

Mráz, Milan

Aristoteles, die Erkenntnis der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Erkenntnis

Organon 18 19, 59-89

1982 1983

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Milan Mráz (Tschechoslowakei)

ARISTOTELES, DIE ERKENNTNIS DER WIRKLICHKEIT UND DIE WIRKLICHKEIT DER ERKENNTNIS

Die Frage nach der Beziehung der »Innenwelt«, des Bewußtseins, und der »Außenwelt«, der natürlichen Realität, ist ein Thema, das wesentlich mit der Entstehung und Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie verbunden ist. Bedeutet das jedoch, daß diese Problematik, die im neuzeitlichen Denken vor allem mit den Begriffen des Subjektes und des Objektes erfaßt wird, in jeder Hinsicht fast mit einem Schlage erst in der Neuzeit entsteht, daß sie keine ältere Analogie und keine historischen Quellen hat, an die ihre Entwicklung anknüpfen könnte — und im gewissen Sinn vielleicht auch müßte?

Die Ergebnisse der bisherigen Forschung der Geschichte der antiken und der mittelalterlichen Philosophie zeigen, daß die Beantwortung der so gestellten Frage nicht einfach ist. Einerseits ist es unbestreitbar, daß das philosophische Denken der Antike und des Mittelalters den Begriffen des Subjektes und des Objektes nicht den Inhalt gegeben hatte, der bei ihnen später in der neuzeitlichen Philosophie entstand. Mit dem Ausdruck »subiectum« (griechisch) »hypokeimenon« — wörtlich »das Darunterliegende«, »das, was darunter gelegt ist«) wurde in der älteren Philosophie in der Regel entweder das Substrat, der reale Träger von Eigenschaften (im ontologischen Sinn der Substanz), oder »das Subjekt« (im grammatischen oder logischen Sinn des »Trägers« des Prädikats, d. h. dessen, worüber das gegebene Prädikat ausgesagt wird) bezeichnet. Der Ausdruck »obiectum« (»das Gegenliegende«, »das Vorgelegte«, »das Entgegengeworfene«) wurde sogar zum philosophischen Begriff im strengeren Sinn des Wortes erst im Mittelalter: man bezeichnete damit am häufigsten den gedachten, vorgestellten Gegenstand oder das Subjekt (in den angeführten älteren Bedeutungen), von dem eine wissenschaftliche Diskussion geführt wird.¹ Weder bei den antiken noch bei den mittelalterlichen Denkern

¹ Zu den älteren Bedeutungen beider Termine vgl. z. B. die betreffenden Stichwörter von V. A. Lektorskij in der sowjetischen philosophischen Enzyklopädie (*Filosofskaja enciklopedija*, Moskva 1970, IV, S. 123 — »Objekt«; V, SS. 154–156 — »Subjekt«), die Einleitung zu der Monographie desselben Autors (*Problema sub'jekta i ob'jekta v klasičeskoj i sovremennoj buržuaznoj*

begegnen wir uns auch mit der Tatsache, daß sie den Ausgangspunkt, das höchste Prinzip ihrer Philosophie in der Sicherheit ihres eigenen Denkens und Existierens sehen, d.h. mit der Ansicht, die später — in den spezifischen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen der Neuzeit — bei den Philosophen des 17. und des 18. Jahrhunderts erscheint und direkt mit der neuzeitlichen Bearbeitung der philosophischen Problematik des Subjektes und des Objektes verbunden ist. Damit wird eigentlich auch schon gesagt, daß die ältere Philosophie die Idee über die Antinomie des Bewußtseins und der objektiven Realität in der Form, in der sich dann damit das philosophische Denken der Neuzeit befaßt und in der sie gelöst wird, nicht kennt.

Andererseits bestätigen jedoch die Ergebnisse der Forschung, daß schon die antike Philosophie — und zwar wahrscheinlich gleich von Anfang an — die Erkenntnis als einen Vorgang betrachtet, an dem notwendig immer zwei Grundfaktoren beteiligt sind: der erkennende Mensch und die von ihm zu erkennende Wirklichkeit.² Die Beziehung zwischen diesen beiden Faktoren erreicht zwar in der antiken Philosophie nicht den Charakter jener zugespitzten Antinomie des Bewußtseins und der »Außenwelt«, die das philosophische Denken später, in den ersten Phasen der Neuzeit, beherrschen wird; es ist jedoch sehr wichtig, daß es sich hier eben um eine Beziehung, um eine gewisse Polarität handelt. Der Erkennende und das zu Erkennende sind hier nicht in jeder Hinsicht identisch: ein jeder von diesen Polen hat im Erkenntnisprozeß seine verschiedene Stelle, die im Verhältnis zur Natur schon dadurch gegeben ist, daß der antike Mensch sich seiner selbst als des einzigen, zur Vernunftkenntnis fähigen Naturwesens bewußt wird.³

Auf der Grundlage dieser Polarität, die jedoch zuerst nur in groben Umrissen wahrgenommen und durch eine ganze Skala von variablen Ausdrucksmitteln⁴

filosofii, Moskva 1965, S. 3 ff. und die Angaben in Eislers Wörterbuch R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1930*, II, S. 275 ff. — »Objekt; S. 165 ff. — »Subjekt«).

² Die Analysen, die weiter im Text ausführlicher erwähnt sind, beweisen diesen Weg zu der Erkenntnis vor allem in der griechischen Philosophie des 5. und 4. Jahrh. v. u. Z. Man muß jedoch berücksichtigen, daß die griechische Philosophie in dieser Richtung das ursprünglichere, vorphilosophische Bewußtsein des Menschen über die Welt und über sich selbst, wie es sich schon im Verlauf der primären Praxis bildet, eigentlich entwickelt und theoretisch reflektiert. Dieses Bewußtsein widerspiegelt sich mit voller Deutlichkeit z. B. schon in der grammatischen Struktur der alten indoeuropäischen Ursprache, worauf die Ergebnisse der vergleichenden Grammatik verweisen. So beweist die Existenz der persönlichen und hinweisenden Fürwörter (die vorausgesetzten Formen *eghom — »ich«; *tu, resp. tū — »du«; *nes, resp. *ns — »wir«; *wes, resp. *us — »ihr«; *so, *sa, *tod — »der«, »die«, »das«) und der Tatform sowie der sogenannten Medio — Leideform der Zeitwörter in dieser Ursprache, daß sich der Mensch schon viele Jahrhunderte vor der Entstehung der griechischen Philosophie seiner selbst als einer Quelle der eigenen Aktivität, als eines Bestandteiles des menschlichen Kollektivs und als eines Objekts der Einwirkung seiner Umgebung bewußt war. Zu den angeführten vorausgesetzten Formen der i. e. Ursprache und zu den entsprechenden Formen in der altgriechischen Sprache vgl. z. B. das Werk von C. D. Buck, *Comparative Grammar of Greek and Latin*, Chicago 1969¹¹, SS. 221–226, 237.

³ Vgl. z. B. die Äußerung des Pythagoreers Alkmaïon (wahrscheinlich Anfang des 5. Jhdts. v. u. Z.): »Der Mensch unterscheidet sich von anderen Geschöpfen dadurch, daß er der einzige ist, der begreift, während die anderen nur wahrnehmen, jedoch nicht begreifen.« *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch von H. Diels* (weiterhin nur VS), 5. Aufl., hg. von W. Kranz, Berlin 1934–37, Bd. I. Fragm. A 5.

⁴ Es sind z. B. die Ausdrücke »anthrōpos« (der Mensch), »hēmeis« (wir — d.h. die Menschen), »gnōrizon« (der Erkennende), »nūs« (die Vernunft), »psychē« (die Seele), »kosmos« (die Welt), »pān« (alles, im Sinne: das Weltall), »ēteon« (das Wirkliche), »on« (das Seiende) und viele andere.

erfaßt wird, entdeckt die griechische Philosophie und konstituiert begrifflich allmählich die verschiedenen Bestandteile aus der Sphäre des Erkennenden und des zu Erkennenden und findet bei ihnen auch gegenseitige Unterschiede und Widersprüche. So beginnt sie schon seit dem 5. Jahrhundert v. u. Z. zwischen dem Denken, der Sprache und der realen Wirklichkeit präzise zu unterscheiden,⁵ sie erwägt die Widersprüche zwischen der Erkenntnis der Sinne und der Erkenntnis der Vernunft⁶ und sie entdeckt auch die Frage, was für einen Einfluß der erkennende Mensch selbst, seine Erkenntnisfähigkeiten, seine physische Konstitution und sein Zustand auf den Charakter der Erkenntnis haben.⁷

Die Problematik des Subjekts und des Objekts im neuzeitlichen Sinn des Wortes wird dabei jedoch von der griechischen Philosophie nur in ihren Teilaspekten gelöst und sie erscheint hier in einer geschlosseneren Form nur indirekt, z.B. in den damaligen Diskussionen über die Beziehung der wahrhaften und unwahrhaften Erkenntnis, über die Kriterien der Wahrheit⁸ und über die Gültigkeit des Prinzips des Widerstreites.⁹ Diese Tatsachen rufen oft die Frage hervor, ob sich die Polarität des Erkennenden und des zu Erkennenden und ihre Bearbeitung im griechischen philosophischen Denken in den Sinn der antiken Philosophie in einer wirklich grundsätzlichen Weise projiziert und ob hier ihre Bedeutung nicht völlig dadurch überdeckt — oder im bestimmten Sinn sogar aufgehoben — wird, daß die Beziehung des Subjekts und des Objekts in der Antike noch nicht in ihrer ganzheitlichen und ausgeprägten neuzeitlichen Form erfaßt wird.¹⁰

⁵ Vgl. die Unterscheidung des Gorgias zwischen den wirklichen Dingen, dem Denken und der Sprache als einer »Anzeigerin des Dinges« — *VS*, Fragm. B 2.

⁶ Diesen Widerspruch müssen schon z.B. die Eleaten erwägen, die einseitig den Begriff des Seienden absolutisieren, indem sie ihn von der Natur trennen und zu einer einzigen, völlig unveränderlichen Wirklichkeit erheben, und so eine Erklärung der Welt vorlegen, die offenbar den Angaben der Sinne widerspricht. Die Sinneserkenntnis halten sie für minderwertig, für einen bloßen Schein, und sie meinen, daß nur die Vernunft die Wahrheit des einzigen unveränderlichen Seins erkennen kann (vgl. die Äußerungen des Parmenides nach *VS*, Fragm. B 7 und 8). Auch Demokrit betrachtet später aufgrund seiner atomistischen Konzeption die Sinneserkenntnis als »unklar« (*VS*, Fragm. B 11).⁴

⁷ Dieses Problem spiegelt sich deutlich in der Argumentation wieder, mit der Protagoras seine Behauptung belegt, daß »die Materie alles sein kann, wie sie jedem erscheint« (*VS* Fragm. A 14 — vgl. besonders den unmittelbar darauffolgenden Satz: »Die Menschen begreifen dann bald dieses, bald jenes, nach ihren verschiedenen Zuständen.«). Das Bewußtsein dessen, daß die Natur der Erkenntnis von dem erkennenden Menschen abhängt, erscheint in der griechischen Philosophie schon früher, z.B. bei Parmenides (»denn es ist immer das gleiche Ding, das bei den Menschen denkt, sowohl bei allen, als auch bei dem Einzelnen, es ist die Natur der Glieder, die überwiegt, die den Gedanken bildet« — *VS*, Fragm. B 16).

⁸ Auf die indirekte Erfassung der erwähnten Problematik in dieser Form macht V. A. Lektorskij im Stichwort »Sub'jekt«, *Filosofskaja enciklopedija*, I. c., S. 155, aufmerksam. Vgl. auch die Erläuterung dieser Frage bei H. Wagner, in der Einleitung zu seiner Übersetzung der *Physik* des Aristoteles: *Aristoteles, Physikvorlesung*, Berlin 1967, S. 349.

⁹ In dieser Form erscheint die erwähnte Problematik im IV. Buch der *Metaphysik* des Aristoteles — die Grundzüge der Lösung des Aristoteles werden im weiteren Text angeführt.

¹⁰ In einer besonders ausgeprägten Form wurde diese Frage von W. Wieland in seinem Werk *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962, gestellt (vgl. besonders S. 45ff.). Seine Erläuterung betrifft vor allem die Prinzipien der Philosophie des Aristoteles, er bemüht sich jedoch darin auch um die Erfassung der allgemeineren Züge des griechischen philosophischen Denkens. Die Verneinung der Bedeutung der erwähnten Polarität für die griechische Philosophie führt W. Wieland zu der Schlußfolgerung, daß es nicht die reale Wirklichkeit, sondern die Sprache ist, die der eigene Ge-

Die Ergebnisse, zu denen die Forschung der Geschichte der antiken Philosophie bei der Verfolgung der zweiten von diesen Alternativen gelangte, bestätigen, daß diese abzulehnen ist. Es zeigte sich nämlich, daß die Negation der Bedeutung der erwähnten Polarität — dieses Grundschemas, in dem in einem Pol das griechische Denken verschiedene Elemente der Subjektivität entdeckt und gestaltet und im zweiten Pol sich der Spezifität dessen, was »äußerlich ist«, bewußt zu sein beginnt — mit unerbittlicher Notwendigkeit zu einer unadäquaten Interpretation der klassischen griechischen Philosophie im Sinn des absoluten Subjektivismus führt.¹¹ Es kommt dabei zu einem bestimmten Paradox: die unadäquate »Unterschätzung des Niveaus der philosophischen Reflexion, die von den griechischen Denkern erreicht wurde«,¹² hat eine unadäquate Aktualisierung ihres Werkes im Geist der neuzeitlichen subjektivistischen Richtungen zur Folge. Die Lösung dieser Fragen, die anscheinend nur die weitentfernte Vergangenheit betreffen, hat also auch ihre aktuelle Bedeutung.

Die erwähnten Charakteristiken des antiken Zutrittes zu der Erkenntnis berechtigen die Historiker der Philosophie unbestreitbar dazu, bei der Interpretation des philosophischen Vermächnisses der Antike und dessen historischen Einflusses auch mit solchen Begriffen, wie z.B. das »Subjekt«, der »Subjektivismus«, die »Subjektivität«, die »objektive Realität«, usw. zu arbeiten. Bei der Benutzung solcher Begriffe, die es hier ermöglichen, die historischen Andeutungen und häufig auch die partiellen, aber bedeutenden Quellen der neuzeitlichen gnoseologischen Problematik zu erfassen, ist es jedoch notwendig, die erwähnte »Verschiedenheit der Dimensionen«, in denen sich die Antike mit diesen Fragen befaßt, stets zu berücksichtigen. Es ist jedoch auch notwendig, das Wesen und die tieferen Quellen dieser

genstand der philosophischen Betrachtung des Aristoteles ist. Diese Ansicht wurde von vielen Kritikern — trotz der Verschiedenheit ihrer eigenen Standpunkte — übereinstimmend als eine Entstellung des Sinnes der Philosophie des Aristoteles im Geiste des logischen Positivismus abgelehnt. Vgl. z.B. die Kritik, die H. Wagner in der Einleitung zu der zitierten Übersetzung der *Physik* des Aristoteles präsentiert (SS. 337–360), die Rezension von E. Tugendhat in: »Gnómon 35,« 1963, SS. 543–555, und die kritischen Bemerkungen von W. Marx in seinem Werk *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Freiburg 1972, S. 40. Eine allgemeinere, kritisch orientierte Analyse des erwähnten Ausgangspunktes in der Beziehung zu den verschiedenen Versuchen um subjektivistische Desinterpretation der griechischen Philosophie, besonders in bezug auf die Ansichten des Aristoteles, präsentiert K. Oehler in seinem Werk *Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristoteles-Forschung*, Frankfurt/M., 1963. Aus der Sicht der marxistisch-leninistischen Wissenschaft über die Geschichte der Philosophie gibt eine grundsätzliche Kritik dieser Tendenzen D. V. Džochadze, *Dialektika Aristotelja*, Moskvá 1971, S. 120ff.

¹¹ Von verschiedenen Gesichtspunkten verweisen darauf alle in der vorangehenden Bemerkung erwähnten Arbeiten. Vgl. besonders die Kritik der Schlußfolgerungen Wielands bei H. Wagner der in diesem Zusammenhang sagt: »Was der Verfasser (W. Wieland) vertritt, ist ein viel üblerer Subjektivismus, als der, den er mit Worten verwirft« (*Aristoteles, Physikvorlesung*, I.c., SS. 348–349).

¹² Vgl. K. Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, I.c., S. 21. Es ist notwendig zu bemerken, daß wir dem Termin »Reflexion« als einem Erklärungsmittel der Forschung der älteren Geschichte der Philosophie in der Fachliteratur in zwei verschiedenen Bedeutungen begegnen. Unter der philosophischen Reflexion versteht man nämlich hier entweder eine allmähliche Vergegenwärtigung der Natur und der Quellen der Erkenntnisse auf dem Hintergrund des Grundschemas »der Erkennende — das zu Erkennende«, resp. »das Denken — die Sprache — die reale Wirklichkeit« (z.B. K. Oehler), oder eine allmähliche Verbreitung des »Fragenhorizonts« (G. Martin, *Einleitung in die Allgemeine Metaphysik*, Köln 1957; J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt 1972). Mit Rücksicht auf die angeführten Tatsachen halten wir die erste Auffassung des Terminus »Reflexion« für prägnanter.

Dimensionen, ihre Entwicklung und die Weise, wie sich darin die Polarität des Erkennenden und des zu Erkennenden modifiziert und vertieft, noch in mancher Hinsicht ausführlicher zu erläutern. Die Forschung muß dabei sowohl die allgemeinen Züge des antiken philosophischen Denkens in ihrem zeitgemäßen gesellschaftlichen-historischen Kontext verfolgen, als auch die besonderen Merkmale der einzelnen Etappen in der Entwicklung der antiken Philosophie und parallel auch die Ansichten der einzelnen griechischen Denker, die oft trotz der übereinstimmenden Zeit ihrer Entstehung beträchtlich verschieden sind.

In dieser Abhandlung bemühen wir uns, zu einer ausführlicheren Erläuterung der erwähnten Problematik beizutragen und zwar aufgrund der Analyse der Grundzüge des Zutrittes von Aristoteles zu der Erkenntnis. Wir wollen dabei besonders auf die bedeutsamen Erklärungen aus zwei Werken des Aristoteles aufmerksam machen, deren Bedeutung in diesem Zusammenhang noch nicht richtig eingeschätzt wird. Es handelt sich um die kurzen Schriften *Über die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare* und *Über das Gedächtnis und die Erinnerung*, die traditionell mit einigen weiteren, thematisch und formell verwandten Werken verbunden und in den Komplex *Kleine naturwissenschaftliche Behandlungen (Parva naturalia)* eingereiht werden.¹³

Die Problematik des Erkenntnisprozesses, seiner Natur, Quellen und Bestandteile bildet bei Aristoteles kein summierendes und relativ selbständiges Thema in dem Sinn, in dem es später von dem philosophischen Denken der Neuzeit gestellt wird. Diese Tatsache entspricht völlig jenen allgemeinen Zügen des antiken Zutrittes zu der Erkenntnis, die schon erwähnt wurden. Die Erkenntnistheorie wurde ja erst in der Neuzeit als ein relativ selbständiges Gebiet der Philosophie konstituiert, und zwar im direkten Zusammenhang mit der Bearbeitung der Problematik des Subjektes und des Objektes. In der Antike (und analog im Mittelalter) werden die einzelnen Fragen im angeführten Bereich im Rahmen der verschiedentlich aufgefaßten Untersuchungen gestellt und beantwortet, besonders als ein Bestandteil der logischen, psychologischen (im Sinn der damaligen philosophischen Psychologie)¹⁴ und ethischen Problematik, jedoch auch bei den Analysen, deren Orientierung als ontologisch (z.B. bei den Erörterungen der philosophischen Prinzipien u.ä.)¹⁵ zu charakterisieren ist. In allen derartigen Kontexten erscheinen diese Fragen

¹³ In den Komplex der *Kleinen naturwissenschaftlichen Behandlungen* werden folgende Werke des Aristoteles eingereiht: *Über die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare* — *Über das Gedächtnis und die Erinnerung* — *Über den Schlaf und das Wachsein* — *Über die Träume* — *Über die Wahrsagung aus den Träumen* — *Über die Lang- und Kurzlebigkeit* — *Über das Jugend und Greisenalter* — *Über die Atmung* — *Über das Leben und den Tod*. Die einzelnen Schriften dieses Komplexes wurden offenbar als relativ selbständige Werke geschrieben und sollten ein breiteres, jedoch formell und inhaltlich einheitliches Ganzes bilden. Mit Rücksicht darauf bekamen sie im Mittelalter einen zusammenfassenden lateinischen Titel *Parva naturalia* und werden in der Fachliteratur bis heute so bezeichnet.

¹⁴ Mit diesem Termin wird die ältere Einstellung zu der psychologischen Problematik (ihre Forschung im Rahmen der Philosophie mit Übergewicht der Spekulation über die Empirie) von der modernen Konzeption der Psychologie als einer relativ selbständigen empirischen Wissenschaft unterschieden. Vgl. J. Stavěl, *Antická psychologie*, Praha 1972, S. 5.

¹⁵ Diese Analysen haben jedoch auch ihren logischen, resp. gnoseologischen Aspekt. Bei ihrer näheren Charakteristik werden sie darum im weiteren Text konsequent als »logisch-ontologisch« bezeichnet.

auch in den Schriften von Aristoteles. Diese Behauptung kann mit einer bündigen Übersicht der Texte belegt werden, in denen Aristoteles abgeschlossene Erörterungen über die einzelnen Aspekte der Erkenntnisproblematik vorlegt. Es handelt sich um die folgenden Abschnitte seiner Werke:

— Eine kurze, jedoch sehr inhaltsreiche Beschreibung des Erkenntnisprozesses im 19. Kapitel der *Zweiten Analytiken B*. Die Erkenntnis selbst ist hier jedoch nicht das eigentliche Thema der gnoseologischen Betrachtungen des Aristoteles, denn die Erörterung ist in erster Reihe auf die Erfassung der anfänglichen Voraussetzungen jeder Wissenschaft orientiert.¹⁶ Eine analoge, wenn auch nicht so abgeschlossene Beschreibung derselben Aspekte des Erkenntnisprozesses (Wahrnehmung, Gedächtnis, Lernen, Erfahrung, Denken u.a.) und ihrer Wechselbeziehungen ist auch ein Bestandteil der Erörterung des Aristoteles über das Bedürfnis des Wissens und über das Wesen der Wissenschaft im 1. Kapitel der *Metaphysik A*.

— Eine ausführlichere Erörterung der Erkenntnis als eines psychischen Prozesses im II. und besonders im III. Buch des psychologischen Grundwerkes von Aristoteles, *Über die Seele*. Wichtige Ergänzungen zu dieser Erörterung sind in den erwähnten Schriften aus dem Komplex *Kleine naturwissenschaftliche Behandlungen* enthalten; Aristoteles bemüht sich hier, die physiologische Seite der Wahrnehmung und der Vorstellungskraft zu erläutern.

— Die Diskussion über das Prinzip des Widerspruches und seine Beziehung zur Erkenntnis im IV. Buch des Komplexes *Metaphysik* (c. 3–6) mit einer kürzeren Parallele im XI. Buch.

— Die Betrachtungen über die Erkenntnis der Wahrheit und die logisch-ontologischen Erörterungen über die Wahrheit und den Irrtum an einigen weiteren Stellen desselben Komplexes (1. Kapitel des II. Buches, 29. Kapitel des V. Buches, 4. Kapitel des VI. Buches, 10. Kapitel des IX. Buches).

— Die Erörterungen über die Beziehung zwischen dem Wissen und den verschiedenen Erkenntnisformen im I. Buch des Werkes *Die Zweiten Analytiken* (besonders im 1. bis 14., 18. und 33. Kapitel).

— Die Kritiken der Ansichten Platons über die Erkenntnis, besonders der Theorie über die sogenannte Wiedererinnerung (»anamnēsis« — die Erkenntnis als die »Wiedererinnerung« der Seele an die Erkenntnisse, die sie in ihrem pränatalen Dasein im »Reich der Ideen« erwarb) in der *Metaphysik* (I, 9; XIII, 10). Kritische Einwendungen gegen diese Theorie sind auch in den erwähnten Erörterungen des Werkes *Die Zweiten Analytiken* (I, 1; II, 19) und im 21. Kapitel des Werkes *Die Ersten Analytiken B* vorgelegt.

— Die Erörterung der Beziehungen zwischen der Sprache, dem Denken und den Dingen (im Sinn der realen Wirklichkeit) im 1. bis 4. Kapitel der Schrift *Die Hermeneutika*.

¹⁶ Vgl. Vorwort und Bemerkungen von K. Berka zu der tschechischen Übersetzung von A. Kříž: *Aristoteles, Druhé analyticky*, Praha 1962, SS. 21ff. und 157.

— Die Behandlung über die Beziehungen zwischen der Erkenntnis, dem Wissen und der praktischen Tätigkeit im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik*.

Außerhalb dieser Erörterungen sind jedoch an verschiedenen Stellen der Werke von Aristoteles viele einzelne, nichtsdestoweniger wichtige Erwähnungen angeführt, die ebenfalls die gnoseologische Problematik direkt betreffen. Für die Erläuterung der Ansichten des Aristoteles über die Erkenntnis sind jedoch von großer Bedeutung auch ganze Gruppen weiterer Texte, in denen diese Problematik kein direktes Objekt der Analyse ist. Es ist beispielsweise die *Physik*, in der sich Aristoteles aufgrund der Analyse der Bewegung über die Prinzipien des Stoffes und der Form, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, mit denen er dann auch in einem beträchtlichen Teil der erwähnten Erörterungen des Erkenntnisprozesses arbeitet, klar wird. Von analoger Bedeutung sind in dieser Richtung auch die zahlreichen Analysen der Prädikation in den logischen Schriften von Aristoteles, ob es sich nun um die Lehre über die Kategorien oder über die allgemeinen Prädikate oder um die breiteren Erörterungen der dialektischen Methode handelt, wie sie besonders in den *Topiken* erscheinen.¹⁷

Nach dieser bündigen und für die weitere Erörterung notwendigen Übersicht betreffs der Aufteilung der gnoseologischen Betrachtungen in den Werken von Aristoteles können wir uns weiterhin mit der Art und Weise befassen, wie sich bei Aristoteles die erwähnte Polarität des Erkennenden und des zu Erkennenden in die Problematik der Erkenntnis projiziert.

*

Es ist kein Zufall, daß bei der Erforschung der im ersten Teil dieser Abhandlung aufgeworfenen Fragen schon eine Zeitlang außerordentliche Aufmerksamkeit der Philosophie des Aristoteles gewidmet wird. Man kann sogar konstatieren, daß es eben die aristotelische Forschung war, die die Arbeit in dieser Richtung bedeutsam anregte und die auch einige allgemeinere, ebenso bereits erwähnte Schlußfolgerungen über den antiken Zutritt zu der Erkenntnis zog.¹⁸ In diesem Zusammenhang ist jedoch das Interesse für die Ansichten des Aristoteles nicht nur aufgrund ihrer Bedeutung und Wirkung in der weiteren Geschichte des philosophischen Denkens und dadurch gegeben, daß Aristoteles in seinem Werk eigentlich die gesamte vorhergehende Entwicklung der griechischen Philosophie zusammenfaßt und in seiner Weise reflektiert. Die Aufmerksamkeit der Forschung wird hier nämlich auch durch einige spezifische Züge der Philosophie des Aristoteles und ihre Methoden erweckt. Zusammenfassend: es entstand die Notwendigkeit, bestimmte Widersprüche zwischen seinen Formulierungen zu erklären, die — entweder direkt oder

¹⁷ Zu Aristoteles' Auffassung der dialektischen Methode und ihrer Beziehung zur Philosophie vgl. Vorwort von K. Berka zu der tschechischen Übersetzung von A. Kříž: *Aristoteles. Topiky*, Praha 1975, S. 5ff., und die Arbeit von D. D. Džochadze, *Dialektika Aristotelja*, I. c., besonders SS. 9–32.

¹⁸ Siehe die in der Anmerkung Nr. 10 angeführten Arbeiten und den betreffenden Text.

indirekt — die Beziehungen zwischen den verschiedenen Aspekten des Erkenntnisprozesses betreffen.

Einerseits finden wir in den Schriften von Aristoteles eine präzise Unterscheidung zwischen den wirklichen Dingen, dem Denken über dieselben und ihrer sprachlichen Bezeichnung oder Ausdrückung.¹⁹ Aristoteles betont auch oft, daß die von den Sinnen wahrnehmbare Wirklichkeit schon vorher existiert, bevor sie der Mensch wahrnimmt und darüber denkt, und daß eben diese Wirklichkeit die Wahrhaftigkeit und die Unwahrhaftigkeit des menschlichen Denkens und der Sprache determiniert.²⁰ In diesen und ähnlichen Fällen erläutert Aristoteles die einzelnen Aspekte des Erkenntnisprozesses durchaus deutlich im Sinne der obenerwähnten Polarität.

Andererseits erscheinen jedoch in den Werken von Aristoteles auch zahlreiche Formulierungen, manchmal auch ganze Erörterungen, deren Studium notwendig zu der Frage führt, ob die Polarität des Erkennenden und des zu Erkennenden für die Art und Weise, wie Aristoteles die Erkenntnis behandelt, von grundsätzlicher Bedeutung ist oder ob sie hier in einigen Fällen unbewußt — oder auch bewußt, im Rahmen einer gewissen philosophischen Konzeption — vernachlässigt oder sogar negiert wird. Dies betrifft beispielsweise seine Formulierungen, denen er keinen ausdrücklichen Unterschied zwischen dem wirklichen Ding und seinem Erfassen in der Sprache macht (hierher gehören z.B. solche häufigen Redewendungen wie »das Ding wird über etwas ausgesagt«, wo man mit dem Ausdruck »Ding« — pragma — eigentlich den sprachlichen Ausdruck des Dinges, d.h. seine Benennung meint).²¹ Parallel zu diesen Formulierungen ist hier die ungewöhnliche Betonung, die Aristoteles bei der Lösung verschiedener philosophischer Probleme auf die Analyse ihrer sprachlichen Seite legt, in Betracht zu ziehen. Die Feststellung der einzelnen Bedeutungen und der typischen Redewendungen, in denen die untersuchten Ausdrücke nach dem geläufigen Sprachgebrauch benützt werden, hat nämlich in der Philosophie des Aristoteles oft nicht den Charakter einer bloßen Erläuterung der gewählten Terminologie, sondern sie wird offenbar als ein Leitfaden begriffen, der es ermöglicht, auch zu bedeutsamen philosophischen Schlüssen zu erlangen.²²

¹⁹ Vgl. z.B. die folgende Unterscheidung: »Das, was die Sprache und die Schrift in erster Reihe bezeichnen, ist schon allen (Menschen) gemein, nämlich die seelischen Erlebnisse (d.h. die Gedanken), und das, was die Erlebnisse darstellen, nämlich die Dinge.« (Arist., *De int.* 1, p. 16 a 6–8).

²⁰ Vgl. z.B.: »Denn die Wahrnehmung nimmt bestimmt nicht sich selbst wahr, sondern außer der Wahrnehmung existiert noch etwas anderes, was notwendigerweise früher ist als die Wahrnehmung. Der Bewegungsfaktor ist doch durch seine Natur früher als das Bewegte.« (Arist., *Met.* IV, 6, p. 1010 b 35–1011 a 1). »wahrhaftig ist eine positive Aussage darüber, was in der Wirklichkeit verbunden ist, und eine negative Antwort darüber, was in der Wirklichkeit geschieden ist: unwahrhaftig zu sein bedeutet jedoch den wahren Gegensatz dieser Unterscheidung« (Arist., *Met.* VI, 4, p. 1027 b 20–23).

²¹ Vgl. z.B.: »Eine besondere Eigenschaft ist das, was zwar keine Wesentlichkeit ausdrückt, sondern es gehört zu etwas anderem und wird gegenseitig mit dem Ding voneinander ausgesagt.« (Arist., *Top.* I, 5, p. 102 a 18–19).

²² So kommt z.B. Aristoteles zu der Behauptung, daß bei jeder Entstehung »eine bestimmte Unterlage existieren muß, d.h. das, was zu etwas wird«, mit anderen Worten das, was der Entstehung vorangeht und gleichzeitig dabei andauert und Träger der verlaufenden Änderung ist, im

Es sind nicht nur diese zwei Züge der Philosophie des Aristoteles, die zu der erwähnten Frage führen. Wie wir weiter ausführlicher beweisen werden, erscheint dasselbe Problem in unterschiedlichen Zusammenhängen — soweit es sich beispielsweise um die Beziehung des wahrnehmenden Sinnes und des von ihm wahrgenommenen Objektes handelt — auch in anderen Erörterungen des Aristoteles. Das anwachsende Interesse für die philosophische Problematik der Sprache und ihre Geschichte trug zweifellos dazu bei, daß die aristotelische Forschung in den letzten Jahrzehnten diese Frage besonders in den Formen verfolgte, die die Beziehung zwischen der Sprache und der realen Wirklichkeit in der Philosophie des Aristoteles betreffen. So dachte man darüber nach, ob Aristoteles das wirkliche Ding, das Denken darüber und dessen sprachlichen Ausdruck nur an einigen Orten seiner Werke nicht unterscheidet, wo es die Natur des untersuchten Stoffes erfordert, auch die Möglichkeit des unwahrhaften, unadäquaten Denkens sowie der Sprache aufzudecken und zu betonen.²³ Auf welche Weise wäre es dann jedoch notwendig, den Sinn der Formulierungen des Aristoteles (vom Typ »das Ding wird über etwas ausgesagt«) und seiner sprachlichen Analysen, die schon erwähnt wurden, zu interpretieren? Belegen sie vielleicht die Tatsache, daß die Reflexion der spezifischen Besonderheiten, durch welche sich die Gebiete der Sprache, des Denkens und der realen Wirklichkeit voneinander unterscheiden, in der Philosophie des Aristoteles — soweit sie nicht von dem Wesen des untersuchten Objektes direkt angeregt wird — oft verschwindet, und daß Aristoteles dann Sklave des »natürlichen« unreflektierten Verhältnisses zu der Sprache bleibt, für das die unbewußte Identifizierung der Dinge mit ihren Benennungen charakteristisch ist?²⁴ Oder sind diese Züge der Philosophie des Aristoteles die Äußerung einer bestimmten philosophischen Konzeption, in der die reale Wirklichkeit nur in der Form betrachtet wird, in der sie von der Sprache erfaßt wird? Bedeutet es, daß Aristoteles eigentlich zwischen dem Ding und dem Sprechen darüber keinen grundsätzlichen Unterschied macht, daß »sein« und »ausgesprochen (ausgesagt) werden« für ihn dasselbe ist?²⁵ Bestrebt er dann bei der Suche nach den Prinzipien seiner Philosophie die Erfassung der realen Wirklichkeit oder orientiert er sich vielmehr auf die Erläuterung der Sprache, vor allem auf die Entdeckung des Sinnes der Worte und der Struktur der Sprachfunktionen?²⁶

I. Buch der *Physik* (c. 7, p. 189 b 30–190 b 17) auf Grund einer Analyse der Art und Weise, wie man in der griechischen Sprache ausdrückt, daß »etwas aus etwas entsteht«, resp. »etwas wird zu etwas anderem« (ginesthai ex allü allo). Die Hinweise auf den Charakter dieser Analyse bilden einen wichtigen Bestandteil der Argumentation, mit der W. Wieland seine Interpretation der aristotelischen philosophischen Prinzipien belegt (vgl. *Die aristotelische Physik*, I. c., SS. 110–133).

²³ In diesem Sinn wurde die aristotelische Auffassung der Sprache schon von H. Steinthal interpretiert, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1890², Bd. 1, S. 201ff.

²⁴ Vgl. die in der vorangehenden Anmerkung zitierte Arbeit, S. 213.

²⁵ Vgl. die Erklärung von W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, I. c., S. 150ff.

²⁶ Vgl. die in der vorangehenden Anmerkung zitierte Arbeit, besonders die folgenden zwei Behauptungen über die Natur der aristotelischen philosophischen Prinzipien: »Denn es sollen hier keine Sachverhalte entdeckt werden, es wird der Sache nach immer nur danach gefragt, was wir eigentlich meinen, wenn wir so oder so von den Dingen sprechen« (S. 142), »die Bestandteile der Dinge, von denen wir sprechen, sind so verstanden nichts anderes als die Bestandteile unseres Sprechens von den Dingen« (S. 129).

Die Arbeiten und Diskussionen über diese Fragen bestätigen, daß der Charakter der untersuchten historischen Problematik hier von den Antworten adäquat erfaßt wird, in denen die Bedeutung der erwähnten Polarität für das philosophische Denken des Aristoteles aufgedeckt und respektiert wird. Es wurde nämlich bewiesen, daß die Reflexion der spezifischen Besonderheiten, in denen sich die Gebiete der Sprache, des Denkens und der realen Wirklichkeit voneinander unterscheiden, in die Gesamtkonzeption der Philosophie des Aristoteles projiziert wird und daß sie hier in grundsätzlicher Weise auch den Sinn jener Erörterungen beeinflußt, wo sie nicht explizite ausgedrückt ist.²⁷ Auch die formelle Verwechslung der Dinge mit ihren Benennungen verwirklicht sich bei Aristoteles auf dieser Grundlage: sie geschieht nur dann, wenn die sprachliche Erfassung des gegebenen Dinges mit Rücksicht auf die Bedeutungen der benutzten Worte und auf die Gesamtstruktur der gegebenen Sprache (d.h. des Griechischen) für adäquat gehalten wird und wenn diese Tatsache zu betonen ist.²⁸ In diesem Sinne ist es auch notwendig, die philosophische Motivation der erwähnten sprachlichen Analysen zu verstehen: das eigene Objekt der Forschung ist hier nicht die Sprache, sondern die reale Wirklichkeit, von der Aristoteles überzeugt ist, daß sie sich in die Struktur der Sprache sowie in die Weise, in der sie vom Menschen benutzt wird, projiziert.²⁹ Auf diese Weise ist die Sprache als die Erfassung der menschlichen Erfahrung über die Welt für Aristoteles ein wichtiger Leitfaden auch bei den philosophischen Analysen, die auf die Erläuterung der realen Wirklichkeit gerichtet sind. Wenn man die logisch-ontologischen Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (z.B. den Stoff und die Form) sehr adäquat als Erklärungsprinzipien³⁰ charakterisieren kann, so müssen wir dabei in bezug auf die erwähnte Problematik stets in Betracht ziehen, daß Aristoteles damit die reale Wirklichkeit und nicht die Struktur der Sprache erläutert.

Es ist wichtig zu vermerken, daß die zu diesen Schlüssen führenden Analysen in ihrer überwiegenden Anzahl nicht von den Erörterungen des Aristoteles über die Problematik der Erkenntnis ausgingen. Die Hauptargumente wurden hier nämlich der aristotelischen Auffassung der Prädikation entnommen, seiner Lehre über die Prinzipien, der Weise, in der er diese Erklärungsmittel bei der Lösung verschiedener konkreter Probleme anwendet,³¹ sowie den allgemeinen Zügen des

²⁷ Siehe die Arbeiten, die in der Anmerkung Nr. 10 angeführt sind, besonders die kritischen Analysen von H. Wagner, K. Oehler und D. V. Džochadze.

²⁸ Vgl. die betreffende Erklärung bei H. Wagner, *Aristoteles, Physikvorlesung*, I. c., S. 349.

²⁹ Man kann diese Tatsache mit den Analysen des Aristoteles belegen, in denen die sprachliche Ausdrucksweise durch die Verhältnisse zwischen den entsprechenden Formen der Wirklichkeit erklärt wird. Vgl. z.B. die Erklärung des Aristoteles aus dem 7. Kapitel der *Metaphysik Z*: »Wenn jedoch die Dinge entstehen, heißen sie nicht so, wie das, woraus sie als aus ihrem Stoff entstehen, sondern sie bekommen eine von dem Stoff abgeleitete Bezeichnung ... so heißt eine Statue nicht Holz, sondern sie heißt abgeleitet hölzern, und ebenso heißt sie metallisch, jedoch nicht Metall ... Aus diesem Grund drücken wir uns so aus, wie wir gesagt haben.« (Arist., *Met.* VII, 7, p. 1033 a 5–23).

³⁰ Vgl. z.B. die Erklärung von K. Berka, *Aristoteles*, Praha 1966, SS. 65–71.

³¹ So verweist K. Oehler (*Ein Mensch zeugt einen Menschen*, I. c.) bei der Kritik der erwähnten Tendenzen zur subjektivistischen Desinterpretation des Sinnes der aristotelischen Philosophie vor allem auf die Art und Weise, in der Aristoteles seine philosophischen Prinzipien bei der Erklärung

antiken philosophischen Denkens. Für diese Orientierung der Forschung über die erwähnten Fragen existiert ein wichtiger Grund. Es ist Tatsache, daß die meisten Erörterungen über die Problematik der Erkenntnis bei Aristoteles inhaltlich offenbar von den Ergebnissen seiner logischen und ontologischen Analysen abhängig sind. Trotzdem — oder eben aus diesem Grund — ist es jedoch notwendig, die Frage zu stellen, von welchen Vorstellungen über die Natur und die Quellen der Erkenntnis dann Aristoteles in seiner Logik und Ontologie ausgeht, besonders bei den Analysen, die für seine gesamte philosophische Konzeption von grundsätzlicher Bedeutung sind (beispielsweise bei der Untersuchung der Bewegung in der *Physik*). Mit anderen Worten, es geht darum, welchen Charakter hier die Überzeugung des Aristoteles hat, daß die von den Sinnen wahrnehmbare Wirklichkeit früher existiert, bevor sie zum Objekt der menschlichen Wahrnehmung und des Denkens wird, daß der Mensch sie auch von ihren wesentlichen Seiten zu erkennen imstande ist und daß die Sprache dabei ein adäquates Mittel für ihre Erfassung ist? Ist diese Überzeugung nur intuitiv und — inwiefern es sich um die Möglichkeit der Erkenntnis handelt — völlig unreflektiert oder fußt sie auf einer tieferen Schicht der gnoseologischen Betrachtungen? Aus dem Obenerwähnten ergibt es sich, daß man bei Aristoteles direkte Beweise über eine solche tiefere Schicht der gnoseologischen Problematik nicht zu suchen braucht und zwar weder in seinen Analysen der Prädikation und den ontologischen Analysen der Bewegung, noch in dem überwiegenden Teil seiner Erörterungen über die einzelnen Aspekte des Erkenntnisprozesses. Es ist jedoch trotzdem möglich zu belegen, daß eine solche Schicht in der Philosophie des Aristoteles wirklich existiert. Den Beweis dafür liefert einer der Texte, die in der vorstehenden Übersicht der Einteilung der gnoseologischen Problematik in den Schriften von Aristoteles angeführt wurden. Es ist die Diskussion über das Prinzip des Widerstreites im IV. Buch des Komplexes der *Metaphysik*.³² Wenn wir den Sinn und die Gründe dieser Diskussion erfassen wollen, müssen wir zunächst einige Grundzüge der Entwicklung der gnoseologischen Problematik in der griechischen Philosophie des 5. und 4. Jahrhunderts v.u.Z. erwähnen.

*

Wie schon im ersten Teil dieser Abhandlung angeführt wurde, beginnt die griechische Philosophie bald die mannigfaltigen Unterschiede und Widersprüche zwi-

der biologischen Prozesse anwendet, besonders inwiefern es sich um die Entstehung von neuen Individuen der gegebenen Art handelt. (Diese Orientierung spiegelt sich auch in dem Titel des Werkes wider — er stammt aus dem Satz »anthrōpos anthrōpon gennā«, der von Aristoteles in den erwähnten Zusammenhängen an mehreren Stellen seiner Schriften benutzt wird.)

³² Auf die Notwendigkeit, daß man sich ausführlicher mit dieser Diskussion als einer Erklärung befassen sollte, in der sich sehr markant die Dimensionen zeigen, in denen Aristoteles die Beziehung des Erkennenden und des zu Erkennenden betrachtet, macht H. Wagner in der Einleitung zu der zitierten Übersetzung *Aristoteles, Physikvorlesung*, aufmerksam (S. 349). Übereinstimmende Gedanken wie im 3.-6. Kapitel der *Metaphysik* finden wir in einer kürzeren und weniger deutlichen Form auch im 5. Kapitel des XI. Buches dieses Komplexes. Nach den Ansichten einiger Kenner ist das XI. Buch der *Metaphysik* eine spätere Kompilation von einigen anderen Schriften des Aristoteles — vgl. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg 1966, S. 593.

schen den einzelnen Aspekten des Erkenntnisprozesses allmählich aufzudecken. Die Ergebnisse, die sie dabei erreicht, stehen jedoch notwendig im Widerspruch zu dem überwiegenden naiven Vertrauen in die keinerlei bedingte Möglichkeit der direkten, eigentlich spontanen Erkenntnis der Welt, zu der Überzeugung, daß die zu erkennende Wirklichkeit genau dieselbe ist, die der Mensch wahrnimmt und die er mit der Sprache erfaßt. Dieses Vertrauen, das aufgrund des Optimismus vermehrt wurde, der den Aufschwung der griechischen Stadtstaaten begleitete, war zweifellos bei der Entstehung der griechischen Philosophie ein sehr bedeutender und für eine bestimmte Zeit positiv wirkender Faktor. Durch die Logik der Entwicklung gerät es jedoch bald in den angedeuteten Widerspruch zu den Ergebnissen des griechischen philosophischen Denkens. Dieser Widerspruch nimmt schon im 5. Jahrhundert v.u.Z., besonders in den Ansichten einiger Sophisten, eine kritische Form an, die die griechische Philosophie dazu verleitet sich auf eine tiefere Weise auch mit dem Wesen und den Quellen der Erkenntnis zu befassen.

Die Ansichten der sogenannten älteren Sophisten, vor allem von Gorgias und Protagoras, die in einigen Aspekten auch die Gesamtsituation der damaligen griechischen Gesellschaft reflektierten, drückten eine bestimmte Tendenz zum gnoseologischen Relativismus und Skeptizismus aus. In die Stellungnahme dieser Denker zu der gnoseologischen Problematik projizierte sich nämlich markant auch ihr ethischer Relativismus, der einerseits durch die Entwicklung der politischen und rechtlichen Praxis in der athenischen Demokratie des Perikleischen Zeitalters angeregt wurde, jedoch andererseits auch auf die heranrückende Krise des politischen Systems des klassischen Griechenlands zu beziehen ist. Gleichzeitig haben jedoch — wie schon angedeutet wurde — die sophistischen Ansichten über die Erkenntnis ihre logische und bedeutende Stelle in der Geschichte der griechischen Philosophie, und aus der Sicht unseres Themas ist es notwendig, sie an diesem Ort ein wenig ausführlicher zu erläutern.

Die Orientierung von Protagoras auf den gnoseologischen Relativismus hat — soweit wir das beispielsweise aufgrund des Fragmentes A 14 aus dem Sextos Empirikos³³ beurteilen können — zwei philosophische Grundquellen. Die eine davon ist die einseitige Interpretation des Grundgedankens der heraklitischen Philosophie

³³ Dieses Fragment (VS, Fragm. A 14) gibt ein viel klareres Bild der Ansichten des Protagoras über die Erkenntnis als der bekannte Satz, daß der Mensch »ein Maß aller Dinge ist, der seienden, daß sie sind, und der nicht seienden, daß sie nicht sind« (VS, Fragm. B 1) Zur Vieldeutigkeit dieses Satzes vgl. z.B. die Arbeit von M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford 1954, S. 90. Auch Aristoteles betont bei diesem Satz des Protagoras an verschiedenen Stellen seiner Werke die unterschiedlichen Elemente seines Inhaltes: im XI. Buch der *Metaphysik* (c. 6, 1062 b 13–15) versteht er ihn in dem Sinn, der dem Fragm. A 14 entspricht (»Protagoras behauptete nichts anderes als daß das, was jedem erscheint, auch Wirklichkeit ist«), wogegen man nach der beträchtlich vereinfachten Erklärung aus dem X. Buch dieses Komplexes darin nur das sagt, daß ein Mensch die Wahrnehmung, ein anderer das Wissen hat, die — wie wir sagen — das Maß ihrer Dinge sind« (Arist., *Met.* X. 1. p. 1053 b 1–3. Im IV. Buch der *Metaphysik* sind die Ansichten des Protagoras über die Erkenntnis im Sinn des Fragm. A 14 interpretiert (»wenn alles wahrhaftig ist, was jemandem scheint und erscheint, dann ist notwendigerweise alles gleichzeitig wahrhaftig und unwahrhaftig« — Arist., *Met.* IV. 5, p. 1009 a 7–9).

über die unaufhörliche Bewegung des gesamten Seins.³⁴ Ihre Einseitigkeit beruht auf der Außerachtlassung des weiteren Grundgedankens der Erörterungen von Heraklit, nach dem in dieser unaufhörlichen Bewegung eine bestimmte, notwendige und mit der Vernunft erfaßbare Ordnung existiert, die hier das »Maß« (metron), die »Notwendigkeit« (anankē), das »Schicksal« (heimarmenē), die »Ordnung« (kosmos) oder auch die »Vernunft« (logos) genannt wird.³⁵ Die zweite Quelle ist die Feststellung des Einflusses, den der Zustand des erkennenden Menschen auf das Wesen der Erkenntnis ausübt.³⁶

In welchem Sinne ist es jedoch möglich, von dem zentralen Gedanken des erwähnten Fragmentes, d.h. von der Behauptung des Protagoras, daß »die Gründe aller Erscheinungen in der Materie verborgen sind, so daß die Materie, soweit es von ihr abhängt, alles sein kann, wie es jedem erscheint, die Menschen dann bald dieses, bald jenes, je nach seinen mannigfaltigen Zuständen begreifen« zu sagen, daß er ein Ausdruck der Annäherung an den gnoseologischen Relativismus ist? Protagoras spricht hier zwar von dem Einfluß der »mannigfaltigen Zustände« des erkennenden Menschen auf das Wesen der Erkenntnis, vor allem betont er jedoch, daß »die Gründe aller Erscheinungen«, d.h. auch der unterschiedlichen oder gar der entgegengesetzten Erkenntnisse »in der Materie«, in der zu erkennenden Wirklichkeit existieren. Mit anderen Worten, was für Erkenntnisse immer es über das gegebene Ding gibt, wenn sie sich auch gegenseitig widersprechen, so haben sie nach Protagoras trotz ihrer subjektiven Bedingtheit auch ihre objektive Geltung.

Trotz alledem erscheint hier wirklich — wie in anderen analogen Aussagen des Protagoras — eine markante Tendenz zu dem gnoseologischen Relativismus, worüber sich die weiteren griechischen Denker bald klar werden, allerdings in einer Form, die ihrem Begriffsvermögen und ihrer Fragestellung entspricht. So stellen sie beispielsweise fest — wenn sie fragen, was im Rahmen einer solchen Konzeption eigentlich die Unwahrheit ist und wie man die Wahrheit vom Irrtum unterscheiden kann — daß einige Meinungen unwahr sind, was doch offenbar ist und von der alltäglichen Praxis bestätigt wird. Die Behauptung des Protagoras, daß alle Erkenntnisse über das gegebene Ding wahr sind, bedeutet dann im Licht einer solchen Kritik notwendig die Tatsache, daß man die Wahrhaftigkeit den Erkenntnissen nur in der Beziehung zu demjenigen zuschreibt, dem sie eigen sind.

³⁴ Vgl. Fragm. A 14: »Protagoras ... sagt, daß die Materie fließend ist, und da sie fließt, kommt immeretwas an die Stelle dessen, was weggeht«. Nach einigen antiken Erwähnungen z.B. in Platos *Theaitētos* 166 A — 166 C, 179 B) können wir annehmen, daß Protagoras ein Gegner der Eleaten war, was ihn notwendig zu den Ansichten des Heraklit brachte (vgl. I. Düring, *Aristoteles*, I. c. S. 104).

³⁵ Vgl. Fragm. A 14: »Die Wahrnehmungen wandeln sich um und ändern sich nach dem Alter und dem übrigen Zustand der Körper«.

³⁶ Vgl. z.B. *VS*, Fragm. B 30, *VS*, Fragm. A 1, *VS* Fragm. A 5, *VS*, Fragm. A 16. Auf die Einseitigkeit solcher antiken Interpretationen der Philosophie des Heraklit, wie sie Aristoteles bei seiner Verteidigung des Prinzips des Widerspruchs formuliert, machen F. Ch. Kessidi, *Filosofskije i estetičeskiye vzgljady Geraklita Efeskogo*, Moskva 1963, S. 66 und D. V. Dzochadze, *Dialektika Aristotelja*, I. c., S. 45, aufmerksam.

Auf diese Weise versteht die Ansichten von Protagoras³⁷ Plato und später, in einer noch radikaleren Form, auch Aristoteles.³⁸

Einigermaßen unterschiedliche und — mit Bezug auf die Wirkung — nicht in einer so direkten Weise verfolgbare Anregungen geben der griechischen Philosophie die drei bekannten Thesen des Gorgias, nach denen „nichts existiert ... wenn auch etwas existiert, kann es der Mensch nicht erkennen ... wenn es auch erkennbar ist, ist es doch unmöglich, es mit dem Nächsten zu teilen und es ihm zu erklären“.³⁹ Diese Thesen haben andere Quellen als die erwähnten Ansichten von Protagoras. Die erste von ihnen wird mit der logischen Analyse der Begriffe des Seins und des Nicht-Seins begründet; diese Analyse übernimmt inhaltlich und formell einige Gedanken der Eleaten und führt sie bis zu absurden Konsequenzen.⁴⁰ Die anderen zwei fußen auf der Unterscheidung des Denkens und des Sprechens über die reale Wirklichkeit, wobei die Feststellung dieser Unterschiede — in sich selbst sehr bedeutend — hier als ein Beweis dafür interpretiert wird, daß es zwischen den angeführten Gebieten keinen Zusammenhang gibt.⁴¹ Es ist unbestreitbar, daß diese Thesen, die jedoch eher den Charakter von provokativen, an die damalige griechische Philosophie adressierten Appellen haben, auf eine ganze Reihe wichtiger Probleme aufmerksam machen, zu deren Thematisierung und Lösung die Ergebnisse der vorangehenden Entwicklung des philosophischen Denkens zwingen. Vor allem handelt es sich um die Möglichkeit und die Quellen der Erkenntnis und um die Beziehungen zwischen dem Denken, der Sprache und der realen Wirklichkeit. Die philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit bußt in dieser Zeit den überwiegenden Teil ihrer naiven Spontaneität ein und beginnt sich darüber klar zu werden; daß es sich um einen schwierigen und widerspruchsvollen Prozeß handelt, der — wie das einige Jahrzehnte später Plato ausdrückt — die größte Anstrengung erfordert, zu der die menschliche Kraft befähigt ist.⁴²

Der Grundeinfluß der erwähnten Problematik auf die damalige griechische Philosophie äußert sich auch in der Tatsache, daß bei den neuen philosophischen Erklärungen der Welt der Gedanke über die Analogie zwischen der Sprache und der realen Wirklichkeit eine immer größere Rolle zu spielen beginnt. Er erscheint latent schon in den Werken des Demokrit (die Laute und die Worte als Analogien

³⁷ Im Dialog Theaitētos 160 C — 179 D.

³⁸ Im 4. und 5. Kapitel des IV. Buches der *Metaphysik*.

³⁹ *VS*, Fragm. B 2.

⁴⁰ Darauf macht schon der anonyme Autor des Werkes *Über Xenophanes, Zeno und Gorgias* (wahrscheinlich aus dem 1. Jahrhundert u.Z.) aufmerksam. Dieses Werk wurde später irrtümlicherweise Aristoteles zugeschrieben und auch von Bekker in die Gesamtausgabe der Schriften des Aristoteles eingereiht (p. 974–980). Vgl. *De Xen.*, p. 979 a 21–24.

⁴¹ Vgl. im Fragm. B 2: ... wenn die gedachten Dinge nicht seiend sind, dann ist das Seiende nicht gedacht ... und daß die gedachten Dinge nicht seiend sind, ist klar; denn wenn die gedachten Dinge seiend sind, dann sind alle (!) gedachten Dinge seiend, und wie auch immer sie war denkt; und das ist in Disharmonie mit der Wirklichkeit... — das, womit wir mitteilen, ist die Sprache, und die Sprache ist kein wirkliches Ding und kein Seiendes; wir teilen also unserem Mitmenschen nicht die seiende Dinge, sondern die Sprache mit, die anders ist als die wirklichen Dinge.«

⁴² Plat., *Epist.* 344 B. Vgl. analoge Aussagen des Demokrit über die Schwierigkeit der Erkenntnis — *VS*, Fragm. B 6–8; *VS*, Fragm. B 125; *VS*, Fragm. B 117.

der Atome und ihrer Ballungen — der wirklichen Dinge),⁴³ er wird von Plato im Rahmen seiner ontologischen Konzeption bearbeitet (eine Analogie zwischen den sprachlichen Formationen und den Ideen),⁴⁴ er ist dann von grundsätzlicher Bedeutung — wie wir es im weiteren ausführlicher erörtern werden — für Aristoteles und er wird schließlich von Theophrast einem Schüler des Aristoteles, explizite als das bedeutendste Prinzip bezeichnet, das »die Beherrschung des Wissens« ermöglicht.⁴⁵ Dieser Gedanke gehört in seiner allgemeinen Form zu den Grundfaktoren philosophischen Charakters, die es der griechischen Philosophie ermöglichen, sich mit den ersten Äußerungen der relativistischen und skeptischen Tendenzen erfolgreich abzufinden.

Demokrit und Plato vertiefen dabei — allerdings jeder in einer anderen Richtung — weiter die Problematik der subjektiven Seiten des Erkenntnisprozesses. Bei Demokrit ist es vor allem seine Konzeption der sinnlichen Wahrnehmung. Nach dieser Konzeption ist die sinnliche Form der Dinge nicht identisch mit ihrer »Natürlichkeit« (»fysis«), damit, wie sie »wirklich« (»eteon«) sind, sie ist nur eine »Vereinbarung« (»nomos«), denn »in der Wirklichkeit sind Atome und das Leere.«⁴⁶ Wir wollen uns hier nicht mit der traditionellen Frage befassen, ob man in dieser Auffassung die antike Analogie der neuzeitlichen Theorien über die sekundären Qualitäten sehen kann. Aus der Sicht unseres Themas ist es notwendig, vor allem auf folgende wichtige Tatsachen aufmerksam zu machen: Es ist unbestreitbar, daß in dieser Konzeption latent auch der Gedanke darüber anwesend ist, daß die sinnliche Form des Objektes ihre objektive Grundlage (in der Form und Anordnung der Atome) hat. Gleichzeitig offenbart sich hier für die griechische Philosophie eine neu begründete Möglichkeit des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen den Strukturen des wirklichen Dinges und seiner sinnlichen Form. Dies kann man beispielsweise an den Erklärungen von Demokrit betreffs der zusammengesetzten Farben zeigen: sie werden vom Menschen als gleichartig und ununterbrochen wahrgenommen, obwohl sie in Wirklichkeit durch eine unterbrochene Anordnung der ungleichartigen Atome der Grundfarben gebildet werden.⁴⁷ In beiden Fällen fehlen jedoch dem Demokrit noch die Begriffsmittel zur Erfassung der gegenseitigen Zusammenhänge zwischen dem wirklichen Ding und seiner sinnlichen Form. Die Charakteristik der sinnlichen Qualitäten als dessen, was eine »Vereinbarung« ist, ist aus dieser Sicht offenbar ungenügend und vor der griechischen Philosophie taucht die Frage auf, wie sie auch hier die Möglichkeit einer relativistischen Erörterung steuern soll.⁴⁸

⁴³ Vgl. die Erläuterung der Ansichten des Demokrit von Aristoteles im I. Buch der *Metaphysik* (c. 4, p. 985 b. 4 ff. — *VS, Leukippos*, Fragm. A 6).

⁴⁴ Vgl. *Plat., Rep.* III, 12, 401 B ff; *Soph.* 251 D — 263 D.

⁴⁵ Vgl. in dem erhaltenen Teil der *Metaphysik* des Theophrast, die Ausg. von F. Wimmer, *Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia*. Lipsiae 1862, Fragm., XII, 21.

⁴⁶ *VS*, Fragm. A 49.

⁴⁷ Vgl. *VS*, Fragm. A 135.

⁴⁸ Vgl. z.B. Aristoteles' Erklärungen der Ansichten des Demokrit über die Erkenntnis in den Schriften *Über die Seele* (II, 2, SS. 404 und 27; III, 2, SS. 426 und 20-27) und *Vom Werden und Vergehen* (I, 2, p. 315, b 6 ff.).

Platos Anteil an der Vertiefung der Problematik der subjektiven Aspekte des Erkenntnisprozesses blieb dagegen der Antike mehr verborgen, wenn auch die philosophische Konzeption dieses Denkers eigentlich auf ihrer Hypostasierung und ontologischen Absolutisierung beruht. In diesem Sinn erarbeitet Plato als erster in der antiken Philosophie die Problematik der Subjektivität, wenn auch in einer indirekten, objektivierten Form. Diese Tatsache wird von der griechischen Philosophie, vor allem von Aristoteles, jedoch auch nur indirekt vergegenwärtigt: Platos Kritiker vermissen zwischen dem hypostasierten »Reich der Ideen« und der sinnlich wahrnehmbaren Welt einen Zusammenhang, der es ermöglichen würde, die autonomen Quellen und den Wert des natürlichen Vorganges und alles Einzelne, das sich daran beteiligt, zu erklären.⁴⁹

Es entstehen hier auch weitere, mit der Theorie der sogenannten Erinnerung verbundene Fragen. Erscheint bei der Erkenntnis etwas Neues oder wird hier nur das, was schon existiert, vergegenwärtigt? Hängt die Erkenntnis in grundsätzlicher Weise von den Angaben der Sinne ab? Diese Theorie von Plato ist eigentlich die erste historische Andeutung der späteren neuzeitlichen Vorstellungen über die apriorischen Formen des Bewußtseins.

Mit allen diesen Problemen, die hier allerdings nur in gekürzter Form und in ihren wichtigsten Punkten angedeutet wurden, muß sich also in seinen gnoseologischen Betrachtungen Aristoteles auseinandersetzen; für ihn sind die Ergebnisse seiner Vorgänger sowohl ein bestimmter Leitfaden, als auch eine Anregung zur kritischen Bewertung, zum Nachdenken und zur philosophischen Lösung der entstandenen Schwierigkeiten. In diesen Zusammenhängen ist eben die Erörterung aus dem IV. Buch der *Metaphysik*, wo die Diskussion über das Prinzip des Widerspruches die Form einer grundsätzlichen Kritik der relativistischen Tendenzen in der griechischen Philosophie erhält, von außerordentlicher Bedeutung.

*

Wenn wir die Diskussion über das Prinzip des Widerspruches im IV. Buch der *Metaphysik* mit den allgemeineren Erörterungen über die Prinzipien, über die »Anfänge des Wissens« (»archai tēs epistēmēs«) aus den Einleitungskapiteln der *Zweiten Analytiken A* vergleichen, tritt ein Unterschied deutlich auf. In den *Zweiten Analytiken* betont man den unmittelbaren, sozusagen intuitiven Charakter der »Anfänge«, die Tatsache, daß man sie nicht (im Sinne eines direkten deduktiven Beweises) beweisen kann.⁵⁰ Dies entspricht der gesamten Orientierung der Erörterung auf die formelle Seite des Aufbaues jedes wissenschaftlichen Faches, ohne Rücksicht auf den konkreten Sinn seiner Prinzipien. Im IV. Buch der *Metaphysik*, wo das Prinzip des Widerspruches als das konkrete Grundprinzip des gesamten

⁴⁹ Vgl. z.B. die aristotelische Kritik der Ideenlehre des Plato im 9. Kapitel der *Metaphysik A*.

⁵⁰ Vgl. z.B. »Wir behaupten jedoch, daß man nicht jedes Wissen beweisen kann, sondern daß das Wissen der unmittelbaren Anfänge unbeweisbar ist« (Arist., *An. post.* I, 3, p. 72, b 18–20).

Denkens untersucht wird, betont man im Gegenteil, daß es möglich ist, die Anfänge indirekt zu beweisen, aufgrund des Hinweises auf die absurden Schlüsse, die sich aus ihrer Verneinung ergeben.⁵¹ Hier handelt es sich also nicht um einen Widerspruch in der Auffassung des Aristoteles, sondern um eine Verschiebung der Betonung, die völlig deutlich durch die Feststellung erzwungen wird, daß das Prinzip des Widerspruches, »der Anfang, der am sichersten ist«,⁵² und »der am leichtesten erkennbar ist«,⁵³ von »vielen Forschern der Natur«⁵⁴ — sei es in einer ausdrücklichen oder verborgenen Form — nicht anerkannt wird, d.h. von vielen »die, soweit es möglich ist, die Wahrheit gesehen haben ..., die sie am intensivsten suchen und lieben«.⁵⁵

Die Verteidigung des Prinzips des Widerspruches ist bei Aristoteles kein Ausdruck der Anstrengung einer einseitigen, undialektischen Erklärung der Wirklichkeit.⁵⁶ Zu den untrennbaren Zügen seiner Philosophie gehört ja die Untersuchung desselben Problems von verschiedenen, oft diametral unterschiedlichen Gesichtspunkten, wobei Aristoteles die zahlreichen Elemente seiner dialektischen Methode benutzt, wie er sie vor allem in den »Topiken« erarbeitet hat. Die Vorstellung der widerspruchslosen, absolut sicheren, sozusagen idealen Erkenntnis, die bei Aristoteles an einigen Stellen seiner Schriften erscheint, bezieht sich fast exklusiv auf das Gebiet der Logik und der Mathematik, während seine philosophische Konzeption deutlich durch das Bewußtsein dessen determiniert ist, daß das Denken dasselbe Ding auf unterschiedliche Weise erfassen kann und daß dies eigentlich auch notwendig ist.⁵⁷ Die Notwendigkeit einer solchen vielseitigen Erfassung der Wirklichkeit bedeutet für Aristoteles jedoch nicht, daß jede Meinung über das gegebene Ding ihre Begründung hat, wie es seine zum gnoseologischen Relativismus tendierenden Vorgänger glauben oder indirekt zugeben. In diesem antirelativistischen Sinn ist die aristotelische Verteidigung des Prinzips des Widerspruches zu verstehen: in der Anerkennung seines Grundgedankens sieht Aristoteles die notwendige Bedingung dafür, daß die sachlich begründeten Behauptungen von denjenigen, die der Wirklichkeit nicht entsprechen, getrennt werden können. Mit Rücksicht auf die eben angeführten Züge der Philosophie des Aristoteles kann man evident auch die Tatsache, daß Aristoteles dem Prinzip des Widerspruches keine völlig definitive Form gibt

⁵¹ »Jedoch auch hier ist es möglich, auf dem Weg der Widerlegung zu beweisen, daß das Gegenteil unmöglich ist, wenn der Gegner nur etwas behauptet« (Arist., *Met.* IV, 4, p. 1006 a 11–13).

⁵² Arist., *Met.* IV, 3, p. 1005 b 17–18.

⁵³ *Ibid.*, p. 1005.

⁵⁴ Arist., *Met.* IV, 4, p. 1006 a 2–3.

⁵⁵ Arist., *Met.* IV, 5, p. 1009 b 33–35.

⁵⁶ Vgl. die Schlussfolgerungen zu dieser Frage in der Abhandlung von V. A. Lektorski, *Problema tożdestwa w formal'noj logike*, im Sammelbuch: *Dialektika i logika — zakony myślenia*, Moskva 1962, S. 221.

⁵⁷ Auf die ständige Oszillierung der Logik Aristoteles zwischen den Standpunkten der »idealen« Erkenntnis (im Sinn der Vernunft-, der formalen Wahrheiten der exakten Disziplinen) und der dialektisch bedingten, »faktischen« Erkenntnis machte P. Chojnacki, *Nauka wyidealizowana i nauka faktyczna w epistemologii Arystotelesa* (nadbitka ze Sprawozdań Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Bd. XI, 1947, SS. 17–29) aufmerksam; seine Schlussfolgerungen wurden weiter von T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Warszawa 1969, erarbeitet.

und dadurch eigentlich die Möglichkeit seiner Anpassung an die verschiedenen Umstände zuläßt, nicht für einen Zufall halten.⁵⁸

Wir wollen hier bloß die Hauptgedanken der indirekten Beweise anführen, mit denen Aristoteles das erwähnte Prinzip verteidigt. Die erste Folge der Betrachtungen betrifft die Bedeutung der Worte:⁵⁹ jedes Wort kann zwar mehrere Bedeutungen haben (auch darin erscheint der Einfluß der dialektischen Methode des Aristoteles, in der man die Struktur der Umgangssprache respektiert und zugleich kritisch untersucht), sie müssen jedoch in ihrer Zahl beschränkt und dabei so bestimmt sein, daß man sie mit einem anderen, besonderen Ausdruck verbinden kann (es handelt sich eigentlich um die Forderung der analytischen Definierbarkeit). Aristoteles hält es hier für notwendig, nur die klare Folge der Verneinung dieser Bedingungen anzudeuten: »Wenn dem jedoch nicht so wäre und wenn jemand sagen würde, daß ein Wort eine unbeschränkte Anzahl von Bedeutungen hat, dann wäre offenbar überhaupt keine Rede möglich, denn nicht nur das Eine, Bestimmte bedeuten, ist so viel wie überhaupt nichts zu bedeuten, und wenn die Worte nichts bedeuten, so wird das gegenseitige Gespräch zwischen den Menschen, und wahrhaftig gesagt auch das Gespräch mit sich selbst beseitigt.«⁶⁰ Der Gedanke, daß die Bedeutungen der Worte auf diese Weise bestimmt sein müssen, wird eben im Prinzip des Widerspruches ausgedrückt. Aristoteles betont in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer bestimmten Bedeutung vor allem bei den Worten, die in der Aussage die Stelle des Subjekts haben: »Und so ist es nicht möglich, daß der Ausdruck „ein Mensch zu sein“ dasselbe bedeutet wie „kein Mensch zu sein“, wenn der Ausdruck „Mensch“ nicht ein Ausdruck nur über das Eine, sondern auch das Eine ist, denn das Eine, d.h. etwas Bestimmtes zu bedeuten, kann nicht bedeuten, daß man etwas über das Eine aussagt, da dann die Ausdrücke „gebildet“, „weiß“ und „Mensch“ auch das Eine bezeichnen würden, so daß alles, ohne Ausnahme, das Eine wäre.«⁶¹ In diesen Worten offenbart sich mit voller Klarheit eine der logisch-gnoseologischen Grundquellen der substantialen Auffassung der Wirklichkeit.

Die Sprache und das Denken können jedoch die Wirklichkeit nur dann wiedergeben, wenn auch diese Wirklichkeit auf eine entsprechende Weise »bestimmt« ist. Aristoteles setzt sich als Ziel, in einer weiteren Erörterung indirekt zu beweisen, daß dem so ist.⁶² Einen der Grundgedanken, auf denen die Argumentation des Aristoteles fußt, drücken die Hinweise darauf aus, daß die Präsenz der sachlichen Unterschiede in der sinnlich wahrnehmbaren Welt (man kann auch von der »Bestimmtheit« der einzelnen Aspekte der Wirklichkeit, jedoch im erwähnten, dialektischen

⁵⁸ Vgl. die Formulierung des Prinzips des Widerspruches bei Aristoteles: »Dasselbe kann nicht gleichzeitig demselben und in derselben Beziehung gehören und nicht gehören. Andere Bestimmungen, die es vielleicht noch notwendig ist beizufügen, damit wir den logischen Einwendungen entkommen, sind als beigefügt zu betrachten« (*Met.* IV, 3, p. 1005, b 19–22).

⁵⁹ Arist., *Met.* IV, p. 1006 a 11–b 20.

⁶⁰ Ibid., p. 1006 b 5–9.

⁶¹ Ibid., p. 1006 b 13–17.

⁶² Ibid., c. 4–6 (p. 1006 b 20–1011 b 22).

Sinn sprechen) durch die tägliche Erfahrung des Alltagslebens bestätigt wird. So sagt Aristoteles an einer Stelle seiner Erörterung von einem Anhänger der Ansicht, daß jede Meinung über die Wirklichkeit berechtigt ist: »Warum geht er nach Megara und bleibt nicht ruhig zu Hause in bloßer Vermutung, daß er geht? Oder warum stürzt er sich nicht gleich morgens in einen Brunnen oder in eine Schlucht, wenn er gerade vorbeigeht, sondern paßt offenbar auf (um nicht hineinzufallen)? Augenscheinlich deshalb, weil er das Hineinfallen nicht in gleicher Weise für etwas Gutes wie für etwas nicht Gutes hält.«⁶³ Derartige Hinweise bestätigen — auch bei ihrem leicht ironischen Ton — die Tatsache, daß die Erfahrung des Alltagslebens, die in der Praxis überprüft wird und stets überprüft werden kann, auch bei der Lösung dieser Problematik zu den Grundleitfäden des philosophischen Denkens des Aristoteles gehört.

In der Argumentation des Aristoteles erscheint weiter ein anderer wichtiger Gedanke, der zu einem noch radikaleren Nachdenken über die relativistischen Tendenzen in der antiken Philosophie führt. Aristoteles zieht nämlich im Höhepunkt seiner Kritik die Schlußfolgerung, daß diejenigen, die »alles, was erscheint« für wahrhalten, »gezwungen sind, alles in eine Beziehung, in eine bloße Meinung und Wahrnehmung zu ändern, so daß nichts entstanden ist und nichts entstehen wird, wenn es nicht jemand vorher gemeint hat.«⁶⁴ Die relativistischen Tendenzen der erwähnten griechischen Denker gewinnen in dieser Interpretation ihres hervorragenden Kritikers eigentlich die Form des äußersten Subjektivismus, die hier jedoch als eine logisch entdeckte Alternative und nicht als Äußerung der wirklich subjektivistischen Stellungnahme zum Ausdruck kommt. Die angeführte Interpretation des Aristoteles ist offenbar auf dem Gedanken begründet, der zu den ontologischen Grundprämissen der klassischen griechischen Philosophie gehört: »zu sein« bedeutet hier eigentlich »das Eine zu sein«, d.h. »etwas Bestimmtes zu sein«. Wenn die Wirklichkeit nur in der Beziehung zu dem erkennenden Einzelnen »bestimmt« wäre, so würde sie (nach dieser Prämisse) nur in der Beziehung zu ihm auch betreffs ihres Seins existieren und die Meinung und Wahrnehmung jenes Einzelnen würde sie erst begründen — siehe die angeführte Schlußfolgerung. Derselbe Gedanke ist in der Behauptung des Aristoteles zu suchen, daß alles Existierende ein (mögliches) Objekt der Wahrnehmung oder des Denkens ist, wie es bei der Beschreibung des Erkenntnisprozesses in der psychologischen Schrift »Über die Seele« ausgedrückt ist. Mit anderen Worten: »zu sein« bedeutet für Aristoteles nicht »wahrgenommen zu werden«, sondern es ist für ihn identisch mit »wahrnehmbar oder denkbar zu sein«.⁶⁵

Wir wollen weiter den Grundgedanken der Argumentation des Aristoteles gegen die eben aufgedeckte subjektivistische Alternative untersuchen. Er ist nur in zwei kurz formulierten Sätzen angedeutet: »Und schließlich, wenn mit Rücksicht auf

⁶³ Ibid., c. 4, p. 1008 b 14–19.

⁶⁴ Ibid., c. 6, p. 1011 b 4–6.

⁶⁵ Arist., *De an.* III, 8, p. 431 b 22.

das meinende Subjekt der Mensch und das gemeinte Objekt dasselbe sind, wird der Mensch nicht das meinende Subjekt, sondern das gemeinte Objekt sein. Wenn jedoch jedes einzelne Ding die Existenz nur mit Rücksicht auf das gemeinte Objekt haben sollte, dann wäre das meinende Subjekt nur für das meinende Subjekt und in dieser Weise bis ins Unendliche gültig.«⁶⁶ Die modernen Analysen dieses Fragments, das ein schwieriges Problem für die Forschung auch aus der Sicht der Textkritik darstellt, stimmen darüber ein, daß die Ablehnung der angeführten Alternative von Aristoteles vor allem von der Absurdität ihrer Schlußfolgerung ausgeht, daß nämlich das Sein eines Menschen nur in seiner Meinung oder in der Wahrnehmung eines anderen Menschen begründet sein kann.⁶⁷ Was für einen Charakter hat jedoch die Überzeugung des Aristoteles von der Absurdität dieser Schlußfolgerung? Kann man sie für völlig unvermittelt, für einen Ausdruck bloßer Intuition halten oder findet sie Unterstützung in anderen Gedankengängen der aristotelischen Philosophie? Wir sind der Meinung, daß es unumgänglich ist, diese Überzeugung vor allem in Zusammenhang mit seinem Bewußtsein dessen zu stellen, daß die Sprache ein Mittel der Verständigung unter den Menschen als Lebewesen gleicher Art ist,⁶⁸ daß sie als ein solches Mittel das Denken des Einzelnen erst ermöglicht,⁶⁹ daß die Erfahrung der Praxis des Alltagslebens ihre Verbindung mit der Wirklichkeit beweist⁷⁰ und daß dies — wenn man es auch immer teilweise verneint — aufgrund konsequenter Überlegungen zur »Aufhebung des Gesprächs mit sich selbst«, zur Verneinung des eigenen Denkens führt.⁷¹ Gleichzeitig wird jedoch in der Überzeugung des Aristoteles über die Absurdität der erwähnten Schlußfolgerung auch deutlich die Bedeutung reflektiert, die die Polarität des Erkennenden und des zu Erkennenden für die damalige griechische Philosophie hat: der griechische Mensch der aristotelischen Zeit ist sich dessen bewußt, daß er als jedes Naturwesen in die Stellung »des zu erkennenden Objektes« gerät, er sieht jedoch seine eigene unver-

⁶⁶ Arist., *Met.* IV, 6, p. 1011 b 9–12. Mit dem Ausdruck »das meinende Subjekt« wird hier das griechische »doxazon« (wörtlich: das, was meint), mit dem Ausdruck »das gemeinte Objekt« das griechische »doxazomenon« (das, was gemeint wird) übersetzt. Vgl. schon im 5. Kapitel des IV. Buches: »Und überhaupt, wenn nur das existiert, was durch die Sinne wahrgenommen wird, würde nichts existieren, wenn es nicht Wesen gäbe, die eine Seele haben, denn dann würde keine Wahrnehmung existieren« (p. 1010, b 30–31). Mit dem Begriff »psychē« (Seele) bezeichnet Aristoteles das Prinzip aller biologischen Prozesse sowie der organischen Einheit jedes Lebewesens (einschl. der Pflanzen), das von seinem Organismus untrennbar ist. Hier ist der sogenannte rezeptive Bestandteil dieses Prinzips gemeint, der in sich die Fähigkeit des Geschöpfes einschließt wahrzunehmen und sich zu bewegen.« (Vgl. Arist., *De an.* III, 8, p. 431 b 22).

⁶⁷ Vgl. I. Düring, *Aristoteles, I.c.*, S. 610; *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*, Oxford 1924, die Erklärungen zur angeführten Stelle.

⁶⁸ Vgl. z.B. »Derjenige, der etwas bestimmt, darf nicht selbst den Namen bilden; denn wir würden ihn nicht verstehen« (Arist., *Met.* VII, 15, p. 1040 a 10).

⁶⁹ Vgl. z.B. die Erwägungen des Aristoteles über die Bedeutung des Gehörsinnes und der Sprache für das Lernen und die Entwicklung der Vernunftsfähigkeiten des Menschen in der Schrift *Über die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare (De sensu* 1, SS. 437 und 3–5).

⁷⁰ Vgl. oben den Text, auf den sich die Anmerkung Nr. 63 bezieht.

⁷¹ Aristoteles begreift das Denken — ähnlich wie Plato und später die Stoiker — als die »innerliche Sprache« (ho esō logos), d.h. als das »Gespräch mit sich selbst« — vgl. Arist., *An. Post.* I, 10, p. 76 b 24–27, und oben den Text, auf den sich die Anmerkung Nr. 60 bezieht.

trebare Stelle schon auf dem anderen Pol, in der Stellung »des erkennenden Subjektes«.

Es wäre jedoch inadäquat, diese gnoseologischen Ausgangspunkte der philosophischen Konzeption des Aristoteles mit der Forderung der absoluten Klarheit, die in der Neuzeit von der Philosophie der Subjektivität gestellt wird, zu überprüfen. Soweit es sich um die Philosophie handelt, ist die Auffassung der Gewißheit und Klarheit bei Aristoteles unterschiedlich und sie ist markant mit einem Merkmal determiniert, dem wir bei dem antiken Zutritt zu der Erkenntnis sehr oft begegnen. Es ist die prinzipiell dialektische Auffassung der Erkenntnis als des Urteils im ursprünglichen Sinne des Wortes, d.h. als der Entscheidung zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten aufgrund der unterschiedlichen Kraft der Argumente. Die Einwendungen gegen den Relativismus und den Subjektivismus und die Gründe für die Anerkennung der Wirklichkeit, die früher »bestimmt« ist, bevor sie der Mensch zum Objekt der Wahrnehmung und des Denkens macht, sind aus dieser Sicht für Aristoteles stärker als die Argumente für entgegengesetzte Behauptungen.

In den erwähnten Gedanken, die auf eine Verteidigung des Prinzips des Widerspruchs bei Aristoteles hinzielen, kann noch ein wichtiger Zug der Art und Weise aufgedeckt werden, auf die Aristoteles — und eigentlich die gesamte klassische griechische Philosophie — die Problematik der Erkenntnis behandelt. Allgemein formuliert besteht dieser Zug darin, daß man bei der philosophischen Ansicht des einzelnen Menschen von seiner Zugehörigkeit zur Gattung der Menschen ausgeht und vor allem seine Gattungseigenschaften reflektiert, Im Rahmen dieser Ansicht wird das Einzelwesen nicht in seiner Eigenartigkeit untersucht, sondern es wird hier als ein beliebiges Einzelwesen, als ein Einzelwesen überhaupt betrachtet. Diese Einstellung, die durch die gesellschafts-historischen Bedingungen der griechischen »polis«⁷² gegeben ist, die jedoch auch gleichzeitig eine Reihe von philosophischen Ergebnissen dauerhaften Wertes mit sich bringt, findet den Höhepunkt ihrer theoretischen Äußerung eben in der Philosophie des Aristoteles. In direkter Beziehung zur Problematik der Erkenntnis äußert sie sich bei Aristoteles auf zweierlei Weise. Erstens ermöglicht sie ihm, wichtige Argumente für die Verteidigung seiner Überzeugung von der »bestimmten«, der Wahrnehmung und der Meinung des Menschen vorangehenden Wirklichkeit, sowie für die Kritik der relativistischen Tendenzen zu finden, wie es aus dem Obenerwähnten ersichtlich ist. Und zweitens bietet sie ihm — und erzwingt sie eigentlich — die Möglichkeit, die Erkenntnistätigkeit eines einzelnen Menschen an einem Einzelnen allgemein zu untersuchen. Alle Beschreibungen des Erkenntnisprozesses in den Werken von Aristoteles haben diesen Charakter.

⁷² Vgl. die Charakteristik von B. T. Grigorjan: »Die unmittelbare äußere Kraft, mit der der hellenische Mensch in einen realen Konflikt gerät, ist die Gesellschaft. Die Polis ist für ihn eine natürliche Form des Lebens. Innerhalb dieser Gemeinschaft behält er jedoch in einem bestimmten Maß das Bewußtsein seines Ichs, das Recht auf sein eigenes Leben« (*Filosofija o šuščnosti človeka*, Moskva 1973).

*

Aus der Feststellung, daß das IV. Buch der *Metaphysik* uns einen Beweis über eine tiefere Schicht von gnoseologischen Betrachtungen gibt, die den Grund der philosophischen Konzeption des Aristoteles bilden, kann jedoch keineswegs die Schlußfolgerung gezogen werden, in welcher Reihenfolge seine einzelnen Werke entstanden sind. Die Gedanken, die von Aristoteles bei der Verteidigung des Prinzips des Widerspruches explizite ausgedrückt oder nur kurz angedeutet sind, konnten von ihm schon vor der Entstehung des IV. Buches der *Metaphysik* (oft vielleicht noch aufgrund bloßer Intuition), bei der Lösung verschiedener anderer Fragen, z.B. bei den Analysen der logischen Problematik, ausgenutzt und allmählich entwickelt werden — und mit größter Wahrscheinlichkeit war das auch der Fall. Die Ergebnisse zahlreicher Forschungen aus den letzten Jahrzehnten beweisen, daß die bestehende Form der bis heute erhaltenen Werke von Aristoteles viele allmählich entstandene und schwer zu unterscheidende Redaktionseingriffe widerspiegelt, von denen einige von Aristoteles in verschiedenen Etappen seiner wissenschaftlichen Tätigkeit verwirklicht wurden; andere wurden wahrscheinlich von seinen Nachfolgern aus der peripatetischen Schule durchgeführt (zu wichtigen Veränderungen, besonders in der Verbindung einzelner Texte, kam es zweifellos erst später, im 1. Jahrhundert v.u.Z., bei der ersten Gesamtausgabe seiner Werke von Andronikos von Rhodos).⁷³ Wenn wir auch zuverlässige Leitfäden für die Erläuterung der Reihenfolge der Entstehung der einzelnen Werke des Aristoteles vermissen, bedeutet dies jedoch nicht, daß die Untersuchung der logischen Zusammenhänge zwischen den Inhalten dieser Texte ihren Sinn verliert. Im Gegenteil, die Orientierung der Analysen in dieser Richtung ermöglicht es oft, die einzelnen Gedanken und Motive der Philosophie des Aristoteles besser zu begreifen (mindestens in ihrer resultierenden Form des philosophischen Vermächnisses) und dieselben in breitere historische Zusammenhänge einzureihen. Die Anwendung dieser Methode ist auch eine notwendige Voraussetzung, um bei Aristoteles, die Äußerungen der wirklichen Veränderungen seiner Ansichten von solchen Behauptungen unterscheiden zu können, in deren gegenseitigen Widersprüchen sich der dialektische, widerspruchsvolle Charakter der realen Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis vom Menschen widerspiegelt. Wir wollen jetzt die bisher präsentierte Erörterung aus dieser methodologischen Sicht mit einer Analyse der Polarität des Erkennenden und des zu Erkennenden ergänzen — wie sich in den Beschreibungen des Erkenntnisprozesses bei Aristoteles, besonders in den Werken mit psychologischer Thematik, äußert.

*

Die Feststellung, daß die Wirklichkeit auf irgendeine Weise »bestimmt« ist, stimmt bei Aristoteles im beträchtlichem Maß mit der Vorstellung überein, daß man

⁷³ Die Grundangaben über die bisherigen Ergebnisse der Forschung auf diesem Gebiet, die durch eine Reihe von Teilhypothesen ergänzt sind, gibt I. Düring, *Aristoteles*, l.c., passim.

hinter der veränderlichen sinnlichen Form der Welt ihre beständigen Aspekte, die eben der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft sind, feststellen kann. Im IV. Buch der »Metaphysik« werden als ein Beispiel dessen, was sich nicht ändert, die Sinnesqualitäten angeführt (»derselbe Wein kann einmal als süß erscheinen, ein andermal nicht, weil er sich geändert hat, oder weil sich unser physischer Zustand geändert hat, jedoch deswegen ändert sich nie die Süßigkeit selbst«).⁷⁴ Dieses Beispiel ist ein Bestandteil der Kritik der relativistischen Tendenzen und ist nicht typisch für die Hauptrichtung der eigenen philosophischen Bestrebung des Aristoteles. Er bemüht sich vor allem um die Erklärung der »Ordnung« (taxis) — in neuzeitlicher Terminologie könnte man der »Gesetzmäßigkeiten« der Welt sagen —, um die Feststellung der Ursachen alles Geschehens in der Natur und in der menschlichen Gesellschaft als ihres Bestandteiles.⁷⁵ Die Analysen der Bewegung und des beweglichen Seins, wie sie in der Schrift *Physik* vorgelegt werden, verlegen bei Aristoteles die Grundergebnisse in diese Richtung. Die obenerwähnten Erkenntnisse über die Natur der Prinzipien, die hier von Aristoteles bestimmt werden, sind ein Beweis dafür, daß seine Analysen der Bewegung von denselben Grundgedanken ausgehen, denen wir im IV. Buch der *Metaphysik* begegneten. Es ist vor allem die Feststellung des Aristoteles, daß die durch die Sinne wahrnehmbare Wirklichkeit (im obenerwähnten Sinn) »bestimmt« ist, daß das menschliche Denken sie zu erkennen imstande ist und daß dabei die Erfahrung des alltäglichen Lebens ein wichtiger Leitfaden ist. Was für eine Beziehung haben jedoch in der Auffassung des Aristoteles jene Prinzipien in ihrer Vernunftsform (in der Form des Begriffes) zu der realen Wirklichkeit? Gibt es zwischen dieser Wirklichkeit und den Erklärungsmitteln, durch welche sie vom Denken erfaßt werden, einen direkten und strengen Parallelismus? Mit anderen Worten: ist die Struktur der realen Wirklichkeit für Aristoteles eigentlich identisch mit der Struktur des Denkens? Der Text der »Physik« gibt keine Antwort auf diese Fragen. Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Philosophie des Aristoteles nicht die Form eines geschlossenen Systems hat, sondern daß sie eine allmähliche Suche nach Antworten und eine Erklärung der schon gewonnenen, jedoch noch nicht fertigen Ergebnisse verschiedener Standpunkte darstellt. So ist es auch mit dem Prinzip der Form (»eidos«, resp. »morfē« oder »to ti ēn einai«), das für die Erkenntniskonzeption des Aristoteles von grundsätzlicher Bedeutung ist.⁷⁶ Dieses Prinzip übernimmt Aristoteles aus Platos Philosophie

⁷⁴ Arist., Met. IV, p. 1010 b 21–24. Vgl. die Betrachtung derselben Sinnesqualitäten in Platos Dialog *Theaitētos* (160 D — 161 D).

⁷⁵ Zu Aristoteles' Auffassung der Natürlichkeit (»fysis«) als einer Ordnung (»taxis«) vgl. *De caelo* III, 2, p. 301 a 5–9; *Phys.* II, 8, p. 198 b 35.

⁷⁶ Zum Gebrauch dieser Ausdrücke in den Erklärungen des Aristoteles kann man zusammenfassend sagen: mit dem Ausdruck »eidos« wird die Form des Dinges in der Beziehung zu dem erkennenden Menschen gemeint, mit dem Ausdruck »morfē« dieselbe Form in der Beziehung zu dem Ding selbst (resp. zu seinem Stoff — »hylē«) und mit dem Ausdruck »to ti ēn einai« wieder die Form, und zwar unabhängig von ihrem Träger. Der Ausdruck »logos« bedeutet dann diese Form in ihrer sprachlichen Erfassung. In den aristotelischen Erklärungen der logischen und gno-seologischen Problematik bezeichnet man mit dem Ausdruck »eidos« nicht nur die »wesentliche

(»eidōs« bedeutet hier dasselbe wie die »Idee«),⁷⁷ jedoch allmählich ändert er dessen Inhalt im Geiste seiner eigenen philosophischen Konzeption. Vorwiegend aus ontologischer Sicht befaßt er sich damit in seinen Analysen der Bewegung in der *Physik* und besonders bei der Lösung der Problematik der sinnlichen Substanzen im VII. und VIII. Buch der *Metaphysik*, wo er die Schlußfolgerung zieht, daß die Form eines jedweden, durch die Sinne wahrnehmbaren Dinges nicht (real) von seinem Stoff trennbar ist.⁷⁸ Aristoteles erklärt die Form aus der gnoseologischen Sicht vor allem in seiner Beschreibung des Erkenntnisprozesses in der Behandlung *Über die Seele*, jedoch die Benantwortung der vorgelegten Frage wird nicht hier, sondern in der kurzen Schrift *Über das Gedächtnis und die Erinnerung* gefunden. Mit Rücksicht darauf, daß die hier von Aristoteles vorgelegte Erörterung inhaltlich und formell an die Schrift *Über die Seele* anknüpft, ist es notwendig, zuerst die Beschreibung des Erkenntnisprozesses in dieser psychologischen Grundbehandlung des Aristoteles zu erwähnen.

In der aristotelischen Auffassung hat der Erkenntnisprozeß drei Grundstufen: die »Wahrnehmung« (»aisthēsis«), die »Phantasie« (»fantasia«) und das »Denken« (»noēsis, dianoia«), das eine Äußerung der Vernunft ist (nūs). Bei der Erklärung der Beziehungen zwischen diesen Aspekten der Erkenntnis und der zu erkennenden Wirklichkeit wendet Aristoteles vor allem seine Erklärungsprinzipien der »Möglichkeit« (»dynamis«), der »Wirklichkeit«, (»energeiā«) und der »Form« (»eidōs«) an. Er unterscheidet die »wahrnehmbaren« (aisthēta eidē) und »denkbaren« (»noēta eidē«) Formen.⁷⁹ Das Objekt des Wissens im eigentlichen Sinne des Wortes sind in seiner Auffassung denkbare Formen, allgemeine und besondere Aspekte der einzelnen, durch die Sinne wahrnehmbaren Dinge.

In dieser Schicht der gnoseologischen Betrachtungen des Aristoteles stellt das Vorhandensein der durch die Sinne wahrnehmbaren Wirklichkeit vor ihrer Erkenntnis, und ihre »Bestimmtheit« schon völlig außerhalb der Diskussion. Daher besteht die Möglichkeit, direkt an die Erklärung der Wahrnehmung (»aisthēma«) heranzutreten.⁸⁰ Sie entsteht dadurch, daß irgendein wirkliches Ding über die entsprechende Umwelt (beim Sehen ist es die Luft) auf das betreffende Sinnesorgan (das Auge als Sehorgan) wirkt; dieses Sinnesorgan übernimmt seine wahrnehmbare, von seinem »Stoff« befreite Seite. Die verwirklichte Wahrnehmung ruft dann die Phantasie hervor, d.h. einen psychischen Prozeß, dessen Ergebnis die Vorstellung

Form« (das Prinzip der durch die Sinne wahrnehmbaren Substanz), sondern auch die erkennbare »Bestimmtheit« jeder Eigenschaft (im Sinne der einzelnen Kategorien).

⁷⁷ Vgl. *Platon, Oeuvres complètes*, Bd. XIV, *Lexique*, par E.d. Places, Paris 1964, die Stichwörter »eidōs« (S. 159ff.) und »ideā« (S. 260ff.).

⁷⁸ Vgl. besonders *Met.* VII, s. 11–16.

⁷⁹ Arist., *De an.* III, 8; p. 432 a 4–5.

⁸⁰ *Ibid.*, II 5 – III 2. Die Antike unterscheidet noch nicht zwischen der Perception und der Wahrnehmung in dem Sinne, wie es die moderne Psychologie tut. Der Ausdruck »aisthēma« bedeutet bei Aristoteles beides. Bei der Übersetzung und der Paraphrase der Erörterungen des Aristoteles ist es in der Regel richtig, diese Zweideutigkeit zu respektieren und die traditionelle einheitliche Übersetzung der »Wahrnehmung« zu benutzen. Die Einteilung der Wahrnehmungen bei Aristoteles wird im weiteren Text erwähnt.

(fantasma) ist.⁸¹ Diese widerspiegelt die sinnliche Form des wahrgenommenen Dinges und kann unabhängig von seiner Präsenz hervorgerufen werden. Das Behalten der Vorstellung ist das Gedächtnis (mnēmē). Das Denken, die dritte Stufe des Erkenntnisprozesses, arbeitet nach einer weiteren Erklärung des Aristoteles⁸² mit den Vorstellungen, die für dieses »als ob Wahrnehmungen« sind.⁸³ Es erfaßt in ihnen »die denkbaren Formen« der wirklichen Objekte, die ihren Ursprung in diesen Dingen selbst haben: »Da, wie es scheint, kein Ding ein selbständiges Dasein außerhalb der wahrnehmbaren Körper hat, existieren die denkbaren Formen in den wahrnehmbaren Formen, sowohl diejenigen, die wir abstrakt nennen, als auch alle Zustände und Eigenschaften der sinnlichen Objekte. Darum kann niemand ohne Wahrnehmung weder etwas erkennen noch etwas begreifen; wann immer wir denken, ist es notwendig, gleichzeitig mit einer Vorstellung zu denken.«⁸⁴ Von den denkbaren Formen ist also Aristoteles überzeugt, daß sie in den wahrnehmbaren Formen verborgen sind, sich in der Wahrnehmung abbilden und über die Vorstellungen in das Denken eintreten. Auch bei der Erklärung des Denkens hält sich Aristoteles an einer seiner ontologischen Grundideen fest, d.h. an der Ansicht, daß alles, was der Veränderung unterliegt, zwei wechselseitige Prinzipien hat: das eine ist die Möglichkeit sich zu ändern, das andere ist eine »bestimmte« Wirklichkeit dessen, was das gegebene Ding eben ist. Die Vernunft äußert sich demnach bei dem Denken auf zwei verschiedene Weisen, einerseits als die sogenannte leidende Vernunft (nūs pathētikos), die eine Fähigkeit der Vernunft ist, die denkbaren Formen »zu leiden«, sie zu übernehmen, irgendeine von ihnen zu werden, und andererseits, als die sogenannte tätige Vernunft (nūs apathēs, resp. poiētikos).⁸⁵ Diese Vernunft verwirklicht die denkbaren Formen in ihrer einfachen Vernunftsform (»noēsis« — das noetische Denken einfacher Begriffe und Prinzipien) und betrachtet sie in ihren gegenseitigen Zusammenhängen (»dianoia« — das dianoetische Denken in Urteilen und Schlüssen).⁸⁶

Die wahrnehmbaren und denkbaren Formen der wirklichen Dinge sind in der Auffassung des Aristoteles aus gewisser Sicht nur in der »Möglichkeit« (dynamēi) vorhanden.⁸⁷ Dies bedeutet vor allem unbestreitbar, daß wirkliche Dinge durch

⁸¹ Die Erklärung der Phantasie befindet sich in *De an.* III, 3.

⁸² Arist., *De an.*, III, 4–8.

⁸³ *Ibid.*, 7, p. 431 a 15.

⁸⁴ *Ibid.*, 8, p. 432 a 3–9.

⁸⁵ *Ibid.*, 5.

⁸⁶ Zu den Ansichten des Plato und des Aristoteles über diese zwei Aspekte des Denkens vgl. die Arbeit von K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike* (Zetemata 29), München 1962. In Übereinstimmung mit dieser Unterscheidung der beiden Aspekte des Denkens begreift Aristoteles auch die Wahrheit (alētheia) auf zwei verschiedene Weisen: einerseits als die Wahrheit der »nicht zusammengesetzten Objekte« des Denkens, bei der es keinen Irrtum gibt, denn hier ist die bloße Berührung und das Ausdrücken die Wahrheit (die noetische Wahrheit der einfachen Begriffe und der direkt nicht nachweisbaren Prinzipien — vgl. *De an.* III, 6, *Met.* IX, 10); andererseits als die Wahrheit des Urteils (»der Verbindung der Gedanken«, »dessen, was verbunden ist«), die durch die Verhältnisse in der realen Wirklichkeit determiniert ist (*ibid.* — vgl. auch oben die Anmerkung Nr. 20).

⁸⁷ Vgl. Arist., *De an.*, III, 2, p. 426 und 20 ff; III, 4, p. 430 a 6–7.

ihre wahrnehmbaren Formen auf die betreffenden Sinnesorgane wirken und die entsprechende Wahrnehmung hervorrufen können und daß sie wiederum mit ihren denkbaren Formen der menschlichen Vernunft die Möglichkeit geben, sie wahrhaftig im Denken zu erfassen. Sagt man jedoch dadurch nicht eigentlich auch indirekt aus, daß es zwischen der wahrnehmbaren Seite des wirklichen Dinges und seiner sinnlichen Form, die sich in der Wahrnehmung verwirklicht, keine absolute Übereinstimmung gibt oder geben muß und daß zwischen der denkbaren Seite dieses Dinges und seiner Vernunftsform, seiner Gedankenerfassung kein direkter und strenger Parallelismus existiert? Die wahrnehmbaren und denkbaren Seiten des wirklichen Dinges sind ja auch wirklich — wie anders wäre es möglich, daß »ein wahrnehmbares Objekt das Wahrnehmungsvermögen (die Fähigkeit des Menschen wahrzunehmen) wirklich macht«?⁸⁸ Für diese Interpretation spricht z.B. die aristotelische Kritik der atomistischen Ansichten über die Wahrnehmung, in der über die Meinung, daß »das Weiße oder das Schwarze nichts ohne den Gesichtssinn oder das Schmeckbare ohne den Geschmacksinn ist« gesagt wird, daß sie »aus der Sicht der Wirklichkeit etwas in sich hat«.⁸⁹ Die Kritik betont jedoch gleichzeitig, daß diese Meinung »aus der Sicht der Möglichkeit« nicht richtig ist — die sinnliche Form eines wirklichen Dinges hat nach Aristoteles ihre Quelle in diesem Ding selbst, in seiner Potenz, eine entsprechende Wahrnehmung hervorzurufen.⁹⁰ Andererseits ist es jedoch bei dieser Frage notwendig, auch andere Behauptungen des Aristoteles in Betracht zu ziehen, z.B. daß bei der Erkenntnis die wahrnehmbaren und denkbaren Formen aus den wirklichen Dingen übernommen werden,⁹¹ oder daß das wirkliche Sehen mit seinem Objekt identisch ist.⁹²

Wir wollen jetzt das erwähnte Problem in der Beziehung zu den Arten der erkennbaren Seiten der Wirklichkeit verfolgen, mit denen sich Aristoteles in seinen psychologischen Werken am ausführlichsten befaßt. Es sind die »eigenen Objekte« der einzelnen Sinne, die »gemeinsamen Objekte«, die durch mehrere Sinne wahrgenommen werden können, und die »denkbaren Formen«.⁹³ Zwischen den ersten zwei Arten sieht Aristoteles die folgenden Grundunterschiede: Bei der Wahrnehmung

⁸⁸ Ibid., p. 431 a 4–5.

⁸⁹ Ibid., 2, p. 426 a 23–26.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Vgl. z.B. Arist., *De an.* III, 2, p. 425 b 23–24.

⁹² Vgl. z.B. *ibid.*, 5, p. 430 a 19–20; III, 7, p. 431 a 1.

⁹³ Aristoteles unterscheidet verschiedene Objekte der Erkenntnis noch eingehender: die »eigenen« und die »gemeinsamen Objekte« der Sinne bezeichnet er als »wahrnehmbar in sich selbst« und außer ihnen unterscheidet er noch die »zufälligerweise wahrnehmbaren« Objekte. »Zufälligerweise« wird in der Auffassung des Aristoteles z.B. bei der Wahrnehmung einer weißen Farbe durch den Gesichtssinn auch ihr Träger wahrgenommen. Die Einheit dieser zwei Objekte wird erst von dem »gemeinsamen Sinn« festgestellt; dieser entscheidet auch zwischen den unterschiedlichen Angaben der einzelnen Sinne über die »gemeinsamen« Objekte. In der Vernunftstätigkeit entspricht diesem Sinn das dianoetische Denken (*De an.* II, 6; III, 1–2). Vgl. weiter die Einteilung der denkbaren Aspekte der Dinge in die abstrakten und in die Zustände und Eigenschaften der sinnlichen Objekte (siehe den Text, auf den sich die Anmerkung Nr. 84 bezieht). Die drei erkennbaren Aspekte der Wirklichkeit, mit denen wir uns jetzt im Text befassen, können auch in der Beziehung zu der vorgelegten Frage als Grundaspekte bezeichnet werden.

des eigenen Objektes (eines solchen, wie es z.B. für den Gesichtssinn die Farbe ist) kann sich der Sinn, soweit sein Organ nicht beschädigt ist, nicht irren. Die Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte (der Größe, der Bewegung u.ä.) ist dagegen manchmal mit Irrtum verbunden (eigentlich handelt es sich um eine Entstellung), zu dem es beispielsweise bei der Beobachtung irgendeiner Größe schon dadurch kommt, daß sie aus einer bestimmten Distanz gesehen wird: »So erscheint uns die Sonne als ein Fuß breit, obwohl wir überzeugt sind, daß sie größer ist als die Erde.«⁹⁴

Soweit es sich um die eigenen Objekte der einzelnen Sinne handelt, kann man konstatieren, daß auch bei ihnen — offensichtlich unter dem Einfluß des Demokrit — Aristoteles die Möglichkeit eines Unterschiedes zwischen der wahrnehmbaren Seite des wirklichen Dinges und seiner sinnlichen Form zuläßt. Außer der genannten Erwägung aus der Kritik der atomistischen Ansichten über die Wahrnehmung beweisen das z.B. auch die Erörterungen des Aristoteles über die Entstehung der sogenannten Mittelfarben (Mischfarben) in der Schrift »Über die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare«. Aristoteles lehnt hier zwar den Grundgedanken der atomistischen Theorie ab, nach dem die zusammengesetzten Farben auf dem Körper aufgrund einer Zusammensetzung der untrennbaren Teile der Grundfarben in einem bestimmten numerischen Verhältnis entstehen, denn er sieht keine Möglichkeit, die Erscheinung in Einklang damit zu bringen, daß die Wahrnehmung eines Objektes, soweit sie andauert, ein ununterbrochener Prozeß ist.⁹⁵ Gleichzeitig führt er jedoch zwei weitere Hypothesen an, ohne sich für eine von ihnen auszusprechen: nach der ersten entsteht die zusammengesetzte Farbe aufgrund der Durchleuchtung einer Grundfarbe über eine andere, nach der zweiten aufgrund ihrer vollkommenen Mischung wieder bei einer bestimmten Proportion der ursprünglichen Bestandteile.⁹⁶ Die parallele Anführung dieser unterschiedlichen Hypothesen (und besonders der Inhalt der ersten von ihnen) zeigt deutlich, daß Aristoteles die Frage offen läßt und daß er hier irgendeine Überschreitung des philosophisch gesicherten Schemas »die Möglichkeit des Dinges, ein so und so wahrgenommenes Objekt zu sein — die Wirklichkeit einer solchen Wahrnehmung — die Möglichkeit des Menschen, in dieser Weise wahrzunehmen« nicht für genügend begründet hält. In diesem Sinn ist es offenbar notwendig, auch die Äußerungen des Aristoteles über die »Übernahme« (*dechesthai*) der wahrnehmbaren Formen aus der Wirklichkeit zu interpretieren.⁹⁷ Aristoteles benutzt an anderen Stellen seiner Schriften für die Ausdrückung dieser Beziehung auch das Zeitwort »*homoiōsthai*«, »sich nach etwas richten« (hier: nach der Wirklichkeit), »sich angleichen«.⁹⁸

In diesem Zusammenhang ist es notwendig, eine terminologische Besonderheit der Erklärungen des Erkenntnisprozesses bei Aristoteles zu erwähnen: die Ver-

⁹⁴ Arist., *De an.* III, 3, p. 428 b 4–5.

⁹⁵ Arist., *De sensu* 3, p. 439 b 18–440 a 6; 3, p. 440 a 20–31, c. 7.

⁹⁶ *Ibid.*, 3, p. 440 a 6–15; 440 a 32 b 18.

⁹⁷ Siehe Anmerkung Nr. 91.

⁹⁸ Vgl. Arist., *De an.* II, 5, p. 418 a 6.

baladjektive mit der Endung des sächlichen Geschlechts — *ton*, zu denen auch die Ausdrücke »aisthēton« und »noēton« gehören, drücken im Griechischen entweder die Möglichkeit aus, zu dem Objekt irgendeiner Tätigkeit zu werden (»das Wahrnehmbare«, »das Denkbare«) oder die Tatsache, daß diese Tätigkeit schon angefangen worden ist (»das Wahrgenommene«, »das Gedachte«). In der ersten Bedeutung betreffen diese Ausdrücke vor allem die erkennbaren Seiten der wirklichen Dinge, in der zweiten ihre Sinnes- oder Vernunftsformen. Es ist notwendig, diese Besonderheit auch bei der Erläuterung der Behauptung des Aristoteles zu berücksichtigen, daß das wirkliche Wissen mit seinem Objekt identisch ist,⁹⁹ hier handelt es sich deutlich um ein schon gedachtes Objekt, das »die Vernunft in sich selbst hält«,¹⁰⁰ d.h. um den Gedanken und nicht um sein Gegenüber und seine Quelle im wirklichen Ding. Aristoteles unterscheidet einerseits beide Bedeutungen auf präzise Weise, andererseits benutzt er diese terminologische Zweideutigkeit zur Betonung des Zusammenhanges zwischen dem zu erkennenden wirklichen Ding und der Wirklichkeit seiner Erfassung durch die Sinne und die Vernunft. In der Beziehung zu den gemeinsamen Objekten der Sinne und zu den »denkbaren Formen« kann diese Tatsache an einigen Erörterungen des Aristoteles aus der Schrift *Über das Gedächtnis und die Erinnerung* anschaulich belegt werden.

Im ersten Kapitel des erwähnten Werkes ist es vor allem die Betrachtung des Aristoteles darüber, ob »ein behaltener Eindruck« (die Wahrnehmung eines gemerkten Ereignisses) oder »selbst das, woraus dieser Eindruck entstand«¹⁰¹, das Objekt des Gedächtnisses ist. Aristoteles erklärt hier, daß man zu der Vorstellung, die aufgrund einer Erinnerung hervorgerufen wurde, auf beiderlei Weise herantreten kann und muß: »Man kann nämlich sagen, daß es analog ist wie bei einem, an einer Tafel aufgemalten Geschöpf; es ist sowohl ein Geschöpf als auch ein Bild, und so ist das Eine und dasselbe hier Beides; dagegen das, was jedes von den Beiden ist, ist nicht dasselbe, und so eine Abbildung kann sowohl als ein Geschöpf wie auch als ein Bild beobachtet werden; ebenso ist es notwendig, auch die Vorstellung in uns dafür zu halten, was etwas an sich selbst ist, jedoch gleichzeitig auch dafür, was etwas anderes betrifft. Soweit sie an sich selbst betrachtet wird, ist sie ein Objekt des Denkens oder eine Vorstellung, soweit sie jedoch in der Beziehung zu etwas anderem, das sie betrifft, betrachtet wird, ist es notwendig, sie als ein Bild und eine Erinnerung zu begreifen.«¹⁰²

Die Unterscheidung zwischen dem »gedachten Objekt« und »dem, was es betrifft«, ist hier also von Aristoteles explizite ausgedrückt. Dieser Text bietet einen wertvollen Leitfaden für die Interpretation verschiedener Abschnitte der Philosophie des Aristoteles: man muß berücksichtigen, daß Aristoteles sich sehr oft der beiden angeführten Methoden austauschbar bedient, wobei er sich sowohl ihrer Unter-

⁹⁹ Siehe Anmerkung Nr. 92.

¹⁰⁰ Arist., *De an.* III, 4, p. 430 a 8-9.

¹⁰¹ Arist., *De mem.* 1, p. 450 a 25-451 a 17.

¹⁰² *Ibid.*, 1, p. 450 b 20-27.

schiedlichkeit als auch der Tatsache bewußt ist, daß ihn dazu seine philosophische Gesamtkonzeption führt.

Die zweite, analog wichtige Erklärung, die direkt unser Thema betrifft, befindet sich im nächsten Kapitel. Aristoteles befaßt sich hier bei der Analyse der Erinnerung auch mit der Frage, auf welche Weise das Denken verschiedene Zeiträume erfaßt¹⁰³ (in der Auffassung des Aristoteles ist das Bewußtsein darüber, daß das Ereignis, an das man sich erinnert, schon früher stattfand, daß seitdem ein gewisser, wenn auch kurzer Zeitabschnitt vergangen ist, ein notwendiges Kennzeichen der Erinnerung).¹⁰⁴ Die Zeit gehört nach Aristoteles zu den Quantitäten und ihre Vorstellung wird also dieselben Züge aufweisen wie die Vorstellungen anderer Quantitäten, z.B. der Größe.¹⁰⁵ Wodurch unterscheidet sich jedoch das Denken eines größeren Objekts von dem Denken eines kleineren Objekts? Das Denken kann doch die Größen der wirklichen »äußeren Objekte« nicht so übernehmen, wie sie in der Wirklichkeit existieren.¹⁰⁶ Die Lösung des Aristoteles fußt hier auf dem Prinzip der Analogie: »in der Vernunft sind nämlich ähnliche Formen und Bewegungen (wie in der durch die Sinne wahrnehmbaren Welt)«. ¹⁰⁷ Im Sinne der Analogie ist hier auch ausdrücklich das Verhältnis der (denkbaren) Formen (eidē) wirklicher Dinge zu ihrer Vernunftsform charakterisiert: »Bei den Entfernungen ist es also vielleicht ebenso wie bei den Formen, deren Analoge, d.h. die von ihnen unterschiedlichen, jedoch ihnen entsprechenden Objekte, die Vernunft in sich selbst erfaßt.«¹⁰⁸

Die Diskussionen über den Sinn dieser Erklärung des Aristoteles haben schon eine jahrhundertelange Tradition. Die Übersetzer und Kommentatoren der Schrift »Über das Gedächtnis und die Erinnerung« sehen hier oft einen Widerspruch zwischen diesem Text und der erwähnten Behauptung des Aristoteles über die Identität des Wissens und seines Objektes und betrachten die Erklärung im Sinne der Analogie als eine bloße terminologische Abweichung oder als eine spätere, unechte Ergänzung.¹⁰⁹ Aufgrund der in dieser Abhandlung vorgelegten Analyse halten wir im Gegenteil die erwähnte Erklärung über die Analogie für eine Stelle, wo Aristoteles eben seine Auffassung der Beziehung zwischen der zu erkennenden Wirklichkeit und ihrer ebenfalls wirklichen Form, in der sie die menschliche Wahrnehmung und das menschliche Denken erkennt, am präzisesten erörtert. Das Prinzip der Analogie

¹⁰³ Ibid., 2, p. 452 a 7–453 a 4.

¹⁰⁴ Ibid., 1, p. 449 b 9–30, 2, p. 452 b 7–8.

¹⁰⁵ Ibid., 2, p. 452 b 8–9. Vgl. die Definition des Aristoteles, nach der die Zeit »eine Nummer der Bewegung nach „früher“ und „später“ ist (nach der Ordnung des Nachfolgens), *Phys.* IV, 11, p. 219 b 1–2.

¹⁰⁶ Aristoteles unterscheidet an dieser Stelle ausdrücklich zwischen den »äußeren Objekten« (ta ektos) und den »inneren Objekten« (ta entos), *De mem.* 2, S. 452 b 14–15.

¹⁰⁷ Ibid., S. 452 b 12–13.

¹⁰⁸ Ibid., S. 452 b 15–16.

¹⁰⁹ Die folgenden Arbeiten geben eine Übersicht dieser Auseinandersetzung: *Aristotle's Parva Naturalia, A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*, Oxford 1955, S. 249; *Aristote, Parva naturalia*, trad. par J. Tricot, Paris 1951, S. 71; *Aristoteles, Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, przekł. P. Siwek, Warszawa 1971, S. 281.

steht hier deutlich in Einklang mit den angeführten Gedanken des Aristoteles über die »bestimmte« Wirklichkeit und über die Möglichkeit ihrer Erfassung in der Sprache, wie sie im IV. Buch der *Metaphysik* formuliert sind, es entspricht auch dem erwähnten Grundschema, das von Aristoteles bewußt nicht einmal bei der Erklärung der eigenen Objekte einzelner Sinne übertreten wird. Aristoteles betrachtet übrigens die Analogie als eine Art der Identität, bei der es sich nicht um eine absolute Übereinstimmung, sondern um ein übereinstimmendes Verhältnis zwischen unterschiedlichen Objekten handelt.¹¹⁰ Direkt auf die Erklärung des Erkenntnisprozesses bezogen: die gleichen erkennbaren Aspekte wirklicher Dinge werden bei der Erkenntnis in der gleichen Sinnes- und Vernunftsform erfaßt, die verschiedenen Aspekte in verschiedener Form und die quantitativ verhältnismäßigen in solchen Gestalten, die ihr gegenseitiges Verhältnis abbilden.

Diese Auffassung der Beziehung zwischen der zu erkennenden Wirklichkeit und der Form, in der sie erkannt wird, betont deutlich den aktiven, schöpferischen Charakter des menschlichen Denkens. Die wirklichen Dinge der durch die Sinne wahrnehmbaren Welt sind in der Beziehung zu ihrer neuen Verwirklichung in der Form der Erkenntnis nach dieser Konzeption nur in der »Möglichkeit« vorhanden, die der Mensch erst aktualisieren muß.¹¹¹ Dieser Gedanke gehört auch — außer den allgemeineren Argumenten gegen die Ideenlehre — zu den wichtigen Motiven, die in der aristotelischen Kritik der Theorie Platos über die sogenannte Erinnerung erscheinen.¹¹² Die Erkenntnis der wesentlichen Aspekte eines jeden wirklichen Dinges ist hier nicht mittels des direkten Anschauens möglich, sondern sie ist immer ein Ergebnis der Untersuchung und der gegenseitigen Vergleichung einer größeren Anzahl einzelner Fälle der gegebenen Art.¹¹³ Dabei wird die Wahrheit in ihrer Kompliziertheit notwendig nur allmählich erkannt, sie wird hier nicht als ein Objekt,

¹¹⁰ Vgl. z. B. *Met.* V, 6, p. 1016 b 31–1017 a 33, und die weiteren, im *Index aristotelicus*, H. Bonitz, Berolini 1870, p. 47 b 53–57, angeführten Stellen. Den Terminus der »Analogie« übernahm die griechische Philosophie aus der damaligen Mathematik, wo er die Proportionalität verschiedener Zahlen (a:b = c:d) bedeutete. Vgl. J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, das Stichwort »Analogie«, S. 214 ff. Auf den Grundgedanken über die Analogie, wie sie in unserem Text erwähnt werden, fußen offenbar auch zahlreiche Erklärungen des Aristoteles in denen ein Gebiet der realen Wirklichkeit aufgrund der Analogie mit einem anderen Gebiet erklärt wird. Einen solchen Charakter hat z.B. die Ergänzung der erwähnten sprachlichen Analyse im 7. Kapitel der *Physik A* (siehe die Anmerkung Nr. 22): »Die Natürlichkeit, die die Grundlage bildet, kann aufgrund des analogen Schlusses erkannt werden. Denn wie die Beziehung des Metalls zu der Statue, des Holzes zu dem Stuhl oder eines jeden Stoffes und dessen, was vor der Gewinnung formlos ist, zu allem Geschaffenen ist, so ist die Beziehung des Stoffes zu der Grundlage, zu etwas Bestimmtem, zu dem Sein« (Arist., *Phys.* I, 7, p. 191 a 7–12). Vgl. das Werk von M. L. Muskens, *De vocis analogiae significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningen 1943, und Bröckers Kritik der einseitigen Betonung dieser partiellen (und schon abgeleiteten) »analogen Methode« von G. Patzig (W. Bröcker, *Aristoteles*, Köln 1964, S. 236ff.).

¹¹¹ Vgl. z. B.: »Und so ist es klar, daß das mögliche Sein so gefunden wird, daß man es auf die Wirklichkeit bringt, und zwar darum, weil erst die Wirklichkeit das Denken ist. Und so wird aus der Wirklichkeit die Möglichkeit erkannt. Und darum erkennen wir dadurch, daß wir etwas wirklich machen.« (Arist., *Met.* IX, 9, p. 1051 a 29–32).

¹¹² Vgl. Arist., *An. Post.* I, 1, und *Met.* I, 9.

¹¹³ Vgl.: »Das Allgemeine wird nämlich aus mehreren Einzelheiten offenbar.« (Arist., *An. Post.* I, 31, p. 88 a 4–5).

sondern als ein Ziel des Erkenntnisprozesses, an dem das gesamte menschliche Geschlecht teilnimmt, begriffen.¹¹⁴ Von allen diesen Gesichtspunkten wird es notwendig, die Behauptung des Aristoteles, daß »die Wahrheit ein Werk (ergon) ist«, aufrechtzuerhalten.¹¹⁵

Es bleibt noch übrig zu bemerken, daß die Überzeugung des Aristoteles von der Unveränderlichkeit der wesentlichen Formen nur die natürlich entstandenen Wesen betrifft.¹¹⁶ Alles andere, besonders das Gebiet der eigenen Schöpfungen des Menschen, läßt er für die menschliche Kunst und Kunstfertigkeit (technē) offen; die letztere — wie der um eine Generation ältere Dichter Antiphon sagt — verleiht uns Kräfte dort, »wo uns die Natur überwindet«.¹¹⁷

Diese Äußerung erläutert auch auf geeignete Weise die historischen Dimensionen der eben erwähnten Züge der Philosophie des Aristoteles. Es handelt sich darin nicht um einen philosophischen Ausdruck der menschlichen Bestrebung um die Herrschaft über die Natur — und es kann sich nicht einmal darum handeln —, den uns seit ihren Anfängen die Philosophie der Neuzeit liefert. Trotzdem bringt sie jedoch schon die philosophische Begründung und direkte Anregungen für ein aktives Herangehen des Menschen an die Welt, besonders auf dem Gebiet der theoretischen Erkenntnis. Auch diese Tatsache gehört, außer einer Anzahl weiterer philosophischer Gedanken von dauerhaftem Wert, zu den bedeutenden Bestandteilen des aristotelischen philosophischen Vermächnisses.

¹¹⁴ Vgl. Arist., *Met.* II, 1.

¹¹⁵ Arist., *Eth. Nic.* VI, 2, p. 1139 a 29.

¹¹⁶ Vgl. z.B. Arist., *Met.* VIII, 3, p. 1043 b 18–23.

¹¹⁷ Dieses Zitat aus Antiphon, dessen dichterisches Werk Aristoteles kannte (vgl. *Rhet.* II, 2, p. 1379 b 15; c. 6, p. 1385 a 9; c. 23, p. 1399 b 25), bildet ein gewisses Motto der Einleitung der *Mechanika*, wo die Bedeutung von »technē« philosophisch begründet wird. Die Autorschaft dieser Schrift, die lange Zeit Aristoteles zugeschrieben wurde (Bekkers Ausg., p. 847–858, das zitierte Fragment: p. 847 a 19–20), ist zwar unklar, der Einfluß der aristotelischen Gedanken äußert sich hier jedoch auf eine sehr markante Weise.