswegs Einigkeit in der Deutung der aristotelischen Psychologie.¹ Diese Uneinigkeit eignet natürliche jede Form der Interpretation und Textauslegung (andernfalls wäre jede Interpretation schlicht überflüssig), *De anima* nimmt aber dennoch eine Sonderrolle ein: Im Gegensatz zu den meisten anderen philosophischen Texten, bei welchen die Forschung zumindest einen gewissen Grundkonsens hat erzielen können, sind bei *De anima* auch die grundsätzlichen Fragen immer noch ungeklärt.² Dies hat vor allem drei Gründe:

Erstens ist nicht nur *De anima*, sondern das gesamte aristotelische Werk Gegenstand radikal verschiedener Deutungen.³ Diese reichen vom klassischen Bild Aristoteles' als Gegenspieler Platons, der gegen die weltfremde Ideenlehre seines Lehrers die Wichtigkeit von Sinnlichkeit und Empirie geltend macht⁴, bis hin zu radikal idealistischen Auslegungen, die Aristoteles in direkten Bezug zum Deutschen Idealismus setzen.⁵ Je nachdem welcher dieser Interpretationen man sich anschließt, entscheidet sich auch, welchen Sinn und Stellenwert man *De anima* beilegt. So handelt es sich dann z.B. entweder um eine vermögenspsychologische Abhandlung, die empirisch aufgefundene Tätigkeiten der Lebewesen erörtert, oder um das Programm einer sich selbst durchdringenden und begründenden Vernunft. Es ist also, kurz gesagt, die allgemeine Unsicherheit darüber, worin überhaupt das Wesen der aristotelischen Philosophie besteht, die einem adäquaten Verständnis *De animas* im Wege steht.

Zweitens bereitet die Textgrundlage Probleme. An den entscheidenden Stellen in *De anima* muss der/die LeserIn sich nämlich oftmals mit bloßen Andeutungen begnügen, da Aristoteles das

1 Vgl. Hahmann, Andree, *Aristoteles' »Über die Seele«*, Stuttgart 2016, 11 ff.

2 Um ein anschauliches Beispiel zu wählen: Stellt man *De anima* etwa der *Kritik der reinen Vernunft* gegenüber, so hat letztere zwar auch unzählige und teils konträre Deutungen provoziert, allerdings bei prinzipieller Einigkeit über das grundsätzliche Programm der Schrift. Bei *De anima* hingegen gehen die Deutungen soweit auseinander, dass nicht einmal klar ist, worauf Aristoteles mit seiner Untersuchung der Seele eigentlich abzielt. Handelt es sich um eine empirische Untersuchung psychischer Vermögen oder doch eher um den idealistischen Versuch, die Reflexivität der Vernunft zur Darstellung zu bringen?

3 Auch das gilt natürlich für alle großen Philosophen, trifft auf Aristoteles aber im besonderen Maße zu. Schon bei der einfachen Frage etwa, ob Aristoteles Empirist oder Idealist ist, gehen die Meinungen in der Forschung weit auseinander.

4 Barnes, Jonathan, *Aristotle*, Oxford/New York 2000, 37, 92-96.

5 Vgl. Dangel, Tobias, *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin/Boston 2013, insb. 157-163.

vorgetragene Theorem nicht mit der an sich notwendigen Ausführlichkeit erörtert.⁶ Mehr noch als in anderen aristotelischen Schriften, bietet *De anima* hinsichtlich der grundsätzlichen Fragen kaum Erklärungen, sondern beschränkt sich auf Behauptungen, Hinweise, Verweise etc. Gleichwohl handelt es sich, wie in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder deutlich wird, nicht um eine bloße Ansammlung von Gedanken, ohne systematische Ordnung. Aristoteles' Psychologie soll sehr wohl Wissenschaft sein, d.h. die Erkenntnisse der Seele in geordneter und begründeter Weise zur Darstellung bringen.⁷ Diese Wissenschaft findet sich in den überlieferten Handschriften jedoch bestenfalls ansatzweise ausgeführt – ein wirkliches System liegt jedoch nicht vor. Die Interpretation ist daher von vornherein gezwungen, deutlich über den Wortlaut des Textes hinauszugehen, soll sie sich nicht in bloßen Wiederholungen und Paraphrasierungen erschöpfen. Damit ist aber zugleich eine Pluralität von Deutungen möglich, die – je nach gewählten Bezügen und Kontexten – zu ganz unterschiedlichen Schlussfolgerungen gelangen können. Hinzu kommen die (scheinbaren) Widersprüche und Inkonsistenzen innerhalb des ohnehin schon dürftigen Textquantums, mit welchen jede Interpretation umzugehen hat.⁸

Die eben aufgewiesenen Probleme betreffen zwar *De anima* insgesamt, im besonderen Maße jedoch die dort entfaltete Lehre des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Denn gemessen an der zentralen Stellung, die dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in Aristoteles' Werk zukommt, ist seine Erörterung in *De anima* erstaunlich knapp und thetisch. Zwar handelt es sich um die in Aristoteles' gesamtem Werk immer noch ausführlichste Abhandlung, gerade die wichtigsten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen bleiben aber offen. Das wiegt umso schwerer, als man durchaus behaupten kann, dass die gesamte aristotelische Philosophie auf der Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aufruht und in ihr ihren Abschluss findet. Sie bezeichnet gewissermaßen ihren höchsten Punkt, in welchem alle zentralen Bestimmungen und Begriffe der aristotelischen Metaphysik und Erkenntnistheorie zusammenlaufen.⁹ Wenn daher unklar bleibt, was mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gemeint ist, kann Aristoteles' Philosophie im Ganzen nicht angemessen verstanden werden. Darin liegt der dritte Grund für die genannten Interpretationsschwierigkeiten: Weil die Lehre des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht bloß ein Teilstück, sondern den Kern der aristotelischen Philosophie bildet, kommt seine Deutung immer einer Gesamtinterpretation der aristotelischen Philosophie gleich.

Man kann sich vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten fragen, wie überhaupt eine Interpretation des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gelingen kann. Muss man sich nicht vielleicht einer klaren Deutung enthalten, weil der Wortlaut des Textes nicht eindeutig ist? Und zeigt nicht das Unvermögen der mittlerweile fast zweieinhalbtausendjährigen Kommentierung, sich auch nur über die simpelsten

6 Vgl. Corcilius, Klaus, „De anima“, in: Ders./Christof Rapp (Hg.), *Aristoteles Handbuch*, Stuttgart 2011, 88.

7 Vgl. An. 402a7-9.

8 Vgl. Hahmann, *Aristoteles' »Über die Seele«*, 11.

9 Vgl. Seidl, Horst, *Der Begriff des Intellekts ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) bei Aristoteles*, Meisenheim a. G. 1971, 1.

Fragen zu verständigen, die Fruchtlosigkeit jedes Interpretationsversuchs?

So berechtigt diese Einwände auch sein mögen, wollen wir in dieser Arbeit dennoch versuchen, die Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in *De anima* zu interpretieren. Wir beanspruchen dabei jedoch weder eine vollkommen widerspruchsfreie Deutung vorzulegen¹⁰, noch eine konsistente Gesamtinterpretation der aristotelischen Philosophie zu erreichen. Stattdessen beschränken wir uns auf eine Frage, die aber zugleich die zentrale Frage in jeder Interpretation des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sein muss: wie nämlich der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als Prinzip der Begründung und Letztbegründung gedacht werden kann. Dass wir Aristoteles damit nicht einfach äußerlich eine Frage unterschieben, die er selbst vielleicht gar nicht gestellt hat, wollen wir im ersten Teil dieser Arbeit an seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen in der *Zweiten Analytik* demonstrieren. Dort postuliert Aristoteles explizit die Notwendigkeit letzter Gründe und Prinzipien für die Möglichkeit von Wissenschaft und Erkenntnis. Wie noch genauer zu zeigen sein wird, gelingt es ihm allerdings nicht einsichtig zu machen, wie diese letzten Gründe und Prinzipien erkannt werden. Aus diesem Grund scheitert er daran Wissenschaft und Erkenntnis auf ein festes Fundament zu stellen. Die Begründungstheorie der *Zweiten Analytik* soll uns daher als negative Schablone für die Untersuchung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in *De anima* dienen. Dort wird nämlich eine Theorie der Begründung entfaltet, die von anderen Prämissen als die Wissenschaftstheorie der *Zweiten Analytik* ausgeht und es deshalb erlaubt, Begründung und Selbstbegründung adäquat zu denken. Die These der vorliegenden Arbeit lautet also, dass die Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in *De anima* eine philosophisch akzeptable Theorie der Begründung und Letztbegründung formuliert.

In unserer Untersuchung werden wir wie folgt vorgehen: In einem ersten Schritt soll anhand der Syllogistik und Wissenschaftstheorie der *Ersten* und *Zweiten Analytik* das Problem der Begründung genauer umrissen werden. Ausgehend von den dort aufgeworfenen Problemen, werden wir die Theorie des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in *De anima* besprechen. Dazu ist es zunächst notwendig, das grundsätzliche Programm der Schrift zu erörtern und in einem zweiten Schritt einige der zentralen Bestimmungen der Seele abzuhandeln. Es folgt der eigentliche Hauptteil der Arbeit, in welcher der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als Prinzip der Selbst- und Letztbegründung herausgestellt und sein Bezug zu den bisher besprochenen Bestimmungen geklärt wird. Abschließend soll explizit dargelegt werden, weshalb die erörterte Letzt- und Selbstbegründungsstruktur die einzig haltbare Alternative zu Dogmatismus und Skeptizismus darstellt.

10 Unter Umständen ist diese tatsächlich unerreichbar. So geht Nicolai Hartmann etwa davon aus, dass die aristotelische Philosophie in sich widersprüchlich sei. (Vgl. Ders., „Aristoteles und Hegel“, in: Ders., *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin 1957, 219.)

2. Der Wissenschaftsbegriff in der *Zweiten Analytik*

2.1. Die formallogischen Voraussetzungen der *Zweiten Analytik*

Bevor wir also eigens die Vernunfttheorie in *De anima* analysieren, wollen wir zunächst das Begründungsproblem in Aristoteles' Wissenschaftstheorie klar herausstellen. Das zentrale Werk, in welchem Aristoteles seine Wissenschaftstheorie erörtert, ist die *Zweite Analytik*. Ihr Thema bilden die Möglichkeiten, Grenzen und Methoden der wissenschaftlichen Darstellung und Forschung, im Ausgang von der in der *Ersten Analytik* entwickelten Schlusslehre. Die Schlusslehre bildet gewissermaßen das logische Fundament für die weiterführenden wissenschaftstheoretischen Überlegungen.¹¹ Was Aristoteles unter Wissenschaft versteht, lässt sich daher nur begreifen, wenn das Verhältnis von Wissenschaft und Schluss geklärt ist und der spezifische Problemhorizont der aristotelischen Schlusslehre im Auge behalten wird. Erst dann kann verständlich werden, weshalb die Untersuchung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in *De anima* in radikalem Kontrast zu Aristoteles' eigener Wissenschaftstheorie steht.

Ein Schluss, so schreibt Aristoteles, „ist eine Rede, in welcher bei Setzung einiger (Sachverhalte) etwas anderes als das Gesetzte mit Notwendigkeit zutrifft aufgrund dessen, daß diese (gültig) sind.“¹² Diese zunächst noch ganz abstrakte Bestimmung ist für sich genommen wenig aussagekräftig. Wie ist sie also näherhin zu verstehen? Aristoteles geht in seiner Syllogistik von Platons Dialektik und dessen Methode der Begriffszergliederung, der sog. $\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ¹³ aus.¹⁴ Nach Platon ist bei der Suche nach sachhaltigen Definitionen so vorzugehen, dass für das Definiendum ein Oberbegriff gesetzt wird, der dann in die zwei nächsten Arten zu zerlegen ist. Anschließend ist diejenige Art, unter die der gesuchte Gegenstand fällt, ebenfalls in seine zwei nächsten Arten zu zerteilen. Dieses Verfahren ist so lange zu wiederholen, bis man zu einem letzten, unteilbaren Unterschied gelangt, welcher das spezifische Was des gesuchten Gegenstandes angibt. Es spannt sich so ein immer kleinteiliger werdendes Netz an Begriffen auf, in welchem jeder Ausschnitt ein Gefüge aus drei Begriffen bildet, die in je spezifischem Verhältnis zueinander stehen.

Aristoteles übernimmt Platons begriffsanalytisches Verfahren¹⁵, argumentiert jedoch, dass dieses unvollkommen sei und wesentlicher Modifikationen bedarf. Es weist nämlich einen grundsätzlichen

11 Vgl. An. pr. 25b26-29.

12 Ebd. 24b18-20.

13 Vgl. *Soph.* 218b-221c.

14 Vgl. Zeidler, Kurt Walter, „Syllogismus est principium Idealismi“, in: Ders., *Vermittlungen*, Wien 2016, 118.

15 Dass Platons Dialektik ebenso sehr, wenn nicht sogar stärker forschungslogisch als begriffsanalytisch ausgerichtet ist, lassen wir hier außen vor. Betrachtet man nämlich das berühmte Beispiel des Angelfischers aus dem *Sophistes* (also dort, wo Platon explizit von der $\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ spricht), so steht dort eindeutig das analytische Verfahren im Vordergrund.

Mangel auf: Die διαίρεσις ist nicht dazu geeignet das Wesen einer Sache aufzuweisen, da sie nicht im Stande ist zu zeigen, dass die durch sie aufgefundenen Bestimmungen vollständig sind und dem Definiendum mit Notwendigkeit zukommen. Sie setzt die Beziehung der Begriffe lediglich voraus, ohne ihre Vermittlung untereinander befriedigend zu klären. Aristoteles verdeutlicht dies an folgendem Beispiel: Angenommen man setzt „Lebewesen“ als Gattungsbegriff und „sterblich“ und „unsterblich“ als dessen Arten. Subsumiert man nun „Mensch“ unter „Lebewesen“, so ist zwar klar, dass dieser notwendig sterblich *oder* unsterblich ist, nicht jedoch, dass er sterblich ist. Das ist deshalb der Fall, weil es für den Nachweis, dass der Mensch sterbliches Lebewesen ist, eines Vermittlungsbegriffs bedürfte, der deutlich macht, warum der Mensch gerade sterblich und nicht unsterblich ist.¹⁶ Platon unterlässt es also, laut Aristoteles, zu untersuchen, was die allgemeinen Bedingungen dafür sind, dass Begriffe einander zukommen bzw. nicht zukommen können.¹⁷

Es ist daher laut Aristoteles notwendig, die formalen Verhältnisse der Begriffe untereinander zu klären, um herauszustellen, unter welchen Bedingungen sich die für den Schluss geforderte Notwendigkeit der Sachverhalte einstellt. Den ersten Ansatzpunkt der Untersuchung gewinnt er über die dreigliedrige Struktur des in der διαίρεσις aufgespannten Begriffsgefüges: Im Schluss werden immer drei Begriffe miteinander ins Verhältnis gesetzt.¹⁸ Zwei von diesen sind in der Funktion der sog. Außenbegriffe, d.h. sie werden vermittelt, während der dritte Begriff als sog. Mittelbegriff die vermittelnde Funktion einnimmt. Es sind daher, in jeweiliger Abhängigkeit von der Stellung des Mittelbegriffs bzw. der Außenbegriffe, drei verschiedene Schlussfiguren möglich: Steht der Mittelbegriff „in der Mitte“, d.h. liegt er hinsichtlich seines Begriffsumfangs zwischen den beiden Außenbegriffen, so liegt ein Schluss der ersten Figur vor. Steht er „oben“, d.h. ist er der allgemeinste Begriff, handelt es sich um einen Schluss der zweiten Figur und steht er „unten“, d.h. ist er der spezifischste Begriff, um einen Schluss der dritten Figur.¹⁹

Im Folgenden befragt Aristoteles nun jede einzelne Figur auf ihre Möglichkeiten, notwendige Begriffsbeziehungen herzustellen. Diese Möglichkeiten definieren sich zunächst über die in *De interpretatione* entwickelten, unterschiedlichen Weisen des Zukommens zwischen den Begriffen: Ein Begriff kann einem anderen Begriff (1) in allgemein-bejahender Weise, (2) in partikular-bejahender, (3) in allgemein-verneinender oder (4) in partikular-verneinender Weise zukommen.²⁰

16 Vgl. An. pr. 46b3-12.

17 Vgl. ebd. 46a31-34.

18 Daher ist auch angebliche Entdeckung einer vierten Figur und der damit verbundenen Vorwurf, Aristoteles habe eine Figur übersehen, fehlerhaft. Eine vierte Figur kann es nämlich nur unter der Voraussetzung geben, dass sich ein Schluss aus drei Urteilen zusammensetzt. Das ist aber gerade nicht der Fall, denn nach aristotelischem Verständnis ist ein Schluss ein Gefüge aus drei Begriffen, nicht aus drei Urteilen. (Vgl. Lohmann, Johannes: „Vom ursprünglichen Sinn der aristotelischen Syllogistik“, in: Hager, Fritz-Peter (Hg.), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 178 f.)

19 Vgl. Zeidler, „Syllogismus est principium Idealismi“, 122.

20 Vgl. Int. 17a38-18a7.

Je nachdem welche Kombination der vier Begriffsverhältnisse vorliegt, unterscheidet Aristoteles zwischen verschiedenen Modi innerhalb der einzelnen Figuren. So bezeichnet etwa ein Schluss mit ausschließlich allgemein-bejahenden Prämissen in der ersten Figur einen Schluss des Modus Barbara (darunter fällt z.B. das Schulbeispiel der sterblichen Athener). Wohingegen die Kombination einer allgemein-verneinenden Prämisse im Obersatz und einer allgemein-bejahenden Prämisse im Untersatz in der zweiten Figur einen Schluss des Modus Cesare ergibt.²¹

Das weitere Programm der *Ersten Analytik* besteht vor allem darin, zum einen die gültigen (im Sinne der Notwendigkeit) von den ungültigen Schlussmodi zu trennen, sowie allgemeine Regeln hinsichtlich der Grenzen und Möglichkeiten der drei Schlussfiguren aufzustellen. Die für unsere Untersuchung sicherlich interessanteste dieser Regeln, ist die der Reduktion der zweiten und dritten Schlussfigur auf die erste Figur. Die drei Schlussfiguren stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern unterscheiden sich hinsichtlich ihrer logischen Relevanz und Vollkommenheit. Um einen Schluss im eigentlichen und ursprünglichen Sinne handelt es sich laut Aristoteles nämlich nur bei der ersten Figur.²² Er begründet dies zunächst auf rein formale Weise:

Vollkommen nenne ich einen Schluß, der über das Angenommene hinaus keiner zusätzlichen weiteren Annahme bedarf, damit seine Notwendigkeit in Erscheinung tritt; unvollkommen einen solchen, der entweder einer oder mehrerer Zusatzannahmen bedarf, die zwar aufgrund der zugrundegelegten Begriffe notwendig sind, allerdings mittels der Eingangssätze nicht (ausdrücklich) angenommen waren.²³

Was unter den sog. Zusatzannahmen zu verstehen ist, lässt sich am besten anhand eines Beispiels zeigen: Ein Schluss der ersten Figur im Modus Barbara hat die äußere Form: (P1) Alle A sind B, (P2) Alle B sind C, (K) Also sind alle A C. Die Konklusion folgt mit logischer Notwendigkeit aus den beiden Prämissen, ohne dass es dazu weiterer Umformungen oder Regeln bedürfte. Im Gegensatz dazu stehen die Modi der zweiten und dritten Schlussfigur. Ein Schluss des Modus Cesare etwa hat die Form: (P1) Alle C sind nicht B, (P2) Alle A sind B, (K) Alle A sind nicht C. Betrachtet man die Prämissen für sich genommen, so muss der Schluss auf die Konklusion als unzulässig erscheinen. Denn aus (P1) und (P2) folgt zunächst einmal gar nichts. Der Schluss wird erst dann gültig, wenn man (P1) so umformt, dass der Modus Cesare in den Modus Celarent der ersten Figur umgewandelt wird. Daraus nämlich, dass Alle C nicht B sind, folgt ebenso, dass alle B nicht C sind. Der Begriff B, der ursprünglich den größten Begriffsumfang hatte, rückt damit

21 Wir bedienen uns hier der klassischen, durch den scholastischen Logiker Petrus Hispanus entwickelten, Terminologie. In der *Ersten Analytik* selbst findet sich keine schulmäßige Darstellung der einzelnen Modi.

22 Vgl. An pr. 26b26-33.

23 Ebd. 24b22-26.

zwischen die Begriffe A und C und vermittelt beide zu einer gültigen Konklusion.²⁴

Unter den Zusatzannahmen sind also Umformungsregeln zu verstehen, die nicht explizit in dem vorliegenden Schluss enthalten sind und es dennoch erlauben, bestimmte Modi der zweiten und dritten Figur auf Modi der ersten Figur zurückzuführen. Was wir oben nur beispielhaft für einen Modus vorgeführt haben, gilt für alle Modi: Ein Modus ist nur insofern gültig, als er sich in einen gültigen Modus der ersten Figur umwandeln lässt oder selbst ein solcher ist.²⁵ Daher genießt die erste Figur gegenüber den anderen den Vorzug, da sie solcher Zusatzannahmen nicht bedarf und ihre Modi aus sich selbst heraus gültig sind. Ein Schluss im eigentlichen Sinne kommt daher für Aristoteles nur in der ersten Figur zustande; die anderen beiden Figuren hingegen sind abgeleitete und defiziente Formen des Schlusses.

2.2. Das Problem der Letztbegründung in der *Zweiten Analytik*

Wir haben nun die für unsere Untersuchung relevanten formallogischen Kernpunkte der aristotelischen Syllogistik dargestellt. Damit haben wir den Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus Aristoteles seine weiterführenden wissenschaftstheoretischen Überlegungen anstellt. Er begnügt sich nämlich nicht damit lediglich die formalen Beziehungen der Begriffe zueinander zu untersuchen, sondern versucht, ebenso wie Platon, die Logik in seine Metaphysik und Erkenntnistheorie zu integrieren. Anders als die Gegenwartsphilosophie, die Logik größtenteils als reine Formallogik betreibt, d.h. von den in ihr verhandelten Inhalten vollständig abstrahiert, bemisst sich für Aristoteles der Sinn und Zweck seiner Syllogistik an der Möglichkeit, sie in Zusammenhang mit seinen anderen philosophischen Theorien zu setzen.²⁶ Das heißt freilich nicht, dass sich die einzelnen philosophischen Teilbereiche (Metaphysik, Physik, Biologie etc.) aus der Schlusslehre herleiten lassen müssen oder durch diese inhaltlich schon unmittelbar bestimmt wären. Die Pluralität der Wissenschaften wird durch Aristoteles' Wissenschaftstheorie nämlich nicht negiert, sondern vielmehr erst begründet.²⁷ Es heißt aber, dass keine bloß äußerliche Beziehung

24 Vgl. ebd. 27a3-9.

25 Vgl. ebd. 29a30-31: „Offensichtlich ist auch: *Alle unvollkommenen Schlüsse werden mittels der ersten Schlußfigur zur Vollendung gebracht.*“

26 Vgl. z.B. An. post. 90a6-7: „Dies Vermittelnde ist doch das Verursachende; es ist aber eben das, wonach man in allen (Dingen) sucht.“ Einen solchen Satz könnte Aristoteles nicht äußern, wenn die Schlusslogik für ihn bloß aus formalen Begriffsverhältnissen bestünde. Das Vermittelnde ist nämlich nichts anderes als der Mittelbegriff, der im Schluss die beiden Außenbegriffe in eine notwendige Beziehung setzt. Insofern ist jede Untersuchung von Ursachen identisch mit der Frage, ob ein Syllogismus des vorliegenden Sachverhalts möglich ist.

27 Die *Zweite Analytik* sucht zwar nach allgemeinen Maßstäben für die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften, sie postuliert aber kein einheitliches Zentralprinzip, welches den einzelnen Wissenschaften im Sinne der Gattung übergeordnet wäre (vgl. An. post. 87a38-87b4). Die Begründung dafür kann mit Verweis auf die *Metaphysik* gegeben werden: Seiendes wird auf vielfache Weise ausgesagt (vgl. Met. 1003a33). Da Seiendes nicht univok

zwischen Form und Inhalt der Schlusslogik bestehen kann, da ansonsten nicht einzusehen wäre, inwiefern Syllogistik, Wissenschaftstheorie und Einzelwissenschaften miteinander vermittelt sind. Die in der Formallogik vorausgesetzten Inhalte sind also selbst noch einmal auf ihre logischen Bedingungen und Möglichkeiten hin zu befragen. Eben darin besteht die Aufgabe der in der *Zweiten Analytik* entwickelten Wissenschaftstheorie: Sie hat zu klären, wie der Schluss zu seinen Inhalten gelangt, welche Gegenstände der schlusslogischen Behandlung fähig sind und warum gerade der Schluss den allgemeinen Maßstab der Wissenschaftlichkeit abgibt.

Inbesondere die letzte Frage muss vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Wissenschaftsphilosophie und Erkenntnistheorie Zweifel hervorrufen, sind jene doch primär an der Urteils- und nicht an der Schlusslogik orientiert. So ist für Kant etwa die Frage „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“²⁸ gleichbedeutend mit der Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“²⁹. Und auch die nachkantische Philosophie bleibt, bis auf wenige Ausnahmen, an der Logik des Urteils orientiert.³⁰ Dass Aristoteles jedoch gute Gründe hat, dem Schluss die zentrale Rolle innerhalb seiner Wissenschaftskonzeption einzuräumen, wird aus seinem Wissensbegriff ersichtlich: „Zu wissen meinen wir einen jeden Tatbestand – ohne jeden Zusatz und nicht auf die wortverdrehende Weise, die über nebenbei auch Zutreffendes geht –, wenn wir, erstens, die Ursache zu kennen meinen, deretwegen dieser Sachverhalt besteht [...] und, zweitens daß sich dies gar nicht anders verhalten kann.“³¹ Aristoteles' Auffassung des Wissens ist also streng von der alltagssprachlichen Verwendung des Wissensbegriffs zu unterscheiden: Wissen meint keine subjektive Überzeugung oder unmittelbare Evidenz, sondern die Kenntnis notwendiger Ursachen. Weil aber Wissen in der Kenntnis notwendiger Ursachen bzw. Gründe besteht und die Wissenschaft diese Gründe zur systematischen Darstellung bringt, kann nur der Schluss den Maßstab der Wissenschaftlichkeit abgeben. Der Mittelbegriff des Schlusses ist nämlich nichts anderes, als der Grund der Vermittlung der beiden Außenbegriffe³² (Was ist z.B. der Grund dafür, dass alle Athener sterblich sind? Der Grund ist, dass alle Athener Menschen sind und alle Menschen sterblich sind. Der Begriff „Mensch“ ist also der Grund dafür, dass „sterblich“ allen Athenern zukommt). Im Urteil hingegen sind Subjekt und Prädikat nur durch die Kopula „ist“ aufeinander bezogen, sodass offenbleiben muss, warum gerade dieses Prädikat diesem Subjekt zukommt. Die Beziehung ist

ausgesagt wird, kann es unmöglich eine gattungsmäßig allgemeinste Wissenschaft geben. Die Beziehung der verschiedenen Bedeutungen des Seienden ist daher nicht die des Gattung-Art-Schemas, sondern die des $\pi\rho\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. (Vgl. Herzberg, Stephan, „Pros hen-Einheit und Analogie“, in: Ders./Johannes Brachtendorf (Hg.), *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, Tübingen 2011, 41-44.)

28 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B 23.

29 Vgl. ebd. B 20.

30 Vgl. Zeidler, Kurt Walter, „Platons Antizipation und Überwindung des Universalienstreits“, in: Ders., *Vermittlungen*, Wien 2016, 199 f.

31 An. post. 71b9-12.

32 Vgl. ebd. 90a6-7.

zunächst nur eine behauptete und bedarf stets der nachträglichen Begründung (was bedeutet, wenn man sich nicht auf unmittelbare Evidenzen, intuitive Anschauungen o.ä. berufen will, den passenden Mittelbegriff aufzufinden). Dem Schluss kommt daher gegenüber dem Urteil der Vorrang zu, da nur er die in der Wissenschaft geforderte Begründungsleistung erbringen kann.

Einen Schluss, der nicht beliebige, sondern wahre Prämissen zugrundelegt, nennt Aristoteles Beweis:

»Beweis« nenne ich *den zum Wissen führenden Schluß*; »zum Wissen führend« darunter verstehe ich: »Mittels dessen, dadurch daß wir ihn haben, wissen wir (etwas)«. Wenn nun Wissen etwas derartiges ist, wie wir es gesetzt haben, so ist notwendig: Auch das beweisende Wissen erfolgt aus wahren (Annahmen) und *ersten, unmittelbaren, bekannteren und früheren* als der Schlußsatz, und die sind auch für ihn *ursächlich*.³³

Aristoteles vollzieht an der zitierten Stelle den Übergang von der formalen Syllogistik zur beweisenden Wissenschaft. Eine der zentralen Aufgaben der *Zweiten Analytik* besteht deshalb darin, zu klären, was der wissenschaftlichen Behandlung fähig ist, d.h. wovon es überhaupt Beweis geben kann. Sobald nämlich die Syllogistik nicht mehr als formale Schlusslehre begriffen wird, wird die Frage virulent, welche Inhalte in ihr überhaupt zur Darstellung kommen können. Anders formuliert: Die Schlusslogik hat in der Wissenschaftstheorie zu zeigen, inwiefern ihr metaphysische und erkenntnistheoretische Relevanz zukommt. Wir sind daher zur Beantwortung dieser Frage an die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie verwiesen.

Ein guter Ausgangspunkt dafür bildet die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz. Ein Akzidenz ist dasjenige, „was sich zwar an etwas findet und mit Wahrheit von ihm ausgesagt werden kann, aber weder notwendig noch in den meisten Fällen sich findet [...]“.³⁴ Vergleichen wir diese Definition mit dem oben zitierten Wissensbegriff des Aristoteles, so ist klar, dass von den Akzidenzien kein Wissen möglich ist. Von Wissen kann nämlich nur gesprochen werden, insofern die notwendigen Ursachen für das Bestehen eines Sachverhaltes bekannt sind. Was aber nicht notwendig vorliegt, kann unmöglich durch notwendige Gründe bewiesen werden.³⁵ Ein von Aristoteles diesbezüglich immer wieder verwendetes Beispiel ist das des weißen Menschen: Weder ist der Mensch weiß, insofern er Mensch ist, noch das Weiße Mensch, insofern es weiß ist.³⁶ „Mensch“ und „weiß“ stehen in keinem notwendigen Verhältnis zueinander, sondern sind bloß äußerlich aufeinander bezogen. Es lässt sich dementsprechend auch kein Mittelbegriff finden, der

33 Ebd. 71b17-22.

34 Met. 1025a14-16.

35 Vgl. An. post. 75a18-22.

36 Vgl. Met. 1031b27-28.

einen Beweis des weißen Menschen ermöglicht. Akzidenzien sind bloße Gegenstände der Meinung und des Glaubens und daher nicht für die wissenschaftliche Erörterung geeignet.³⁷

Anders verhält es sich mit den sog. Substanzen (οὐσίαι). Die οὐσία bezeichnet das Was einer jeden Sache, d.h. sie gibt an, was eine jede Sache selbst ist. Verdeutlichen wir uns dies am Beispiel des Menschen: Bestimmen wir den Menschen, anders als in obigem Beispiel, nicht mehr durch ein äußeres Merkmal (z.B. „weiß“), sondern als vernunftbegabtes Lebewesen, so haben wir ihn in seinem Wesen erfasst.³⁸ Der Mensch lässt sich als Mensch nämlich nur denken, insofern ihm eben diese Bestimmungen zukommen. Da die οὐσία also diejenigen Bestimmungen einschließt, die ein Seiendes zu eben diesem Seienden macht und daher für dieses notwendig sind, könnte man nun meinen, die οὐσία sei der durch den Syllogismus zu beweisende Gegenstand des Wissens. Das ist jedoch, wie Aristoteles ausdrücklich betont, nicht der Fall. Zwar eignet die οὐσία die durch den aristotelischen Wissensbegriff geforderte Notwendigkeit, sie kann aber nicht durch den Aufweis eines Mittelbegriffs erkannt werden. Der Grund dafür ist, dass die οὐσία sich auf das eigentümliche Sein eines Seienden bezieht, d.h. Bestimmungen umfasst die exklusiv dem betrachteten Seienden zukommen. Im Beweis hingegen wird eine vorliegende Begriffsbeziehung dadurch erkannt, dass ein Mittelbegriff gefunden wird, dem die beiden vorliegenden Begriff in geeigneter Weise zukommen bzw. nicht zukommen. Das setzt aber voraus, dass die Beziehung der Begriffe nicht exklusiv ist, da andernfalls keine Vermittlung durch ein Drittes möglich wäre.³⁹

Was daher im Beweis schlusslogisch erkannt werden kann, sind keine Substanzen, sondern die notwendigen, aber nicht wesentlichen Bestimmungen eines Seienden, die sog. *per se* Akzidentien.⁴⁰ Diese werden entweder unmittelbar oder mittelbar, d.h. in mehreren Vermittlungsschritten, aus der jeweiligen οὐσία deduziert. Die selbst unbeweisbaren οὐσίαι dienen also als Grundlage für die Beweise der notwendigen Eigenschaften eines Seienden. Aristoteles erläutert dieses Verfahren immer wieder an verschiedenen, vorzugsweise geometrischen Beispielen.⁴¹ So ist es etwa eine

37 Vgl. An. post. 73a21-23: „Da (jeder Gegenstand) von dem es Wissen [...] gibt, sich unmöglich anders verhalten kann [...], so wird ja wohl, was man mittels beweisendem Wissen über ihn ermitteln kann, *notwendig* sein.“

38 Zu dem merkwürdigen Umstand, dass in Aristoteles' Werk verschiedene Definitionen des Menschen (etwa der Mensch als zweifüßiges oder politisches Lebewesen) zu finden sind, sei Folgendes gesagt: Die Form (εἶδος) und die Definition als ihr sprachlicher Ausdruck sind primär Funktionsbegriffe, die ihre inhaltliche Erfüllung erst im jeweiligen konkreten Kontext erhalten. So bestimmt die Biologie den Menschen anders als die Politikwissenschaft, diese wiederum anders als die Psychologie usw. Aufgabe der Philosophie ist es, die einzelnen Wesensbestimmungen auf ihren einheitlichen Grund zurückzuführen. Es wäre daher m. M. n. möglich die Bestimmung des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen als dessen ursprünglichste Wesensdefinition zu argumentieren.

39 Illustrieren wir das Gesagte am Beispiel des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen: Wollte man die οὐσία des Menschen beweisen, so müsste „vernunftbegabt“ einem anderen Seienden zukommen, unter welches man den Menschen dann subsumieren könnte. Das kann aber gerade nicht der Fall sein, da „vernunftbegabt“ dann nicht mehr die spezifische Differenz des Menschen wäre.

40 Vgl. Bronstein, David, „Demonstration“, in: Christof Rapp/Corcilus, Klaus (Hg.), *Aristoteles Handbuch*, Stuttgart 2011, 195.

41 Die Geometrie gibt überhaupt so etwas wie die Leitwissenschaft hinsichtlich ihrer schlusslogischen Darstellbarkeit

notwendige Eigenschaft des Dreiecks über eine Innenwinkelsumme von 180 Grad zu verfügen. Trotzdem handelt es sich nicht um die οὐσία des Dreiecks, da sich die Innenwinkelsumme als Konklusion eines Schlusses aus der Definition des Dreiecks als dreiseitiger Fläche herleiten lässt.⁴² Dass das Dreieck seinem Wesen nach eine dreiseitige Fläche ist, ist also die Ursache dafür, dass seine Innenwinkelsumme notwendig 180 Grad beträgt.

Damit stehen allgemein gesprochen die durch den Beweis generierten Erkenntnisse zwischen den Substanzen und den Akzidentien: Sie können weder ein Seiendes seinem Wesen nach, noch das ihm bloß Zufällige und Äußerliche erkennen. Sie richten sich auf die *per se* Akzidentien – also jene Eigenschaften, die einem Seienden notwendig zukommen und sich aus seinem Wesen herleiten lassen, ohne jedoch mit diesem identisch zu sein.

Dadurch wird nun auch deutlich, inwiefern Aristoteles der ersten Figur (und innerhalb dieser dem Modus Barbara) den Vorzug gegenüber den anderen beiden Figuren gewährt. Wenn nämlich der Beweis auf die Erkenntnis unwesentlicher, aber notwendiger Bestimmungen abzielt, so heißt das formal betrachtet eine allgemeine und positive Aussage über das jeweilige Seiendes zu treffen. Allgemeine und positive Aussagen sind jedoch nur in der ersten Figur (im Modus Barbara) möglich. Die zunächst nur formallogisch gefasste Vollkommenheit der ersten Figur erhält hier also ihre weitere ontologische Bestimmung: Die erste Figur ist nicht nur deshalb ausgezeichnet, weil sie keiner zusätzlichen Umformungsregeln bedarf, sondern vor allem aufgrund ihrer Möglichkeit, sie mit Aristoteles' Wissensbegriff in Einklang zu bringen. Denn während die zweite Figur nur verneinend und die dritte Figur stets partikular schließt, ist ausschließlich die erste Figur zu allgemein-bejahenden Konklusionen fähig und kann damit die notwendigen Eigenschaften eines vorliegenden Seienden aufweisen.⁴³

Dabei stellt sich für Aristoteles nun folgendes Problem: Die Grundstruktur jedes Beweises besteht darin, etwas mit etwas anderem zu vermitteln.⁴⁴ Der in jedem Sachverhalt gesuchte Mittelbegriff ist die Ursache dieses Sachverhaltes und zugleich von ihm verschieden. Das bedeutet aber, dass nur diejenigen Seienden des Beweises fähig sind, deren Ursachen von ihnen verschieden sind, d.h. die *per se* Akzidentien. Im Gegensatz dazu stehen die οὐσίαι, die nicht mehr durch ein von ihnen Verschiedenes vermittelt und bewiesen werden können, sondern als unmittelbare Ursachen die Grundlage der Beweise bilden. Dass es solche letzten Ursachen geben muss, begründet sich für Aristoteles daher, dass ansonsten weder Wissen noch Beweis möglich wäre. Würde nämlich jedes Seiende seine Ursache in einem anderen Seienden haben, so ergäbe sich eine

ab.

42 Vgl. Bronstein, „Demonstration“, 195.

43 Vgl. An. post. 93a6-9.

44 Vgl. An. pr. 24b18-20.

unendliche Reihe an Ursachen, was bedeuten würde, dass kein Sachverhalt abschließend erkannt werden könnte. Jede relative Ursache müsste nämlich, um bewiesen zu werden, wiederum zum Gegenstand eines Beweises gemacht werden. Soll Wissen also dennoch möglich sein, so kann die Reihe der Ursachen nicht in die Unendlichkeit gehen, sondern muss durch letzte und unmittelbare Gründe zu einem Abschluss gelangen. Daher läuft das gesamte Problem des Wissens auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis der letzten Gründe bzw. Ursachen hinaus. Aristoteles umreißt das Problem wie folgt:

Einige meinen nun, aufgrund dessen, daß man von den Erstannahmen ein Wissen haben muß, könne es gar kein Wissen geben, andere dagegen (meinen), es gebe das wohl, darüberhinaus gebe es *von allen* (Sätzen) Beweis. Keine der beiden Annahmen ist richtig oder notwendig. Die (die Behauptung) zugrundegelegt haben, Wissen gebe es gar nicht, die verlangen, daß die Sache ins Unendliche hinaufgeht [...]. Und wenn (die Sache irgendwo) zum Stehen kommt und es Anfangspunkte gibt, so seien diese der Erkenntnis nicht zugänglich [...]. Wenn es aber nicht geht, von den Erstannahmen ein Wissen zu haben, dann sei auch das aus diesen (Hergeleitete) nicht [...] zu wissen, sondern nur *infolge von Voraussetzung* [...]. Die anderen dagegen geben zu, daß es Wissen gibt; [...] es sei nämlich möglich, daß Beweis im Kreis herum erfolgen könne, also wechselseitig eines aus dem anderen.⁴⁵

Aristoteles sieht sich also vor folgendes Problem gestellt: Wissen heißt Kenntnis der notwendigen Gründe oder Ursachen für das Bestehen eines Sachverhaltes. Schlusslogisch gewendet bedeutet das über einen Beweis zu verfügen, d.h. den Mittelbegriff zu kennen, der die notwendige Vermittlung zwischen den beiden Außenbegriffen leistet. Da nun aber jeder Mittelbegriff bzw. die durch ihn konstruierten Prämissen ihrerseits auf ihre Ursachen hin befragt werden müssen, um den allgemeinen Anforderungen des Wissen zu genügen, muss jeder Syllogismus durch einen weiteren Syllogismus höherer Allgemeinheit begründet werden. Damit stellt sich aber das Problem des infiniten Regresses: Wenn jeder Beweis seinerseits bewiesen werden muss, dann geht die Reihe der Beweise ins Unendliche. Wissen wäre damit im strengen Sinne unmöglich, da wir immer nur über relative, niemals aber über letzte, d.h. selbstsuffiziente Gründe verfügen würden. Soll Wissen also dennoch möglich sein, kann die Reihe der Gründe nicht in die Unendlichkeit gehen.

Es bieten sich entsprechend zwei Alternativen an: Entweder erfolgt der Beweis „im Kreis herum“, d.h. man macht begründungsbedürftige Behauptungen oder Sätze zur Voraussetzung ihres eigenen Beweises oder es gibt tatsächlich letzte, unhintergehbare Gründe. Die erste Option verwirft Aristoteles als logischen Zirkel mit der Begründung, man könne auf diese Weise alles beweisen.⁴⁶

45 An. post. 72b5-18.

46 Vgl. ebd. 72b32-35.

Es bleibt also nur die zweite Option, wonach die Reihe der Gründe endlich ist, da es letzte, d.h. nicht weiter begründungsbedürftige Gründe gibt.

Nachdem dies einmal festgelegt ist, stellt sich allerdings die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis dieser letzten Gründe. Diese sind nämlich offenbar keine Gegenstände des Wissens. Wissen war ja definiert als Kenntnis der notwendigen Gründe für das Bestehen eines bestimmten Sachverhalts. Die letzten Gründe zu wissen würde daher bedeuten, die Gründe für ebendiese Gründe zu kennen, wodurch sie ihre letztbegründende Funktion verlieren würden. Schlusslogisch gewendet hieße dies, die höchsten Prinzipien aus noch höheren Prinzipien syllogistisch herleiten zu wollen, was einen offensichtlichen Widerspruch in sich schließt. Die Erkenntnis der letzten Gründe kann daher nicht über Beweis, sondern muss auf andere Weise erfolgen.

Wir sind damit bei dem zentralen Problem der aristotelischen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie angelangt: Da Aristoteles sich den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess als stufenhaften Aufstieg von besonderen zu immer allgemeineren Gründen vorstellt, bilden die letzten Gründe den Abschluss und das Fundament jeder einzelnen Wissenschaft.⁴⁷ Nur nicht weiter begründungsbedürftige Gründe können die Basis für die syllogistisch zu erschließenden Inhalte bilden und damit dem infiniten Begründungsregress Einhalt gebieten. An der Möglichkeit der Erkenntnis der letzten Gründe entscheidet sich daher die Möglichkeit von Wissen und Wissenschaft.

Problematisch ist nun, dass Aristoteles zwei einander ausschließende Antworten auf die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der höchsten Gründe gibt.

Nach der ersten Antwort werden diese nämlich durch Verallgemeinerung einzelner Sinneseindrücke, d.h. *qua* Induktion, erkannt. Ausgehend von der Wahrnehmung formt der Mensch laut Aristoteles durch sein Erinnerungsvermögen aus einzelnen Sinneseindrücken einen systematischen Erfahrungszusammenhang. Durch diesen bildet er anschließend allgemeine Begriffe, die den einheitlichen Bezugspunkt für die jeweiligen Bestimmungen der einzelnen Sinneseindrücke darstellen.⁴⁸ Die letzten Gründe sind dementsprechend als Abstraktionsprodukte des sinnlich Gegebenen zu verstehen. Diese Deutung verträgt sich jedoch nicht mit der aristotelischen Auffassung, wonach die Erkenntnis der höchsten Prinzipien absolut wahr und damit unbezweifelbar sein muss⁴⁹, da die Wissenschaften andernfalls nicht auf festem Grund stünden. Die *οὐσίαι*, von denen ausgehend das gesamte, beweisbare Wissen aufgespannt wird, dürfen laut Aristoteles auf keinen Fall falsch sein, da jedes Wissensgebiet sonst nur hypothetische Gültigkeit

47 Mit den letzten Gründen sind hier sowohl die jedem Wissenschaftsbereich eigentümlichen höchsten Prinzipien (z.B. bestimmte, nur für die Geometrie gültige Axiome), als auch die für alle Wissenschaften verbindlichen Prinzipien (z.B. der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch) gemeint.

48 Vgl. An. post. 99b36-100a9.

49 Vgl. ebd. 100b5-17.

hätte.⁵⁰ Die durch Verallgemeinerung gewonnenen Allsätze erfüllen diese Bedingungen aber gerade nicht. Induktiv kann niemals auf notwendig wahre, sondern immer nur auf wahrscheinliche Prämissen geschlossen werden. Es ergibt sich damit ein Widerspruch zwischen dem Ideal eines unverrückbaren Fundamentes der Erkenntnis einerseits und der immer nur vorläufigen Gültigkeit der induktiv erschlossenen letzten Gründe.

Aristoteles versucht daher mit seiner zweiten Antwort diesen Widerspruch einseitig aufzulösen. Er stellt der Induktion das Vermögen der Vernunft (*voũç*) an die Seite, deren Aufgabe es ist, die letzten Gründe unmittelbar zu „erschauen“.⁵¹ „Da nun aber Wissen von nichts in seinem Wahrheitswert übertroffen werden kann als von Vernunft – nun, so ist es ja wohl die Vernunft, die auf die Anfänge gerichtet ist.“⁵² Um also zu vermeiden, dass die Fundamente des Wissens nur vorläufige Gültigkeit haben, behauptet Aristoteles die Möglichkeit intuitiver und immer wahrer Prinzipienkenntnis. Damit verschiebt er jedoch lediglich den Widerspruch zwischen seinem Wissenschaftsbegriff und der Unbeweisbarkeit der letzten Gründe. Es stellt sich dann nämlich die Frage, wozu es überhaupt der Induktion bedarf, wenn die letzten Gründe doch auf unmittelbare Weise erkannt werden. Entweder sind diese Resultat der Verallgemeinerung besonderer Sinneseindrücke (dann müsste Wissenschaft nach Aristoteles' Auffassung eigentlich unmöglich sein) oder sie sind nur durch die Vernunft intuitiv zu erschauen (was aber lediglich eine dogmatische Behauptung ist). Beides gemeinsam kann jedoch unmöglich der Fall sein.⁵³

Der Grund für diese Problemlage ist m. M. n. nicht zuletzt in Aristoteles' Abgrenzungsbedürfnis gegenüber Platon zu erblicken. Denn während Platon seine Philosophie explizit als Forschungslogik konzipiert⁵⁴, die ihre Gegenstände ursprünglich erschließt, ist Aristoteles in seiner Schlusslogik primär um Apodiktizität bemüht. Dies zeigt sich insbesondere am Primat der ersten Figur, die als

50 Dafür, dass Aristoteles in den höchsten Prinzipien ein *fundamentum inconcussum* sucht, spricht auch Met. 1051b7-28: „Was bedeutet nun aber bei dem Unzusammengesetzten Sein und Nicht-sein, Wahr und Falsch? [...] [E]s wird so wie das Wahre, auch das Sein für dieses nicht denselben Sinn haben (wie für das Zusammengesetzte); vielmehr ist es beim Wahren und Falschen hier so, daß jenes ein »Berühren« und Sagen ist - [...] das Nichtwissen aber ist »Nicht-Berühren«. Eine Täuschung ist bei dem Was nicht möglich, außer in akzidentellem Sinne, und ebensowenig bei den nicht zusammengesetzten Wesen; denn auch bei diesen findet keine Täuschung statt.“

51 Als Hinweis darauf, dass es sich beim *voũç* um ein intuitives Vermögen handelt, sei auf die eben zitierte Stelle aus der *Metaphysik* verwiesen. Aristoteles spricht dort explizit vom „Berühren“ der höchsten Prinzipien. Dies lässt sich m. M. n. nur als eine Art intellektuelle Anschauung verstehen.

52 An. post. 100b11-12.

53 Es ist, soweit ich sehe, noch niemandem gelungen, diesen Widerspruch tatsächlich befriedigend aufzulösen. So schreibt etwa Michael Frede, um nur eines von unzähligen Beispielen zu nennen: „Again it is clear that Aristotle, to explain how we first come to grasp universals, does not appeal to some mysterious power of the mind to see directly or intuit features or forms, but to some complex process in the course of which our notions again and again are readjusted until they finally fit into a coherent and appropriately structured system of notions [...]“ (Ders., „Aristotle's Rationalism“, in: Ders./Striker, Gisela (Hg.), *Rationality in Greek Thought*, New York 2002, 171.) Bei einer solchen Interpretation muss allerdings fraglich bleiben, weshalb Aristoteles behauptet, die Erkenntnis der höchsten Prinzipien sei immer wahr. Die durch Induktion gewonnenen Prinzipien können nämlich lediglich wahrscheinlich, niemals aber notwendig wahr sein.

54 Vgl. z.B. Men. 86b6-c2.

einzig notwendige Konklusionen erlaubt, wohingegen die beiden anderen Figuren nur notwendig schließen, insofern sie auf die erste Figur rückführbar sind.⁵⁵ Das bietet zwar den Vorteil, dass dadurch die formalen Verhältnisse der Begriffe eindeutig geklärt sind, hat aber zugleich den Nachteil, dass die Frage nach der Erkenntnis der im Schluss vorausgesetzten Inhalte unterbelichtet bleibt. Zwar vermittelt Aristoteles die Schlusslogik mit seiner Metaphysik und Erkenntnistheorie, insofern jene die jeder Sache notwendigen Eigenschaften bzw. Bestimmtheiten rekonstruiert; er kann sich diese Rekonstruktion jedoch nur als linearen Aufstieg hin zu immer wahreren Ursachen vorstellen. Ihm entsteht dadurch die Schwierigkeit die letzten Ursachen zwar nicht beweisen zu können, sie aber dennoch als unverrückbares Fundament seiner Beweistheorie annehmen zu müssen. Aus diesem Grund sucht Aristoteles die skeptizistischen Konsequenzen dieser Konzeption dadurch abzuwehren, dass er die unmittelbare und immer wahre Erkenntnis der letzten Gründe durch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ postuliert, ohne dabei jedoch die Möglichkeit dieser Erkenntnis befriedigend klären zu können. Die Fundierung der Wissenschaften durch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist daher eine aus der Not geborene Scheinlösung, die als dogmatische Behauptung keinen verbindlichen Anspruch erheben kann.

Wäre damit das letzte Wort über den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gesprochen, so müsste man das Scheitern des aristotelischen Anspruchs auf Letztbegründung konstatieren und könnte nur noch zwischen dogmatischer Metaphysik und Erkenntnistheorie einerseits oder Begründungsskeptizismus andererseits wählen. Das wäre nun nicht nur systematisch problematisch, sondern stünde auch in radikalem Kontrast zu Aristoteles' sonstigen philosophischen Schriften. Aristoteles beschränkt sich in seinem Werk schließlich nicht darauf, bloß abstrakt die allgemeinen Bedingungen für Wissenschaft und Forschung festzuschreiben, sondern betreibt selber in den einzelnen Wissenschaftsbereichen Prinzipienforschung. Diese erfolgt jedoch so gut wie nie – wie man von der *Zweiten Analytik* aus eigentlich vermuten müsste – als bloß deduktiv-axiomatische Darstellung vorausgesetzter Inhalte oder als dogmatische Behauptung intuitiv geschauter Letztgründe. Vielmehr versucht Aristoteles die gesuchten Prinzipien und Ursachen im Prozess der Untersuchung begründend und argumentierend aufzuweisen. Er greift dabei weder auf eine feststehende und allgemeingültige Methodik zurück, noch lassen sich die verhandelten Inhalte ohne Weiteres in syllogistischer Form zur Darstellung bringen.⁵⁶ Offenbar also setzt Aristoteles in seinen anderen Schriften durchgängig einen Vernunftbegriff voraus, der in radikalem Kontrast zu der von ihm

55 Zu der Frage, ob nicht die zweite und dritte Schlussfigur die von Aristoteles gesuchte Erkenntnis der letzten Prinzipien leisten, vgl. Zeidler, Kurt Walter, „Vernunft und Letztbegründung“, in: Ders., *Grundlegungen*, Wien 2016, 48 f.

56 So wurde in der Aristotelesforschung schon oft festgestellt, dass zwischen der deduktiv-axiomatische Schlusslogik der *Analytiken* und Aristoteles' eigenen philosophischen und wissenschaftlichen Schriften kein innerer Zusammenhang besteht, sondern diese einander bloß äußerlich gegenüberstehen. (Vgl. Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1992, 53.)

explizit ausgearbeiteten Vernunfttheorie in der *Zweiten Analytik* steht.

Wollen wir diesen vorausgesetzten Vernunftbegriff aufdecken, sind wir daher an Aristoteles' eigene prinzipientheoretische Untersuchungen gewiesen. Unter diesen nimmt die Schrift *De anima* eine Sonderstellung ein: Dort nämlich wird nicht nur mittels der Vernunft ein bestimmter Gegenstandsbereich erschlossen, sondern diese macht sich selbst zum Gegenstand ihrer eigenen Untersuchung. Aus diesem Grund wird die Vernunft in *De anima* auch nicht nur nebenbei oder unter gewissen Gesichtspunkten besprochen, sondern einer eingehenden und expliziten Betrachtung unterzogen. Es ist daher zu hoffen, dass eine genaue Analyse der entsprechenden Passagen aus *De anima* einen gegenüber der *Zweiten Analytik* angemesseneren und weniger dogmatischen Vernunftbegriff zum Vorschein bringt.⁵⁷

57 Man könnte alternativ ebenso bei den Büchern VII-IX oder dem Buch XII der *Metaphysik* ansetzen. Auch dort operiert Aristoteles nicht nur mit der Vernunft, sondern thematisiert diese eigens. Allerdings sind diese Ausführungen äußerst knapp gehalten und müssen daher fast immer mit Überlegungen aus anderen Schriften ergänzt werden. Es ist überhaupt eine der zentralen Schwierigkeiten der Interpretation, dass Aristoteles sich nur sehr selten und wenn überhaupt, dann in äußerster Kürze über die grundsätzlichen prinzipientheoretischen Zusammenhänge äußert. *De anima* nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als sie die einzige Schrift ist, in welcher der Vernunft eine vergleichsweise ausführliche Untersuchung gewidmet ist. Sie ist daher für unsere Frage nach der Möglichkeit der Letztbegründung der vielversprechendste Ansatzpunkt.

3. *De anima*

3.1. Das Problem des Anfangs in der aristotelischen Psychologie

Bevor wir nun den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in *De anima* einer genaueren Analyse unterziehen, ist es hilfreich, das grundsätzliche Programm und Ziel der Schrift darzustellen. Wir haben uns zunächst Klarheit darüber zu verschaffen, was überhaupt Gegenstand der Untersuchung ist und worin ihre allgemeinen Beweisabsichten bestehen.

Das Ziel von *De anima* ist es, eine Wissenschaft des Lebendigen zu formulieren. Da nach aristotelischer und generell antiker Auffassung die Seele das Prinzip des Lebendigen ist, ist diese Wissenschaft im wesentlichen gleichbedeutend mit der Untersuchung der Seele.⁵⁸ Diese soll bezüglich ihrer Natur bzw. Substanz, sowie hinsichtlich der ihr notwendig zukommenden Akzidenzien betrachtet werden⁵⁹ – d.h. es gilt herauszufinden, was die Seele als solche ist und über welche Bestimmungen sie an sich verfügt.

Diese Aufgabe ist laut Aristoteles jedoch mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Die Wissenschaft der Seele ist zwar eines der besonders ausgezeichneten Wissensgebiete, da „die Kenntnis von ihr zu Wahrheit insgesamt Großes beizutragen [scheint]“⁶⁰; ebendeshalb gehört es aber auch „zu den schwierigsten Aufgaben, etwas Verlässliches über sie in Erfahrung zu bringen.“⁶¹ Um welche Schwierigkeiten es sich genau handelt, illustriert Aristoteles anhand einiger Zweifelsfragen, von denen hier nur die wichtigsten genannt seien: So stellen sich z.B. methodische Probleme, da nicht klar ist, ob es für die Erkenntnis der Substanz eine einheitliche Methode gibt oder ob nicht die Substanzen der einzelnen Wissenschaftsbereiche durch je spezifische Methoden erkannt werden. Des Weiteren scheint das Verhältnis der Seele zu ihren Teilen im höchsten Maße klärungsbedürftig zu sein: Genießen die Teile der Seele (falls sie Teile hat) Vorrang gegenüber der ganzen Seele oder verhält es sich umgekehrt? Auch ist nicht klar, ob die Untersuchung zuerst bei den Teilen oder beim Ganzen ansetzen soll. Weiters, ob zunächst die spezifischen Vermögen der Seelenteile erörtert werden sollen oder die Gegenstände auf die sich diese beziehen.⁶²

Die genannten Fragen bieten einen ersten Zugang zur Untersuchung der Seele, denn sie weisen nicht bloß auf mögliche Schwierigkeiten hin, sondern dienen zugleich als Zielvorgabe für die

58 Gemäß der aristotelischen Unterscheidung von Form ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) und Materie ($\omicron\lambda\eta$) thematisiert die Wissenschaft des Lebendigen nicht nur die Seele, sondern auch den Körper. Ihr ausgezeichneter Untersuchungsgegenstand ist jedoch die Seele, da diese das Prinzip des Lebendigen ist. (Vgl. An. 412a20-21.)

59 Vgl. ebd. 402a7-9.

60 Ebd. 402a5-6.

61 Ebd. 402a11-12.

62 Vgl. ebd. 402a12-402b16.

Richtung, die die Untersuchung einzuschlagen hat. Indem nämlich die Probleme zu Beginn benannt sind, ist auch klar, dass die durchgeführte Wissenschaft diese Problem wird aufgelöst haben müssen. Die genannten Schwierigkeiten haben daher nicht nur negative, sondern auch positive Bedeutung, da sie als Orientierungspunkte der folgenden Untersuchung fungieren.

Zunächst lässt sich jedoch ganz allgemein feststellen, dass für Aristoteles die Psychologie offenbar nur im Rahmen einer radikalen Grundlagenreflexion möglich ist. Jene baut nämlich nicht schon auf bestimmten, unumstößlichen Grundsätzen auf, sondern sieht sich vor das Problem gestellt, diese Grundsätze mit der Behandlung ihres Gegenstandes erst hervorbringen zu müssen. Exemplarisch zeigt sich dies an dem oben angesprochenen Methodenproblem: Die Art und Weise wie die Seele erkannt wird, ist nicht einfach vorausgesetzt, sodass jene nur noch angewendet werden müsste, sondern ist selbst erst durch den behandelten Gegenstand zu klären. Während also andere Wissensgebiete spezifische Prinzipien voraussetzen⁶³, ohne über diese Rechenschaft abzulegen, hat die Wissenschaft der Seele ihre eigenen Prinzipien erst aufzufinden und zu begründen.⁶⁴

Das bedeutet zugleich, dass wir Aristoteles' Psychologie nicht am Maßstab der modernen Psychologie oder Biologie bemessen dürfen. Bei den beiden Letztgenannten handelt es sich nämlich um relativ fest abgegrenzte Gegenstandsbereiche, die mit den empirischen und mathematischen Methoden der modernen Naturwissenschaft beforscht werden. Die Wissenschaft der Seele ist aber gerade kein bereits fest abgegrenzter Gegenstandsbereich, der mit bereits vorgegebenen Methoden analysiert werden könnte. Gleiches gilt auf der inhaltlichen Ebene: Die an den Anfang der Untersuchung gesetzten Leitbegriffe, wie „Leben“ und „Seele“, dienen zunächst nur als Platzhalter für die in der Untersuchung zu erschließenden Inhalte.⁶⁵ Daher wird sich erst am Ende der Untersuchung zeigen, was überhaupt Gegenstand der Psychologie ist.

Wir können die bisher etwas thetisch vorgestellten Überlegungen an folgendem Gedanken verdeutlichen: Wenn Aristoteles eine Wissenschaft der Seele ankündigt, so heißt das, dass wir es

63 Man denke etwa an das Beispiel der Harmonik, die von Aristoteles als Teilgebiet der Zahlenlehre begriffen wird und daher auf deren Prinzipien aufbaut. (Vgl. An. post. 75b14-16.)

64 Man könnte uns nun entgegenhalten, dass wir damit den Unterschied von Psychologie und Metaphysik nivellieren würden, da ja gerade die Metaphysik die letzten Prinzipien auffinden soll, während die anderen Wissenschaften von diesen lediglich Gebrauch machen. Darauf ist zweierlei zu erwidern: Zum einen macht Aristoteles unmissverständlich deutlich, dass jede Grundlagenwissenschaft über spezifische und unableitbare Prinzipien verfügt (vgl. ebd. 75a38-39), die entsprechend erst aufzufinden sind. Zum anderen ist eine strikte Trennung von Psychologie und Metaphysik tatsächlich kaum durchzuhalten. Der Grund dafür kann jedoch erst am Ende der Untersuchung deutlich werden. Hier sei nur als erster Hinweis gesagt, dass es kein Zufall ist, dass sowohl in der *Metaphysik*, als auch in *De anima* als höchste Bestimmung der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ erscheint.

65 Man könnte einwenden, dass darin die allgemeine Grundstruktur der Wissenschaft besteht. Schließlich hat jede Wissenschaft ihre Inhalte erst aufzufinden, da andernfalls die wissenschaftliche Forschung schlicht überflüssig wäre. Allerdings vollzieht sich dieser Forschungsprozess in den meisten Fällen im Rahmen gewisser, unhinterfragten Paradigmen. Nicht so im Falle der Wissenschaft der Seele, da hier ebendiese Paradigmen selbst zum Gegenstand der Betrachtung gemacht werden.

nicht bloß mit der Analyse von Objekten zu tun haben, sondern gleichzeitig mit der Analyse des Analysierenden selbst. Setzen wir nämlich die Erkenntnisse des gesamten Ganges der Untersuchung aus *De anima* voraus, so ist die Seele, insofern sie vernünftig ist, der Ermöglichungsgrund von Wissenschaft und Forschung. Das heißt aber, dass die Untersuchung in *De anima* nicht von ihr getrennte Objekte bespricht, sondern sie jederzeit auf sich selbst verweist. Da die Seele dasjenige ist, was in der Psychologie untersuchend tätig ist, bespricht sie niemals bloße Gegenstände, sondern genau genommen nur sich selbst. Diese reflexive Struktur ist der eigentliche Grund dafür, dass Aristoteles' Psychologie mit einer radikalen Grundlagenreflexion einhergeht. Denn was seinen Grund in sich selbst trägt, kann nicht irgendein Gegebenes voraussetzen, sondern muss diesen Grund aus sich selbst hervorbringen. Die Wissenschaft der Seele ist daher sowohl als *Genitivus subiectivus*, wie *obiectivus* zu verstehen.⁶⁶

Diese Einsicht soll uns als Leitfaden für die folgende Untersuchung dienen. Jede Bestimmung der Seele ist immer zugleich von der subjektiven, wie von der objektiven Seite her zu verstehen, d.h. jede Fremdbestimmung ist immer auch gleichermaßen Selbstbestimmung. Wir haben daher an jeder Stelle der Untersuchung zu fragen, ob sich die Seele, indem sie untersuchend tätig ist, adäquat in die von ihr aufgestellte Wissenschaft integriert. Da die Seele nur sich selbst untersucht, hat sie dieses ihr eigenes Untersuchen in den Forschungsprozess mit hineinzunehmen. Das heißt nichts anderes, als dass die Seele nicht bloß von ihrer gegenständlichen Seite aus zu betrachten ist, sondern auch ihre subjektive Tätigkeit (d.h. letztlich unsere eigene erkennende Tätigkeit) in der Theoriebildung berücksichtigt werden muss. Damit ist bereits jetzt abzusehen, dass sie – da die Seele nicht dabei stehen bleiben kann, sich als bloßes Objekt zu betrachten, sondern ihr eigenes Betrachten betrachten muss – schlussendlich zur Selbsterkenntnis gelangt.

Kehren wir nun aber an den Beginn der Erörterung zurück. Wenn nämlich, wie wir oben gesagt haben, Aristoteles' Psychologie nicht schon von vorausgesetzten Prinzipien ausgehen kann, stellt sich die Frage, von wo die Untersuchung ihren Ausgang nehmen soll. Sie kann schließlich nicht auf einer festen Basis aufbauen, da ebenjene Basis nicht von vornherein gegeben ist und daher erst geschaffen werden muss. Das kann aber nur bedeuten, dass der Anfang der Wissenschaft der Seele notwendig willkürlich ist, so wie überhaupt jeder wirkliche Anfang nur als willkürlicher gedacht

66 Dieser Punkt scheint mir von den meisten InterpretInnen vollkommen vernachlässigt zu werden. Man meint, Aristoteles bespreche die Seele als bloßen Gegenstand, verkennt aber darüber, dass die gesamte Untersuchung notwendig eine reflexive Struktur aufweist. Eine positive Ausnahme bildet hier Georg Picht, wenn er schreibt: „Alle anderen Wissenschaften setzen voraus, daß Wissen möglich ist, daß es Wissen gibt. Auch die empirische Forschung setzt schon voraus, daß Erfahrung als solche und alles, was zur Erfahrung gehört – Wahrnehmung, Erinnerung, Vorstellungsvermögen – in der Seele irgendwie als Möglichkeit liegt und von ihr vollzogen werden kann. Wie soll man aber eine Untersuchung bezeichnen, die die Seele selbst zum Gegenstand hat? Hier ist keines der Worte zu gebrauchen, mit denen wir sonst menschliches Wissen bezeichnen, denn alle diese Worte setzen ja das, was hier untersucht werden soll, bereits voraus.“ (Vgl. Ders., *Aristoteles' »De anima«*, Stuttgart 1987, 139.)

werden kann.⁶⁷ Wo also setzt Aristoteles in seiner Untersuchung an?

Aristoteles stellt sich zu Beginn von *De anima* auf den Standpunkt, der ihm in allen seinen philosophischen Schriften zu eigen ist: Er präsentiert nicht unmittelbar seine eigene Theorie, sondern prüft zunächst, was seine philosophischen Vorgänger bereits über dasselbe Thema gesagt haben. Diese Prüfung ist als immanente Kritik zu verstehen: Aristoteles trägt – zumindest seinem Selbstverständnis nach – nicht äußerlich seine eigene Philosophie an die von ihm untersuchten Positionen heran, sondern analysiert diese auf interne Widersprüche und Probleme. Das Leitmotiv bildet dabei die Frage, ob die postulierten Prinzipien tatsächlich über die behauptete Erklärungskraft verfügen oder nicht.⁶⁸ So wirft Aristoteles Platon etwa – um nur ein Beispiel zu nennen – immer wieder vor, die Ideen seien kein adäquater Erklärungsgrund der Wirklichkeit, da sie erstens zu unlösbaren logischen Problemen führten⁶⁹ und zweitens die Vermittlung von Ideen und sinnlicher Wirklichkeit vollkommen ungeklärt sei.⁷⁰

Aristoteles geht grundsätzlich davon aus, dass die Philosophen vor ihm ein ähnliches Programm wie er selbst verfolgt hätten, dabei allerdings wesentliche Punkte übersehen hätten bzw. nicht zu der notwendigen gedanklichen Klarheit gelangt seien. Dies ermöglicht es ihm, die Theorien seiner Vorgänger vor dem Hintergrund seiner eigenen Überlegungen und mit Hilfe seiner eigenen Terminologie zu interpretieren. Daher referiert er in Buch I in *De anima* auch nicht bloß verschiedene Seelentheorien, sondern kann gleichzeitig fragen, inwiefern diese in der Lage sind, die Komplexität des Lebendigen angemessen zu erklären. Das Ergebnis lautet dabei jeden Mal: Keine der bereits vorhandenen Theorien bietet eine adäquate Erklärung des Lebendigen. Ob nun die Seele als Bewegungsprinzip⁷¹, als Harmonie⁷², als Zahl⁷³ oder als feinstofflicher Körper⁷⁴ bestimmt wird: Stets stellt sich heraus, dass das Lebendige damit nur unzureichend gefasst ist und sich zudem diverse Widersprüche und Probleme einstellen. Positiv gewendet gewinnt Aristoteles darüber aber erst das „Material“ und den Ausgangspunkt für seine eigene Untersuchung. Indem er sich mit seinen philosophischen Vorgängern auseinandersetzt, kann er einerseits die Fehlerhaftigkeit ihrer Theorien nachweisen und damit sein eigenes philosophisches Programm als sinnvoll legitimieren, andererseits wird dadurch überhaupt erst der Problemkreis sichtbar, in dem sich jedes weitere Forschen und Fragen bewegen muss.

Dies zeigt sich etwa an der Diskussion der Bestimmung der Seele als Bewegungsprinzip.

67 Vgl. Zeidler, „Vernunft und Letztbegründung“, 11.

68 Vgl. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 64 f.

69 Vgl. Met. 1038b34-1039a3.

70 Vgl. ebd. 987b7-14.

71 Vgl. An. 403b26-27.

72 Vgl. ebd. 407b31.

73 Vgl. ebd. 408b32-34.

74 Vgl. ebd. 405a6-12.

Aristoteles wendet sich nämlich nicht grundsätzlich gegen den Gedanken, die Seele sei für die Bewegung des Lebewesens verantwortlich; er weist vielmehr nach, dass bestimmte Weisen, die Seele als Bewegungsprinzip zu denken, zu unlösbaren logischen Widersprüchen führt. Meint man z.B. die Substanz der Seele sei ihre Selbstbewegung, so kann dies nach Aristoteles nicht einmal konsistent gedacht werden. Da nämlich, „wenn jede Bewegung ein Heraustreten des Bewegten ist, insofern es bewegt wird – auch die Seele aus ihrer Substanz heraustreten würde [...]“. ⁷⁵ Was Aristoteles hier mit dem „Heraustreten des Bewegten“ meint, können wir zum besseren Verständnis auch als „Veränderung“ übersetzen. ⁷⁶ Das Problem stellt sich dann wie folgt dar: Etwas, das wesentlich Selbstveränderung ist, verändert notwendig sich selbst. Sein Selbst ist aber nichts anderes, als die Veränderung. Das heißt aber, das die Veränderung sich selbst verändert, d.h. die Veränderung als solche wird etwas anderes und aufhört damit auf, Veränderung zu sein. Insofern verändert dann auch die Seele als das Selbstverändernde ihre Substanz. Die Definition der Seele als Selbstbewegung hebt sich also selber auf und ist daher nicht widerspruchsfrei denkbar. Aristoteles selbst schreibt der Seele ebenfalls die Fähigkeit zu, sich selbst und den Körper in Bewegung zu versetzen. Nur identifiziert er nicht einfach ihre Substanz mit der Fähigkeit der Selbstbewegung, sondern begreift diese lediglich als eine von mehreren Leistungen der Seele. ⁷⁷

Die Frage nach dem Ausgangspunkt der Wissenschaft der Seele, die sich aus einer radikalen Grundlagenreflexion ergeben hatte, wird von Aristoteles also dahingehend beantwortet, dass diese Wissenschaft sich nur in Abgrenzung von und Auseinandersetzung mit den Vorgängerpositionen konstituieren kann. Dementsprechend ist auch fast jede einzelne Bestimmung der Seele aus Buch II und III nicht genuin aristotelisch, sondern fremden Positionen entnommen. Aristoteles erhebt jedoch den Anspruch, diese Bestimmungen in seine eigene Theorie zu integrieren und sie zur systematischen Darstellung zu bringen. Das ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil ansonsten unklar bleiben muss, woher Aristoteles in *De anima* eigentlich seine Bestimmungen nimmt. Diese werden nämlich weder syllogistisch abgeleitet, noch einfach „erfunden“. Auch wenn es in einigen Passagen so scheint, als tauchten diese quasi aus dem Nichts heraus auf, ⁷⁸ so ist Aristoteles' Psychologie durchweg in kritischer Auseinandersetzung mit den Vorgängerpositionen gewonnen.

75 Ebd. 406b13-14.

76 Diese Möglichkeit ist sachlich dadurch verbürgt, dass die aristotelische Bewegung (κίνησις) nicht bloß die Ortsbewegung meint, sondern verschiedene Arten der Veränderung. Sie wird daher von Aristoteles oftmals synonym mit dem Begriff der Veränderung verwendet. (Vgl. Fischer, Katharina, „Veränderung, Bewegung“, in: Corcilius, Klaus/Christof Rapp (Hg.), *Aristoteles Handbuch*, Stuttgart 2011, 372.)

77 Vgl. An. 432a15-23.

78 Vgl. dazu die Ausführungen über die φαντασία weiter unten.

3.2. Ernährung und Wahrnehmung

Wir haben nun zwar das methodische und inhaltliche Anfangsproblem in *De anima* geklärt, dies ermöglicht uns jedoch noch nicht, unmittelbar zu Aristoteles' Untersuchung der Vernunft überzugehen. Zunächst haben wir in groben Zügen den gesamten Gang der Untersuchung⁷⁹ nachzuzeichnen, um davon ausgehend den *voûç* eingehender zu betrachten. Dafür gibt es zwei Gründe: Erstens gestaltet sich die Abgrenzung der einzelnen Seelenteile und Vermögen teilweise als äußerst schwierig. Dies ist insbesondere bei dem Dreiergespann „Wahrnehmung, Vorstellung und Vernunft“ der Fall, da zwischen diesen auf den ersten Blick nur schwerlich eine eindeutige Trennlinie gezogen werden kann.⁸⁰ Es ist daher notwendig, die genauen Grenzen der einzelnen Seelenvermögen zu bestimmen, damit die Vernunft nicht von fehlerhaften Voraussetzungen her beurteilt wird. Zweitens ist die Vernunft – wie sich noch zeigen wird – nicht einfach ein Vermögen unter vielen, sondern wird gewissermaßen in jeder Bestimmung der Seele mitthematisiert. Der Grund dafür liegt in der reflexiven Struktur der gesamten Untersuchung, auf die wir oben bereits hingewiesen haben. Da die Seele bzw. deren vernünftiger Teil das gleichermaßen Untersuchte, wie Untersuchende ist, kann der *voûç* von den anderen Vermögen nicht abstrakt abgetrennt werden, sondern muss in jeder Bestimmung mit enthalten sein. Das heißt aber nichts anderes, als dass der Weg zur Vernunft ebenso relevant ist, wie die Analyse der Vernunft selbst. Eine der zentralen Fragen wird daher sein, warum Aristoteles erst in Buch III gegen Ende der Untersuchung auf den *voûç* zu sprechen kommt und nicht schon zu einem früheren Zeitpunkt.

Bevor Aristoteles jedoch auf die einzelnen Seelenvermögen eingeht, versucht er zunächst mit Hilfe seiner Metaphysik das ungefähre Programm seiner Psychologie zu formulieren.⁸¹ Ausgangspunkt bildet die Unterscheidung von Form (*εἶδος*) und Materie (*ὕλη*): „Eine bestimmte Gattung des Seienden nennen wir Substanz, und davon ist das eine [...] (Substanz) im Sinne der Materie, ein anderes aber, dem gemäß bereits ein bestimmtes Dies ausgesagt wird, Gestalt und Form, und ein Drittes ist das aus diesen Zusammengesetzte.“⁸² Die Frage lautet nun, inwiefern das Lebendige sich in diese dreifache Unterscheidung einfügen lässt. Ist der Körper des Lebendigen, dessen Seele oder doch vielleicht beides zusammen als Substanz zu verstehen? Aristoteles identifiziert zunächst den Körper mit der Materie, denn dieser „gehört nicht zu dem, was von einem

79 Ausgenommen Aristoteles' Darstellung und Kritik seiner Vorgänger. Diese braucht uns nämlich in unserer Analyse der Vernunft nicht eigens zu interessieren.

80 Dies zeigt sich schon daran, dass Aristoteles bei der Diskussion der *φαντασία* und des *voûç* immer wieder bei der Wahrnehmung ansetzt und von dieser ausgehend seine Untersuchung führt.

81 Auch hier folgt Aristoteles seiner gewohnten Methode: Zunächst wird der Problembereich benannt und ein grober Überblick gegeben, um dann, im zweiten Schritt, eine Detailanalyse vorzunehmen.

82 An. 412a7-9.

Zugrundeliegenden ausgesagt wird, sondern ist vielmehr wie Zugrundeliegendes und Materie.“⁸³ Diese Begründung ist für sich genommen kaum verständlich, denn sie setzt die Ergebnisse der Untersuchungen aus der *Kategorienschrift* und *Metaphysik* voraus.

Aristoteles diskutiert dort den Begriff des Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον) als eine der Bedeutungen der Substanz. Das ὑποκείμενον hat zu klären, wie Bestimmung und Veränderung überhaupt möglich sind. Nach allgemeingriechischer Auffassung ist nämlich ein radikaler Übergang vom Sein zum Nichts und umgekehrt unmöglich.⁸⁴ Entsprechend wird jede Veränderung, insbesondere Entstehen und Vergehen, zum ernsthaften ontologischen Problem, das gelöst werden muss, wenn nicht der gesamte phänomenale Bereich zum bloßen Schein erklärt werden soll. Aristoteles sieht sich daher genötigt, ein vorausgesetztes Substrat anzunehmen, das zwar seiend ist, dem aber an sich keinerlei Bestimmtheit zukommt. Damit wird es möglich jede Veränderung als einen Übergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit zu deuten, ohne ein Entstehen aus dem Nichts annehmen zu müssen. Urteilslogisch kommt dieses Substrat im Subjekt der Prädikation zum Ausdruck; metaphysisch als die an sich unbestimmte Materie, die jeder Veränderung vorausliegt. Wenn Aristoteles daher den Körper mit der Materie identifiziert, so meint dies, dass dem Körper als solchem keine eigentümliche Bestimmtheit zukommt. Er ist das bestimmungslose Substrat, welches das Entstehen und Vergehen, sowie jede Veränderung des Lebewesens überhaupt erst möglich macht. Damit ist aber zugleich gesagt, dass der Körper nicht die Substanz des Lebewesens sein kann. In der *Metaphysik* nämlich scheidet Aristoteles die Materie explizit als primäre Bedeutung der οὐσία aus, da jene an sich vollkommen unbestimmt ist und daher keine Antwort auf das Was einer Sache geben kann.⁸⁵ Die Substanz sollte ja angeben, was ein Seiendes seinem Wesen nach ist, d.h. was es ist, insofern es eben dieses Seiende ist. Das setzt aber voraus, dass die Substanz sachhaltig bestimmt ist. Was daher vollkommen unbestimmt ist, kann unmöglich Substanz sein.

Die Substanz kann nur dasjenige sein, welches dem Lebewesen seine Bestimmtheit als Lebewesen verleiht. Das ist aber nach Aristoteles gerade die Seele. Sie ist das Prinzip des Lebens, insofern nur durch sie das Lebewesen in seiner Eigentümlichkeit verständlich werden kann. Sie ist „Substanz im Sinne des Begriffs.“⁸⁶ Daher ist die Wissenschaft des Lebendigen notwendig

83 Ebd. 412a18-19.

84 Am prominentesten artikuliert sich diese Überzeugung im Lehrgedicht des Parmenides. (Vgl. Parmenides, *Über das Sein*, DK 28 B 8.)

85 Vgl. Met. 1029a26-30: „Wenn man also von diesem Gesichtspunkt aus die Sache betrachtet, so ergibt sich, daß die Materie Wesen ist. Das aber ist unmöglich. Denn selbstständige Abtrennbarkeit und Bestimmtheit (das Dies-da) wird am meisten dem Wesen zugeschrieben. Demnach dürfte man der Ansicht sein, daß die Form und das aus beiden (Zusammengesetzte) mehr Wesen ist als die Materie.“

86 An. 412b10. Das Griechische „λόγος“, das hier mit „Begriff“ übersetzt wird, bietet in diesem Kontext eine ganze Fülle an Interpretationsmöglichkeiten. Am naheliegendsten ist es, die Seele als das wesentliche Prinzip des Lebendigen zu verstehen. In einem weiteren Sinne könnte man diese Bestimmung aber auch als Vorwegnahme des νοῦς als höchster Bestimmung der Seele deuten.

Psychologie: Da die Seele dem Lebendigen seine Bestimmtheit verleiht, wohingegen der Körper an sich unbestimmt ist, muss die Untersuchung des Lebendigen gleichbedeutend mit der Untersuchung der Seele sein.

Das ist nun allerdings nicht so zu verstehen, als fasse Aristoteles die Seele als eigenständige, dinghafte Entität auf. Die Seele kann nur insofern Prinzip des Lebendigen sein, als sie Prinzip eines potentiell lebendigen Körpers ist. „Deswegen ist die Seele die erste Vollendung eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat.“⁸⁷ Von der Seele zu sprechen hat daher nur in Bezug auf das konkrete, körperliche Lebewesen Sinn. Das neuzeitliche Problem der Vermittlung von Seele und Körper, wie es etwa bei Descartes formuliert ist⁸⁸, kann sich für Aristoteles deshalb in dieser Form überhaupt nicht stellen: Da Aristoteles im Unterschied zu Descartes die Seele nicht zu einem selbstständigen Ding erklärt, bedarf es auch keiner nachträglichen Vermittlung von Seele und Körper. Beide sind zwar begrifflich voneinander abtrennbar, erfordern einander aber wechselseitig und können nur als Reflexionsbegriffe ihre Prinzipienfunktion erfüllen. Daher wird, auch wenn die Seele die Substanz des Lebendigen bildet, der Körper in der Untersuchung stets mitthematisiert.

Dass Aristoteles es sich hier nicht zu einfach macht, wenn er die ursprüngliche Bezogenheit von Körper und Seele behauptet, kann durch ein Beispiel erläutert werden. Betrachtet man z.B. das Kategorienpaar Ursache und Wirkung und fragt nun, was denn die Ursache unabhängig von der Wirkung sei bzw. die Wirkung unabhängig von der Ursache, so wird sich darauf kaum eine Antwort finden lassen. Von einer Ursache kann schließlich nur sinnvoll gesprochen werden, insofern sie eine Wirkung hervorbringt, ebenso wie die Wirkung immer Wirkung einer Ursache ist. Zu fragen, was beide unabhängig voneinander sind, ist schlicht sinnlos, denn es beruht auf der Verdinglichung eines undinglichen Verhältnisses. In ebendieser Weise sind aber auch Körper und Seele aufeinander bezogen: Sie sind Prinzipien des gleichermaßen beseelten, wie körperlichen Lebewesens und daher nur im gegenseitigen Verweis aufeinander verständlich.

Die Frage ist nun, was es eigentlich im einzelnen heißt, dass ein Lebewesen beseelt ist. Was genau unterscheidet das Lebendige vom Unbelebten? „»Lebendig-Sein« wird aber auf vielfache Weise ausgesagt, und wir sagen auch dann, wenn nur eines davon darin vorkommt, es sei lebendig, z.B. Vernunft, Wahrnehmung, Ortsbewegung und Stillstand, ferner Nahrungsaufnahme, Schwinden und Wachstum.“⁸⁹ Diese erste Kennzeichnung geht über eine bloße Aufzählung bestimmter Vermögen nicht hinaus. Es ist damit mehr ein Forschungsprogramm formuliert, als dass das Lebendige in seiner Eigentümlichkeit gefasst wäre. Denn erstens ist zu untersuchen, was genau unter den einzelnen Seelenvermögen zu verstehen ist und zweitens sind die Vermögen hinsichtlich

87 An. 412a29-412b1.

88 Vgl. Descartes, René, *Meditationen*, Hamburg 2009, 27-28.

89 An. 413a22-25.

ihrer Beziehungen untereinander zu befragen. Wann immer nämlich Aristoteles die Bedeutungen eines Wortes unterscheidet, gibt er sich nicht damit zufrieden diese bloß aufzuzählen, sondern versucht sie zugleich ins Verhältnis zu setzen. Diese Verhältnisse ergeben in der Regel eine hierarchische Ordnung, je nachdem, inwieweit eine Bedeutung dem Begriff angemessen ist oder nicht (so ist z.B. die οὐσία die primäre Bedeutung des Seienden, während die Akzidenzien nur im abgeleiteten Sinne seiend genannt werden⁹⁰). Wir können daher hier bereits vermuten, dass die verschiedenen Seelenvermögen dem Begriff der Seele in unterschiedlichem Grade entsprechen und bestimmte Lebensformen den anderen vorgeordnet sind.

Bemerkenswert ist, dass Aristoteles zunächst die genannten Seelenvermögen nicht systematisch analysiert, sondern in den ersten drei Kapiteln des Buches II allgemeine Vorüberlegungen präsentiert und das Feld der Untersuchung damit genauer eingrenzt. Die einzelnen Überlegungen brauchen uns an dieser Stelle nicht zu interessieren, da sie fast alle an späterer Stelle wieder aufgegriffen und genauer beleuchtet werden. Interessant ist jedoch, dass wir hier einen anschaulichen Beleg für die Diskrepanz des Wissenschaftsideals aus der *Zweiten Analytik* und seiner eigenen wissenschaftlichen Verfahrensweise haben. Aristoteles erschließt den Gegenstandsbereich der Psychologie nämlich nicht durch einen linearen Aufstieg bzw. Abstieg von Ursache zu Ursache, sondern – bildlich gesprochen – in kreisenden Bewegungen: Er trägt nach und nach immer mehr Material und Überlegungen zusammen, um diese dann Schritt für Schritt zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden.

Dieser Interpretation steht scheinbar Aristoteles' eigene Auskunft über den Gang der Untersuchung in der Psychologie entgegen. In Analogie zu den geometrischen Figuren schreibt er:

Bei der Seele verhält es sich ganz ähnlich, wie bei den Figuren: In der nachfolgenden ist nämlich dem Vermögen nach immer die vorhergehende enthalten, [...] wie im Viereck ein Dreieck und im Wahrnehmungsvermögen das Ernährungsvermögen. Man muss daher untersuchen, was die Seele jedes einzelnen ist [...]. Und man muss untersuchen, aus welchem Grund sie auf diese Weise eine Reihe bilden.⁹¹

Dieses Zitat kann jedoch kein Einwand gegen unsere Interpretation sein. Damit nämlich die linearen Verhältnisse der Seelenteile zueinander untersucht werden können, ist vorausgesetzt, dass der Gegenstandsbereich bereits festgelegt ist, was im wesentlichen durch die Auseinandersetzung mit Aristoteles' Vorgängern und empirische Beobachtungen geleistet wird. Erst wenn klar ist, von welchen Bestimmungen überhaupt die Rede ist, können diese geordnet und zueinander in Beziehung gesetzt werden.

90 Vgl. Met. 1003a33-34.

91 An. 414b29-415a2.

Das erste Seelenvermögen, das Aristoteles eigenes analysiert, ist das Ernährungs- bzw. Zeugungsvermögen. Der Grund dafür ist, dass es „das erste und gemeinsamste Vermögen der Seele [ist], kraft dessen allen (lebendigen Wesen) das Lebendig-Sein zukommt.“⁹² Aristoteles setzt also gewissermaßen ganz unten in der Hierarchie der Seelenvermögen an: Damit ein Seiendes überhaupt als belebt bezeichnet werden kann, muss es über Ernährung und Zeugung verfügen. Ernährung meint die Aufnahme der Nahrung, die durch das Ernährungsvermögen dem Lebewesen gleichgemacht wird. Dahinter steht die zur damaligen Zeit geführte Diskussion, ob Ernährung durch Gleiches oder durch Entgegengesetztes erfolgt. Aristoteles gibt beiden Position bedingt Recht, indem er die Leistung des Ernährungsvermögens darin sieht, dass es Entgegengesetztes gleich macht: Die Nahrung ist daher entgegengesetzt bevor sie verdaut wurde, nach der Verdauung hingegen ist sie dem Lebewesen angeglichen.⁹³ Die Zeugung hingegen meint die Fähigkeit, ein Lebewesen gleicher Art hervorzubringen. So zeugt ein Mensch einen Menschen, ein Pferd ein Pferd usw.

So trivial diese Erkenntnisse auf den ersten Blick auch scheinen mögen, so sind sie philosophisch doch nicht uninteressant. Man kann sich nämlich fragen, weshalb Aristoteles Ernährung und Zeugung als einen gemeinsamen Seelenteil abhandelt und nicht getrennt voneinander. Dafür gibt es zwei Gründe: Zum einen orientiert sich Aristoteles vermutlich an seinen eigenen empirisch-biologischen Forschungen. Ihm war bei der Untersuchung verschiedenster Lebewesen offenbar aufgefallen, dass diese alle zumindest über Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit verfügen. Zum anderen aber legt Aristoteles beiden Vermögen einen gemeinsamen Begriff zugrunde. Beide erhalten das Lebewesen nämlich: das Ernährungsvermögen das einzelne Lebewesen, das Zeugungsvermögen die Art. Insbesondere die Zeugungsfähigkeit stellt für Aristoteles nicht einfach ein empirisches Faktum dar, sondern wird von ihm im Sinne seiner teleologischen Seinsauffassung interpretiert. Der Grund dafür, dass ein Lebewesen ein artgleiches Lebewesen erzeugt, ist, „damit sie am Ewigen und am Göttlichen teilhaben, soweit es ihnen möglich ist. Denn alle (lebendigen Wesen) streben nach jenem (Göttlichen), und um seinetwillen tun sie alles, was sie von Natur aus tun.“⁹⁴ Da das einzelne Lebewesen vergänglich ist, kann es sich dem Ewigen und Göttlichen nur dadurch annähern, dass es ein artgleiches Lebewesen hervorbringt. Es kann zwar nicht seine individuelle Existenz verlängern, wohl aber seine allgemeine Natur: Es entsteht so eine (theoretisch) unendlich lange Reihe sich selbst reproduzierender Lebewesen, von denen jedes die allgemeine Natur seiner Art repräsentiert. Daher gilt bereits auf der niedrigsten Stufe des Lebendigen, den Pflanzen, was für die Lebewesen im Allgemeinen gilt: Alles Lebendige

92 Ebd. 415a24-25.

93 Vgl. ebd. 416b6-8.

94 Ebd. 415b1-3.

strebt nach dem Göttlichen und versucht sich im Rahmen seiner Möglichkeiten ihm anzugleichen.⁹⁵

Wir haben hier einen ersten Hinweis auf unsere obige Vermutung, dass die verschiedenen Seelenvermögen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen: Offenbar nämlich bildet das Göttliche den Maßstab für die Frage, inwiefern das Leben seinem eigenen Begriff angemessen ist. Entsprechend ist zu erwarten, dass auch die anderen Seelenvermögen als mehr oder weniger vollkommene Verwirklichungen des Lebens interpretiert werden.

Der nächste Seelenteil, den Aristoteles abhandelt, ist das Wahrnehmungsvermögen. Diesem kommt in unserer Untersuchung besondere Wichtigkeit zu, da sich gerade über den Kontrast zur Wahrnehmung die eigentümliche Kompetenz der Vernunft deutlich machen lässt. Insbesondere in den Kapiteln über die Wahrnehmung entscheidet sich nämlich, welchen Weg der Aristotelesinterpretation man einschlägt: Die Deutungen reichen hier von radikal-empiristischen⁹⁶ bis hin zu spekulativ-idealistischen⁹⁷ Positionen, wobei beide Extreme scheinbar gute Argumente und entsprechende Textbelege für sich geltend machen können. Wir werden uns im folgenden vor allem der idealistischen Deutung anschließen, jedoch nicht, ohne die Argumente der empiristischen Interpretation eingehend geprüft zu haben. Auf den ersten Blick scheint nämlich tatsächlich alles darauf hinzudeuten, dass Aristoteles sich mit seiner Wahrnehmungstheorie ganz auf die Seite des Empirismus stellt:

Die Wahrnehmung findet im Bewegtwerden und Erleiden statt, wie gesagt wurde. [...] Es ist also klar, dass das Wahrnehmungsvermögen nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach da ist; deswegen (nimmt es nicht wahr), so wie auch das Brennbare nicht (schon) selber an sich brennt ohne das, was es in Brand setzten kann. Es würde sich dann nämlich selber in Brand setzen und bedürfte nicht des der Vollendung nach seienden Feuers.⁹⁸

Man kann diesem Zitat zwei scheinbar selbstverständliche Überlegungen entnehmen: Erstens handelt es sich bei der Wahrnehmung um ein rezeptives Vermögen, das die ihm gegebenen Inhalte in sich aufnimmt. Aristoteles bringt diesen Punkt mit der Rede von der Wahrnehmung als Erleiden zum Ausdruck: Wahrnehmung kann nur dann stattfinden, wenn ein äußerer Inhalt so auf das Wahrnehmungsvermögen einwirkt, dass es in Aktivität versetzt wird. Damit ist zugleich der zweite Punkt angesprochen: Das Wahrnehmungsvermögen kann sich nicht von selbst verwirklichen und bedarf daher eines bereits verwirklichten Gegenstandes der Wahrnehmung. Die Akte der Wahrnehmung hat man sich daher als bloße Aufnahme äußerer Inhalte vorzustellen, die der Seele

95 Vgl. dazu auch Met. 1072b3-4.

96 Vgl. z.B. Barnes, *Aristotle*, 92-96.

97 Vgl. z.B. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt a. M. 1986, 205-212.

98 An. 416b34-417a10.

sukzessive gegeben werden.

Soweit scheint Aristoteles tatsächlich auf Seiten des „gesunden Menschenverstandes“, als auch des Empirismus zu stehen. Denn wer wollte ernsthaft leugnen, dass die Wahrnehmung immer eines äußeren Gegenstandes bedarf und es sich daher um ein rezeptives Vermögen handelt? Auffällig ist allerdings zweierlei:

Erstens fehlt bei Aristoteles die für die neuzeitliche Philosophie typische Kennzeichnung des Wahrgenommenen als bloß subjektiver Eindruck vollständig. Setzt man nämlich eine Welt objektiver Gegenstände voraus, die bloß nachträglich auf ein Subjekt einwirken, so stellt sich fast notwendig die Frage, inwiefern diesen subjektiven Eindrücken überhaupt objektive Gültigkeit zukommen kann. Paradigmatisch lässt sich diese Diskussion in der Neuzeit an Humes Überlegungen zum Verhältnis von Kausalität und Notwendigkeit nachverfolgen. Bekanntlich führt Humes radikaler Empirismus ihn zu dem Ergebnis, der Kausalität alle Objektivität absprechen zu müssen, da die Notwendigkeit der Kausalität nur eine scheinbare ist. Bei den Ursache-Wirkungs-Beziehungen handelt es sich nämlich lediglich um erfahrungsbasierte Assoziationen, denen wir ungerechtfertigter Weise Allgemeingültigkeit beilegen.⁹⁹ Aristoteles hingegen sieht offenbar kein Problem darin, die Objektivität des Wahrgenommenen zu behaupten.

Zweitens finden sich in *De anima* immer wieder Sätze, die mit einer empiristischen Deutung nur schwer verträglich sind. So schreibt Aristoteles etwa: „Da wir das Wahrnehmen zweifach aussagen [...], so dürfte wohl auch die Wahrnehmung zweifach ausgesagt werden: einmal als dem Vermögen und das andere Mal als der Wirklichkeit nach. Und ebenso ist auch der Gegenstand der Wahrnehmung teils dem Vermögen nach und teils der Wirklichkeit nach seiend.“¹⁰⁰ Der erste Teil des Zitats ist aus empiristischer Perspektive leicht nachzuvollziehen und weist auf die Angewiesenheit der Wahrnehmung auf einen äußeren Gegenstand hin: Erst wenn ein Wahrnehmungsgegenstand präsent ist, kann die Wahrnehmung tatsächlich tätig sein, d.h. wahrnehmen. Die Rede von einem dem Vermögen nach seienden Wahrnehmungsgegenstand bereitet hingegen Schwierigkeiten. Denn die empiristische Wahrnehmungstheorie geht von einer vorausgesetzten Wirklichkeit aus, der sich das Wahrnehmungsvermögen nachträglich anzugleichen hat. Dementsprechend ist der Wahrnehmungsgegenstand der Wirklichkeit nach, während die Wahrnehmung zunächst nur dem Vermögen nach ist. Soll nun aber auch der Wahrnehmungsgegenstand selbst dem Vermögen nach sein, so kann der Akt der Wahrnehmung offenbar nicht mehr nur als passive Aufnahme eines gegebenen Inhalts durch das Wahrnehmungsvermögen gedacht werden.

99 Vgl. Hume, David, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg 2015, 50-53.

100 An. 417a10-14.

Wie aber ist das Verhältnis von Wahrnehmungsvermögen und Wahrnehmungsgegenstand dann zu denken? Als Ausgangspunkt der Erörterung soll uns die Frage nach dem Wahrnehmungsgegenstand dienen.¹⁰¹ Denn was Gegenstand der Wahrnehmung ist, ist keinesfalls trivial. Folgt man dem modernen Alltagsverstand und dem Großteil der neuzeitlichen Philosophie, so ist uns die Welt über die Wahrnehmung bereits vollständig und unmittelbar präsent. Die Welt wird dabei vorgestellt als Ansammlung von Einzelgegenständen, die dem Erkenntnissubjekt als solche in der Anschauung zugänglich sind. Allerdings sind die wahrgenommenen Inhalte dem Subjekt zunächst nur in undeutlicher bzw. verworrener Weise bewusst, sodass der Akt des Denkens als nachträgliche Vergegenwärtigung des bereits Wahrgenommenen gefasst wird. Das Denken ist daher für sich genommen inhaltslos, denn es hat lediglich den bereits aufgenommenen Inhalt zur Klarheit zu bringen.¹⁰²

Vor diesem Hintergrund kann nun auch verständlich werden, weshalb in der neuzeitlichen Philosophie die Frage nach der Subjektivität der Wahrnehmung derart virulent wird. Da nämlich die Wahrnehmung den gesamten Inhalt der Erkenntnis liefert, dieser Inhalt aber immer der denkenden Vergegenwärtigung bedarf, steht der prinzipielle Zweifel im Raum, ob das Denken seinen Inhalt tatsächlich angemessen zu fassen vermag.¹⁰³ Weil der Inhalt der Erkenntnis einfach vorausgesetzt wird und der Akt des Denkens nur in der nachträglichen Durchdringung und begrifflichen Ordnung dieses Inhalts besteht, so liegt es nahe, das Denken als bloße Abstraktion oder sogar Verzerrung des Wahrnehmungsmaterials zu verstehen, das der ursprünglichen Fülle der Anschauung unmöglich gerecht werden kann.¹⁰⁴ Daher führt eine empiristische Konzeption der Wahrnehmung und des Denkens, insofern sie konsequent durchgeführt ist, in den Skeptizismus: Indem man die Erkenntnisleistung der Wahrnehmung viel zu hoch ansetzt und ihr die gesamte Last der inhaltlich bestimmten Erkenntnis auflädt, kann das Denken nur noch als nachträgliche und verzerrende Vergegenwärtigung des wahrgenommenen Inhalts erscheinen.

Um dieser Problematik zu entgehen, genügt es sich zu fragen, ob die Wahrnehmung tatsächlich die Leistung erbringen kann, die ihr in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie größtenteils zugesprochen wird. Dann nämlich zeigt sich, dass die Wahrnehmung als solche unmöglich die ursprüngliche Weise der Welterschließung sein kann. Man kann sich dies an folgendem Beispiel verdeutlichen: Sagt man z.B., man sehe einen Menschen, so ist dies alltagssprachlich zwar zulässig, philosophisch jedoch ungenau. Weder nämlich ist der Mensch als Universalie, noch der einzelne

101 Ich folge im Weiteren weitestgehend der Position Arbogast Schmitts. (Vgl. Ders. *Die Moderne und Platon*, Stuttgart 2008, insb. 23-65, 122-141.)

102 Vgl. ebd. 122-124.

103 Genau genommen betrifft die Frage der Subjektivität also gar nicht die Wahrnehmung als solche, sondern das Verhältnis von Wahrnehmungsinhalt und der Vergegenwärtigung desselben durch das Denken.

104 Vgl. ebd. 126.

Mensch Gegenstand der Wahrnehmung. Der einzelne Mensch kann zwar wahrgenommen werden, insofern er wahrnehmbar ist, d.h. über Farbe, Form usw. verfügt; jedoch nicht, insofern er ein Mensch ist. Was es nämlich heißt ein Mensch zu sein (aristotelisch gesprochen: das τὸ τί ἦν εἶναι des Menschen), ist erst durch die wissenschaftliche Untersuchung denkend zu erschließen und daher nicht schon Gegenstand der Sinne. Die neuzeitliche Erkenntnistheorie meint hingegen, die wesentliche Bestimmung des Menschen sei bereits in der Wahrnehmung implizit enthalten und müsste durch das Denken nur noch ins Bewusstsein gehoben werden. Sie vergisst dabei jedoch, dass es sich bei dem Was einer Sache um eine genuine Bestimmung des Denkens handelt, die daher erst durch dasselbe herzustellen und ihm nicht schon vorauszusetzen ist.¹⁰⁵

Was also ist dann Gegenstand der Wahrnehmung? Die kurze und tautologische Antwort lautet Aristoteles zufolge: *Gegenstand* der Wahrnehmung ist der Gegenstand der *Wahrnehmung*, d.h. die Wahrnehmung ist auf dasjenige beschränkt, was genuin wahrnehmbar (und nicht denkbar oder in anderer Weise bestimmt) ist. Für den Sehsinn heißt das etwa: Gesehen werden nicht vollständig bestimmte, einzelne Gegenstände, sondern Farben und Formen. Dass das Gesehene auch ein einzelner Gegenstand ist, dass also z.B. das Weiße an einem Menschen vorkommt, gehört nicht mehr zu der wesentlichen Leistung des Sehens und ist für dieses daher ein bloßes Akzident.¹⁰⁶ Ebenso nimmt auch das Gehör Geräusche wahr und nicht etwa den das Geräusch verursachenden Gegenstand. Dass nämlich das wahrgenommene Geräusch z.B. von einem Auto herrührt, ist nicht mehr durch das Gehör zu ermitteln, sondern eine genuine Leistung des urteilenden Denkens. Da Aristoteles klar zwischen dem Kompetenzbereich der Wahrnehmung und des Denkens unterscheidet, hat er auch nicht den für den neuzeitlichen Empirismus typischen Skeptizismus zu befürchten. Denn wahrgenommen wird eben nur das Wahrnehmbare und nicht auch das Denkbare. Dementsprechend erscheint das Denken auch nicht als bloße Verzerrung des aufgenommenen Inhalts, sondern als Voraussetzung der logischen Bestimmung des Seienden.

Wir wissen zwar nun, dass der Gegenstand der Wahrnehmung das jedem Sinn gemäße Wahrnehmbare ist (für das Sehen die Farben und Formen, für das Gehört der Schall usw.), damit ist jedoch noch nicht geklärt, wie der Akt der Wahrnehmung selbst zustande kommt. Klar ist bereits, dass die Wahrnehmung nicht in der bloßen Aufnahme eines äußeren Inhalts verstanden werden kann, da andernfalls die Rede von einem dem Vermögen nach seienden Wahrnehmungsgegenstandes unverständlich wird. Gleichzeitig macht Aristoteles aber auch deutlich, dass es der Wahrnehmungsgegenstand ist, der sich in wirklicher Tätigkeit befindet und auf

105 Vgl. ebd. 124 f.

106 Vgl. An. 418a20-24: „Akzidenteller Wahrnehmungsgegenstand aber wird genannt, wenn z.B. das Weiße der Sohn des Diareos sein sollte; es wird nämlich akzidentell wahrgenommen, weil dies dem Weißen akzidentell ist, als wessen (weiß) es wahrgenommen wird.“

das Wahrnehmungsvermögen einwirkt:

Es muss daher allgemein für die Wahrnehmung festgehalten werden, dass die Wahrnehmung das ist, was die wahrnehmbaren Formen ohne die Materie aufzunehmen fähig ist, so wie das Wachs das Siegelzeichen des Ringes ohne das Eisen und das Gold aufnimmt [...]. Ebenso erleidet auch die Wahrnehmung eines jeden von dem, das Farbe oder Geschmack oder Schall hat [...].¹⁰⁷

Wie also ist dieses eigenartige Verhältnis von Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegenstand zu denken? Wie kann der Wahrnehmungsgegenstand einerseits wirkend, andererseits aber auch bloß dem Vermögen nach sein? Um diese Frage zu beantworten ist es notwendig einen – aus neuzeitlicher Sicht – Perspektivwechsel vorzunehmen. Wie wir oben bereits angedeutet haben, gehen die neuzeitlichen Theorien der Wahrnehmung für gewöhnlich von einer objektiven Welt aus, die nachträglich durch das Subjekt perzipiert wird. Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet stets der Wahrnehmungsgegenstand, der einseitig auf das Wahrnehmungsvermögen einwirkt und diesem daher vorgeordnet bleibt. Aristoteles hingegen setzt nicht einfach eine objektive Welt empirischer Gegenstände voraus, sondern er fragt nach den notwendigen Bedingungen für das Zustandekommen eines Wahrnehmungsaktes. Was muss also gegeben sein, damit wirkliche Wahrnehmung zustande kommt und wie ist dieser Akt selbst zu denken?

Voraussetzung für das Zustandekommen eines Wahrnehmungsaktes ist ein Wahrgenommenes und ein Wahrnehmendes. Nur wenn der spezifische Wahrnehmungsgegenstand auch tatsächlich wahrgenommen wird, kann von Wahrnehmung gesprochen werden. Daher kann der Wahrnehmungsgegenstand auch in doppelter Weise erscheinen: Er ist einmal der Wirklichkeit nach, insofern er auf das Wahrnehmungsvermögen einwirkt und dieses sich an ihn angleicht. Andererseits ist er aber auch bloß der Möglichkeit nach, solange keine wirkliche Wahrnehmung zustande kommt. Durch diese zweite Bedeutung wird klar, dass der Wahrnehmungsgegenstand nicht schon für sich etwas ist, dem die Wahrnehmung bloß äußerlich hinzukommt. Beide sind vielmehr ursprünglich aufeinander bezogen und verwirklichen daher ihre wesentliche Bestimmung erst im Akt der Wahrnehmung.¹⁰⁸

Man könnte nun fragen, ob es nicht ein logischer Widerspruch ist, wenn der Wahrnehmungsgegenstand sowohl dem Vermögen, als auch der Wirklichkeit nach sein soll.

107 Ebd. 424a18-23.

108 Vgl. ebd. 425b26-426a2: „Die Wirklichkeit des Wahrnehmungsgegenstandes und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, das Sein ist für sie aber nicht dasselbe. Ich meine z.B. den wirklichen Schall und das wirkliche Gehör. Es ist nämlich möglich, dass derjenige, der Gehör hat, nicht hört, und auch das, was Schall erzeugen kann, erschallt nicht immer. Wenn aber das, was hören kann, wirklich (hört) und das, was Schall erzeugen kann, (wirklich) Schall erzeugt, dann entstehen gleichzeitig das wirkliche Gehör und das wirklich Schall, von denen man das eine »Hörung« und das andere »Schallung« nennen könnte.“

Aristoteles löst dieses Problem, indem er zwischen den verschiedenen Bedeutungen der Wirklichkeit bzw. Möglichkeit unterscheidet. Beide stehen einander nämlich nicht als dichotomische Größen gegenüber. Es gibt durchaus Modi der Wirklichkeit, die selbst noch mit Möglichkeit behaftet sind bzw. umgekehrt Modi der Möglichkeit, die immer schon Wirklichkeit enthalten, wie etwa im Falle des Wissens:

Es gibt nämlich etwas Wissendes teils auf solche Weise, wie wir einen Menschen wissend nennen, weil der Mensch zu den wissenden Lebewesen gehört [...], und teils so, wie wir schon den wissend nennen, der im Besitz des Schriftwissens ist. Denn sie beide sind nicht auf dieselbe Weise vermögend, sondern der eine (ist es), weil seine Gattung so beschaffen ist und seine Materie, der andere dagegen, weil er dann, wenn er es wünscht, betrachten kann [...].¹⁰⁹

Analog dazu ist auch der noch nicht wahrgenommene Wahrnehmungsgegenstand, obwohl bereits im Modus der Wirklichkeit befindlich, noch mit Möglichkeit behaftet. Erst wenn er tatsächlich wahrgenommen wird, erfüllt er im eigentlichen Sinne seine wesentliche Bestimmung, so wie auch das Wahrnehmungsvermögen seinen Zweck nur erfüllt, insofern es wahrnimmt. Im Unterschied zum Wissen jedoch, das aus sich selbst heraus tätig werden kann, kann weder das Wahrnehmungsvermögen von sich aus wahrnehmen, noch kann der Wahrnehmungsgegenstand durch sich selbst wahrgenommen werden. Beide sind zwar aufeinander hingebordnet, stehen aber dennoch in einem zunächst äußerlichen Verhältnis zueinander. Diese Äußerlichkeit wird erst aufgehoben, wenn es zum Akt der Wahrnehmung kommt: Dann nämlich werden Wahrnehmendes und Wahrgenommenes, bzw. die Form des Wahrgenommenen¹¹⁰, miteinander identisch.¹¹¹ Es handelt sich hierbei tatsächlich um eine Identität im strengen Sinne und nicht bloß um ein Urbild-Abbild-Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt. Darin unterscheidet sich Aristoteles radikal von allen neuzeitlich-empiristischen Wahrnehmungstheorien. Während diese nämlich meinen, das Wahrnehmungsvermögen empfangt äußere Eindrücke und sei daher ein bloßes Abbild der objektiven Wirklichkeit¹¹², besteht für Aristoteles letztlich, d.h. im Akt der Wahrnehmung kein Unterschied mehr zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem. Da beide identisch miteinander sind, ist die Wahrnehmung auch kein subjektiver Eindruck, dem objektive Gegenstände gegenüberstehen; sie ist vielmehr der gleichermaßen subjektive, wie objektive Zusammenschluss

109 Ebd. 417a23-29.

110 Vgl. ebd. 424a18-22.

111 Vgl. ebd. 418a5-6.

112 Selbst Kant, der keinem naiven Empirismus anhängt, behauptet noch die Passivität der Wahrnehmung, wenn er schreibt: „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit.“ (Kant, *KrV*, B 33/A 19.)

von Wahrnehmungsvermögen und Wahrnehmungsgegenstand, dem ebendarum objektive Gültigkeit zukommt.

Fasst man, wie Aristoteles, den Akt der Wahrnehmung als Identisch-Werden des Wahrnehmungsvermögens mit dem Wahrnehmungsgegenstand auf, so bedeutet dies, dass man das Wahrnehmungsvermögen nicht als bloß rezeptive Sinnlichkeit fassen kann.¹¹³ Rezeptiv kann die Wahrnehmung nämlich nur insofern sein, als sie von ihren Gegenständen unterschieden bleibt und diese äußerlich aufnimmt. Da im Akt der Wahrnehmung nach Aristoteles aber gerade kein Unterschied mehr besteht und beide miteinander identisch sind, kann sie auch nicht vollkommen passiv sein. Die genuine Leistung des Wahrnehmungsvermögens ist es, seine Potenz zu aktualisieren und sich seinem Gegenstand anzugleichen. Dass es dabei nicht durch sich selbst tätig werden kann, sondern eines äußeren Wahrnehmungsgegenstandes bedarf, spricht nicht grundsätzlich gegen seine Spontanität: Der Gegenstand ist nur die objektive Vorgabe, nach welcher sich das Wahrnehmungsvermögen zu richten hat. Er wirkt zwar auf das Wahrnehmungsvermögen ein, ist aber dennoch nicht mit dessen Selbsttätigkeit zu identifizieren. Das Wahrnehmungsvermögen ist daher ebenso sehr als passiv, wie auch als aktiv zu charakterisieren: Es ist passiv, insofern es durch einen äußeren Gegenstand affiziert wird und auf diesen zu seiner Verwirklichung angewiesen ist; gleichzeitig jedoch auch aktiv, da sein Wesen in seiner Tätigkeit besteht, an dessen Ende die Angleichung an den Wahrnehmungsgegenstand steht und dieser als Wahrnehmungsgegenstand überhaupt erst realisiert wird.¹¹⁴

Das ist jedoch nicht der einzige Punkt, in welchem sich Aristoteles von der klassisch-neuzeitlichen Wahrnehmungstheorie abhebt. Besondere Irritation muss bei modernen LeserInnen Aristoteles' These hervorrufen, die Wahrnehmung beziehe sich nicht nur auf ihre Gegenstände, sondern ebenso sehr auf sich selbst.¹¹⁵ Für gewöhnlich ist Reflexivität nämlich keine Eigenschaft der Wahrnehmung, sondern des Denkens. Das Denken scheint sich von der Wahrnehmung dadurch zu unterscheiden, dass es nicht vollständig an seine Gegenstände hingegeben ist, sondern zudem in einem Selbstverhältnis steht. Dies zeigt sich insbesondere in den neuzeitlichen Theorien des Selbstbewusstseins bzw. Wissens: Denn Wissen besteht nicht nur in der Kenntnis bestimmter Inhalte, sondern in der Kenntnis der Kenntnis dieser Inhalte. Etwas zu wissen, heißt eben zu wissen, dass man etwas weiß.¹¹⁶

113 Vgl. Dangel, *Hegel und die Geistmetaphysik der Aristoteles*, 187-189.

114 Auf die gegenseitige Angewiesenheit von Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegenstand verweist auch Annette Hilt. (Vgl. Dies., *Ousia – Psyche – Nous*, Freiburg/München 2005, 199 f.)

115 Vgl. ebd. 425b13-14: „Da wir wahrnehmen, dass wir sehen und hören, ist es notwendig, dass man entweder mit dem Gesichtssinn wahrnimmt, dass man sieht, oder mit einem anderen.“

116 Paradigmatisch kommt dieses Motiv Descartes' methodischem Zweifel zum Ausdruck: Das Denken wendet sich auf sich selbst zurück, um zu einem unverrückbaren Fundament der Erkenntnis zu gelangen. Davon ausgehend, werden dann erst die einzelnen Inhalte des Wissens wieder legitimiert. (Vgl. Descartes, René, *Discours de la*

Indem Aristoteles also einen Selbstbezug der Wahrnehmung behauptet, bewegt er sich jenseits der gängigen Unterscheidung von Wahrnehmen und Denken. Das heißt natürlich nicht, dass Denken und Wahrnehmen ununterscheidbar wären; es bedeutet aber, dass beide offenbar in anderer Weise unterschieden sind, als dies seit der Neuzeit normalerweise angenommen wird.¹¹⁷ Wenn wir also im Folgenden das Denken bzw. die Vernunft genauer untersuchen, so haben wir sehr genau darauf zu achten, inwiefern sich diese von der Wahrnehmung abgrenzt. Auch kann die Vernunft offenbar nicht durch ihre Spontanität von der Wahrnehmung unterschieden werden. Wie oben gezeigt wurde, trifft die neuzeitliche Dichotomie von spontanem Denken und passiver Wahrnehmung auf Aristoteles' Wahrnehmungstheorie nämlich nicht zu, da der Wahrnehmung bereits selbst eine gewisse Selbsttätigkeit innewohnt.

Welche Konsequenzen sind nun insgesamt aus Aristoteles' Theorie der Wahrnehmung für unsere Frage nach der Natur der Vernunft zu ziehen? Aristoteles konzipiert seine Theorie der Wahrnehmung in radikal anderer Weise, als wir es aus der neuzeitlichen Erkenntnistheorie gewohnt sind. So schränkt er gegenüber dieser den Gegenstandsbereich der Wahrnehmung stark ein, da diese nicht mehr vollständig bestimmte Einzeldinge rezipiert (diesen Menschen, dieses Pferd usw.), sondern lediglich spezifische, dem jeweiligen Sinn korrespondierende Wahrnehmungsgegenstände (der Sehsinn die Farbe, das Gehör den Schall usw.). Andererseits spricht er der Wahrnehmung aber auch teilweise Spontanität, sowie Reflexivität zu – Merkmale, die normalerweise ausschließlich dem Denken vorbehalten sind. Die zentrale Frage ist daher, wie sich die Vernunft überhaupt noch charakterisieren lässt, wenn Spontanität und Reflexivität keine exklusiven Merkmale des Denkens sind, sondern ebenso sehr auf die Wahrnehmung zutreffen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die Vernunft nicht spontan und reflexiv wäre; es heißt aber, dass ihr eigentümliches Wesen nicht in diesen beiden Merkmalen bestehen kann, sondern in anderer Weise definiert sein muss. Wie sich im Folgenden zeigen wird, liegt diese Eigentümlichkeit der Vernunft in ihrer Möglichkeit der Selbstbestimmung.

Méthode, Hamburg 2011, 31-33.)

117 Auf die Reflexivität der Wahrnehmung bei ihrer gleichzeitigen Unterschiedenheit vom Denken weist auch Stephan Herzberg hin. (Vgl. Ders., *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles*, Berlin/New York 2011, 123-126.)

4. Der νοῦς

4.1. Der νοῦς als Möglichkeit

Wir wollen nun zum eigentlichen Hauptteil unserer Arbeit, der Untersuchung der Vernunft (νοῦς), übergehen. Dafür ist es hilfreich, diese zunächst in ihrer ungefähren Bedeutung vorzustellen, um sie davon ausgehend einer detaillierten Analyse zu unterziehen.

Beim νοῦς handelt es sich um den „Teil der Seele, mit dem die Seele erkennt und einsieht [...]“¹¹⁸, bzw. „womit die Seele diskursiv denkt und Annahmen macht [...]“.¹¹⁹ Vergleichen wir diese Kennzeichnung mit der Beschreibung des νοῦς in der *Zweiten Analytik*¹²⁰, so fällt auf, dass dieser hier offenbar mehr Kompetenzen umfasst als dort. Im Schlusskapitel der *Zweiten Analytik* wurde der νοῦς als intuitives Vermögen der Erkenntnis höchster Prinzipien eingeführt, deren Spezifikum es war, notwendig wahr zu sein. In *De anima* hingegen umfasst der νοῦς auch das diskursive Denken, das nach Aristoteles sowohl wahr als auch falsch sein kann.¹²¹ Ebenso ist auch sein Vermögen Annahmen zu treffen von der intuitiven Prinzipienkenntnis verschieden, da es zum Wesen jeder Annahme gehört, sich als falsch herausstellen zu können. Es lässt sich daher in einer ersten Annäherung sagen, dass der νοῦς als Oberbegriff für Vermögen fungiert, die in irgendeiner Weise mit dem Denken assoziiert sind.

Für die detaillierte Untersuchung dieser einzelnen Vermögen bietet sich als Einstiegspunkt die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Denken an. Das ist deshalb der Fall, weil eine der wichtigsten Thesen der bisherigen Untersuchung die Untrennbarkeit von Seele und Körper war. Aristoteles wandte sich gleichermaßen gegen den Materialismus, der die Seele zu einem Akzidenz des Körpers erklären möchte, wie auch gegen den Dualismus, der ein Nebeneinander von Seele und Körper behauptet. Demgegenüber machte Aristoteles geltend, dass die Seele zwar die οὐσία des lebendigen Körpers ist, zu diesem jedoch nicht in einem bloß äußerlichen Verhältnis steht, da sie ihre Funktion nur erfüllen kann, insofern sie Lebensprinzip eines individuellen Organismus ist.¹²² Diese allgemeinen Überlegungen spiegelten sich auch in den bisher betrachteten Seelenvermögen wieder: Das Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen war zu seiner Realisierung notwendig auf den Körper angewiesen, wie auch das Wahrnehmungsvermögen seine Funktion nur mittels entsprechender Organe (Augen, Ohren usw.) erfüllen konnte. Insoweit scheint sich Aristoteles

118 Ebd. 429a10-11.

119 Ebd. 429a24.

120 Vgl. An. post. 100b5-17.

121 Vgl. An. 430a27-29.

122 Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt 3.2.

These von der Untrennbarkeit von Seele und Körper bestätigt zu haben.

Gleichzeitig äußerte Aristoteles an verschiedenen Stellen der Untersuchung immer wieder die Vermutung, dass unter Umständen das Denken vom Körper losgelöst sein könnte.¹²³ Sollte dies tatsächlich der Fall sein, so wäre damit zweierlei gesagt: Zum einen wäre unter Umständen die wesentliche Bestimmung des Denkens gefunden. Denn wenn es exklusiv dem Denken zukommt nicht mit dem Körper vermischt zu sein, ist es möglich, dass in dieser Unvermischtheit das Wesen des Denkens besteht.¹²⁴ Zum anderen würde dem *voûç* damit eine gewisse Sonderrolle in der gesamten Seelenkonzeption des Aristoteles zukommen. Da es nämlich grundsätzlich zum Wesen der Seele gehört auf den Körper bezogen zu sein, muss derjenige Teil der Seele, der vom Körper abtrennbar ist, in andere Weise Seele sein, als ihre übrigen Teile.¹²⁵

Ist nun der *voûç* also vom Körper abtrennbar oder nicht? Aristoteles bejaht dies explizit zu Beginn von Kapitel IV Buch III. Die Gründe dafür sind jedoch alles andere als einsichtig. Er schreibt lediglich unter knappem Verweis auf Anaxagoras: „Also ist sie [die Vernunft, L.G.] notwendigerweise, da sie alles denkt, unvermischt, so wie Anaxagoras sagt: »damit sie herrsche«, und das heißt, damit sie erkenne; denn das Fremde, das dazwischen erscheint, hindert und steht im Weg.“¹²⁶ Was sich dem Zitat entnehmen lässt, ist, dass für Aristoteles der Körper offenbar den *voûç* in irgendeiner Weise beeinträchtigen könnte und beide daher voneinander getrennt sein müssen. Wie ist das aber zu verstehen?

Denkt man an die Getrenntheit von Vernunft und Körper, wird man leicht dazu verführt, beide vorstellungshaft nebeneinander zu stellen. Man setzt dann den Körper auf die eine Seite und stellt ihm die Vernunft in gleichsam gegenständlicher Weise gegenüber. Die Vernunft wird dadurch selbst zu einem Körper bzw. Ding, sodass Aristoteles nun doch als dualistischer Denker erscheinen muss, der hinter sein eigenes theoretisches Niveau zurückfällt.¹²⁷ Geht man von dieser vorstellungshaften Entgegensetzung von Vernunft und Körper aus, so muss der Sinn des obigen Zitats dunkel bleiben. Fragen wir uns deshalb lieber, was mit dem Körper nicht in vorstellungshafter, sondern in logischer Hinsicht gemeint ist.

Die Bedeutung des Körpers für die seelische Tätigkeit zeigt sich in ausgezeichneter Weise beim

123 Vgl. z.B. 413b25-28: „Über die Vernunft und das Vermögen der theoretischen Betrachtung ist noch nichts klar, es scheint aber eine andere Gattung von Seele zu sein, und diese allein scheint abgetrennt werden zu können, so wie das Ewige vom Vergänglichen.“

124 Wir formulieren hier bewusst vorsichtig. Nicht jede exklusive Bestimmung muss zugleich eine Wesensbestimmung sein. Es könnte sich schließlich auch um ein *per se* Akzidenz handeln.

125 Vgl. Kahn, Charles H., „Aristotle on Thinking“, in: Nussbaum, Martha C./Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 361.

126 An. 429a18-21.

127 So fragt z.B. Michael Frede, ob Aristoteles' Konzeption des *voûç* nicht unvereinbar mit den grundsätzlichen Prämissen seiner Seelentheorie ist. (Vgl. Ders., *On Aristotle's Conception of the Soul*, in: Nussbaum, Martha C./Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 104 f.)

Wahrnehmungsvermögen. Wie bereits besprochen, ist die Wahrnehmung nämlich nur mittels des Körpers, d.h. mittels bestimmter Organe, möglich. Mit diesem Theorem trägt Aristoteles offenbar einer alltäglichen und trivialen Einsicht Rechnung: Wir wissen, dass jeder einzelne Sinn seine Funktion nur mittels der entsprechenden Organe erfüllen kann: Um zu sehen bedarf es des Auges, um zu hören des Ohres usw. Die Beziehung von Wahrnehmungsvermögen und Wahrnehmungsorgan bringt jedoch nicht bloß ein empirisches Faktum zum Ausdruck, sondern ist auch in logischer Hinsicht bedeutsam: Jeder einzelne Wahrnehmungssinn ist nämlich auf ein je spezifisches Wahrnehmungsobjekt gerichtet: Der Sehsinn nimmt Farben und Formen wahr, das Gehör den Schall usw. Der Grund dafür ist in der Verbundenheit der Wahrnehmung mit dem Körper zu suchen. Der Körper ist offenbar der limitierende Faktor, welcher dafür sorgt, dass jedes Wahrnehmungsvermögen auf einen spezifischen Gegenstandsbereich zugeschnitten ist und über diesen nicht hinausgehen kann.¹²⁸ Der *voûç* soll nun aber auf keinen bestimmten Gegenstandsbereich beschränkt sein und kann daher unmöglich mit dem Körper verbunden sein. Wenn also die Rede von der „Unvermischtheit“ des *voûç* ist, so meint dies nichts anderes, als dass dem Denken keine vorgängige Bestimmtheit zugesprochen werden kann.¹²⁹ Aristoteles spricht diesen Umstand aus, indem er schreibt: „Daher besitzt sie [die Vernunft, L.G.] auch keine Natur, außer diese, dass sie vermögend ist.“¹³⁰

Wenn die Vernunft aber lediglich ein Vermögen darstellt, und zwar ein reines Vermögen, dem zunächst keine inhaltliche Bestimmtheit zukommt, so müsste dies bedeuten, dass die Vernunft nichts ist. Tatsächlich zielt Aristoteles mit der Behauptung der Naturlosigkeit des *voûç* darauf ab, diesen als Nichts anzusetzen.¹³¹ Ihm erwachsen daraus jedoch nicht die Aporien eines Parmenides, da das Nichts in der aristotelischen Philosophie (wie auch schon bei Platon) gerade nicht das Gegenteil des Seins meint, sondern dessen Defizienz zum Ausdruck bringt. Das Nichts ist eben nicht das ganz Andere des Seins (als solches wäre es weder denkbar, noch besprechbar), sondern

128 Dass Aristoteles dieser Auffassung ist, steht für mich außer Frage, da die oben zitierte Stelle ansonsten kaum sinnvoll zu interpretieren wäre. Es ist jedoch fraglich, ob sich diese Auffassung aus Aristoteles' Philosophie heraus auch begründen lässt. Folgt man nämlich der Identifizierung des Körpers mit der Materie (*ύλη*) zu Beginn des Buches II, so muss unklar bleiben, inwiefern die Materie das Wahrnehmungsvermögen in seiner Bestimmtheit einschränken kann. Die Materie wurde in der *Metaphysik* schließlich als das an sich bestimmungslose Substrat bestimmt (vgl. Met. 1029a11-12); das sollte aber eigentlich bedeuten, dass der Körper gerade keinen Einfluss auf die Bestimmungsmöglichkeiten des *voûç* haben kann. Einzelne InterpretInnen gehen daher soweit, den *voûç*, gegen den Wortlaut des Textes, als materiell anzunehmen. (Vgl. z.B. die Monografie von Hubertus Busche, der versucht nachzuweisen, dass der *voûç* aus göttlichem Äther besteht. Ders., *Die Seele als System*, Hamburg 2001, 67-76.) Wir wollen uns dieser schwierigen Diskussion hier nicht stellen und setzen für den weiteren Gang der Untersuchung einfach voraus, dass Körper und Vernunft aus bestimmungslogischen Gründen getrennt sein müssen.

129 Vgl. Polansky, Ronald: *Aristotle's De anima*, New York 2007, 437 f.

130 An. 429a21-22.

131 Aristoteles greift hier letztlich Platons Diskussion des Verhältnis von Seiendem und Nicht-Seiendem im *Sophistes* auf. Platon macht dort auf die erkenntnistheoretische Notwendigkeit ein seiendes Nichts anzunehmen, aufmerksam. (Vgl. Soph. 241a-242b.)

dessen Selbstermangelung. Sein und Nichts verweisen notwendig aufeinander und können nur in diesem Wechselbezug sinnvoll thematisiert werden, insofern sie sich gegenseitig voraussetzen.¹³² Daher kann Aristoteles das Nichts auch als Möglichkeit bzw. – radikaler gefasst – als seiendes Nichts interpretieren.¹³³ Wenn also der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zunächst nichts ist, so meint dies nicht, dass dieser nicht existiere; es heißt vielmehr, dass das Denken eine reine Potenz ist, die sich erst zur Wirklichkeit, d.h. zum Sein zu bringen hat.

Es stellt sich jedoch die Frage, mit welcher Berechtigung Aristoteles überhaupt die Naturlosigkeit der Vernunft behauptet. Dass die Vernunft reines Vermögen ist, wird nämlich nicht argumentierend aufgewiesen oder hergeleitet, sondern lediglich als Setzung der weiteren Analyse vorangestellt. Trotzdem handelt es sich nicht um eine bloß dogmatische Behauptung; es lassen sich nämlich durchaus die logischen und erkenntnistheoretischen Gründe rekonstruieren, die Aristoteles zu dieser Annahme bewogen haben (zudem zeigen diese Gründe auf, weshalb die Natur der Vernunft notwendig unvermittelt eingeführt wurde). Dazu ist es hilfreich bei der Reflexivität der Vernunft anzusetzen. Aristoteles schreibt:

Und sobald sie auf diese Weise zu jedem einzelnen (Denkgegenstand) wird, wie es von dem wirklich Wissenden ausgesagt wird – dies tritt aber ein, wenn er durch sich selbst tätig sein kann –, so ist sie zwar auch dann noch auf gewisse Weise dem Vermögen nach, allerdings nicht auf dieselbe Weise wie vor dem Lernen oder Herausfinden. Und dann vermag sie auch sich selbst zu denken.¹³⁴

Dieses Zitat enthält in kondensierter Form gewissermaßen die gesamte Lehre des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Uns soll jedoch in dieser Stelle primär der Aspekt der Reflexivität interessieren, also das Vermögen der Vernunft sich auf sich selbst zu beziehen. Reflexivität als Eigenschaft eines seelischen Vermögens ist uns bereits aus den Kapiteln über die Wahrnehmung bekannt. Dort nämlich sprach Aristoteles der Wahrnehmung die Fähigkeit zu, sich im Akt der Wahrnehmung auf ihr eigenes Wahrnehmen zu beziehen. Wir hatten daher im Vorblick auf die Untersuchung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gesagt, dass dessen Wesen offenbar nicht in seiner Selbstbezüglichkeit bestehen kann, da er diese mit der Wahrnehmung teilt. Im Unterschied zur Wahrnehmung jedoch, die zu ihrer Verwirklichung stets auf einen äußeren Wahrnehmungsgegenstand angewiesen ist, vermag das Denken sich selbst in Tätigkeit zu versetzen.

132 Indem das Sein zum Gegenstand der philosophischen Betrachtung gemacht wird, ist bereits zugestanden, dass das Sein nicht und das Nichts seiend ist. Andernfalls wäre nicht zu begründen, wie es überhaupt möglich ist, nach dem Sein zu fragen. Die Frage setzt nämlich voraus, dass das Sein, nachdem gefragt wird, in irgendeinem Sinne zunächst nicht ist (denn nur dann hat die Frage danach überhaupt einen Sinn). Umgekehrt muss dieses „nicht“ selbst sein, um überhaupt mit dem Sein, auf das hin gefragt wird, in Beziehung zu stehen.

133 Was wir hier nur in aller Kürze referieren, ist letztlich die gesamte Entwicklung der aristotelischen Grundbegrifflichkeiten ($\omicron\lambda\eta$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ usw.), die letztlich alle darauf abzielen, die Vermittlung von Sein und Nichts genauer zu bestimmen.

134 An. 429b6-10.

Insofern ist also die Spontanität des Denkens gegenüber der teilweisen Spontanität des Wahrnehmungsvermögens noch einmal gesteigert: sie ist in einem Grade gesteigert, dass wir den $\nu\omicron\varsigma$ als reine Selbstbestimmung fassen können, da er zur Verwirklichung seiner Natur nicht eines von ihm Unterschiedenen bedarf (wie im Falle des Ernährungs- und Wahrnehmungsvermögens), sondern sich nur auf sich selbst bezieht. In dieser reinen Selbstbestimmung liegt auch der Grund für die Naturlosigkeit des $\nu\omicron\varsigma$: Denn was durch sich selbst bestimmt ist, das ist, bevor es sich bestimmt hat, ein bloßes Vermögen. Es ist zunächst nichts, denn jede Bestimmtheit hat es selbst erst herzustellen, weshalb ihm diese nicht unabhängig vom Akt der Selbstbestimmung zugesprochen werden kann. Aristoteles kann daher von der Naturlosigkeit der Vernunft sprechen und sie als reines Vermögen bezeichnen.

Man könnte uns nun vorhalten, dass wir die ursprüngliche Frage nach der Begründung der Behauptung, die Vernunft sei reines Vermögen, nur unzureichend beantwortet hätten. Der Einwand würde lauten, dass wir zwar einsichtig machen konnten, weshalb der $\nu\omicron\varsigma$ als reine Selbstbestimmung zunächst notwendig unbestimmt sein muss, damit aber das Begründungsproblem nur verschoben hätten. Es ließe sich nämlich wiederum nach der Berechtigung fragen, den $\nu\omicron\varsigma$ als reine Selbstbestimmung zu fassen. Wir hätten dann lediglich eine Voraussetzung durch eine andere ersetzt und Aristoteles' Vernunfttheorie könnte weiterhin nur hypothetische Gültigkeit beanspruchen.

Darauf ist zu erwidern, dass eine solche Kritik unangemessene Maßstäbe an den $\nu\omicron\varsigma$ anlegt. Sie geht nämlich von dem im ersten Teil dieser Arbeit besprochenen Begründungsideal der syllogistisch-axiomatisch verfassten Wissenschaft aus. Dieses war dadurch gekennzeichnet, dass jeder Grund nur bedingte Geltung hatte und daher seinerseits nach einem Grund verlangte. Daraus ergab sich eine bis zu den letzten Gründen linear-aufsteigende Begründungskette, welche in der jeweiligen Wissenschaft in schlusslogischer Form zur Darstellung kommen sollte. Im Falle der Vernunft jedoch, haben wir es nicht mit einem solchen Bedingten zu tun, das selbst noch einmal begründet werden müsste. Das Wesen der Vernunft besteht gerade darin, dass sie selbstbestimmend und d.h. selbstbegründend ist und daher nicht in Beziehung zu ihr übergeordneten Gründen stehen kann. Daraus lässt sich auch verstehen, weshalb die Bestimmung des $\nu\omicron\varsigma$ als reines Vermögen derart unvermittelt in die Untersuchung eingeführt wurde: Weil nämlich der $\nu\omicron\varsigma$ nicht bewiesen oder aus Tatsachen abgeleitet werden kann, eignet ihm das Moment der Unmittelbarkeit. Er kann zwar durchaus Gegenstand von Begründungen oder Plausibilisierungen sein, jedoch nicht in der Weise, dass man ihn aus Voraussetzungen beweisen könnte.

Wir haben bis jetzt den $\nu\omicron\varsigma$ nur in seiner Bestimmung als reines Vermögen besprochen. Wie jedoch auch schon beim Wahrnehmungsvermögen und in der aristotelischen Philosophie insgesamt,

hat der Begriff des Vermögens (δύναμις) seinen Sinn nur in Bezug auf den Begriff der Wirklichkeit (ἐνέργεια).¹³⁵ Der νοῦς kann daher nicht dabei stehen bleiben, bloße δύναμις zu sein, da er andernfalls niemals zu irgendeiner Bestimmtheit oder Erkenntnis gelangen würde. Er hat sich in Tätigkeit zu versetzen, d.h. er hat sich selbst zu bestimmen und sich damit erst einen Inhalt zu geben.

4.2. Die Tätigkeit des νοῦς

Wie ist nun die Tätigkeit des νοῦς näherhin zu charakterisieren? Da der νοῦς das Erkenntnisvermögen der Seele ist, ist die Frage nach dem Wesen seiner Tätigkeit gleichbedeutend mit der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis. Es gilt also zu klären, was Erkenntnis ist und worin ihre Möglichkeiten und Grenzen liegen. Bereits jetzt ist jedoch schon absehbar, dass sich diese Aufgabe vor ein grundsätzliches Problem gestellt sieht: Wir wissen, dass der νοῦς durch seine Selbsttätigkeit gekennzeichnet ist, da er als reiner Selbstbezug seinen Grund in sich selbst trägt. Dies könnte nun so verstanden werden, als sei er vollkommen unabhängig von Empirie und Wahrnehmung, d.h. als kreise er nur um sich selbst. Damit würde sich allerdings zum einen die Frage stellen, wie der νοῦς zu seinen Inhalten gelangt; zum anderen wäre ungeklärt, ob und wie er mit der Erfahrungswirklichkeit vermittelt ist. Setzt man hingegen der νοῦς sei für seine Tätigkeit auf die Empirie angewiesen, so stellt sich umgekehrt das Problem, dass er offenbar nicht mehr selbstbestimmt sein kann. Die Tätigkeit des νοῦς scheint also von vornherein mit einem Widerspruch behaftet: Entweder ist er selbstbestimmt, dann allerdings ist unklar, inwiefern er noch seine Erkenntnisleistung erbringen kann; oder aber er ist auf die Empirie bezogen, büßt dann aber seine Selbstbestimmtheit ein. Die zentrale Frage lautet deshalb, wie der νοῦς selbstbestimmtes und empirisch relevantes Erkenntnisvermögen sein kann.¹³⁶

Blickt man in den Text, so wird klar, dass der νοῦς seine Erkenntnistätigkeit nur ausüben kann, insofern er auf die Wahrnehmung bzw. die Vorstellung bezogen ist, d.h. insofern er sich auf die sinnliche Wirklichkeit bezieht. Aristoteles macht unmissverständlich deutlich, dass die Wahrnehmung die Voraussetzung jeder vernünftigen Erkenntnis ist, wenn er schreibt:

135 Dieses Verhältnis ist jedoch kein egalitäres. Die ἐνέργεια genießt klaren Vorrang gegenüber der δύναμις, da Aristoteles jene als die Realisierung der wesentlichen Bestimmung eines Seienden deutet. Die δύναμις kann deshalb nur verständlich werden, insofern sie immer schon auf die ihr vorgeordnete ἐνέργεια bezogen ist. (Vgl. Met. 1049b4-1051a3.)

136 Diese Frage kann sich natürlich nur stellen, wenn man die Selbstbestimmtheit des Denkens ernst nimmt. Geht man hingegen davon aus, die Gegenstände des Denkens seien diesem vorausgesetzt, muss man, entgegen dem Text, den νοῦς als rezeptives Vermögen ansehen.

Da aber nicht ein einziger Gegenstand, wie es scheint, neben den wahrnehmbaren Größen und getrennt (von ihnen) existiert, sind die Denkgegenstände in den wahrnehmbaren Formen [...]. Und aus diesem Grund könnte man auch nicht, ohne irgendetwas wahrgenommen zu haben, irgendetwas lernen oder verstehen; und wann immer man (theoretisch) betrachtet, ist es notwendig, zugleich eine Vorstellung zu betrachten.¹³⁷

Ein Reich reiner Ideen oder Gedanken weist Aristoteles also scharf zurück. Es gibt keine abgetrennte Sphäre intelligibler Gegenstände, die neben oder oberhalb des sinnlich Wahrnehmbaren existiert. Zwar ist das Denkbare vom Wahrnehmbaren unterschieden (andernfalls wären Wahrnehmung und Vernunft identisch), das heißt jedoch nicht, dass es sich um zwei strikt getrennte Bereiche handelt. Die Gegenstände des Denkens sind vielmehr in den Wahrnehmungen enthalten, d.h. Denken ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ seine Tätigkeit mit Blick auf die Wahrnehmung ausübt. Aristoteles scheint daher, wie auch schon im Kapitel über die Wahrnehmung, dem ersten Anschein nach von einer empiristischen Erkenntnistheorie auszugehen. Denn Lernen und Verstehen insgesamt auf die Anschauung zurückzuführen, d.h. jede Erkenntnis a priori zu negieren, ist die Grundthese des Empirismus. Problematisch ist an dieser Interpretation jedoch, dass sie sowohl die Selbsttätigkeit der Vernunft, als auch deren Vermögen sich selbst zu denken nur noch schwer erklären kann. Die Selbsttätigkeit wird deshalb zum Problem, weil der Empirismus die Gegenstände der Erkenntnis für gegeben hält und daher der Erkenntnisprozess als passive Aufnahme sinnlicher Gehalte deuten muss. Der Empirismus negiert also explizit die Möglichkeit der Selbstbestimmung der Vernunft, da ihre Inhalte nicht selbst gesetzt, sondern ihr vorgegeben sind. Die Selbsterkenntnis des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ hingegen ist deshalb nur schwer erklärlich, weil unter empiristischen Voraussetzungen nur dasjenige zum Gegenstand der Erkenntnis werden kann, was in der Erfahrung gegeben wird. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als solcher ist jedoch kein Gegenstand der Erfahrung, was entweder zur Folge hat, dass die Möglichkeit der Selbsterkenntnis negiert oder der Erkenntnisbegriff insgesamt modifiziert werden muss. Wollen wir also am empirischen Bezug des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ festhalten und ihm dennoch die Möglichkeit der Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis einräumen, so bedarf es einer Theorie, welche das Verhältnis von Wahrnehmung und Denken in anderer als empiristischer Weise bestimmt.

Den Ansatzpunkt für eine solche Theorie bietet Aristoteles' Lehre der intuitiven Prinzipienkenntnis. Wir kennen diese bereits aus dem Kapitel über die Möglichkeit der Letztbegründung der Wissenschaften in der *Zweiten Analytik*. Aristoteles sah sich dort vor das Problem gestellt, dass die auf Beweisen aufbauenden Wissenschaften ihr eigenes Fundament – die letzten Gründe bzw. Prinzipien – nicht mehr syllogistisch beweisen konnten. Da die Möglichkeit

137 An. 432a4-10.

der Erkenntnis der letzten Gründe und Prinzipien ungeklärt war, drohte seine gesamte Wissenschaftskonzeption in den Skeptizismus zu kippen und Wissen damit insgesamt unmöglich zu werden. Er führte daher den *voũç* als intuitives Erkenntnisvermögen ein, welches die letzten Prinzipien unmittelbar erkennen und die Wissenschaften auf ein sicheres Fundament stellen sollte. Problematisch war daran vor allem, dass es sich um eine reine Verlegenheitslösung handelte, die die Reihe der Begründungen zu Gunsten der Abwehr des Skeptizismus an einem bestimmten Punkt abbrach. Wir wiesen daher die *voũç*-Konzeption aus der *Zweiten Analytik* als erkenntnistheoretisch, wie metaphysisch unhaltbaren Dogmatismus zurück. Es stellt sich deshalb nun die Frage, wie wir auf ebenjene Konzeption zurückgreifen können, um das Problem der Vermittlung von *voũç* und Empirie zu lösen.

Die Lösung besteht darin, das Verhältnis des *voũç* zu seinen Gegenständen anders zu bestimmen. Denn während sich von der *Zweiten Analytik* aus die Deutung nahelegt, der *voũç* und seine Gegenstände seien grundsätzlich unabhängig und getrennt voneinander, können in *De anima* die Gegenstände dem *voũç*, aufgrund der Selbstbestimmtheitsproblematik, nicht einfach vorausgesetzt werden. Die Gegenstände des Denkens müssen vielmehr erst durch dieses hervorgebracht werden, jedoch in der Weise, dass jene zugleich auch sinnlich realisiert sind. Da Aristoteles die strikte Trennung von Denken und Sinnlichkeit zurückweist, kann das denkend Erkannte nicht in einen eigenen, übersinnlichen Bereich fallen, sondern muss immer auch empirisch gesetzt werden. Dies darf nun allerdings nicht so verstanden werden, als würde Aristoteles damit einen bloß psychologischen Idealismus oder Konstruktivismus postulieren: Zwar sind die Gegenstände des *voũç* erst durch diesen gesetzt, die sinnliche Wirklichkeit ist damit aber nicht einfach eine subjektive Vorstellung, die sich nach dem Belieben des Erkenntnissubjekts richtet. Es gilt vielmehr die kritische Unterscheidung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnisresultat geltend zu machen:¹³⁸ Der *voũç* hat am Wahrgenommenen eine Vorgabe (das Erkenntnisobjekt) und insofern ist seine Tätigkeit nicht als willkürliche und bloß subjektive Setzung zu begreifen. Diese Vorgabe ist jedoch für uns als Erkennende noch vollkommen unbestimmt, denn sie hat es selbst noch nicht zur Bestimmtheit des Gegenstandes gebracht. Gleichzeitig wird der Gegenstand des Denkens erst durch das Denken hervorgebracht, d.h. er ist Erkenntnisresultat und insofern handelt es sich um die freie und selbstbestimmte Setzung des *voũç*.

Der bloße Wahrnehmungsgelalt gibt nämlich, wie wir oben gesehen haben, noch keinen eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis. Es handelt sich vielmehr um bloße Sinneseindrücke, die als solche weder Persistenz haben (diese wird erst durch die *φαντασία* geleistet), noch in einem systematischen Zusammenhang stehen. Die einzelnen Wahrnehmung bilden daher ein bloß

138 Vgl. Wagner, Hans, *Philosophie und Reflexion*, Paderborn 2013, 13-15.

verstreutes Material, welches der Synthetisierung durch den νοῦς bedarf, damit überhaupt ein rational erkennbarer, einheitlicher Gegenstand gegeben wird.¹³⁹ So ist z.B. die Bestimmung der οὐσία, d.h. des Was einer jeden Sache, nicht durch die Wahrnehmung zu erkennen und kann auch nicht unmittelbar aus ihr abgeleitet werden. Sie erst erst durch das Denken herzustellen bzw. aufzufinden, muss aber dabei auf die Inhalte der Wahrnehmung rückbezogen bleiben.

Das Verhältnis von Empirie und Vernunft darf also nicht so gedacht werden, als bestünde die sinnliche Wirklichkeit immer schon aus fertigen Gegenständen, welche sich die Vernunft nachträglich aneignen könnte. Die Vernunft ist vielmehr auf die Sinnlichkeit in der Weise bezogen, dass sie in dieser den bestimmten Gegenstand erst hervorzubringen hat.¹⁴⁰ Daher kann die Beziehung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnisresultat auch als ursprüngliche Setzung verstanden werden: Der νοῦς bringt das noch unbestimmte, nicht-gegenständliche Erkenntnisobjekt kraft seiner Tätigkeit zur Bestimmtheit des Gegenstandes, d.h. er erzeugt ein Erkenntnisresultat. Diese Setzungsleistung des νοῦς kann deshalb als gleichermaßen freier, wie empirischer Akt verstanden werden, weil es sich nicht um die Beziehung zwischen zwei Gegebenen handelt, sondern um die Erschaffung des Gegebenen oder Objekts im Akt der Setzung. Dem νοῦς sind seine Gegenstände daher nicht vorausgesetzt, sondern er bringt sie durch sein Erkennen erst hervor.¹⁴¹

Man könnte nun mit gutem Recht fragen, wie wir dazu kommen, Aristoteles' Vernunfttheorie unter Zuhilfenahme derart umfassender Zusatzannahmen zu interpretieren. Von der obigen Unterscheidung zwischen Erkenntnisobjekt und Erkenntnisresultat ist im Text nämlich keine Rede und auch der von uns explizierte grundsätzliche Problemzusammenhang (der Widerspruch von Empirie und Selbstbestimmung) findet sich in *De anima* nicht ausgeführt. Inwiefern sind wir also berechtigt in unserer Interpretation über den Wortlaut des Textes hinauszugehen? Dafür gibt es zwei Gründe: Erstens zeigt die Geschichte der Interpretation der νοῦς-Theorie in *De anima*, dass es kaum möglich ist, sich nur auf die explizit ausgeführten Überlegungen zu stützen.¹⁴² Da Aristoteles es oftmals bei bloßen Andeutungen belässt und gerade seine spekulativsten Gedanken nicht ausführlich darstellt, ist der/die InterpretIn gezwungen, die entsprechenden Lücken selbstständig auszufüllen. Daher halten wir es – da unsere Interpretation den Anspruch vertritt, den Text nicht bloß paraphrasiert wiederzugeben, sondern in systematischer und nachvollziehbarer Weise zu rekonstruieren – für gerechtfertigt, deutlich über den Wortlaut des Textes hinauszugehen.

139 Vgl. An. 430b6: „Das aber, was es jeweils zu einem macht, dies ist die Vernunft.“

140 Wollte man für diese Beziehung eine Referenz aus der Neuzeit bemühen, so verhandelt Aristoteles hier nichts anderes, als die Frage nach dem Ding an sich und dem synthetischen a priori.

141 Vgl. Zeidler, Kurt Walter, „Der logische Ort der Freiheit“, in: Ders., *Vermittlungen*, Wien 2016, 176 f.

142 Auf die schwierige Überlieferungsgeschichte und die zahlreichen Querverweise zu anderen aristotelischen Schriften macht auch Martha C. Nussbaum aufmerksam. (Vgl. Dies., „Introduction“, in: Dies./Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 1-6.)

Es muss jedoch gesagt werden, dass wir uns mit dieser Interpretation über die begründungstheoretischen Fundierungsabsichten der aristotelischen Wissenschaftstheorie hinwegsetzen. Denn auch wenn wir gute Gründe geltend gemacht haben, weshalb die Gegenstände des $\nu\omicron\varsigma$ nicht unabhängig von dessen Tätigkeit gedacht werden können, lässt sich nicht leugnen, dass wir uns damit in offenem Widerspruch sowohl mit der Auslegungstradition, als auch dem Wortlaut anderer relevanter Textpassagen befinden. Wir nehmen diesen Widerspruch jedoch in Kauf, weil das Ziel unserer Arbeit nicht die philologisch genaue Darstellung der aristotelischen Philosophie, sondern die philosophisch-systematische Interpretation ihrer grundsätzlichen, prinzipientheoretischen Überlegungen ist. Dazu gehört es auch, bloße Andeutungen und unausgeführte Überlegungen weiterzuspinnen und in einen allgemeineren Kontext zu stellen.

Der zweite Grund betrifft die Lehre von den immer wahren Erkenntnisgegenständen des $\nu\omicron\varsigma$. In der *Zweiten Analytik* mussten wir diese Lehre als metaphysischen und erkenntnistheoretischen Dogmatismus zurückweisen. Diese Zurückweisung beruhte jedoch auf der Annahme, dass der $\nu\omicron\varsigma$ von seinen Gegenständen ursprünglich geschieden ist. Nun hat sich jedoch gezeigt, dass die Annahme dieser ursprünglichen Geschiedenheit unvereinbar mit dem Anspruch des $\nu\omicron\varsigma$ auf Selbstbestimmung ist. Unter diesen veränderten Voraussetzungen ist daher auch der Behauptung, die Erkenntnisse des $\nu\omicron\varsigma$ könnten unmöglich falsch sein, ein anderer Sinn abzugewinnen. Sieht man nämlich ein, dass der $\nu\omicron\varsigma$ seine Gegenstände zugleich mit seiner Tätigkeit erschafft, so ist auch klar, weshalb seine Erkenntnisse unmöglich falsch sein können: „Denn das Falsche liegt immer in einer Zusammensetzung.“¹⁴³ Jede Zusammensetzung setzt aber bereits bestimmte Gegenstände voraus, welche zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Entspricht eine Aussage über die Zusammensetzung bestimmter Gegenstände der tatsächlichen Zusammensetzung, so ist die Aussage wahr; entsprechen Aussage und Sachverhalt einander nicht, so ist die Aussage falsch. Im Falle des $\nu\omicron\varsigma$ sind jedoch nicht schon Gegenstände gegeben, die nachträglich zueinander in Beziehung gesetzt werden, da dieser die Gegenstände überhaupt erst hervorbringt, von welchen die wahrheitsfähige Aussage Gebrauch macht. Daher „gehört das Denken von ungeteilten Gegenständen in den Bereich, in dem es das Falsche nicht gibt.“¹⁴⁴ Aus diesem Grund müssen die Erkenntnisse des $\nu\omicron\varsigma$ sich notwendig jenseits der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ bewegen, d.h. seine Erkenntnisse müssen immer wahr sein, da mit dem Akt des Erkennens seine Gegenstände überhaupt erst konstituiert werden. Die kritische Unterscheidung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnisresultat findet sich also auch in der Lehre der immer wahren Erkenntnis des $\nu\omicron\varsigma$ bestätigt.¹⁴⁵

143 An. 430b2-3.

144 Ebd. 430a27-28.

145 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch EN 1143a35-1143b1. Aristoteles spricht dort explizit von „den

Wie ist vor diesem Hintergrund die Beziehung zwischen dem νοῦς und seinen Gegenständen näherhin zu denken? Bringt der νοῦς seine Gegenstände hervor, so darf dies nicht so gedacht werden, als sei dieser im Akt des Erkennens von seiner Erkenntnis unterschieden. Wie nämlich auch schon im Falle der Wahrnehmung, versteht Aristoteles den sich zwischen Subjekt und Objekt vollziehenden Erkenntnisprozess nicht als Abbildverfahren, in welchem der Seele Inhalte eingeprägt werden, sondern als Identischwerdung von Erkennen und Erkanntem.¹⁴⁶ Im Akt des Erkennens ist der νοῦς nichts anderes, als der von ihm erkannte Inhalt. Von dieser Identität kann jedoch nur unter einer gewissen Einschränkung gesprochen werden: Wenn der νοῦς tätig wird, d.h. wenn er erkennt, ist er nur in einer bestimmten – wenn auch wesentlichen – Hinsicht mit seinem Gegenstand identisch. Er wird nämlich im Erkenntnisprozess offensichtlich nicht selbst zu einem sinnlichen Einzelnen (σύνολον), sondern er nimmt lediglich dessen wesentliche Bestimmung (εἶδος) auf.¹⁴⁷ Der Grund dafür liegt in der Unterscheidung von Form (εἶδος) und Materie (ὕλη): Erstere meint nämlich nichts anderes, als die Bestimmtheit, welche jedes Seiende zum Seienden macht, während Letztere dessen Unbestimmtheit zum Ausdruck bringt, die zwar als solche, nicht aber in inhaltlich bestimmter Weise erkannt und ausgesagt werden kann. Da jede Erkenntnis immer auf einen Inhalt bezogen ist, d.h. über eine Bestimmtheit verfügt, kann die Identischwerdung des νοῦς mit seinem Gegenstand daher nur als Identischwerdung des νοῦς mit dem εἶδος des Gegenstandes gedacht werden.¹⁴⁸ Die Tätigkeit des νοῦς ist also als gleichermaßen ideell gewirkte, wie empirisch relevante Selbsttätigkeit zu denken. Der νοῦς bestimmt sich selbst, indem er seinen Gegenstand erst hervorbringt und eben darin identisch mit ihm wird, d.h. er ist gewissermaßen gar nichts anderes als das durch ihn Erkannte.

4.3. νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός

Fassen wir die Tätigkeit des νοῦς in dieser Weise auf, so stellt sich jedoch unmittelbar die Frage, in welchem Verhältnis seine inhaltlich bestimmte Tätigkeit und seine Naturlosigkeit stehen. Der νοῦς

beiden Seiten“, d.h. den höchsten und den niedrigsten Begriffen, mit welchen der νοῦς befasst sei. Das fügt sich gut in unsere Interpretation ein, nach welcher die wesentliche Leistung des νοῦς darin besteht, die Gegenstände der Erkenntnis überhaupt erst als Gegenstände zu konstituieren. Der νοῦς geht also nicht nur auf die höchsten Begriffe, sondern ebenso sehr auf Einzelnes.

146 Vgl. An. 429b6-7.

147 Vgl. ebd. 432a1.

148 Bei Aristoteles hat die Beschränkung der Erkenntnis auf das εἶδος keinen erkenntnistheoretischen Skeptizismus zur Folge, nach welchem die Wirklichkeit nicht oder nur verzerrt erkennbar ist. Das liegt daran, dass mit der ὕλη weder eine unergründliche Hinterwelt, noch ein chemischer Stoff im neuzeitlichen Sinne gemeint ist, sondern es sich primär um einen Modalbegriff handelt, der das Noch-Nicht-Sein des Seienden bezeichnet. Dieses Noch-Nicht-Sein ist *per definitionem* unbestimmt und kann daher nur als solches erkannt und ausgesprochen werden. Das Wesen des Seienden ist daher identisch mit dem subjektiv Erkannten, welches sich in der Definition sprachlich artikuliert.

hatte sich uns zunächst als vollkommen unbestimmt dargestellt und in dieser Unbestimmtheit lag die Möglichkeit seiner Selbstbestimmung. Wenn wir daher nun festhalten, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, insofern er sich zur Wirklichkeit bringt, eine jeweilige Bestimmtheit annimmt, so haben wir diese beiden Seiten, d.h. seine Bestimmtheit und Unbestimmtheit, zueinander in Beziehung zu setzen. Wir haben zu klären, wie Bestimmtheit und Unbestimmtheit miteinander vermittelt sind und ob sie unter Umständen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Aristoteles widmet sich dieser Frage im Ausgang von seiner berühmten Unterscheidung von leidender Vernunft ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ παθητικός) und wirkender Vernunft ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός):

Da aber, so wie es in der gesamten Natur etwas gibt, was Materie für jede Gattung ist – dies ist das, was alle jene Dinge dem Vermögen nach ist –, ein anderes aber die Ursache und Wirkendes ist, indem es alles bewirkt, [...] ist notwendig, dass es diese Unterschiede auch in der Seele gibt; und die eine Vernunft ist von solcher Beschaffenheit, indem sie alles wird, und die andere indem sie alles bewirkt [...].¹⁴⁹

Wir können in der Unterscheidung zwischen der Vernunft, „die alles wird“ und jener, „die alles bewirkt“, unschwer unsere Gegenüberstellung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit erkennen. Irritierend ist jedoch, dass Aristoteles in genanntem Zitat offenbar nicht von einer Vernunft, sondern von zwei Vernünften spricht. Das ist deshalb problematisch, weil die Vernunft als selbstbestimmtes Vermögen notwendig auf sich selbst bezogen ist und nur durch diesen Selbstbezug selbstbestimmt sein kann. Wird sie nun in zwei Vernünfte aufgespalten, so wird ihr Selbstbezug und damit zugleich ihre Selbstbestimmung negiert, was gleichbedeutend mit der Negation der Vernunft als solcher ist. Es ist also klar, dass die Einheit der Vernunft sichergestellt werden muss und die Rede von den zwei Vernünften nicht bedeuten kann, dass Wirklichkeit und Möglichkeit der Vernunft in einem unüberbrückbaren Differenzverhältnis zueinander stehen.

Dabei spricht vordergründig zunächst einiges dafür, die Rede von den zwei Vernünften im wörtlichen Sinne zu verstehen. Aristoteles identifiziert nämlich die wirkende Vernunft offenbar mit dem Göttlichen bzw. Gott, wenn er schreibt: „Es ist nicht so, dass sie (die bewirkende Vernunft) zu einer Zeit denkt und zu einer anderen Zeit nicht denkt. Wenn sie abgetrennt ist, ist sie nur das, was sie eigentlich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig.“¹⁵⁰ Es liegt daher nahe, die leidende Vernunft entsprechend mit dem menschlichen Vernunftvermögen zu identifizieren und menschliche und göttliche Vernunft als zwei getrennte Sphären einander gegenüberzustellen. Dafür spricht auch die Abhandlung in Buch XII der *Metaphysik*, in welcher Aristoteles Gott in Form des sog. unbewegt Bewegenden als oberstes Erkenntnis- und Bewegungsprinzip des Kosmos einführt. Dort heißt es an

149 Ebd. 430a10-16.

150 Ebd. 430a22-24.

entsprechender Stelle: „Und Leben wohnt in ihm; denn der Vernunft Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist Leben; seine Wirklichkeit (Tätigkeit) ist an sich bestes und ewiges Leben.“¹⁵¹ Gott ist also reine Wirklichkeit (ἐνέργεια) und schließt die bloße Möglichkeit (δύναμις) von sich aus, da er andernfalls nicht in immerwährender Tätigkeit und Bewegung begriffen sein könnte.

Trotz dieser Textbelege können δύναμις und ἐνέργεια des νοῦς sich nicht in einem statischen Gegensatzverhältnis befinden. Zum einen macht Aristoteles an verschiedenen Stellen seines Werkes immer wieder deutlich, dass der Mensch – d.h. nach obiger Interpretation, die leidende Vernunft – nicht vom Göttlichen geschieden bleibt, sondern selbst durch die Betätigung seiner Vernunft am Göttlichen teilhaben kann und soll.¹⁵² Zum anderen, kann – wie schon mehrfach besprochen – von der δύναμις überhaupt nur sinnvoll gesprochen werden, insofern sie schon auf die ἐνέργεια bezogen ist. Die ἐνέργεια ist der δύναμις sowohl begrifflich, zeitlich, als auch wesentlich vorgeordnet¹⁵³, da nur durch sie das Was oder das Wesen eines Seienden verständlich werden kann, wohingegen mit der δύναμις die Defizienz eines Seienden gemeint ist, d.h. das Noch-Nicht-Verwirklicht-Haben seiner wesentlichen Möglichkeit. Dementsprechend kann auch der νοῦς nicht in zwei getrennte Sphären zerfallen; seine Möglichkeit, die leidende Vernunft kann nichts anderes meinen, als das noch nicht verwirklichte Wesen der Vernunft, den νοῦς ποιητικός. Es stellt sich nun allerdings folgendes Problem: Jedes Seiende verfügt laut Aristoteles über eine eigentümliche Bestimmtheit, die es im wesentlichen Sinne zu einem bestimmten Seienden macht¹⁵⁴, weshalb sich die δύναμις dieses Seienden immer nur in Bezug auf dessen Bestimmtheit aussagen lässt. Diese Bestimmtheit kann daher auch als Vorgabe bzw. τέλος verstanden werden, auf welches sich das Seiende in seinem Werdensprozess zubewegt; je weiter es im Werdensprozess voranschreitet, d.h. je weiter es sich seinem τέλος annähert, desto eher verwirklicht sich sein Wesen. Aristoteles setzt also bei jedem Seienden voraus, dass ihm eine Bestimmtheit vorausgeht, die es in seiner Entwicklung zu realisieren hat. Im Falle des νοῦς kann nun jedoch nicht von einer solchen vorgängigen Bestimmtheit ausgegangen werden, da dieser nicht schon inhaltlich bestimmt ist, sondern sich seinen Inhalt erst in freier Setzung selbst zu schaffen hat. Damit stellt sich aber die Frage, worin überhaupt das τέλος des νοῦς besteht, wenn jenes durch diesen erst hervorgebracht wird. Heißt dies, dass die Bestimmungen des νοῦς beliebig und auf kein definitives Ziel ausgerichtet sind oder

151 Aristoteles: Met. 1072b26-28.

152 Vgl. z.B. EN 1177b26-34: „Aber das Leben, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, ist höher als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas *Göttliches* in sich hat. [...] Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein. Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein [...].“

153 Vgl. Met. IX 8.

154 Dies gilt primär für die οὐσία, in einem abgeleiteten Sinne jedoch auch für die Akzidenzien. (Vgl. Met. 1030a20-25.)

unterliegt seine Verwirklichung ebenso wie jedes andere Seiende dem teleologischen Grundprinzip?

Wir können uns zur Beantwortung dieser Frage zunächst an obige Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Vernunft halten. Identifiziert man nämlich die ἐνέργεια des νοῦς mit Gott, d.h. mit dem unbewegt Bewegenden, so muss dieses das Ziel und den Maßstab der zunächst nur der Möglichkeit nach seienden menschlichen Vernunft abgeben. Die Tätigkeit Gottes muss ihre vollkommene Verwirklichung sein und damit die Antwort auf die Frage nach der teleologischen Struktur der Vernunft überhaupt geben. Worin besteht also ihre Tätigkeit? „Die Vernunfttätigkeit an sich aber geht auf das an sich Beste, die Höchste auf das Höchste. Sich selbst erkennt die Vernunft in Ergreifung des Intelligiblen; denn intelligibel wird sie selbst, den Gegenstand berührend und erfassend, so daß Vernunft und Intelligibles dasselbe sind.“¹⁵⁵ Die Vernunft denkt also in ihrer absoluten Verwirklichung sich selbst. Dieses „sich selbst“ kann jedoch auf mehrfache Weise verstanden werden. Es gibt, soweit ich sehe drei Möglichkeiten, den Selbstbezug des νοῦς zu interpretieren:

Es kann damit erstens gemeint sein, dass der νοῦς, indem er einen bestimmten Inhalt denkt, identisch mit diesem wird und insofern immer auch sich selbst denkt.¹⁵⁶ Diese Interpretation wird durch den Text nahegelegt, da Aristoteles an der zitierten Stelle explizit von der Beziehung des νοῦς zu seinen Gegenständen spricht und deren Identität hervorhebt. Problematisch ist daran jedoch, dass damit die Frage nach der teleologischen Struktur des νοῦς nicht befriedigend beantwortet werden kann. Dieser wird nämlich mit jedem seiner Gegenstände identisch und denkt insofern immer auch sich selbst. Unsere Frage zielt aber gerade darauf ab, die mannigfaltigen Inhalte des νοῦς in ein hierarchisches Verhältnis zu setzen und nach dem letzten τέλος seiner Verwirklichung zu fragen. Wenn also die Rede von der Angleichung der menschlichen an die göttliche Vernunft einen Sinn haben soll, so muss mit dem Selbstbezug des νοῦς mehr gemeint sein, als das Denken beliebiger Inhalte.

Die zweite Möglichkeit besteht daher darin, den Selbstbezug des νοῦς als reinen Selbstbezug zu interpretieren.¹⁵⁷ Das würde bedeuten, dass der νοῦς, insofern er sich vollständig realisiert hat, jeden konkreten Inhalt von sich ausschließt und sich, indem er sich denkt, nur auf diesen Akt des Denkens selbst bezieht. Damit wäre eine klare normative Vorgabe für die Realisierung des νοῦς gefunden. Sein Wesen würde darin bestehen, er selbst zu sein, d.h. seine Tätigkeit und der Gegenstand der Tätigkeit wären vollkommen identisch, insofern der νοῦς sich nicht auf einen Inhalt, sondern auf den Akt des Denkens selbst beziehen würde. Auch diese Interpretation wird durch die zitierte Textstelle nahegelegt, da Gott als die höchste Vernunft nur das Höchste und d.h. sich selbst zum

155 Met. 1072b18-22.

156 Vgl. Hahmann, *Aristoteles' »Über die Seele«*, 200 f.

157 Höffe, Otfried, *Aristoteles*, München 1996, 154.

Gegenstand der Betrachtung machen kann. Allerdings stellt sich dann die Frage, inwiefern der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ überhaupt noch mit konkreten, d.h. von ihm selbst unterschiedenen Inhalten vermittelt ist. Wenn er sich in seiner Aktivität nämlich nur auf diese Aktivität selbst bezieht, muss offenbleiben, wie derselbe $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ einen von ihm verschiedenen Gegenstand denken kann.

Stellt man nun beide Interpretationen gegeneinander, so ergibt sich folgendes Bild: Nach der ersten Interpretation besteht die Aktivität des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ im Denken seiner von ihm gesetzten Inhalte, d.h. er ist jeweils dasjenige, was er als Inhalt selbst hervorbringt. Gleichzeitig jedoch erschöpft sich der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in keinem seiner bestimmten Inhalte, denn er hat gegenüber seinen Inhalten gewissermaßen immer einen Überschuss an Bestimmtheit.¹⁵⁸ Dieser Überschuss ist durch die vorgängige Naturlosigkeit, sowie den Selbstbezug des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ verbürgt: Was zunächst nichts ist und alles sein kann, ist nicht durch eine einzelne Bestimmung abschließend zu fixieren. Die Konsequenz dieser Einsicht formuliert die zweite Interpretationsmöglichkeit: Nichts ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ selbst. Er erschöpft sich vollkommen in seinem Selbstbezug, in seiner nur auf sich gerichteten Tätigkeit. Aus dieser Gegenüberstellung ist klar, dass nicht beide Interpretationsmöglichkeiten zugleich wahr sein können. Entweder nämlich ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ der jeweils von ihm gedachte Inhalt oder er ist reiner Selbstbezug. Soll also nicht eine der beiden Interpretationen zugunsten der anderen aufgegeben werden, müssen wir diese derart vereinigen, dass sie beide, in eingeschränktem Umfang, ihre Gültigkeit bewahren. Wir suchen also eine Bestimmung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, die es erlaubt, ihn sowohl als reinen Selbstbezug, wie auch als je konkreten Inhalt zu denken.

Wie also kann der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ seine Einheit bewahren und dennoch beiden Bestimmungen, die einander scheinbar zunächst ausschließen, Rechnung tragen? Wir sind damit bei einer der zentralen Fragen unserer Arbeit angelangt. Denn an der Möglichkeit der Vereinigung dieser beiden Aspekte des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ entscheidet sich, ob sich in *De anima* tatsächlich ein, gegenüber der *Zweiten Analytik*, begründungstheoretisch akzeptablerer Vernunftbegriff findet. Nur wenn die Vernunft zeigen kann, dass sie dazu in der Lage ist, ihre Inhalte mit ihrer Selbstbestimmung zu vermitteln, kann sie die von ihr verlangte Begründungsleistung erbringen, ohne auf die Annahme einer intuitiven Prinzipienkenntnis zurückgreifen zu müssen.

Beginnen wir die Betrachtung bei der Aktivität des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, insofern er nicht reiner Selbstbezug ist, sondern einen von sich unterschiedenen Inhalt denkt. „Unterschieden“ meint in diesem Zusammenhang nicht, dass der Inhalt dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nur äußerlich zukommt, so als wäre dieser ein bloßer Behälter, sondern, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ durch keinen bestimmten Gehalt abschließend bestimmt

¹⁵⁸ Dieser Überschuss lässt sich am besten in den Substanzbüchern der *Metaphysik* nachvollziehen. Ausgehend von der Frage nach der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, erscheinen immer neue Bestimmungen, die allesamt nicht zureichen, die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ in urteilsmäßiger Form abschließend zu bestimmen. Aristoteles handelt daher in Buch IX der *Metaphysik* die $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ab, deren Sinn vor allem darin zu suchen ist, eben diesen Bestimmungsprozess selbst begründend einzuholen.

werden kann. Denkt der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ z.B. ein bestimmtes Prinzip, so ist er selbst dieses Prinzip, da seine Erkenntnis darin besteht, identisch mit jedem von ihm gedachten Inhalt zu werden. Gleichzeitig jedoch ist er dieses Prinzip nicht, da er jederzeit auch Anderes und zwar unbestimmt „viel“¹⁵⁹ Anderes erkennen kann. Entscheidend ist nun, dass die verschiedenen Inhalte des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht in einem äußerlichen Verhältnis, sondern in einem systematischen Zusammenhang zueinander stehen. Das ist dadurch verbürgt, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ das Vermögen der Erkenntnis ist. Erkenntnis heißt nach Aristoteles aber immer über die Gründe für das Bestehen eines Sachverhaltes zu verfügen. Die einzelnen Inhalte des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ stehen daher im Verhältnis der Begründung zueinander, d.h. seine Aktivität besteht darin, das durch ihn Gedachte auf anderes Gedachtes zurückzuführen. Da kein Denkgegenstand schon aus sich selbst heraus verständlich und erkannt ist, steht er stets unter dem Anspruch, durch andere Denkgegenstände begründet zu werden. Es entsteht so ebenjene Reihe der Gründe, die in Form des logischen Schlusses zueinander ins Verhältnis gesetzt werden und damit die Inhalte der Wissenschaften in systematischer Weise zur Darstellung bringen.

Inwiefern lässt dadurch nun die Doppelbestimmung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ auf einen einheitlichen Begriff bringen? Gemeinsam haben beide Bestimmungen, dass sie den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in jedem Fall unter den Anspruch stellen er selbst zu sein, d.h., dass er Identität mit sich herstellen soll. Das gilt nicht nur für die Deutung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als reine Selbstbeziehung, sondern ebenso für die erste Interpretation, nach welcher dieser mit dem von ihm gedachten Gegenstand identisch wird. Da dieser Gegenstand eben kein äußerlicher ist, sondern erst durch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ hervorgebracht wird, ist jede seiner Aktivitäten gewissermaßen als Identität mit sich zu verstehen. Es zeigt sich jedoch ebenso, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in keinem seiner Inhalte mit sich identisch ist, da kein Inhalt aus sich selbst heraus verständlich werden kann, sondern durch andere Inhalte begründet werden muss. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ weist also in jedem seiner Inhalte über sich selbst hinaus und generiert sich erneut als davon verschiedener Inhalt. Dadurch entsteht eine prinzipiell unendliche Reihe der Gründe, in der keiner dieser Gründe als letztgültig angesehen werden kann, da jeder vermeintlich letzte Grund seinerseits begründungsbedürftig ist.¹⁶⁰

Man könnte nun daraus die Konsequenz ziehen, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ damit niemals zu sich selbst gelangt,

159 Das „viel“ meint hier nicht die Kategorie der Quantität, sondern hebt auf die Selbstbestimmung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ab. Da dieser selbstbestimmt ist, kann er nicht abschließend auf einen endlichen Gegenstandsbereich festgelegt werden. Eben darin unterscheidet er sich von der Wahrnehmung, der immer schon eine vorgängige Bestimmtheit zukommt.

160 Diese Doppelstruktur des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ wird in der Sekundärliteratur leider zu häufig übersehen. So schreibt Hahmann etwa: „Aus dem Vorausgehenden wissen wir bereits, dass der *Nous* [...] insofern er das Einfache denkt auch abgetrennt vom Körperlichen sein muss, ähnlich wie die einfachen Substanzen, mit denen er identisch wird. Er fügt noch hinzu, dass diese reine Aktivität die Substanz des *Nous* selbst ist und es nichts neben der Aktivität gibt, was als Substanz gelten könnte.“ (Ders., Aristoteles’ »Über die Seele«, 207 f.). Obwohl Hahmann hier feststellt, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ einerseits jeder seiner Gegenstände, andererseits aber auch reine Aktivität sein soll, fragt er überhaupt nicht nach der Vermittlung dieser beiden Seiten. Damit kann aber der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als letztbegründendes Prinzip nicht verständlich werden.

weil kein Gedachtes im strengen Sinne es selbst, sondern immer auch zugleich anderes ist. Die Bestimmung des $\nu\omicron\varsigma$ als reiner Selbstbezug wäre damit eine bloße Illusion, da sich dieser Selbstbezug niemals realisieren ließe. Entsprechend gäbe es auch keine Möglichkeit, die oben vorgestellten Interpretationen miteinander zu synthetisieren und die Inhalte des $\nu\omicron\varsigma$ würden sich in den infiniten Regress verlaufen. Wir sähen uns damit wieder vor das anfängliche Problem des Begründungstrilemmas gestellt und könnten dem infiniten Regress nur noch durch einen unzulässigen dogmatischen Abbruch bzw. Zirkelbeweis begegnen.

Diese skeptischen Konsequenzen sind jedoch nicht notwendig zu ziehen, da sie ihrerseits auf einer impliziten Voraussetzung beruhen. Sie beruhen auf der Voraussetzung, dass der Selbstbezug des $\nu\omicron\varsigma$ in gegenständlicher Weise nach dem Vorbild endlicher Inhalte gedacht wird. Da sich kein endlicher Inhalt findet, welcher sich zugleich als reiner Selbstbezug qualifiziert (denn bereits im Begriff der Endlichkeit liegt der Bezug auf anderes), muss der Selbstbezug des $\nu\omicron\varsigma$ überhaupt als Chimäre erscheinen. Heben wir jedoch diese Voraussetzung auf und orientieren uns am eigentlichen Sinn des Selbstbezuges, so wird klar, inwiefern sich die Doppelbestimmung des $\nu\omicron\varsigma$ dennoch synthetisieren lässt. Wir haben gesagt, dass sich die höchste Bestimmung des $\nu\omicron\varsigma$ in Gott findet, den Aristoteles näherhin als reine $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ fasst; Gott ist die reine Wirklichkeit oder – emphatischer – das Am-Werk-Sein als solches. Das heißt aber nichts anderes, als dass die göttliche $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ nicht mehr auf einen ihr fremden Inhalt gerichtet ist, so wie die $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ jedes endlichen Seienden in einem von der $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ Verschiedenen besteht, sondern sie ist als $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ nur auf sich selbst gerichtet.¹⁶¹ Damit ist schon angezeigt, dass der $\nu\omicron\varsigma$ letztlich nicht in gegenständlicher Weise vorgestellt werden darf, sondern vielmehr als eine Dynamik begriffen werden muss: Er ist kein Ding, kein endlicher Inhalt und kein Gedachtes, sondern der Akt oder die Handlung des Erkennens selbst. Weil der $\nu\omicron\varsigma$ aber ein Akt und kein endlicher Inhalt ist, kann seine Aktivität nicht auf ein letztes, konkret bestimmtes $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ausgerichtet sein. Er ist zwar auf ein $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ bezogen, dieses besteht jedoch nicht in einem urteilsmäßig aussprechbaren Inhalt, sondern in dem Anspruch, in seiner eigenen Aktivität Identität mit sich selbst herzustellen. Dieser Anspruch realisiert sich in und durch die endlichen Gehalte des $\nu\omicron\varsigma$: Da jeder endliche Inhalt auf andere Inhalte verweist, die zueinander in einem Begründungsverhältnis stehen, hat der $\nu\omicron\varsigma$ in seiner Aktivität seine eigenen Voraussetzungen und die seiner Gegenstände zu klären und sich damit soweit als möglich an sich selbst anzugleichen. Der Selbstbezug des $\nu\omicron\varsigma$ ist dementsprechend nicht selbst als ein bestimmter Inhalt zu denken, sondern als unendliche Aufgabe, die je bestimmten Inhalte aufeinander zu beziehen und dadurch zu begründen. Das $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ des $\nu\omicron\varsigma$ besteht in der Systematisierung seiner Inhalte, die er je selbst ist und durch welche er sich selbst in seinem Vollzug denkend einholt.

161 Vgl. Met. 1074b34-35.

Wir haben damit die Antwort auf die Frage nach der Synthese der beiden Seiten des $\nu\omicron\varsigma$ erhalten: Dieser kann sowohl der je einzelne Denkgegenstand, wie auch reiner Selbstbezug sein, weil der reine Selbstbezug den einzelnen Inhalten des Denkens nicht selbst als einzelner Inhalt gegenübersteht. Er ist gewissermaßen nichts anderes, als die einzelnen Inhalte, verweist jedoch zugleich begründend auf andere Inhalte und damit auf sich selbst. Je weiter er seine Inhalte begründet, desto weiter begründet er auch sich selbst, d.h. desto weiter nähert er sich an sich selbst an und wird mit sich identisch. Diese Identität ist jedoch nicht abschließend bestimmbar, da es der $\nu\omicron\varsigma$ selbst ist, der sich seine Inhalte setzt und damit zu sich selbst in einem Begründungsverhältnis steht. Entsprechend ist sein Selbstbezug oder seine $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ als die unendliche Aufgabe der Letzt- und Selbstbegründung zu bestimmen, die dem $\nu\omicron\varsigma$ durch sich selbst immer wieder aufs neue gestellt ist.¹⁶²

Was heißt das nun für Aristoteles' Unterscheidung von $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ und $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$? Erstens gilt es jede räumliche Vorstellung des Verhältnisses zwischen diesen beiden Bestimmungen des $\nu\omicron\varsigma$ aufzugeben. Der $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ist nicht eine Eigenschaft der menschlichen Seele, dem in einem fernen, himmlischen Reich ein immer denkender Gott gegenübersteht. Denn erstens ist, wie wir gesehen haben, der $\nu\omicron\varsigma$ wesentlich $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ und kein Gegenstand, weshalb ihm nicht in gegenständlicher Manier ein fester Ort zugewiesen werden kann. Zweitens, und noch wichtiger, findet der $\nu\omicron\varsigma$ nicht schon eine Welt fertiger Dinge vor, zu denen er sich dann nachträglich in Bezug setzen kann, sondern er ist der Erkenntnisgrund, der die Gegenstände der Welt überhaupt erst sichtbar und besprechbar macht. Daher kann er auch nicht im Vorhinein schon innerhalb dieser Welt positioniert werden, sondern liegt dieser als ihre Ermöglichungsbedingung voraus.

Positiv gewendet heißt das, dass die $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ des $\nu\omicron\varsigma$ für den Menschen, dessen $\nu\omicron\varsigma$ zunächst nur reine Möglichkeit ist, als Aufforderung zu verstehen ist, sich ihm durch die eigene vernünftige Aktivität zu verähnlichen. Der $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ bringt die Selbstdefizienz der Vernunft zum Ausdruck, insofern der Mensch zunächst nicht schon über die Erkenntnis verfügt, sondern diese erst durch seine Aktivität herzustellen hat. Je weiter der $\nu\omicron\varsigma$ dabei im Erkenntnisprozess voranschreitet, d.h. je eher es ihm gelingt, sich selbst und seine Gegenstände zu begründen, desto eher verwirklicht er seine $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ und die ihm wesentliche Bestimmtheit. Er gelangt dabei jedoch nie an einen

162 Wollte man ein anschauliches Beispiel für die hier explizierte Struktur des $\nu\omicron\varsigma$ bemühen, so wären Platons Dialoge zu nennen: Ziel der platonischen Dialoge ist es, den je verhandelten Inhalt begründend einzuholen und damit dessen Voraussetzungscharakter aufzuheben. Im Dialog nimmt das Erkennen dabei an sich selbst Maß und wird zu immer neuen Bestimmungen fortgetrieben, wodurch es sich selbst, sowie seinen Inhalt begründend einholt. Dies zeigt sich an den Versuchen der Gesprächsteilnehmer in den Dialogen zu einer Definition des verhandelten Gegenstandes zu gelangen und dabei regelmäßig die Defizienz des Defintionsversuchs eingestehen müssen. Platon zieht aus dem Scheitern der Defintionsversuche nicht die skeptischen Konsequenzen die Erkenntnisgegenstände für prinzipiell unerkennbar zu halten, sondern begreift ebenso die Aristoteles den $\nu\omicron\varsigma$ die Idee als unendliche Aufgabe der Selbstverähnlichung. (Zur Deutung der platonischen Idee als dynamischer Prozess vgl. Natorp, Paul, *Platos Ideenlehre*, Darmstadt 1961, 471-473.).

letzten, inhaltlich bestimmten Punkt, sondern kann sich Gott, der die reine ἐνέργεια ist, nur als dem höchsten Maßstab seiner Tätigkeit mehr oder weniger annähern.¹⁶³ Das heißt jedoch nicht, dass der νοῦς sich in skeptischer Enthaltbarkeit zu üben hätte. Einen letzten Punkt erreicht er nämlich insofern, als er seinen reinen Selbstbezug als ebendiesen Selbstbezug einsehen kann und dadurch seinen eigenen unendlichen Erkenntnisprozess, der ihn auf sich selbst hintreibt, überhaupt erst begründet. Der νοῦς erkennt also, dass er, da er sich selbst bestimmt, kein endlicher Inhalt sein kann und er sich daher als die Tätigkeit des Denkens und Erkennens selbst zu denken hat.

4.4. Das Verhältnis des νοῦς zu den anderen Seelenteilen

Wir haben damit die Struktur und Tätigkeit des νοῦς grundsätzlich bestimmt. Es gilt jedoch noch die Frage zu klären, in welchem Verhältnis der νοῦς zu den anderen Seelenvermögen steht und welche Rolle er insgesamt in der aristotelischen Psychologie spielt. Als Ausgangspunkt unserer Überlegungen soll uns das folgende Zitat dienen: „Die ernährende Seele kommt nämlich auch den anderen zu und ist das erste und gemeinsamste Vermögen der Seele, kraft dessen allen (lebendigen Wesen) das Lebendig-Sein zukommt.“¹⁶⁴ Die Voraussetzung alles Lebendigen besteht also in dessen Vermögen der Zeugung und Ernährung. Während Wahrnehmung und Denken nur einigen Lebewesen zukommt, gibt es kein Lebewesen, das nicht auch über Zeugung und Ernährung verfügen würde. Dementsprechend liegt es nahe, eben darin auch die οὐσία des Lebendigen zu erblicken, da es dessen Spezifikum ist, welches es vom Anorganischen unterscheidet. Die weiteren Seelenvermögen müssten dann aber notwendig als bloße Akzidenzien erscheinen: Wenn das Was des Lebendigen in seiner Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit besteht, können die weiteren Seelenvermögen nicht ebenfalls wesentliche Bestimmungen sein, sondern müssen als bloße Eigenschaften an einer Substanz verstanden werden. Diese Interpretation ist nun äußerst problematisch, denn sie steht in explizitem Widerspruch zum Wortlaut des Textes:

Denn weder gibt es dort eine Figur neben dem Dreieck und den sich anschließenden (Figuren), noch gibt es hier eine Seele neben den genannten (Vermögen). Es könnte wohl auch für die Figuren ein gemeinsamer Begriff gegeben werden, der zwar auf alles passt, jedoch keiner Figur eigentümlich sein wird. Auf gleiche Weise verhält es sich auch bei den erwähnten Seelen. Deswegen ist es lächerlich, einen solchen gemeinsamen Begriff zu suchen, [...] der ein keinem der existierenden Dinge eigentümlicher Begriff ist und

163 Zum Verhältnis von göttlicher und menschlicher Erkenntnis vgl. Gloy, Karen, „Die Substanz ist als Objekt zu bestimmen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 37(4), 1983, 537.

164 An. 415a23-25.

auch nicht der zugehörigen und unteilbaren Art entsprechen wird [...].¹⁶⁵

Aristoteles macht also darauf aufmerksam, dass die οὐσία nicht eine abstrakte Allgemeinheit bezeichnet, sondern das je bestimmte und eigentümliche Wesen eines Seienden ausmacht. So kann man zwar den Allgemeinbegriff „Figur“ bilden und darunter die einzelnen geometrischen Figuren (Dreieck, Viereck usw.) subsumieren, diese werden dadurch jedoch nicht in ihrer wesentlichen Bestimmtheit begriffen. Zwar ist das Dreieck ebenso wie das Viereck eine Figur, beide sind jedoch wesensmäßig voneinander unterschieden und müssen daher eine spezifische Differenz enthalten, die sie in ihrer Eigentümlichkeit erklärt. Dasselbe gilt für die Seele: Zwar verfügt jedes Lebewesen notwendig über Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit, das heißt jedoch nicht, dass dadurch jedes Lebewesen schon als bestimmtes Lebewesen zureichend gefasst wäre.¹⁶⁶ Über den Menschen etwa zu sagen, er sei wesentlich durch seine Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit bestimmt, wäre seinem Begriff unangemessen, da er dieses Vermögen mit den Pflanzen und Tieren teilt. Nach der οὐσία des Menschen zu fragen, heißt gerade, ihn zu begreifen, insofern er Mensch ist, d.h. insofern ihm eine spezifische Differenz zukommt, die ihn von anderen Lebendigen unterscheidet. Die Konsequenz wäre allerdings, dass jedes Lebewesen immer nur gemäß seines Artbegriffs, niemals aber mittels eines alles Lebendige in sich umfassenden Allgemeinbegriffs ausgesagt werden könnte. Damit stehen wir vor folgendem Problem: Entweder fassen wir die οὐσία des Lebendigen als abstrakte Allgemeinheit, unter die zwar jedes Lebendige subsumierbar ist, keines aber seiner Eigentümlichkeit nach erklärt; oder wir bestimmen die Lebewesen gemäß der ihnen eigentümlichen οὐσία, stehen dann allerdings vor der Frage, inwiefern überhaupt noch von *dem* Lebendigen oder *der* Seele gesprochen werden kann. Wenn nämlich die οὐσία des einzelnen Lebewesens in seiner spezifischen Differenz besteht, zerfällt der Begriff des Lebens offenbar in verschiedene Teilbegriffe, die in keinem inhaltlichen Bezug zueinander stehen.¹⁶⁷ Die Rede von *dem* Lebendigen oder *der* Seele wäre dementsprechend illegitim, da es keinen realen, d.h. sachlich bestimmten Allgemeinbegriff gäbe, der alle Lebendigen in sich einschliesse und zugleich wesentlich bestimmte. Damit steht aber die Möglichkeit einer Wissenschaft des Lebendigen prinzipiell in Frage: In dieser ist nämlich vorausgesetzt, dass das Lebendige als Lebendiges untersuchbar und erklärbar, d.h. der wissenschaftlichen Behandlung fähig, ist. Offensichtlich gibt es aber das Lebendige als Lebendiges nicht, da es in wesensmäßig verschiedene Arten zerfällt, die sachlich nicht miteinander vermittelt

165 Ebd. 414b21-29.

166 Das heißt letztlich, dass die Seelenvermögen keine einseitige Stufenhierarchie bilden können. Darauf weist auch K. V. Wilkes hin, reflektiert dabei jedoch leider nur unzureichend auf das Begründungsverhältnis zwischen den einzelnen Vermögen und begnügt sich damit einige Beispiele für deren Verbundenheit zu nennen. (Vgl. Dies., „Psuchē versus the Mind“, in: Nussbaum, Martha C./Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 111.)

167 Darauf macht auch Georg Picht aufmerksam. (Vgl. Ders., *Aristoteles' »De anima«*, 253f.)

sind.

Ist es also vor diesem Hintergrund überhaupt möglich, eine Wissenschaft des Lebendigen zu begründen und sinnvoll von Leben und Seele zu sprechen? Die Frage ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Möglichkeit zwischen den je spezifischen Lebendigen zu vermitteln, ohne diese unter eine abstrakte Allgemeinheit zu subsumieren. Denn nur, wenn es einen einheitlichen Bezugspunkt gibt, auf welchen hin das Lebendige betrachtet und ausgesagt werden kann, ist dessen Behandlung durch eine einheitliche Wissenschaft möglich. In *De anima* wird diese Frage, von einigen Andeutungen abgesehen¹⁶⁸, nicht explizit erörtert. Wir sind daher an diejenigen Schriften gewiesen, die sich ausführlich der Begründung der Einheit der Wissenschaften widmen. Unter diesen Schriften nimmt die *Metaphysik* eine Sonderrolle ein. Dort nämlich fragt Aristoteles vor dem Hintergrund seiner Feststellung, dass das Seiende auf vielfache Weise ausgesagt wird¹⁶⁹, explizit nach der Möglichkeit einer allgemeinen Wissenschaft des Seienden. Denn wenn das Seiende auf vielfache Weise ausgesagt wird, scheint es immer nur gemäß der jeweiligen Bedeutung (z.B. gemäß der Kategorien) besprechbar, nicht aber als solches der wissenschaftlichen Behandlung fähig zu sein. Die Problemstellung ist also analog zu unserer Frage nach der Möglichkeit einer allgemeinen Wissenschaft der Seele in *De anima*.

Ohne hier *in extenso* die entsprechenden Passagen in der *Metaphysik* besprechen zu können, soll doch in der gebotenen Kürze, zumindest grundsätzlich, Aristoteles' Lösungsvorschlag vorgestellt werden. Anschließend ist zu sehen, ob sich dieser auch auf *De anima* anwenden lässt und dazu in der Lage ist, die geforderte Vermittlung zwischen den einzelnen Teilen bzw. Vermögen der Seele zu leisten. Worin besteht also Aristoteles' Lösung in der *Metaphysik*? In Buch IV heißt es in Bezug auf die verschiedenen Bedeutungen des Seienden:

Das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung ausgesagt, aber immer in Bezug auf *Eines* und auf eine einzige Natur und nicht nach bloßer Namensgleichheit (homonym); sondern wie alles, was gesund genannt wird, auf Gesundheit hin ausgesagt wird, indem es dieselbe erhält oder hervorbringt, oder ein Anzeichen derselben, oder sie aufzunehmen fähig ist; [...] ebenso wird auch das Seiende zwar in vielfachen Bedeutungen ausgesagt, aber doch alles in Beziehung auf *ein* Prinzip.¹⁷⁰

Aristoteles Lösung des Problems besteht also darin, dass die verschiedenen Bedeutungen des Seienden weder unvermittelt nebeneinander stehen, noch von einem Begriff höherer Allgemeinheit umfasst werden. Sie werden alle auf eine bestimmte Bedeutung des Seienden, die οὐσία, hin

168 Vgl. z.B. An. 430b6.

169 Vgl. Met. 1028a10.

170 Ebd. 1003a33-1003b6.

ausgesagt, die ihren zentralen Bezugspunkt bildet, da sie sowohl logische, ontologische, als auch erkenntnistheoretische Priorität genießt. Während nämlich die anderen Bedeutungen des Seienden dieses immer nur unter einer gewissen Hinsicht aussagen (z.B. als Qualität, Quantität usw.), meint die οὐσία das Seiende als solches, d.h. insofern es seiend ist.¹⁷¹ Weil die οὐσία also das Seiend-Sein des Seienden thematisiert, ist sie in grundsätzlicherer Weise seiend als diejenigen Bedeutungen, die zwar auch das Seiende zum Ausdruck bringen, jedoch nicht als Seiendes, sondern insofern es ein Anderes ist (eben als Qualität, Quantität usw.). Eine allgemeine Wissenschaft des Seienden als Seiendes ist daher über eine Untersuchung der οὐσία möglich, da nur diese im eigentlichen Sinne seiend ist, während die anderen Bedeutungen nur in einem abgeleiteten Sinne seiend genannt werden.

Daran ist nun folgendes bemerkenswert: Wir haben es hier offensichtlich mit einem Begriffsverhältnis zu tun, das nicht mehr als mengenlogische Beziehung zwischen einem Allgemeinen und seinen besonderen Elementen zu denken ist.¹⁷² Denn die οὐσία ist nicht die Gattung, die die übrigen Bedeutungen des Seienden in sich enthält, sondern selbst nur eine Weise des Seienden. Trotzdem kann sie als bestimmte Weise absolute Allgemeinheit für sich beanspruchen und das Fundament der ersten Philosophie bilden. In der οὐσία sind also Allgemeines und Besonderes in der Weise miteinander vermittelt, dass das Allgemeine das Besondere und umgekehrt das Besondere das Allgemeine ist. Das scheint nun aber überhaupt nicht der aristotelischen Philosophie zu entsprechen, da damit der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch verletzt ist, den Aristoteles doch ausdrücklich als die Voraussetzung jeden Denkens und Sprechens behauptet.¹⁷³ Wie also kann die οὐσία mit sich in Beziehung gesetzt werden, sodass sie zugleich Besonderes und Allgemeines ist?

Die Lösung des Problems besteht darin, Besonderes und Allgemeines nicht als abstrakte Bestimmungen gegenüberzustellen, so als wären sie bereits fertige Gegenstände, sondern ihre Beziehung als dynamisches Geschehen aufzufassen. Das Seiende ist sich nämlich als Seiendes nicht immer schon gegeben, sondern begegnet sich zunächst als von sich selbst getrennt. Es ist eben nicht schon erkannt, da andernfalls überhaupt nicht das Problem und die Aufgabe entstehen würde, dass es sich selbst zum Gegenstand der wissenschaftlichen Behandlung macht.¹⁷⁴ Dieses Von-Sich-

171 Vgl. ebd. 1028a13-15.

172 Vgl. ebd. 1003b12-14. Aristoteles unterscheidet dort explizit zwischen dem Begriffsverhältnis der Subordination und dem Begriffsverhältnis des πρὸς ἑν.

173 Vgl. ebd. 1006a11-15.

174 Entgegen der üblichen Interpretation, nach welcher das Seiende als Seiendes in der *Metaphysik* als Gegenstand untersucht wird, vertreten wir hier die Deutung, dass es das Seiende selbst ist, das sich zum Problem wird und sich verwissenschaftlicht. Dies ist schon dadurch gefordert, dass die Wissenschaft der letzten Gründe und Prinzipien, unmöglich von der sie ermöglichenden Erkenntnis abgetrennt sein kann und daher ihre eigenen Erkenntnisbedingungen mit einschließen muss. Andernfalls wäre sie nicht letztbegründende Wissenschaft, sondern bliebe von äußeren Faktoren abhängig. (Zu der Deutung der οὐσία als Selbstbezug vgl. König, Robert, „Syllogistik

Getrennt-Sein können wir auch als die Besonderheit des Seienden auffassen. Die Besonderheit meint nämlich nichts anderes, als die Vielzahl der Bestimmungen, die zwar alle seiend, von denen aber keine das Seiende selbst ist. Das gilt auch von dem Seienden als solchem: Auch das Seiende, insofern es sich selbst zum Problem wird und nach sich fragt, ist zunächst nicht es selbst. Zugleich ist damit aber gesagt, dass das Seiende sich als es selbst, d.h. als Allgemeines erkennen will. Indem es sich als seine eigene Defizienz begreift, ist es schon auf seine Vervollkommnung angelegt und strebt darauf hin, sich an sich selbst anzugleichen. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem ist also als der Weg von der Besonderheit zur Allgemeinheit aufzufassen, d.h. als prozessuale Selbstangleichung des Seienden an sich. Dementsprechend stehen οὐσία und Akzidenzien bzw. Allgemeinheit und Besonderheit auch nicht in einer äußerlichen Beziehung zueinander, denn das Seiende geht durch die Akzidenzien hindurch, um zur οὐσία zu gelangen.¹⁷⁵ Das Seiende hat sich in seinem Selbstbezug herzustellen, indem es sich bestimmt und diesen seinen Vollzug der Bestimmung begründend einholt. Die οὐσία ist also das die endlichen Bestimmungen und Gründe organisierende Prinzip, welches jene systematisch auf sich selbst hinordnet.¹⁷⁶

Damit finden wir in der *Metaphysik* aber offensichtlich ebenjene Struktur vor, die wir bereits für den νοῦς in *De anima* aufgewiesen haben. Und tatsächlich treffen in Gott sowohl die Grundbestimmungen aus *De anima*, wie auch aus der *Metaphysik* zusammen: Er ist reine ἐνέργεια, sich selbst denkendes Denken, Form der Formen und höchste οὐσία.¹⁷⁷ Erste Philosophie und Psychologie sind also nach Aristoteles zwar unterschiedliche Wissenschaften, führen jedoch letztlich zu denselben Grundbestimmungen und Prinzipien zurück und sind daher nicht grundsätzlich voneinander geschieden. Wenn sie auch in der Untersuchung von verschiedenen Punkten ihren Ausgang nehmen, so behandeln sie doch beide dieselbe Fragestellung: Es geht immer um die Frage, ob und wie eine Wissenschaft der Letzt- und Selbstbegründung gedacht werden kann.¹⁷⁸ M. M. n. ist es deshalb gerechtfertigt, das oben aufgewiesene Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem auch auf die Untersuchung in *De anima* zu übertragen, um dadurch die Einheit der aristotelischen Psychologie zu erweisen.

und Dialektik bei Aristoteles und Platon“, in: Ders./Rendl, Lois Marie, *Schlusslogische Letztbegründung*, Berlin 2020, 439.)

175 Met. 1004b5-8: „Da dies nun Eigenschaften des Einen an sich sind, insofern es Eines, und des Seienden, insofern es Seiendes ist, nicht insofern es Zahl oder Feuer oder Linie ist, so hat offenbar jene Wissenschaft sowohl das Was als auch die Akzidenzien (Eigenschaften) hierzu zu erkennen.“

176 Dass die οὐσία nicht selbst ein endlicher Inhalt ist, sondern als selbstbezüglicher, dynamischer Prozess gedacht werden muss, bringt Aristoteles mit dem scheinbar beiläufigen Satz zum Ausdruck: „Denn das Wesen kommt keinem anderen zu als ihm selbst und dem, welches das Wesen hat, dessen Wesen es ist.“ (Met. 1040b23-24.) Wenn nur die οὐσία die οὐσία ist, so heißt dies nichts anderes, als das diese nicht mehr als einfaches Urteil aussprechbar ist, sondern jede Bestimmung der οὐσία nur mehr oder weniger entspricht. Daher ist der Prozess der Selbsterkenntnis der οὐσία nichts anderes, als die schrittweise Selbstangleichung derselben.

177 Vgl. ebd. 1072b26-30, 1074b33-35.

178 Die Psychologie formuliert im Gegensatz zur *Metaphysik* diese Frage zwar nicht explizit, muss sich ihr aber notwendig aufgrund der reflexiven Struktur der gesamten Untersuchung in *De anima* stellen.

Was ist also nun das eine Prinzip in *De anima*, auf das hin die verschiedenen Teile und Vermögen der Seele ausgesagt werden? Es muss sich bei diesem Prinzip um eine der Bestimmungen der Seele handeln, die zwar als besondere von den anderen Vermögen abgegrenzt ist, zugleich aber ihren allgemeinen Bezugspunkt bildet. Diese spezifische Bestimmung muss dadurch ausgezeichnet sein, dass sie dem Begriff der Seele am meisten entspricht und ihrem Wesen am angemessensten ist. Die Seele muss in ihr als Seele zum Ausdruck kommen, d.h. nicht, insofern sie zwar auch Seele, jedoch nur in einem abgeleiteten Sinne, ist. Nun ist das Problem aber gerade, dass wir noch nicht wissen, was die Seele ihrem Wesen nach ist und daher auch über keinen Maßstab verfügen, an welchem sich die einzelnen Bestimmungen und Vermögen messen ließen. Nach welchem Kriterium sollen wir also eine ausgezeichnete Bestimmung unter den mannigfachen Bestimmungen auswählen?

Das Kriterium erhalten wir, indem wir auf die Voraussetzungen reflektieren, die in die Psychologie eingegangen sind, noch bevor sie zu irgendwelchen konkreten Inhalte gelangt ist. Da die Psychologie die Wissenschaft der Seele ist und die Wissenschaft die systematische Auffindung und Darstellung der Ursachen und Prinzipien des betrachteten Gegenstandsbereichs ist, hat die Psychologie die Prinzipien und Gründe der Seele aufzuweisen. Die Gründe der Seele aufzuweisen, heißt nun allerdings nicht, diese wie jeden anderen Gegenstand der Erkenntnis als bloßes Objekt zu behandeln und auf andere Objekte zu beziehen. Die Seele ist zwar einerseits Objekt der Erkenntnis, andererseits – wie wir oben bereits gesehen haben – auch das Erkennende, insofern ihr Vernunft zukommt. Das heißt aber, dass die Wissenschaft der Seele als Untersuchung der Seele durch sich selbst zu begreifen ist: Sie ist sowohl dasjenige, welches untersucht, als auch dasjenige, welches untersucht wird. Da das Ziel der Untersuchung die Erkenntnis ist und Erkenntnis für Aristoteles in der Begründung des jeweiligen Sachverhaltes besteht, hat die Seele sich in ihrer Verwissenschaftlichung selbst zu begründen. Sie hat sich selbst zu begründen, weil sie sich, aufgrund ihres Selbstbezuges, nicht nur als objektiven Gegenstand betrachten kann, sondern ebenso sehr auf ihre eigene Tätigkeit reflektieren muss und die Voraussetzungen ihres eigenen Vollzuges einzuholen hat. Damit ist ganz allgemein die treibende Kraft in der Untersuchung der Seele in *De anima* ausgesprochen: Jede positive Bestimmung der Seele ist an der diese positive Bestimmung setzende Tätigkeit der Seele zu messen. Da die erkennende Tätigkeit der Seele nicht vom erkannten Gegenstand abgetrennt, sondern mitbedacht wird, stellt sich bei jeder Bestimmung die Frage, ob diese fähig ist, die sie ermöglichende Tätigkeit ausreichend zu begründen. Die Seele nimmt also nur an sich selbst Maß, indem sie ihre objektive Seite, d.h. die positiven Bestimmungen, an ihrer subjektiven Seite, d.h. ihrer erkennenden Tätigkeit, bemisst. Der gesuchte einheitliche Punkt, auf den die gesamte psychologische Wissenschaft hin angelegt ist, ist also der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.¹⁷⁹ Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist der

179 Vgl. An. 430b6: „Das aber, was es jeweils zu einem macht, dies ist die Vernunft.“

Ermöglichungsgrund der Psychologie, der sich in den von ihm gesetzten Bestimmungen reflektiert und dadurch auf sich selbst hingetrieben wird.¹⁸⁰

Man wird nun vielleicht einwenden, dass wir Aristoteles ungerechtfertigter Weise eine Methodik unterstellen, die sich in seinem Werk nirgendwo offen artikuliert oder gar diskutiert findet. Es könnte der Eindruck entstehen, dass wir *De anima* als bloße Projektionsfläche für die erst im Deutschen Idealismus entwickelten Letztbegründungsprogramme missbrauchen, ohne dabei ihrem eigentümlichen Charakter gerecht zu werden. Darauf ist zu erwidern, dass die Kritik an einer übermäßigen Systematisierung der aristotelischen Philosophie insofern ernst zu nehmen ist, als diese tatsächlich keiner strengen Methode oder Dialektik folgt, die mit der Fichtes, Schellings oder Hegels vergleichbar wäre; viele Momente und Gedanken stehen bei Aristoteles scheinbar unverbunden nebeneinander oder werden sogar unbegründet vorausgesetzt bzw. dogmatisch eingeführt.

Dabei ist allerdings zweierlei zu bedenken: Zum einen ist die Aufgabe der Interpretation nicht die Paraphrasierung oder bloße Wiedergabe eines Inhalts, sondern dessen sinngebende Erschließung. Für die Interpretation von *De anima* heißt das, dass wir uns nicht damit zufriedengeben können, die einzelnen Bestimmungen der Seele bloß zu referieren, sondern wir haben ihren Sinn und Zusammenhang aufzuklären. Zum anderen legt der Text in *De anima* selbst nahe, dass es sich nicht um eine bloße Aufzählung von Seelenvermögen handelt, sondern dass diese auseinander hervorgehen und im systematischen Zusammenhang zueinander stehen. Es ist schon oft bemerkt worden, dass die verschiedenen Bestimmungen der Seele in *De anima* von Aristoteles nicht bloß willkürlich aufgezählt werden, da sie offenbar in einer Art Stufenhierarchie angeordnet sind. Wodurch sich diese Stufenhierarchie aber überhaupt rechtfertigt und wie vor ihrem Hintergrund die Einheit der psychologischen Wissenschaft noch sichergestellt ist, wird nur selten gefragt. Meist gibt man sich mit der Feststellung zufrieden, Aristoteles steige, beginnend bei den einfachsten Lebensformen (Pflanzen), zu immer komplexeren Lebensformen (Tieren) auf, bis er schließlich zum Menschen als höchster Lebensform gelange.¹⁸¹ Das ist natürlich nicht falsch, gibt jedoch keine Antwort auf die prinzipielle Frage, wie die Darstellungsform mit dem Inhalt und Anspruch der Psychologie selbst vermittelt ist. Der Grund dafür liegt m. E. n. in dem grundsätzlichen Mangel der meisten De-anima-Interpretationen, die subjektive Seite der Untersuchung der Seele abzublenden

180 Daher ist Heinrich Cassirer zuzustimmen, wenn dieser lakonisch bemerkt: „Wir behaupten ferner, daß die tätige Vernunft deshalb von Aristoteles in die Psychologie eingeführt wurde, weil er eines höchsten Prinzips bedurfte, weil der Aufstieg der Seelenkräfte für ihn nicht ins Unendliche gehen durfte.“ (Ders., Aristoteles' Schrift »Von der Seele«, Tübingen 1932, 191.) In *De anima* werden eben nicht bloß äußerlich Seelenvermögen aneinandergereiht, sondern zugleich das Untersuchen selbst in der Untersuchung mitreflektiert.

181 Vgl. Höffe, *Aristoteles*, 137 f.

und jene für eine bloße Beschreibung eines vorliegenden Objekts zu halten.¹⁸² Andernfalls würde man bemerken, dass der Aufstieg vom Einfachen zum Komplexen nichts anderes ist, als die Selbstbestimmung der Seele, die sich versucht auf ihren Begriff zu bringen.

Wie lässt sich aber nun die eben besprochene Dynamik am Text selbst ausweisen? Wir könnten von dem nun gewonnen Standpunkt erneut die wesentlichen Stationen des Weges zum $\nu\omicron\varsigma$ nachzeichnen und diese in ihrem systematischen Zusammenhang aufweisen. Dies ist uns erst jetzt möglich, weil erst mit der Selbsterkenntnis des $\nu\omicron\varsigma$ klargeworden ist, dass die einzelnen Bestimmungen der Seele nicht äußerlich nebeneinander stehen, sondern auf den $\nu\omicron\varsigma$ als Einheitspunkt zustreben. Da dies jedoch einer Gesamtinterpretation der aristotelischen Psychologie gleichkäme, die wir hier nicht leisten können, beschränken wir uns auf einen konkreten Punkt in der Untersuchung, nämlich den Übergang von der $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ zum $\nu\omicron\varsigma$. Dort wird besonders deutlich, dass die Seelenvermögen keine abstrakten, voneinander getrennten Teile sind, sondern dass es immer schon der $\nu\omicron\varsigma$ ist, der in diesen nach sich fragt.

Die Erörterung der $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ gehört zu den besonders rätselhaften Passagen in *De anima*. Das liegt nicht zuletzt an der Art und Weise, wie die $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ von Aristoteles in die Diskussion eingeführt wird. Sie wird nämlich, anders als etwa die Wahrnehmung, nicht an einem klar bestimmten Punkt zum Gegenstand der Untersuchung gemacht¹⁸³, sondern erscheint gewissermaßen unmittelbar in Aristoteles' Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Denken. Entsprechend eignet ihr ein eigentümlicher Interimscharakter, weshalb sie nach Meinung der meisten InterpretInnen kein eigenes Seelenvermögen bildet, sondern noch in den Kompetenzbereich der Wahrnehmung fällt.¹⁸⁴ Aristoteles geht in seiner Diskussion der $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ zunächst von der These seiner Vorgänger aus, dass Denken und Wahrnehmen identisch seien:

Da sie die Seele aber hauptsächlich durch zwei Unterschiede bestimmen, nämlich sowohl durch Ortsbewegung als auch durch Denken und Unterscheiden im Sinne von Wahrnehmen, scheint auch das Denken bzw. das Einsehen so wie eine Art Wahrnehmen zu sein. [...] Und auch die Alten behaupten ja, dass Einsehen und Wahrnehmen dasselbe seien [...].¹⁸⁵

Im Folgenden weist Aristoteles jedoch nach, dass Denken und Wahrnehmen unmöglich identisch

182 So verkennt Busche etwa vollkommen die subjektive Seite der Seele, wenn er schreibt: „Hat sich auch hier bestätigt, daß in der Subsidiarhierarchie der aristotelischen *scala naturae* die untergeordneten Systeme für die Verrichtung ihrer spezifischen Aufgaben nicht auf die übergeordneten Systeme angewiesen sind, so zeigt sich erneut, daß sich umgekehrt die höheren Instanzen sehr wohl der unteren bedienen müssen.“ (Ders., *Die Seele als System*, 85.).

183 Vgl. An. 416b33-34: „Nachdem wir dies abgehandelt haben [gemeint ist das Ernährungs- und Zeugungsvermögen, L.G.], wollen wir in gemeinsamer Weise über die Wahrnehmung insgesamt sprechen.“

184 Vgl. Corcilius, Klaus: „Phantasia“, in: Ders./Rapp, Christof (Hg.), *Aristoteles Handbuch*, Stuttgart 2011, 300.

185 An. 427a18-23.

sein können. Zum einen sei es offensichtlich, dass zwar alle Lebewesen der Wahrnehmung fähig seien, jedoch nur wenige unter diesen auch über das Denkvermögen verfügen würden.¹⁸⁶ Zum anderen ist „die Wahrnehmung der eigentümlichen (Wahrnehmungsgegenstände) [...] immer wahr [...], diskursiv denken dagegen kann man auch auf die falsche Weise [...]“.¹⁸⁷ Daher muss die These der „Alten“, d.h. der vorsokratischen Philosophen, wonach Denken und Wahrnehmen dasselbe sind, falsch sein. Gleichwohl müssen beide jedoch in irgendeiner Weise aufeinander bezogen sein, soll das Denken sich nicht in einem transzendenten Raum ohne empirische Relevanz bewegen, sondern die Erkenntnis des Wirklichen leisten. Es bedarf also, anders gesprochen, eines Dritten, welches die Vermittlung zwischen beiden Sphären leistet. Dieses Dritte ist die φαντασία, denn „sie selbst entsteht nicht ohne Wahrnehmung, und ohne sie gibt es auch keine Annahme.“¹⁸⁸ Die φαντασία ist einerseits auf die Wahrnehmung bezogen, insofern sie nicht selbst einen eigenen Gegenstandsbereich erkennt, sondern sich das durch die Wahrnehmung Erkannte vorstellig macht.¹⁸⁹ Andererseits liefert sie damit dem νοῦς das empirische Material, welches dieser zur Ausübung seiner Erkenntnistätigkeit benötigt. Die φαντασία ist also eine notwendige Interimsbestimmung im Gang der Untersuchung in *De anima*, denn sie erwächst aus der Erkenntnis des νοῦς sich selbst in der Bestimmung der Wahrnehmung nicht angemessen zu sein. Wir dürften an dieser Stelle nicht vergessen, dass die Erörterung des Wahrnehmungsvermögens nicht einfach dem vorausgesetzten Gegenstand „Seele“ eine Eigenschaft zuspricht, sondern dass die Seele in *De anima* versucht, sich ihrer οὐσία gemäß zu begreifen. Die Seele als wahrnehmungsfähig zu bestimmen heißt, dass sie selbst versucht sich wesentlich als wahrnehmungsfähig zu fassen. Wir haben jedoch oben gesagt, dass die systematische Entwicklung der Vermögen in *De anima* durch den Vergleich der Seele zwischen ihrer eigenen Tätigkeit und den durch sie gesetzten positiven Bestimmungen vorangetrieben wird. Ebendiese Reflexion der Seele auf die bisherige Untersuchung und ihr eigenes Tun bildet den Ausgangspunkt der Erörterung der φαντασία: Indem die Seele die Wahrnehmung bespricht, geht ihr selbst auf, dass sie diese als Gegenstand der denkenden Erkenntnis betrachtet. Daher müssen, falls die Seele tatsächlich ihrem Wesen nach das Wahrnehmungsvermögen ist, Wahrnehmung und Denken identisch sein, da andernfalls nicht klar wäre, wodurch die Seele überhaupt zur Erkenntnis befähigt ist. Offensichtlich sind beide jedoch nicht identisch, da die Erkenntnis der eigentümlichen Wahrnehmungsgegenstände notwendig wahr ist, während die diskursiven Erkenntnisse bzw. Annahmen des νοῦς sich auch als falsch herausstellen können. Entsprechend hat die Untersuchung zur φαντασία voranzuschreiten, die beide

186 Vgl. ebd. 427b6-9.

187 Ebd. 427b12-14.

188 Ebd. 427b16-17.

189 Vgl. Corcilius, „Phantasia“, 299 f.

Bestimmungen in sich vereint: Sie bewahrt und reproduziert sowohl die Inhalte der Wahrnehmung, kann sich in ihren Annahmen aber anders als diese auch als falsch erweisen, „weil (die Vorstellungen) bleiben“¹⁹⁰ und daher den veränderlichen Inhalten, auf die sie sich beziehen, unter Umständen nicht entsprechen. Die φαντασία erklärt damit überhaupt erst, wie es möglich ist, dass die notwendig wahren Erkenntnisse der Wahrnehmung durch die Verarbeitung des νοῦς in falsche Urteile und Annahmen eingehen können. Die Möglichkeit begründet sich dadurch, dass die φαντασία in notwendiger Differenz zu den Wahrnehmungsinhalten steht, da sie, um tätig zu werden, nicht auf deren unmittelbare Präsenz angewiesen ist, sondern diese aus sich selbst heraus reproduzieren kann. Auch der νοῦς, der auf diese reproduzierten Inhalte zugreift¹⁹¹, steht daher in Differenz zu dem ursprünglich Wahrgenommenen.

Reflexiver formuliert könnte man sagen, dass die φαντασία der Versuch des νοῦς ist, sich selbst als Modifikation der Wahrnehmung zu bestimmen. Indem der νοῦς einsieht, dass er seine eigene erkennende Tätigkeit nicht als bloße Wahrnehmung fassen kann, verändert er diese soweit, dass er sich selbst angemessen wird. Dies gelingt ihm jedoch nur teilweise; er hat zwar nun das ursprüngliche Problem, d.i. die Möglichkeit von Wahrheit und Falschheit, gelöst, ist jedoch insofern nicht zur Selbsterkenntnis gelangt, als er als φαντασία immer noch auf die Inhalte der Wahrnehmung beschränkt bleibt. Weil er sich aber als immer noch an positive Bestimmtheiten gebundene Tätigkeit auffasst, muss ihm unerklärlich sein, wie er überhaupt die gesamte Untersuchung der Seele durchführen konnte. Die Erörterung des Nähr- und Zeugungsvermögens etwa wäre nicht möglich gewesen, wäre die Seele tatsächlich im wesentlichen Sinne bloß φαντασία, da das Nähr- und Zeugungsvermögen keinen Gegenstand der Wahrnehmung, sondern des Denkens bildet. Die Wahrnehmung kann niemals Aufschluss darüber geben, was etwas ist (folglich auch nicht das Was des Nähr- und Zeugungsvermögens erfassen), da die Erkenntnis des Was die zentrale Leistung des Denkens ist.¹⁹² Aristoteles zieht aus dieser Einsicht in *De anima* III 4 die Konsequenz, dass dem Denken prinzipiell keine vorgängige Bestimmtheit eignet, da es sich als selbstbestimmtes Vermögen diese Bestimmtheit erst zu geben hat. Die φαντασία wird also durch den νοῦς insofern überwunden, als dieser tatsächlich den von ihm selbst gesuchten freien Selbstbezug herstellen kann und nicht mehr auf externe Bestimmungen referieren muss.

An der Abfolge „Wahrnehmung – Vorstellung – Vernunft“ lässt sich die zunehmende Adäquation des νοῦς mit sich selbst nachvollziehen. Dieser ist – gemäß der aristotelischen Auffassung, dass der νοῦς im Akt des Erkennens mit seinem Gegenstand identisch wird – jede seiner Bestimmungen,

190 An. 429a5.

191 Vgl. ebd. 431a14-17: „Der zum Denken fähigen Seele kommen die Vorstellungsgelalte wie Wahrnehmungsgelalte zu [...]. Deswegen denkt die Seele niemals ohne Vorstellungsgelalt.“

192 Vgl. ebd. 429b16-18.

folglich auch Wahrnehmung und Vorstellung. In diesen Bestimmungen ist er jedoch niemals im eigentlichen Sinne er selbst, denn erst als Selbstbezug bzw. selbstbestimmte Tätigkeit erreicht er seinen vollen Begriff. Dass der *voũç* nicht einfach ein Vermögen neben den anderen ist, zeigt sich insbesondere an seiner Bestimmung als Form von Formen. Aristoteles schreibt:

Das Wahrnehmungsvermögen und das Wissensvermögen der Seele sind der Möglichkeit nach ihre Gegenstände: dieses der Wissensgegenstand, jenes der Wahrnehmungsgegenstand. Es ist aber notwendig, dass sie entweder (die Gegenstände) selbst sind oder deren Formen. Die Dinge selbst sind sie offenbar nicht. Der Stein ist ja nicht in der Seele, sondern dessen Form; daher ist die Seele wie die Hand. Die Hand ist nämlich Werkzeug (für den Gebrauch) von Werkzeugen, und so ist auch die Vernunft Form von Formen und auch die Wahrnehmung ist Form von Wahrnehmungsgegenständen.¹⁹³

Es scheint zunächst, als gehe Aristoteles von einer strikten Trennung von Wahrnehmungs- und Vernunftkenntnis aus. Jeder Erkenntnisart wird nämlich zu Beginn des Zitats ein spezifischer Gegenstandsbereich zugeschrieben: Die Wahrnehmung bezieht sich auf das Wahrnehmbare, das Denken auf das Denkbare. Dass diese Trennung aber zugleich aufgehoben ist, zeigt sich an der Bestimmung der Vernunft als Form von Formen. Denn wären Wahrnehmung und Vernunft nicht miteinander vermittelt, so müsste sich die Vernunft konsequenterweise in der Erkenntnis der spezifisch-denkbaren Formen erschöpfen. Sie erkennt aber die Form überhaupt und schließt damit explizit auch die wahrnehmbaren Formen in sich ein. Das heißt natürlich nicht, dass die Wahrnehmung überflüssig wäre oder sie sich in der Vernunft auflösen ließe. Es heißt vielmehr, dass die Vernunft sich nicht auf einen bestimmten Gegenstandsbereich festlegen lässt, da sie das jeder Gegenständlichkeit vorausliegende Prinzip ist. Sie begreift selbst die Wahrnehmung und deren Gegenstände in sich, insofern diese, ebenso wie jedes andere Objekt der Erkenntnis, denkend begriffen werden. Aristoteles macht also mit der Bestimmung des *voũç* als Form von Formen nochmals explizit darauf aufmerksam, dass er diesen nicht als bloße Eigenschaft der menschlichen Seele verstanden wissen will. Der *voũç* ist nicht ein Vermögen unter anderen, da er es überhaupt erst ermöglicht zwischen verschiedenen Vermögen zu unterscheiden und diese voneinander abzugrenzen. So ist auch die obige Unterscheidung zwischen Denken und Wahrnehmung selbst schon eine Leistung des Denkens, weshalb er dieser Unterscheidung immer schon vorausgesetzt sein muss. Wann immer daher etwas erkannt, erfragt oder verwissenschaftlicht wird, wird niemals bloß ein bestimmtes Objekt betrachtet, sondern immer auch zugleich der *voũç*, der das dieses Betrachten vollziehende, unhintergehbare, letzte Prinzip der Erkenntnis ist.¹⁹⁴

193 Ebd. 431b26-432a3.

194 Leider wird dies in der Sekundärliteratur auch heute noch manchmal übersehen. So schreibt Hahmann etwa: „Auf

5. Schluss

Abschließend wollen wir nun die eigentliche Hauptfrage unserer Arbeit klären, nämlich inwiefern der *voûç* sich in *De anima* als gegenüber der *Zweiten Analytik* adäquaterer Vernunftbegriff qualifiziert. Wir haben in Bezug auf die Vernunftkonzeption in *De anima* immer wieder darauf hingewiesen, dass es zum Wesen des *voûç* gehört, nicht mehr in Form eines Urteils abschließend bestimmbar zu sein, da er nicht eine Bestimmtheit, sondern der Tätigkeit des Bestimmens als solche ist. Man könnte nun meinen, dass wir uns damit vor die Alternative Dogmatismus oder Skeptizismus gestellt sehen. Entweder folgen wir der *Zweiten Analytik*, nach welcher es letzte und unhintergehbare Gründe gibt, auf die das Erkennen auf unerklärliche Weise äußerlich zugreift oder wir müssen uns mit *De anima* eingestehen, dass wir niemals ein sicheres Fundament der Erkenntnis erreichen und jedes Streben danach sinnlos ist. So formuliert wäre tatsächlich nicht einzusehen, warum der letzteren Auffassung des *voûç* der Vorzug zu geben ist.

Reflektiert man allerdings auf die Voraussetzung, die dieser Gegenüberstellung zugrundeliegt, so wird klar, dass es sich keineswegs um zwei gleichberechtigte und gleichermaßen unhaltbare Alternativen handelt. Die Voraussetzung jeder dogmatischen Erkenntnistheorie und Metaphysik, ist die Vorstellung, das Fundament des Wissens und der Wissenschaft sei in gegebenen Gegenständen zu suchen.¹⁹⁵ Ob diese Gegenstände dabei empiristisch als vermeintlich unmittelbar erfahrbare Sinnestatsachen angesetzt werden oder wie im vorkritischen Rationalismus als metaphysisches Ding mit Eigenschaften gedacht werden, spielt keine Rolle: Immer meint man, die Erkenntnis könne Halt nur in einem von ihr unabhängigen Gegebenen finden, das sie sich nachträglich anzueignen habe. Wie sich jedoch an den verschiedenen dogmatischen Projekten nachverfolgen lässt, stellt sich das vorgeblich Gegebene immer als Vermitteltes heraus und bietet daher keine sichere Grundlage der Erkenntnis und Metaphysik.¹⁹⁶ Bei Aristoteles stellt sich dieses Problem, wie oben besprochen, im Rahmen seiner Begründung der Wissenschaften: Weil jeder Sachverhalt in der

den *Nous* und die Wahrnehmung angewandt [das Beispiel der Hand als Werkzeug der Werkzeuge, L.G.] bedeutet das, dass beide die Seele (die wiederum die Form des Körpers ist) angehörig sind und in ihrem Dienst die Formen der wahrnehmbaren und denkbaren Dinge aufnehmen. So verstanden ist der *Nous* die »Form der Formen und die Wahrnehmung die Form des wahrnehmbar Seienden.« (Ders., Aristoteles' »Über die Seele«, 221.) Hahmann reflektiert jedoch überhaupt nicht auf den Zusammenhang von Denken und Wahrnehmung und setzt offenbar einfach voraus, dass es sich um zwei grundsätzlich getrennte Bereiche handelt. Damit muss aber unverständlich bleiben, weshalb Aristoteles den *voûç* als Form der Formen und nicht als Form des Denkbaren bezeichnet.

195 Zeidler, „Vernunft und Letztbegründung“, 11 f.

196 Für den Empirismus lässt sich dies etwa an der sog. „Protokollsatzdebatte“ des Wiener Kreises nachvollziehen. Die ursprüngliche Hoffnung die gesamte Wissenschaft und Philosophie auf empirische fundierte Sätze aufzubauen, stellte sich mit zunehmender Reflexion als unbegründet heraus, da es nicht gelang ein eindeutiges Abgrenzungskriterium zu den sog. metaphysischen Scheinsätzen zu finden (vgl. Zeidler, Kurt Walter: *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*, Würzburg 2000, 13-34). Für den Rationalismus hat Kant in seiner transzendentalen Dialektik gezeigt, dass die Verdinglichung erkenntnistheoretischer Prinzipien die Vernunft in unlösbare Selbstwidersprüche verstrickt (vgl. Kant, KrV, B 396/A 339-B 398/A3 40).

Wissenschaft begründet werden muss und jeder Grund wiederum begründungsbedürftig ist, geht die Reihe der Gründe potentiell ins Unendliche. Das heißt aber, dass es eine immer wahre und unverrückbare Grundlage des Wissens nicht gibt, da wir immer nur über relative Gründe verfügen. Will man nun, wie Aristoteles, dennoch an einer solchen Grundlage festhalten, muss man notwendig letzte und unbeweisbare Gründe bzw. Prinzipien behaupten. Da diese Gründe aber unbegründet sein müssen, um ihre Funktion als letzte Gründe zu erfüllen, können sie keine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen. Sie sind dogmatische Setzungen und können geglaubt, ebenso gut aber auch bezweifelt werden. Darin liegt der Grund, dass der Dogmatismus stets in sein Gegenteil, den Skeptizismus umschlägt. Dieser zieht die Konsequenz aus der Einsicht, dass es keine letzten Gründe gibt und weist die Hoffnung des Dogmatismus auf ein festes Fundament der Erkenntnis als überzogen zurück. Der Skeptizismus behauptet demgegenüber die Vorläufigkeit oder Beliebigkeit jeder Begründung und negiert ausdrücklich die Möglichkeit von Wissenschaft, Forschung und Erkenntnis.

Das ist jedoch offenbar nicht die von Aristoteles in *De anima* vertretene Position. Denn obwohl sich der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht mehr in der Urteilsform als positive Bestimmung aussprechen lässt, zieht Aristoteles daraus nicht die Konsequenz, Wissenschaft und Erkenntnis als sinnlose Unterfangen zu verwerfen. Der Skeptizismus ist nämlich nur so lange unvermeidlich, als angenommen wird, dass das Fundament der Erkenntnis in von der Erkenntnis unabhängigen Gegenständen besteht. Aristoteles weist mit seiner Untersuchung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aber gerade auf, dass dieses Fundament nicht vorgegeben ist, sondern erst durch die vernünftige Tätigkeit hergestellt werden muss. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kann daher auch nicht am Maßstab endlicher Dinge bemessen werden, denn er ist seinem Wesen nach reine $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\gamma\epsilon\iota\alpha$, reine Wirklichkeit, die sich nur auf sich selbst bezieht. Was sich aber nur auf sich selbst bezieht, d.h. was selbstbegründend ist, bedarf zu seiner Rechtfertigung keiner äußeren, von ihm unterschiedenen Gründe. Damit ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ das vom Dogmatismus gesuchte, unbezweifelbare Fundament der Erkenntnis. Nur besteht dieses, anders als beim Dogmatismus, nicht mehr in einem dinglichen Gehalt, sondern im Akt des Erkennens und Begründens selbst. Nicht dieser oder jener Grund, sondern das Begründen selbst kann unmöglich negiert werden, denn selbst der Skeptizismus stützt sich auf das Prinzip der Begründung, wenn er jeden Versuch der Letztbegründung als überzogen und sinnlos verwirft. Damit versöhnt Aristoteles' Vernunfttheorie die beiden Gegenpole „Dogmatismus und Skeptizismus“ und bietet einen Ausweg aus dem ansonsten unvermeidlichen Umschlagen des einen in den anderen an. Er nimmt den Anspruch des Dogmatismus in seiner Suche nach einem Fundament der Erkenntnis, welches uns einen Haltepunkt im ständigen Wechsel der Phänomene bietet, ernst, gibt aber zugleich dem Skeptizismus insofern recht, als es sich bei diesem Haltepunkt nicht um ein Endliches bzw. Gegebenes handeln kann. Die Lösung besteht daher darin,

die endlichen Letztgründe als den Akt des Begründens selbst zu verstehen und damit als Aufforderung den $\nu\omicron\upsilon\zeta$ zu Darstellung zu bringen. Denn wenn wir sagen, dass Letztbegründung nur als Akt des Begründens selbst möglich ist, so ist damit nicht eine abstrakte Handlung gegenüber den endlichen Inhalten gemeint. Begründen ist nur als Begründen eines Begründeten möglich, so wie auch Erkennen immer das Erkennen eines Erkannten ist. Den $\nu\omicron\upsilon\zeta$ zur Darstellung zu bringen bedeutet vielmehr, dass er sich selbst einen Inhalt zu geben hat und damit zu sich in Differenz gerät, die er selbst wieder zu schließen hat. Da der $\nu\omicron\upsilon\zeta$ sowohl reiner Selbstbezug, als auch jeder seiner endlichen Gehalte ist, steht er in einer permanenten Spannung mit sich selbst, die nichts anderes ist, als die Aufgabe sich durch seine endlichen Gehalte hindurch mit sich selbst angemessen zu werden.

Man könnte nun noch einwenden, dass die Annahme eines selbst- und letztbegründenden Prinzips nichts anderes sei, als ein logischer Zirkel, bei dem die zu begründenden Aussagen zur Voraussetzung ihrer eigenen Begründung gemacht werden. Damit wäre das Problem des infiniten Regresses und des Skeptizismus nur durch das Problem des logischen Zirkels ersetzt worden und man sähe sich wiederum vor zwei gleichermaßen unzureichende Alternativen gestellt.

Darauf ist zu entgegnen, dass die Voraussetzungen, auf welchen ein Zirkelbeweis beruht, auf den $\nu\omicron\upsilon\zeta$ nicht zutreffen. Im Zirkelbeweis begründet sich nämlich ein endlicher Inhalt durch sich selbst. Der $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ist nun aber gerade kein endlicher Inhalt, denn er hat überhaupt keinen Inhalt und keine Natur bevor er nicht denkt. Daher kann er auch nicht am Maßstab endlicher Inhalte bemessen werden: Was sich auf sich bezieht, d.h. selbstbestimmt ist und dadurch erst einen konkreten Gegenstand hervorbringt, steht zu sich selbst nicht in demselben Verhältnis, wie ein von vornherein bestimmter Gegenstand.¹⁹⁷

Dennoch ist es richtig, dass die Struktur der Vernunft einen Zirkel beschreibt. Dieser ist jedoch kein formallogischer Zirkel, sondern die unvermeidliche reflexive Beziehung, die jeder spekulativen Philosophie zu eigen ist.¹⁹⁸ Sollen sich nämlich Erkennendes und Erkanntes nicht auf ewig in einer unüberbrückbaren Differenz zueinander befinden, sondern letztlich miteinander übereinstimmen, muss eine solche Selbstbeziehung angenommen werden. Nur wenn Subjekt und Objekt miteinander identisch sind, sind Erkenntnis und Wahrheit überhaupt denkbar. Diese Identität ist allerdings nicht beweisbar oder anhand irgendwelcher Tatsachen zu demonstrieren. Die Natur des $\nu\omicron\upsilon\zeta$ besteht gerade darin, kein Gegenstand oder Objekt, sondern eine Tätigkeit zu sein, weshalb er auch nicht als bloßer Inhalt des Denkens oder Anschauens vorliegen kann. Die Zirkelstruktur des $\nu\omicron\upsilon\zeta$ liegt uns damit gewissermaßen immer schon im Rücken: Sobald wir den

197 Vgl. Hegel, G.W.F.: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, Frankfurt 1986, 246: „Weil der Vernünftige die Beziehung selbst ist, so werden wohl die in Beziehung Stehenden, die, wenn sie vom Verstande gesetzt werden, einander begründen sollten, nicht das Vernünftige selbst in den Zirkel [...] fallen.“

198 Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 2.

νοῦς versuchen zu fassen, bestimmt er sich durch sich selbst als konkreter Gehalt und hat sich damit bereits verendlicht. Das meint allerdings nicht, dass er unerkennbar ist. Wir erkennen ihn bzw. er erkennt sich, indem er zum Gegenstand gemacht wird, als sich selbst unangemessen und begründen damit erst, warum Letztbegründung nicht durch endliche Gegenstände oder Inhalte geleistet werden kann: Sie kann deshalb nicht durch endliche Gegenstände oder Inhalte geleistet werden, weil der νοῦς seiner Natur nach unendlich ist und daher niemals als bloßer Gegenstand erkannt bzw. einfacher Satz ausgesprochen werden kann. Er muss sich zwar immer auch vergegenständlichen, weist jedoch darin über sich selbst hinaus und zugleich nur auf sich selbst zurück.

6. Zusammenfassung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die in *De anima* entwickelte Lehre des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als Theorie der Letzt- und Selbstbegründung interpretieren. Dabei wird ausgehend von Aristoteles' wissenschaftstheoretischen Überlegungen in der *Zweiten Analytik* das notwendige Scheitern jeder dogmatischen Metaphysik und Erkenntnistheorie aufgewiesen, die meint, Begründung sei durch die Berufung auf unmittelbar Gegebenes zu leisten. Demgegenüber wird der Prozesscharakter der aristotelischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -Theorie geltend gemacht, die es erlaubt, Begründung als dynamisches Geschehen zu denken, das seine Inhalte nicht schon vorfindet, sondern selbstbestimmt aus sich hervorbringt. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf der reflexiven Struktur der Untersuchung der Seele in *De anima*: Da die Seele das gleichermaßen Untersuchte, wie Untersuchende ist, formuliert *De anima* keine Theorie *über* Begründung, sondern führt vielmehr selbst vor, wie Begründung als sich verwirklichender Selbstbezug gedacht werden muss.

7. Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Erste Analytik*. Organon Bd. 3/4. Gr./Dt., hrsg., übers., mit e. Einl. u. Anmerk. vers. v. Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1998.
- *Die Kategorien*. Gr./Dt., übers. u. hrsg. v. Ingo W. Rath, Stuttgart: Reclam, 2009.
 - *Kategorien/Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*. Organon Bd. 2. Gr./Dt., hrsg., übers., mit Einl. u. Anmerk. vers. v. Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner, 1998.
 - *Metaphysik*. Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E). Gr./Dt., Neubearb. d. Übers. v. Hermann Bonitz, mit Einl. u. Komm. hrsg. v. Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1989.
 - *Metaphysik*. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). Gr./Dt., Neubearb. d. Übers. v. Hermann Bonitz, mit Einl. u. Komm. hrsg. v. Horst Seidl, 4. Aufl., Hamburg: Meiner, 2009.
 - *Nikomachische Ethik*. Auf. d. Grundlage d. Übers. v. Eugen Rolfes, hrsg. v. Günther Bien, 4., durchges. Aufl., Hamburg: Meiner, 1985.
 - *Zweite Analytik*. Organon Bd. 3/4. Gr./Dt., hrsg., übers., mit e. Einl. u. Anmerk. vers. v. Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1998.
 - *Über die Seele. De anima*. Gr./Dt., übers., mit e. Einl. u. Anmerk. hrsg. v. Klaus Corcilius, Hamburg: Meiner, 2017.
- Barnes, Jonathan: *Aristotle: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Bronstein, David: „Demonstration“, in: Corcilius, Klaus./Rapp, Christof (Hg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2011, 193-197.
- Busche, Hubertus: *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg: Meiner, 2001.
- Cassirer, Heinrich: *Aristoteles' Schrift »Von der Seele« und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1932.
- Corcilius, Klaus: „De anima“, in: Ders./Rapp, Christof (Hg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2011, 88-97.
- „Phantasia“, in: Ders./Rapp, Christof (Hg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*.

- Stuttgart: Metzler, 2011, 298-302.
- Dangel, Tobias: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- Descartes, René: *Discours de la Méthode*. Frz./Dt., übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers, Hamburg: Meiner, 2011.
- *Meditationen*. Übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers, Hamburg: Meiner, 2009.
- Fichte, J. G.: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, in: *Fichtes Werke*. Bd. 1, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- Fischer, Katharina: „Veränderung, Bewegung“, in: Corcilus, Klaus./Rapp, Christof (Hg.): *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2011, 372-377.
- Frede, Michael: „Aristotle’s Rationalism“, in: Ders./Striker, Gisela (Hg.): *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2002, 157-173.
- „On Aristotle’s Conception of the Soul“, in: Nussbaum, Martha C./Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.): *Essays on Aristotle’s De anima*. Oxford: Clarendon Press, 93-107.
- Gloy, Karen: „Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles’ Metaphysik“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Vol. 37(4), 1983, 515-543.
- Hahmann, Andree: *Aristoteles’ »Über die Seele«*. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Reclam, 2016.
- Hartmann, Nicolai: „Aristoteles und Hegel“, in: Ders.: *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin: Walter de Gruyter, 1957, 214-252.
- Hegel, G.W.F.: „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neusten mit dem alten“, in: *Jenaer Schriften 1801-1807*. Bd. 2 d. Werkausg., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Bd. 19 d. Werkausg., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Herzberg, Stephan: „Pro hen-Einheit und Analogie. Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin“, in: Ders./Brachtendorf, Johannes (Hg.): *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 35-59.

- *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung.* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011.
- Hilt, Annette: *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit.* Freiburg/München: Karl Alber, 2005.
- Hume, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand.* Übers. v. Raoul Richter, mit e. Einf. hrsg. v. Manfred Kühn, Hamburg: Meiner, 2015.
- Höffe, Otfried: *Aristoteles.* München: Beck, 1996.
- Kahn, Charles H.: „Aristotle on Thinking“, in: Nussbaum, Martha C./Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.): *Essays on Aristotle's De anima.* Oxford: Clarendon Press, 359-379.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft 1.* Bd. 3 d. Werkausg., hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 8. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014.
- König, Robert: „Syllogistik und Dialektik bei Aristoteles und Platon. Zu Zeidlers Weiterentwicklung der aristotelischen Logik“, in: Ders./Rendl, Lois Marie (Hg.): *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag.* Berlin: Peter Lang, 2020.
- Lohmann, Johannes: „Vom ursprünglichen Sinn der aristotelischen Syllogistik“, in: Hager, Fritz-Peter (Hg.): *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles.* Darmstadt: WBG, 1972, 175-210.
- Natorp, Paul: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.* 3. Aufl., Darmstadt: WBG, 1961.
- Nussbaum, Martha C.: „Introduction“, in: Dies./Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.): *Essays on Aristotle's De anima.* Oxford: Clarendon Press, 1-6.
- Parmenides: *Über das Sein.* Gr./Dt., hrsg. v. Hans von Steuben, übers u. Glied. v. Jaap Mansfeld, Stuttgart: Reclam, 2009.
- Picht, Georg: *Aristoteles' »De anima«.* Mit e. Einf. v. Enno Rudolph, hrsg. v. Constanze Eisenbart, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
- Platon: „Menon“, in: *Platon Werke.* Bd. 2 d. Werkausg., Gr./Dt., hrsg. v. Gunther Eigler, 7. Aufl., Darmstadt: WBG, 2016.
- „Sophistes“, in: *Platon Werke.* Bd. 6 d. Werkausg., Gr./Dt., hrsg. v. Gunther Eigler, 7. Aufl., Darmstadt: WBG, 2016.

- Polansky, Ronald: *Aristotle's De anima*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Schmitt, Arbogast: *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*. 2., überarb. Aufl., Stuttgart: Metzler, 2008.
- Seidl, Horst: *Der Begriff des Intellekts (νοῦς) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*. Meisenheim a. G.: Anton Hain, 1971.
- Wagner, Hans: *Philosophie und Reflexion*. Gesammelte Schriften, Bd. 1, hrsg. v. Bernward Grünewald, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2013.
- Wieland, Wolfgang: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. 3., um e. Vorw. erw. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Wilkes, K.V.: „*Psuchē versus the Mind*“, in: Nussbaum, Martha C./Rorty, Amélie Oksenberg (Hg.): *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press, 109-127.
- Zeidler, Kurt Walter: „*Der logische Ort der Freiheit*“, in: Ders.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz, 2016, 175-189.
- „*Platons Antizipation und Überwindung des Universalienstreits*“, in: Ders.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz, 2016, 191-207.
 - *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
 - „*Syllogismus est principium Idealismi*“, in: Ders.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz, 2016, 109-127.
 - „*Vernunft und Letztbegründung*“, in: Ders.: *Grundlegungen. Zur Theorie der Vernunft und Letztbegründung*. Wien: Ferstl & Perz, 2016, 11-60.

