

III. Kapitel

Allgemeine philosophische Voraussetzungen oder das Ganze und die Teile mitten auf dem Weg der Philosophie zur *ousía*

Vorbemerkung

Das Teilungsverfahren, das Aristoteles am Anfang der *Politik* (1252a18-23) ankündigt, verweist auch interessanterweise auf die platonischen Anwendungen der Begriffseinteilung im *Sophistês* und *Politikós* zurück. Das Studium der besonderen Art und Weise, wie Aristoteles mit dieser Methode umging, erfordert zunächst einmal eine Überprüfung und Schärfung der zur Verfügung stehenden Instrumente. Diese sind vordergründig nichts anderes als das Ganze (*hólon*) und die Teile (entweder *méros* oder *móron*). So kann man nicht umhin, auf die *Metaphysik* und die anderen “logischen” Schriften zu rekurrieren, wo mehrere relevante Stellen vorkommen. Die *Metaphysik*, als Gründungsschrift einer später institutionalisierten philosophischen Disziplin, erhebt vornehmlich einen solchen Anspruch auf Relevanz. Die Bezeichnung “Metaphysik” kam im ersten vorchristlichen Jahrhundert nur durch eine äußerliche editorische Anordnung der esoterischen aristotelischen Schriften durch Andronikos von Rhodos zustande – “Metaphysik” hieß also ursprünglich nichts anderes als “das auf die Physik folgende Werk” (s. z.B. Gigon 1991 [1967], 40-53). Für Aristoteles selbst war sie eigentlich die “erste Philosophie” (*prôtē philosophía*, *Metaph.* Gamma 1, 1004a3), diejenige also, die nach dem ins Auge gefassten Wesen (*ousía*) bedeutungsmäßig den anderen Teildisziplinen vorausgeht. Die etablierte Bezeichnung “Metaphysik” ist also ihrem Stellenwert nicht gerecht, wie Bertrand Russel bemerkt (1997, 112).

Dem Teil und dem Ganzen widmet Aristoteles die Kap. 25 bzw. 26 des Buchs Delta seiner *Metaphysik*. Dies tut er im Rahmen eines umfangreichen Projektes, das auf die Klärung des Gebrauchs von philosophischen Termen abzielt. Dass er sich um diese Klärung bemüht, sieht man an verschiedenen verstreuten Stellen seiner Werke. Im Buch Delta listet Aristoteles viele Definitionen auf, die jeweils verschiedene Bedeutungen oder Aspekte des Gebrauchs desselben Wortes darstellen und behandelt sie kurz¹. Alle diese Definitionen werden als prinzipiell gleichwertig behandelt, haben sie sich doch nicht zufällig in der

¹. Die thematische Überschrift des Buches lautet: *Perì tôn possachôs legoménōn*, etwa: ‘über die vielen Aussageweisen’ oder ‘über die mehrfache Bedeutung von Begriffen’. O. Höffe bezeichnet Buch Delta als “das älteste uns verfügbare Philosophielexikon” (Höffe 1999 [1996], 150).

Sprache eingebürgert, sei es in der Umgangs- oder in der Spezialistensprache. Es kommt nur darauf an, die verschiedenen Bedeutungen auseinander zu halten und möglichst zu präzisieren². Für seine Annäherungsversuche an die Bedeutung der Wörter benutzt Aristoteles oft das Wort *trópoi*, d.h. Modi bzw. Weisen: dies verweist auf “Definitions-” oder “Aussageweisen”.

Aristoteles, der dabei seine analytische Schärfe unter Beweis stellt, bietet dadurch einen ersten Einblick in die Welt seiner Begrifflichkeit an, die sich übrigens bei der Abfassung dieses Buchs in der Phase ihrer Herausbildung befunden haben wird. Seine Hauptintentionen waren: a. die Befruchtung der platonischen *dialektikê téchnē*, die herkömmliche Probleme auf der Ebene der Sprache zu behandeln versuchte, ohne sie allerdings einseitig auf ihre sprachliche Dimension zu reduzieren, b. seine kritische Einstellung zu der platonischen Ontologie und mithin auch zu Parmenides, den auch Platon zu überwinden bestrebt war.

1. Die Aufgabe der ersten Philosophie

Dass die Wissenschaft auf die Erkenntnis des *kathólou* abzielt, ist ein Leitmotiv in Aristoteles’ *Metaphysik*. Die Philosophie bzw. die Wissenschaft, schreibt der Philosoph am Anfang des Buches Gamma – das übrigens als separate Schrift der reifen Periode des Philosophen zugeordnet wird (s. Düring 1966, 52) – betrachte (*theōrei*) das Seiende, insofern es ein Seiendes ist (*tò òn hē ón*) an sich und das, was ihm zukomme (*tà toutō hypárchonta kath’ hautó*, 1003a21f)³.

Anschließend hebt er die darauf zielende Wissenschaft von den sogenannten Einzelwissenschaften (*tôn en mérei legoménōn*, 1003a22f) ab:

“denn keine der anderen Wissenschaften betrachtet allgemein das Seiende, insofern es seiend ist (*kathólou perì tou óntos hē ón*), sondern, indem sie sich einen Teil vom Seienden herauschneiden (*méros autoû ti apotemómēnai*), betrachten diesen hinsichtlich seines Akzidents (*theōrousi tò symbebēkós*)” (1003a23ff)

². Aristoteles sah sich genötigt, “das Metasprachliche noch weitgehend aus dem Arsenal der Umgangssprache zu rekrutieren”, was andererseits für die Frische des sich dadurch ankündigenden Denkens spricht (Pieper 1997 [1995], 40 und 43f, Anm. 32).

³. Übersetzungskommentar: das an sich (*kath’ hautó* in der Textausgabe von W. Jaeger, Oxford 1992 [1957]) bezieht sich, grammatikalisch gesehen, auf das Seiende. Nach dem Kommentar von Alexander von Aphrodisias muss man an dieser Stelle richtig *kath’ hautá* schreiben; in diesem Fall müßte man in der Übersetzung das “an sich” auf “das, was dem Seienden zukommt” beziehen. Je nach philologischer Entscheidung würden sich unterschiedliche Akzentsetzungen ergeben.

Den Anspruch der sozusagen richtigen Philosophie untermauert Aristoteles an der nächsten Stelle, indem er die Existenz von Prinzipien (*archai*) und äußersten Ursachen (*akrotátas aitias*, *ebd.* 1003a26-32) postuliert (vgl. zu diesem Punkt auch: *Metaph.* Alpha 1, 981b28f), deren Findung die Voraussetzung für die Bewältigung der ersten Aufgabe der Philosophie sei. An anderer Stelle spricht Aristoteles von der “Untersuchung des Allgemeinen” (*peri tou kathólou sképsis*, Gamma 3, 1005a35-b1) und in: Epsilon 1, 1026a29-32 wiederholt er im Wesentlichen seine erste Definition der auf das *kathólou* gehenden Philosophie, wobei diesmal von der ersten Philosophie (*philosophía prôtē*) die Rede ist.

Die Bezeichnung “erste Philosophie” hat gewiss einen ontologischen Status, sie entspricht der Vorstellung von einem Gegenstand, der auf dem Gipfel des zu untersuchenden Seienden steht: am Anfang stehe das *prôton* und *prôton* sei das Vollendete (*téleion*): davon geht Aristoteles aus (*Metaph.* Lambda 7, 1073a1). Andererseits muss aber der Zusammenhang mit dem im 2.en Kap. des I. Buchs der *Politik* vorkommenden Terminus *próteron* näher betrachtet werden. Das Erste (*prôton*) ist im griechischen Sprachgefühl nicht vorrangig eine Ordinalzahl, sondern ein adjektivischer Superlativ des (später obsolet gewordenen) zeitlichen Adverbs *prô*, das “früh” bedeutete, woraus sich dann auch der Komparativ *próteros-próteron* (: früher-später) herleitet; das Gleiche ist in der lateinischen Sprache auch der Fall: dort haben wir die Steigerungsformen *prae, prior, primus*. Auf diese sprachliche Eigentümlichkeit setzt nun Aristoteles und stellt begriffliche Verhältnisse im Hinblick auf eine Hauptkategorie her. Als Hauptkategorie können ihm dabei *archê, aitía, ousía* oder *phýsis* dienen. In methodischer Hinsicht wiederum können sich *próteron* und *hýsteron* (: später) je nach dem Grad unterscheiden, wie sie vom wissenden Subjekt schon angeeignet worden sind. In diesem Fall muss Aristoteles eine wichtige Unterscheidung zwischen zwei entgegengesetzten Bedeutungen des Terminus treffen, nämlich zwischen *próteron tê phýsei* oder *próteron haplôs* (: früher der Natur nach oder früher schlechthin) einerseits und *próteron hēmîn* oder *prôs hēmâs* (: früher für uns) andererseits, wobei der Philosoph oft dieselbe Unterscheidung mithilfe des Adjektivs *gnôrimos* bzw. *gnôrimôteros* (: bekannt, verständlich) vermittelt (ausführlich zu *próteron* und *hýsteron* in: *Metaph.* Delta 11; vgl. *Anal. post.* 74a1-5, *Phys.* 184a16ff, *N.E.* 1095b2-7)⁴. Wenn also diese Unterscheidung nicht vorkommt, dann ist man mit Hegel berechtigt, das *próteron* auf das Wesen zu beziehen (vgl. Einleitung).

⁴. *Próteron* und *hýsteron* gehören zu den sogenannten Postprädikamenten des Aristoteles, vgl. Kant, *Prolegomena*, §39 und *KrV.*, A79f / B105f. Ausführlich darüber in: *Kategorien*, 11-15, 13b36-15b32; vgl. auch: Hartmann 1957, 217f. Dieselben Begriffe hält auch Thomas von Aquin für maßgeblich, um zwischen den verschiedenen Aussageweisen des Seienden zu unterscheiden (*De ent.essent.*, VI 134).

2. quantitative und qualitative Teilung des Ganzen

Im 25.en Kap. des Buchs Delta, das dem Teil gewidmet ist, schreibt Aristoteles, dass der Teil (*méros*) erst einmal das sei, worin das Quantum (*posón*) auf irgendeine Weise zerlegt werden könnte (*àn dihairetheiē*, 1023b12f). Daran schließt sich eine zweite, strengere Definition an, die den Umfang der ersteren einschränkt: nur wenn das Ergebnis dieser Zerlegung bzw. Teilung das ganze Quantum messen könne, werde es Teil genannt (1023b15f).

In einem anderen Sinne und abgesehen vom Quantum (*áneu tou posou*) heiße nun Teil (*móron*) das, worin die Art (*eídos*) zerlegt werden könne (1023b17f). Aristoteles fügt hinzu, demnach nenne man (*phasín*) die Arten Teile der Gattung (*génos*, 1023b18f). Diese dritte, nicht-quantitative Definition weist jedoch eine bestimmte Inkonsistenz auf. Man hätte mit einem anderen schlussfolgernden Satz rechnen dürfen, denn im anfänglichen definitiven Satz ging es eben um die *dihairesis* (: Zerlegung, Zerteilung) der Arten und nicht um diejenige der Gattungen; so passt zwischen beiden Sätzen das Wort “demnach” (*dió*) offenbar nicht; denn es verbindet zwei verschiedene Arten von Zerteilung. Oder anders formuliert: das Problem besteht darin, dass zwei entgegengesetzte Glieder eines Teilungsverfahrens mit dem gleichen Term (*eídos*) benannt werden.

Die Lösung ergibt sich vielleicht dann, wenn man den definitiven Satz aufgrund des zweiten zulässigerweise ergänzt: Teil sei das, worin – abgesehen vom Quantum – die Gattung *oder* die Art zerlegt werden könne. Das Resultat der Zerteilung heiße dann Art, wenn das zu Zerteilende eine Gattung war. Oder: es ist wohl auch möglich beim ersten Satz zu bleiben. Dann hätte man den zweiten Satz so umformulieren müssen: die zu zerteilenden Arten sind eventuell ihrerseits Teile einer größeren Einheit, die Gattung heißt.

Eine dritte Lösungsmöglichkeit ergäbe sich daraus, dass man das “demnach” einfach durch “und” ergänzt: in diesem Fall wird dem Leser suggeriert, dass hier zwei unterschiedliche Bedeutungen bzw. Aspekte von *eídos* im Spiel sind.

Die dritte Lösung sowie die Explikation, die man von Aristoteles erwartet, laufen darauf hinaus, dass die Art (*eídos*) jeweils nach der Perspektive bestimmt wird, aus der man sie betrachtet. Art ist der Teil einer größeren Einheit, die Gattung heißt. Diese Art wird aber ihrerseits zur Gattung, wenn man sie in noch kleinere Teile zerlegt und sie sozusagen von unten herauf betrachtet. Diese perspektivische Relativität der beiden Begriffe ist in der formalen Logik nunmehr festgeschrieben⁵.

⁵. In diesem Rahmen spricht Wilhelm von Ockham von der *species specialissima* als derjenigen logischen Entität (*intentio*), die keine weiteren Unterteilungen hat (“*species specialissima est intentio non habens speciem sub se*”, (*Summa Logicae* I, 21, Ockham 1996 [1984], 228, Anm. 84).

Die Hauptschwierigkeit aber, die sich aus der nicht-quantitativen Teilung des Ganzen ergibt, bezieht sich auf die Möglichkeit einer Teilung des *eídos* überhaupt. Denn diese Möglichkeit schließt Aristoteles an anderer Stelle ausdrücklich aus: *átomon gàr tò eídos* (*Metaph.* Zeta 8, 1034a8). In dem hier besprochenen Text aber scheint er mit diesem Term anders umzugehen. Kurz darauf wird man konkreter auf eine Teilung des *eídos* hingewiesen. Denn in einem anderen Sinne, schreibt Aristoteles, könne der Teil entweder Resultat einer Zerteilung (*eis hà diaireítai*) oder Bestandteil eines zusammengesetzten Ganzen sein (*ex hón sýgkeitai tò hólon*, 1023b19f). Es könnten in diesem Sinne Teile einer Form (*eídos*) geben oder Teile von etwas, das über Form verfüge. Anschließend nennt Aristoteles zwei einschlägige Beispiele aus der Welt der materiellen Objekte, die sowohl materiellen Stoff (*hylē*) als auch Form (*eídos*) hätten und zwar eine ehrene Kugel oder einen ehernen Würfel; im zweiten Fall sei das Erz (*chalkós*) ein Teil, wie auch der Winkel (1023b20ff).

Im abschließenden Satz des Kapitels deutet Aristoteles an, man dürfe auch von Ganzem und Teilen sprechen, ohne dass dabei eine Teilung (*diháiresis*) vorausgesetzt würde: “Weiter heißt das, das sich in jedes Einzelne erklärenden Begriff (*tò lógō tò dēloúnti*) findet, Teil des Ganzen. Deshalb nennt man die Gattung einen Teil der Art, in einer anderen Bedeutung allerdings ist die Art Teil der Gattung” (1023b22-25).

Hier sieht sich Aristoteles mit einem anderen interessanten Fall konfrontiert, dass nämlich der Teil nicht bloß zu einem Ganzen als Bestandteil eines Zusammengesetzten gehört, d.h. nicht bloß und nicht unbedingt dem Umfang nach kleiner als das Ganze ist. Hier ist der Teil ein Aspekt des erklärenden Begriffes, den man im Hinblick auf ein Einzelnes (*hékaston*) heranzieht. So ist es wohl möglich, dass das dem Umfang nach Kleinere im *lógos* (:Definition) des Größeren auftaucht *und* umgekehrt. Die Positionen zwischen Größerem und Kleinerem können in diesem Sinne vertauscht werden. Als Beispiel dafür nennt Aristoteles das Verhältnis zwischen Gattung und Art; um die Art zu definieren, braucht man die Gattung (zu der sie gehört) erklärend zu erwähnen, wobei diese so zu einem Teil von jener wird. In dem vorangegangenen Fall hat die Gattung die Bedeutung eines Zusammengesetzten, das Teile mit enthält und in dem letzteren die eines begrifflichen Gegenstandes, der seine Teile begrifflich abstützt und dabei in formeller Hinsicht zu einem Teil von ihnen wird. Die interessante Möglichkeit eines definatorischen Wechselspieles zwischen den Begriffen der Teile und des Ganzen taucht hier stillschweigend auf. Mit modernerem Vokabular kann man zwei Fälle unterscheiden: zum einen nimmt man das Kleinere als einen Teil des Größeren in *klassifikatorischem*, zum anderen gilt das Größere als Teil des Kleineren in *definatorischem* Sinne.

Eine Stelle aus dem Buch Zeta wiederholt implizit dieses definatorische Verhältnis.

Aristoteles nennt dort zwei Beispiele, wo das Kleinere ein Teil des Größeren ist: der spitze

Winkel und der Finger sind kleiner und somit Teile des rechten Winkels bzw. des Lebewesens. Andererseits weist er aber auf das umgekehrte Verhältnis hin, indem die Kleineren von den Größeren her definiert werden (*tò lógō gār légontai ex ekeinōn*, Zeta 10, 1034b31).

Im 26. Kapitel des Buches Delta kommt das Ganze zur Sprache. “Als ein Ganzes bezeichnet man das, dem keiner der Teile, deretwegen es ein der Natur nach Ganzes genannt wird (*ex hōn légetai hólon phýsei*), fehlt (*ápesti*) und das das Umfasste so Umfassende, dass beides ein Eines ist (*tò periéchon ta periechόμενα hōste hén ti eínai ekeína*, 1023b26ff). Die Eigenschaften des Ganzen in diesem Sinne wären also, erstens Naturgemäßheit, zweitens Zusammengesetzt-sein, drittens Vollständigkeit und viertens Einheit.

Die Einheit des Ganzen könne allerdings so vorkommen, dass auch die Teile, und zwar ein jeder von ihnen, über sie verfügen (*hōs hekáston hén*). Es könne zwar auch sein, dass das einheitliche Ganze erst aus den Teilen hervorgehe: *hōs ek toutōn tò hén*, 1023b29f). Nur in dem ersten Fall aber besitze das Ganze zugleich die Eigenschaft der Allgemeinheit: denn vom Allgemeinen (*kathólou*) könne nur dann die Rede sein, wenn es vieles dadurch umfasse, dass es von jedem Einzelnen ausgesagt werde und alles Einzelne Eines sei (*pollà periéchon tò katégoreísthai kath’ hekástou kai hèn hápanta eínai hōs hekáston*, 1023b30f). Dafür gibt Aristoteles das Beispiel des allgemeinen Begriffes “Lebewesen” (*zōon*), das die einzelnen Lebewesen “Pferd”, “Mensch”, “Gott” umfasse, wobei ein jedes von ihnen Eines sei. Sollte dem Ganzen auch die so aufgefasste Allgemeinheit zukommen, dann würde es sich um das handeln, “was ganz und gar als ein Ganzes ausgesagt” werde (*tò hólōs legómenon hōs hólon ti ón*, 1023b29f): damit wird anscheinend ein höherer Grad der Vollkommenheit des Ganzen erreicht.

Diese Auffassung des vollkommenen oder, am Text näher, “ganzheitlichen” Ganzen, impliziert also, a. dass die Einheit nicht nur dem Ganzen, sondern auch einem jeden seiner Teile zukommt, b. dass das Ganze ein Allgemeines (*kathólou*) ist: folglich kann das, was von jedem der Teile ausgesagt werden kann, auch vom Ganzen selbst ausgesagt werden. Auf diese Weise merkt man schon, dass in diesem Fall die Ableitung der bekannten Bedeutung von *kathólou* aus *hólon* (s.oben: I.1) einleuchtet, indem die Bedeutungen des “allgemeinen” und des “ganzheitlichen” beim *kathólou* und in Bezug auf das Ganze zusammenfallen.

Die Bedeutung des allgemeinen Ganzen – das zugleich als vollkommen und kohärent gilt – deutet auf eine für das Politische relevante Auffassung hin, wenn man die herausragende Stellung des politischen Ganzen in Betracht zieht. Wohlgedenkt: nichts steht der Möglichkeit im Wege, dass das auf diese Weise bestimmte allgemeine Ganze auch zusammengesetzt ist. Die Allgemeinheit als höhere Qualität würde demnach auch

quantitativ fassbar sein. Wenn man andererseits wieder aufgrund der Ausführungen der *Politik* damit rechnet, dass das Ganze den eindeutigen erkenntnislogischen Primat gegenüber dem Teil haben muss, so stößt man hier auf eine Art des Verhältnisses, die eher davon entfernt zu sein scheint. Ein Ganzes, dem dieselbe Einheit zukommt, wie eben auch seinen Teilen, kann nicht mehr als unentbehrlicher fester Anhaltspunkt zur Erschließung des Verhältnisses dienen. Die Anordnung der Kapitel von Buch Delta, die auf den ersten Blick irgendwie befremdlich wirkt – denn der Teil geht dem Ganzen voraus, obwohl es im logischen Sinne gerade umgekehrt hätte sein müssen – gewinnt somit in gewisser Hinsicht an Plausibilität. Sie ist jedenfalls der dort entwickelten aristotelischen Begrifflichkeit nicht ungerecht.

Anschließend geht Aristoteles zu einer anderen Bestimmungsweise des Ganzen über (1023b32-1024a10). Es werde auch Ganzes das Kontinuum (*synechés*) und Begrenzte (*peperasménon*) genannt. Damit richtet Aristoteles seinen Blick auf etwas, das zwar aus mehreren (*ek pleiónōn*) in ihm befindlichen (*enyparchóntōn*) Teilen zusammengesetzt sei, wobei aber diese nicht unbedingt der Wirklichkeit (*energeía*), sondern eventuell (auch) dem Vermögen nach (*dynámei*) existieren könnten. Diese Art vom Ganzen sei vornehmlich bei den Dingen anzutreffen, die von Natur aus (*phýsei*) und nicht kraft der Kunst (*téchnē*) als solche bestünden. Dies hatte er schon im 6.en Kap. desselben Buches (über das *hén*: das Eine) konstatiert (1016a4). Die Verknüpfung zwischen beiden Begriffsbereichen ergebe sich daraus, dass die Ganzheit eine Art von Einheit sei (1023b36).

Schließlich bringt Aristoteles in diesem Kapitel die Möglichkeit zur Sprache (1024a1-10), dass das Wort “ganz” (*hólos*), im Unterschied zu “gesamt” (*pás*), bei den Namen von Dingen verwendet werden könne, die zwar einerseits quantifizierbar seien und über Anfang, Mitte und Letztes verfügten, bei denen andererseits aber, und das ist nun das Entscheidende, eine Veränderung ihrer Lage (*metáthesis*) nicht als ein Unterschied (*diaphorá*) gelten müsse. Anders verhalte es sich mit denjenigen Dingen, denen das Prädikat “gesamt” zukomme: hier komme die Veränderung der Lage einem Unterschied gleich. Es gebe auch die Dinge, bei denen es im voraus nicht feststehe, ob eine Veränderung ihrer Lage einen Unterschied ausmache. Hier sei der Gebrauch sowohl des einen als auch des anderen Prädikates am Platze.

In Bezug nun auf die letztgenannten Fall fügt Aristoteles hinzu, es handle sich um diejenigen Dinge, deren Form (*morphē*) sich zwar ändere, die Natur aber bei veränderter Lage (*tē metathéseí*) dieselbe bleibe (*hē autē ménei*). Dabei hat er Dinge wie das Wachs oder die Kleidung im Kopf, deren Form zugegebenermaßen veränderbar ist, ohne dass diese Veränderung die wesentlichen Qualitäten des Stoffes antasten kann.

Eine wichtige Konsequenz aus den oben erwähnten Ausführungen zum Ganzen und zu den Teilen ist, dass der Begriff der Natur den Bereich der Dinge umgrenzt, wo Ganzes und

Teile ihren ausgeprägten Sinn erreichen. Zwar gebe es auch die Möglichkeit, dass etwas durch Kunst (*téchnē*) Erzeugtes ein Ganzes sei. Dies aber scheint begrifflich eher nicht so relevant zu sein. Aristoteles ist nur dann bereit, ein realiter existierendes Ganzes als solches gelten zu lassen, wenn kein Teil von denen fehlt, die ein naturgemäßes Ganzes ausmachen (1023b26f). Außerdem geht aus den aristotelischen Ausführungen hervor, dass der Philosoph die Naturgemäßheit des Ganzen mit der Vollständigkeit gleichsetzt. Denn das, was ganz und gar als ein Ganzes ausgesagt werde (*tò hólōs legómenon hōs hólon ti ón*), sei nicht bloß das viele Teile Enthaltende, sondern das, was viele im Einzelnen definierbare Teile enthalte, wobei ein jeder von ihnen als Einzelnes existiere (*pollà periéchon tō katégoreísthai kath' hekástou kai hén hápanta eínai hōs hékaston*). Die gleiche Voraussetzung müsse notwendigerweise auch für das Allgemeine (*kathólou*) gelten, denn Aristoteles reiht beide Begriffe in dem Text aneinander (durch die Konjunktion “und”). Oder auch: man könnte sich an die Formulierung heranwagen, das am vollständigsten Ganze sei praktisch mit dem Allgemeinen identisch. Diese Vorstellung vom Ganzen schließt für Aristoteles allerdings nicht aus, dass ein Ganzes aus differenzierten und hierarchisierten Teilen besteht. Dies gilt vornehmlich für das physikalische oder kosmologische Ganze, wie es aus dem Anfang des Buchs Lambda hervorgeht. Dort schreibt Aristoteles, das All (*pán*) könne womöglich als ein Ganzes betrachtet werden, dessen erster Teil die *ousía* sei: diesem schloßen sich weitere Teile – wie das Quale und das Quantum – an, die eigentlich eine andere Ebene ausmachen würden, denn im Gegensatz zur *ousía* seien sie nicht als seiend schlechthin zu fassen (*Metaph.* Lambda 1, 1069a19-22).

Mit der Dimension der Naturgemäßheit hängt also die der Vollständigkeit unmittelbar zusammen. Was man nun zur Bestimmung derselben sagen muss, ergibt sich zwar zum einen aus dem schon über die Naturgemäßheit (*phýsei*) Gesagten. Aus dem oben Gesagten aber erhellt zum anderen auch, dass Aristoteles die Vollständigkeit des Ganzen so aufzufassen neigt, dass sie mit der (begrifflichen) Selbständigkeit der Teile einhergeht. Je selbständiger also die Teile, desto vollständiger das Ganze.

Dieses Verhältnis ist aber in zweifachem Sinn zu verstehen, denn die Existenz der Einzelteile könne nicht unbedingt eine aktuale, sondern eventuell auch eine potenzielle sein. In dem Fall, dass die Teile unter beiden Existenzformen vorkommen können, nenne man das Ganze entweder ein Kontinuum (*synechés*) oder ein Begrenztes (*peperasménon*). Ein Ganzes mit nur potenzial (*dynámei*) existierenden Teilen könnte man sich unmöglich vorstellen, denn der *dynámei*-Zustand hat nur im Hinblick auf einen Übergang in den *energeía*-Zustand einen Sinn. Damit figurieren als mitgestaltender Faktor die *Modi* des Seienden (in: *Metaph.* Lambda 5, 1071a4f spricht Aristoteles von *dynámei* und *energeía* als *archai*). Mit dieser Art des Ganzen sichert man sich die zweite Möglichkeit, über die Selbständigkeit der Teile reden zu dürfen, dass man nämlich über das Einzelne als solches

aussagen kann. Falls nun demnach einige, eigentlich beliebig viele, Teile des Ganzen nicht eine unmittelbar wirkliche Existenz haben, kann dies der Vollständigkeit des Ganzen nichts anhaben.

Man könnte zusammenfassend sagen, im Kapitel über den Teil ist zunächst der Versuch von Aristoteles bemerkbar, die Begriffe extensional zu definieren, indem er sie in Beziehung zueinander setzt. Diese erste Herangehensweise wird darauf durch die intensionalen Beziehungen ergänzt. Dann bietet sich auch die interessante Möglichkeit der nicht-quantitativen Zerteilung, womit auch nicht zufällig die Begriffe der Gattung und der Art ins Spiel gebracht werden. Diese Möglichkeit scheint immerhin die Behandlung nicht vervollständigen zu können. Dies ist offenbar der Grund, warum Aristoteles sich an Definitionen herantastet, die keine Zerteilung des Ganzen voraussetzen, sondern auf analytische Begriffsrelationen verweisen. Eine weitere Möglichkeit, das Ganze und die Teile zu erfassen, eröffnet sich durch die Kategorien von *dynámei* und *energeía*.

2. von der Teilung des Ganzen zum alten Problem der Teilbarkeit der *ousía*

Das Problem der Teilung gewinnt an Komplexität, wenn man die nicht-quantitative Teilung näher, d.h. nicht mehr negativ, sondern positiv zu bestimmen versucht. Man wäre dann geneigt daran zu denken, dass in einem solchen Fall die dem Quantum entgegengesetzte Bestimmung – oder im aristotelischen Vokabular: Kategorie – maßgeblich ist. Diese ist nichts anderes als das Quale bzw. die Qualität oder Beschaffenheit (*poión* oder *poiótēs*). Man rechnet schon von vornherein damit, dass die Teilung der Gattungen in Arten, ohnehin ausdrücklich als nicht-quantitativ bezeichnet, sich auch als qualitativ erweisen muss.

Der Qualität widmet Aristoteles speziell das 14. Kap. des Buchs Delta. Unter den vielen Definitionen findet man eine interessante Begriffsverknüpfung eben bei der Definition jener Qualität, die Aristoteles selbst die wichtigste bzw. die erste nennt: “die erste Qualität ist nämlich der Unterschied des Wesens” (*prôtē mèn gàr poiótēs hē tēs ousías diaphorá*, 1020b14f). Die Definition auch, die für alle Fälle, also “gänzlich” (*hólōs*) gelte, besage, Quale sei das, was neben dem Quantum im Wesen vorhanden sei (*hò parà tò posòn hypárchei en té ousía*, 1020b6f). Die Unterschiede der Dinge hinsichtlich ihres Wesens machen *par excellence* ihre Qualität aus, so darf man m.E. Aristoteles in diesem Punkt leicht paraphrasieren. Wenn es keinen solchen Unterschied gibt, kann man weiter argumentieren, dann sind die Dinge qualitativ gleich und können demnach quantitativ gemessen bzw. verglichen werden. Die Quantifizierung von Qualitäten wiederum kann nur

begrenzt angewandt werden, hat Aristoteles in den *Kategorien* gezeigt⁶.

Am Anfang des Buchs Zeta andererseits ordnet Aristoteles das Quale in ein anderes Verhältnis ein, das gewisse Ähnlichkeiten und Differenzen mit dem ersteren aufzuweisen scheint. Die Rede ist dort vom Seienden (*ón*) und es werden mindestens vier Bedeutungen von ihm angeführt und zwar: das Was (*tí-esti*), das Das (*tóde ti*), das Quantum und das Quale. Neu bei diesen Definitionen des Seienden, worin auch das Quale passt, ist, dass zum Wesen als Verbindungsglied zum Quale auch das Seiende und v.a. das Was (*tí esti*) hinzukommt. Wie oben bei der Definition des Quale holt Aristoteles auch beim Seienden eine Bedeutung als die wichtigste hervor: das *tí-esti* sei das erste Seiende (*próton ón*). Das *tí-esti*, fährt Aristoteles fort, bezeichne die *ousía* (*sēmaínei tēn ousían*, Zeta 1, 1028a14f). Das Quale besteht nach dieser Ausführung in einer Reihe von Merkmalen, die gewöhnlich – auch umgangssprachlich – als qualitativ gelten, ob z.B. etwas bzw. ein Mensch gut oder schlecht sei. Das *tí-esti* hingegen stelle die Existenz schlechthin dar, es sei eben das, was Antwort etwa auf die Frage gebe, ob jemand ein Mensch oder ein Gott sei (1028a15-18). Diese gewissermaßen strikte Unterscheidung zwischen *tí-esti* und *poión*, wo das Wesen nun ausdrücklich auf der Seite des Ersteren auftritt, problematisiert eine vielleicht voreilige Lokalisierung des Quale beim Wesen, was anhand der vorigen Delta-Stelle legitim schien. Wenn man Aristoteles vornehmlich dann folgen muss, wenn er sich am klarsten ausdrückt, dann müßte man zugeben, dass *poión* und *ousía* nichts gemeinsam haben, außer vielleicht, dass beide auch mit dem *posón* keine Gemeinsamkeit aufweisen (dies ergibt sich aus derselben Stelle, denn beides, schreibt Aristoteles, besage nicht, ob etwas drei Ellen lang sei). Wenn man weiter an das Verhältnis zwischen Wesen und Quale herangehen will, dann muss man mit der Schwierigkeit fertig werden können, dass die beiden Begriffe bald verknüpft und bald abgekoppelt erscheinen. Eine Denkrichtung, die die aristotelische analytische Vorgehensweise eventuell gut aufnehmen und befruchten könnte, wäre die, dass man verschiedene Teilaspekte prüfen könnte, um zum Schluß zu gelangen, ob und inwieweit etwa der eine Begriff umfangreicher als der andere sei. In einem Sinne könnte man die *ousía* als eine unter vielen Qualitäten nehmen. Andererseits aber nimmt bei Aristoteles die *ousía* eine über die Qualität hinausgehende Stellung ein, indem sie, besonders im Buch Zeta, als zentraler Bezugspunkt fungiert, der die Einheit der

⁶. In den *Kategorien* (10b25-11a14) untersucht Aristoteles die Möglichkeit, dass doch einige qualitativ aufgefasste Begriffe auch über eine quantitative Dimension verfügen. Dies könne im Einzelfall zutreffen, wenn z.B. einer Mensch im Vergleich zu anderen als grammatikkundiger, oder gerechter, oder gesünder genannt werden dürfe; hinter diesen Steigerungsformen stecke die Vorstellung von einem “mehr” bzw. “weniger”. Im Allgemeinen bestehe diese Möglichkeit nur, wenn zwei Dinge mittels eines zugrunde liegenden Ausdrucks (*tón toû prokeiménou lógon*) aufeinander bezogen werden. Dies aber legt eine weitgehende Deckung von Quantität und Qualität nicht nahe: denn nicht jedes Beschaffen-sein (Quale) nehme das Mehr und das Weniger an (*epidéchetai tò mállon kai tò hēttón*, 11a14).

philosophischen Untersuchung gewährleistet. Dann wird die Qualität neben anderen Begriffen – Ch. Rapp nennt in diesem Kontext etwa: Vergehen, Privation – zu einem Teil der Definition eines Modus des Seienden und mithin der *ousía* (: Substanz oder Wesen, vgl. Rapp 1996, 33).

An Brisanz gewinnt jedoch unsere Problemstellung erheblich, wenn wir uns die Verbindung zwischen Teilung und Wesen im Rückblick auf die damalige philosophische Vergangenheit vor Augen führen. Denn durch die eben dargelegte aristotelische Terminologie werden wir auf das alte, heikle Problem der Teilbarkeit der *ousía* bzw. des Seienden zurückverwiesen. Auf dem Weg dorthin müssen wir zunächst die verschiedenen Bedeutungen des Wesens (*ousía*) streifen.

Im 8.en Kap. des Buchs Delta führt Aristoteles zwei Definitionsweisen des Wesens an: demnach sei dieses entweder das allerletzte Substrat (*hypokeímenon és-chaton*), das nicht mehr von einem anderen ausgesagt werden könne (*hò mēkēti kat' álloú légetai*) oder ein Dies-Seiendes (*tóde ti ón*) und Abgetrenntes (*chōristón*). Unter diesen letzteren Bestimmungen versteht Aristoteles die Gestalt (*morphē*) und die Form (*eídōs*) eines Einzeldinges (1017b24ff).

Die möglichen Formen aber, die das Wesen und folglich seine Teilung annehmen können, sind aber noch nicht erschöpft. Denn im 3.en Kap. des Buchs Zeta kommen insgesamt vier Definitionsweisen des Wesens vor und zwar: das Was-ist-es-dies-zu-sein (*ti ên eínai*), das aufs Ganze Bezogene (*kathólou*), die Gattung (*gēnos*) und das Substrat (1028b32-36).

Die beiden Auflistungen von Bedeutungen des Wesens decken sich also nur in der Bedeutung des Wesen als Substrates. Eine gewisse Inkonsequenz springt dabei ins Auge. Interessanterweise kommt aber Aristoteles selbst der eventuellen Bemängelung dieser Inkonsequenz zuvor, indem er darauf hinweist, dass sich das Wesen doch auf vielfache Weise aussagen lässt. Denn dies müsse der Fall sein, wenn die vierfache Definition nicht die einzig mögliche, sondern die vorzüglichste ist. Seine genaue Formulierung lautet: das Wesen lässt sich, wenn nicht in mehreren (*ei mē pleonachōs*), dann doch am meisten in vier Bedeutungen (*en téttarsi ge málista*) aussagen (Zeta 3, 1028b33f)⁷. Noch interessanter aber ist die Feststellung, dass die eine ständig vorkommende und wiederkehrende Bedeutung des Wesens tatsächlich die wichtigste ist, worüber sich Aristoteles selbst eher unmissverständlich ausdrückt: am meisten scheine das Wesen das erste Substrat zu sein (*málista gār dokei eínai ousía tò hypokeímenon prōton*, *ebd.*, 10291f).

⁷. Dieser Satz hängt auch mit dem allerersten Satz des Buchs Zeta zusammen, wo Aristoteles – wahrscheinlich auch unter Rückverweis auf das Buch Delta – konstatiert: “das Sein wird auf vielfache Weise ausgesagt” (*tò òn légetai pollachōs*, Zeta 1, 1028a10). Ch. Rapp hebt die kritische Pointe dieses Satzes hervor: damit bringe “Aristoteles den Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber dem unanalysierten Gebrauch von ‘sein’ oder ‘seiend’ in der Philosophie zum Ausdruck”, was insbesondere gegen die Vorgehensweise des Parmenides gerichtet sein müsse (Rapp 1996, 28).

Beim Substrat müßte sich eigentlich der heutige Leser auf das “zugrunde Liegende” verwiesen fühlen, bzw. auf das, was alle philosophische Begrifflichkeit zusammenhält und worauf diese ihrerseits zielen muss. Ein erstes Anzeichen dafür bekommen wir schon, wenn Aristoteles darauf hindeutet, beim Substrat handle es sich um das Beweisende und nicht mehr Beweisbare, denn es sei die unentbehrliche Voraussetzung für alle beweisende Wissenschaft (*apodeiktikē epistēmē*, *Metaph.* Beta 2, 997a5f). Die beweisende Wissenschaft muss m.a.W. auf ein Letztes (*és-chaton*) rekurrieren können. Damit haben wir die besondere Formulierung eines spezifisch aristotelischen Problems, das erst im Rahmen eines groß angelegten logisch-philosophischen Projektes seine Konturen annahm.

Es fällt an den hier angeführten Stellen auf, wo es um die verschiedenen Bedeutungen der *ousía* geht, dass das Substrat als *ousía* das eine Mal als das letzte (im Delta) und das andere als das erste (im Zeta) bezeichnet wird. Diese terminologische Differenz muss an dem unterschiedlichen Blickpunkt liegen, woraus jeweils das Substrat als philosophischer Stützpunkt betrachtet wird. Beim analytisch-apodiktischen Verfahren sucht der Philosoph nach etwas, das alle Argumentation in letzter Instanz abstützen kann: so erscheint dieses nicht mehr Beweisbare als Letztes. Dies muss dann am sinnvollsten sein, wenn die Beweisführung beim Einzelnen ihren Ausgangspunkt nimmt. In einem anderen Sinne, wenn eine deduktive Operation vorliegt, geht man von (als wahr angenommenen) Sätzen aus, woraus er dann andere ableitet. Dann befindet sich das zugrunde Liegende am Anfang der Erkenntnissuche, wie man sie im Ganzen rekonstruieren kann. In beiden Fällen ist die Funktion des Substrates die gleiche, im dem Sinne, dass es der philosophischen Argumentation zu ihrer Köhärenz verhilft.

Ein gewisses Spannungsfeld tut sich auf, wenn man die zwei Bedeutungen oder Dimensionen der *ousía* einander gegenüberstellt, nämlich die Bedeutung des Substrates, des *kathólou* und des *génos* (: Gattung) einerseits, die auf der Ebene der Abstraktion zu verweilen scheinen, und diejenigen des *tóde-ti* (: Dies-Seiendes) oder *tí-esti* (: Was) andererseits, die eine unmittelbar den Sinnen zugängliche Existenz kennzeichnen. Das Problem kann man leichter überschauen, wenn man die einschlägigen Ausführungen aus den *Kategorien* heranzieht. Dort (2a11-18) werden die vielen Bedeutungen (anschaulichkeithalber vielleicht) generell unter zwei subsumiert: es gebe die ersten *ousíai* und die zweiten (*deúterai*). Die ersten werden als die konkreten Einzelexistenzen bzw. Einzeldinge aufgefasst und die zweiten als Formen (*eídē*), worin die ersten liegen. Dass die zweiten *ousíai* nicht Einzelexistenzen neben den ersten sein können, schließt Aristoteles aus und grenzt somit seinen philosophischen Standpunkt von demjenigen Platons ab⁸.

⁸. Die in den *Kategorien* vorkommende Bezeichnung der empirisch wahrnehmbaren Seienden als erster Substanzen ist wohl das von der größten Distanz zu Platon zeugende Stück aristotelischen Philosophierens (vgl. Volkmann-Schluck 1979, 107). I. Düring schildert die Stoßrichtung aristotelischen Philosophierens und die Abgrenzung von Platon in Bezug auf die ersten Prinzipien,

Die *ousíai* im zweiten Sinne sind das, worauf Aristoteles in vielen Spezialabhandlungen sein Augenmerk richtet. Aber auf die Erkenntnis der ersten kann man auch nicht verzichten. Ohne eine Bezugnahme auf das Ganze (*kathólou*) könne es unmöglich eine Erkenntnis geben (*Metaph.* Beta 4, 999a28f). Das aber, woran sich das Wissen zeige und den Wissenden als solchen auszeichne, sei die Erkenntnis des Einzelnen: wissend (*epistēmōnes*) werden wir genannt dadurch, dass wir ein Wissen über das Einzelne (*tôn kath' hékasta epistēmōn*) haben (*Kateg.*, 11a33f).

Die Unterscheidung zwischen beiden Arten bzw. Ebenen von *ousíai* reicht bis dahin, dass die ersten *ousíai* keine Teilung annehmen können, die zweiten aber schon. Die Teilbarkeit stößt aber irgendwo an ihre Grenzen. Nur insofern ein Ding keine Zerlegung dulde, könne es als Eines bezeichnet werden, so beispielsweise ein Mensch, ein Lebewesen, eine Größe (*Metaph.* Delta 6, 1016b4ff). Die *ousía* als Einzelnes schließt sich anscheinend an die *ousía* als Abgetrenntes (*chōristón*, *Metaph.* Delta 8, 1017b25) an.

Anders sieht es dagegen bei den *ousíai* als *eidē* aus. Obwohl sie nicht mit den Begriffen zusammenfallen und sich nicht immer wie diese verhalten, gilt für sie auch der Grundsatz, dass sie nämlich geteilt werden dürfen. Dies ist prinzipiell zulässig, mindestens bis zu dem Punkt, wo ein *eídos* unter das *tóde-ti* fällt⁹.

Mit diesen Definitionen zeichnet Aristoteles die Grenze der Teilbarkeit. In Bezug auf das Wesen in dem Sinne des allerletzten Substrats scheint Klarheit zu bestehen: eine Teilung des letzten Stützpunktes der Argumentation ist nach Aristoteles nicht zulässig, denn damit würde man die Suche nach einem festen Stützpunkt ins Unendliche fortsetzen müssen. *Eídos* ist als *tóde-ti* unteilbar, es gibt jedoch eine andere wichtige Bedeutung, die näher studiert werden muss: nämlich des *eídos* als Form eines Dinges (s. unten: III.4-5). Diesem Begriff muss man sich ohnehin zuwenden, wird er doch in der *Politik* herangezogen, um die Differenzen der Teile des Polisganzen untereinander zu spezifizieren.

3. das Ganze als Einzelnes und als begriffliche Entität

Eine interessante Stelle am Anfang des 4.en Kap. des Buches Beta der *Metaphysik* soll zur

die eher mit den im Kontext der *Kategorien* genannten zweiten *ousíai* in Verbindung gebracht werden müssen: "Philosophie der ersten Dinge war für ihn jedoch nicht Ontologie im Sinne Platons, sondern Strukturkenntnis und Teleologie. Im Gegensatz zu Platon greift er die Frage von unten her an: er geht immer von den Naturprozessen aus" (Düring 1966, 186).

⁹. Diese aristotelische These expliziert Th. Buchheim im Hinblick auf ihre physikalisch-biologische Dimension: "Dass die Form 'unteilbar' genannt wird, heißt nicht, dass sie nun doch eine in viele Dinge identisch eingepflanzte 'Einzelsubstanz' wäre, sondern nur, dass sie sich im Prozess der Fortzeugung (...) nicht zu verschiedenartigen Dingen entwickeln kann, sondern sich in der Regel gleichartig reproduziert" (Buchheim 1999, 90).

Klärung der begrifflichen Voraussetzungen des schon skizzierten Teilungsverfahrens beitragen. An dieser Stelle zeigt Aristoteles auf überzeugende Weise die Unmöglichkeit einer Entwicklung der Erkenntnis vom Einzelnen aus, die nur beim Einzelnen verbleibt. Dieses Verfahren wäre genau das Gegenteil des zerteilenden-analytischen Verfahrens, also ein völliger Verzicht auf Ganzes und Teile. Wenn man mit dem Einzelnen auf diese Weise umgehe, sehe man sich mit der “größten Schwierigkeit” (Aporie) konfrontiert, die aber auch am notwendigsten zu betrachten sei (*pasôn chalepôtátē kai anagkaiotátē theōrésai*). Sie tauche in dem Fall auf, dass: “nichts neben den Einzelnen Dingen (*parà tà kath' hékasta*) existiert”. Angenommen nun dass: “die einzelnen Dinge unbegrenzt (*ápeira*) sind”, was Aristoteles offenbar – indem er hier implizit frühere philosophische Ansichten auswertet – für evident hält, kann man demnach nicht mehr, “eine Wissenschaft (*epistēmē*) von diesen unbegrenzten einzelnen Dingen erlangen” (*Metaph.*, Beta 4, 999a24-28). Die erschöpfende Erkenntnis der unbegrenzten Dinge bedeutet also zugleich, dass der Erkenntnis als solcher unüberwindbare Grenzen gesetzt sind, schließlich ihre Unmöglichkeit überhaupt. Sie wird im Grunde hoffnungslos angelegt, wenn sie auf die Erkenntnis der Einzeldinge als solcher ohne weitere – die Einzeldinge irgendwie überschreitende – begriffliche Bezüge zielt.

Die aristotelische Beschäftigung mit dieser Aporie ist hier von besonderem Interesse weil: a. das Einzelne eine Kategorie ist, die das gesuchte Ergebnis des Teilungsverfahrens näher bestimmen wird, b. das Ganze, das wir im Blick haben, als Kategorie wiederum die in dieser Aporie so aufgefassten Einzeldinge eventuell überschreiten und demnach eine besondere Bedeutung beim Erkennen erlangen kann. Beide Gründe, die für die Relevanz der Betrachtung unserer Aporie sprechen, ergeben sich zunächst – mindestens indirekt – aus der Terminologie der schon erwähnten methodischen Passage, die dem ganzen überlieferten Text der *Politik* vorangestellt ist (1252a18-23): a. die nicht-zusammengesetzten (*asýntheta*) Teile der Polis bzw. ihre kleinsten Teile (*eláchista mória*), worauf das Teilungsverfahren abzielt, bedürfen evtl. eines anderen Begriffes, der sie überschreitet, um erkannt zu werden, b. das Gleiche kann auch für das zusammengesetzte Ganze (*syntheton*) gelten, wenn man es als Eines betrachtet. Man kann jedenfalls im voraus nicht ausschließen, dass das Ganze eben als Begriff fungieren kann, der die Erkenntnis der zu ihm gehörenden Teile erst ermöglicht.

Und nun zurück zu der Behandlung der Aporie in der *Metaphysik* und der dort vorgeschlagenen Abhilfe. Die Unmöglichkeit des Philosophierens, wenn es sich ausschließlich auf die Einzeldinge beschränkt, resultiert nach Aristoteles aus der besonderen Beschaffenheit und Funktionsmöglichkeit unseres Erkenntnisvermögens, denn: “wir erkennen insoweit alles, als es ein Eines (*hén ti*) und dasselbe (*tautón*) und ein Allgemeines (*kathólou*) ist” (*Metaph.*, Beta 4, 999a27f.).

Die unbegrenzten, in dem Sinne der unzählig vielen, Dinge können wir also als solche nicht erkennen, es sei denn, uns stehen Dinge gegenüber, die die soeben genannte dreifache begriffliche Voraussetzung erfüllen. Damit wird zum einen die Aufgabe der Philosophie auf eine Weise bestimmt, die der Eigentümlichkeit des menschlichen Erkennens gerecht sein muss. Da jedes Erkennen auch Erkennen des Ganzen sein muss, folgt zum anderen, dass jegliche Voraussetzungen des Erkennens auch für das Ganze relevant sein müssen. Die Philosophie muss nun mit vom Denken erfassbaren Dingen operieren, die eine eindeutig andere Beschaffenheit als die Vielzahl der Einzeldinge aufweisen dürften. Man muss sich hierbei Klarheit darüber verschaffen, worin diese unterschiedliche Beschaffenheit genau besteht. Konkreter muss man bei der Erforschung dieses Problems von der Frage ausgehen, ob das Eine, das Selbe und das Allgemeine auch die Dimension des Einzel-seins besitzen – dies schließt die Frage mit ein, ob sie einzeln betrachtet werden können – worüber sich Aristoteles in dieser Passage (noch) nicht äußert.

Ehe wir nun die von Aristoteles artikulierten Voraussetzungen des Erkennens näher betrachten, können wir uns mit einer nahe liegenden Vermutung beschäftigen und zwar, ob die drei genannten Begriffe und ihr Gebrauch alle Entfaltungsmöglichkeiten der Erkenntnis erschöpfen. Diese Frage ist zunächst einmal legitim, indem: a. der zitierte Satz logisch nicht ausschließt, dass auch andere Begriffe zur Erfassung der Gesamtheit der existierenden Dinge beitragen könnten, b. in dem Kontext gerade ein Wort auftaucht, das in dieser Hinsicht relevant sein könnte und das man demnach auf seine Begrifflichkeit prüfen muss: und dies ist nichts anderes als das Wort “unbegrenzt” (*ápeiron*).

Die Antwort auf die Frage muss also positiv ausfallen und dies geht ziemlich klar aus den sich u.a. auf Anaximander beziehenden Ausführungen in der *Physik* hervor. Es geht dort darum, das *ápeiron* als Begriff analytisch zu zerlegen und mithin zu konkretisieren.

Aristoteles scheint viel davon zu halten, dass man das *ápeiron* zum Prinzip (*archê*) erhebt und Anaximander wird aus dem Grund, dass er eben so verfuhr, wohlwollend angesehen (*Phys.*, 203b6f). In dieser Hinsicht bezieht sich der Terminus *ápeiron* nicht mehr ausschließlich auf irgendwelche unzählige, undifferenzierte Dinge, sondern wird als *Eines* aufgefasst und kann unter dieser Bedingung Eingang in den Bereich der aristotelischen *archai* finden. Würde man aber das *ápeiron* auf die Zahl der *archai* beziehen, dann wäre das für Aristoteles gar nicht zulässig (vgl. die Widerlegung der Auffassung, dass es viele bzw. unbegrenzte *archai* gebe, die durch den *regressus ad infinitum* ausgeführt wird, *Metaph.*, Beta 4, 1000b20-28). Wohlgedenkt: diese Handhabung des *ápeiron*, sofern sie mit der Unverzichtbarkeit des Einen im Einklang steht, könnte eventuell noch einen anderen Weg zur Erschließung der zu erfassenden Gegenstände ebnet. Aristoteles lässt es nur bei der Andeutung dieses Weges bewenden¹⁰.

¹⁰. Aristoteles unternimmt dabei höchstwahrscheinlich eine weitgehend eigenwillige Umdeutung der

Es muss hier beiläufig bemerkt werden, dass das Problem der gedanklichen Bewältigung der Vielheit der existierenden Dinge – das man übrigens als urphilosophisch bezeichnen kann – einerseits auf eine mögliche Ratlosigkeit des Philosophierenden hinweist, andererseits aber sich als Präfiguration von konkreteren Problemen erweisen kann. Das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen impliziert gewissermaßen, dass man schon einen begrifflichen Zugang zum Ganzen der unbegrenzten Dinge gefunden hat.

4. der aristotelische Umgang mit dem Ganzen vor dem philosophiehistorischen Hintergrund

Bislang haben wir festgestellt, dass in Bezug auf die Erkenntnis des Ganzen und der Teile bei Aristoteles die Begriffe *hèn*, *tautòn* und *kathólou* als methodisch relevant figurieren. Dies könnte wohl ein Indiz dafür sein, entweder dass das Ganze an sich nicht ausreichend ist und demnach nach komplementären Bezugspunkten verlangt oder dass seine zentrale Stellung auch eine erhellende Funktion gegenüber anderen Begriffen mit sich bringen könnte.

Für das Verständnis des aristotelischen erkenntnistheoretischen-methodischen Prinzips scheint von Bedeutung zu sein, dass hier eine gewisse Pluralität der sich anbietenden Begriffsinstrumente vorliegt. Besonders die enge Verknüpfung zwischen Ganzem und Einem hatte sich schon bei der Definition des “natürlichen” Ganzen ergeben: Letzteres sei das Umfasste Umfassende, so dass beide ein Eines seien (*to periéchon tà periechόμενα hôste hèn ti eînai ekeîna*). Die Beleuchtung des philosophiehistorischen Hintergrunds wäre ein Schritt, der diese Pluralität erklären könnte, was wiederum für das Verständnis der Funktion eines jeden im Einzelnen von Bedeutung wäre. *Hèn* (Eines) und *tautòn* (Dasselbe) haben schon eine spannende Vorgeschichte bei Parmenides und Platon. Indem die Begriffe nun in die Reihe der unentbehrlichen Begriffsinstrumente des Erkennens mit einbezogen werden, werden wir vor die Aufgabe gestellt, in diesen Punkten die Elemente von Kontinuität und Differenz gegenüber den philosophischen Vorfahren möglichst genau aufzuzeigen.

Zum einen kommen wir rückblickend auf Parmenides zu sprechen, dessen Philosophie bekannterweise auf dem von ihm gewiesenen Weg der Wahrheit nur das einzig Seiende

dem Begriff *ápeiron* zugrunde liegenden fundamentalen Weltvorstellung. Th. Buchheim unterstreicht die Perspektivendifferenz. Ist bei den Vorsokratikern “das Unbegrenzte” gleichsam die hohe See oder die weite Welt, wo jede Orientierung bedroht ist, so bei Aristoteles nur der Möglichkeitsraum künftiger Grenzen ohne eigene Wirklichkeit. Daher wäre es angebracht, “das Unbegrenzte” mit “Uferlosigkeit” oder “Endlosigkeit” wiederzugeben und in Zusammenhang mit dem hesiodischen *cháos* zu bringen (Buchheim 1994, 20ff, vgl. die Rezension von W.F. Haug in: *Das Argument*, Jg. 37, H. 215, 1996, 440).

anerkennt und sich über alles empirisch Wahrnehmbare, Veränderliche, Unbeständige hinwegsetzt. Dem einzigen Seienden kommen nun u.a. – folgerichtig, müßte man sagen – die Prädikate *hén* (DK 28 B 8, 6), *tautón* (*ebd.*, 29) und *oûlon* (: Ganzes, *ebd.*, 38) zu. Auf diese Art und Weise – und mithilfe von anderen Prädikaten auch – wird die Identität vom Philosophieren und seinem Gegenstand hergestellt: denn dasselbe sei nach Parmenides das Denken und das, weswegen man denkt (*tautòn d' estì noeîn te kai hoúneken ésti nóēma*, *ebd.*, 34). Die Philosophie versucht, sich gegen jede aus Differenz und Vielheit herkommende Unsicherheit zu behaupten. Die Identität von Sein und Denken verneint eben das, was nicht zu ihr gehören würde, d.h. die sinnlich-empirisch wahrnehmbare Welt, die Quelle aller Vielfalt. Darum ist man berechtigt, sie als allumfassend, als Ganzheit zu verstehen.

Zum anderen muss die Erklärung der begrifflichen Pluralität von Aristoteles unvermeidlich bei Platon verweilen, der sich auch mit den parmenideischen Begriffen auseinander setzte. Nach Platon scheitert die Annahme von vielen Seienden an der entscheidenden Inkonsistenz, dass Vieles doch als Eines, d.h. als seiend, gesetzt wird: ein Argument für die parmenideische Lehre, das von Parmenides selbst nicht hätte besser vorgetragen werden können (*Sophistês*, 243d-244a). Andererseits wird die parmenideische Lehre aber der Reihe nach unter die Lupe genommen. Sie wird immanent betrachtet, von der eleatischen Gleichsetzung des Seienden, des Einen und des Ganzen ausgehend. Auf diesem Weg wird nach langen Argumentationsgängen schließlich festgestellt, dass diese überkommene dreifache Gleichsetzung einer kritischen Betrachtung nicht standhalten kann. Das eine Merkmal des Seienden kann nur unter Preisgabe der anderen beibehalten werden (vgl. *ebd.*, 244b-245e). Der fremde Gesprächsführer versucht dort die Konsistenz der parmenideischen Philosophie zu beweisen, indem er davon ausgeht, dass das wahrhaft Eine seinem Wesen nach notwendigerweise vollkommen ohne Teile sein müsse (*amerès dépou deî pantelôs tó ge alēthôs hèn katà tòn orthòn lógon eirēsthai*, *ebd.*, 245a). Er muss dann aber zugeben, dass es kein Sein (*ousía*) und kein (abgeschlossenes) Werden als seiend (*oúte ousían oúte génesin hōs oúsan*) ohne Einheit und Ganzheit geben können (245d), wobei die Ganzheit wiederum notwendigerweise auch Größe (245d) und eine Anzahl von Teilen bzw. Teilbarkeit des Seienden (244e) impliziert. Das ganze Verhältnis der obigen Prädikate des Seienden untereinander scheint insgesamt bis zu Verwirrung kompliziert zu sein (Theätet, der andere Gesprächspartner, spricht nicht zufällig in: 245e, von *plánē*). Wenn es sich bei dieser grundsätzlichen Frage so verhält, dann lässt sich das Seiende ebensowenig wie das Nichtseiende klar bestimmen; beide nehmen an der Ratlosigkeit (*aporía*) der Philosophierenden teil (*meteilēphaton*, *ebd.*, 250e).

Den Ausweg aus der aporetischen Situation weist Platon nur durch die Relativierung des Seienden bzw. des Nichtseienden. Er wagt zunächst die Vermutung, die gegenüber

Parmenides nach "Vatermord" aussehen kann, dass das Seiende irgendwie nicht sei, während das Nichtseiende dagegen irgendwie sei (*ebd.*, 241d). Die philosophische Ebene, wo die provozierende Vermischung ihre konkrete Gestalt annimmt, ist diejenige der Ideen. Ein existierendes Einzelding, wie der Mensch, argumentiert Platon, könne viele Prädikate annehmen (*ebd.*, 251a-b), ohne dass es damit aufhören würde, ein einziges Ding zu sein. Es wäre dann hoffnungslos, das eine von den verschiedenen Prädikaten nur zu Lasten der anderen beibehalten zu wollen. Die gleichzeitige aber Gleichheit und Verschiedenheit der verschiedenen Prädikate eines Seienden erklärt sich doch durch die vielen möglichen Verbindungen der Ideen miteinander. Die von Platon eingeführten Ideen, die aus den parmenideischen Problemen heraushelfen sollen, sind die nur vom Denken erfassbaren Archetypen der empirisch wahrnehmbaren Dinge, während diese in der Philosophie nur als Abbilder (*eidōla*) der ersten, der wahren Seienden (vgl. *Politeia* III 19, 413a), gelten. Das Geflecht der Verbindungen von ihnen nennt Platon "gemeinschaftlich" (*koinōneîn*, *Sophistēs*, 253e). Oder auch: die Ideen gelten als Gattungen (*génē*), die umfassend sind und deshalb geteilt werden können. Aufgabe des Philosophen sei es herauszufinden, wann die Trennung der Ideen zulässig sei und wann nicht (*ebd.*, 253d). Zu diesem Zweck operiere man mit den Kategorien: Dasselbe (*tautón*) und Das Andere (*tháteron*, 254e). Damit begründet Platon die Philosophie als dialektische Wissenschaft (*dialektikē epistēmē*, 253d): dem neuen Terminus liegt das Verb *dialégomai* zugrunde und mithin implizit die Vorstellung, dass die Ideen, die sich einer Eigenständigkeit erfreuen, miteinander kommunizieren. Indem sich das Verb *dialégomai* nur auf die menschlichen Gesprächspartner bezieht, erkennt man bei der platonischen Anwendung des Terminus *dialektikē* ein dem Alltag einer bestimmten Gesellschaftsschicht entnommenes Kommunikationsideal, das das begriffliche Umfeld einer bestimmten philosophischen Praxis absteckt. Darüber hinaus: wenn die Ideen nun mit eigenständiger Existenz bedacht werden, dann vollzieht sich die Kommunikationspraxis der Angehörigen eines philosophischen Kreises nicht mehr um ihrer selbst willen, wie dies vielleicht die freien Müßiggänger Athens vordergründig erlebt haben müssen, sondern im Grunde, um eine im übertragenen Sinne kommunikative, d.h. plurale, philosophische Begrifflichkeit zu entwickeln.

Wenn es also um die Frage geht, wie man die Einzeldinge erkennen kann, dann lautet die platonische Antwort ganz klar: nur indem man annimmt, dass die Einzeldinge jeweils an einer Idee teilhaben (s. auch *Politeia* VII 18, 507b: *kat' idéan mían hekástou hōs mías ousēs tithéntes hò éstin hékaston prosagoreúomen* [: nach der einen Idee jedes Einzelnen, nachdem wir sie als eine gesetzt haben, bezeichnen wir das, was jedes Einzelne ist]). Nur dann sei es möglich richtig zu erkennen, d.h. die verschiedenen Verbindungen von Ideen miteinander zu bestimmen.

Mit seinen neuen Thesen negiert Platon zwei Grundannahmen von Parmenides: a. dass Sein und Nichtsein einander restlos ausschließen, b. dass das Sein – bzw. die Idee, die nun nach Platon im Gegensatz zu den Einzeldingen seiend genannt wird – einfach und nicht vielfältig ist. Wenn es dem so ist, dann lässt sich die von Aristoteles formulierte dreifache Voraussetzung der Erkenntnis nur bei Parmenides und nicht bei Platon wieder entdecken, in dem Sinne dass Platon seinem bzw. seinen Seienden den ganzheitlichen Charakter absprechen musste. Dies könnte man als den Preis ansehen, den Platon bezahlen musste, um die Vorstellung von einem festen und keiner Veränderung unterliegenden Seienden aufrechtzuerhalten. Dieses “reine” Seiende kehrt auch bei Aristoteles als *ὄν ἡ ἐόν* wieder. Die Ideen, die Platon konstruierte, weisen ein Entsprechungsverhältnis zu den Einzeldingen auf, was Aristoteles auch feststellte und bei seiner Kritik an Platon berücksichtigte (vgl. beispielsweise im einschlägigen Kap. der *Nikomachischen Ethik*: “da vom Guten ebenso viele Bedeutungen ausgesagt werden, wie vom Seienden”, *N.E.*, I 6, 1096a23f). Deswegen ist man berechtigt zu sagen, dass bei Platon mindestens die Kategorien *ἓν* und *ταυτόν*, auf dem Weg diesmal der Teilnahme der Einzeldinge an den Ideen, wieder zu Voraussetzungen der Erkenntnis gemacht werden. Die Annahme nun, dass die Kommunikationsverbindungen eingehenden Ideen vielfach sein müssen, impliziert, dass nicht alle Ideen “ganzheitlich” sind: die bei Platon als höchste Idee vorkommende Idee des *agathón* kann nicht mehr ganzheitlich im logischen Sinne sein, sondern verweist auf einen ethisch-politischen Hintergrund. Das gediegene parmenideische Sein hat sich damit verflüssigt. Die starren Identifikationsstrukturen des parmenideischen Seins werden von dem Sympathisanten Platon aufgebrochen, dessen Konstruktion der Ideen die Geschichte der Philosophie maßgeblich prägen sollte .

Aristoteles geht nun einen Schritt über Platon hinaus. In Übereinstimmung mit ihm hält auch er die Teilung von gedanklichen Entitäten für prinzipiell zulässig: er sagt ausdrücklich, jeder Begriff an und für sich kann zerlegt werden (*αὐτὸς καθ’ ἑαυτὸν πᾶς λόγος διαιρετός*, *Metaph.* Delta 6, 1016a34f). Das, was jetzt der Teilung und der Teilbarkeit der *eidē* Grenzen setzt, sind die Kategorien des Dieses-da und des Einen. Wo ein *eidos* im Laufe seiner Teilung unter das *tóde-ti* bzw. das Eine fällt (vgl. *Metaph.* Delta 8, 1017b24f), da muss die Teilung aufhören. Sofern aber *eidos* unter Umständen auch als Gattung genommen werden kann (vgl. *Kateg.*, 2b18-22) – dies ist bestimmt bei Aristoteles möglich, wobei man bei ihm eine scharfe terminologische Trennung zwischen beiden Begriffen vermisst – ist es bestimmt teilbar. Denn die Gattungen sind in ein Verhältnis von über- und untergeordneten bzw. umfassenden und umfassten Einheiten eingebettet (vgl. *Metaph.* Delta 6, 1016a24-32).

Zu einer Bejahung der Teilbarkeit der *eidē* verhilft Aristoteles eben die Vieldeutigkeit dieses griechischen Wortes (vgl. unten: III.5). Platon ist in die Geschichte der Philosophie

als Vater der Ideenlehre eingegangen, wobei bei ihm *eidos* auch als Synonym für *idéa* auftaucht; dies spiegelt einen Stand der Entwicklung der griechischen Sprache wider, wo die explizite Differenzierung zwischen beiden Wörtern, zumal sie etymologisch verwandt sind, noch nicht unter Dach und Fach war: man beachte, dass beide Wörter sich aus dem älteren Wortstamm *Fid* (: sehen) herleiten, vgl. lat. *video*.

Die Verneinung jeglicher Vielheit und Differenz macht Aristoteles mit Parmenides nicht mit. Die von diesem aber und von vielen anderen vorausgegangenen Philosophen, u.a. von Demokrit, in die Welt gesetzte Problematik der Teilbarkeit greift er insofern auf, als er konstatiert, dass die Entdeckung des Unteilbaren Voraussetzung für das Wissen sei (*ou gàr hoíon te eidénai prîn eis tà átoma eltheîn*, *Metaph.* Beta 2, 994b21). Die Bejahung der Vielheit bedeutet somit nicht, dass man dabei stehen bleibt. Die Frage ist nicht ob, sondern wie man darüber hinaus gelangen kann. Das Spezifische des Aristoteles besteht nun darin, dass er vermag nicht nur Einheit und Vielheit zusammen zu denken – was schon bei Platon gewissermaßen angelegt war – sondern dazu bestimmte Begriffe zu aktivieren, die in der Welt der einzelnen realen Seienden evident sind und ausgerechnet ein Einzelseiendes zu erfassen vermögen. Das Ganze und die Teile sind in dieser Hinsicht zweifelsohne tauglich.

5. der begriffliche Spielraum zu einer Erschließung des Ganzen in Abgrenzung von Platon

Wenn man die schon angeführte dreifache, gleichzeitig methodische und inhaltliche Voraussetzung des Erkennens mit Blick auf die Vorgänger betrachtet, dann liegt der Eindruck nahe, dass das Erkenntnisverfahren für Aristoteles im Wesentlichen eben da ansetzt, wo dies vor ihm für Parmenides und Platon der Fall war. Die Differenzen zwischen diesen beiden muss er gut gekannt haben. Seinerseits aber sorgt er dafür, sich von beiden in einem entscheidenden Punkt abzuheben. Dies erklärt er anschließend und im Rückgriff auf vorausgegangene Ausführungen (er muss dabei das 3.Kap.des Buchs Beta meinen):

“aber wenn dies [die dreifache Voraussetzung] notwendig ist und etwas neben den einzelnen Dingen existieren muss, dann dürften wohl notwendigerweise die Gattungen neben den einzelnen Dingen existieren (*anagkaíon àn eíē tà génē eínai parà tà kath' hékasta*) – und zwar entweder die letzten oder die ersten (*tà és-chata ê tà próta*). Wir haben aber bereits vorher erörtert, dass dies unmöglich ist” (*Metaph.*, Beta 4, 999a29-32).

Dass man also das Einzelne nicht als solches, sondern nur durch bzw. in Bezug auf bestimmte darüber hinausgehende Kategorien zu erkennen vermöge, bedeute nicht, dass man in die Falle gehen müsse, die Existenz von anderen Dingen, von geistigen Entitäten,

wie etwa die Gattungen (*géné*), neben den Einzeldingen zu postulieren. In einem solchen Fall würde die erkenntnistheoretische Fragestellung vom Ergebnis her deutlich an Schlüssigkeit verlieren. Denn sie würde wieder auf unzulässige Weise all das gleichsetzen, was es wesentlich zu differenzieren gilt.

Ein Ganzes ist insofern relevant, als es als Eines und demnach als Einzelnes wirkt. Für die Erkenntnis ist darüber hinaus von Bedeutung, dass es das Denkmotiv zur Bildung einer Kategorie liefert, die Aristoteles angesichts der chaotischen Vielfalt der Einzeldinge für sehr hilfreich hält. Diese Kategorie ist nichts anderes als das *kathólou*. Diese Kategorie ist unter den drei begrifflichen Stützpunkten der Erkenntnis diejenige, worauf Aristoteles am meisten insistierte und womit er seine Absetzung von Platon bzw. seine Originalität zu begründen versuchte. Seine These kann etwa so zusammengefasst werden: man muss zwar im Hinblick auf das zu Erkennende das *kathólou* postulieren, andererseits aber muss man sich das keineswegs als autonome Existenz vorstellen, sondern vielmehr als Art und Weise, eine Aussage zu treffen, die für alle Dinge gelten könnte (*kathólou katēgoreísthai kai katà pántōn*, *ebd.*, 999a20f).

Es lohnt sich gleich zu folgen, wie Aristoteles das näher expliziert. Sollte man annehmen, führt er aus, dass die höchsten Gattungen (*anōtātō tōn genōn*) als Prinzipien (*archai*) von allen Dingen (*kathólou* bzw. *katà pántōn*) gelten, dann gäbe es genau so viele Prinzipien der Seienden (*tōn óntōn*), wie die ersten Gattungen sind. Die allerhöchste Gattung wäre in diesem Sinne das Seiende *und* das Eine, denn diese beiden Prädikate können am meisten (*málista*) von *allen* Dingen ausgesagt werden. Es sei aber unmöglich, dass das Eine und das Seiende *eine* Gattung der Dinge seien (*ouch' hoíōn te dè tōn óntōn hèn eínai génos oúte tò hèn oúte tò ón*, 998b22). Denn es müssen bei jeder Gattung Unterschiede sein, und jeder Unterschied muss einer sein (*anágkē mèn gàr tàs diaphoràs hekástou génous kai eínai kai mían eínai hekástēn*, 998b23f). Ein solcher Unterschied, der notwendig existieren muss, so folgt aus Aristoteles' Ausführungen weiter, ist der zwischen einem Ding (*prágma*) einerseits und seiner Ursache (*aitía*) und seinem Prinzip (*archē*) andererseits. Wenn es dem so ist, so muss diese [*aitía* bzw. *archē*] neben den (einzelnen) Dingen (*parà tà prágmata*) existieren und von ihnen getrennt werden können (*dýnasthai eínai chōrizoménēn autōn*, 999a17ff). Dann aber stellt sich die auf Platon und seine Anhänger anspielende, eher rhetorische Frage: "dass aber derartiges neben den einzelnen Dingen existiere, aus welchem anderem Grund sollte das angenommen werden als deshalb, weil es allgemein und von allen ausgesagt wird?" (*Metaph.* Beta 3, 999a19ff; vgl. die in: Zeta 14, 1039a24-1039b19 dargelegte These, die Ideen seien keine Wesen).

Das aristotelische Verständnis der selbständigen Existenz einer geistigen Entität nimmt fixierte Ideen nicht an, sondern fordert vielmehr, dass die vom empirischen Ding getrennte Existenz durch die kategoriale Aussagbarkeit des empirischen Dinges selbst ersetzt werden

muss. Die Philosophie versteht nun ihre Funktion so, dass sie möglichst die allgemeine (*kathólou*) Aussagbarkeit von bestimmten Termini anstrebt. Die allgemeine, d.h. ganzheitliche Gültigkeit ihrer Begriffe ist das, was sie von den anderen Bereichen des menschlichen Wissens unterscheidet. Eine solche Definition der (ersten) Philosophie kommt zwar bei Aristoteles explizit nicht vor, sie hätte aber auch als gleichwertig neben den zwei anderen (zum *ón hē ón* und zu den Prinzipien und Ursachen) vorkommen können, denn sie entspricht größtenteils seinem Umgang mit Begriffen. Die Definitionen müssen m.E. als komplementär zueinander verstanden werden.

Die verschiedenen Definitionen der ersten Philosophie entsprechen der Vorstellung einer Vielfältigkeit ihres Inhalts. Dies geht ganz klar aus den Explikationen zu der Definition im Buch Gamma hervor.

Die Suche nach dem Seienden als solchem, sofern sie den Namen der Philosophie verdiene, schreibt Aristoteles, entfalte sich zunächst im Blick auf das Wesen und versuche die Einheitlichkeit des Seienden aufzuzeigen: so bewege sich die Philosophie hin zu einem Prinzip (*pròs mían archên*, *Metaph.* Gamma 1, 1003b5f). Sie nehme aber andererseits auch die Vielfältigkeit in Kauf und geht von derselben aus. Im Einzelnen erstrecke sie sich möglicherweise konkret auch auf: a. die vielen Arten (*eidē*) des Seienden 1003b33f, b. die Gattungen (*génē*) des Seienden (1004a5), c. die vielen Weisen, in denen ein jedes Seiende ausgesagt werde (*légetai hékaston*, 1004a28), d. die Affektionen (*páthē*) des Einen oder des Seienden (1004b5f), e. das Frühere und Spätere (*próteron*, *hýsteron*), f. Ganzes und Teile und ... anderes dergleichen (*kaì tôn állōn tôn toioútōn*, 1005a17f), wobei all dieses unter das schon mal erwähnte dem Seienden Zukommende (*hypárchonta*) falle (1005a14). Allerdings müsse der Philosoph sich immer darüber im klaren sein, dass er zwar sich nicht ausschließend mit der Substanz bzw. Wesen (*ousía*) beschäftigen müsse, diese aber ganz klar früher (*próteron*) sei (1004b19).

Eine Neuerung des Aristoteles ist die Unterscheidung zwischen *ón* und *ousía*. Nicht nur bei Parmenides, sondern auch noch beim späten Platon wird zwischen beiden Termini nicht unterschieden (vgl. *Theätet* 201e-202a). Die Ionier nannten *ousíai* die Einzeldinge, was anscheinend nur einer kleinen Unterteilung von *ousía* im Buch Zeta entspricht¹¹. Die Pluralität der aristotelischen Definitionen der *ousía* deutet darauf hin, dass der Philosoph bemüht war, eine wahrscheinlich außerhalb des philosophischen Fachdiskurses

¹¹. Dort heißt es, Wesen (*ousía*) in dem Sinne des Substrates (*hypokeímenon*) werde in dreifacher Weise ausgesagt und zwar: erstens als der Stoff, zweitens als die Gestalt oder Form und drittens als das aus Stoff und Form Zusammengesetzte (*sýnholon*, 1029a2f). Vgl. dazu Lambda 1, 1069a30ff. In: Lambda 3, 1070a9-13 führt Aristoteles diese Unterteilung etwas differenzierter an: erstens ist *ousía* der Stoff, zweitens die *Natur* (Natur ist in diesem Zusammenhang ein *tóde-ti* und ein [zu erwerbender] Zustand, worauf das Ding hinauswill oder zu dem es gelangt: *héxis eis hén*) und drittens das Einzelwesen (*hē kath' hékasta ousía*), die für die aus den zwei ersteren zusammengesetzte *ousía* (*hē ek toútōn*) steht.

Vieldeutigkeit des Wortes zu verwerten. Dementsprechend gestaltet sich folglich auch die Einteilung der philosophischen Disziplinen, oder mindestens bieten sich Ansätze einer Systematisierung.

Die Kategorie von *próteron* – der wir schon am Anfang der *Politik* in Bezug auf die Polis begegnet sind (s. Einleitung) – hilft, zusammen mit ihrem Gegenteil *hýsteron*, bei einer Unterscheidung zwischen verschiedenen Bedeutungen von philosophischen Termen oder zwischen verschiedenen Ebenen des Seienden und schützt vor einer gewissen Willkür. Dies ist ganz wichtig für eine Philosophie, die die Vielheit des Seienden bejaht und davon ausgeht. Der Maßstab, den sie sich selbst anlegt, ist die Nähe der verschiedenen Ebenen der *ousía* zum *kathólou* schlechthin (*haplós*) oder auch zur *phýsis*.

Unter den anderen Begriffen, denen ein philosophischer Status zukommt, ist in Bezug auf Ganzes und Teile der Begriff der Art (*eîdos*) von außerordentlicher Bedeutung, da es die Teilung des Ganzen mehrfach abstützt.

Es ist nicht immer leicht festzustellen, ob *eîdos* bei Aristoteles als “Form” oder als “Gattung” verstanden werden muss. Oft muss man auch beim *eîdos* an die platonische “Idee” denken, was sich auch erwartungsgemäß in der aristotelischen Platonkritik (z.B. im 4.en Kap. des I. Buchs der *Nikomachischen Ethik*) niederschlägt. Dass die Bedeutungen von: *eîdos*, *morphê* und *idéa* schwankend waren, merkt man an der Definition der *morphê* als Figur des Dinges, wie dies vorgestellt werde (*tò schêma tês idéas*, *Metaph.* Zeta 3, 1029a4f), oder an der Formulierung: “die Form, oder wie man sonst die Gestalt im sinnlich Erfassbaren nennen soll” (*tò eîdos ê hotidêpote chrê kaleîn tèn en tô aisthêtô morphên*, Zeta 8, 1033b5f).

Wichtig für die Bestimmung des aristotelischen philosophischen Standpunktes im Gegensatz zu Platon, ist die Verortung des *eîdos* sozusagen als gedanklicher Gestalt in einem Gefüge von dynamischen Beziehungen mit den anderen Begriffen, während bei Platon allein das *eîdos* bzw. *idéa* das Privileg des wahren Seienden besitzt. Die Verlegung der platonischen Formen bzw. Ideen in die Dinge selbst hat zur Folge, dass für Aristoteles *eîdos* nunmehr eine zweifache Bedeutung erlangt: zum einen stellt es den allgemeinen-analytischen Begriff, zum anderen die immanente und zugleich bewirkende Form („Formursache“) dar (vgl. Seidl 1989, XXVIII). Aristoteles fasst das konkret Existierende als ein Komplex (*sýnholon*) auf, das einerseits materiellen Stoff (*hýlê*) und andererseits *eîdos* oder *morphê* enthält. *Eîdos* oder *morphê* sind obendrein für Aristoteles in engstem Zusammenhang mit *phýsis* das, worauf die Entwicklung des konkreten Dinges hinausläuft;¹² genauer gesagt: die ganze Entwicklung eines Dinges hat zu ihrem

¹². In: *Metaph.* Delta 4, 1015a3ff schreibt Aristoteles, ohne dass ein Ding *eîdos* und *morphê* habe, könne man nicht sagen, dass dieses auch über eine Natur verfüge. Ohne Natur – wie man sich gut vorstellen kann – kommt es zu keiner Vollendung der Existenz.

immanenten Zweck (*télos*), einen Zustand zu erreichen, der über *eídos* (etwa: Form) verfüge und *phýsis* genannt wird¹³. Wenn man bedenkt, dass sich die Polis auf eine *phýsis* hin entwickle (*Pol.* I 2, 1252b30-34; s. auch Einleitung), dann wäre es anscheinend angebracht, das Politische auch mit Hilfe des *eídos* zu eruieren.

Die Teilbarkeit der Polis auf der Ebene von *eidē* wird von Aristoteles schon im 1.en Kap. des Buchs I der *Politik* hervorgehoben. Der Zusammenhang mit der Teilung des Ganzen in der *Metaphysik* ist zwar nicht augenscheinlich, muss jedoch nicht übersehen werden. Im Buch Zeta rückt ein Modell der Teilung des Ganzen in den Vordergrund, das sich auf der Ebene des Begriffes (*lógos*) oder des begrifflichen Wesens (*ousías tēs katà tón lógon*) und mithin der begrifflichen *eidē* abspielt; die Ergebnisse dieser Teilung sind "früher" als das geteilte Ganze. Genau das Gegenteil aber gilt für die Teile der *hýlē* im Vergleich zum Ganzen, woraus sie abgetrennt werden: in diesem Fall wäre die Teilung offenbar rein quantitativ (*Metaph.* Zeta 10, 1035b4ff und 11-14). Hier ist die Teilung für das Politische insofern relevant, als sie auf ein klares Verhältnis vom Früheren zum Späteren (*próteron* bzw. *hýsteron*) hinausläuft. An anderer Stelle lässt Aristoteles wiederum die gedankliche Teilbarkeit nicht zu: das Nicht-stoffliche, das Gedachte, weise keine Teile auf (*Lambda* 9, 1075a6f).

6. Teilbarkeit und Beweglichkeit

Unser flüchtiger Blick in die Vorgeschichte der aristotelischen Begriffe zeigt, dass die zentrale Bedeutung, die Aristoteles dem Ganzen beimisst, auch vor dem philosophiehistorischen Hintergrund gerechtfertigt wird¹⁴.

Schon die parmenideische Verschmelzung des Ganzen mit dem Einen bedeutete, dass das Ganze ohnehin den höchsten Grad des philosophischen Erkennens darstellen muss. Platon musste zwar die parmenideischen Identifizierungen aufgeben, bildet seine Ideenkonstruktion aber stets mit Rücksicht auf die Erfassung des Ganzen. An den aristotelischen Ausführungen vom "gänzlich ausgesagten" Ganzen ist schließlich die ältere Problemlage wieder erkennbar. Man kann von einer zentralen Bedeutung des Ganzen sprechen, die von Aristoteles beibehalten wird (vgl. auch: *Metaph.* Alpha 6, 987b2, woraus

¹³. Im Hinblick nämlich auf ein zusammengesetztes Ding, das aus Stoff und Gestalt bestehe, äußert Aristoteles den Gedanken, dass Ziel die (vollendete) Gestalt sei, wobei er vollendet das nenne, was ein Ziel habe (*télos mèn gár estin hē morphē, téleion dè tò échon télos*, *Metaph.* Delta 24, 1023a34).

¹⁴. J. Ritter bringt auf den Begriff des Ganzen die Kontinuität zwischen vorphilosophischer Überlieferung und Aristoteles. "Was die Dichter dichterisch und erzählend in Bildern vorgestellt haben, (...) das wird von der Philosophie wieder als Wahrheit, d.i. als das im Seienden selbst gegenwärtige Sein gedacht, als das Ganze, das in dem, was es ist, erscheint und als sein Wesen vernommen werden kann" (Ritter 1988 [1977], 47).

hervorgeht, dass die älteren Philosophen die ‘ganze Natur’ [*perì tò tēs hólēs phýseōs*] zum Gegenstand hatten).

Es fällt nun aber weiter auf, dass der Begriff des Ganzen erst bei Aristoteles als relativ ausgeprägte Kategorie zum Zuge kommt. Dies liegt nicht bloß daran, dass Aristoteles dem Ganzen spezielle Abhandlungen widmet. Darüber hinaus kann man sagen, dass bei ihm eine terminologische sowie inhaltliche Aufwertung des Wortes deswegen stattfindet, weil die, ohnehin unvollständige, Systematik seiner Behandlung eine vielschichtige erkenntnistheoretische Funktion erfüllen kann. Dies dürfte auch den Intentionen der philosophischen Vorgänger entsprochen haben, kam aber jedenfalls bei ihnen nicht genügend zum Ausdruck.

Das Ganze also stellt bei Aristoteles nicht mehr bloß das Ziel der Erkenntnis, sondern auch eine näher bestimmte Dimension des Inhalts (v.a. im Buch Delta) und – über die Kategorie von *kathólou* – ein wichtiges Kapitel, vielleicht das allerwichtigste, der philosophischen Methode, der Abstraktionsarbeit, dar.

Die Entwicklung der griechischen Philosophie von Parmenides über Platon bis hin zu Aristoteles lässt sich als eine mühsam erkämpfte Befreiung von der Unbeweglichkeit und Unteilbarkeit des Seienden rekonstruieren, die Parmenides für unvermeidlich hielt. Bei Platon bemerkt man einen Befreiungsschlag, indem die Kommunikation der Ideen als der wahren Seienden miteinander und entgegen den parmenideischen Behauptungen zugelassen wird. Der zweite Befreiungsschlag geht von Aristoteles aus, der die direkte Entsprechung von Ideen und empirischen Einzeldingen hinterfragte und verwarf¹⁵.

Der aristotelische Standpunkt lässt sich besser als ein Denken der Vielfalt verstehen. Dies erkennt man an der Einführung von vielen Bedeutungen des Ganzen, des Seienden, an der Zulassung der Teilbarkeit der *eidē* und der *ousía*, während die Widerlegung der Existenz einer unbeweglichen Ideenwelt auf eine positive Berücksichtigung der Beweglichkeit der empirischen Welt hindeutet, zumal auch diese Welt eine durchaus seiende ist. Eine solche Philosophie, die Vielfalt und Bewegung bejaht, bezieht eine sehr günstige Position für die Erfassung des vielfältigen politischen Handelns, wo man sich dem Kontakt und dem Feedback der Praxis kaum entziehen kann.

Dieses Denken musste sich andererseits innerhalb von bestimmten Grenzen bewegen. Aristoteles’ grundlegende Entscheidung im Bereich der ersten Philosophie bestand darin, mit der Vorstellung eines quasi festen Seienden (*òn hē ón*) zu operieren, dessen unerschütterliche Position aber in einer sonst pluralen Welt befindet: damit meinte er bestimmt, über die parmenideischen Einseitigkeiten und die platonischen Unwegsamkeiten

¹⁵. Für Aristoteles selbst bedeutete die platonische *méthexis* (: Teilhabe) nichts anderes als eine Umbenennung der pythagoreischen *mimēsis* (: Nachahmung): im ersteren Fall werden die Seienden auf die Ideen bezogen, im letzteren auf die Zahlen (*Metaph.* Alpha 6, 987b11ff).

hinaus gelangt zu sein. Das Geheimnis dieser Wahl, die der Beweglichkeit des Seienden durch die Abstraktion Grenzen zu setzen trachtet, beleuchtet man zufriedenstellend, wenn man noch hinter Parmenides in die Philosophiegeschichte zurückblickt.

Aristoteles selbst führt an einer Stelle seiner *Metaphysik* (My 4, 1078b12-16) die Entstehung der platonischen Ideenlehre auf die Wirkung Heraklits zurück. Man verfügt ja über (selbst-) biographische Angaben, die belegen, dass Platon tatsächlich in seiner Jugend mit der ionischen und postionischen Naturphilosophie vertraut war, indem er eine Lehrzeit bei Kratylos absolvierte. Freilich war auch die vorausgegangene parmenideische Philosophie überhaupt als Reaktion auf die heraklitische Herausforderung entstanden: diese bestand darin, den Wandel und die Beweglichkeit ohne Einschränkung zu bejahen und zu begreifen.

Ein anderes beachtenswertes philosophisches Projekt ging dann von Demokrit aus. Das von Parmenides geforderte feste Seiende nahm er tatsächlich an und lokalisierte es in den unveränderlichen und unteilbaren Körperpartikeln, den Atomen. Mit dieser Grundposition befreite er sich von der parmenideischen-zenonischen absurden Verneinung aller Bewegung und Veränderung, denn die Bewegung kennzeichnete die demokritischen Atome bei der Bildung ihrer verschiedenen Welten. Mit beiden, also Heraklit und Parmenides, war sich Demokrit darin einig, dass die Welt unentstanden ist.

Die größte und heftigste Reaktion auf den offenbar demokratisch eingestellten Demokrit kam dann von dem Demokratiefeind Platon aus. Abgesehen von der auf ihm lastenden Anekdote des Diogenes Laertios (IX, 40) über die beabsichtigte Verbrennung der Schriften Demokrits, ist in der Sache unübersehbar, dass er Demokrit absolut verschweigt, obwohl er ihn systematisch rezipierte und implizit kritisierte. Sein kosmologischer Entwurf im *Timaios* lässt sich als eine Verlegung des demokritischen Unteilbaren auf abstrakte, gedankliche Gestalten, nämlich Dreiecke, verstehen (vgl. Gadamer 1999, 124). Ein anderes neues Element war die Einführung des Schöpfers, des Demiurgen des Weltalls und zugleich die Verneinung der Annahme einer unentstandenen Welt.

Die Heftigkeit und Radikalität der platonischen Reaktion hat, wie Aristoteles an der genannten Stelle anführt, einen theoretischen Hintergrund, indem sie darauf abzielt, ein festes Seiendes entgegen der im Einklang mit Heraklit angenommenen Beweglichkeit der Empirie zu konstruieren. Sie ist aber darüber hinaus besser als ein Versuch zu verstehen, unanfechtbare Ordnung in das Weltbild einzubringen, so dass dieses mit den aristokratischen Vorstellungen von der Polswelt vereinbar wird. Die demokritische Welt ist die Welt der schrittweisen Annäherung an eine an sich nicht völlig zugängliche, zugleich aber lebendig präsente Wahrheit: die Wahrheit lässt sich in einem Zusammenspiel von Wahrnehmung (*aisthêseis*) und Verstand (*diánoia*) erschließen (DK 68 B 125), sie selbst liegt im Meeresgrund (DK 68 B 117), d.h. in der Ferne und in der denkbaren Nähe

zugleich. Dieses Weltbild reflektiert die aufgeschlossene Praxis der aufstrebenden Schichten der griechischen Welt, die über die alten erstarrten Polisstrukturen hinauszukommen und in den Demokratien der Zeit, v.a. in Athen, heimisch zu werden versuchten. Diese Tätigkeit ist keineswegs ausschließlich als Sache der Intellektuellen zu bezeichnen, denn wir begegnen in dieser Epoche vielen Anzeichen einer verbreiteten Verschmelzung von "geistiger", politischer und geschäftsmännischer Betätigung¹⁶. Die alte und bröckelnde aristokratische Welt will sich mit den neuen Ansichten nicht leicht anfreunden, ihr passt besser eine Ordnung, wo jedem sein Platz von vornherein zugewiesen ist. Da aber diese Ordnung nicht vorhanden und nicht selbstverständlich ist, muss sie u.a. durch die intellektuelle Tätigkeit erkämpft werden.

Die eigentümliche Stellung von Aristoteles in diesem Konfliktfeld ergibt sich, wenn man sich die drei zwiespältigen Verhältnisse seines Lebens und Schaffens anschaut (s. oben: II.7). Als Platonschüler war er wohl mit dem Umgang des Lehrers mit dem Problem des Seienden und der Ideen vertraut. Sein andersartiger Standpunkt bildete sich allmählich und im Rahmen vieler Auseinandersetzungen in der gemeinschaftlichen Umgebung der Akademie heraus. Wir wissen allzu gut, dass Platon selbst mit den Konsequenzen seiner Parmenides-Kritik nicht ganz fertig werden konnte und zuweilen zu skeptischen Äußerungen neigte (s. *Parmenides*, 130a-135c; vgl. Seidel 1989 [1980], 256-266). Aristoteles führte ziemlich konsequent eine praxisorientierte Kritik der platonischen Selbständigkeit der Ideen durch (vgl. oben: I.6). Diese kritische Einstellung, die letzten Endes zu einer Reform der formalistischen oder formalisierbaren Züge der platonischen Ideenlehre führte (s. unten: III.7), hing auch wohl mit Aristoteles' besonderen Interessen und Intentionen gemäß seiner Herkunft und seiner Sonderstellung in Athen zusammen (s. unten: III.8, IV.16-17). Sie erlaubte ihm nicht zuletzt, das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen beiderseits offen zu halten, nämlich sowohl in Bezug auf die Probleme des festen kategorialen Seienden, als auch auf die vielfältigen und unterschiedlich zu betrachtenden Seienden der empirischen Welt.

7. die ontologischen und die erkenntnistheoretischen Konsequenzen

Wir haben versucht, Aristoteles bei der Aufstellung seiner methodischen Prinzipien zu folgen, wohl wissend, dass sie auf die Erfassung des Ganzen abzielen.

¹⁶. Diese Epoche würdigte die Haltung des Weisen, der sich zugleich auf praktische Angelegenheiten verstand, wie es auch dem Fall des platonischen Hippias zu entnehmen ist (s. Welskopf 1984, 1936).

Eine anfängliche Feststellung war, dass man die zu erfassenden Einzeldinge irgendwie differenzieren muss, will man die Erkenntnis überhaupt ermöglichen. Dann ging der Philosoph zu der These über, dass bestimmte begriffliche Stützpunkte vorzuziehen wären. Die Unentbehrlichkeit von Stützpunkten solcher Art könnte m.E. kaum angezweifelt werden: es leuchtet durchaus ein, dass man ohne diese beim Erkennen nicht auskommt bzw. in einen hilflosen Zustand gerät. Was dagegen konkret besprochen werden kann, ist ob die jeweils getroffene Wahl von begrifflichen Hilfsmitteln die angemessenste ist. Es ist nicht ohne Sinn, den Rahmen der Diskussion auf diese Weise zu bestimmen. Dadurch schafft man ja die Voraussetzungen eines fruchtbaren Dialogs.

Was man aber bei Aristoteles nicht unbedingt gutheißen muss, ist m.E. die hie und da implizit oder explizit vorhandene Vorstellung, dass die begrifflichen Hilfsmittel alle unmittelbar existenten Einzeldinge in dem Sinne überschreiten, dass sie höher von ihnen stehen, d.h. einen höheren Grad von Existenz besitzen. In diesem Sinne ist später von zahlreichen Philosophen – zumal von denen, die Aristoteles für den “Philosophen” schlechthin gehalten hatten – der Terminus *archê* übernommen worden: Thomas von Aquin spricht beispielsweise von der Vollendung eines Dinges, die von einem Prinzip (Ursache) außerhalb des Wesens bewirkt wird (“*complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei*”), womit er hauptsächlich die abtrennbare (“*separabile*”) Bewegungsursache meint (*De ente et ess.*, VI, 104-8). Gewöhnlich kam es bei diesen Interpretationen zu einer Verschmelzung der ersten *archai*, *aitiai* und *ousiai* miteinander, wozu Aristoteles selbst den Anlass bot.

Hier kann freilich nicht auf die ganze Problematik durch die Geschichte der Philosophie hindurch eingegangen werden. Im Allgemeinen kann man sagen, Aristoteles hat nachträglich viele für die Einsicht gewinnen können, dass die Dimension der Differenz zwischen den Einzeldingen und den anderen Begriffen unterstrichen und beibehalten werden muss und zwar in dem Sinne, dass die Einen das Erkennen der Anderen überhaupt erst ermöglichen. Die damit einhergehende Vorstellung aber von der Existenz höheren Grades, die den (ersten) Prinzipien zukomme, ist eigentlich kein typisches Merkmal des aristotelischen Philosophierens, sondern eher die platonische Komponente bei ihm, womit er nicht ganz brechen konnte. Die Existenz des vom wahrnehmbaren Wesen getrennten Wesens wird in: *Metaph.* Zeta 17, 1041a7ff. suggeriert: *ousia hêtis estî kehôrisménê tôn aisthêtôn ousiôn*. Aristoteles spielt auf Platon an, wenn er sich auf die Ansicht bezieht, einige meinen, *kathólou* sei *aition* und *archê* (vgl. *Phaidon*, 100c-101c). Der Stagirit stellt seinerseits das Gegenteil fest: *oudèn tôn kathólou hyparchóntôn ousia estî* (*Metaph.* Zeta 13, 1038b35), die auch im Rückgriff auf Demokrit abgestützt wird (*ebd.* 1039a7-10). Seine Alternative ließe sich folgendermaßen skizzieren: “Des Aristoteles eigene Auffassung in der ‘Metaphysik’ ist die, dass es sich bei den Ursachen, aus denen sich etwas erklären lässt,

immer um etwas Individuelles handelt (vgl. Lambda 5, 1071a27ff). Was Wissenschaft möglich macht, ist die fundamentale Tatsache, dass die Erklärung einer Sache von bestimmter Art in jedem Einzelfall der Art nach dieselbe ist" (Frede / Patzig 1988, 244). Dass die Aristoteles-Rezeption wenigstens teilweise zu der Annahme von getrennt existierenden ersten Prinzipien neigte, muss nicht darüber hinwegtäuschen, dass Aristoteles das Verhältnis von Sein und Erkenntnis im Rahmen seiner Tradition revolutionierte. Mit Aristoteles und vorwiegend bei seiner Platon-Kritik kam der Ansatz kritischen Denkens zum Zuge, dass nicht das Ontologische vom Logischen her zu denken ist, sondern eher umgekehrt, das Logische anhand der Gegebenheiten einer erschließbaren Empirie aufzubauen (vgl. Hartmann 1957, 238).

Die Begründung des von Aristoteles empfohlenen methodischen Verfahrens mit der Einführung seiner drei begrifflichen Voraussetzungen in: *Metaph.* Beta 4, 999a28f erinnert irgendwie vage an die Zielrichtung der kantischen Philosophie, wo – von einer kritischen Einstellung zu der traditionellen Metaphysik her – eine Regelmäßigkeit bzw. eine Notwendigkeit bei der Aktivierung unseres, des menschlichen, Erkenntnisvermögens, zur Basis des Philosophierens überhaupt und der Gestaltung eines vielfältigen begrifflichen Apparats gemacht wird. Die Verfolgung der aristotelischen Spuren bei Kant könnte allerdings Gegenstand nur einer separaten Untersuchung sein.

Aristoteles hat bei seiner Abgrenzung von Platon bzw. Parmenides schon ein erstes Kriterium zur Auswertung seiner konkreten gedanklichen Leistung abgegeben, nämlich, dass die analytisch gültigen Kategorien nicht ontologisiert werden müssen. Dass sie auch allgemeingültig sein können, ändert nichts an dieser Unmöglichkeit. Was von einem Ding ausgesagt werden kann, ob wahr und falsch, befindet sich nach Aristoteles nicht in dem Ding selbst bzw. in der Gesamtheit der zur Sprache kommenden Dinge (*en toís prágmasin*), sondern in dem menschlichen Verstand (*en dianoía*, *Metaph.* Epsilon 4, 1027b25ff).¹⁷ Der generellen Identifizierung von Denken und Sein, die das Denken von Parmenides und Platon durchzog, erteilt Aristoteles eine klare Absage, indem er kritisch über die Reichweite des auf das Sein gerichteten Denkens reflektiert¹⁸. In seinem kritischen Moment steht Aristoteles dem gegenwärtigen philosophischen Empfinden viel näher als seine Vorgänger. Seine Lebendigkeit führt man sich auch vor Augen, wenn man bedenkt, dass

¹⁷. Vgl. bei Hobbes: „For *true* and *false* are attributes of speech, not of things“ (*Leviathan*, 23). Diese auffallende Wiederholung oder Ähnlichkeit markiert die Spätphase einer langen geistigen Geschichte, die im Großen und Ganzen von diesem sonst noch wirksamen aristotelischen Gedanken ausging. Aus den Konsequenzen der aristotelischen Aussage entstand der Nominalismus: „there being nothing in the world universal but names; for the things named are every one of them individual and singular“ (*Leviathan*, 21).

¹⁸. Aristoteles' Satz "das Sein wird vielfältig ausgesagt" lässt "die Analytik des prädikativen Satzes in der Ontologie" wurzeln, "nicht umgekehrt, wie es irrtümlicherweise Aristoteles manchmal vorgeworfen worden ist" (Aubenque 1990, 217).

Aristoteles jeglichen schülerhaften Aristotelismus überlebt hat.

Ein Element der Lebendigkeit aristotelischen Denkens besteht in dem analytischen Potenzial seiner Philosophie, das auch anhand des Ganzen-und-Teile-Verhältnisses zum Vorschein kommt. Daraus sind normativistische Konsequenzen eher in begrenztem Umfang zu ziehen. Das aristotelische philosophische Projekt beabsichtigt nicht, mit seiner Originalität zugleich die Grenzen des Zulässigen und Unzulässigen beim Sprachgebrauch strikt zu bestimmen, wie dies bei Parmenides par excellence der Fall war. Das, was Aristoteles – vornehmlich im Buch Delta – betreibt, ist dagegen eine terminologische bzw. Sprachanalytik, die Parallelen zu ähnlichen Versuchen des 20. Jh. aufweist. Er geht stets von der Ebene des *légetai*, also “man sagt”, aus und beabsichtigt deren eingehende Analyse (vgl. oben: I.7a , III. Vorbemerkung)¹⁹. Er bleibt allerdings dabei nicht stehen. Sein Hauptziel ist die Bewältigung von Wahrheitsproblemen, die er zu einem großen Teil von seinen Vorgängern aufgreift. Die Ergebnisse der Sprachanalytik sollen ihm dabei hilfreiche Orientierung bieten bzw. einige geläufige Missverständnisse beheben. Was Aristoteles von anderen sprachanalytischen Philosophien wesentlich unterscheidet, ist, dass diese Sprachanalytik eine Hilfsfunktion ausübt und die Entfaltung des Prozesses der Wahrheitsfindung mittels der Handhabung von Begriffen nicht verdrängen, sondern dagegen stärken soll.

Der Knotenpunkt, um zu prüfen, ob bei Aristoteles das analytische Moment weiter verwertbar ist, taucht dann hervor, wenn man die Absetzung von Platon in ihrem positiven Aspekt berücksichtigt. In der platonischen Akademie war Platon selbst schon zu seinen Lebzeiten mit dem Problem der Entsprechung zwischen Ideen und empirisch vorfindbaren Einzeldingen vertraut. Aristoteles bildete sich in dieser Umgebung aus und beschloß, den Rahmen dieser Problemlage zu sprengen. Selbst wenn man, schreibt er, die Existenz der Ideen, die von den an ihnen teilhabenden Dingen (*metechóntōn*) verschieden seien, annehmen würde, dann hätte man auch eine der Idee und dem Dinge gemeinsame Form (*eídos*) suchen müssen; gäbe es so etwas nicht, dann wären Idee und Ding bloß ausdrucksgleich (*homônyma*) und jemand der so verfähre, könnte evtl. nicht davon abgehalten werden, den unterschiedlichsten Dingen ganz willkürlich das gleiche Prädikat zuzusprechen (*Metaph. My 4, 1079a33-b3*). Damit deutet Aristoteles auf seine anfänglichen platonischen Impulse hin, die die Programmatik seiner Analytik und seiner ersten Philosophie in kritischer Absicht erst ermöglichten.

Mit dem aristotelischen alternativ zu Platon artikulierten Programm der Erschließung des Seiendes als solchen über die möglichst ganzheitliche oder allgemeingültige (*kathólou*)

¹⁹. “Die tragenden philosophischen Begriffe werden aber bei Aristoteles nicht gesetzt. Die Philosophie nimmt sie ‘hypoleptisch’ aus dem vorgegebenen Sprachgebrauch auf” (Ritter 1977 [1969], 53).

Aussagbarkeit der Kategorien wird nicht nur die Entgegensetzung zwischen Vielfalt des Seienden und Einheit des Gedachten denkbar begrenzt und selbst ent-ontologisiert, sondern auch der Weg für die Verwendung von analytisch ergiebigen Kategorien auf der Ebene des vielfältigen Seienden freigemacht. Dazu gehören die auch politisch relevanten Begriffe des *eidos* und des Ganzen und der Teile. Aristoteles strebt dadurch mehr Klarheit und praktische Wirksamkeit an, als dies bei der platonischen Reduktion des Politischen auf das feste Seiende bzw. Gute der Fall sein könnte (vgl. oben: I.6).

Ein besonderes Problem wirft andererseits das aristotelische Modell der begrifflichen (*lógō*) Teilung des Ganzen im Buch Zeta auf (vgl. oben: III.5). Man müßte prüfen, ob Aristoteles dadurch letzten Endes Platon näher rückt, als er sich selbst wähnt. Dass Aristoteles selbst die begriffliche Teilung für wichtiger hält, spricht tatsächlich für diese Nähe, wobei vielleicht die Unterschiede eher zweitrangig wären: Platon lässt die Ideen bzw. *eidē* in Kommunikationsverhältnisse eintreten, während Aristoteles die Teilung zulässt und die Verhältnisse nach oben und nach unten abgrenzt: nach oben stößt man auf das Ganze, nach unten auf das *eidos* im Sinne des *tóde-ti*, das nicht mehr teilbar sei.

Es muss allerdings hier zur Relativierung dieser Nähe Einiges angemerkt werden. Von Platon unterscheidet sich Aristoteles unter dem Strich entscheidend durch die Verneinung der Existenz einer getrennten Ideenwelt oder dadurch, dass er die ontologische Dimension der *eidē* um ihre Existenz *in der Welt*²⁰ bzw. *in der Sprache* erweitert und schließlich immanent auffasst. Diese Differenz ist aber nicht bloß im Rahmen der von Aristoteles vorgenommenen logischen Widerlegungen des Platonismus bzw. seiner Konsequenzen zu sehen, so sehr sie auch interessant erscheinen. Vielmehr steckt dahinter eine andersartige Praxisauffassung, ein unterschiedlicher Stellenwert der Praxis bei den beiden Philosophen. Die aristotelische Erweiterung des Begriffes der Praxis ist das, was ihm erlaubt, das Politische weitgehend immanent aufzufassen (s. unten: IV.1).

Die grundlegend andere Einstellung des Aristoteles zur Praxis zeigt sich auch daran, dass er sich in extenso mit unphilosophischen, aus der Alltagssprache entnommenen, Meinungen, auf produktive Weise auseinandersetzt, was Platon seinerseits zutiefst verachtet (s. oben: I.7a). Dies könnte aus einem gewissen Gesichtspunkt auf eine Schwäche, einen Mangel an Stringenz, hindeuten. Bei näherem Hinsehen aber bedeutet es, dass Aristoteles das ihm vertraute Projekt einer *dialektikē epistēmē* auf eine originelle Weise durchführt, obwohl er sich nicht ausdrücklich dazu bekennt (vgl. unten: VI.9). Dies rechtfertigt zum einen ein

²⁰ W.K.C. Guthrie bemerkt trefflich, Aristoteles' Standpunkt habe die *universalia in rebus* als Grundannahme (Guthrie III, 53). Dass "man das Allgemeine immer im Einzelnen selbst finden" kann, bezeichnet N. Hartmann als "eine echt hegelsche These" und verortet die Konvergenz zwischen beiden Philosophen sowie den möglichen Ausgangspunkt eines vergleichenden Studiums darin, dass für Hegel das abstrakt Allgemeine nicht das wahrhaft Allgemeine und dieses immer ein konkretes sei (Hartmann 1957, 218).

Interesse an Aristoteles über Platon hinaus, zumal er sich durch diese grundlegende Haltung als fähig erweist, die eigene Thesen durch das Positive der anderen zu beleuchten bzw. zu bereichern. Zum anderen erwartet man von ihm Anstöße darüber, wie die Welt der Meinung, der *dóxa*, zu erschließen wäre. Diese Hauptansätze dürften sich dann in konkreten Bereicherungen des überkommenen Begriffsmaterials niederschlagen.

8. begriffliche Anknüpfungspunkte für die Politik

Die Differenz von Aristoteles zu Platon kann man besser sowohl der Methode als auch dem Inhalt nach verstehen, wenn man einen entscheidenden Punkt ihres Verhältnisses zu ihrer gemeinsamen philosophischen Vergangenheit mit berücksichtigt.

Wie schon notiert, sieht Aristoteles, der mit den lebendigen Diskussionen in der reifen Phase der platonischen Akademie vertraut war, den anfänglichen Impuls zur Herausbildung der platonischen Ideenlehre in der heraklitischen Herausforderung. Sein Projekt kann auch unter diesem Gesichtspunkt in wesentlichen Zügen rekonstruiert werden.

Im Unterschied zu Platon nahm der Stagirit die bei Heraklit und Demokrit ausgesprochen positive Einstellung zur Beweglichkeit des Seienden ernst: davon zeugt schon seine Distanz zur Verzerrung und mithin Verleumdung der heraklitischen Lehre durch Platon, eine Verzerrung, die vielleicht dadurch erleichtert wurde, dass mancher Epigone, v.a. der uns bekannte Kratylos, die heraklitischen Sätze eigenwillig interpretiert haben muss. Aristoteles unterscheidet explizit zwischen der 'wahren Lehre' Heraklits und der bis hin zum Absurden getriebenen Fassung derselben (*akrotátē dóxa*), die von den nach eigener Behauptung im Sinne Heraklits Philosophierenden (*phaskóntōn hērakleitízein*) stammte (*Metaph.*, Gamma 5, 1010a10-15).

Mit den älteren Philosophen, deren Interesse primär der Natur (*phýsis*) in einem tendenziell umfassenden Sinne galt, teilt Aristoteles die Reichweite ihres Vorhabens. Seine Philosophie ist ebenso wie die ionische und postionische Philosophie auf die Erforschung der Natur in ihrer Ganzheit angelegt (vgl. *Metaph.* Alpha 6, 987b2 und oben: III.6). Dazu verfügt er auch über eine ausgesprochen günstige Ausgangslage, denn er stammt aus einer privilegierten Ärztesfamilie und interessiert sich sehr für die physikalischen Vorgänge, vornehmlich für das Studium der lebendigen Organismen²¹. Zugleich will er aber in diese

²¹. "Vor allem war es wohl Aristoteles' starker Drang zur Naturforschung, sein Interesse an den einzelnen Dingen, die ihm die Fruchtlosigkeit der platonischen Ideenlehre einsichtig machten" (Seidel 1984, 11).

breite Perspektive des Philosophierens auch das Wesentliche der in der platonischen Akademie hochgeschätzten und gepflegten intensiven begrifflichen Arbeit einbringen. Der Skandal, den es zu verhindern gilt, besteht in der mangelnden Klärung des Verhältnisses zwischen Sein und Nichtsein. Aristoteles nimmt in diesem Sinne Heraklit in Schutz: niemand könne ernsthaft behaupten, dass der alte Ephesier die Ansicht vertreten habe, etwas könne gleichzeitig sein und nicht sein (*Metaph.* Gamma 3, 1005b23-26; vgl. Kappa 5, 1062a31-34). Der Stagirit aber wusste andererseits sehr gut, dass Platon und schon vor ihm Parmenides ihre Einwände darauf aufgebaut hatten, dass wenn sich Alles bewege und nie still stehe, Wahrnehmung und mithin auch Erkenntnis unmöglich seien (s. z.B. *Theätet* 182e). Die rastlose Bewegung des Seienden in ihrer erkenntnistheoretischen Radikalität ging wohl nicht unmittelbar aus der heraklitischen Lehre hervor, war aber irgendwie zum Hauptargument – und obendrein zu einem absichtlich polemisch zugespitzten – der parmenideisch-platonischen Linie geworden. Indem man nun der Polemik ihre Brisanz und Schärfe nehmen wollte, musste man die Front anderswo bilden. Aristoteles war primär nicht darauf bedacht, den Eindruck einer im Rahmen der platonischen Akademie bedenklichen Annäherung seiner Positionen an diejenigen Heraklits oder auch Demokrits zu verhindern. Denn sowohl Denkmotive aus seiner Beschäftigung mit biologischer Forschung als auch seine politisch motivierten Intentionen liefen von sich aus auf ein Modell hinaus, das der rastlosen und offenen Bewegung der Seienden klare begriffliche Grenzen setzte. Wenn man sich besonders die Hauptgedanken seiner Naturphilosophie vor dem philosophiehistorischen Hintergrund anschaut, dann erscheint sein Philosophieren im Großen und Ganzen als Domestizierung der Bejahung von Bewegung und Veränderung. Dies sieht man nicht so sehr an seiner Auseinandersetzung mit Heraklit, sondern vorzüglich an seiner Rezeption einer der Hauptthesen Demokrits. Schon die im Buch Alpha der *Metaphysik* festgehaltenen Ausführungen macht aus der Willkür dieser Interpretation eigentlich keinen Hehl: drei spezifische Merkmale der Seienden bzw. der Atome sind nach der Formulierung Leukipps und Demokrits *rhysmós* (: Rhythmus), *diathigê* (: gegenseitige Berührung und mithin Zusammenhalt) und *tropê* (: Wendung). Aristoteles erklärt diese Spezifika der jeweiligen Atome als *s-chêma* (: Gestalt), *táxis* (: Anordnung), *thésis* (: Lage). Anschließend richtet gegen die Atomisten den Vorwurf, sie hätten keine Theorie von der Bewegung geliefert (*Metaph.* Alpha 4, 985b14-20; vgl. DK 67 A 6). Die Umdeutung ihrer Theorie wurde aber so vorgenommen, dass sie sich mit Aristoteles' eigenem Bewegungsmodell vertragen kann. Die mit der Entstehung der vielen Welten verwobene Bewegung in der atomistischen Theorie wird durch die aristotelische Rezeption stillschweigend beiseite geschoben.

Ingemar Düring macht drei Stützpfiler der aristotelischen Biologie fest. Sie alle verdienen erwähnt zu werden, weil sie auch Relevanz für das Politische aufweisen: a. die *archê* sei

etwas Höheres oder Erhabenes (*tímion*), b. alles muss von seiner Wirkung bzw. Betätigung her (*érgon*) studiert werden, c. der Zweck oder Ziel (*télos*) sei das, weswegen eine Handlung stattfindet (*télos tò hoû héneka práxis tis*, Düring 1968, 263). Alle drei Hauptgedanken sind dann auf ähnliche Weise sowohl in der Theorie der Bewegung, wie auch im Ethisch-Politischen miteinander verknüpft.

In der physikalischen Theorie der Bewegung charakterisiert das *érgon* bzw. die *énérgεια* eine *arché* im Sinne einer wirkenden Ursache, während dann alle *archaí* der einzelnen Bewegungen in die Ordnung eines allgemeinen *télos* münden: bei dieser übergeordneten *arché*, d.h. Ursprung und Ursache zugleich, hört die allgemeine bunte Interdependenz auf; die Kausalität, so sehr sie auch in ihrer Lebendigkeit und Realität aufgefasst wurde, kommt endlich mal zum Stillstand. Der erste Bewegter erscheint bei Aristoteles als logische Notwendigkeit, denn, angenommen dass man zwischen Ursache und Wirkung strengstens unterscheiden muss, würde die Gefahr eines regressus ad infinitum drohen.

In der praktischen Philosophie gibt es die auf diese Weise sauber artikulierten und abgeschlossenen Kausalität zwar nicht und Aristoteles insistiert viel darauf. Er selbst aber liefert andererseits mindestens zwei Argumentationsmuster, die auf die Rationalität der Naturphilosophie zurückverweisen: a. im Buch I der *Politik* operiert er viel mit den Begriffen *télos* und *phýsis*, v.a. die Gleichsetzung des *télos* der Polis als Ganzen mit ihrer vollendeten Natur (s. Einleitung) kann als direkte Übertragung der naturphilosophischen Argumentationsgänge angesehen werden (zur gegenteiligen Ansicht von J. Ritter, K.-H. Ilting und M. Riedel, s. unten: VI.2). Ähnliches begründet die Priorität des Guten und der *eudaimonía* für die Polis (vgl. unten: IV.8), b. in der einzigen politisch aufgeladenen Passage der *Metaphysik* setzt er auf die umgangssprachliche Mehrdeutigkeit des Wortes *arché*. Denn dieses bedeutete (vgl. *Metaph.*, Delta 1) nicht nur Anfang, Ursprung und indirekt Ursache (auch: *aitía*), sondern auch Amt, Obrigkeit. In dieser Passage liegen für Aristoteles die Parallelen der Zusammenhänge nahe: genauso wie es in der Naturwelt einer singulären *arché* bedarf, damit das Ganze überschaubar wird, bedarf es auch in der politischen Welt eines einzelnen politischen Oberhauptes, damit das Ganze zusammengehalten werden kann. Genauso nahe liegt dann für den Leser die unmittelbare praktische Verwertbarkeit eines solchen Gedankens im Kontext jener Epoche. Indem die Vorstellung von einer logisch-physikalischen *arché* – aus welchen Gründen auch immer – unter dem Stichwort ‘Gott’ auftritt²², stößt man auf Parallelen zu jenem Ansatz, der die Vergöttlichung der wirkenden politischen Faktoren der Zeit, nämlich der Könige, unterbaute (vgl. Veerkamp 1993, 325). Abgesehen aber davon: die Vorstellung von einer

²². “Inwieweit Aristoteles selbst an die griechischen Götter geglaubt hat, wissen wir nicht. Ähnlich wie Platon nahm er ein höheres Prinzip an, dessen eher zufällige Gestalt die griechische Götterlehre bot” (Demandt 2000, 132).

beweglichen Welt, deren Beweglichkeit aber dann ein irgendwie überschaubares Ende haben muss, entspricht durchaus der politischen Programmatik einer Begrenzung der Veränderbarkeit der Poliswelt, wobei die Grenzen praktisch von außen festgelegt werden (s. II.7, IV.16-17).

Aristoteles' Anliegen, die Beweglichkeit der zu erkennenden Welt in feste Kategorien systematisch zu fassen, macht sich vielerorts bemerkbar. An der begrifflichen Bewältigung dieses Problems mag man, zumal aus einem mehr oder weniger überlegenen heutigen Standpunkt, Einiges aussetzen haben: das Seiende als solches bleibt z.B. dem parmenideisch-platonischen Denken der zeitlosen Unbeweglichkeit wesentlich verpflichtet, wobei Aristoteles andererseits in seinen eigenen Begriffseinführungen sich über diesen Strang der Tradition hinauszuwagen scheint, z.B. wenn er sich dafür stark macht, *energeia* sei früher als *dynámei*, allerdings nicht unbedingt der Zeit, sondern dem Begriff und dem Wesen nach (in: *Metaph.*, Theta 8); damit wird der Akzent eindeutig auf das Moment der Bewegung und Betätigung der Seienden gesetzt. Das Verhältnis aber zwischen Bewegung und Unbeweglichkeit in der politischen Philosophie lässt sich nicht bloß parallel zum entsprechenden Verhältnis der ersten Philosophie erfassen (s. unten: V.11).

Aspekte der Unbeweglichkeit lassen sich andererseits bei Aristoteles aufspüren nicht nur in der Vorstellung des "Seienden als solchen", sondern noch konkreter in Bezug auf die Begriffe, die als "erste" bezeichnet werden, also Prinzipien und Ursachen. Vor allem merkt man aber diese Grenzen bei dem, was in seiner Nachwelt weitgehend als aristotelisch festgehalten wurde. Es ist von W.I. Lenin (LW 38, 348f) ganz trefflich festgestellt worden, dass Aristoteles als lebendigen Philosophen das Suchen, das Forschen auszeichnet. Diese philosophische Eigenart machte sich bei der Abgrenzung von Platon stets bemerkbar. Ausgerechnet aber diese Vorzüge von Aristoteles sollten von der Scholastik unterschlagen werden.

Noch ein allgemeines Charakteristikum aristotelischen Philosophierens ist sein Verhältnis zur Welt der Empirie. Es ist augenfällig, dass Aristoteles sich für die Welt der empirischen Gegebenheiten offen hält. Dies betrifft auch seine politische Philosophie. In den ersten Kapiteln der *Politik* hinterlässt Aristoteles den Eindruck, dass er nicht nur über eine konsequente politische Theorie, sondern auch über eine fertige "logische" Lehre verfügt, worauf er zur Begründung der Ersteren rekurren kann. Wir haben schon angedeutet, dass dies nicht ganz auf die entwickelte Form seiner Begrifflichkeit in der ersten Philosophie zutrifft, wobei diese mehrmals über schwierige Fragen stolpert. Interessant ist aber andererseits, dass Aristoteles auch im Bereich des Politischen schließlich nicht bei abgerundeten Lehrsätzen stehen bleibt, indem dort die Teilung verschiedene Formen annehmen kann. Im Vergleich zu dem, was die einführenden Passagen der *Politik* erwarten lassen, behandelt Aristoteles die Teile im Anschluss daran mit Realitätssinn und mit Blick

auf ihre Vielfalt. Alle mittleren Bücher seiner *Politik* zeugen von einem solchen aufgeschlossenen Umgang mit dem empirisch vorgefundenen Material. Dies macht auch in einem entscheidenden Punkt seine philosophische Haltung mit aus, indem er nämlich anders als Platon die damalige Polisrealität als bearbeitungsfähig betrachtete und keine strikte Dichotomie zwischen Empirie und Norm aufbaute (vgl. unten: V.2). Um ihn zu charakterisieren aber, muss man zudem sagen, dass er letzten Endes kein Empiriker ist, sondern immer ein Philosoph (Düring 1968, 263; vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W 19, 174: die Empirie des Aristoteles sei “total”, “das Empirische, in seiner Synthesis aufgefasst, ist der spekulative Begriff”). Die Konsequenz daraus ist, dass Aristoteles besonders in seiner Verfassungstheorie von seinen eigenen schon geschilderten naturphilosophischen Motiven zwar abgerückt zu sein scheint, keineswegs aber auf den Gebrauch seiner Kategorien der ersten Philosophie verzichtet. Im Umfeld der komplexen politischen Verhältnisse gewinnen dann auch die begrifflichen Verhältnisse an Komplexität.

Die aristotelische Alternative zur Ideenlehre besteht in zwei gewiss komplementären Dimensionen und Teilprogrammen, nämlich zum einen in einer konsequenten begrifflichen Erfassung der Dinge im Hinblick auf eine singuläre *arché* (: Prinzip, Grund), wo die Aussagbarkeit der Dinge im Hinblick auf das *kathólou* im Mittelpunkt steht, und zum anderen in der Erschließung von verschiedenen Ebenen oder auch Aspekten des Seienden, wozu u.a. das Ganze und die Teile zählen. Die Relevanz der beiden Komponenten des Programms der ersten Philosophie müssen in der ethisch-politischen Philosophie näher geprüft werden, denn dort kommen sowohl das *kathólou*, als auch das *eídos* und das Ganze und die Teile vor. Die Verknüpfungen können allerdings dort anders aussehen.

Aristoteles erblickt in der Form (*eídos*) nicht bloß die äußeren Konturen eines stofflichen Dinges²³, sondern darüber hinaus die natürliche Beschaffenheit und das Ziel der Entwicklung. Während aber Natur und Ziel des Politischen in der aristotelischen *Politik* zur Genüge expliziert werden, fehlt dort eine entsprechende Erwähnung der Form und sogar in beiden begrifflichen Aspekten. Das Wort *eídos* kommt zwar im Werk vor, wobei es

²³. Zusammen mit dem Stoff bildet das *eídos* die zwei unerlässlichen Dimensionen der *ousía* (Wesen) der Seienden (s. beispielsweise: *Metaph.* Zeta 10, 1035a1f). Der Stoff sei ein Teil des Ganzen, dessen Begriff aber nicht zum Begriff des Ganzen gehöre. Die diesbezügliche Frage stellte sich Aristoteles am Anfang des 10.en Kapitels vom Buch Zeta der *Metaphysik* und beantwortete positiv in Bezug auf das *eídos*, negativ aber in Bezug auf die *hýlē* (s. *Metaph.* 1034b20-24, 1035a2ff, 1035a7-9). Der Stoff könne aber darüber hinaus nie an sich (*kath' hautó*, 1035a9) ausgesagt werden. Kein Begriff könne eigentlich den Stoff eines Dings umfassen, denn ein Begriff ist prinzipiell Begriff einer Form (*eídos*, 1035a4). Der höhere Status des *eídos* folgt zwangsläufig: *eídos* sei mehr als der Stoff und auch *früher* (*tò eídos tēs hýlēs próteron kai mállon ón*, Zeta 3, 1029a5f). Man dürfte daraus schließen, dass der Stoff eines Dings nur von der Form bzw. dem Begriff her erfassbar ist. Mit einer wohlwollenden Interpretation würde dies heißen, dass vom Stoff philosophisch nicht mit großer Genauigkeit gesprochen werden kann.

meistens die Bedeutung der “Art” zu haben scheint (besonders in Bezug auf die Unterteilung der Verfassungen, z.B. in: *Pol.* III 4, 1276b31). Dieser Mangel ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass Aristoteles es nicht für nötig hielt, im Politischen mit dem Formbegriff zu arbeiten, zumal sich der Gegenstand kaum dazu eignet, denn dort alles, wie es in der *Nikomachischen Ethik* (II 2, 1104a3) heißt, im Fluss sei und deshalb nichts Stabiles aufzuweisen habe; es wäre eigentlich schwierig, sich die Form von etwas Unstabilem vorzustellen, oder man müßte es dabei bewenden lassen, die Form sei eben die Instabilität. In der *Nikomachischen Ethik* andererseits wird das *eîdos* auf ähnliche Weise zur Unterteilung von wichtigen Begriffen wie *aretê*, *hêdonê* und *philia* benutzt: es handelt sich dort ziemlich klar um Arten. Demnach ist zu prüfen, ob eben diese Bedeutung des Wortes *eîdos* ausgerechnet für die konkrete Auffassung der Teile des Politischen relevant ist. Dies würde bedeuten, dass man die Teile auf ihre Artgleichheit oder -verschiedenheit prüft. An dieser Stelle ist auch die Mahnung des platonischen Fremden im *Politikós* zu erwähnen, der meinte, auf der Suche nach dem Begriff des Politikers müsse man das Ganze so zerlegen, dass die Teile zugleich auch Arten bzw. Formen seien (262b; die Unterscheidung zwischen beiden Bedeutungen von *eîdos* kommt dabei nicht einmal andeutungsweise zur Sprache). Der hohe Stellenwert der Praxis entspricht auch der für Aristoteles grundlegenden Unterscheidung zwischen *dynámei* und *energeía*, in deren Rahmen er also eine andere Dimension zur Erschließung der logischen Formen bloßzulegen bemüht ist und die Kategorien, anders als Platon, als “wirkende”, d.h. im Blick auf Verhältnisse von Ursache und Wirkung festzuhalten versucht: wir haben schon gesehen, dass er für unmöglich hält, die Teile abgesehen von ihrem Werk (*érgon*) zu definieren (*Metaph.* Zeta 10, 1035b17f). Diese Gedankenrichtung ist auch in der *Politik* abzulesen (I 2, 1253a23), da wo der Philosoph, um die Ausführungen zum Primat des Ganzen gegenüber den Teilen zu begründen, auf eine zunächst befremdliche Weise den Satz einfügt: “alles wird durch sein Werk (*érgō*) und sein Vermögen (*dynámei*) bestimmt” (s. unten: IV.4c).

Der dynamische Charakter der politischen Verhältnisse könnte auch mithilfe des Begriffes der Ursache (*aitía*) erschlossen werden. Die aristotelische Philosophie wird weitgehend von der Suche nach Ursachen angetrieben; Aristoteles verwirft die platonischen Ideen u.a. als ungeeignet für die Erfassung der Kausalzusammenhänge (*Metaph.* Alpha 7, 988b2ff). Gerade die Spezifizierung von Kausalverhältnissen zwischen Ganzem und Teilen nimmt Aristoteles im 2.en Kap. des Buchs Delta vor. Er schreibt nämlich, dass die Teile Ursache für das Ganze im Sinne des Substrates (*hypokeímenon*) seien, wogegen das Ganze auch Ursache für die Teile sei, diesmal im Sinne des Was-es-ist-dies-zu sein (*tí ên einai*, *Metaph.* Delta 2, 1013b20-23). Beide Aspekte dieser Art von Kausalität werden in der *Politik* nicht weiter verfolgt.

Von Bedeutung für das politische Ganze könnten aufgrund von *eîdos* alle im Buch Delta

vorgeführten Teilungsverfahren sein, denn: a. die Dimension der Zerlegung im Rahmen des Ganzen ist einerseits in verschiedenen Formen ohnehin präsent; es bleibt zu prüfen, ob und inwieweit sie quantitativer und / oder qualitativer Art sein muss, b. die Beziehungen von Begriffen andererseits, die einander voraussetzen, sind auch interessant, vielleicht mit der Einschränkung, dass sie auf eine allgemeine und reale Miteinander-Verflechtung der konstitutiven Elemente des politischen Ganzen verweisen können. Man muss sich nämlich davor hüten, dass analytische Verfahren nicht immer über Tautologien hinausgelangen. Die Begriffe *dynámei* und *energeía* könnten sich andererseits dazu eignen, die Dynamik des politischen Ganzen zu erfassen (Näheres unten: IV.14 und V.11).

Eine andere nahe liegende Frage, die doch weit über den Kontext der schon dargelegten aristotelischen Ausführungen im Ganzes-Kapitel hinausgeht, ist die, wie die Formveränderung bei einem Ganzen zu verstehen ist, im Falle dass die Natur des Ganzen unveränderlich bleibt. Sollte man mit Aristoteles annehmen, dass bei bestimmten Dingen eine Veränderung der Form keine Veränderung ihrer Natur, d.h. ihrer inneren Beschaffenheit, mit bewirken kann, dann dürfte man Überlegungen darüber anstellen, wie groß der Bereich dieser Dinge sei. Die Gebilde des Politischen, das Ganze und die dazugehörigen Teile, erfüllen wenigstens die erste Voraussetzung, dass sich nämlich ihre Form im Laufe der Zeit verändert. Wenn sich ihre Natur mit verändert, dann müssen alle aristotelischen Ausführungen über die von Natur aus bestehende Polis mit vielen Fragezeichen versehen werden. Für eine solche Veränderlichkeit der Polismatur im von Aristoteles oben dargelegten Sinne spräche außerdem der Gebrauch des Adjektivs *pás* bei der *pólis* (s. *Politikós*, 275a: *sympasa pólis*), wobei aber dieses Argument nicht gewichtig genug sein kann, denn es würde darauf hindeuten, dass die Alltagssprache, woraus auch die Philosophen schöpfen, einer ausgeprägten philosophischen Artikulation adäquat ist. Entscheidend aber sprächen für die Veränderbarkeit der Natur die Evidenzen der nacharistotelischen Welt, die von vielen Veränderungen gewaltig geprägt worden ist, so dass heute die Diskontinuität zwischen den Epochen kaum übersehen werden kann. Die Veränderung an sich war dem Stagiriten selbst keineswegs unbekannt; denn in seiner Theorie der Polisverfassungen befasst er sich eigens mit der Frage, ob bei einer Änderung der Regierungsform die Polis dieselbe bleibe oder nicht (s. unten: IV.10).

Aus den besonderen Problemen der aristotelischen politischen Begrifflichkeit sind womöglich auch methodische Konsequenzen zu ziehen. Wie das konkrete Studium der politischen Philosophie durchzuführen ist, entscheidet der jeweils Interpretierende aufgrund von eigenen Prämissen, die nicht unbedingt aus dem aristotelischen Begriffsfundus herkommen müssen. Der entscheidende Anspruch des heutigen Interpretierenden muss aber m.E. mit dem Anspruch des zu interpretierenden Philosophen an sich selbst zusammenfallen. Man erwartet m.a.W. von Aristoteles, dass seine Kategorien der

menschlichen lebendigen Praxis und ihren Besonderheiten angemessen sein müssen: viel angemessener auf jeden Fall als die fixierten platonischen Ideen. Indem man andererseits von der Notwendigkeit abstrakter Begriffsbildung – die Platon in den Vordergrund rückte – nicht abkommen kann, nimmt der epistemologische Anspruch von und an Aristoteles nicht die Form eines Abschieds von jeder möglichen Abstraktion an, sondern vielmehr von einer solchen, die den Gegebenheiten der Praxis verschlossen bleiben muss²⁴.

Der Inhalt der begrifflichen Ausarbeitung des Politischen seitens Aristoteles' muss im Folgenden an der konkreten begrifflichen Dynamik des Ganzen und der Teile studiert werden.

²⁴. Auf eine zu Aristoteles parallele Weise hatte Marx vielfach gegen Abstraktionen polemisiert, nicht weil sie abstrakt, sondern weil sie ungenügend waren, "the wrong abstractions" (Pike 1999, 87).