

ARISTOTELES

METAPHYSIK. BUCH I

1 (a) Alle Menschen streben von Natur nach Wissen. Dies beweist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; denn auch ohne den Nutzen werden sie an sich geliebt und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen. [Wie sehr sich mittlerweile (mehr als zweitausend Jahre nach Aristoteles) das *Wissen* als eigenständiges Wesen verselbständigt hat, „sehen“ wir daran, daß wir nicht mehr Sehen und Wahrnehmen als vordringliche Gründe und Ursachen von und für Wissen und Wissenwollen anführen. Die moderne Welt hat eigene, hochkomplex gemischte Medien und „Organe“ des Wissens erobert und weltweit installiert. Dies bedeutet in der Umkehrung, daß wir Sehen und Wahrnehmen ganz ohne Streben nach Wissen verselbständigt haben. Nicht zuletzt im ästhetischen und Unterhaltungsbereich.

Zwar ist uns noch bewußt, daß der einfachste Alltagsblick auf alltägliche Dinge ein Wissen enthält und insofern scheint Sehen jener Sinn zu sein, der – „von Natur“ – mit der größten Orientierungskraft ausgestattet wurde. (Aristoteles kennt noch kein transzendentes Fragen; Sehen wird als natürlicher Akt mit anderen „natürlichen“ Akten wie Erinnern und Vorstellen zusammengestellt.)

Und wegen dieser Orientierungskraft möchten wir Aristoteles auch heute noch zustimmen: Die Wahrnehmungen mittels der Augen sind uns die wertvollsten. Obwohl das Argument, sie dienen am besten zur alltäglichen Orientierung, dem Argument, daß sie „auch ohne Nutzen... an sich geliebt werden“ zu widersprechen scheint. Einerseits lobt und bewundert Aristoteles das Sehen und Wahrnehmen wegen ihrer Zweckdienlichkeit: sie tragen und befördern das Wissen. Andererseits sollen sie auch um ihrer selbst willen – als Eigen- und Selbstgenuß – geschätzt und über die anderen Sinne zu stellen sein.

Musiker und anderen Hörfreudige könnten einwenden: gerade weil das Sehen und Wahrnehmen den Alltag lenkt und begleitet, sei das Hören ein höherer Sinn für höhere Güter. Ein Argument, dem sich die Religionen und ihre Praxen und Theologien anschließen dürften. –

Es ist wohl auch ein christliches Erbstück der Hegelschen Philosophie, wenn diese die beiden theoretischen Sinne – Sehen und Hören – jedenfalls in der Ästhetik und Philosophie der Kunst, auf eine gleichwertige Stufe zu stellen scheint. Bei dieser epochalen Umwertung oder Gleichwertung der

Sinne hat primär die nachantike Geschichte der Musik als ausgereifte Kunst mitgewirkt.]

Nicht nämlich nur zum Zweck des Handelns, sondern auch, wenn wir nicht zu handeln beabsichtigen, ziehen wir das Sehen so gut wie allen andern vor. Ursache davon ist, daß dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis gibt und viele Unterschiede aufdeckt. Von Natur nun haben die Lebewesen sinnliche Wahrnehmung, aus dieser entsteht bei einigen keine Erinnerung, bei anderen wohl, und darum sind diese verständiger und gelehriger als jene, welche sich nicht erinnern können. [*Sinn* muß in der griechischen Sprache ein fundamentales Wort gewesen sein, vielleicht analog zum deutschen Wort „Vermögen“, das zwar verblaßt, aber noch heute Kants Ehrerbietung atmet: Ist unser Denken bei einem (Grund)Vermögen angekommen, sollen wir nicht mehr nach tieferen Gründen fragen (müssen). Auch das Seinkönnen des Cusaners könnte angeführt werden: Was Erst-Ursache ist, das ermöglicht das Sein und Tun eines Wesens.

Andererseits ist „Sinn“ auch in der heutigen deutschen Sprache ein hohes und fundamentales, wenn auch überaus vieldeutiges Wort, das in vielen Feldern des Seins und Tuns angewendet wird. Ähnlich wie in der Antike laufen auch im deutschen „Sinn“ die Momente von aisthesis, nous, telos und anderen Bedeutungen zusammen, oder besser: nach Belieben und praktischer Anwendung durcheinander.

Aristoteles fragt nicht: was oder wer erteilt dem Sinn des Sehens die Macht des Erkennens und Unterscheidens? Für uns ist die Einsicht trivial: Ein Sinn, der sogar „Unterschiede aufdeckt“, muß über besondere Voraussetzungen und Kräfte verfügen. Aristoteles kann auch nicht mehr auf bestimmte Götter verweisen, die für die einzelnen Sinne zuständig wären. Er wird sich – modern gesprochen – mit phänomenologischen Antworten begnügen.

Und in den Rang einer Erstursache oder eines ersten Grundes rückt ein „von Natur aus“ auf, das mit der „Natur der Vernunft“, etwa bei Kant und anderen Aufklärern wohl nur den (übersetzten) Wortlaut gemeinsam hat. Dennoch könnte man einen Zusammenhang oder gar eine „unterirdische“ Identität zwischen antiker und neuzeitlicher Aufklärung unterstellen. Werden die Religionen später Kulturen aus ihrer personalen Götter- oder Gotteswelt gleichsam herausgeschleudert, rückt eine verabsolutierte „Natur“, mit deren Vieldeutigkeit sich trefflich spielen läßt, in den Rang einer apersonalen Vernunftgottheit auf. Von dieser „Natur“ fühlen sich auch moderne Evolutionsbiologen angesprochen.

Der Rückgriff auf sinnliches Wahrnehmen „von Natur“ ermöglicht Aristoteles zudem, einen Gattungsbegriff von Lebewesen anzusetzen, der

Mensch und Tier umfaßt und scheinbar begründet. Die Differenz beider kommt lediglich durch die unterschiedliche Fähigkeit ihres Erinnerns zustande. Die Unfähigkeit der Tiere, verständiges Erinnern leisten zu können, wird phänomenologisch aufgenommen und beschrieben. Domestizierung und Dressur von Tieren haben Aristoteles offenbar nicht von einer speziell tierischen Erinnerungs- und Lernfähigkeit überzeugt. Von Instinktsystemen aber, durch die sich das „Erinnern“ der Tiere qualitativ vom nichtinstinktgeborgenen Erinnern des Menschen unterscheidet, scheint Aristoteles noch nichts gewußt zu haben.]

Verständig ohne zu lernen sind alle diejenigen, welche keine Geräusche hören können, z. B. die Biene und was etwa sonst für Lebewesen der Art sind; dagegen lernen alle diejenigen, welche außer der Erinnerung auch diesen Sinn besitzen. [Verständig lernen können jene Lebewesen, die sich erinnern können, behauptete die bisherige Argumentation. Nun aber wird behauptet, es gäbe verständige Lebewesen, die dies wären, ganz ohne zu lernen. Vielleicht eine korrumpierte Textstelle. Als Beispiel werden die Bienen angeführt, die keine Geräusche hören könnten.

Hier spricht der Zoologe Aristoteles, der offenbar seine oder die Bienen-Experimente anderer Zoologen für beweiskräftig hielt. Aber wie es sich mit der Hörfähigkeit der Bienen auch verhalten mag: die Argumentation überzeugt nicht. Ohne weitere Erörterung wird die Lernfähigkeit doppelt begründet, durch Hörfähigkeit und Erinnerungsfähigkeit.

Nochmals: die Fundamentalkategorie Instinkt fehlte, daher konnten Hören und Erinnern der Tiere noch nicht ihrer wahren Wirklichkeit gemäß erkannt werden. Diese Kategorie muß sich als Gattungsbegriff zu Artbegriffen entwickelt haben, - das System der Instinkte wurde durch beobachtete Erfahrung und begleitende logische Begriffsbildung zugänglich.]

Die anderen Lebewesen leben nun mit Vorstellungen und Erinnerungen und haben nur geringen Anteil an Erfahrung, das Geschlecht der Menschen dagegen lebt auch mit Kunst und Überlegungen. [Ein für uns nur vager und problematischer Unterschied von Mensch und Tier, von menschlicher und tierischer Erfahrung. Einerseits sollen die „anderen Lebewesen“ mit Vorstellungen und Erinnerungen leben und doch nur wenig Anteil an Erfahrung haben. Die fehlende Kategorie (Instinktsystem) meldet sich wieder zurück. Freilich ist das Problem bis heute geblieben: kein Mensch kann sich in das „Erfahren“ eines Instinktwesens versetzen.

Domestizierte und dressierte Tiere scheiden natürlich aus, ohne daß sie zu Zwitterwesen zwischen Tier und Mensch erhoben werden könnten. Ihre

Instinkte sind „korrumpiert“, an menschliche Erwartungen und Zwänge angepaßt. - Daß der Mensch mit „Kunst und Überlegungen“ lebt, wird faktisch aus der Erfahrung und Selbsterfahrung des Beschreibenden (Aristoteles) aufgenommen.]

Aus der Erinnerung entsteht nämlich für die Menschen Erfahrung; denn viele Erinnerungen an denselben Gegenstand bewirken das Vermögen *einer* Erfahrung, und es scheint die Erfahrung der Wissenschaft und Kunst fast ähnlich zu sein. [Ob die Multiplikation vieler Erinnerungen zu *einer* Erfahrung die Tautologie beider verbergen kann? Schon *eine* Erinnerung kann der Mensch nur als Erfahrung erinnern. Aber Aristoteles ist sich nicht sicher, wie seine vage Vermutung über eine mögliche Ähnlichkeit von Wissenschafts- und Kunsterfahrung zeigt. Wobei vorerst ungeklärt bleibt, wie die Ausdrücke „Wissenschaft“ und „Kunst“ im antiken Geist und Denken des Stagiriten verstanden wurden.]

Wissenschaft aber und Kunst gehen für die Menschen aus der Erfahrung hervor; denn „Erfahrung brachte Kunst hervor“, sagt Polos mit Recht, „Unerfahrenheit aber Zufall“. [Auch diese Multiplikation läßt uns ratlos zurück. Wie oft muß welche Erfahrung mit sich vervielfältigt werden, um Wissenschaft und Kunst „hervorgehen“ zu lassen? Und das Autoritätszitat, „Polos sagt“, führt nur auf einen merkwürdig schiefen Unterschied von Erfahrung und Zufall, wobei dieser durch den leeren Gegensatz der unbestimmten Negation „Unerfahrenheit“ nominal definiert wird. Mit einem Wort: Aristoteles nähert sich den Sachen durch Auflesen und Zusammenstellen von Namen. Ein beinahe lexikalisches Philosophieren, das aber als Annäherung und Einleitung keineswegs unsympathisch ist.]

Die Kunst entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken eine allgemeine Annahme über das Ähnliche bildet. [Daß die Genese von Allgemeinheiten der/einer „Kunst“ zugeschoben wird, überrascht. Offensichtlich denkt Aristoteles bei diesem Wort nicht an das, was wir unter diesem Namen im Sinn haben. (Eine „Kunst des Denkens“ oder „Denken als Kunst“ hat sich trotz der Bemühungen des Jansenisten Antoine Arnauld (1612-1694) nicht durchgesetzt. Obwohl die gemeinsam mit Pierre Nicole verfaßte Schrift „La logique ou l'art de penser“, bekannt als „Logik von Port-Royal“, das Denken der nachfolgenden französischen Aufklärung stark beeinflusste.)

Erscheinen uns viele mehr oder weniger runde Kreise, bildet sich in uns die Annahme, ein Allgemeines, dessen Name Kreis sei, könnte allen ähnlichen Erscheinungen zugrunde liegen. Diese „Kunst“ des Erkennens von Allgemeinheiten in den gleichwohl differenten und sogar individuellen Erscheinungen, die durch Ähnlichkeiten auffallen, die sich nicht leugnen

lassen, ist eigentlich das Vermögen der Abstraktion, oder genauer: der Konkretion. Denn das Allgemeine „Kreis“ ist keineswegs eine Abstraktion von allen Kreisen, schon weil niemand jemals alle Kreise erfahren haben kann. Es ist der allgemeine Grund, er ist die intelligible Formursache aller einzelnen Kreise und ihrer Arten.

Daher erlauben wir uns die empirische Lücke in der niemals schließbaren Allheit aller Kreise, deduktiv bzw. reduktiv zu schließen. In und an jedem erfahrenen empirischen Kreis erkennen wir den allgemeinen Kreis wieder. Beispiele dieser Art dürften Platon zu seiner Anamnesis-Lehre angeregt haben.

Und selbstverständlich rechnen wir das Vermögen zu erkennen, daß Ähnliches und Identisches in den Erscheinungen ist, nicht dem zu, was wir unter Kunst verstehen. Eher schon einer „Kunst des Denkens“ oder einer Kunst des anschaulichen Denkens. Vielleicht könnte man auch von denkender und erkennender Wahrnehmungskunst reden? Denn gewöhnlicherweise geschieht es durch reflexionslose und nonverbale Intuition, daß wir am Einzelnen das Allgemeine unmittelbar erkennen. Daß dieses Allgemeine zugleich ein intersubjektives ist, und daß auch die Intersubjektivität zunächst intuitiv vollzogen wird, ist evident.

Lediglich ein „Kreisblinder“ müßte Einspruch erheben und für das, was er an Stelle der von uns erblickten Kreise erblickt, Argumente vorbringen. In den Irrenhäusern, die man heute nicht mehr so nennen darf, weil auch der Unterschied von Narren und Nichtnarren schrumpft, könnte es diesbezüglich interessante Diskussionen geben. Und diese könnte man vielleicht doch der Kunst zurechnen, die bekanntlich als moderne Kunst strikt vermeidet, irrende durch nichtirrende Kreise zu diskriminieren. Jene erscheinen dann als kreative, diese als nur eingewöhnte und vorurteilsbehaftete Kreise. Der Selbstmord der Vernunft ist immer auch kabarett- und bühnenreif.]

Denn die Annahme, daß (z.B.) dem Kallias, der an dieser bestimmten Krankheit litt, dieses bestimmte Heilmittel half, und ebenso dem Sokrates und vielen Einzelnen, ist eine Sache der Erfahrung; daß es dagegen allen von solcher Beschaffenheit, die, nach einem Artbegriff begrenzt, an dieser Krankheit litten, zuträglich war, z.B. denen mit phlegmatischer, cholischer, oder fieberartiger Beschaffenheit, diese Annahme gehört der Kunst an. [Sollte Aristoteles unter „Kunst“ in erster Linie „Heilkunst“ verstanden und gemeint haben? Er vermischt theoretisches und praktisches Vernunft- bzw. Verstandesvermögen. - Erfahrungswissen ermöglicht praktisches Heilwissen: *dieses* Heilmittel hilft diesen Patienten gegen diese Krankheit. Alle drei Faktoren aber sind in vielerlei Hinsicht durch spezielle

Eigenschaften bestimmt: diese fallen unter Artbegriffe, über die auch ein Begriffswissen möglich und notwendig ist.

Wie früher die Kategorie Instinkt zu einem System von Instinkten auseinandergehen mußte, wovon aber Aristoteles noch nichts wußte, geht jetzt das System der Heilkunst, das wir nicht mehr mit Medizinkunst übersetzen, in ein großes System wissender (Heil)Kunst auseinander. Praktische und theoretische Vernunft, Erfahrungs- und Theoriebildung laufen einander unentwegt über den Weg. Auch die Fortschritte der Medizin gemahnen an Ungeheures.]

(b) Zum Zweck des Handelns steht die Erfahrung der Kunst nicht nach, vielmehr sehen wir, daß die Erfahrenen mehr das Richtige treffen als diejenigen, die ohne Erfahrung nur den (allgemeinen) Begriff besitzen. Die Ursache davon ist, daß die Erfahrung Erkenntnis des Einzelnen ist, die Kunst des Allgemeinen, die Handlungen und Entstehungen aber auf das Einzelne gehen. [Beziehen wir diese Erörterungen auf die (Heil)Kunst der Ärzte, haben wir keine Verständnisschwierigkeiten. Je erfahrener ein Arzt, umso wissender und zielstrebigter wird er den Zweck seiner „Kunst“ erfüllen können. Ein nur theoretisierender Arzt wäre nach modernen Begriffen ein nur „studierter“ Arzt ohne jegliches Praktikum. Aber worin nun die „Kunst des Allgemeinen“ in der Heilkunst besteht, wird nur undeutlich klar. Vermutlich ist es auch ein Problem der in jeder Sprache begrenzten Ausdrücke für Sachen und Praxen.

Am ehesten noch im Vermögen des Arztes und seiner Wissenschaft, viele einzelne Fälle doch unter allgemeine Begriffe und Gesetze zu bringen, so könnten wir an dieser Stelle eine „Kunst des Allgemeinen“ genehmigen. Schon die Erkenntnis des Einzelnen (Erfahrung) setzt eine Erkenntnis des zugrundeliegenden Allgemeinen voraus. Für alle vier Faktoren (Medikamente, Heilhandlung, Patient, Krankheit) gilt, daß sie als Einzelne zugleich Allgemeine sind.

Dennoch bleibt der Hiatus von praktischer und theoretischer Vernunft bestehen. Diesen Hiatus kann auch ein Roboterarzt nicht beseitigen, noch als „lernender Computer“ müßte er den einzelnen Einzelfall als Konkretion eines (ebenfalls nur theoretisch konkretisierbaren) Allgemeinfalles erkennen und behandeln. Gesetz und Erfahrung bedingen einander. Bei welchen Krankheiten werden Menschen bereit sein, ihre Behandlung einem Maschinendoktor zu überlassen? Bei allen, in denen überwachende Computersysteme – etwa in den Intensiv-Stationen und bei Operationen – unersetzlich wurden.]

Denn nicht einen Menschen überhaupt heilt der Arzt, außer in akzidentellem Sinne, sondern Kallias oder Sokrates oder irgendeinen anderen von den so Benannten (Kranken), für den es

ein Akzidenz ist, ein Mensch zu sein. [Hier vermischt Aristoteles wiederum einige Sinnebenen, weil er mehr nur von den Worten, noch nicht von den systematischen Begriffszusammenhängen ausgeht. Für einen Kranken soll es ein Akzidenz sein, daß er ein Mensch ist? Richtig ist: für den Arzt ist das Menschsein des Patienten ein (temporäres) Akzidenz, weil der Arzt in den Phasen des Behandelns zuerst und zuletzt einen Patienten als „Substanz“ vor sich hat. Und dennoch wäre es lächerlich zu behaupten, daß ein Patient kein Mensch ist, wie es schon (halb)lächerlich ist zu behaupten, daß der Arzt „nicht einen Menschen überhaupt“ heilt.]

Wenn nun jemand den Begriff besitzt ohne Erfahrung und das Allgemeine weiß, das darin enthaltene Einzelne aber nicht kennt, so wird er das rechte Heilverfahren oft verfehlen; denn Gegenstand des Heilens ist vielmehr das Einzelne. [Da Aristoteles zwischen logischem und empirischem „Einzelnen“ nicht unterscheidet, bleibt auch diese Stelle unklar. Kranke sind ohne Zweifel empirisch existierende Einzelne, aber auch jede Krankheit ist ein Allgemeines, dem unübersehbar viele einzelne Arten ihres Allgemeinen inhärieren. Für das praktische Handeln des Arztes hat dies die größten und tiefsten Konsequenzen. Es genügt nicht, nur die allgemeinen Regeln des „rechten Heilverfahrens“ zu kennen, weil nicht eine Krankheit überhaupt, sondern diese Krankheit dieses Patienten geheilt werden soll.]

Dennoch aber glauben wir, daß Wissen und Verstehen mehr der Kunst zukomme als der Erfahrung und halten die Künstler für weiser als die Erfahrenen, da Weisheit einem jeden mehr nach dem Maßstabe des Wissens zuzuschreiben sei. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht. [„Künstler“ hat hier wohl den Sinn des wissenden und erfahrenen Praktikers. Ein Wortgebrauch, der auch dem Deutschen unserer Tage nicht völlig fremd geworden ist. Auch Sportler werden als „wahre Künstler“ bezeichnet, wenn ihnen ein „vollkommen gekonnter“ Treffer, etwa im Fußball, gelungen ist. Aristoteles vernachlässigt die Komponente „Können“ – nur der Könnler und Kenner ist erfahrener als der bloße Wissende. Moderne Beispiele: „Es war eine *wahre Kunst*, diesen Treffer zu erzielen, diesen Tumor zu beseitigen, diese Handelsverträge abzuschließen.“]

Denn die Erfahrenen kennen nur das Daß, aber nicht das Warum; jene aber kennen das Warum und die Ursache. [Wer den Grund und die Kausalität einer Sache erkannt hat, weiß mehr als nur die Erfahrung der Realität der Sache. Die Verquickung dieses theoretischen mit dem praktischen Vernunftgebrauch verführt hat Aristoteles zu unklaren Aussagen.]

Deshalb stehen auch die leitenden Künstler in jedem einzelnen Gebiete bei uns in höherer Achtung, und wir meinen, daß sie mehr wissen und weiser sind als die Handwerker, weil sie

die Ursachen dessen, was hervorgebracht wird, wissen, während die Handwerker so wirken, wie einiges von dem Unbeseelten, das zwar etwas hervorbringt, wie zB. das Feuer Wärme, aber ohne das zu wissen, was es hervorbringt. [Jetzt sind wir wieder auf die Seite der Praxis gewechselt. Aber die Verquickung rächt sich auch hier: doch bleibt im sprachlichen Unterschied von „wissen“ und „weiser sein“ der reale Unterschied greifbar: Handwerker wären gleichsam nur mechanisch Handelnde, die „Künstler“ ihres Faches aber wissen auch komplizierte Sachen herzustellen oder genauer: alle Handwerker anzuleiten, gute Handwerker zu werden. Der Meister lehrt seine Gesellen, Meister zu werden.]

Wissen und Herstellen sind untrennbar verknüpft, praktisches Wissen ist nicht auf theoretisches rückführbar, noch weniger ist theoretisches Wissen auf praktisches reduzierbar, es sei denn, die Eigenpraxis des Wissens, etwa in der Mathematik, wird als Theoriepraxis verstanden.]

Wie das Unbeseelte durch ein natürliches Vermögen jedes hervorbringt, so die Handwerker durch Gewöhnung. [Das „Unbeseelte“ würden wir eher nur der anorganischen Natur zuschreiben; Aristoteles scheint auch die durch Handwerk erzeugten Dinge als unbeseelte zu verstehen. Wie aber die „Gewöhnung“ der Handwerker ein „unbeseeltes Vermögen“ sein soll können, bleibt dunkel.]

Denn jene halten wir nicht nach der größeren Geschicklichkeit zum Handeln für weiser, sondern darum, weil sie im Besitz des Begriffes sind und die Ursachen kennen. Überhaupt ist dies ein Zeichen des Wissenden und des Unwissenden, (den Gegenstand) lehren (bzw. nicht lehren) zu können, und darum sehen wir die Kunst mehr für Wissenschaft an als die Erfahrung; denn die Künstler können lehren, die Erfahrenen aber nicht. [Wieder ein Wechsel, diesmal auf die Seite des theoretischen Wissens. Die Lehrfähigkeit der Wissenden ist eine Variante von „Theoriepraxis.“ - Warum sollen die Erfahrenen nicht lehren können?]

Ferner meinen wir, daß von den Sinneswahrnehmungen keine Weisheit gewähre, und doch geben sie die bestimmteste Kenntnis des Einzelnen; aber das Warum geben sie von keinem Dinge an, zB. von dem Feuer geben sie nicht an, warum es brennt, sondern nur, daß es brennt. [Der Widerspruch zwischen „bestimmteste Kenntnis des Einzelnen“ und „nur, daß es brennt“, fällt ins Auge. Wissen muß also zur Sinneswahrnehmung hinzugekommen sein, um eine „bestimmteste Kenntnis des Einzelnen“ zu erhalten. Eine Wahrnehmung, die nur das Daß der Erscheinung konstatierte, wäre nichts als blödes Gaffen und Gucken.]

(c) Wer daher zuerst neben den allgemeinen Sinneswahrnehmungen eine Kunst erfand, der wurde natürlich von den Menschen bewundert, nicht nur wegen der Nützlichkeit seiner Erfindung, sondern wegen der Weisheit, die ihn vor den anderen auszeichnete. [Aristoteles denkt bereits spätantikisch säkular: er kann sich nicht (mehr)

vorstellen, daß die „Erfinder“ (auch dies eine schon nachreligiöse Kategorie) dereinst als Abkömmlinge der Götter anerkannt waren. Die „Erfinder“ der Feuererzeugung, des Schiffs- und Häuserbaues, davor schon der Landwirtschaft in allen ihren Arten und Sonderarten, waren als Priester, Magier und Offenbarer göttlicher Kräfte verehrt. Dankesopfer an die Götter schlossen deren Verkünder und Entdecker mit ein. Den Erfindern der Schrift griffen göttliche Hände unter die suchenden Finger.]

Bei dem Fortschritt in der Erfindung von Künsten, teils für die notwendigen Bedürfnisse, teils für die angenehmere Lebensführung, halten wir die letzteren immer für weiser als die ersteren, weil ihr Wissen nicht auf den Nutzen gerichtet ist. [Auch das Unterscheiden von notwendigen und luxuriösen Bedürfnissen tritt für ein noch lebendiges archaisches Bewußtsein nicht in der Schärfe der (wie bei Aristoteles) ausgefeilt theoretisierenden Vernunft hervor. Und dies gilt tiefer noch für die aristotelische Unterscheidung zwischen nützlichem Wissen einerseits und Wissen um des Wissens willen andererseits.

Bei Aristoteles entscheidet der Theoretiker selbstherrlich für sich: sein Weg sein der höchste ins Reich der Philosophenkönige. Doch weiß er um das Manko dieser Entscheidung: keine Götter, keine Religion, keine Offenbarung hat ihn berufen als nur der Zuspruch seiner theoretischen Vernunft. Neben dem „Artunterschied“ in der Gattung Mensch – Mann und Frau – regiert seit jeher der „Artunterschied“ in der Gattung Vernunft: Praktiker und Theoretiker streiten um den ersten Rang.

Daß das Wissen um seiner selbst willen auf dem obersten Thron sitzen soll, muß dem Praktiker jederzeit als Anmaßung der praxislosen Theoretiker erscheinen. Aber auch umgekehrt gilt: daß der Erfinder und Hersteller über dem weisen Philosophen stehen soll, wird von diesem als Angriff des geist-, weil theorielosen Banausentums gedeutet. - Später wird Fichte befinden: welcher Philosophie ein Mensch anhänge, dies hänge davon ab, welcher Art von Mensch er zugehöre. Das Mysterium der Einheit und Differenz von theoretischer und praktischer (Menschen)Vernunft *scheint* nur von trivialer Natur zu sein.

Das Manko aller Religionen, diesen Unterschied zu ignorieren oder zu verharmlosen, geht auf das Konto ihrer Theologien und Theologen, mehr noch auf die Vor-Praktiker (Kult-Verwalter) der Religionen und Theologien. Daher reden und denken nicht nur Kardinäle und Bischöfe in allen politischen Dingen wie die Jungfrau vom Kind.]

Als daher schon alles Derartige geordnet war, da wurden die Wissenschaften gefunden, die sich weder auf die notwendigen Bedürfnisse, noch auf das Angenehme des Lebens beziehen, und zwar zuerst in den Gegenden, wo man Muße hatte. Deshalb bildeten sich in Ägypten

zuerst die mathematischen Künste (Wissenschaften) aus, weil dort dem Stande der Priester Muße gelassen war. [Aristoteles erkennt a) die religiösen Wurzeln der „mathematischen Künste“ in Ägypten; und er erkennt b) die daraus folgende Gleichzeitigkeit beider Wissenschaften. Die auf notwendige Bedürfnisse antwortenden sind niemals zu Ende „geordnet“, und die auf das Wissen um seiner selbst willen gehenden Wissenschaften haben ihre Vorboten im Reich der vorphilosophischen Mythen und Bemühungen. Dies gilt cum grano salis für alle Kulturen. – Interessant jedoch, daß Aristoteles' Bewunderung für die Mathematiker Ägyptens unser historisches Urteil, die Griechen hätte alle anderen Kulturen ihrer Zeit für barbarische gehalten, als Vorurteil entlarvt.]

Diese Stelle zeigt Aristoteles auch als „Aufklärer“ im Feld der antiken Kulturtheorie. Diese war zunächst mythisch-religiös und setzte ein Goldenes Zeitalter, das durch Dekadenz verloren ging, an den Anfang. Ein Irr- und Aberglaube, dem anfangs auch die theologischen Geschichtsphilosophien des Christentums anhängen. Daß aber die Kulturentwicklung der Menschheit als steter Aufstieg und Fortschritt zu deuten sei, dieses Theorem der modernen Aufklärung, zuletzt noch von der selbsternannten „Aufklärung“ des Marxismus behauptet, liegt noch uneinsichtig hinter Aristoteles' utopiefreiem Horizont.]

(d) Welcher Unterschied nun zwischen Kunst und Wissenschaft und dem übrigen Gleichartigen besteht, ist in der *Ethik* erklärt; der Zweck der gegenwärtigen Erörterung aber ist, zu zeigen, daß alle als Gegenstand der sogenannten Weisheit die ersten Ursachen und Prinzipien ansehen; darum, wie gesagt, gilt der Erfahrene für weiser als der, welcher irgendeine Sinneswahrnehmung besitzt, der Künstler für weiser als der Erfahrene, und wieder der leitende Künstler vor dem Handwerker, die theoretischen Wissenschaften aber vor den hervorbringenden. Daß also die Weisheit eine Wissenschaft von gewissen Prinzipien und Ursachen ist, das ist hieraus klar. [In der *Nikomachischen Ethik* entfaltet Aristoteles sein hierarchisches Modell von Wissen: zu Anfang stehen Erfahrung und Praxis um ihrer selbst, also um ihrer speziellen Zwecke willen; sodann eine aufsteigende Verselbständigung der sich bewußt werdenden Vernunft. Ersichtlich auch am Bedeutungswandel des Wortes *techné*: herstellende Künste werden durch wissende Künste alias wissende Wissenschaften überboten, diese wiederum durch eine Universalwissenschaft, die die Prinzipien aller Realitäten im Allgemeinen erkennt.]

Der antike Weltweise alias Philosoph war daher als Universalgelehrter möglich, - das Lebenswerk Aristoteles' demonstrierte die Wirklichkeit seiner Möglichkeit. Ist diese Gestalt auch aus der modernen Welt verschwunden, sind dennoch nicht die Systeme von Prinzipien und

Ursachen aller Sonderwissenswelten verschwunden. Diese sind jedoch in die unübersehbare Vielfalt aller Wissenschaften ausgewandert, denn es existiert keine, die nicht entweder ihre Prinzipien gefunden hätte oder doch die Suche nach ihnen vorantreibt. Mit wenig Übertreibung läßt sich daher sagen: die vormoderne Universalphilosophie ist unter modernen Bedingungen in viele einzelne Universalphilosophien zerfallen.

Dies zeigte sich bereits an den Versuchen moderner Philosophien, nochmals Aristoteles sein zu wollen. Das System Hegels gewinnt einzig aus der Tatsache einen immerwährenden Vorteil, daß erstens die vielen einzelnen Universalphilosophien nicht wissen können, ob und welches Ganzen Teile sie sind; und zweitens die Frage nach diesem Ganzen und damit die immerwährende Möglichkeit von Philosophie als unverrückbare Aufgabe feststeht.]

2 (a) Da wir nun diese Wissenschaft suchen, müssen wir danach fragen, von welcherlei Ursachen und Prinzipien die Wissenschaft handelt, welche Weisheit ist. Nimmt man nun die gewöhnlichen Annahmen, welche wir über den Weisen haben, so dürfte vielleicht die Sache daraus eher deutlich werden. [Aristoteles Frageumweg über den Weisen erregt Verdacht: schon damals könnte eine Universalwissenschaft (Philosophie) nur gewaltsam allen Wissenschaften vorzuordnen gewesen sein. Mag dieses Urteil auf Verdacht auch eine moderne Rückprojektion sein, aber Philosophie, die als (einzige) Wissenschaft über alle Ursachen und Prinzipien handeln dürfe, droht mit diesem Anspruch gewissermaßen das Niveau menschlicher Weisheit zu unterlaufen.

Andererseits kann keine der vielen einzelnen Wissenschaften die Stelle der Philosophie ersetzen. Jede, die es versucht, wird unmittelbar Ideologie: Scheinweisheit und Betrug. Ob und wie sich diese wissenschaftliche Antinomie der menschlichen Vernunft unter die Kantischen Antinomien einfügen läßt, wäre zu fragen.]

Es ist nun erstens unsere gewöhnliche Annahme, daß der Weise, soviel möglich, alles verstehe (erkenne), ohne dabei die Wissenschaft des Einzelnen zu besitzen; ferner, daß der, welcher das Schwierige und für den Menschen nicht leicht Erkennbare zu erkennen vermag, weise sei (denn Sinneswahrnehmung ist allen gemeinsam und darum leicht und nichts Weises), ferner, daß in jeder Wissenschaft der Genauere und die Ursachen zu lehren Fähigere der Weisere sei; und daß unter den Wissenschaften die, welche um ihrer selbst und um des Wissens willen gesucht wird, eher Weisheit sei als die um anderweitiger Ergebnisse willen gesuchte, und ebenso die mehr gebietende im Vergleich mit der dienenden; denn der Weise müssen nicht Anordnungen entgegennehmen, sondern geben. Und nicht er müsse einem anderen, sondern ihm der weniger weise gehorchen. [Fünf Kriterien sollen eine kohärente Definition des Weisen der gesuchten Wissenschaft ermöglichen:

(1) Alles (im Allgemeinen) Verstehen; (2) wer das Nichtwahrnehmbare versteht, ist weiser als jener, der nur die Sinneswahrnehmungen versteht; (3) wer die Prinzipien zu lehren versteht, ist wiederum weiser als jener, der zwar weiß, aber sein Wissen nicht zu lehren versteht; (4) Wissen als Selbstzweck führt zu eigentlicher Weisheit; (5) der eigentliche Wissende sei befugt zu „gebieten“, ihm sei zu gehorchen, nicht müsse der Weise anderen gehorchen.

Diese Kriterien-Aufzählung benutzt Aristoteles, um, gleichsam nebenbei, die Suche nach der besten aller Wissenschaften erfolgreich abzuschließen. Es ist jene, die alle Kriterien erfüllt. Sind aber die Kriterien, die entweder nur vorausgesetzt oder durch Vergleich mit Gegenkriterien aufgestellt werden, wirklich kohärent? Offensichtlich liegt hier der Versuch einer Selbstbegründung der Philosophie vor, - in durchaus pragmatischer Absicht: Ein Können von Wissenschaft sei möglich, das sich selbst genügt, der Weise ist durch die Art seines Wissens weise. Er ist gleichsam Offenbarer und Priester seiner Wissensreligion zugleich.

Unter (1) fällt auf, daß ein allgemeines Wissen ohne Wissen des Einzelnen möglich sein soll. Unter (2) fällt auf, daß eine übersinnliche Erkenntnis möglich sein soll. Unter (3) fällt auf, daß Aristoteles mit einem eigentümlichen Begriff von „Genauigkeit“ argumentiert sowie die These, daß die Wahrheit der Inhalte des Wissens durch ihre Mittelbarkeit demonstriert werden soll. Unter (4) fällt auf, daß in scheinbarem Widerspruch zu (3), der letzte Zweck des Wissens doch dieses selbst, als (aktualisierbares) Eigentum eines Wissenden, sein soll. Unter (5) fällt auf, daß dem weisen Wissen ein politischer Anspruch beigefügt bzw. nachgefolgt wird. Die Widersprüche dieses Kriterienkataloges sollten sich im weiteren Verlauf der Darstellung sowohl des Textes wie des Kommentars manifestieren können.]

(b) Dies sind im ganzen die Annahmen, die wir über die Weisheit und die Weisen haben. Hierunter muß das Merkmal, alles zu verstehen (erkennen), dem zukommen, der am meisten die Wissenschaft vom Allgemeinen hat; denn dieser kennt gewissermaßen alles Untergeordnete. Auch ist gerade dies für die Menschen am schwersten zu erkennen: das am meisten Allgemeine; denn es liegt am entferntesten von den Sinneswahrnehmungen. [Daß das „am meisten Allgemeine“ für Aristoteles mit dem ontologischen Weltgrund zusammenfällt, der in der ontologischen Tradition der Philosophiegeschichte eine reiche Ausgestaltung erfuhr, dürfte außer Zweifel stehen. Alle Bücher der Metaphysik umkreisen dieses „am meisten Allgemeine“, dem sich „gewissermaßen“ alles Seiende unterordnet.

Wenn es aber zugleich von allen Sinneswahrnehmungen „am entferntesten“ liegt, dann deutet sich bereits die Richtung an, in der dieses Wesen liegen muß: Denn nur das Denken und dessen Selbstdenken ist als Medium oder Sein oder Substanz oder Aktivität oder Wesen (Namen, die ohne Begriffsunterschiede keine substantielle Bedeutung haben) denkbar, worunter sich „gewissermaßen alles“ unterordnet. Kurz: es liegt ein Ordnungsgedanke vor, weil für das antike Denken nur auf der Grundlage eines ordnenden Weltgrundes diese „unsere“ Welt als Kosmos denkbar war.

Daß dieser Ordnungsgedanke noch nicht transzendental denkbar war, ist das eigentlich „antike“ an der aristotelischen Metaphysik. Sie ist noch Ontologie im eigentlichen Wortsinne, dem sich später viele weitere Sinne (Bedeutungen) angliedern sollten. Es kann nützlich sein, diese Selbstverständlichkeiten der Philosophiegeschichte vor Augen zu haben, wenn sich die aristotelische Metaphysik vor uns auslegt. Denn wir legen aus – eine schon vorhandene Auslegung. Das Sekundäre setzt das Primäre voraus: die Vielfalt der Auslegungen setzt die Identität eines identischen Substrates, an dem und in dem ausgelegt wird, voraus. Weder Substrat noch Auslegungen sind Fiktionen oder bloße Konstruktionen.

Bleibt noch der Punkt des „am schwersten“: Welcher Grund legitimiert das Denken zu Unterscheidungen an und in einer Weltgrund-Realität, deren Sein durch unsinnliches und insofern weltloses Denken bestimmt ist? In der Nacht, da alle Kühe schwarz sind, sind keine Kühe erkennbar. Sie sollen aber „gewissermaßen“ vorhanden sein. Weltloses Denken soll die Welt „am genauesten“ erkennen können. Wie und wodurch erkennt Aristoteles das Erste und seine Prinzipien?]

Am genauesten aber sind unter den Wissenschaften die, welche am meisten auf das Erste (Prinzipien) sich beziehen; denn auf eine geringere Zahl von Prinzipien bezogene Wissenschaften sind genauer als diejenigen, bei denen noch bestimmende Zusätze hinzukommen; zB: ist die Arithmetik genauer als die Geometrie. [Dieser Genauigkeits-Begriff der antiken Philosophie erstaunt und verwundert uns. „Genau“ im Sinne von „exakt“ sind für uns allein die messenden und berechnenden Wissenschaften. Sei es auf der Ebene von (Welt)Formeln für universale Gesetze, sei es auf der Ebene von Messungen einzelner empirischer Phänomene. – Aber das antike philosophische Denken, sich im Besitz der ersten Prinzipien von allem glaubend, denkt diese Prinzipien als unveränderliche Einheiten, als ein unveränderliches und ewiges „Erstes.“

Daraus folgt auch die zweite Prämisse: Wissenschaften mit weniger Prinzipien wären „genauer“ als Wissenschaften mit mehr Prinzipien. Die

Arithmetik, da nur über die Gesetze und Beziehungen der Zahlen forschend, sei einfacher als die Geometrie, die das Hinzukommen von Raum und Raumfiguren auf deren Gründe und Gesetze zurückführen muß.]

Aber auch zu lehren fähiger ist die auf die Ursachen theoretisch gerichtete Wissenschaft; denn es lehren diejenigen, die zu jedem die Ursachen angeben. Wissen aber und Verstehen Erkennen) um ihrer selbst willen kommen am meisten der Wissenschaft des im höchsten Sinne Verstehbaren (Erkennbaren) zu. [Auch diesbezüglich denken wir *prima vista* umgekehrt: die Praxis sei eher lehrfähig als die Theorie. Zwar ist über die Ursachen (im Sinne von Prinzipien) *entweder* kein Streit möglich, weil sie als ewige Prinzipien durch adäquates Denken und Erkennen als selbstevidente Prinzipien einsehbar sind, und in diesem Sinne wären sie allerdings leichter lehrbar als jede Art von Praxis. (Holzhacken wäre schwieriger als philosophisches Argumentieren zu lehren.)

Oder die behauptete Selbstevidenz der Prinzipien ist doch umstritten, weil entweder das Denken doch nicht adäquat genug ist oder eine Mehrheit von Prinzipien das verbindliche Lehren in Frage stellt. Stimmt Aristoteles Vorschlag, würden Menschen eher Philosophie als andere Wissenschaften, Handwerke und Techniken studieren (wollen), denn diese wären weniger lehrbar.

Die These von der besseren Lehrfähigkeit der philosophischen Inhalte vermischt Aristoteles zudem mit der These von der Selbstzweckhaftigkeit der Philosophie. Was um seiner selbst willen erkennbar ist, das sei mehr verstehbar als alles andere. Dies kann nur bedeuten: was unmittelbar durch sich selbst verstehbar ist, das soll auch um seiner selbst willen erkannt und verstanden sein. Demnach gäbe es „Ursachen“ (für alles) von selbstevidenter Offenbarungsmacht, und die erste Philosophie brauchte nur zuzugreifen, um den ewigen Schatz zu bergen.]

Denn wer das Erkennen um seiner selbst willen wählt, der wird die höchste Wissenschaft am meisten wählen, dies ist aber die Wissenschaft des im höchsten Sinne Erkennbaren, im höchsten Sinne erkennbar aber sind das Erste (Prinzipien) und die Ursachen; denn durch diese und aus diesen wird das andere erkannt, nicht aber sie aus dem Untergeordneten. [Aristoteles wiederholt die ontologische (Ur)Formel: das höchste Allgemeine enthält alles „Untergeordnete“ und soll darum „um seiner selbst gewählt“ werden. – Natürlich wäre es verfehlt zu behaupten, Aristoteles widerspreche sich, weil er a) ein Erkennen um seiner selbst willen und doch zugleich b) ein Erkennen für einen Erkennenden, der jenes erste Erkennen wählt, statuiert. Denn ohne Erkennenden ist weder kein Erkennen noch ein Erkanntes möglich.

Die Behauptung unterstellt daher, es sei möglich und sinnvoll, eine Trennung von Subjekt und Objekt in den Dingen des Erkennens vorauszusetzen. Vielmehr gilt: Nur erkannte Prinzipien sind für Erkennende auch seiende Prinzipien, und nur seiende Prinzipien lassen sich als solche erkennen. Sein und Denken konvergieren im Ersten Prinzip. Ob diese – transzendente – Reflexion schon Thema der Metaphysik des Aristoteles war, wird sich zeigen.]

Am gebietendsten unter den Wissenschaften, gebietender als die dienende, ist die, welche den Zweck erkennt, weshalb jedes zu tun ist; dieser ist aber das Gute für jedes Einzelne und im ganzen das Beste in der gesamten Natur. [Auch in diesem Punkte stimmen wir unmittelbar nicht zu, schon Platons fehlgeschlagener Versuch, als Philosoph König zu spielen, mahnt zu Vorsicht. Die „untergeordneten“ Zwecke des politischen und privaten Handelns lassen sich nicht aus einem allerallgemeinsten (End)Zweck ableiten und begründen. Allerdings sollen die Einzelzwecke gute Zwecke sein, weil sie sonst der geforderten Vernunft des menschlichen Handelns widersprechen würden, und insofern ist das allgemeine Gute jedem einzelnen Guten zugrundeliegend.

Dennoch läßt sich dem allgemeine Guten kein gebietender Anfang einer das (politische) Ganze ordnenden „Befehlskette“ entnehmen. Die Differenz von praktischer und theoretischer Vernunft ist nicht durch theoretische Vernunftbefehle aufzuheben. Ganz abgesehen davon, daß ständig neue Einzelzwecke in die Geschichte eintreten, weil die freie Spontaneität der praktischen Vernunft des Menschen neue gute (und böse) Zwecke generiert. Die Bewegung der geschichtlichen Vernunft (und (Unvernunft) scheint Aristoteles Sache nicht zu sein.]

Nach allem eben Gesagten fällt also die gesuchte Benennung derselben Wissenschaft zu: Sie muß nämlich eine auf die ersten Prinzipien und Ursachen gehende, theoretische sein; denn auch das Gute und das Weswegen ist eine der Ursachen. [Diese vorschnelle Gleichsetzung von theoretischer und praktischer Vernunft gewährt einen tiefen Einblick in die ontologischen Voraussetzungen, auf denen das aristotelische Denken beruht.]

(c) Daß sie aber keine hervorbringende (poiëtische) ist, beweisen schon die ältesten Philosophen. Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens, indem sie sich anfangs über das unmittelbare Auffällige wunderten, dann allmählich fortschritten und auch über Größeres sich in Zweifel einließen, zB. über die Erscheinungen an dem Mond und der Sonne und den Gestirnen und über die Entstehung des Alls. [Aristoteles hält auf Tradition: das Altbewährte spricht für sich und für jene, die ihm treu bleiben. Wenden moderne Philosophen ein, auch Verwunderung sei ein kulturelles Konstrukt, Aristoteles habe sich geirrt,

würden sie unterstellen, alles menschliche Denken und Philosophieren sei nichts als Schein und Trug.

Wer sich einbilde, einer Verwunderung folgen zu sollen oder zu können, der habe den Schauspieler im Haus des menschlichen Denkens noch nicht durchschaut. So spricht der totalitäre Skeptiker, indem er als Letzter im Raum der Vernunft den Lichtschalter betätigt. Am Ende bleibt ihm nur das Nil admirari des Stoikers: lebe stumpf und wie tot, dies allein bewahrt Deinen Geist vor jeder Verrückung. Denn in Wahrheit gibt es nichts Verwunderliches in der Welt, noch weniger im und am Menschen. So tritt der Skeptiker aller Zeiten die Humanität mit Füßen, um von seinen sophistischen Verstößen gegen die Höhen und Tiefen der Vernunft zu schweigen.

Tiefer bedacht, muß Verwunderung der allgemeine Grund auch aller mythischen Religionen gewesen sein. Denn allein die Mythen beruhigten die Zweifel und Verstörungen von Menschen, die nicht wußten, wie es um die Beschaffenheit dieser und seiner Welt stand. Tiere, die wie Götter am Sternenhimmel kämpften, in immergleicher Pose und Figur, bannten das unmittelbar Auffällige in eine Geschichte, deren Einfalt jedermann – unmittelbar - einleuchtete. Aber das Warum von Welt und Mensch an die Erzählung einer Geschichte hängen, unterschritt das Niveau der menschlichen Vernunft.]

Wer aber in Zweifel und Verwunderung über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen. (Deshalb ist der Freund der Sagen auch in gewisser Weise ein Philosoph; denn die Sage besteht aus Wunderbarem.) [Zwei Sätze von tiefer Zweideutigkeit. Denn wer nur *glaubt*, eine Sache und deren Ursache(n) nicht zu kennen, weil er sich über sie verwundert, der könnte sie dennoch kennen, wenn er nur den falschen Affekt des Verwunderns abschütteln könnte. Kennt er sie aber wirklich nicht, muß er von seinem Nichtwissen überzeugt und gleichsam überwunden (worden) sein, und dies ist mehr als ein Affekt. Er steht verwundert vor einem Geheimnis und weiß nicht, wie er den Schleier dessen, was sich verbirgt, heben könnte.

Daß die Geschichten der Mythen, die als Offenbarung der Ursachen (aller Welt) geglaubt wurden, „aus Wunderbarem“ bestehen, kann nach Aristoteles eigener Axiomatik, die einen erkennbaren Weltgrund lehrt, nur bedeuten, daß der „Freund der Sagen“ im Grunde genommen kein Philosoph sein kann. Nun steht aber das Gegenteil in Buchstaben und Worten vor uns geschrieben. Die Sätze der Philosophie müssen jedoch in anderer Weise „aus Wunderbarem“ bestehen, oder: Die Wunder der Vernunft wären, indem sie durch Vernunft erkannt werden, immer noch

verwunderlich genug. Eine Behauptung, die noch zu begründen, eine Frage, die noch zu beantworten wäre.

Sie kehrte im Zuge der Philosophiegeschichte wieder, als man dem deutschen Idealismus und seinen Systemen die Frage vorlegte, ob die nunmehr „vollends“ erkannte Welt als eine nur mehr triviale Welt zu ertragen sei. Wer alles weiß, ist einen Schritt zu weit über den Abgrund gegangen und seither verschollen.]

Wenn sie daher philosophierten, um der Unwissenheit zu entgehen, so suchten sie das Erkennen offenbar des Wissens wegen, nicht um irgendeines Nutzens willen. Das bestätigt auch der Verlauf der Sache; denn als so ziemlich alles zur Annehmlichkeit und (höheren) Lebensführung Nötige vorhanden war, da begann man diese Art der Einsicht zu suchen. [Dieses Wenn-Dann erscheint uns zu einfältig, wie schon erwähnt: Aristoteles unterschlägt oder vergißt, daß die mythische Art, Einsichten in das Erste und Durch-Sich-Seiende zu gewinnen, die religiöse Vorstufe der philosophischen Einsichtnahme war. Nicht wurde und wird (in jeder Kultur) zuerst eine Welt der Annehmlichkeit hergestellt oder besser: herbeigerackert, worauf dann das „nutzlose“ Wissen kultiviert wird. Die Sklaverei verschwand nicht, als die Philosophen in und außer Athen lehrend zu promenieren begannen.

Außerdem soll das „nutzlose“ Wissen zugleich das beste Wissen sein, womit sich „Nutzlosigkeit“ als durchschaubarer Relationsbegriff zu erkennen gibt. Das sich genügende Wissen hat sich als Zweck seines Tuns (hier des höchsten Wissens) erreicht und sich damit als höchster Nutzen erwiesen.

Etwas ist immer nur in Beziehung auf anderes Etwas nützlich oder nutzlos. Etwas ist immer nur auf Anderes zweckvoll (vulgo sinnvoll) oder zwecklos. In der Relation des sich genügenden Selbstzweckes liegt eine Zweckrelation vor, die dem Etwas ermöglicht, sich als sein eigenes Anderes zu verwirklichen. Der Zweck verschafft sich die Mittel, sich zu erreichen und zu vollenden, durch sich selbst. Denken des Ersten begründet sich bei Aristoteles durch sich selbst, also verwirklicht es seine Möglichkeit durch sich selbst. Diesen höchsten Ring des Seins steckt sich der Philosoph an den Zeigefinger.]

(d) Daraus erhellt also, daß wir sie nicht um irgendeines anderweitigen Nutzens willen suchen; sondern, wie wir den Menschen frei nennen, der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist, so auch diese Wissenschaft als allein unter allen freie; denn sie allein ist um ihrer selbst willen. [Ein radikaler Gedanke: nur jene Wissenschaft sei frei, die freies Denken und Wissen ermöglicht und enthält. Dieser Gedanke findet sich in keiner modernen Philosophieeinführung, in keiner

universitären Selbstdarstellung der Philosophieinstitute. Grund: Philosophie achtet sich nicht mehr des Höchsten für würdig, sie hat gelernt, sich zu verachten. Entweder aus selbstverschuldeter Unmündigkeit oder aus fremdverschuldeter Demütigung.

Die moderne Philosophie wendet ein, Aristoteles' Denker-Aristokratie sei mit dem Satz der Menschenrechte, nur der Mensch als Mensch sei um seiner selbst willen da und zu suchen, unvereinbar. Man behauptet also, es sei schon gefunden, wonach gesucht wurde. Und die freie Demokratie als Elysium freier Menschen sei das gesuchte Paradies auf Erden. Daraus folgt eine bittere Erkenntnis: Wer das Absolute zurückstößt und verkennt, muß sich selbst vergotten.

Er bedarf keiner Philosophie und Metaphysik mehr, und die Philosophie der Menschenrechte wird ihm zugleich zur Theologie eines neuen Menschengottes. Bei Marx wird die Menschheit zum Endzweck der Menschheitsgeschichte. Welche Art von Mensch? Die „vollends“ befreite, versteht sich. Ein Hohlbegriff von Freiheit verführt die moderne Kultur. Freiheit, die ihr eigenes und alleiniges Zentrum sein will und sein muß, ist das Menetekel ihres Verschwindens. „Eine Kultur, in der man nicht über alles lachen kann, ist keine freie Kultur.“

Heute behauptet jede Wissenschaft, sie sei um ihrer selbst willen da. Denn jede ist so wahr und wesentlich wie jede andere. Diese Aporie sollte man auf die Mathematik übertragen, um das Widersinnige ihres Begehrens einzusehen. Vergeblich, denn die Vielzahl der modernen Geometrien hat schon bestätigt, wonach man suchte: Entlastung von Wahrheit und anderen Exzessen eines menschenfeindlichen Absoluten. Der Turmbau des neuen Babylon schreitet voran.]

Darum möchte man auch mit Recht ihre Erwerbung für eine nicht (mehr) menschliche halten; denn in vielen Dingen ist die menschliche Natur knechtisch, und es dürfte daher wohl nach des Simonides Spruch „nur ein Gott dieses Vorrecht besitzen“, für den Menschen aber unziemlich sein, nicht die ihm angemessene Wissenschaft zu suchen. Wenn die Dichter recht haben und die Götter von Natur neidisch sind, so hätte dies hier am meisten zuzutreffen, und es müßten alle unglücklich sein, die (in jener Wissenschaft) zu weit strebten. Aber weder kann Neid im göttlichen Wesen liegen, sondern, wie es schon im Sprichwort heißt: „Viel lügen die Dichter“, noch darf man eine andere Wissenschaft für ehrwürdiger halten als diese. [Da wir heute gewohnt sind, daß sich (nur noch) Künstler als Genies vergöttlichen und neuerdings sogar über Gott stellen (Lüpertz, einer der vielen deutschen Malerfürsten, 2018, im hitzigen Monat Juli), betrachten wir Aristoteles' Versuch einer Selbstvergöttlichung von Philosophie und Philosophen mit verständnislosem Argwohn. Allerdings stellt sich

Aristoteles' Meinung unter eine konjunktive Klausel der anonymen Bescheidenheit: „man möchte...behaupten.“

Insgeheim scheint unser antiker Philosoph aber doch an der These festzuhalten, es könnte, zwar nicht der Mensch als ganzer (er ist zu oft „knechtisch“), aber doch etwas an und im Menschen von göttlicher Natur sein. Und da die göttliche Vernunft nicht ganz und gar von der menschlichen Wissenschaft der menschlichen Vernunft (Philosophie) verfehlt werden könne, könnte es für den Menschen geziemend sein, die ihm angemessene göttliche Wissenschaft zu suchen und in ihr zu leben und zu schweben. Denn der Einspruch dagegen, „nur ein Gott besitzt dieses Vorrecht“, stamme von einem Dichter, und diese verfügen lediglich über das Besitzrecht, gründlich und ausgiebig zu lügen.

Daß aber Gott und Götter den Menschen etwas nicht gönnen könnten, von dieser Lüge haben wir uns schon lange verabschiedet. Kinder des Allbarmherzigen nehmen sich daher so gut wie alles heraus, was sie im Allerheiligsten vorfinden. Sogar einen Gott in körperlich gebackener Gestalt.

Ob aber manche Philosophen im langen Lauf der Philosophiegeschichte nach Aristoteles nicht doch „zu weit gestrebt“ und daher den Neid der höchsten Mächte auf sich gezogen haben könnten, - wer möchte diese Frage beantworten(können)?]

Denn die göttlichste ist zugleich die ehrwürdigste. Göttlich aber dürfte allein sie in zweifachem Sinne sein: Einmal nämlich ist die Wissenschaft göttlich, welche der Gott am meisten haben mag, und zum anderen die, welche das Göttliche zum Gegenstand haben dürfte. Bei dieser Wissenschaft allein trifft beides zugleich ein; denn Gott gilt allen für eine Ursache und Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen. Notwendiger als diese sind alle anderen, besser aber keine. [Über das Göttliche muß sich Aristoteles genau erklären. Denn die traditionelle Religion der Griechen lag schon in Agonie, und die neue Religion, die später von Jerusalem und Byzanz aus das Regiment übernehmen sollte, war noch nicht geboren. Was kann göttlich sein an der Wissenschaft Philosophie?

Ein zweifacher Sinn von „göttlich“ sei ihr zu attestieren: sie habe, was auch der Gott „am meisten haben mag“, und sie habe denselben Gegenstand wie dieser: das Göttliche des Gottes. Daß sich dieser zweifache in einen einfachen Sinn zurückführt, versteht sich: nur bei dieser Wissenschaft „trifft beides zugleich ein.“ Was Ursache seiner selbst

ist, ist auch Ursache alles anderen. Dies zu wissen, sei zwar nicht notwendig, um als Mensch zu leben und zu überleben, aber für die Vernunft des Menschen sei es das Beste und Allerbeste. Im göttlichen Intellekt bleiben höchste Wahrheit und das höchste Gut ununterscheidbar verbunden. Für einen Moment hat Aristoteles den Gürtel seiner vermutenden Vernunft gelockert. Absolutes Wissen sei möglich, notwendig und geboten.]

(e) Ihr Besitz muß jedoch für uns gewissermaßen in das Gegenteil der anfänglichen Forschung umschlagen. Denn es beginnen, wie gesagt, alle mit der Verwunderung darüber, ob sich etwas wirklich so verhält, wie etwa über [mit] die automatischen Kunstwerke, wenn sie die Ursachen noch nicht erforscht haben, oder über die Sonnenwenden oder die Inkommensurabilität der Diagonale (eines Rechtecks); denn verwunderlich erscheint es allen (anfänglich), sofern sie die Ursache noch nicht eingesehen haben, wenn etwas durch das kleinste Maß nicht meßbar sein soll. [Verwunderung ist bewußt gewordene Unwissenheit; diese soll in Wissen überführt werden. Menschen sollen von allem Seienden die (prinzipiellen) Ursachen entdecken und einander mitteilen: eine Kampfansage der antiken Philosophie an die antike Religion und Kultur. Diese hatte mit ihrer mythischen Götterwelt und deren oft verdeckten Kausalitäten (Orakel etc.), ein geschlossenes Welterklärungsmodell in die Welt gesetzt, das politisch-kultisch bestätigt, verwaltet und tradiert wurde. Doch wurde zugleich an seiner Überwindung gearbeitet: Theoretisch seit den Vorsokratikern, praktisch durch die immerwährenden Kriege und Bürgerkriege der griechischen Stadtstaaten.

Der Hinweis auf die „automatischen Kunstwerke“ geht wohl auf die damaligen Maschinen, die man nur bauen und bedienen konnte, wenn man über ihre Ursachen und Wirkungen – in der Kausalkette von Mitteln und Zwecken – theoretisch und praktisch Bescheid wußte.

Die Pythagoreer hatten die Inkommensurabilität am Fünfeck entdeckt. Ihre mathematische Ontologie entpuppte sich plötzlich als unvollständiger Glaube: Ihr oberstes Prinzip (für alles Seiende) galt doch nicht: „Alles ist (natürliche)Zahl.“ Aristoteles wird darauf zurückkommen.

Die Sonnenwenden waren in jeder mythischen Religion ein „mystischer Tag.“ Unmittelbar, wenn auch bereits durch astronomisches Wissen vermittelt, konnte man das Eingreifen der Götter und göttlicher Mächte beobachten und feiern. Und doch begann die antike Wissenschaft (Eratosthenes und andere) auch an diesem Mythos zu rütteln. Solange, bis das Geheimnis aufgedeckt war und mit unserem astronomischen Wissen kommensurabel wurde. Die Mechanik des Sonnensystems wurde

meßbar. Und deshalb soll alle Verwunderung und alles Erstaunen über das „Wunderwerk“ dieser „Maschine“ aus der Menschenwelt geflohen sein?]

Es muß sich aber dann am Ende zum Gegenteil und „zum Besseren“ umkehren, nach dem Sprichwort, wie auch bei diesen Gegenständen, wenn man (die Ursache einzusehen) gelernt hat: denn über nichts würde sich ein der Geometrie Kundiger mehr verwundern, als wenn die Diagonale kommensurabel sein sollte. [Aristoteles Rationalität spricht unerbittlich: wenn die Ursache der Diagonale erkannt ist, führt kein Weg zurück in das frühere Erstaunen über die „irrationale“ Tatsache manifester Inkommensurabilität. Das „Bessere“ ist das Wissen und Nicht-Mehr-Staunen.

Diesen Standpunkt teilen moderne Künstler und auch religiöse Perspektiven durchaus nicht. Wohl haben sie mit ihren Absichten, Werken und Perspektiven keine Chance, das wissenschaftliche Weltbild der Moderne umzustürzen. Doch wollen sie dies in aller Regel nicht, weil auch sie die Vorteile der modernen Wissenschaften und ihrer technischen Anwendungen nicht mehr missen möchten.

Aber es genügt ihnen, „kritisch“ zu hinterfragen, was der angeblich eindimensionale Fortschritt behauptet, es bleibt bei Versuchen, Programmen, Projekten und Absichtserklärungen. Die ganze ästhetische Moderne läßt sich darunter subsumieren: ein schräg gemalter Berg, ein blau gefärbtes Pferd, ein verschwurbelter Text, - und schon hat man geleistet, was zu leisten war.

Bei den religiösen Perspektiven und Verhaltensweisen, meist als „spirituelle“ verschrien, findet in aller Regel ein Rückbezug der entzauberten Welt auf einen doch geheimnisvollen Weltgrund (Gott oder Transzendenz genannt)statt. Man kann und will nicht glauben, daß diese Welt nichts weiter als eine banale Welt sein soll, eine durch und durch rational erkennbare und erkannte Welt.

Aber ist dies auch der Standpunkt einer Philosophie, die sich als Ontologie und Metaphysik versteht? Offenbar nur dann, wenn rationale Erkennbarkeit – durch und durch – auch für den Weltgrund angenommen wird. In diesem Fall wären Philosophen und Wissenschaftler allerdings Apostel und Priester einer rationalen Religion, einer Vernunftreligion, und der Sinn des Wortes „Religion“ hätte mehr als seine Kleider gewechselt.]

Welches also das Wesen der gesuchten Wissenschaft ist und welches das Ziel, das die Untersuchung und das gesamte Verfahren (Methode) erreichen muß, ist hiermit ausgesprochen. [Der Protokollsatz einer erfolgreichen Selbstbeurteilung.]

3 (a) Da wir nun offenbar eine Wissenschaft von den anfänglichen Ursachen uns erwerben müssen (denn ein Wissen von jedem zu haben beanspruchen wir dann, wenn wir die erste Ursache zu kennen glauben), Ursache aber in vier verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, von denen die eine, wie wir behaupten, das Wesen (Wesenheit) und das Sosein ist (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff der Sache zurückgeführt, Ursache aber und Prinzip ist das erste Warum), eine andere der Stoff und das Substrat, eine dritte die, woher der Anfang der Bewegung kommt, eine vierte aber die dieser entgegengesetzte, nämlich das Weswegen und das Gute (denn dieses ist das Ziel aller Entstehung und Bewegung): so wollen wir, obgleich wir diesen Gegensand in den Büchern Über die Natur hinlänglich erörtert haben, doch auch diejenigen hinzuziehen, welche vor uns das Seiende erforscht und über die Wahrheit philosophiert haben. [Mit einem Konglomerat an Begriffen versucht Aristoteles das Feld seiner Prinzipienphilosophie abzustecken. Die Erörterungen machen auf uns den Eindruck einer unentschiedenen Verworrenheit; wobei wir nicht wissen, auf wessen Kappe dieser Prima-Vista-Eindruck geht, - auf unser Nicht-mehr-Verstehen-Können zweitausendjähriger Texte, oder auf deren Eigengebräu, das Unvermischbares vermischt hat. Ein Entweder-Oder, das kein striktes sein kann, weil unser partikuläres Unverständnis oder Scheinverständnis das Selbstverständnis des Aristoteles immer schon voraussetzt.

Weil es aber keine totale Gewißheit in den hermeneutischen Dingen geben kann, denn eine best-of-Deutung der bisherigen Aristoteles-Hermeneutik muß keine endgültige sein, ist das Verstehen des real oder nur scheinbar Verworrenen auf sich selbst rückverwiesen. Jeder verstehe daher, wie er kann, wobei er vom Verstehen der anderen nicht nicht lernen sollte.

Aristoteles führt dieses Grundsatz selbst vor: Zwar sei er von der Wahrheit seiner Ansicht der Prinzipien überzeugt, er habe sie „hinlänglich erforscht“, wolle sich aber dennoch mit den Ansichten der anderen Philosophen, die schon vor ihm darüber nachdachten, austauschen. Der Wille zum Konsens ehrt den Denker nicht nur aus sozialen Gründen. Es ist nicht unvernünftig, unter Selbstdenkern ein mögliches universales Vernunftdenken, das in allen wirksam sein könnte, ausfindig zu machen.

Wer das Allgemeine kennt, kennt auch alles Einzelne, das dem Allgemeinen angehört, - diesen ontologischen Grundsatz würden wir wohl nicht mehr so uneingeschränkt unterschreiben, wie dies Aristoteles zu tun scheint. Wer eine erste Weltursache zu kennen meint, wird daraus kaum die Vielfalt spezifischer Weltursachen ableiten können. Dies muß schon zu Aristoteles Zeiten der Fall gewesen sein.

Die Ursache des Wesens einer Sache bedingt deren spezifisches Sein, - dieser ontologischen Prämisse wird umstandslos die Materialursache

desselben Wesens beigefügt. Und dem Anfang von (aller?) Bewegung wird unvermittelt die Frage nach dem Zweck beigefügt: das Gute sei der (End)Zweck aller Bewegung aller Sachen. Thesen, die den modernen Leser ratlos zurücklassen, weil die Vermittlung vorerst noch fehlt. Eine tabellarische Auflistung der Prinzipien hilft nicht, die erste Prämisse: wer das erste Prinzip von allem weiß, der habe auch ein „Wissen von jedem“, zu begründen. Aristoteles kündigt vielleicht nur an, was später verständlich werden könnte.]

Denn offenbar sprechen auch jene von gewissen Prinzipien und Ursachen; diese durchzugehen wird also der gegenwärtigen Untersuchung (Methode) förderlich sein; denn entweder werden wir noch eine andere Gattung der Ursache finden oder den jetzt erwähnten mehr vertrauen. [Aristoteles auf der Suche an einer obersten Gattung von Ursache. Die Doppeldeutigkeit von „Ursache“ ist dem deutschen Wort erhalten geblieben: Kausalität oder Sache, wirkende Sache oder Eigenschaft einer Sache einerseits, erste und grundlegendste Sache andererseits, - wirkende Ursache oder erstes Prinzip.]

(b) Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen für die Prinzipien von allem; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als Erstem entsteht und worin es als Letztem untergeht, indem das Wesen bestehen bleibt und nur die Eigenschaften wechseln, dies, sagen sie, ist Element und Prinzip des Seienden. [Bei den „stoffartigen“ Prinzipien der Vorsokratiker darf man das Revolutionäre ihres Denkens nicht unterschlagen. Inmitten einer noch intakten mythischen Welt entsteht ein Ungenügen an deren Prämissen, Denkweisen und Sitten. Aufklärung wendet sich gegen Religion; Vernunft sucht nach einem Ausweg aus der als unhaltbar erkannten Weltlage.

Ist die Substanz von allem ein bestimmtes materielles Prinzip, das ewig und unveränderlich besteht, weil nur seine Eigenschaften wechseln, wird das Schema von Substanz und Akzidenz bemüht, um diese „neue Welt“ verbindlich denken zu können. Alles ist aus dem Prinzip, zB. Wasser, und dieses Prinzip darf nicht mit dem realen Wasser in dieser Welt gleichgesetzt werden.

Ein Gedanke, der für uns „gerade noch“ nachvollziehbar ist, obwohl die materiellen Prinzipien der modernen Physik ein ähnliches Szenario vorführen. Eine „theory for everything“ möchte vier oder fünf materielle Grundkräfte auf eine erste und grundlegende Kraft zurückführen.]

Darum nehmen sie auch kein Entstehen und Vergehen von etwas an, da ja eine derartige Natur stets erhalten bleibe, wie man ja auch nicht von Sokrates sagt, daß er schlechthin werde, wenn er schön oder gebildet wird, noch daß er vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil nämlich das Substrat, Sokrates selbst, beharrt; so werde und vergehe auch

nichts anderes. Denn es muß eine gewisse Natur vorhanden sein, entweder eine oder mehr als eine, aus welcher das andere entsteht, während jene erhalten bleibt. [Das Substrat von allem bleibe ewig erhalten, weil es weder entstehe noch vergehe. Auch diese grundlose Behauptung ist explizit gegen den Mythos gerichtet: Zeus und Vorgänger wie Mitläufer sollen entthront werden, Hesiod müsse abdanken. Der Substrat-Gedanke der Vorsokratiker wirkt noch im Konzept des christlichen Auferstehungsleibes nach. Das Substrat des Sokrates sei von Ewigkeit zu Ewigkeit, sein Tod ist überwunden.]

(c) Doch über die Menge und die Art eines derartigen Prinzips stimmen nicht alle überein. Thales, der Urheber solcher Philosophie, nennt es Wasser (weshalb er auch erklärte, daß die Erde auf dem Wasser sei), wobei er vielleicht zu dieser Annahme kam, weil er sah, daß die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Warme selbst aus dem Feuchten entsteht und durch dasselbe lebt (das aber, woraus alles wird, ist das Prinzip von allem); hierdurch also kam er wohl auf diese Annahme und außerdem dadurch, daß die Samen aller Dinge feuchter Natur sind, das Wasser aber dem Feuchten Prinzip seiner Natur ist. [Aristoteles als später Repräsentant der antiken Aufklärung sammelt die Anfänge derselben wie ein Kuriositäten-Sammler. Aber die wüsten „Spekulationen“ zB. des Thales über das Feuchte, den Samen „aller Dinge“ und eine Erde die „auf dem Wasser sei“, waren nicht weniger wüst und „spekulativ“ als die Ursprungsmythen der griechischen Religion(en). Die Befehlskette der Götter wird unglaubwürdig.]

Manche meinen auch, daß die Alten, welche lange vor unserer Generation und zuerst über die göttlichen Dinge geforscht haben (die ersten Theologen) ebenso über die Natur gedacht hätten; denn den Okeanos und die Tethys machten sie zu Erzeugern der Entstehung und den Eid der Götter zum Wasser, das bei den Dichtern Styx heißt; denn am ehrwürdigsten ist das Ältteste, der Eid aber ist das Ehrwürdigste. Ob nun dies schon eine ursprüngliche und alte Meinung über die Natur war, das möchte wohl dunkel bleiben, Thales jedoch soll sich auf diese Weise über die erste Ursache ausgesprochen haben. [Daß die „Alten“ und „ersten Theologen“ einen anderen Naturbegriff, nämlich keinen hatten, hätte Aristoteles auffallen müssen. Ist ihm wohl auch, doch sind ihm die mythischen Forschungen über die göttlichen Dinge bereits in unerreichbare Ferne gerückt.]

Wenn Homer den Okeanos sowohl als Ursprung der Welt wie auch aller Götter und aller Ströme „begreift“, verfügt er über eine konkrete Spezifikation dieses allgemeinen mythischen Wissens: der Urstrom ist kein Urmeer, denn er umfließt auch alle Meere und Ströme und die Welt insgesamt. An diese größtmögliche Urfeuchte hat vermutlich noch Thales angeknüpft. Heute setzen wir den Sternenstrom einer Galaxie an die Stelle des Homerischen Urstroms, wenn wir die „Umgebung“ unseres

Sonnensystems mit schon eingeübtem Wissensauge bedenken und erinnern.

Der archaische Urstrom ist aber nicht durch einen Dichter namens Homer, sondern durch die mythische Tradition, die sich durch Jahrtausende weiterentwickelte, ein zugleich „personifizierter“ Gott, noch dazu mit einer Göttin verheiratet, mit der er in Scheidung lebt, weshalb noch Aristoteles die Legende von einem ursprünglichen Eidbruch präsent ist. Niemand und alle haben „personifiziert“, weil der Unterschied einer Sache, die für sich als Naturtatsache existiert, und göttlichen Anfangsgründen, die nur im Denken des Menschen existieren, noch nicht existierte.

Daher hat auch kein mythischer Mensch der archaischen Epochen, Götter und göttliche Kräfte in die Natur „hineingeschaut“, sondern jederzeit nur aus dieser „herausgeschaut.“ Daß wir uns diesen Akt nicht mehr als real möglichen vorstellen können, beweist nur die Grenze unseres modernen, durch erkennende Wissenschaft grundierten Bewußtseins.

Unterstellen wir, daß der Urstrom anfangs, sagen wir 5000 Jahre vor Homer, doch gewiß nur als Strom, noch nicht als personifizierter früher antiker Gott, vorgestellt wurde, dann beweisen wir damit nur unsere neomythische Ahnungslosigkeit. Mythisches Ahnen und neomythisches Nichtwissen konvergieren: das naturwissenschaftliche Weltbild ist auf seine Weise so blind wie das Weltbild der mythischen Religionen. Der Widerspruch zwischen „auf seine Weise“ und „so blind“ sollte moderne Sophisten jedoch nicht zu ideologischen Anfällen verleiten. (Es sei egal, ob man an Götter oder keine glaube.)]

Dem Hippon wird man wohl wegen des geringen Wertes seiner Gedanken nicht würdigen, unter diese Männer zu rechnen. Anaximenes und Diogenes dagegen setzen die Luft als früher gegenüber dem Wasser an und als vorzügliches Prinzip unter den einfachen Körpern, Hippasos der Metapontiner und Herakleitos der Ephesier das Feuer, Empedokles die vier Elemente, indem er zu den genannten die Erde als viertes [fünftes?] hinzufügte. Denn diese bleiben (nach seiner Ansicht) immer und entstünden nicht, außer in Hinsicht der größeren oder geringeren Menge, indem sie zur Einheit verbunden oder aus der Einheit ausgeschieden würden. Anaxagoras aber, der Klazomenier, welcher der Zeit nach früher ist als diese, seinen Werken nach aber später, behauptet, daß die Prinzipien unbegrenzt viele seien; denn ziemlich alles Gleichteilige, wie Wasser und Feuer, entstünde und vergehe so, nämlich nur durch Verbindung[,]und Trennung, auf andere Weise aber entstehe und vergehe es nicht, sondern bleibe ewig. [Da auch Hippon dem Wasser anhing, die beide nächstgenannten der Luft, die übernächsten dem Feuer, der letztgenannte (Empedokles) einer elementaren Viererbande, konnte und mußte Anaxagoras im Kuriositätenkabinett der antiken Ur-Elemente den

(intellektuellen) Vogel abschießen. Natürlich steht es uns übel an, über die ersten Kinderschritte der Philosophie und Wissenschaft zu lächeln oder gar zu lachen.

Da ist kein Ding, das in dieser Welt nicht klein anfangen müßte. Immerhin konnte man an den vorgetzten Urmaterien schon früh das Ineinander und Auseinander gewisser Urkategorien (Quantität, Qualität, Entstehen und Vergehen, Verbindung und Trennung, Ewigkeit und Zeitlichkeit) erproben. Eine List der Vernunft, die bald zu tieferen Fragen im Raum der durchgeschlagenen Prinzipien führen sollte.]

(d) Hiernach möchte man das nach Art des Stoffes gedachte Prinzip für das einzige ansehen. Beim weiteren Fortschritt jedoch zeigte ihnen die Sache selbst den Weg und nötigte sie zum (weiteren) Forschen. Denn wenn auch durchaus jedem Entstehen und Vergehen etwas zugrunde liegt, aus dem es hervorgeht, sei dies eines oder mehreres, warum geschieht denn dies und was ist die Ursache? [Aristoteles skizziert kurz den Werdegang der alten Stoff-Philosophien und stellt fest, daß die Frage nach dem Warum noch nicht erörtert wurde. Weder wurde das „Hervorgehen“ des Bewirkten aus dem Verursachenden noch das Warum des Geschehens erörtert. Keine Kritik kann vernichtender sein als jene, die bisher geltende Prinzipien als nichtige verwirft.

Mit seinen unendlich vielen Prinzipien hätte sich Anaxagoras leicht aus der Schlinge ziehen können, wäre aber vermutlich in den Fallstricken der Sophistik gelandet. Für die modernen Wissenschaften ist es eine Trivialität, behaupten zu können und zu dürfen: jede Art des Seienden (Elefanten, Schwerter, Schiffe, Sonnen und Planeten) habe ihr je eigenes Prinzip. Insofern ist Anaxagoras Traum in Erfüllung gegangen. Ob es sich dabei schon um Philosophie handelt, könnten die vielen Wissenschaften des vielen Seienden nur klären, wenn sie die Unnötigkeit einer über alle Wissenschaften hinausgreifenden Wissenschaft beweisen könnten.]

Denn das Zugrundliegende bewirkt doch nicht selbst seine eigene Veränderung. Ich meine z.B. so: Das Holz und das Erz sind nicht die Ursache dafür, daß sich jedes von beiden verändert, und nicht das Holz macht ein Bett oder das Erz eine Bildsäule (aus sich selbst), sondern etwas anderes ist Ursache der Veränderung. Diese Ursache nun suchen heißt das zweite Prinzip suchen, oder, wie wir es nennen würden, dasjenige, wovon der Anfang der Bewegung kommt. [Auch dem antiken Menschen und Forscher kann nicht entgangen sein, daß Materien auch an ihnen selbst eine „eigene Veränderung“ erfahren. Davon lenkt Aristoteles Denken in äußeren Zweck-Mittelrelationen grundlos ab. Ein sterbender Baum vermorscht, ein Kadaver zerfällt.

Allerdings ist Aristoteles zuzustimmen, daß der Sinn von „sich durch sich selbst verändern“ in allen Gebieten der organischen Natur problematisch ist. (Vermutlich sogar in der anorganischen und atomaren Natur.) Also bedarf es auch in diesen Fällen der Suche nach einem „zweiten Prinzip.“ Nicht isoliert von ihrer umgebenden Natur vermorschen und verschwinden Bäume und Kadaver, und nicht allein durch das Gesetz des Isotopenzerfalles teilen sich Atome, weil auch diese immer schon in kosmische Substanzen und Prozesse integriert sind.

Die Ungeniertheit, mit der Aristoteles bei der Frage nach dem Anfang von Bewegung von einem „zweiten Prinzip“ spricht, verblüfft. Anfangs hat der geneigte Leser doch gewiß angenommen, das gesuchte erste Prinzip, durch das man im Allgemeinen alles erkennen könne, werde einen Konkurrenten neben sich weder nötig haben noch erträglich finden. Die Philosophiegeschichte erinnert sich: am Ende mobilisierte Trendelenburg die *Bewegung als Bewegung* gegen die Bewegung des Hegelschen Vernunftbegriffes.

Prompt standen zwei kampfbereite Hähne im Ring. Den von Trendelenburg mußten Hegels Schüler als Schlingel entlarven. Eine Bewegung ohne „Zugrundliegendes“ bedarf weder einer Welt noch eines existierenden Denkens von Menschen. Daß sich aber ein Begriff als sein eigenes Zugrundliegendes zu erkennen geben wird, hätte sich mit Aristoteles Theologie eines unbewegten Bewegers vorhersagen lassen.]

Die sich nun ganz zu Anfang mit dieser Weise des Vorgehens befaßten und ein einziges Substrat setzten, fanden hierin keine Schwierigkeit. Einige indes von denen, welche das Eine (als Prinzip) behaupten, erklären, dieser Untersuchung gleichsam unterliegend, das Eine und die ganze Natur sei unbeweglich, nicht nur in Beziehung auf Entstehen und Vergehen (denn dies ist eine alte Lehre und darin stimmten alle überein), sondern auch in Beziehung auf jede andere Art der Veränderung, und dieses ist ihnen eigentümlich. [Jene, die ein einziges Substrat als Prinzip (von allem) setzten, hätten auch die Frage des Anfangs der Bewegung gelöst? Oder: es war den ersten Philosophen ein Leichtes, (irgend)ein einziges Substrat als Prinzip zu setzen? Beide Deutungen klären die Undeutlichkeit des Satzes über die nicht aufzufindende Schwierigkeit nicht auf. - Von den materiellen Prinzipien springt Aristoteles unvermittelt zu einem begrifflichen Prinzip: das Eine erscheint. Diesem wird ein unbewegliches und unveränderliches Sein unterstellt. Bewegen und Verändern ist nicht dasselbe, aber weder dieses noch jenes tangiere das ewig beharrend Eine.

Unwillkürlich denkt unsere moderne Mentalität beim so charakterisierten Einen - wenn es überhaupt noch bereit ist, dabei und damit irgendetwas

zu denken -, an ein Absolutes, das entweder in der Mitte der Welt oder über (hinter) der Welt existiert. Kaum ist es aber dieser Vorstellung gefolgt, muß es sich korrigieren: Nicht mehr fühlen wir uns befugt, eine räumliche Mitte in der Welt, noch weniger ein räumliches Über oder Hinter der Welt anzunehmen. Beide „Orte“ müßten außerdem zeitlose sein, aller Bewegung enthobene. Und daß wir unter „Welt“ eine andere denken als jene, die in der Antike bekannt war, vollendet unsere Korrektur.

Wenn aber nur einige der antiken Denker des Einen dieses für unbeweglich und unveränderlich erklärt haben, wie Aristoteles uns mitteilt, müssen noch andere Einige das Gegenteil bzw. eine Art des Gegenteils angenommen haben. Und nur an diese konnte der unbewegte Beweger Aristoteles' anknüpfen. Wir sind in den Vorhof der antiken Ontologien eingetreten.

Bei deren Gedankenexperimenten darf man die Genese der antiken Geistes- und Kulturentwicklung nicht außer Acht lassen. Das epochale Motto der Entwicklung lautete: von der Vielfalt der Götter zur Vielfalt der Prinzipien. In beiden Fällen oder Stadien konnte das Prinzip der Einheit und Einfalt (Zeus/das Eine) nicht fehlen. Als am Ende der antiken Welt die Sehnsucht nach einem transzendenten Einen aufkam, war es um sie geschehen.]

Von denen also, welche behaupten, das All sei nur Eines, kam keiner dazu, diese Art des Prinzips (der Bewegung) zu erkennen, außer etwa Parmenides, und auch dieser nur insofern, als er nicht das Eine sondern gewissermaßen zwei Ursachen annimmt. [Erst später wird Aristoteles vermutlich auf die Lehre des Parmenides von der doppelten Ursache im oder durch das Eine eingehen. - Das Urteil, „das All sei nur Eines“, sollten wir nicht als Aussage eines heutigen Kosmologen mißverstehen. Obwohl der polytheistische Götterhimmel Anlaß geben könnte, den Griechen der vorphilosophischen Antike das Phantasma einer Viele-Welten-Welt zuzutrauen. Doch liegen zwischen antiken und modernen Phantasmen und Fiktionen mehr als Welten.]

Die aber mehr als eines annahmen, können eher davon sprechen, wie z.B. die, welche das Warme und das Kalte oder Feuer und Erde annehmen; sie gebrauchen nämlich das Feuer, als habe es eine bewegende Natur, das Wasser aber und die Erde und das andere dieser Art in der entgegengesetzten Weise. [Offensichtlich war es schwierig, diverse materielle Substrate als universale Prinzipien von Welt(en) und Bewegung(en) anzunehmen. Einmal soll das Feuer weltschaffend sein, dann wieder das Wasser und die Erde. Von den Göttern (zunehmend) verlassen, tappten die späten Griechen in einem neuen (Welt)Dunkel.]

(e) Nach diesen Männern und solchen (von ihnen vertretenen Prinzipien) wurde man, da diese nicht genügten, die Natur des Seienden aus ihnen entstehen zu lassen, wieder, wie gesagt, von der Wahrheit selbst genötigt, das nächstfolgende Prinzip zu suchen. [Eine Art Selbstfalsifikation des vorsokratischen ontologischen Denkens: durch Wahrheit genötigt, wurde die Philosophie des gesuchten Weltgrundes zum jeweils nächsten Prinzip geführt. Und gewiß dachte Aristoteles: das Meinige wird halten und bleiben. Später, sehr viel später dachte bekanntlich Kant, erst seiner Philosophie sei es gelungen, diese Suche zu beenden, aber nicht weil das Gesuchte gefunden, sondern weil es durch Denken und Begriffe nicht zu finden sei.]

Denn daß sich im Sein und Werden das Gute und Schöne findet, davon kann doch billigerweise nicht das Feuer oder die Erde oder sonst etwas der Art die Ursache sein, noch konnten jene wohl diese Ansicht haben; aber ebensowenig ging es wohl an, dies dem Zufall und dem Ungefähr zuzuschreiben. [Nun reimen sich die ontologischen Basiskategorien nur mehr aufeinander: Feuer und Erde verabschieden sich, und Zufall und „Ungefähr“ waren niemals zugelassen. Es sei ein exakter Reim, den Sein und Werden sowie das Gute und Schöne abbilden. Fehlte nur noch das neue Gedicht, das alle Griechen hätten verstehen können.]

Als nun jemand erklärte, daß Vernunft wie in den lebenden Wesen so auch in der Natur die Ursache aller Schönheit und aller Ordnung sei, da erschien er gegen die Früheren wie ein Nüchterner gegen Irreredende. [Damit sind die Basiskategorien unter höchste Obhut genommen. Das Triumphgefühl der antiken Philosophie muß groß gewesen sein, als das neue Weltgrundprinzip endlich offenbar geworden schien. Ob moderne Philosophen, die diesen Satz des Aristoteles heute lesen, abermals einem Staunen anheimfallen, das sie zum Philosophieren (ver)führt?]

Sicher wissen wir, daß Anaxagoras diese Gedanken ergriff, doch es besteht Grund (zu der Annahme), daß sie schon früher Hermodimos der Klazomenier ausgesprochen hat. Diejenigen nun, welche diese Annahme aufstellten, setzten zugleich die Ursache des Guten als ein Prinzip des Seienden, und als eine solche, wovon für das Seiende der Anfang der Bewegung kommt. [Der Prioritätenstreit unter Philosophen ist der peinlichste von allen. Denn sie rittern nicht um Patente für neue Erfindungen. – Wir lesen und vernehmen klare und deutliche Worte, denen aber noch die Begriffe fehlen: Die Vernunft sei Ursache des Guten; damit zugleich das Prinzip alles Seienden, und weil kein Seiendes ohne Bewegung, auch die Ursache aller Bewegung. Eine Art leeres Erstaunen wird viele Philosophen durch die Jahrtausende erfaßt haben, als sie erfahren mußten, diesen Reimen von Wortbegriffen nicht gewachsen zu sein. Sie mußten auf Geduld und Erleuchtung hoffen.]

4. (a) Man könnte vermuten, daß Hesiodos zuerst eine solche Ursache gesucht und wer noch sonst etwa Liebe oder Begierde in dem Seienden als Prinzip gesetzt, wie auch Parmenides; denn dieser sagt, wo er die Entstehung des Alls aufbaut: „als ersten von allen unsterblichen Göttern ersann sie (die über das All waltende Göttin) den Eros“; Hesiodos aber sagt: „Vor allem zuerst ward Chaos, nach diesem aber war die breitbrüstige Erde, - und Eros, der vor allen unsterblichen Göttern hervorragt“, als ob in dem Seienden sich eine Ursache finden müsse, welche die Dinge bewege und zusammenbringe. Wem unter diesen man den Vorrang geben soll, es zuerst ausgesprochen zu haben, das sei später zu entscheiden gestattet. [Von der Vernunft führt die Reise zu Liebe und Begierde, dann wieder zurück zu Erde und Chaos, fehlt noch das Unendliche des Anaximander, sofern es im Chaos nicht mitgedacht wurde. Denn das Grenzenlose ist ohne Grenze und daher ohne Ordnung, nicht berufen, das All als Kosmos errichten. Aristoteles scheint lustvoll mit den konkurrierenden Avancen des alten Götterhimmels zu spielen. Als habe er seinen soeben behaupteten „Ansatz“ bei der Vernunft vergessen oder nicht ernst genommen. Für Konkurrenz unter den Prinzipien ist jedenfalls gesorgt, wir dürfen die vertagte Entscheidung des Philosophen gespannt erwarten. Aristoteles frönt noch der ursprünglichen Form von *Eklektizismus*: Auswählen nach selber ausgewählten Auswahlprinzipien.]

Mythologen der Antike wissen natürlich totalen Bescheid über jede der genannten Götterfiguren, über ihre heroischen Karrieren und Schicksale. Auch ihnen (wie dem Aristoteles) sei das Vergnügen des entweder systematischen oder fragmentarischen Durchdeklinierens einer unwiederbringlich vergangenen Gegenwart gegönnt.]

Da aber auch das Gegenteil des Guten sich in der Natur vorhanden zeigte, nicht nur Ordnung und das Schöne, sondern auch Unordnung und das Häßliche, und des Bösen mehr als des Guten, des Schlechten mehr als des Schönen, so führte ebenso ein anderer Freundschaft und Streit ein, jedes von beiden als Ursache jener beiden. [Ein Königreich für die Wiederkehr des Augenblicks, in dem Schopenhauer diese Zeilen las, und der blinde Seher des blinden Urwillens in ihm erwachte. – Da jeder Begriff der Vernunft schon aus Vernunft seine Negation mit sich führt, waren die Karten des Bösen und Häßlichen, aber auch des Falschen und Nichtigen mit in das Spiel gemischt.]

Denn folgt man dem Empedokles und faßt seine Ansicht nach ihrem eigentlichen Gedanken, nicht nach ihrem unbeholfenen Ausdruck, so wird man finden, daß ihm Freundschaft Ursache des Guten ist, der Streit Ursache des Bösen; so daß wohl recht hat, wer sagt, Empedokles setze gewissermaßen und zwar als Erster das Gute und das Böse als Prinzipien, sofern ja die Ursache alles Guten das Gute selbst und des Bösen das Böse ist. [Im nur

mehr halbmythischen Spiel der spätantiken Begriffe ist es gleichgültig, ob Freundschaft das Gute begründet oder umkehrt dieses die Freundschaft. Mal sticht diese, mal sticht jene Karte. Ebenso elegant und selbstverständlich wird das Böse als Kind des Streites vorgestellt und eingeführt, worauf zwei fröhliche Tautologien das Spiel beschließen. - Er will uns auf den Arm nehmen, werden einige Kirchenväter unwillig geseufzt haben.]

(b) Soweit also erfaßten diese, wie gesagt, zwei von den Ursachen, welche wir in den Bücher Über die Natur unterschieden haben, nämlich den Stoff und das, wovon die Bewegung ausgeht, indessen nur undeutlich und noch keineswegs sicher, sondern so wie es im Kampfe die Ungeübten machen; denn diese führen im Herumfahren wohl auch öfters gute Hiebe, aber sie tun es nicht aus Wissen, und ebenso gleichen auch diese nicht Wissenden in dem, was sie sagen; denn sie machen ja offenbar von diesen Prinzipien fast gar keinen oder doch nur wenig Gebrauch. [Ein vernichtender Vergleich: die früheren Philosophen verhielten sich wie Fechter, die weder wußten, was das Fechten sei, noch wie es gekonnt auszuführen sei. Kaum fünfhundert Jahre hatten genügt, um die aktuelle Philosophie zur Zeit des Aristoteles von den Anfängen der griechischen Philosophie völlig zu entfremden: eine rasche, eine überschnelle Entwicklung, die Ihresgleichen sucht: Denn noch die moderne Philosophie von heute findet, wenn sie nicht völlig verblendet argumentiert, die Philosophie-Anfänge Platons und Aristoteles keineswegs verachtungswürdig. Ein zweitausendfünfhundertjähriger Bogen, einer Brücke gleich, die sich in beiden Richtungen bewandern läßt.]

Anaxagoras nämlich gebraucht bei seiner Weltbildung die Vernunft (wie) als Kunstgriff (wie den Maschinengott im Theater), und wenn er in Verlegenheit kommt, aus welcher Ursache denn etwas notwendig sein soll, dann zieht er ihn herbei; im übrigen aber sucht er die Ursache eher in allem andern Entstehenden als in der Vernunft. [Auch Anaxogoras' Vernunft focht demnach mit untauglichen Mitteln: Vernunft lediglich als Lückenbüßer, wenn alle empirischen Ursachen als glaubwürdige Gründe versagen. Aber in welcher Vernunft könnten die modernen Naturwissenschaften heute nach einer ersten Ursache fahnden, nachdem sie den „Lückenbüßer Gott“ verabschieden mußten? – Ein Unentstandenes können sie nur noch als fata morgana einer philosophischen Vernunft abqualifizieren, die sich von jeder wissenschaftlichen Rationalität verabschiedet hat.

Diese denkt im Rahmen eines metaphysischen Grundsatzes, den sie als Selbstverständlichkeit voraussetzt: Alles was ist, ist entstanden und wird wieder verschwinden. Das Problem dieses Satzes ist bekannt: er kann sich nicht durch sich begründen, er ist nur ein Weltanschauungssatz, der

durch ein verallgemeinertes empirisches Wissenschaftswissen aufgestellt und geglaubt wird. Der Vorwurf der fata morgana fällt auf ihn zurück.

Der Inhalt von $2+2=4$ mußte durch Mathematiker, die sehr unterschiedlich gewesen sein müssen, entdeckt werden, aber der Wert des Inhaltes besteht und bestand unabhängig von der Genealogie seiner Entdeckungsgeschichte. Zwei und zwei andere Dinosaurier, die einander begegneten oder bekämpften, machten ein reales Saurierquartett. Die Mathematik war und ist der Jäger, das Kleine Einmal Eins ist das ewige Jagdgut.]

Und Empedokles gebraucht seine Ursachen zwar etwas mehr als dieser, aber doch weder genügend noch findet er zu einer Übereinstimmung unter ihnen. Öfters wenigstens trennt bei ihm die Freundschaft und verbindet der Streit. [Chaos auch bei Empedokles, die Ordnung der Ursachen dieser Welt lag noch hinterm Horizont der suchenden Vorsokratiker. Freundschaft und Streit machten als ontologische Kategorien Konkurs. Generell gilt: ein abdankender Mythos beehrt seine Künste mit günstigen Almosen.]

Denn wenn das All durch den Streit in die Elemente getrennt wird, so wird ja das Feuer in eins verbunden und ebenso jedes der übrigen Elemente; wenn sie aber wieder alle durch die Freundschaft in das eins zusammengehen, so müssen notwendig aus einem jeden die Teile wieder geschieden werden. [Aristoteles bedient sich an der Konkursmasse: es sind der Widersprüche zu viele, denen die Vorsokratiker auf den mythischen Leim gegangen sind. Ein später Bastard dieses Denkens war übrigens noch der Klassenkampf des Marxismus, durch den sogar die Entwicklungen und Kämpfe der Kulturen samt Religionen und Künsten sollten begründbar sein.]

Empedokles also hat im Gegensatz zu den früheren Philosophen als Erster diese Ursache als geteilt eingeführt, indem er nicht eine Ursache der Bewegung aufstellte, sondern verschiedene und entgegengesetzte. [Statt einer Ursache viele Ursachen: statt einer Bewegung viele Bewegungen: statt einer Welt viele Welten: Damit war die Frage nach der ersten Ursache scheinbar aus dieser Welt hinauskomplimentiert. („Es wäre schön gewesen, aber es hat nicht sein sollen“: Noch heute der Triumphsatz jeder Wissenschaft und Philosophie, die alles Ontologische in die Rumpelkammer der Geschichte des menschlichen Denkens verabschiedet hat.)]

Ferner benannte er zuerst von den sogenannten stoffartigen Elementen vier, doch wendet er sie nicht als vier an, sondern als wären ihrer nur zwei, nämlich das Feuer an sich, die gegenüberstehen aber, Erde, Luft und Wasser, als eine einzige Natur. Das kann man bei genauerer Betrachtung aus seinen Gedichten entnehmen. [Feuer als natürlicher Widersacher von Erde, Luft und Wasser; diese drei daher als positive und

„einzige Natur“, das Feuer aber, weil alles vernichtend, außerhalb der Natur. Keine unkluge, keine absurde Kombination, und doch von nur geringer intelligibler Belastbarkeit. - Wie sich das „genauere“ vom weniger genauen Betrachten im Denken des Aristoteles unterschied, möchten wir an seiner Exegese der Gedichte des Empedokles nochmal vernehmen und verstehen.]

(c) In dieser Weise und so viele Prinzipien benannte also, wie gesagt, Empedokles. Leukippos aber und sein Genosse Demokritos behaupten als Elemente das Volle und das Leere, indem sie das eine Seiendes, das andere Nichtseiendes nennen, nämlich das Volle und Dichte nennen sie das Seiende, das Leere und Dünne das Nichtseiende. [Das „Volle“ und das „Leere“ sind gleichsam „gestandene“ Abstraktionen, die vor unzähligen anderen (das Breite, das Lange, das Früher, das Später, das Oben, das Unten, das Dichte, das Dünne usf.) das Versprechen enthalten haben müssen, eine Spur zur ontologischen Höhle legen zu können. Diese gefunden, konnten die Spurenleger (das Volle und das Leere) beseitigt werden. Sein und Nichts hockten in der Höhle, auf Altären, die mit sehenden Augen nicht zu sehen, mit hörenden Ohren nicht zu hören waren.]

Deshalb behaupten sie auch, daß das Seiende um nichts mehr sei als das Nichtseiende, weil auch das Leere nicht (weniger) als der Körper. Dies seien die Ursachen des Seienden im Sinne des Stoffes. Und wie diejenigen, welche das zugrundeliegende Wesen als Eines setzen, das übrige durch die Eigenschaften desselben entstehen lassen und dabei das Dünne und Dichte als Prinzipien der Eigenschaften annehmen, in gleicher Weise erklären auch diese die Unterschiede für die Ursachen des übrigen. [Wie ein Kaleidoskop lassen sich diese Kategorien drehen und wenden, um deren Identität und Nichtidentität vorbeifliegen zu lassen. Das Leere ist das Volle, das Nichtseiende ist das Seiende und beider Ursachen ist eine und dieselbe Ursache. Welche? Diese Frage flog aus dem Kaleidoskop, als es zu rasch beschleunigt wurde.

Ist das Wesen eines und daher das Eine (der entsprechenden Sachen): mußten die Unterschiede, ohne die keine konkreten Sache möglich, aus den Eigenschaften des Wesens abgeleitet werden: Woher aber diese gekommen, wenn das Wesen nur das Eine, bleibt als unerledigte Frage zurück.]

Deren sind aber nach ihrer Ansicht drei: Gestalt, Ordnung und Lage; denn das Seiende, sagen sie, unterscheidet sich nur durch Zug, Berührung und Wendung. Hiervon bedeutet aber Zug Gestalt, Berührung Ordnung und Wendung Lage: Es unterscheidet sich nämlich A von N durch die Gestalt, AN von NA durch die Ordnung N von Z durch die Lage. Die Frage aber nach der Bewegung, woher denn oder wie sie bei dem Seienden stattfindet, haben auch diese mit ähnlichem Leichtsinne wie die übrigen beiseite gesetzt. [Offensichtlich sollen „Gestalt,

Ordnung und Lage“ die Abstraktionen des Vollen und Leeren bzw. deren ontologische Substitute (das Seiende, das Nichtseiende, die Bewegung) präzisieren und konkretisieren. Eine Formalisierung, die in eine neue Sackgasse führen mußte.

Denn die Wort-Konkretionen von Zug für Gestalt, von Berührung für Ordnung, von Wendung für Lage durch das Sophisma eines Beispiels zu demonstrieren, das sich an den gewendeten Buchstaben N, A und Z veranschauliche, muß schon in der Antike als kindische Spielerei erkennbar gewesen sein. Ebenso die Annahme, daß zwischen den Buchstabenbewegungen unserer Schriftzüge und den Bewegungen der Realität(en) eine gründende und erklärende Analogie bestehe.]

Während dieser Zeit und schon vorher befaßten sich die sogenannten Pythagoreer mit der Mathematik und brachten sie zuerst weiter, und darin eingelebt hielten sie deren Prinzipien für die Prinzipien alles Seienden. [Aristoteles formuliert en passant die Struktur von Vorurteil und Ideologie: Worin unser Urteilen über die Realität(en) „eingelebt“, das halten wir für den Prinzipien-Nabel der ganzen Welt. Lange genug im Käfig der Zahlen hin und hergegangen, und „schon“ sind Zahlen die Prinzipien der ganzen Welt. Und auch „rückwärts“ oder „inwärts“ nimmt das Unheil seinen Lauf: auch die Prinzipien der Zahlen sind mit den Prinzipien der Welt identisch.]

Da nämlich die Zahlen in der Mathematik der Natur nach der Erste sind, und sie in den Zahlen viel Ähnlichkeiten (Gleichnisse) zu sehen glaubten mit dem, was ist und entsteht, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, wonach (z.B.) ihnen die eine Bestimmtheit der Zahl Gerechtigkeit sei, diese andere Seele oder Vernunft, eine andere wieder Reife und so in gleicher Weise so gut wie jedes einzelne, und sie ferner die Bestimmungen und Verhältnisse der Harmonie in Zahlen fanden; da ihnen also das übrige seiner ganzen Natur nach den Zahlen zu gleichen schien, die Zahlen aber sich als das Erste in der gesamten Natur zeigten, so nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien Elemente alles Seienden, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl. [Mehr als an Feuer, Erde und Wasser glaubten die Pythagoreer an die Zahlen als Grund der Welt. Schon die Welt der Mathematik, die Welt der Zahlen, die sich als eigene Welt selbst begründet, schien dafür ein unwiderlegbares Argument zu sein.

Wäre diese Welt (der Zahlen) nun wirklich die Grundwelt aller Welten, wäre allerdings anzuraten, nicht mehr Philosophie und Wissenschaften, sondern nur mehr Mathematik zu studieren. Die Zahl (welche, wäre noch genauer zu eruieren) wäre das Erste Prinzip alles Seienden.

Zum Verhängnis wurde den Pythagoreern das analogische Mystifizieren von Zahlen, - das „mystische“ Analogisieren von Realitäten und Zahlen. Findet jede Seite der Natur und des Geistes (Gerechtigkeit, Seele,

Vernunft, Reife usf.) eine Mutter oder einen Vater in einer bestimmten Zahl, wäre nur noch der Zeugungs- oder Geburtsvorgang zu beobachten gewesen, um das pythagoreische System als Weltsystem beweisen zu können.

Doch glaubhaft schien dies nur für die Welt der Musik zu gelingen, deren einfache Grundintervalle auf einer realen Akustik basieren, der reale Proportionen inkarniert sind. Folglich scheint beispielsweise die Oktave aus dem einfachen Zahlenverhältnis 1:2 hervorzugehen, weil Oktave und 1:2 identisch zu sein scheinen. Das Moment der Qualität: die gehörte Akustik, der reale Klanggrund, wird unterschlagen. Wie dann erst bei Gerechtigkeit, Seele und Vernunft, aber auch bei Feuer, Erde und Wasser?

Auch der Kurzschluß auf eine in Zahlen geschriebene Harmonie der (realen) Welt folgt unwillkürlich aus dem „Eingelebtsein“ der Pythagoreer in den Käfig der Zahlen, der ihnen die ganze Welt und mehr als die Welt: auch noch der Weltgrund zu sein schien.

Die pythagoreische Himmelstheorie, die sich einen harmonischen Kosmos von Gaden einer harmonischen Mathematik konstruierte, war ein zentrales Lehrstück der vormodernen Astronomie und Naturphilosophie. Noch Schopenhauer gedachte, mit diesem Erbe in seiner Ästhetik und Musikästhetik wuchern zu können.

Daraus läßt sich für das (Un)Wesen von Vorurteil und Ideologie lernen: wenn etwas mit deiner Meinung, mit der Lehre deiner Vordenker übereinzustimmen scheint, dann sei auf der Hut: Auch wenn Deine Meinung und Lehre Triumphe über andere Meinungen und Lehren feiert, sei noch mehr auf der Hut. Noch jeder Weg in den Abgrund war mit den besten Vorsätzen gepflastert.]

Und was sie nun in den Zahlen und den Harmonien als übereinstimmend mit den Eigenschaften (Zuständen) und den Teilen des Himmels und der ganzen Weltbildung aufweisen konnten, das brachten sie zusammen und paßten es an. Und wenn irgendwo eine Lücke blieb, schauten sie eifrig darauf, daß ihre ganze Untersuchung in sich geschlossen sei. [Aristoteles formuliert diplomatisch und freundlich; er hat die falsch gefüllten Lücken erkannt und das „Geschlossene“ der pythagoreischen Systeme als Ideologie durchschaut.]

Ich meine z.B., da ihnen die Zehnzahl etwas Vollkommenes ist und das ganze Wesen der Zahlen umfaßt, so behaupten sie auch, der bewegten Himmelskörper seien zehn; nun sind aber nur neun wirklich sichtbar; darum erdichten sie als zehnten die Gegenerde. Diesen Gegenstand haben wir anderswo genauer erörtert; daß wir aber jetzt drauf eingehen, hat den Zweck, auch von ihnen zu entnehmen, welche Prinzipien sie setzen und wie diese auf die

genannten Ursachen zurückkommen. [Aristoteles führt ein „schönes“ Beispiel an, wie die Pythagoreer eine Lücke in der Realität durch ihre „mathematische Vernunft“ geschlossen haben: Aus Neun mache Zehn, und eine scheinbar akosmische Welt ist wieder in Ordnung. Die perfekte Zehnzahl für die Anzahl der Planeten in unserem Sonnensystem freizuhalten, war noch zu Hegels Zeiten möglich.

Wenn im 20. Jahrhundert nach einem zehnten Planeten gesucht wurde, stand nicht mehr die Mathematik (eines ihrer Systeme) Pate für das verlorene Kind. Nichts könnte den Unterschied von antiker (und vormoderner) und moderner Astronomie treffender erfassen als die Tatsache, daß *erstens* alles heutige Suchen nach Planeten in unserem Sonnensystem immer von tatsächlichen Meßdaten und genauen Bahnanalysen vorhandener Planeten ausgehen muß, und *zweitens* auch außerhalb unseres Sonnensystems nach Planeten gesucht wird, und dies mit großem Erfolg.

Über die Geschichte von Transpluto als hypothetischem zehnten Planeten wurde viel berichtet; mittlerweile aber hat Pluto selbst seinen Status als Neunter Planet eingebüßt. Empirische Forschungen zwangen die moderne Astronomie, die neue Kategorie „Zwergplanet“ einzuführen. Für jeden wahren Pythagoreer ein himmelschreiendes Sakrileg. Auch Sedna und Eris schafften es nicht, die bleibende Lücke zu füllen und den pseudomythischen Rang einer „Gegenerde“ zu erobern.]

[1]Offenbar nun sehen auch sie die Zahl als Prinzip an, sowohl als Stoff für das Seiende, als auch als Bestimmtheiten und Zustände. [2] Als Elemente der Zahl aber betrachten sie das Gerade und das Ungerade, von denen das eine begrenzt sei, das andere unbegrenzt, das Eine [Eins] aber bestehe aus diesen beiden (denn es sei sowohl gerade als ungerade), die Zahl aber aus dem Einen, und aus Zahlen, wie gesagt, bestehe der ganze Himmel. [[1]Das „Bestehen aus“ scheint eine unverzichtbare Kategorie zu sein, denn alles, was in dieser Welt als Etwas existiert, es sei mental oder physisch, besteht aus anderem Etwas: seien es Elemente, Formen, Akte, Bedingungen, Gesetze, Prinzipien usf. Aber die Beliebigkeit dieser Kategorie, sie zeigt sich, wenn sie auf ein reales Etwas angewandt wird (der Mensch besteht aus Wasser), führt stets wieder zur korrespondierenden Beliebigkeits-Kategorie: „Alles hängt mit allem zusammen.“

Daß der „ganze Himmel aus Zahlen bestehe“, ist eine Redewendung, die wir noch heute in der Astronomie finden, etwa in den mathematischen Modellen der theoretischen Physik, in den relativistischen Modellen der

modernen Kosmologie. Wird eingewandt, der Himmel bestehe noch aus tausend anderen Elementen, Zahlen allein genügten nicht, wird dies sofort zugegeben, wenn man sich auf Totalität der Realität besinnt: Eine Art Umrißganzes erscheint plötzlich auf dem Radarschirm des modernen Vorstellens und Denkens über den „ganzen Himmel“.

Es sei denn, moderne Fanatiker der Zahl und Mathematik sind überzeugt, daß sich die „tausend anderen Elemente“ letztlich und damit erstlich (prinzipiell) auf Zahlen zurückführen lassen. Mögen die „Bestandteile“ noch so spezifisch physikalisch, chemisch oder auch organisch sein, oder mögen sie noch so spezifisch mental sein: - Gefühle, Gedanken, Wetten der spekulativen Finanzmärkte, Gemeinschaftsappelle von Politikern in auseinanderdriftenden modernen Gesellschaften usf. -, letztlich und damit erstlich ließen sich alle Elementarsysteme doch auf Zahlen zurückführen. - Aristoteles Kurzdarstellung der pythagoreischen Ideologie hat das Verdienst, diese als erste und letzte Quelle aller modernen mathematischen Ideologien vorgeführt zu haben.

[2] Das Gerade soll begrenzt, das Ungerade soll unbegrenzt sein. Eine feine, obgleich illusorische Unterscheidung, die aber vermutlich den Unterschied von rationalen und irrationalen Zahlen vorbereiten half.

Da die Pythagoreer das Eins mit den Einen irgendwie in einen Topf geworfen zu haben scheinen, ist es so gut wie unmöglich, ihren Grundgedanken im Kosmos der Zahlen gerecht zu werden. Für uns ist das Eins nicht das Eine, das Eine nicht das Eins. Wir präzisieren den Gedanken der Zahl an der Genese des Eins aus der Reflexion der Identität in sich selbst: Was mit sich identisch ist, kann dies nur sein, wenn es als ein Eins existiert und angesprochen wird. Jede Sonne ist eine Sonne, eine „diese“ Sonne in ihrer einmaligen Identität. Dies schließt nicht aus, sondern ein, daß die Kategorie des Eins nicht ohne die Kategorie des Vielen denkbar ist. Jede Sonne ist als diese doch nur eine unter ungezählt vielen anderen „diesen.“

Soll nun das Eine nichts weiter als die Synthese der beiden arithmetischen Grundprinzipien sein: „Bestehend aus“ dem Geraden und dem Ungeraden, haben wir ein „Eines“ vor uns, das jedenfalls (noch) nichts mit dem „Einen“ der Eleaten und späteren Neuplatoniker zu tun hat. Der pythagoreische Einheitsbegriff möchte konsequent mathematisch bleiben und wird dadurch als willkürliche Abstraktion einer Zahlenmystifikation erkennbar, die sich als astronomische Mystifikation vollendet.]

Andere aus derselben Schule nehmen zehn Prinzipien an, welche sie in entsprechende Reihen zusammenordnen: Grenze und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades, Einheit und Vielheit, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, gleichseitiges und ungleichseitiges Viereck. [Unter und in den Schulen des Pythagoras muß es heftigen Streit gegeben haben. Weil die Beziehung zwischen Quanta (Zahlen) und Qualitäten (Elemente) für kein Etwas quantitativ begründet sind, (auch wenn nicht nur die Haare jedes Menschen gezählt sind), läßt sich nach Lust und Laune alles, was als Etwas erscheint, unter angeblich zugrundeliegende Zahlen als Prinzipien subsumieren.]

Dieser Annahme scheint auch der Krotoniate Alkmaion zu folgen, mag er sie nun von jenen oder mögen jene sie von ihm überkommen haben; denn Alkmaion war ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras und sprach sich auf ähnliche Weise aus wie diese. Er sagt nämlich, die meisten menschlichen Dinge bildeten eine Zweiheit, und bezeichnet damit die Gegensätze, nicht bestimmte, wie diese, sondern die ersten besten, wie weiß schwarz, süß bitter, gut böse, klein groß. Dieser also warf nur unbestimmte Ansichten hin über das übrige, die Pythagoreer dagegen erklärten, wie viele Gegensätze es gebe und welche es seien. [Die Pythagoreer als erste „Meister“ der „Systemtheorie?“ Aber die Zweiheit als Zweiheit (ihr Begriff) ermächtigt uns nicht, auch nur eine einzige empirische Zweiheit abzuleiten und zu begründen. Die Bedeutung der Zweiheit als Zweiheit verbleibt in den Grenzen der regulativen (Forschungs-)Vernunft. Dies nicht zu akzeptieren, erklärt die absurden Überdrehungen der modernen Systemtheorie. Sie verwechselt sich mit einer konstitutiven Vernunfttheorie der modernen Welt. Dabei bleibt nicht nur die Freiheit des Menschen auf der Strecke.]

Von beiden also kann man so viel entnehmen, daß die Gegensätze Prinzipien des Seienden seien; wie viele aber und welche, kann man nur von dem einen entnehmen. Wie man diese jedoch auf die genannten Ursachen zurückführen könne, das ist von ihnen nicht bestimmt entwickelt, doch scheinen sie die Elemente als stoffartige Prinzipien zu setzen; denn aus ihnen als immanenten Bestandteile bestehe, sagen sie, das Wesen (die Substanz) und sei aus ihnen gebildet. [Der Trick, den Begriff Gegensatz in zweifachem Sinne vorauszusetzen und diese Voraussetzung zugleich zu verschleiern, ist das Sophistische an der antiken Systemtheorie. Aus den Gegensätzen des Löwen (und so jeder Wesenheit in dieser Welt) lasse sich das Wesen des Löwen ableiten, weil die Gegensätze die materiellen Prinzipien des Wesens seien. Aber Gegensätze müssen einen Grund haben, der ihnen vorausgesetzt ist. Daher Aristoteles' Frage nach der wirklichen Ursache des Wesens, nach dem wirklichen Grund der Gegensätze. Der Löwe existiert männlich und weiblich und darüber hinaus in Gestalt vieler Arten, die man mit schlauer Rhetorik gleichfalls als „Gegensätze“ verkünden

kann. - Ein ganzer Tag des menschlichen Lebens besteht aus Tag und Nacht; das ganze Leben aber aus unzähligen Gegensätzen: man wähle.]

(b) Hieraus kann man die Gedanken der Alten, welche eine Mehrheit von Elementen der Natur setzten, zur Genüge ersehen. Manche zwar erklärten sich auch über das All in dem Sinne, daß es eine einzige Natur sei, indessen auch diese nicht auf gleiche Weise, weder in Hinsicht auf Richtigkeit noch gemäß der Natur. [Uneinigkeit, wohin man sieht, Streit und Kuriosa hinter jeder Ecke, und so soll es auch sein: Warum sollen die Theorien der Philosophen über das Ganze und das Wesen des Ganzen eine Ausnahme machen?]

In die gegenwärtige Untersuchung der Ursachen paßt nun zwar ihre Erwähnung keineswegs; denn sie reden vom Einen nicht in dem Sinne wie einige von den Naturphilosophen, welche zwar auch Eines zugrunde legen, aber aus dem Einen als aus dem Stoffe das Seiende entstehen lassen; denn jene fügen die Bewegung hinzu, insofern sie ja das All entstehen lassen, diese aber behaupten die Unbeweglichkeit. [Das Eine als Urstoff aller Stoffe: wieder läuten die Alarmglocken der antiken Sophistik. Die Bewegung als Bewegung und die Bewegung aller Bewegungen in dieser Welt muß den Pythagoreern arg zu schaffen gemacht haben. Doch läßt sich der Gegensatz von beispielsweise regelmäßiger und unregelmäßiger Bewegung ganz leicht unter das Gerade und Ungerade subsumieren.]

Das moderne Urknall-Modell ist vom antiken Urmateriemodell nicht weit entfernt. Unsere Kosmologen sind aber schlauer: die Bewegung sei dem Urstoff schon beigefügt: dieser sei unendlich dicht und von unendlicher Nicht-Ausdehnung (Singularität), folglich von unendlicher Energie (gewesen). Wehe wenn sein Wesen losgelassen wird: aus einem Punkt explodiert die ganze Welt und hört nicht auf, weiter zu explodieren. Was gewesen ist, das macht das Wesen aller Welt(en). Wo ist mein unbewegter Beweger geblieben, würde Aristoteles verzweifelt fragen.]

Indessen folgendes über sie gehört doch in die gegenwärtige Untersuchung.

Parmenides nämlich scheint das begriffliche Eine aufgefaßt zu haben, Melissos das stoffartige; deswegen behauptet es jener als begrenzt, dieser als unbegrenzt, Xenophanes dagegen, der zuerst die Einheit lehrte (denn Parmenides soll sein Schüler gewesen sein), erklärte sich nicht bestimmter und scheint gar nicht die eine oder die andere Natur berührt zu haben, sondern im Hinblick auf den ganzen Himmel sagt er, das Eine sei der Gott. [An der Konstruktion eines „Einen“ führte in der Antike kein Weg vorbei; aber die Wege und Resultate des Erdenkens einer höchsten Einheit, die entweder mit dieser Welt identisch oder derselben vorgesetzt sei, waren zum Erbarmen verschieden. Das Judentum hatte und hat einen Einen, der zugleich der Einzige war und ist; das Eine des Platon war die Gottheit des Guten; das „begrifflich“ Eine führte zum Denken des Denkens als jener

Einheit, aus deren Bewegung der unbewegte Bewegter die Welt bewegt (nicht erschafft), das stofflich Eine war die vorhin erwähnte Ur-Materie, die sich auch in der Moderne sehen lassen darf.

Es ist evident, daß der Grund dessen, was unser Denken ermöglicht, nicht dem materiellen Grund dieser Welt entstammen kann. Wer dies behauptet, muß das Gehirn als denkende Substanz und zugleich als späten Enkel des Urknalls behaupten. Die Freiheit, einen Urknall vorzustellen und auszudenken, wäre Illusion.

Das Rätselwort Gott kann zur Lösung dieser Fragen nichts beitragen, wenn es als unbegriffliches und unbegreifliches sowie als immaterielles Eines gefaßt wird: Es ist selbst ein Problem, gewiß das höchste aller, aber als von unserem Denken völlig getrennt, muß es in die Regionen der Religionen emigrieren. Einzig Spinoza und Nachfolger haben sich redlich bemüht, das Eine als Substanz zweier Attribute zu denken, die sich (sogar) als einzige wirklich denken ließen.]

Diese müssen also für die gegenwärtige Untersuchung beiseite gesetzt werden, die beiden, Xenophanes und Melissos, durchaus, da sie zu wenig philosophische Bildung haben. Parmenides scheint mit hellerer Einsicht zu sprechen. [Aus der Sicherheit, mit der Aristoteles über seine Vorgänger urteilt, spricht das Vertrauen, daß der Fortschritt der philosophischen Vernunft berechtigt sei, Tribunal über die eigene Geschichte zu halten. Wer sonst wäre berufen und befugt? Eine zeitlos aktuelle Frage.]

Indem er nämlich davon ausgeht, da das Nichtseiende neben dem Seienden überhaupt nichts sei, so meint er, daß notwendig das Seiende Eines sei und weiter nichts (worüber wir genauer in den Büchern *Über die Natur* gesprochen haben); indem er sich aber dann gezwungen sieht, den Erscheinungen nachzugeben, und so eine Einheit für den Begriff, eine Vielheit für die sinnliche Wahrnehmung annimmt, so setzt er wiederum zwei Ursachen und zwei Prinzipien, das Warme und das Kalte, wie von Feuer und Erde sprechend, und ordnet das Warme dem Seienden zu, das andere dem Nichtseienden. [Ein altes und doch gleichsam unsterbliches Spiel des Philosophierens: Es geht von einem Begriff aus, der ihm durch sich selbst evident und bewiesen erscheint. Aber nicht lange, und diese Illusion eines „reinen Denkens“ zerstiebt: die Vielfalt der erfahrbaren Welt der Erscheinungen erzwingt den Widerruf. Unter den heiligen Zahlen der Pythagoreer ließen sich scheinbar viele, vielleicht alle Erscheinungen und Gesetze der Welt subsumieren, unter das Eine des Parmenides nicht einmal die kleinste Maus dieser Welt.

Versagt demnach der eine Begriff des Einen (Seins) als Primärursache der Welt, weil ihm die Vielfalt der Welt entweder als unbegreifliches Wunder oder als plumpe Täuschung unserer Sinne erscheint, muß er ein zweites

Prinzip und mit diesem viele, unbegrenzt viele (empirische) Prinzipien zulassen. Die Selbstsprengung des parmenideischen Einen kann zwar nochmals durch deren Denker ignoriert werden, wie nicht zuletzt die Exzesse des Sophisten Gorgias bewiesen, aber der Traum einer philosophischen Vernunft, die aus ihrem einfachen Begriffsmotor eine ganze Welt generiert, war und ist ausgeträumt.]

5. (c) Aus dem bisher Angeführten und von den Weisen, welche sich bereits mit der Untersuchung dieses Gegenstandes beschäftigt, haben wir also folgendes erhalten: Von den ersten Philosophen ein körperliches Prinzip (denn Wasser und Feuer und dergleichen sind Körper), und zwar von den einen ein einziges von anderen mehrere körperliche Prinzipien, von beiden aber als stoffartige Prinzipien. [Die Philosophen eines körperlichen Prinzips mußten die Vielfalt des Körperlichen vergewaltigen: nur ein Körperliches sollte Erstes Prinzip sein. Aber indem die einen Wasser, die nächsten Feuer usf. wählten, wurde die Abstraktion zuschanden und ihrer lügenden Unhaltbarkeit überführt.

Doch hatten sie sich noch einer zweiten Lüge schuldig gemacht: Die intelligible Welt der Begriffe und des Denkens, mag sie auch nicht völlig von der Erfahrung der Sinne unabhängig sein, züngelt weder aus Feuer, noch quillt sie aus Wasserquellen.]

Einige, welche dies Prinzip setzten, fügten dazu noch das, von dem die Bewegung ausgeht, und zwar dies teils als ein einziges, teils als ein zwiefaches. Bis zu den Italischen Philosophen also, diese nicht mit eingerechnet, haben die übrigen nur in beschränkter Weise hierüber gehandelt; sie haben eben nur, wie gesagt, zwei Prinzipien angewendet, von denen sie das zweite, das, von dem die Bewegung ausgeht, teils als Einheit, teils als Zweiheit setzten. [Beim intelligiblen Prinzip „Sein“ oder „Eines“ scheint man auf die Frage nach der Bewegung und deren Prinzip verzichten zu können. Doch ist auch Denken ohne Bewegung von Gedanken nicht möglich, - ein Grundgedanke, der mehr noch als die Vielfalt der empirischen Erscheinungen gegen Parmenides' abstraktes Sein, das ewig, unentstanden und unbewegt verharre, eingewandt wurde. Unter anderem von Platon, der gleichwohl seinem Erstprinzip, der Idee des Guten, den parmenideischen Status der Ewigkeit reservierte.

Aber das Problem der Bewegung mußte mehr noch allen materialen Erstphilosophen schmerzhaft auffallen: Kein Element war ohne Bewegung, und was unbewegt erschien, die Erde, der Himmel usf., stand früh schon unter Verdacht, gleichfalls unruhige Gesellen des Seienden zu sein. Geht man von lediglich einigen wenigen Grundelementen aus, wie in der Antike üblich, mußte entweder ein einziges Prinzip für alle Bewegungen (Luft, Wasser, Erde, Feuer) zuständig sein, oder für jedes Element ein eigenes

Prinzip für dessen Eigenbewegung. Davon scheint aber Aristoteles' Bericht über eine Spaltung des ersten Bewegungsprinzips in zwei: einfaches und zwiefaches, unterschieden zu sein.

Möglicherweise artikuliert das „Zweifache“ lediglich die mit dem Bewegungsprinzip untrennbare Begriffsunterscheidung von Woher und Wohin der Bewegung. Was facht die Bewegung an, und wie facht diese (primär verursachende) Bewegung weitere Bewegungen an? Die feuerspeiende Bewegung des Stromboli wird durch ferne und sehr nahe Bewegungen bestimmter Erdkrustenprozesse angefacht. Aber einmal in Bewegung und „ins Freie“ geraten, facht sie weitere Prozesse in der Atmosphäre der Erde an: Lava erkaltet, Gase verduften, Luft wird erhitzt, Touristen werden „magnetisch“ angezogen usf. Die Frage nach dem Anfang der Bewegung führt rasch in eine endlose Ursachenkette, die Frage nach dem Ende der Bewegung in eine endlose Wirkungskette.]

Die Pythagoreer haben die Zweiheit der Prinzipien in derselben Weise gesetzt, das aber fügten sie hinzu, was ihnen auch eigentümlich ist, daß sie das Begrenzte und das Unbegrenzte und das Eine nicht für Prädikate anderer Wesenheiten ansahen, wie etwa des Feuers, der Erde oder anderer dergleichen Dinge, sondern das Unbegrenzte selbst und das Eins selbst als Wesen dessen behaupteten, von dem es prädiziert werde; weshalb sie denn auch die Zahl für die Wesenheit aller Dinge erklärten. [Die Aussage, daß „Zweiheit der Prinzipien“ auch bei den Pythagoreern konstitutiv gewesen wäre, relativiert sich durch die unterschiedenen Arten, die sie als Prinzipien setzten. Wird das Begrenzte und Unbegrenzte dem Wesen als dem Einen (Sein) prädiziert, und wird diese Trias zugleich als Wesen der Zahl ausgesagt, folgt allerdings, daß die Zahl das Prinzip und das Wesen aller Dinge und ihrer Wesenheiten ist. Diese sind damit sozusagen angezählt und ausgezählt:

Das Eins dieser unserer Sonne ist begrenzt; da es aber nur zusammen mit dem unbegrenzt Vielen aller Sonnen (die empirisch niemals zugänglich sein können) diese einzelne Sonne ist, ist durch die Zweiheit der pythagoreischen Prinzipien die Identität des Kosmos und aller seiner Teile gesichert. Ein sehr abstrakter und einfacher Mythos; geboren nicht mehr aus der religiösen Tradition der Griechen, sondern in der Denkerwerkstätte einer gelehrten Sekte in einer italischen Kolonie.]

Hierüber also erklärten sie sich auf diese Weise, außerdem begannen sie auch auf die Frage nach dem Was zu antworten und zu definieren, aber sie betrieben den Gegenstand zu leichthin. Denn sie definierten oberflächlich und hielten dasjenige, dem der in Rede stehende Begriff zuerst zukommt, für die Wesenheit der Sache geradeso, wie wenn jemand meinte, das Doppelte und die Zweizahl seien dasselbe, weil sich in der Zweizahl zuerst das

Doppelte findet. [Man sollte meinen, die Frage nach dem „Was“ hätte sich erübrigt, nachdem die Zahl jedes Was vollständig erfüllt. Oft genug wird der freche Geist des Volkes und anderer Widersacher die Pythagoreer aus dem Himmel ihrer überbedeutsamen Zahlen auf den Boden der Realität zurückgeholt haben. Aristoteles amüsiert sich blendend.]

Aber darum ist es doch nicht dasselbe, Doppeltes sein oder Zweizahl sein, sonst würde ja, wie es denn auch jenen widerfuhr, das eine vieles sein. – Von den Früheren also und den übrigen kann man so viel entnehmen. [Das Zweifache ist das einfachste Doppelte, das Doppelte existiert als ein unbegrenzt Vieles. Daraus folgt auf der Prinzipien-Ebene der Zahlen allerdings, das Eins Vieles und Vieles Eins ist. Ob Aristoteles diese Ansicht geteilt hat, bleibt vorerst ungeklärt. Daß sich die Phytogener jeder Dialektik auf der Ebene der Grundbegriffe des Zahlendenkens widersetzen, ist verständlich. Ihr heiliges Tun in und durch Zahlen sollte nicht in den Verdacht geraten, lediglich eine neue Sophisten-Marke auf dem Markt der Intellektuellen anzubieten.]

6. (a) Nach den genannten Philosophen folgte die Lehre Platons, welche sich in den meisten Punkten an diese anschließt, jedoch auch einige Eigentümlichkeiten hat im Gegensatz zu den Italischen Philosophen. Da er nämlich von Jugend auf mit dem Kratylos und den Ansichten des Herakleitos bekannt geworden war, daß alles Sinnliche in beständigem Flusse begriffen sei, und daß es keine Wissenschaft davon gebe, so blieb er auch später bei dieser Annahmen. [Nach einem kurzen Ritt durch die vorplatonische Geschichte der Philosophie folgt nun die des Lehrmeisters selbst. Der Schüler Aristoteles ist selbstredend voreingenommen, weil er unterdessen seine eigene Philosophie entwickelt hat. Das soll uns nicht hindern, der Illusion zu folgen, beide Philosophien unvoreingenommen betrachten zu können. Als ob Philosophieren im eminentem Wortsinn jemals dem Strom der Philosophiegeschichte entschlüpfen könnte. –

Der junge Platon hielt sich (nach Aristoteles) an die Denker der dialektischen Sinnlichkeit. Ein historischer Kratylos, nicht der Kratylos des gleichnamigen Dialogs, der als sprachphilosophischer Partner von Sokrates-Platon auftritt, soll Schüler des Heraklit gewesen sein.

Ist in und an der Realität aller Welten nichts als beständige Veränderung zu konstatieren, mußte diese Hypothese den Verdacht erwecken, ihrerseits auch nur ein veränderlicher Satz zu sein. Wie war demnach dem Dilemma zu entkommen, daß die Realität sich bewegend, ein Satz über diese jedoch als in sich ruhend erschien? Wissenschaft von und über die Realität erschien sowohl möglich wie unmöglich.

Wir Heutigen meinen prima vista, gar kein Dilemma liege vor, weil die Realität aus zwei Paar Schuhen bestehe: Im einen Paar stecken die

unbeweglichen Füße der gleichbleibenden Gesetze der Dinge, im anderen stecken die virtuos beweglichen Füße der flüchtigen Erscheinungen derselben Dinge. Während die Dinge hurtig weitergehen, bleiben sie zugleich stehen. Dort sind sie an einem immer anderen Ort, hier immer an demselben Ort.

Beziehen wir die Zeit mit ins Gefecht, erhalten wir die Ewigkeit der Idee wiederum derselben Dinge, weil deren zeitliche Bewegung die Idee nichts angeht. Die zeitliche Bewegung läuft den Schuhen der Idee zwar immer wieder davon, aber wo sie auch hin- und ankommt, ist die Idee schon da. Jeder neugeborene Löwe tut nur so, als wäre er nicht ein wiedergeborener.]

Und da sich nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen beschäftigte und gar nicht mit der gesamten Natur, in jenen aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf Definitionen richtete, brachte dies den Platon, der seine Ansichten aufnahm, zu der Annahme, daß die Definition auf etwas von dem Sinnlichen Verschiedenes gehe; denn unmöglich könne es eine allgemeine Definition von irgendeinem sinnlichen Gegenstände geben, da diese sich in beständiger Veränderung befänden. [Sokrates folgte bereits den späteren Spuren Kants: unser Erkennen habe im Reich der praktisch-moralischen Vernunft größere Reichweite und mehr Sicherheit als in der gesamten Natur, in deren Erkenntnis die theoretische Vernunft immerfort auf Erfahrungen, Experimente und Modelle angewiesen sei. Wie erst jüngst wieder bewiesen, als die moderne Astronomie den bisherigen Planeten Pluto zu einem Zwergplaneten degradieren mußte.

Wenn dieses Ungleichgewicht aber tatsächlich bestünde und die Geschichte regiert hätte: wie konnte es dann zu Kriegen, Verbrechen und Bösartigkeiten einer jeweils nur anfangs noch unvorstellbaren Grausamkeit kommen? Die Definitionen des Guten gingen und gehen doch auf ein Unsinnliches, das in keiner Weise mit sinnlichen Gegenständen infiziert war und ist. Diese letzteren sind permanent variabel und zudem vergänglich; die unsinnlichen Dinge des Guten (die Ideen) das genaue Gegenteil.

Man könnte einwenden oder ergänzen: im geschichtlichen Moment, da die moralische Vernunft erstmals einen philosophischen Boden der Weltgeschichte betritt, muß die Versuchung groß gewesen sein, von einem schon morgen in der Geschichte anbrechenden Reich des Guten zu träumen. Ein Traum, der schließlich mit der neuen Religion, nachdem diese auch die hellenistische Antike integriert hatte, wahr geworden zu sein schien. In den massenmörderischen Religionskriegen der christlichen

Konfessionen seit Konstantin wurde auch diese Illusion zu Grabe getragen.]

Was nun von dem Seienden solcher Art war, nannte er Ideen; das Sinnliche aber sei neben diesem und werde nach ihm benannt; denn durch Teilhabe an den Ideen existiere die Vielheit des den Ideen Gleichnamigen. Dieser Ausdruck ‚Teilhabe‘ ist nur ein neues Wort für eine ältere Ansicht; denn die Pythagoreer behaupteten, das Seiende existiere durch Nachahmung der Zahlen, Platon, mit verändertem Namen, durch Teilhabe. Was denn aber eigentlich diese Teilhabe oder diese Nachahmung sei, das haben sie andern zu untersuchen überlassen. [Trotz unerbittlicher Zweiteilung der Welt, sollte deren Einheit durch eine Neubegründung bestehen bleiben. Was früher die Götter und ihre auf Welt und Menschen einwirkenden sinnlichen Kräfte bewirkten, das machen nun die Ideen gemeinsam mit der sinnlichen Seite der Dinge und Menschen aus. Und die Gemeinsamkeit beider wird durch Nachahmung und Teilnahme ermöglicht: Jede Idee ein kleiner Gott, der einen endlos langen einen Reigen halbgöttlicher Dinge (und Menschen) hinter sich herzieht.

Daß Aristoteles an diesem Modell schon als Schüler heftige Zweifel heimgesucht haben müssen, dafür steht seine eigene, gegen die seines Lehrers gerichtete Philosophie. Die Gleichnamigkeit als solche kann es nicht sein, was das Band zwischen Idee und Dingen schmiedet. Die platonische Philosophie war keine moderne Sprachphilosophie, auch wenn moderne Philosophen der Versuchung oft nicht widerstehen können, Platons „Kratylos“ in diesem Sinne zu lesen.

Das Argument Aristoteles', die Teilhabe (Methexis) Platons sei nichts weiter als eine erweiterte (ontologische)Kausalität der Zahlen der Pythagoreer, ist noch keine „Untersuchung“ des problematischen Wesens der Methexis „durch andere.“ Die Zahl ist zu dürftig und zu abstrakt, um der (form)vollständigen Idee Platons die Hand reichen zu können.

Obwohl noch heute und heute wieder gilt, daß bei einem Test mit folgenden zwei Fragen: Glauben sie eher, daß die Dinge durch Nachahmung von Ideen oder durch Nachahmung von Zahlen existieren, fast jeder Physiker und seine modernen Anhänger im wissenschaftlichen Zeitgeist der zweiten Antwort den Zuschlag erteilen würden. Zahlen sind exakt und seriös, „Ideen“ klingt irgendwie nach Weißnichtwie und Weißnichtwas, irgendwas aus dem abendländischen Grab des alten Europa und seiner verflossenen Kulturgeschichte.]

Ferner erklärt er, daß außer dem Sinnlichen und den Ideen die mathematischen Dinge existierten, also zwischen inne liegend, unterschieden vom Sinnlichen durch ihre Ewigkeit und Unbeweglichkeit, von den Ideen dadurch, daß es der mathematischen Dinge viele

gleichartige gibt, während die Idee selbst nur je eine ist. [Zahlen in der Mitte zwischen Ideen und sinnlicher Welt: denn Zahlen sind zwar unsinnlich und unbeweglich wie die Ideen, aber doch mehr als nur eine einzige Idee, nämlich viele gleichartige Zahlen-Ideen. Schon mancher Leser wird sich gefragt haben, ob Aristoteles lediglich einen grammatikalischen Fehler beging, als er anfangs von Ideen in der Mehrzahl, am Ende desselben Satzes aber nur mehr von einer Idee, der „Idee selbst“ schrieb.

Allerdings fügt er das Wort „je“ ein, womit das Pendel wieder in Richtung viele Ideen ausschlägt, um dann zwischen beiden Bewegungen entweder hängen zu bleiben (Aporie: weder eine noch viele Ideen) oder in rasender Gegenbewegung hin und her zu schlagen (Utopie: viele Ideen auf der Suche nach der einen Idee.)

Im Grunde müßte eine Idee, die „Idee selbst“, so unsinnlich und unbeweglich, so ewig und unentstanden sein, wie alle Ideen, wenn anders der Sinn von Idee durch genaue begriffliche Begrenzung könnte definiert werden. Was Platon meint ist eine System-Idee, in deren Zentrum eine, die höchste Idee des Guten (deren logischer Status ungeklärt bleibt) stehe, indes die vielen Ideen der vielen Arten des Seienden, - darunter gleichartige und ungleichartige (artnahe Tiere, Pflanzen und Menschen einerseits und nichtartnahe Tiere, Pflanzen und Menschen andererseits) - daran teilhaben sollen, indem sie nur durch diese Teilhabe überhaupt Ideen sein können.

Eine problematische Vorstellung, ein prekärer Begriff von Idee, der nur durch Demonstration einer (logisch-ontologischen) Emanation - aller Ideen aus der einen Idee - hätte plausibel gemacht werden können. Mit einem Wort: vom Nachahmungsverhältnis der Arten an ihre Ideen, (die Einzeldinge fallen beizeiten unter den Tisch der Idee), führt kein vermittelbarer Weg zur Idee als Systemidee und ihrer Seinspyramide.

Das Nachahmen (Methexis) kann nicht für beide Verhältnisse gebraucht, um nicht zu sagen mißbraucht werden. Die Gefahr der Verdoppelung ist nicht gebannt: die (höchste) Idee des Löwen scheint hinter und über allen „jeweiligen“ Ideen aller Löwenarten lebensfähig zu sein. Und die unter den Tisch gefallenen Einzellöwen beklagen ihre Unerkennbarkeit und Hinfälligkeit, weil sie als nur sinnliche Wesen der totalen Veränderlichkeit und Endlichkeit zum Fraß vorgeworfen wurden.]

(b) Da nun die Ideen für das übrige Ursachen sind, so glaubte er, daß die Elemente der Ideen Elemente aller Dinge seien. Als Stoff nun seien das Große und das Kleine Prinzipien, als Wesen das Eine. [Platons Stoffdefinitionen und Elementarprinzipien, etwa im Timaios, sind weniger dürftig ausgefallen. - Wüßten wir, was und welches

die Elemente der Ideen sind, wüßten wir auch, was die Elemente aller Dinge sind? Die Gefahr einer kolossalen Welt-Verdoppelung meldet sich wieder zurück. Platon wußte noch nicht, daß das Universum groß genug ist, um Welten über Welten zu fassen.]

Denn aus jenem entständen durch Teilhabe am Einen die Ideen, die Zahlen. Daß er das Eine selbst als Wesen erklärt und nicht als Prädikat eines davon verschiedenen Dinges, darin stimmt er mit den Pythagoreer überein, und ebenso setzt er gleich diesen die Zahlen als Ursache der Wesen für alles übrige; eigentümlich aber ist ihm, daß er anstatt des Unbegrenzten als eines einzigen eine Zweiheit setzt und das Unbegrenzte aus dem Großen und Kleinen bestehen läßt, und daß er die Zahlen getrennt von dem Sinnlichen setzt, während jede behaupten, die Zahlen seien die Dinge selbst, und das Mathematische nicht zwischen Ideen und Sinnliches setzen. [Ist das Eine das Prinzip des Wesens, und sind das Große und das Kleine die beiden Prinzipien der Materie (des Wesens), dann scheint eine logische Konkretion von „Idee“ erfolgt zu sein, die es erlaubt, noch in der größten Veränderlichkeit des Stoffes eine (bleibende) Identität des Wesens festzuhalten. Es war wohl diese Konkretion, die den Philosophen und Theologen noch des Mittelalters schlagend unwiderlegbar erschien.

Übersetzen wir den Satz, - das Wesen ist das Eine selbst, durch den Satz: - das Wesen (jedes) ist die Einheit seiner selbst, dann folgt allerdings, daß dieser von anderen gleichgearteten Dingen (Wesen) nur als (sehr) allgemeines Prädikat ausgesagt werden kann, von und über nicht nichtgleichgeartete überhaupt nicht. Wesensbegriff und Artbegriff fallen letztlich zusammen. So auch bei den Pythagoreern, weil diese das Eine alias Wesen alias Art mit einer oder mehreren Zahlen (vielleicht eher Proportionen von Zahlen wie in der Akustik) gleichsetzten.

Nun soll aber auch Platon die „Zahlen als Ursache der Wesen“ gesetzt haben. Wieder könnten die Stoff- und Elementardefinitionen des Timaios im Spiel sein. Ebenso bei der Zweiheit (Dyas), die es Platon ermöglicht, die spezifische Differenz der Arten und ihrer Ideen, aus der Einheit der Idee abzuleiten. - Die Erweiterung des Unbegrenzten in beide Richtungen hingegen: ins unbegrenzt Große und ins unbegrenzt Kleine, war den Pythagoreern wohl ein gar zu ungeheuerlicher Gedanke, der die Ordnung des Kosmos bedrohte, den doch nur sicher begrenzte Zahlen garantierten. Weshalb die Zahlen auch in den Dingen als deren eigenstes Wesen lebten und nicht von den Dingen und Elementen abgezogen ein eigenes Ideenleben eröffnen durften.

Dieser Streit um abgezogene und/oder nicht abgezogene Zahlen führt auch zur modernen Frage der Begründung von Mathematik: Entstehen

Zahlen und Zahloperationen erst durch und in unserem mathematischen Denken, oder liegen sie jedem mathematischen Denken und Erkennen vorausgesetzt voraus und zugrunde?]

Daß er nun das Eine und die Zahlen neben die Dinge setzte als von diesen getrennt, und nicht wie die Pythagoreer, und die Einführung der Ideen war begründet in seiner Beschäftigung mit den Begriffen; denn die Früheren gaben sich noch nicht mit der Dialektik ab; zur Zweiheit aber machte er das andere Prinzip darum, weil sich die Zahlen mit Ausnahme der ersten leicht aus dieser erzeugen ließen, wie aus einem bildsamen Stoffe. [Aristoteles kaum versteckter Vorwurf lautet: weil sich Platon zu sehr mit den Begriffen beschäftigt habe, glaubte er, wie die Idee so auch das Eine und die Zahlen als selbständige Begriffe jenseits der Dinge setzen und voraussetzen zu können. Im platonischen Ideenhimmel befinde sich überdies die Zweiheit, somit gleichfalls als Idee (als eigengegenständlicher Begriff), weil sich die Zahlen, „mit Ausnahmen der ersten“ leicht aus der Zweiheit erzeugen lassen – wie „aus einem bildsamen Stoffe“. An dieser letzteren Formulierung wird, wie durch einen Schleier hindurch, erahnbar, daß stoffliche und nichtstoffliche Prinzipien im antiken Denken weit weniger getrennt waren als im späteren und modernen Denken.

Die Zweiheit bzw. die Zwei scheint durch Verdoppelung der Eins genügend fundamentierte abgeleitet. Woher die Verdoppelung? In der Tat, durch die mathematische Operation selbst. Das Zählen und Addieren sind autonome Akte des „Rechnens.“ Blieb also noch die Eins, deren Woher und Grund – die Begründungsfrage der Mathematik schlechthin.

Da die Antike eine Ableitung der Quantität aus der Qualität nicht kannte, denn ihre Ontologien und Metaphysiken führten das Quantitative stets vor dem Qualitativen an, mußte die Genese der Zahl im Quantitativen gesucht werden, wo sie jedoch nicht gefunden werden konnte. Das Eins in seinem Grunde ist noch kein Quantum, es ist eine rein qualitative Beziehung, die als Vereinzelung das Dieses-Sein des allgemeinen Seins festhält. Gäbe es kein insichreflektiertes Sein, gäbe es auch kein Eins und keine (vielen) Einsen, mit denen als Zahlen (numerischen Identitäten) die Dinge als identische Einsen gezählt werden könnten.]

Und doch findet das Gegenteil statt, denn so, wie sie sagen, ist es gar nicht mit Grund anzunehmen. [Ein möglicher Zweifel Aristoteles' an der Prozedur des quantitativen Begründens der Quantität?]

Sie lassen nämlich aus demselben Stoffe vieles hervorgehen, während die Form nur einmal erzeugt; dagegen sieht man ja, wie aus einem Stoff nur ein Tisch wird, während der, der die

Form dazu bringt, als einzelner, viele macht. Ähnlich verhält sich auch das Männliche zu dem Weiblichen, das Weibliche ist durch eine Begattung befruchtet, das Männliche aber befruchtet viele. Und dies sind noch Nachbilder von jenen Prinzipien. [Die geradezu handgreifliche Argumentation Aristoteles' erregt Widerspruch. Abzüglich der jederzeit möglichen Mißverständnisse durch problematische Übersetzung läßt sich anmerken: Aus „demselben Stoff“ ist nur ein, nämlich dieser Tisch, aus dem „gleichen Stoff“ sind unendlich viele Tische machbar. Dieses Holz (dieses Tisches) ist nicht alles Holz, noch andere Tische sind möglich, weil auch dieser Wald nicht der einzige oder letzte Holzlieferant sein muß. Soviel zur materiellen Ursache, wobei die sprachliche Unschärfe, die möglicherweise zwischen dem antiken „dasselbe“ und „das gleiche“ waltete, in Rechnung zu stellen ist.

Die Form erzeuge nur einmal: hier ist der Unterschied zwischen numerischer und artmäßiger Identität getilgt. Die gleiche Form ist stets auch dieselbe Form – dieser Tisch (aus diesem Material eines allgemeinen Materials) wurde in dieser (kreisrunden) Form gemacht. Unterstellt wird dabei, daß die Form an allen Tischen identisch bleibt, was natürlich nur zutrifft, wenn sich die Handwerkskunst der Tischler auf eine einzige Form beschränkt hat. Soviel zur Formursache.

Der praktische Verursacher der Form, (Tische wachsen nicht wie Bäume in natürlichen Wäldern), muß die (Tisch)Form der Materie(Holz) inkarnieren. Die vorbestimmte Form ist in seiner Vorstellung als deutliche Gestalt präsent, nicht weniger deutlich stehen ihm die nötigen Handgriffe zur Verfügung. Eine endliche Kette von Mittel-Zweck-Reaktionen führt ans vermittelte Ziel. Soviel zur Täterursache. Diese ist aber zweckhaft rational nur solange, also die Tische-Welt noch nicht Kopf steht, wie in der Werkstätte eines modernen Künstler-Tischlers, der sich berufen weiß, einen Tisch zum interesselosen Nichtgebrauch (Füße nach oben oder Tischplatte aus Nullglass usf.) zu gestalten. Zwecklose Zweckgestaltung hätte Aristoteles weder bei Tieren noch bei Menschen für möglich gehalten.

Aristoteles meint überdies, mit der kulturellen Kausalität des Tischlerns die sexuelle Kausalität von Befruchtung und Zeugung vergleichen zu können. Hier läßt sich an der vergleichenden Formulierung, wie durch einen Schleier hindurch erahnen, wie nahe das handwerkliche Tun noch an das „Tun“ der Natur gerückt war, ebenso das kulturelle an das natürliche, weil zwischen dem Sexualverhalten der Tiere und Menschen nicht unterschieden wird.

Ein postmodern „liberaler“ Philosoph könnte darüber in großes Lob ausbrechen: Es gab also antike Philosophen, die das Verhalten der Tiere noch nicht als vor- oder untermenschliches diskriminierten...]

(c) So also erklärte sich Platon über das, was zur Untersuchung steht; offenbar hat er nach dem Gesagten nur zwei Ursachen angewendet, nämlich das Prinzip des Was und das stoffartige Prinzip; denn die Ideen sind für das übrige, für die Ideen selbst aber das Eine Ursache des Was. [Eine unüberbietbar lakonische Zusammenfassung.]

Und hinsichtlich der zugrunde liegenden Materie, von welcher bei den übrigen Dingen die Ideen, bei den Ideen selbst das Eine ausgesät wird, erklärt er, daß sie eine Zweiheit ist, nämlich das Große und das Kleine. Feiner schrieb er auch den beiden Elementen, dem einen die Erzeugung des Guten, dem anderen des Bösen zu, was, wie wir erwähnt, auch schon einige der früheren Philosophen getan hatten, z.B. Empedokles und Anaxagoras. [Ein unüberbietbar lakonisches Exzerpt einer eigenen früheren Textstelle Aristoteles'.]

7. Kurz und zusammenfassen sind wir hiermit durchgegangen, wer von den Prinzipien und der Wahrheit gehandelt hat, und in welcher Weise; soviel jedoch können wir daraus entnehmen, daß von allen, die über Prinzip und Ursache handeln, keiner ein anderes Prinzip außer den in den Büchern *Über die Natur* von uns entschieden genannt hat, sondern offenbar alle, freilich dunkel, nur jene irgendwie berühren. [Dieser Verweis auf seine „Physik“ (Über die Natur) entschuldigt die Lakonie der beiden vorigen Äußerungen. In diesem Buch über die Natur werden die Prinzipien-Vorschläge aller seiner Vorgänger systematisch auf ihre Haltbarkeit untersucht. Fehlt das Ergebnis negativ aus, bringt Aristoteles seine Prinzipien und Definitionen ins Spiel.]

(a) Denn die einen meinen das Prinzip als Stoff, mögen sie es nun als eines oder als mehrere annehmen und als einen Körper oder als etwas Unkörperliches setzen, wie z.B. Platon das Große und das Kleine, die Italische Schule das Unendliche, Empedokles Feuer, Erde, Wasser und Luft, Anaxagoras die unendliche Zahl des Gleichteiligen. Alle diese also haben eine solche Ursache aufgefaßt, und ebenso alle, welche die Luft oder das Feuer oder das Wasser oder etwas, das dichter als Feuer und dünner als Luft sei, zum Prinzip machen; denn auch auf solche Weise haben einige das erste Element bestimmt. (b) Diese also haben nur diese eine Ursache aufgefaßt; andere haben dazu das hinzugefügt, wovon der Ursprung der Bewegung ausgeht, z.B. alle, welche Freundschaft und Streit oder Vernunft oder Eros zum Prinzip machen. [Aristoteles begnügt sich mit dem Paraphrasieren früherer Abschnitte.]

(c) Das Sosein und das Wesen hat keiner bestimmt angegeben, am meisten sprechen noch davon die, welche die Ideen annehmen; denn weder als Stoff setzen sie für das Sinnliche die

Ideen und für die Ideen das Eine voraus, noch nehmen sie an, daß davon die Bewegung ausgehe (denn sie erklären es vielmehr für die Ursache der Bewegungslosigkeit und der Ruhe), sondern das Sosein geben für jedes von den übrigen Dingen die Ideen und für die Ideen selbst das Eine. [Aristoteles war offensichtlich der Ansicht, wenn die Philosophie (als Ontologie oder Metaphysik) nur ihre Begriffe kläre, könne sie ihr universales Begründungswerk verbindlich in Angriff nehmen. Sind nur erst die Bedeutungen von „Sosein“, „Wesen“, „Idee“ und das „Eine“ geklärt, - um nur diese Auswahl unter den Fundamentalbegriffen zu erwähnen -, dann sei völlige Klarheit darüber, was die Welt ist und was sie im Innersten zusammenhält, nicht mehr fern. Dann könne Philosophie das Wesen und das Sosein aller Dinge und dazu noch die Ideen aller Dinge samt ihrer Bewegung oder Ruhe verkünden.]

Interessant der Hinweis nebenbei: aus der Idee (des Seins, des Guten, des Einen?) gehe keine Bewegung, gehe nur bewegungslose Ruhe aus. Diese Stelle scheint zwar textkorrumpiert zu sein, doch ist ihr Verweis auf Platons Lehre von der Idee im Status der Ewigkeit unverkennbar. Wie aber die Zeit als andere Hälfte der Ewigkeitskugel aufzufassen sei, als Abbild der Ewigkeit, das zugleich doch kein ruhendes oder ein zugleich ruhendes und bewegtes Abbild sei, das sollte noch viele Generationen der Philosophiegeschichte beschäftigen.]

(d) Den Zweck aber, um deswillen die Handlungen und Veränderung und Bewegungen geschehen, führen sie in gewisser Weise als Ursache an, doch nicht in dieser Weise und nicht, wie es der Natur der Sache angemessen ist. [Auch der Zweck durfte im antiken philosophischen Katalog der metaphysischen Grundbegriffe nicht fehlen. Und da Aristoteles Handlungen und Veränderungen unter „Bewegungen“ subsumiert, sind große Probleme bei der Definition eines Zweckes, der Ursache oder gar Gesamtursache sein soll, wohl auch bei ihm zu erwarten.]

Welcher Zweckbegriff wäre welcher Natur welcher Sache angemessen? Beim Sein als Sein (Idee des Seins) wäre ein Zweck wohl nur als Selbstzweck denkbar; und auch der unbewegte Beweger bedarf keiner Zwecke, die er sich oder anderen (Menschen) vorgeben müßte. Kants Probleme mit dem Zweckbegriff in der Natur kamen nicht von ungefähr.]

Diejenigen nämlich, welche die Vernunft oder die Freundschaft annehmen, setzen zwar diese Ursachen als etwas Gutes, aber doch nicht in dem Sinne, daß um ihretwillen etwas von den seienden Dingen sei oder werde, sondern so, daß sie von ihnen die Bewegungen ausgehen lassen. [Vernunft und Freundschaft lassen gute Bewegungen emanieren: mit der Unbestimmtheit solcher Aussagen konnte sich Aristoteles nicht mehr zufrieden geben.]

Ebenso sagen zwar die, welche das Eine oder Das Seiende für eine solche Natur erklären, daß jene Ursache des Wesens (der Substanz) sei, aber doch nicht, daß um ihretwillen etwas sei oder werde. So ergibt sich denn, daß sie das Gute als Ursache gewissermaßen aufstellen und auch nicht aufstellen; denn sie machen es nicht schlechthin, sondern in akzidentellem Sinne zur Ursache. [Wäre das Eine Zweckursache alles Seienden, wären alle Seienden nur als Mittel für diesen einen Zweck seiend. Und eine nicht substantiell, sondern nur akzidentell behauptete Zweckursache wäre das Gegenteil ihrer selbst. - Das Gute als höchstes Gut alles Seienden hat sich noch in manchen Kirchenliedern erhalten, die Erde, Mond und Sonne ungeniert als Gottesanbeter auftreten zu lassen.]

Daß wir also die Zahl und die Art der Ursachen richtig bestimmt haben, dafür scheinen auch diese alle Zeugnis zu geben, da sie keine andere Ursache berühren konnten. Außerdem leuchtet auch ein, daß die Prinzipien entweder so alle oder eine Art derselben zu erforschen sind. Welche möglichen Probleme (Aporien) sich aber gegen die Lehre eines jeden und seine Ansicht über die Prinzipien ergeben, das wollen wir zunächst durchgehen.

[Die Vorrede scheint nun beendet, die Übersicht über das Ganze sei vollständig, die Untersuchung des Eingemachten kann beginnen. - Die (aristotelischen) Übersicht demonstrierte die Erörterungen der prinzipiellen Ursachen durch die früheren Philosophien. Entweder wurden eine oder mehrere Stoffursachen angenommen, so bei Empedokles und Anaxagoras. Die Annahme unstofflicher Stoffursachen geht auf das Konto der Pythagoreer und Platons. Um die Bewegungsursache bemühten sich vor allem Empedokles, Anaxagoras und Parmenides, dieser allerdings in eher negativer Art und Weise. Die Ursache des Wesens der Dinge sollte nach Platon im Was der Ideen liegen, wobei aber die nähere Bestimmung der Kausalität unterschiedlich ausfiel.

Die Frage nach der Ursache für die Ideen, die nicht mehr zu Lasten eines Götterhimmels ging, wurde mit dem *Einen* beantwortet, wobei das Eine und die Ideen nur als Formursache, nicht als Stoff- und Bewegungsursache in Frage kamen. Nur am Rande wurde die Zweckursache erörtert, sie sollte Aristoteles Ansatz bestimmen. Getreu seiner (Welt)Entelechie, mußte die Zweckursache eigenständig und nicht mehr nur im Verbund mit der Wesensursache, wie bei Empedokles und Anaxagoras, und auch nicht mehr nur im Verbund mit dem Einen und den Ideen wie bei Platon, erörtert werden. Offensichtlich konnte Aristoteles die platonischen Ideen nicht als wirkliche Wesens- und Formursachen anerkennen.]

8. (a) Alle nun, welche das All als Eines und eine Natur als Stoff setzen, und zwar eine körperliche, ausgedehnte, fehlen offenbar in mehr als einer Beziehung. Denn nur für die Körper setzen sie diese Elemente, nicht für das Unkörperliche, obgleich es doch auch Unkörperliches gibt. [Im Folgenden gibt Aristoteles eine Darstellung seiner Elemententheorie. Sie wurde nach dem Mittelalter zur Kuriosität, dominierte aber in den Jahrhunderten davor das (Pseudo)Wissen von Kirche, Theologie und auch Philosophie über das Wesen und Treiben der anorganischen und organischen Natur. Eine Lehre, die das verkehrte, weil geozentrische Ptolemäische Weltbild kongenial ergänzte.

Dennoch sollten wir über die Anfänge des menschlichen Wissens über die Natur nicht lächeln oder gar lachen. Denn es sind unsere eigenen Anfänge, weil sie von unseren Ahnen geerbt, tradiert und nach und nach überwunden wurden. Hätten wir nicht wiederum fortgeerbt und weitergeforscht, könnten wir heute nicht als Lernende unseres aktuellen Weltbildes, das an Komplexität das antike um den Faktor unendlich übertrifft, bestehen.

Das erste Kuriosum findet sich schon gleich anfangs: Aristoteles beklagt die Nachlässigkeit seiner Vorgänger im Feld der Welt- und Naturforschung: Diese hätten zwar die vier Elemente aufgestellt, aus denn alles Körperliche bestehe, dabei aber vergessen, daß auch Unkörperliches existiere. Soll dies bedeuten, Aristoteles wollte für Leben und Geist, für Sinne und Denken, für alles im eminenten Sinne Unkörperliche an Pflanze, Tier und Mensch gleichfalls die vier (antiken) anorganischen Elemente als „Prinzipien“ heranziehen?

Man muß dies nicht unterstellen und beginnt doch zu ahnen, daß die biblischen Vorstellungen einer Erschaffung von Lebewesen und Menschen aus Lehm und Sand, aus Wasser und sogar aus der Rippe eines anderen Menschen, ein getreuer Spiegel des damaligen Unwissens einer Menschheit war, die noch nicht hinter den Schleier der Natur schauen konnte.]

Und während sie die Ursachen des Entstehens und Vergehens anzugeben versuchen und die Natur aller Dinge in Untersuchung ziehen, heben sie doch die Ursache der Bewegung auf. Ferner ist es ein Fehler, daß sie das Wesen und das Was nicht als Ursache von irgendetwas setzen. [Ein großes, ein unlösbares Problem scheint gewesen sein, wie Wesensursachen und Bewegungsursachen zusammenzudenken seien. Aristoteles bemängelt an den Systemen der Vorgänger, daß sie eben diese Aufgabeverfehlt hätte. Entweder hätten sie die Natur (das Wesen) der Dinge anhand ihrer Elemente zusammengesetzt, dabei aber die Bewegung aller Elemente, die doch auch für das ganze Wesen verursachend und

konstituierend sein könnte, vernachlässigt. Oder sie hätten sogar beim Wesen falsch angesetzt, indem sie nicht das Wesen des Was (ist), sondern ein lückenhaftes oder falsches Wesen vorausgesetzt hätten.

Also blieb das Problem unhintergebar aufgegeben: wie lassen sich Bewegung und Bewegungsursachen einerseits, die Elemente des Wesens und deren Ursachen andererseits so zusammendenken, daß alles natürlich Seiende in seinem Wesen erkennbar wird? Eine nach unseren Begriffen erschütternd kindliche Vorstellung vom System der Natur und ihren Kausalitäten. Sie geht von unhaltbaren Voraussetzungen aus, die aber dennoch, weil der Schleier das Antlitz noch verhüllte, als selbstverständliche und natürliche Voraussetzungen erscheinen mußten.]

Wenn sie überdies so leichthin jeden von den einfachen Körpern für Prinzip erklären mit Ausnahme der Erde, so tun sie dies, weil sie die gegenseitige Entstehung derselben auseinander nicht ihrer Art nach untersucht haben. Ich meine Feuer, Wasser, Erde und Luft; den einiges von diesen entsteht durch Verbindung, anderes durch Trennung auseinander. [Der Systematiker Aristoteles beanstandet, wie man nur so töricht sein konnte, die Erde aus dem Gesamt der Elemente auszuschließen. Wie soll man ohne dieses konstitutive Element ihrer „gegenseitigen Entstehung“ jemals auf die Spur kommen? (Würde man einem irdisch wiederauferstandenen Aristoteles heute mitteilen, welcher ungeheuren Umwege es bedurfte, um die wahren Elemente der vier genannten herauszufinden, er würde einen erdbebengleichen Kulturschock erleiden und sich wiederum in Erde verwandeln.)

Die fixe Vorstellung, die genannten „Ur-Elemente“ würden durch Verbindung oder Trennung „entstehen“, war antikes Paradigma und daher nicht zu überwinden. Nun wird es gewiß Beobachtungen und sogar Experimente in der Antike und davor (Jahrhunderttausende) gegeben haben, die dem Paradigma das Godel kratzten, indem sie bestätigten, was man schon zu wissen glaubte.

Wer dem Feuer Wasser beifügt, verändert beide; wer der Erde Feuer zufügt, verändert beide, wer einem Element die anderen hinzufügt, verändert alle. Wer einem oder allen Elementen andere entzieht, verändert gleichfalls erfolgreich. In allen diesen Fällen bestätigt sich das Paradigma selbst, weil die Erfüllung seiner Prophezeiungen Teil der Prophezeiung ist. Die Hypothese ist so eng gefaßt, daß sie den Blick der Erkennenden mit Dunkelheit blendet.

Daß letztlich die Öfen von Sonnen jene Backstuben sind, in denen die Elemente, auch die der antiken, gebacken werden, lag noch weit und uneinsehbar hinter dem künftigen Horizont der Menschheit.]

Dies ist aber für die Entscheidung über das Früher und Später von der größten Wichtigkeit; den in der einen Rücksicht würde derjenige Körper als der elementarste gelten, aus welchem als erstem die übrigen durch Verbindung entstehen, der Art [nach] würde [es] aber der kleinteiligste und feinste Körper sein. Darum würden alle, welche das Feuer als Prinzip setzen, am meisten zu dieser Betrachtungsweise stimmen. [In der Tat: welches Element beginnt wann in den Prozeß des Veränderns so einzugreifen, daß neue Verbindungen oder neue Trennungen unter und in den Elementen entstehen: spezielle Arten von Wasser, Luft, Erde und Feuer. (Licht wurde vermutlich als eine Variante von Feuer definiert, worin wir zustimmen würden, allerdings mit der für die Antike unfaßbaren Erweiterung, daß allein das Feuer von Sonnen für die Genese von ursprünglichem Licht zuständig ist. Für Aristoteles noch unfaßbarer wäre die Bekanntschaft mit elektrischem Licht.)

Der Art der Elemente gemäß erfolge eine andere Kausalität als der zeitlichen Bewegung der Elemente gemäß. Denn „nach der Bewegung“ wäre jenes das „elementarste“, das zuerst eine neue Verbindung oder Trennung in den anderen Elementen und damit auch in sich selbst bewirkt. Nach den Regeln der Arten der Elemente aber gilt: Feuer wird niemals das vermögen, was Wasser vermag, und so jedes Element in Relation zu jedem anderen Element.

Warum das zeitlich erste, das bewegende Element, zugleich das kleinteiligste und feinste sein muß, erklärt sich aus dem Paradigma: Die Bewegung des eindringenden Elements muß die anderen Elemente durchdringen, jedes muß in die „Poren“ des anderen eindringen können, sonst könnte es nicht als (erst)bewirkendes Element wirken.

Die Apostel des Feuers setzten dieses als das rascheste und durchdringendste Element. Aber sie übersahen, daß sie eines Experimentes bedurft hätten, um beweisen zu können, daß Feuer der „kleinteiligste und feinste Körper“ sei, aus dem daher die anderen Elemente hervorgehen. Das Feuer gar kein eigenes Element, sondern ein gasförmiger Aggregatzustand anderer Elemente und Substanzen ist, diese für uns triviale Einsicht, war noch unzugänglich. Feuer verbrennt nicht sich selbst, sondern Substanzen, solange, bis sie verbrannt sind. Auch daß in jedem Element Atome kreisen, die allerdings einem kleinen Feuerofen gleichen, konnten sie noch nicht mit (experimentell belangbarer) Bestimmtheit wissen.

Zwar gab es die Dinge nach Demokrit nur scheinbar, denn „in Wirklichkeit“ gebe es nur Atome und leeren Raum. Aber die Atome sollten unendlich hart, unveränderlich und ewig sein. Und die Eleaten, Demokrits

Gegner, die alle Materie als Kontinuum dachten, legten nur den Finger auf die Wunde von Demokritos Theorie, ohne ihren Irrtum heilen zu können. Später erdachte man sich Atome, die qualitativ verschieden sein sollten, etwa bei Anaxagoras, überdies teilbar, und außerdem bestehe jedes Element aus je eigenen Atomen.

Platon vollendet schließlich die antiken Phantasmen über das Innenleben der Elemente: Die Atome des Feuers haben die Form des Tetraeders, die der Luft die Form des Oktaeders, das Wasser huldigt dem Ikosaeder, die Erde dem Kubus. Damit war das antike Paradigma der Elemente in den Tiefen oder Untiefen der antiken Geometrie verschwunden.]

Und auch jeder der übrigen pflichtet dem Gedanken bei, daß das Element der Körper von dieser Beschaffenheit sein müsse; wenigstens hat keiner von den Späteren, welche sein Prinzip behaupten, die Erde für das Element erklärt, offenbar wegen ihrer Großteiligkeit. [Aus heutiger Sicht wird man ergänzen müssen: das Element Erde war zu großteilig, das Element Feuer war zu nullteilig. Feuer im eminenten Sinn, Wärme nicht hinzugerechnet.]

Von den übrigen drei Elementen hat jedes seinen Verteidiger gefunden, denn die einen erklären das Feuer, die andern das Wasser, die dritten die Luft für das Prinzip. Und doch, warum nennen sie denn nicht auch die Erde, nach der Ansicht der meisten Menschen, so alt und volkstümlich ist diese Annahme. [Ausgerechnet Aristoteles sucht die Unterstützung der vox populi? In einer Frage der damals fortgeschrittensten Wissenschaft?]

Nach jenem Gesichtspunkt nun also würde niemand recht haben, der etwas anderes als das Feuer zum Prinzip macht, auch nicht, wenn er etwas setzt, das dichter als die Luft und dünner als das Wasser sei. [Feuer blieb der siegreiche Kandidat; Elemente, die dichter als Luft oder dünner als Wasser hätten sein müssen, um dem Feuer Konkurrenz zu machen, wurden nicht entdeckt. Es waren wohl die in der Neuzeit entdeckten Feinheiten des Elektromagnetismus im Inneren jeder Art von Materie, die wiederum auf die Feinheiten im atomaren und subatomaren Elementarbereich aller Materie zurückgingen, die den archaischen Elementen den Todesstoß versetzten. (Schon das Gefrieren des Wassers hätte die antiken Denker der Materie ins Grübeln bringen können.)]

Ist dagegen das im Verlauf der Entstehung Spätere der Natur nach früher, und ist das Verarbeitete und Verbundene später im Verlauf des Werdens, so müßte das Gegenteil hiervon stattfinden, das Wasser müßte früher sein als die Luft, die Erde früher als das Wasser. [Aristoteles führt die Lehren der Stoffursache(n) in die Aporie. Abgesehen davon, daß sie nur Körperliches, nicht auch Immaterielles erklären konnten, hoben sie beim Versuch, die genetischen Ursachen der Natur zu

finden, zugleich die Bewegungsursachen auf. Auch ignorierten sie das Feld der Wesensursachen.

Wer jedes der einfachen Elemente, (Wasser, Luft und Feuer) nicht aber die Erde als Stoffursache gelten läßt, übersieht, daß alle Elemente durch Verbindung und Trennung (ineinander und auseinander) entstehen. Ein Verweis auf Aristoteles' eigene Lehre einer zyklischen Verwandlung der Elemente ineinander bzw. auseinander. Sie sollten sich wechselseitig austauschen und mittels vier Kombinationen von Trocken und Feucht, von Warm und Kalt interagieren.

Ein Austausch der Eigenschaften, demzufolge eine kreisläufige Kette von Verwandlungen auszumachen sei: von Feuer zu Luft; von Luft zu Wasser; von Erde zu Feuer und umgekehrt. - Auffällig das Fehlen organismischer Prinzipien: demnach wäre letztlich das Anorganische als realer Ermöglicher aller Pflanzen und Tiere anzuerkennen: antike Naturphilosophie auf modernen Reduktionswegen.

Da Vermischung und Austausch der Eigenschaften, sei es durch Kreisläufe der vier Urstoffe, sei es durch andere Kausalitäten derselben, das zentrale Lehrstück der antiken Elemente-Philosophie war, mußten die Unterschiede der Elemente höchste Aufmerksamkeit erregen. Welches Element war womöglich doch ursprünglicher als die anderen, welches war das kleinteiligste und daher „feinste?“ Die Erde (als Stoff, nicht als Planet) wurde offensichtlich nur pro forma aufgrund ihrer Allgegenwart in der Liste geführt.

Durch ihre „Großteiligkeit“ war sie (für Philosophie und Wissenschaften) als Urstoff disqualifiziert. Doch die „volkstümliche Meinung“, der schon Hesiod zu poetischem Ausdruck verholfen hatte, sah die Dinge anders: Nur der Entstehung nach sollte die Erde „das Spätere der Natur sein,“ der wahren Meinung nach jedoch war sie das „erste Element.“ Zu dieser populären Meinung trug wohl ein unwiderstehlich augenscheinlicher Beweis entscheidend bei: Acker und Feld als Träger von Samen und Früchten, die fruchtbare Erde als Grundlage von Agrikultur und Ernährung. Ein der Erde unterschobener Endzweck: die Ernährung der Menschen, hatte sich in das wissenschaftlich zweckfreie Denken in Ur-Elementen eingeschlichen. Und dieses Endzweck-Denken hatte natürlich den Segen der alten Götter auf seiner Seite.

Daß „Verbindung und Trennung“ nicht wirklich in das Konzept eines Austausches der Urstoffe paßten, wurde immer wieder konstatiert. Dieses „Modell“, vielleicht aus dem Umkreis der Atomisten kommend, mußte auch in dem Moment endgültig fragwürdig werden, als ein bestimmter

erster Urstoff, nicht vier an der Zahl, erwogen wurden. Bei einem einzigen Urstoff konnten dessen Eigenschaften nur durch Verdichtung und Verdünnung den Aufbau einer Welt bewerkstelligen. Ein Gedanke, der sich zuerst bei Anaximenes findet.

Aristoteles dachte eher an das Feuer als „ersten Stoff“, wobei auch das „fünfte Element“, der noch in der Physik und in den Naturphilosophien des 19. Jahrhunderts zu findende „Äther“, ein Siegerkandidat im Kampf um die Palme „Feinteiligkeit“ und „Beweglichkeit“ zu sein schien. Damit trat die anfangs noch unterstellte Umwandlung der Elemente ineinander, (ein restmythischer Gedanke) allmählich zurück. Und als „Pneuma“ konnte der Äther auch noch die vakante Stelle einer Weltseele mit passendem Stoff erfüllen. Gesucht wurde nach einer Materie, deren Formierbarkeit unübertreffbar und daher vollkommen sein sollte; aus ihm erst sollten durch weitere und spätere Umformungen die „zweiten Stoffe“ hervorgehen. Ohne Zweifel ein früher Same des evolutionären Denkens im Bereich der natürlichen Welt.

Äther und Pneuma konnten zudem auch (scheinbar) leicht einen „Ersten Beweger“ dazu bestimmen, als Seele der Himmelskörper auf deren kreisende Bewegung einzuwirken. Ebenso als forma formarum auf irdische Lebewesen, um sie mit einem Pneuma und dessen psychischen Bewegungen auszustatten. - *Eine* Entelechie sollte vom Anfang an das Ende reichen: im Anfang der neue Gott, am Ende der neue (wissende) Mensch.]

(b) Soviel mag genügen über die, welche eine Ursache der bezeichneten Art setzen. [Die Kollision der beiden Prinzipien: a) der Art nach und b) der Bewegung nach ist unauflösbar, weil keine jemals stattfinden kann. Gesetzt: Durch ein rascher bewegtes Element sei eine bestimmte Entwicklung an und in den Elementen angestoßen worden. Doch ein anderes Element, das seinem Wesen nach grundlegender und sachlogisch früher anzusetzen sei, wäre, obgleich später geworden, doch prinzipiell früher gewesen.

Und nun setze man die vier Elemente ein und dekliniere zunächst nur paarweise die Möglichkeiten durch. Luft vor Wasser, Wasser vor Luft, Erde vor Feuer, Feuer vor Erde usf. Wenn Wasser aus Luft hervorgeht, dann immer zugleich der Art und der Bewegung nach (Regen, Gewitter); wenn Luft aus Wasser hervorgeht ebenso (Nebel, Verdunstung). Wenn Erde aus Feuer hervorgeht, dann ebenso (erkaltende Vulkanlava). Aber im umgekehrten Fall erreicht das Paradigmen-Spiel seine (antike) Grenze:

Wenn Feuer aus Erde hervorgeht (noch nicht erkaltete Lava), wird der Name „Erde“ nicht im antiken Sinne als Element Erde gebraucht.

Ein Spiel von Begriffen resultiert, dessen heillose Verwirrung kein System anorganischer Kausalitäten, geschweige ein Werden und Wachsen biologischer Materien und Wesen generiert.

Keines der Elemente ist früher als die anderen, alle sind zugleich, anders kann Natur keinen Haushalt anorganischer Ingredienzen bewirtschaften. Jedes Element hat seine Bewegung und alle haben ihre anorganisch notwendigen Ineinanderbewegungen. Erst der empirisch erkannte und ontologisch vor Anker gelegte Systembegriff des Anorganischen (einer Welt des Anorganischen) konnte das antike Elemente-Paradigma als Abstraktionen-Jux durchschauen und entsorgen. (In der Bibel ist die Erde aus den „Wassern“, die überm „Himmel“ lagerten, entstanden.) Was einst höchster Ernst war und als höchste Wahrheit geglaubt wurde, das sinkt zu Ulk und Spaß herab. Diesem Gang des einst Erhabenen in das heute Lächerliche kann sich kaum ein Aspekt, kaum ein Gebiet der Kulturgeschichte entziehen.]

Dasselbe gilt aber auch, wenn jemand mehrere stofflichen Prinzipien setzt, wie etwa Empedokles, welcher die vier Elemente für den Stoff erklärt. Denn auch für diesen müssen sich notwendig teils dieselben, teils andere eigentümliche Folgerungen ergeben.

Denn einmal sehen wir, daß diese auseinander entstehen, so daß also Feuer und Erde nicht immer als derselbe Körper bestehen bleibt, worüber wir in den Büchern *Über die Natur* gesprochen haben; dann, was die Bewegung betrifft, so muß man meinen, daß er sich darüber, ob man ein oder zwei Ursachen derselben setzen muß, weder richtig noch begründet ausgesprochen hat. [Sind die vier Elemente der eine Grundstoff der Welt, müßten in der Tat in jedem Element die anderen drei zumindest prinzipiell anzutreffen sein. Erde und Feuer beispielsweise auch in der Luft. Aber Aristoteles scheint die Aporie dieser Theorie zu ahnen. Wenn schon Feuer und Erde „nicht immer“ als ein gemeinsamer Stoff (Körper) existieren, warum die anderen Elemente? Noch zweifelhafter erschienen ihm die Versuche seiner Vorgänger, die Ursache(n) der Bewegung(en) auf einen klaren Nenner zu bringen.]

Überhaupt hebt eine solche Ansicht notwendig die Qualitätsveränderung auf; denn es wird nicht etwas aus warm kalt, noch aus kalt warm werden. Sonst müßte ja etwas diese entgegengesetzten Affektionen erfahren, und es müßte eine einzige Natur geben, welche Wasser und Feuer würde, was jener nicht meint. [Daß die Qualitätsveränderungen der Temperatur (der Elemente) ganz ohne Affektionen (dieser Veränderungen in einem Bewußtsein) möglich und wirklich sind, scheint in der Antike noch nicht klar gewesen zu sein. Inwieweit hier noch

animistische Vorstellungen über die anorganischen Elemente mitspielen, (wie bei den Vorsokratikern oftmals) läßt sich vermutlich kaum entscheiden.

Es gab auch die umgekehrte Vorstellung, etwa bei Empedokles, der eine Rekonstruktion der Sinnesakte des Sehens aus den Grundelementen präsentierte. Das Feuer des Sehstrahls dringe durch die Augenhaut und ermögliche dadurch das Sehen des Sichtbaren. Verständlich, wenn die vier Grundelemente mehr als nur natürliche Elemente sein sollen.]

Wenn man von Anaxagoras annähme, daß er zwei Elemente setze, so wäre dies am konsequentesten; zwar hat er selbst diese nicht entwickelt, aber er würde doch notwendig folgen, wenn man ihn leitete. [Mit der Anzahl der Elemente springt Aristoteles virtuos eklektisch um. Er verwaltet die Konkursmasse der vorsokratischen Elementar-Philosophie.]

Zwar ist es auch sonst schon unstatthaft zu sagen, alles sei am Anfang gemischt gewesen, einmal weil sich daraus ergibt, daß es vorher müßte ungemischt vorhanden gewesen sein, dann weil der Natur nach nicht jegliches mit jeglichem sich aufs Geratewohl mischen läßt, und ferner weil die Affektionen und Akzidenzien von den Wesen getrennt würden (denn wo es Mischung gibt, davon ebenso auch Trennung); indessen, wenn man seiner Ansicht nachgeht und das, was er sagen will, entwickelt, so würde sich zeigen, daß seine Lehre den Späteren näher steht. [Von der Frage der Elemente des Weltstoffes war die Anfangsfrage nicht zu trennen. Der Anfang der Welt lag für das antike Denken in unmittelbarer Nachbarschaft, sozusagen gestern. Einerseits sehr nahe an der Gegenwart, andererseits, bei gleichzeitig vorausgesetzter Ewigkeit der Welt, in den Status einer unveränderlichen Anfänglichkeit, einer bleibenden Ewigkeit versetzt. Eine Aporie, die niemanden auffallen konnte, weil das antike Welt-Vorstellen noch nicht annähernd die Maße der Weltrealität erobert hatte. Und was noch nicht da ist, kann keine Philosophie aus Begriffen und vermeintlichen Erstprinzipien herbeiphilosophieren.]

War zu Anfang alles gemischt, wäre die Welt davor doch ungemischt gewesen, weil das Vermischte das Einfache voraussetzt. Daß Aristoteles diesen Gedanken als selbstverständliche Wahrheit anerkannte, läßt tief in das antike Denken blicken. Über reale Einfache und reale Vermischte konkreter Weltzustände wußte man so gut wie gar nichts, umso virtuoser mußte man mit der simplen Wechselreflexion - Unvermischt-Vermischt - Wissen vortäuschen.

In unserem Weltbild sind Atome einfachere Elemente als Moleküle. Diese daher auch später entstanden, und wieweit sogar die vormolekularen Atome in den Anfangszeiten des Universums, denen ihre Ewigkeit vorerst

abhanden gekommen ist, aus Subatomen entstanden sind, wird noch durch aktuelle Kosmologien erforscht.

Daß der Vermischbarkeit Grenzen gesetzt sind, nimmt die moderne Lehre eines kohärenten Weltzusammenhangs vorweg. Diese müssen wir nur mehr gegen die „Gefahr“ der totalen Zufälligkeit, die angeblich als totales Chaos möglich wäre, verteidigen, nicht mehr gegen die Affektionen von Wesen, die entweder mit ihrer totalen Promiskuität oder totalen Trennung angeblich nicht einverstanden gewesen wären. Behauptet jemand, es sei zufällig, daß die Welt keine zufällige Gestalt und Geschichte habe, hat er einen Begriff von Zufälligkeit kreiert, den sein Denken noch nicht bewältigt hat. Monströses zu denken, ist unter Menschen jederzeit möglich.]

Denn als noch nichts bestimmt ausgeschieden war, konnte man offenbar nichts in Wahrheit von jenem Wesen aussagen, ich meine z.B., es war weder weiß noch schwarz noch grau noch von anderer Farbe, sondern notwendig farblos; denn sonst würde es ja schon eine einzelne Farbe gehabt haben; in gleicher Weise hatte es auch keinen Geschmack und aus demselben Grunde auch sonst nichts der Art; es konnte überhaupt weder eine Qualität noch eine Quantität haben, noch überhaupt etwas sein. Denn sonst hätte es eine bestimmte einzelne Form gehabt, was unmöglich ist, da alles gemischt war; denn sonst wäre es ja schon ausgeschieden gewesen, er aber sagt, alles sei gemischt gewesen außer dem Geist, dieser allein sei unvermischt und rein. [Aristoteles versucht das Apeiron des Anaximander als Weltanfang zu denken und unterliegt dessen Antinomie. Einerseits soll „alles gemischt“ und daher noch nichts „ausgeschieden“ gewesen sein. Aber die These der Allvermischung widerspricht der zweiten These, daß *zugleich* noch nichts Bestimmtes existiert habe. Das Vermischte besitzt gleichsam viel zu wenig Unbestimmtheit, um mit der Behauptung, es existierte noch nichts Bestimmtes, harmonieren zu können. Dabei hätte ein X, das weder Quantität noch Qualität besaß, durchaus mit dem Nichts zu Paaren zu gehen können.

Allerdings war der Geist die große Ausnahme, er existierte von Anfang an unvermischt. Womit sich jede weitere Anfangsfrage an ihn erübrigte. Diesen Thron sollte nun der unbewegte Beweger Aristoteles' besetzen, und seither schien denkbar, wer oder was die große Mischmaschine am Anfang aller Anfänge angeworfen hatte.

Das Apeiron des Anaximander kannte bereits manche Eigenheit der modernen Urknallmaterie, die bekanntlich keine Schwierigkeiten hat, auch noch den Anfang ihrer eigenen Weltbewegung zu verursachen. Das Apeiron des Anaximander sollte ein unbegrenzter Urstoff sein, dessen Unermeßlichkeit seinen unsterblichen Rang garantierte. Da es nach Anaximander der Macht der alten Götter nicht nachstand, hätte es freilich

bezüglich der Frage nach der anfangenden Ursache der (Welt)Bewegung eine Offenbarung hinterlassen können. Die Vieldeutigkeit des Apeiron eignete sich vorzüglich zur Spielwiese für die verschiedenartigsten Kosmologien der antiken Welt.]

Hieraus ergibt sich nun, daß er als Prinzipien setzt das Eine (denn dies ist einfach und ungemischt) und das Andere, wie wir das Unbestimmte nennen, ehe es bestimmt worden und an einer Formbestimmung Anteil bekommen hat. Und so redet er freilich nicht richtig und nicht bestimmt, indessen will er doch etwas Ähnliches wie die Späteren und wie es mehr dem Augenschein entspricht. [Aristoteles versucht das Anfangsproblem durch Einführung ontologischer Kategorien, die in der antiken Philosophie spätestens sei Platon herrschend wurden, aufzulösen. Demgemäß enthielt das Eine (das Sein, die Idee, die absolute Bestimmtheit, die der Welt vorausgesetzt vorauslag) den Köcher der absoluten Formen, das Andere (das Unbestimmte, die bestimmbare Materie, fähig an der Idee teilzuhaben) das Füllhorn realisierter Dinge.

Somit resultierte die aristotelische „Auflösung“ des philosophischen Problems „Anfang“ und Weltprinzip“ aus seiner Kritik an den Philosophien seiner Vorgänger. Jene, die mehrere materielle Ursachen (Urstoffe und deren Bewegungsursachen) annahmen, konnten diese nicht als „ewig beständige Grundstoffe“ behaupten, weil sie zugleich behaupteten, die vier Grundelemente entstünden „auseinander.“ Auch ein „ewiger Kreislauf“ der Grundelemente überzeugte Aristoteles nicht, weil dadurch die Frage nach der ersten Bewegung des Ganzen nicht zu beantworten war.

Und die willkürliche Festsetzung zweier antagonistischer Bewegungsursachen (Freundschaft und Streit bzw. Liebe und Krieg) bedurfte, um den Antagonismus zu ermöglichen und zu überwinden, eines dritten Prinzips, einer dritten Bewegung. Diese sollte in und mit der Idee Platons irgendwie gedacht worden sein. Aber eine Idee der (ganzen) Welt, die zugleich die Ursache ihrer Bewegung (und damit auch ihres Anfanges) ist, hat sich, vornehm ausgedrückt, intelligibel übernommen.

Anaxagoras behauptet zwei primäre (Welt) Ursachen: Vernunft und Atome; jene als Bewegungsursache (!), diese als Stoffursache. Die Widersprüchlichkeit dieses Ansatzes bedarf an sich keiner Erörterung. Peinlich aufdeckend wäre schon die Frage: welcher Bewegung bedient sich die Weltvernunft, um die Bewegung der Atome zu Stoffursachen zu machen? Es versteht sich, daß wir die Bewegung der Atome, auch deren Genese und Metamorphose in der Evolution des Universums nicht grundlos als unvernünftig behaupten können. Wir würden damit unsere

eigene Existenz, die des Erkennens des Universums fähig ist, als absurdes Faktum behaupten.

Im Konkreten lauteten Aristoteles Einwände gegen Anaxagoras: Da nach Anaxagoras im Anfang „alles gemischt“ war, muß diesem Mischungsanfang ein Zustand ungemischter Anfänglichkeit vorausgegangen sein. Aristoteles' entelechiales Denken behauptet sich: ein beharrender Mischungs-Anfang wäre auch im Sinne einer „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ (Nietzsche) kein vernünftiger Gedanke. Einfaches und Nichteinfaches (Gemischtes) sind untrennbare Gedanken, deren Untrennbarkeit unsere Vernunft nicht unterbieten sollte.

Auch die neueren kosmologischen Entdeckungen legen nahe, daß relativ einfache Atome den später „vermischten“ vorausgegangen sind. Ein Prozeß der „Vermischung“, der sogar nach (Universums)Epochen ziemlich genau eruiert wurde. Dennoch haben die Kategorien Einfaches und Vermischtes nur regulative Bedeutung; was empirisch konkret einfach oder vermischt gewesen, kann nicht aus diesen Kategorien (unseres Denkens) erkannt werden.

Auch weiß Aristoteles, daß sich „der Natur nach“, nicht jedes (Element) mit jedem anderen vermischen läßt. Anaxagoras würde staunen, welche Evolutionen notwendig waren, um aus Atomen Galaxien, Sonnen und Planeten zu generieren, Aristoteles kaum weniger.

Ein anderer Einwand Aristoteles' erreicht nur das Gebiet der Kategorien unseres (Vernunft)Denkens: Wenn Akzidenzen durch Vermischung an Substanzen gebunden worden wären, wäre der Vernunftbegriff von Substanz, der ohne Akzidenzen nicht denkbar ist, aufgehoben gewesen. Mit anderen Worten: aus dieser Basisrelation unseres Denkens erfolgt kein Hinweis auf das, was im Gang der Welt Substanz und Akzidenz gewesen ist und künftig sein wird.

Dennoch reagierte Aristoteles auch unsicher auf Anaxagoras Anfangsargumente: Die Lehre der Vermischung könnte etwas Richtiges getroffen haben: Vor der Generierung (Aussonderung aus dem Apeiron) bestimmter Dinge (Wesen, Qualitäten, Elemente), wären diese noch im Zustand einfacher Unbestimmtheit gewesen. Sie wären erst noch a)bestimmbare Materie, noch nicht b)bestimmt geformte Materie gewesen. Daß zwischen a) und b) eine evolutionäre Lücke liegen könnte, war noch nicht Thema des menschlichen Welterkennens.

Dies gilt auch und wohl für immer für das entelechiale Denken in kosmologischer Beziehung: zwischen einem Vernunftprinzip, dem

gewissermaßen alle Formen aller Dinge inhärieren, und einem Materieprinzip, das durch diese Formprinzipien bestimmbar ist, ist die vermittelnde Realität (nicht nur der Gedanke) *Entwicklung* als Geschichte nicht mehr abzusprechen. Die anfängliche Welt in der formalen Nußschale der Vernunft macht nicht durch einfach anfangende Worte eine plötzliche Weltkarriere.

Durch entelechiale Umdeutung „erntet“ Aristoteles von Anaxagoras: Die Bewegungsursache (der Welt) wird auf die Seite der „alles ordnenden Vernunft“ gesetzt, die Stoffursache auf die Seite der Atome, die in unendlicher Menge und vielfältiger Qualität vorlag. Eine „Urmischung“, die somit doch der (ordnenden) Vernunft vorausgelegen wäre?, eine Möglichkeit, die Aristoteles nicht zu verwerfen scheint.

Aber welche Rolle spielte demnach das „alles ordnende Wirken der Vernunft?“ Schon bei Anaxagoras fielen der Nous der Welt und deren atomare Vielfalt auseinander; von ihrer Genese und konkreten Differenzierung war noch keine Rede möglich. Doch bis heute bleibt die Differenz zwischen Nous der Welt und Nous unseres Denkens das Thema Nummer Eins aller Philosophie, die den Namen verdient.

In der späteren Antike war die hier erscheinende Basisvorstellung ubiquitär: anfangs war ein Chaos, in dem alles vermischt und ungeordnet herumschwirrte; dann kam, nicht mehr eine Genossenschaft von Göttern, sondern die „alles ordnende Vernunft“ an das Gestade des Chaos, um dasselbe zur Ordnung und *Welt* zu rufen. Diese Vorstellung wurde mittlerweile durch eine neue abgelöst:

Jetzt lautet das Basis-Paradigma: anfangs war Evolution, lange und schier unübersehbar unendlich, dann war Beginn der Menschheit: Wieder war etwas oder jemand an das Anfangsgestade getreten und hatte einen Ordnungsruf erhalten. Oder die Atome haben glücklich gewürfelt, glücklich, wenn es gut war, daß eine Menschheit entstand, unglücklich, wenn nicht. Und diese Alternative ist göltig für die Evolution und Existenz von Welt und Universum.]

(c) Indessen diese sind nur auf die Erörterung des Entstehens und Vergehens und der Bewegung beschränkt; denn fast nur für das Wesen solcher Art forschen sie nach den Prinzipien und den Ursachen. [Und diese Kategorien (Entstehen, Vergehen, Bewegung)sollten ihre eigenen (Wesens)Ursachen haben, die aber nicht durch ewige Ideen erkennbar wären. Und obwohl daher Idee und (sich entwickelnde) Welt auseinander fielen, war der Traum von einer absoluten und weltschaffenden Form, die durch Philosophie offenbar werden könnte, geboren.]

Die aber alles Seiende zum Gegenstande ihrer Betrachtung machen und von dem Seienden einiges als sinnlich wahrnehmbar, anderes als nicht sinnlich wahrnehmbar setzen, diese richten ihre Untersuchung offenbar auf beide Gattungen; daher man sich mit ihnen mehr zu beschäftigen hat, was sie denn Richtiges und was Unrichtiges für unsere gegenwärtige Untersuchung bringen. [Das Nicht-sinnlich-Wahrnehmbare ist eine vieldeutige Kategorie: sie meint einmal das Intelligible, das nur durch Zeichen (Worte und Sätze) anzeigbar ist, wie beispielsweise auch der Begriff des „Nicht-sinnlich-Wahrnehmbaren.“ Weiters das Psychische, ein Grund und Abgrund, der nicht einmal der Ich-Introspektion vollständig zugänglich ist. Schließlich alle Vorgänge, die in der materiellen Natur verborgen geschehen, weil sie sich wegen ihrer räumlichen Kleinheit oder Größe, aber auch ihrer ungeheuren Geschwindigkeit oder Langsamkeit der Beobachtung durch einfaches Wahrnehmen entziehen.]

Anzunehmen, daß Aristoteles, interessiert an der Aufdeckung der nicht-natürlichen Gründe und Ursachen des geistig Seienden, die dritte Variante der Kategorie zurückschob. Die Erörterung der Pythagoreer, die unmittelbar anschließt, sie fragt auch nach der Geltung und Genese der Zahlen, bestätigt diese These.]

Die sogenannten Pythagoreer nun handeln von ungewöhnlicheren Prinzipien und Elementen als die Naturphilosophen. Ursache davon ist, weil sie diese nicht aus dem Sinnlichen entnommen haben; denn die mathematischen Dinge sind ohne Bewegung, mit Ausnahme derjenigen, von denen die Astronomie handelt. [„Ungewöhnlicher“ müssen diese Prinzipien sein, weil sie ohne die vier Ur-Elemente auskommen. Der Unterschied von Natur- und Geistesphilosophie hat sich durchgesetzt. – Warum nur die mathematischen Dinge der Astronomie in Bewegung und somit berechenbar sein sollen, erschließt sich nicht unmittelbar. Für uns ist jedes bewegliche Ding ein zugleich mathematisches Ding.]

Obwohl sich die Art und Geschwindigkeit der Bewegung der Dinge niemals aus mathematischen Begriffen ableiten läßt, es sei denn, wir erfinden und erzeugen Maschinen, denen wir mathematisch fixierte Bewegungsprogramme inkarnieren. Anders nicht sind Landungen von Raketen auf dem Mond und auch noch deren exakte Rückkehr zur Erde möglich.]

Dabei ist doch der Gegenstand ihrer ganzen Untersuchung und Bemühung die Natur; denn sie lassen den Himmel entstehen und beobachten, was sich an seinen Teilen, Eigenschaften (Zuständen) und Tätigkeiten zuträgt, und verwenden hierauf ihre Prinzipien und Ursachen, gleich als stimmten sie den übrigen Naturphilosophen darin bei, daß zum Seienden nur das gehört, was sinnlich wahrnehmbar ist und was der sogenannte Himmel umfaßt. [Das „doch“ läßt tief blicken: mit reiner Mathematik wollten sich die

Pythagoreer nicht begnügen, erst die angewandte Mathematik konnte oder sollte zeigen, daß das Allerheiligste der Zahlen zugleich der Grund von Himmel und Welt ist. Aber nach der andere Seite, der sinnlich-empirischen Seite der Dinge, die doch nicht durch die Zahl entstanden sein konnte, waren die Pythagoreer, nach Aristoteles jetzigem Urteil, bereits vorausseilende Mitglieder des „Wiener Kreises“ und seiner „wissenschaftlichen Weltanschauung.“

Beobachtung und sinnliche Erfahrung wären der einzige Schlüssel zur Erkenntnis von Welt und Mensch. (Zum Seienden gehört nur das, was sinnlich wahrnehmbar ist.) Die Grenzen unserer Erfahrung sind die Grenzen unserer Erkenntnis der Welt. Stets legt aber der mathematische Logos die Lunte an den scheinbar undurchdringlichen Panzer einer geschlossenen Erfahrungswelt und ihres scheinbar nur empirischen Erkennens.

Den „Himmel entstehen lassen“ bekanntlich alle Religionen. Ob Aristoteles dieser Ansicht zustimmen kann, wird sich zeigen. Denn nach seiner Denkweise kann er keinen unendlichen Regress auf eine im Unendlichen (und daher nirgendwo) zurückliegende erste Ursache zulassen. Andererseits kündigt die Idee einer ewigen Welt, die unentstanden und „ewig gleich“ um und in sich kreist, jede Art von Weltentstehung und Weltentwicklung.]

Ihre Ursachen und Prinzipien aber sind, wie gesagt, geeignet, auch zum höheren Seienden aufzusteigen, und passen dafür mehr als für die Erörterung der Natur. [Die Stiege von der ebenerdigen Natur über die Mittelstation Zahl hinauf zur Gipfelstation eines höheren Seienden hatte sich schon früh als philosophische Himmelsleiter gezeigt.]

Von welcher Art von Ursache jedoch Bewegung ausgehen soll, da nur Grenze und Unbegrenzt, Ungerade und Gerades vorausgesetzt sind, darüber sagen sie nichts, noch auch wie es möglich ist, daß ohne Bewegung und Veränderung Entstehen und Vergehen und die Erscheinungen der bewegten Himmelskörper stattfinden sollen. [Wieder kommt die Frage der Bewegung ins Spiel: woher die Bewegung der Himmelskörper? Darüber gäben ihre abstrakten mathematischen Prinzipien keine Auskunft. Und die des Aristoteles geben welche?

Die Kreisbewegung kreisförmiger Himmelsphären taugte nur zur Gründung des ptolemäischen Weltbildes. Deren Mitglieder, bewegte und fixierte Sterne, kreisten immer schon, - auch eine Art, die Frage nach der Ursache der Bewegung nicht zu beantworten. Aber indem ihre Bewegung angeblich eine unübertreffbar vollkommene Regelmäßigkeit demonstrierte, wurden sie zu Gründern und Maßsetzern der Zeit. Eine

erste Quelle des Vorurteils, Zeit sei Uhrzeit und bewege sich mit deren Zeiger im gleichen Takt.]

Ferner, gesetzt auch, man gebe ihnen zu, daß aus diesen Prinzipien eine Größe sich ergebe, oder gesetzt, dies würde erwiesen, so bleibt doch die Frage, wie denn einige von den Körpern schwer, andere leicht sein sollen. Denn nach den Prinzipien, die sie voraussetzen und erörtern, handeln sie ebensogut von den sinnlichen wie von den mathematischen Dingen; darum haben sich auch über Feuer oder Erde oder die anderen derartigen Körper gar nichts gesagt, da sie über das Sinnliche nichts ihm Eigenes, wie ich glaube, zu sagen hatten. [Innermathematisch lassen sich jederzeit aus den mathematischen Prinzipien bestimmte Größen erzeugen: Jede Addition oder andere Rechnungsart führt diese weltlose (empiriefreie) Zauberei vor. Aber woher die Zustände der Welt, deren empirische Größen und Veränderungen kommen, ist durch die Wunder der autistischen Zahlenmagie nicht zu beantworten. Und daher sei es höchst problematisch, so Aristoteles, von Prinzipien auszugehen, die in gleicher Weise zu sinnlichen wie zu mathematischen Dingen führen. Eine magische Zahlaussage eines Pythagoreers über Feuer oder Erde oder sonst ein Ding ist eine Nullaussage. Daher die ultimative Forderung des Philosophen: Gebt dem Sinnlichen das ihm Eigene, gebt den Zahlen das ihnen Eigene.

Daß beides gleich wohl in eminenter Weise zusammenbesteht, war in der Antike offenbar noch kein ontologisch gesichertes Grundwissen. Aus dem einfachen, schon erwähnten Grund: die Kategorie der Quantität wurde vorangestellt, die der Qualität wurde ontologisch nachgestellt; Quantität begründe Qualität. Daher der Schein, aus Zahlen irgendwie doch sinnliche Welten, die doch nur Zahlen sein sollten, ableiten und begründen zu können.]

Ferner, wie kann man annehmen, daß Ursachen von dem, was am Himmel ist und geschieht, vom Anfang an wie jetzt die Bestimmtheiten der Zahl und die Zahl selbst seien, und daß es doch keine andere Zahl gebe als diejenige, aus welcher der Himmel gebildet ist? [Aristoteles geht hart mit der himmlischen Zahlenmagie der Pythagoreer ins Gericht, sie ist ärger und zugleich lächerlicher als die der Astrologie, denn sie ist unmöglich.

Eine Zahl macht den Himmel, viele Zahlen machen jede Bewegung und Veränderung des Himmels. Zugleich hat der Himmel die Zahlen gemacht, aus denen er selbst gemacht ist. Henne und Ei sollen dasselbe sein.]

Wenn sich nämlich nach ihnen in einem bestimmten Teile Meinung und Reife befindet, ein wenig weiter oben oder unten aber Ungerechtigkeit und Scheidung oder Mischung, und sie zum Beweise dafür anführen, jedes einzelne von diesen sei eine Zahl, und an dem bestimmten Orte sei gerade die entsprechende Menge von (aus diesen Zahlen) bestehenden

Größen, weil jene Eigenschaften je einem besonderen Orte angehörten: so fragt sich, ob diese am Himmel befindliche Zahl dieselbe ist wie die, für die man eine jede dieser Affektionen zu halten hat, oder eine andere neben ihr? [Nach der Logik der Pythagoreer müßte es dieselbe sein, aber nicht in unserem Sinne, sondern in einem uns unbekanntem magischen Sinne. Dieser würde uns ermächtigen, beim Hersagen der Zahl 10 einen zehnten Planeten an den Himmel zu zaubern. Denn zwischen unserem Zählen und dem Gezähltsein der Dinge sei kein Unterschied. Es sei ein und dasselbe (magische) Ding. - Kindliches Denken in den Räumen einer gelebten Märchenwelt war das Problem.

Daß die Neun(9) oder Acht(8) der verbliebenen Planeten unserer Sonne dennoch *sowohl dieselben wie auch nicht dieselben* sind wie jene, mit denen wir die Planeten auszählen, weil wir sie sonst nicht unter diese Allgemeinheiten (der Zahlen) subsumieren könnten, versteht sich für uns schon fast von selbst, weil alle magischen Reste verdaut sind. Daran können nominalistische Haarspaltereien tollwütiger Empiristen nichts mehr ändern. Meine 8 und 9 seien (nur) meine 8 und 9, ob Deine 8 und 9 dasselbe meinen und sind, stehe noch in den Sternen.]

Platon behauptet, es sei eine andere; er hält freilich ebenfalls solche Affektionen als auch ihre Ursachen für Zahlen, aber die einen für bloß gedachte, ursächliche, die andern für sinnlich wahrnehmbare. [Daß sie als andere zugleich doch dieselben sind, als gedachte und sinnlich wahrnehmbare zugleich existieren, ist möglich, weil die Zahl als allgemeine Idee die Freiheit (!) „besitzt“, sich durch jede Sinnlichkeit hindurch zu kontinuieren. Das eine und das andere (Eines-Sein und Anderes-Sein) reichen nicht in die tiefere kategoriale Ebene eines Allgemeinen, dessen Sein als Begriff konstituiert.

Daher sind unsere Affektionen der Zahl (das Zählen) rationale Akte von welterklärendem Rang. Unser Zählen stimmt, wenn und solange es mit den sinnlich existenten Zahlen übereinstimmt. Fällt ein Planet vom Himmel, folgt die Subtraktion von -1 als neuerlich stimmige und rationale Korrektur. Jederzeit verschwinden Sonnen als Supernovae, jederzeit entstehen neue Sonnen- und Sonnensysteme: Die Realität des Alls lebt vom Addieren und Subtrahieren.

Aristoteles Kritik an jenen (vor allem pythagoreischen) Positionen, die immaterielle Stoffprinzipien behaupteten, die auf Sinnliches und Unsinnliches gleichermaßen anwendbar seien, weil sie diesen Realitäten zugrundelägen, erkennt diese Positionen als widersprüchliche Unternehmen. Denn die mathematischen Prinzipien, die einem nichtsinnlichen (intelligiblen) Bereich zugehören, enthalten keine

Prinzipien für die Bewegung der sinnlich sichtbaren Natur. Nun sei aber alle sinnliche Natur sinnlich bewegt, folglich kann das Prinzip ihrer Bewegtheit nicht mathematisch prinzipiiert sein.

Dagegen läßt sich einwenden, daß die Konstitution zwar nicht zur Gänze mathematisch begründet sein kann, sehr wohl aber keine qualitative Bewegung möglich ist, die nicht ihr quantitatives Moment hat. (Wie keine Materie ohne Form, so keine Qualität ohne Quantität.) Dies führt auf die Frage, welche Art von Bewegung mitgedacht wird: die mechanische oder die dynamische oder beide zusammen, aber wie? Die mechanische ist Bewegung, die die Stoffe und deren Körper (vom Kleinsten zum Größten) durch Raum und Zeit bewegt; die dynamische differenziert sich nach chemischen und organischen Grundlagen und Zwecken. Differenzierungen, die den Geist der Pythagoreer noch nicht belästigten.

Aristoteles Kritik trifft auch den Kern der (pythagoreischen) mathematischen Prinzipien: aus dem Begrenzten und Unbegrenzten bzw. dem Geraden und Ungeraden lassen sich die Bewegungen und Veränderungen in der Natur nicht erklären. Noch weniger lassen sich aus den Zahlen die „gewichtigen“ Eigenschaften der Materie (das Schwere und Leichte) ableiten.

Schließlich ist der (magische) Glaube, Eigenschaften und Zustände von Dingen und Sachverhalten (darunter auch Meinung, Gerechtigkeit, Entscheidung usw.) hingen prädestiniert an gewissen Zahlen, problematisch und hinfällig. Ebenso, daß diese ewigen Zahlen „an verschiedenen Teilen des Himmels“ lokalisiert sein sollen. Daher Platons Forderung berechtigt, verschiedene Arten von Zahlen anzunehmen, ideelle einerseits, sinnlich wahrnehmbare andererseits. (Womit freilich das Begründungsproblem - von Welt und Realität, von Erkennen und Realität - nur verschoben und verdeckt wird.)]

9. (a) Von den Pythagoreern wollen wir für jetzt nicht weiter handeln, denn es genügt, sich mit ihnen soweit befaßt zu haben. Diejenigen aber, welche die Ideen als Ursache setzen, haben fürs erste, indem sie die Ursache dieser sinnlichen Dinge finden wollten, andere an Zahl ihnen gleiche hinzugebracht, gleichwie wenn jemand, der eine Anzahl von Gegenständen zählen möchte, es nicht zu können glaubte, solange deren weniger sind, aber dann zählte, nachdem er sie vermehrt hat. Denn der Ideen sind ungefähr ebenso viele oder nicht weniger als der Dinge, deren Ursachen erforschend sie eben von diesen sinnlichen Dingen zu jenen fortschritten. [Daß Ideen der Einzeldinge a) ein Widerspruch in sich sind und b) deren Anzahl sich nicht von der Anzahl der Einzeldinge unterscheiden würde, muß in den Schulen Athens philosophisches

Tagesgespräch gewesen sein. Nun sind aber Einzeldinge in aller Regel nicht nur Einzeldinge; auch Einzelereignisse sind nicht jenseits von Ereignisketten, die sich wiederum unter einen allgemeinen Begriff subsumieren lassen: ein Staatsbankrott ist nur als Teilereignis eines größeren Ereignisses möglich.

Geht man von dem heuristischen Vorurteil aus, Platons Ideenlehre, die hier in der Kritik des Aristoteles als aporetisches Unternehmen erscheint, habe den Schüler Aristoteles angeregt, nach einer eigenen, nunmehr konsistenten Ideenlehre zu suchen, wird man der athenischen Situation wohl noch am ehesten gerecht. Anders läßt sich das intensive Ringen des Schülers mit der Philosophie des Lehrers kaum verstehen.

Daß in der empirischen Perspektive (unseres Geistes) alle sinnlichen Dinge immer nur andere sinnliche Dinge zur Ursache haben können, scheint trivial zu sein. Das Problem ist aber auch hier der Name „sinnliches Ding“, hinter dem sich ein zunächst ungewisser Begriff verbirgt. Denn das Allgemeine, die Gattungen und Arten, unter und in denen das sinnliche Einzelding erscheint und existiert, können nicht ins Unendliche wiederum andere Gattungen und Arten zur Ursache haben.

Nimmt man diesen (evolutionären) Standpunkt ein, muß man die Gattung des ersten biologischen Einzellers zur ersten Gattung auch des Menschen erheben, und da die ersten Einzeller eine existierende und wirksame Sonne voraussetzten, folgt die wenig intelligente Lehre (Ideologie), daß auch die Einzeller schon „aus Sonnenstaub“ geworden sind, was sie geworden sind. Nach dieser Logik landet man vorm Thron des Urknalls, der zur Gattung aller Gattungen und Arten erhoben wird.]

Denn für jedes Einzelne gibt es etwas Gleichnamiges, abgesehen von den Wesen auch für die anderen Dinge, die eine Einheit über der Vielheit des Einzelnen haben, sowohl bei diesen veränderlichen Dingen als bei den ewigen. [Diese teils kryptischen Formulierungen dürften die Frage erörtern, ob das Allgemeine, in dem die vielen Einzelnen stehen und sich bewegen, mehr ist als nur ein Name -das *flatum vocis* im scholastischen Universalienstreit. Eine Frage, die sich naturgemäß verschärft, wenn neben veränderlichen Dingen auch noch „ewige Dinge“ ins Spiel kommen. (Himmelskörper waren für die antike Philosophie „ewige Körper.“)

Die individuelle Einheit des Einzelnen ist *empirisch* mehr als seine durch Art und Gattung ererbte Einheit; umgekehrt sind die beiden allgemeinen Einheiten des Einzelnen *ontologisch* mehr. Daher muß die ontologische Kausalität eine andere als die empirische Kausalität sein. Was folgt daraus für eine rationale Ideenlehre, die ohne Verdoppelung der Realität

auszukommen versucht? Sie darf die Ideen weder regulativ abspannen noch konstitutiv überspannen: an der Empirie und deren Eigenmacht führt auch für die Idee kein Weg vorbei.]

(2.) Ferner gibt von den Beweisen, welche wir für die Existenz der Ideen führen, keiner Evidenz; denn einige darunter ergeben keine notwendige Schlußfolge, andere erweisen auch Ideen für solche Dinge, für welche wir keine Ideen annehmen. [Weil der Beweis aus Begriffen nur zu einer jederzeit problematischen begrifflichen Evidenz führt. Daher lassen sich auch nichtexistente Ideen konstruieren.]

Nach den Beweisgründen nämlich, welche mit den Wissenschaften argumentieren, würde es Ideen von allem geben, worüber Wissenschaften gehen; und nach dem Beweis, welcher von der Einheit über der Gleichheit des Einzelnen ausgeht, müßte es auch von den Negationen Ideen geben, und nach dem Argument, daß man etwas Vergangenes noch denke, gäbe es auch Ideen der vergänglichen Dinge; denn es bleibt doch eine Vorstellung von diesen. [Nach dem ersten Satz ist das Wissen jeder Wissenschaft auf Ideen gegründet; nach dem zweiten Satz aber, der begreift, daß Wissen ohne Negationen nicht möglich ist, wären auch alle Negationen auf Ideen begründet. Die Idee der Mondfinsternis wäre mit der Idee des Mondes gleichrangig. Und die Ideen aller verflossenen Kriege, aller vergangenen Imperien, aller vergangenen Erdzeitalter nach der Genese ihrer Kontinentalgestalt (lange vor Pangäa) wären unsterblich gegenwärtig, ähnlich wie die Gesetze der fundamentalen Mathematik.

Wer dies bejaht, setzt einen Unterschied zwischen „für uns ewig und unsterblich“ und „in der Idee ewig und unsterblich“ voraus. Für das Letztere kann er aber nicht ohne die Annahme eines Geistes eintreten, der den unseren unendlich übertrifft – an Erkenntnis-, Erinnerungs- und Zukunftsvermögen. Denn auch von künftigen Dingen, die noch nicht existieren, existieren die Ideen bereits. Sie harren noch unserer Entdeckung.]

(3.) Ferner ergeben die schärferen Beweise teils Ideen des Relativen, wovon es doch nach unserer Lehre keine Gattung an sich gibt, teils sprechen sie von „dem dritten Menschen.“ [Nach Aristoteles Lehre kann es weder vom Relativen Ideen, noch kann es das Problem des „dritten Menschen“ geben, das sich ergab, wenn die Platonische Ideenlehre transzendent gefaßt wurde. Zwischen der einzelnen, weil transzendent existierenden Idee des Menschen und dem realen Einzelmenschen mußte eine dritte Entität, eine Meta-Idee beider, vermitteln.]

(4.) Und überhaupt heben die für die Ideen vorgebrachten Gründe dasjenige auf, dessen Sein wir, wenn wir von den Ideen sprechen, noch mehr wollen als das der Ideen selbst; denn es ergibt sich ja daraus, daß nicht die Zweiheit das Erste ist, sondern die Zahl, und das

Relative früher ist als das An-sich und was einige noch sonst alles, den Ansichten der Ideenlehre nachgehend, ihren Prinzipien entgegengestellt haben. [Aristoteles ist überzeugt, daß seine Lehre von der Entelechie des Seins alle Probleme der Ideenlehre hinter sich läßt. Die Einsicht in das Wesen der Zahl würde die Annahme einer Zweiheit, die Platons Ideenlehre voraussetzt, hinfällig machen. Ist das Relative früher als das An-sich, muß Aristoteles auch sonst noch einige grundlegende Änderungen vorgenommen haben.]

(5.) Ferner müßte es nach der zugrunde liegenden Annahme, wonach wir sagen, daß es Ideen gäbe, nicht nur von den Wesen (Substanzen) Ideen geben, sondern auch noch von vielem anderen, (denn der Gedanke ist ja ein einziger nicht nur bei den Wesen, sondern auch bei den übrigen, und Wissenschaft gibt es nicht nur von dem Wesen, sondern auch von anderem, und dergleichen Folgerungen ergeben sich noch tausend andere). [Von allem was existiert, und von allem, was sich denken läßt, gäbe es Ideen, weil überall, wo Einheit ist, Idee „gewesen“ ist. Aber die Entelechie bedarf solcher problematischen Verallgemeinerung des Begriffs Einheit nicht.]

Nach der Notwendigkeit aber und den herrschenden Ansichten über die Ideen muß, wenn es eine Teilhabe an den Ideen gibt, es nur von den Wesen Ideen geben. Denn nicht in akzidenteller Weise findet Teilhabe an ihnen statt, sondern diese muß insofern stattfinden, als ein jedes nicht von einem zugrundeliegenden (Subjekt) ausgesagt wird. Ich meine z.B. , wenn etwas an dem Doppelten-ansich teilhat, so hat es auch an dem Ewigen teil, aber in akzidentellem Sinne, denn es ist ein Akzidenz für das Doppelte, daß es ewig ist. Also werden nur die Ideen Wesen sein. [Natürlich fällt auch die Lehre von der Teilhabe an den Ideen, wenn diese fallen müssen. Da nun die Teilhabe an den Ideen das Wesen der Seienden ausmacht, kann es von den Akzidenzen keine Ideen und keine Teilhabe geben. Was von einem zugrundeliegenden Subjekt (Ding) ausgesagt wird, das wird von diesem, nicht von seiner Idee ausgesagt. Sind Löwen grau, dann infolge ihrer Wesensart, nicht durch eine zusätzliche Teilhabe an einer Idee der Farbe grau.]

Dasselbe aber bedeutet Wesen hier bei dem Sinnlichen und dort bei dem Ewigen. Oder was soll es sonst heißen, wenn man sagt, es sei (existiere) etwas getrennt von diesem Sinnlichen, welches die Einheit sei zur Vielheit des Einzelnen? [Wieder der Verdoppelungsvorwurf an Platon.]

Und wenn nun die Ideen und die an ihnen teilnehmenden Dinge derselben Form (Art) angehören, so würden sie ja etwas Gemeinsames haben; denn warum sollte denn bei den vergänglichen Zweiheiten und bei den zwar vielen, aber ewigen Zweiheiten mehr als bei der Zweiheit-an-sich und der einzelnen sinnlichen Zweiheit das Wesen, Zweiheit zu sein, ein und dasselbe sein? Gehören sie aber nicht derselben Form an, so würden sie ja nur namensgleich sein, und es wäre gradeso, als wenn man sowohl den Kallias wie das Holz Mensch nannte, ohne eine Gemeinschaft beider zu sehen. [Die sinnlichen Einheiten der realen

Wesen existieren ohne Teilnahme an Ideen, weil diese nur durch Namensgleichheit eine Identität vortäuschen: als ob die Dinge durch Teilnahme Teil ihrer Idee wären, die gleichwohl ein existierendes Ganzes bleibt.]

(b) (6.) Am meisten aber müßte man wohl in Verlegenheit kommen, wenn man angeben sollte, was denn die Ideen für das Ewige unter dem sinnlich Wahrnehmbaren oder für das Entstehende und Vergehende beitragen; denn sie sind ja weder irgendeiner Bewegung noch einer Veränderung Ursache. [Indes die Entelechie von der dynamis ihrer energieia untrennbar ist, lautet der Einwand, den wir zugunsten Aristoteles mitlesen sollen. Mit anderen Worten: Aristoteles wähnt, das von Platon verfehlt Projekt einer Philosophie, die die ganze Welt (alles Seiende) als realisiertes System einer Idee erfassen sollte, könnte durch (s)ein entelechiales System verwirklicht werden.]

Aber sie helfen auch nichts, weder zur Erkenntnis der anderen Dinge (denn sie sind ja nicht das Wesen derselben, sonst müßten sie in ihnen sein), noch zum Sein derselben, da sie ja nicht in den an ihnen teilhabenden Dingen sind. Denn sie könnten zwar vielleicht Ursachen in dem Sinne sein, wie die Beimischung des Weißen Ursache ist, daß etwas weiß ist. [Ein Gedankengang, der Aristoteles' Reserve gegen Platons Ideen demonstrativ bestätigt. Da Aristoteles an dieser Stelle nur behauptend vorgeht, ist es ratsam, nichtargumentierend an dieser Stelle vorbeizugehen. - Der triviale und tautologische Gedanke, daß ein weißes Ding durch die Beimischung der Farbe Weiß weiß wird, spricht weder für noch gegen Platons Ideenleere.]

Doch dieser Gedanke, den zuerst Anaxagoras, später Eudoxos und einige andern ausgesprochen, hat gar zu wenig Halt; denn es ist leicht, viele ungereimte Folgerungen gegen eine solche Ansicht zusammenzubringen. [Es muß also tiefere Gründe für Aristoteles Reserve gegen Platons Ideenlehre geben.]

(7.) (1)Aber es ist auch auf keine der Weisen, die man gewöhnlich anführt, möglich, daß aus den Ideen das andere werde. (2)Wenn man aber sagt, die Ideen seien Vorbilder und das andere nehme an ihnen teil, so sind das leere Worte und poetische Metaphern. Denn was ist denn das werktätige Prinzip, welches im Hinblick auf die Ideen arbeitet? Es kann ja auch etwas einem anderen ähnlich sein oder werden, ohne diesem nachgebildet zu sein; also mag es nun einen Sokrates geben oder nicht, so kann es jemand geben wie Sokrates, und dasselbe gälte offenbar auch, wenn es einen ewigen Sokrates gäbe. [(1)Weil eine Kausalität aus Ideen unmöglich sei, sei jegliche Realität aus Ideen und am Ende auch die Realität der Ideen selbst: unmöglich. - Dagegen wäre natürlich einzuwenden, daß die begriffliche Kausalität, mit der wir bestimmte Arten unter bestimmten Gattungen denken (müssen), sehr

wohl ein „Werden aus Ideen“, besser: ein Sein *in und aus* Ideen zu belegen scheint.

Weiß ist eine Art von Farbe; alle Farben-Arten sind unter der Gattung Farbe subsumiert und dadurch (als *conditio sine qua non*) als Farben erkennbar und benennbar. Allerdings fällt der Akt der Arten-Erkenntnis (verschiedener Farben) zunächst und zuerst in das Vermögen empirischer Erfahrung und Erfahrungserkenntnis. Doch muß sich das Denken (über Farbe und Farben) nicht bornieren, dabei stehen zu bleiben und zu leugnen, daß „hinter und über“ den empirischen Farben ein intelligibles Farben-System erkennbar ist.

Und ob man dieses als die Idee der Farbe(n) oder als entelechiale Substanz der Farbe(n) bezeichnet, ist gleichgültig, wenn man nur die Differenz der empirischen Kausalitäten von den nientempirischen „Kausalitäten“, die nur als ontologische können Realität haben, nicht verliert. Rot unterscheiden wir von Grün durch Erfahrung, die nicht Grund ihrer selbst sein kann. Das durch Erfahrung Unterschiedene muß gut, sehr gut begründet sein (*phaenomenon bene fundatum*), es muß den wechselnden Zuständen der Erfahrungen standhalten können.

Die Frage, ob und wie aus zwei Farben eine dritte wird, und ob daher dem Akt der Farbenmischung als ermöglichender Grund eine Idee der Farbenmischung vorausliegt, ist allerdings unausweichlich. Daß System Farbe ist ebenso geschlossen wie an seinen Rändern offen. Es gibt kein Verbot, Farben ins „Unendliche“ zu differenzieren. Der Unterschied zu den Grundfarben wird dadurch nicht aufgehoben: „geschlossen“ und „offen“ bedingen einander, aber keineswegs ist das „Offene“ eine unbedingte Bedingung des Systems der Grundfarben.

- Eine andere Frage ist die der physiologischen Reduktion: Wenn die Farbenunterschiede ohnehin nichts weiter als physische Reaktionen auf Wellenunterschiede wären, folglich diese das Wesen und die Substanz von Farbe und Farbwahrnehmung, dann muß das Farbsehen durch unser Auge entweder als mechanischer Reproduktionsakt äußerer Kausalitäten oder, wenn dies geniert, als Äußerungsakt eines chemischen und physischen Agierens des menschlichen Auges aufgefaßt werden. Die Aporie einer ontischen Ontologie ist dann unausweichlich: unser Farbsehen geschieht durch eine Marionette namens Mensch.

(2) Teilnahme ist eine der quantitativen Logik (Mathematik) entnommene Metapher: alle Teile eines mathematischen Ganzen sind dessen Teile, nicht das Ganze. 1+1 bis 10 sind Teile der Ganzheit 10. Die Teilhaber bleiben Teile, obgleich eines Ganzen.

Würde nun diese quantitative Logik des Aggregierens durch eine sophistisch eingesetzte Metaphorik (Platon als Sophist!?) zu einer qualitativen Logik umgewandelt, dann wäre Aristoteles' Frage nach einem werktätigen Prinzip, das die Idee anwendet, um ihre Realisate teilhaftig zu machen, berechtigt. Mit anderen Worten: Aristoteles unterschätzt den logischen (nicht metaphornden) Gehalt der Kategorie „Vorbild“ – alias Urbild, alias Urmaß, alias Urgestalt und Grundgestalt usf. Daher bleibt das ontologische Subsumtionsverhältnis unhintergebar. Diese Farbe ist eine Farbe, keine Metapher von Farbe; dieses Pferd ist ein Pferd, keine Metapher des Pferdes. Und alle Individuen und Ereignisse stehen unter Artbegriffen, die nur als selbstdifferenzierte Gattungsbegriffe zugänglich sind.

Dagegen sind die zufälligen Ähnlichkeiten, die Sokrates mit anderem Seienden teilt, dem er dadurch „nachgebildet“ wäre, hinfällig. Nicht zufällig wird die aristotelische Argumentation an dieser Stelle verschwommen und ungreifbar. Es ist sinnlos, gegen Platon einen „ewigen Sokrates“ als Vorwurfsmetapher zu konstruieren.]

(8.) Ferner wird es für dasselbe Ding mehrere Vorbilder geben, also auch mehrere Ideen, z.B. für den Menschen das Tier und das Zweifüßige und zugleich den Menschen selbst, z.B. das Geschlecht für die Arten des Geschlechts; wonach denn dasselbe zugleich Vorbild und Nachbild sein müßte. [Aristoteles verkrallt sich in die Metapher *Vorbild*, ohne deren logischen Inhalt zu differenzieren. Daher kann jedes Ding plötzlich wie durch Handumdrehen an endlos vielen Ideen teilhaben. Aber in der Idee des Menschen sind deren Sub-Ideen (Geschlecht, Alter, Nation, Rasse usf.) nicht weitere „Vorbilder“ oder „Nachbilder“, sondern – gemäß traditioneller Terminologie: (zeitlich) notwendige Attribute an den Individuationen der Arten einer Idee. Das Römersein ist (an allen aktuellen und künftigen Menschen) verschwunden, das Menschsein nicht.]

(10.) Ferner muß es wohl für unmöglich gelten, daß das Wesen und dasjenige, wovon es Wesen (Wesenheit) ist, getrennt voneinander existieren. [Sofern Platon dies behauptet hat, wäre es zu rügen, weil „Existieren“ nicht pluralistisch mißverwendet werden darf. Jeder Begriff, der nur mehrdeutig wäre, ist kein Begriff, kein vernünftiger Gedanke. Der Zentaur existiert(e), aber nicht als existierende Existenz. Das Wesen der Sachen und Sachverhalte muß diesen als Grund und Macht inhärieren. Dinge und Menschen sind nicht Staffage einer sie nur malenden Idee. Poetische Figuren hingegen sind allerdings Figuren der (menschlichen) Phantasie – einer sie erfindenden und beschreibenden Erzählermacht. Dieser Unterscheidung

widerspricht nicht, daß es zum Wesen des mythischen Bewußtseins gehört(e), diesen Unterschied nicht vollziehen zu können oder nicht vollziehen zu wollen.]

Wie können denn also die Ideen, wenn sie die Wesen(heiten) der Dinge sind, getrennt von diesen existieren? - Im Phaidon wird der Gedanke ausgesprochen, daß die Ideen sowohl des Seins als des Werdens Ursache seien. Aber wenngleich die Ideen existieren, so entsteht doch das daran Teilhabende nicht, wofern es nicht eine bewegende Kraft gibt, und dagegen entsteht wieder vieles andere, wie ein Haus und ein Ring, wovon des nach dieser Lehre keine Ideen gibt. [Wenn das Eine die Ursache aller Ideen ist, und das Sein und das Werden gleichfalls Ideen sind, dann können die Ideen des Werdens und Seins nur Ursache ihrer selbst sein. In diesem Fall wird aber das Eine entweder überflüssig oder - ganz im Gegenteil - eine Metapher für einen Grund der Ideen, für eine Meta-Super-Idee, die sich der Erkenntnis entzieht. An diesem Ort wären die Ideen versammelt, und Philosophen möchten ihn gern betreten und erschauen.]

In das Vakuum dieser Entziehung rückt bei Platon dessen Mythologie ein, die aus dem Einen beispielsweise einen „Vater“ macht, der den verstorbenen Zeus beerbt, indem er sein (verborgenes) Testament vollzieht. Die Apostel dieses neuen (Vernunft)Gottes waren die spätantiken Philosophen als Sucher und Vollstrecker der religiösen Testamente. Doch geschah dies im Selbstauftrag von Philosophie und Philosophen, als wären ihnen die höchste und führende Macht der Geschichte überantwortet.

Der Einwand, daß die Ideen eine bewegende Kraft hätten haben müssen, um das Teilhabende zur Teilhabe zu bewegen, scheint schlüssig zu sein. Aber dabei setzt Aristoteles schon voraus, was er an und bei Platon kritisiert: die Getrenntheit von Idee und Ding. - Platons Lehre wäre allerdings inkonsequent, wenn es für Haus und Ring keinen Allgemeinbegriff sollte geben können.]

Also ist es ja offenbar möglich, daß auch die andern Dinge durch solche Ursachen wie die oben angeführten sein und werden können. [Die materialen und formalen (entelechialen) Ursachen: Wie Haus und Ring ihre immanenten Wesensursachen haben, so alles Übrige auch.]

(c) (11.) Ferner, wenn die Ideen Zahlen sind, wie sollen sie ursächlich sein? Etwa darum, weil die seienden Dinge andere Zahlen sind, z.B. diese Zahl ein Mensch, diese Sokrates, diese Kallias? Inwiefern sind denn dann jene für diese ursächlich? Denn daß die einen ewig sind, die anderen nicht, kann keinen Unterschied machen. [Wären die Zahlen nicht selbstursächlich, wären sie Wirkungen anderer Ursachen, sie wären nicht Zahlen, sondern Phänomene anderer Entitäten und Begriffe. Damit ist

noch nicht gesagt, daß Zahlen Ideen im Sinne Platons sind. Sinnlos wäre es beispielsweise, den Zahlen ein präexistierendes Zahlenreich zu genehmigen, in dem sie sozusagen unter sich rechnen und zählen. Und dennoch sind Zahlen und Zahlenverhältnisse nicht Konstruktionen und Projektionen menschlicher Rechenversuche und Abzählexperimente. Das verstehe, wer kann. (Offensichtlich bedarf es eines genau differenzierten Begriffs von „Präexistenz.“ Dessen bedarf auch die Entelechie-Philosophie des Aristoteles.)

Die seienden Dinge sind weder andere Zahlen, noch sind sie „gewöhnliche“ Zahlen. Die Identität der Dinge ist inhaltlich weiter als die Identität der Zahlen. Die Identität der Zahlen ist formal weiter als die Identität der Dinge. Daher können wir alle Dinge mit den gewöhnlichen Zahlen zählen, ohne deshalb anzunehmen, „unter der Hand“ dieses Zählens würden sich die Zahlen in besondere verwandeln: in die Zahl des Sokrates, in die Zahl des Kallias.

Daß ausgerechnet die numerische Identität der Dinge, an der letztlich sogar unser Besitzverhältnis zu ihnen hängt, - als numerische Identität wohlgemerkt- , schlechthin nur eine und dieselbe sein soll, scheint verwunderlich. Aber das Gegenteil wäre absurd: jede Art der Dinge würde eigene Zahlen mit eigenen numerischen Identitäten fordern. - Mozarts Köcherverzeichnis bzw. Köchels Mozartverzeichnis liefert dafür ein ganzes Anschauungskompendium. 550 und 551 sind fortlaufende Numera, die in jeder Realität, die über wenigstens 551 Dinge verfügt, anwendbar sind. Aber als KV 550 und KV 551 sind sie als besondere Zahlen stigmatisiert.

Die Frage nach der Ewigkeit der Zahlen führt auf die Frage nach einer begrifflich präzise bestimmbaren „Präexistenz“ der Zahlen zurück. - Zwischen den ewigen und den gewöhnlichen Zahlen kann allerdings kein Unterschied sein. Die ewigen sind als eingewöhnte gewöhnlich, die gewöhnlichen als erkannte ewig. Wer dem widerspricht, hat Ewigkeit und Gewöhnlichkeit unvernünftig getrennt.]

(12.) Sind sie aber nicht deshalb ursächlich, weil die sinnlich wahrnehmbaren Dinge Zahlverhältnisse sind, z.B. die Harmonie, so muß es ja offenbar etwas Eines geben, dessen Verhältnisse sie sind. [Mit der Frage nach dem Verhältnis von Zahlverhältnissen einerseits und gewissen Dingen (schwingenden Saiten usf.), andererseits, in denen die angenommenen Zahlverhältnisse (mit)wirken, hat Aristoteles ein anderes Kapitel der fundamentalen mathematischen Begründungsfragen aufgeschlagen. Waren vorhin Zahlen Selbstverursacher, sind sie jetzt als angewandte Zahlen keineswegs Alleinverursacher. Das Verhältnis von 1:2 ereignet sich nur im

Realitätsgebiet Klang als erfahrbare Oktave, in anderen Realitäten wird aus 1:2 eine andere erfahrbare Proportion. Hier geschieht die Stigmatisierung der Zahlen durch besondere Materialien und besondere transzendente Bewußtseinsakte, denn Schall ist noch nicht Klang, Wellenspektrum ist noch nicht Farbe, und guter Wein ist ohne guten Weingenießer nicht als guter Wein existent.]

Gibt es nun dieses Etwas, nämlich den Stoff, so müssen offenbar auch die (Ideen-)Zahlen selbst Verhältnisse sein von etwas zu einem anderen. [Im Stoff sind die Zahlenverhältnisse ohne Zweifel „stofflich“, sofern sie eine erfahrbare Proportion zeitigen; aber als (Ideen)Zahlen(verhältnisse) *selbst* (!) bleiben sie ihrer ewigen Selbstrelation treu. Allerdings gibt es auch besondere Stoffewigkeiten, sofern es unvermeidlich ist, daß zwei Saiten im Verhältnis von 1:2 als einfache Harmonie für einfache menschliche Ohren erklingen. Daß postmoderne Ohren dies für ein vormodernes Märchen halten, steht auf einem anderen Blatt der Geschichte von Kultur und Unvernunft.]

Ich meine z.B., wenn Kallias ein Zahlenverhältnis ist von Feuer, Erde, Wasser und Luft, so müßte auch die Idee ein Zahlenverhältnis von andern ihr zugrunde liegenden Dingen sein, und der Mensch selbst, mag er Zahl sein oder nicht, wird doch ein Zahlenverhältnis sein von etwas, und nicht Zahl (schlechthin), noch muß es deswegen eine Zahl geben. [Der arme Kallias mußte viel ertragen: in der Philosophiegeschichte dient jede Beispielsperson als auserwähltes Versuchskaninchen für jedes nur mögliche oder unmögliche Gedankenexperiment. - Kallias sei also ein Zahlenverhältnis von Feuer, Erde, Wasser und Luft. Nun gilt aber zugleich die platonische Voraussetzung, daß Kallias zugleich das Realisat einer Idee (des Menschen) ist. Wie also denkt sich beides zusammen, lautet Aristoteles luzide Frage: Idee und (empirisches) Zahlenverhältnis? Inhäriert der Idee vielleicht ein allgemeines (gattunghaftes) Zahlenverhältnis, aus dem alle empirischen als besondere ableitbar sind? Ist jeder Mensch ein besonderes und individuelles Zahlenverhältnis, weil der Idee ein allgemeines Zahlenverhältnis (des Menschen) inhäriert? Dann wäre die Macht der Idee, schließt Aristoteles, vermeintlich „kritisch“ und „aufklärend“, alle Wesen vollständig zu durchdringen, erweisbar.

Aristoteles ahnt natürlich nicht, daß er sich orientierungslos im Feld der angewandten mathesis universalis bewegt, die erst später entdeckt wurde. In der modernen Medizin fungiert sie als gewöhnliches Praktikum.

Jede Blutuntersuchung zerlegt unser Blut, den Botschafter unserer Organe, in quantitativ lesbare Befunde. Dies setzt voraus: Jeder Mensch unterliegt einem (wandelbaren) individuellen Zahlenverhältnis seiner

Organe und deren Elemente. Die durchdringende Macht der Idee ist erwiesen.]

(13.) Ferner, aus vielen Zahlen entsteht eine Zahl, wie soll aber aus mehreren Ideen eine Idee werden? [Warum soll aus mehreren Ideen eine werden (können)? Daß dies ebenso unsinnig wie unmöglich ist, beweist den höheren oder tieferen ontologischen Status der Idee.]

Sagt man aber, daß nicht aus mehreren Zahlen eine wird, sondern aus den in den Zahlen enthaltenen Einheiten, wie etwa in der Myriade, wie steht es dann mit den Einheiten? Sind sie innerlich gleichartig, so werden sich daraus viele Ungereimtheiten ergeben; sind sie dagegen nicht gleichartig, weder die in derselben Zahl enthaltenen untereinander noch alle mit allen, wodurch sollen sie sich denn unterscheiden, da sie keine Eigenschaft haben? Das läßt sich nicht begründen, noch konsequent denken. [Aristoteles versucht sich in Mengenlehre avant la lettre. Wären Myriaden als Einheiten („Urmengen“) der freien Additions- und Subtraktionskraft der Zahlen und somit unsrer „reinen Mathematik“ vorgeschaltet, würden diese unsere Additionen und Subtraktionen lenken und begrenzen. Eine Myriade würde uns magnetisch verführen, bestimmte Riesenmengen anzusteuern, bei kleinen oder Bruchzahlen in umgekehrter Richtung. Die hauptsächliche „Ungereimtheit“, die sich ergäbe, wäre ein unfreies Rechnen und Zählen, ein durch Fernwirkung verzaubertes Addieren und Subtrahieren, Dividieren usf.]

Daß aber die Zehnereinheiten unseres Dezimalsystems, dem die Hunderter-, Tausender- usf. -Einheiten emanieren, unser Rechnen keineswegs desorientieren, ist schon jedem, der in Zahlen zählt und rechnet wenigstens unbewußt aufgefallen.

Nur in und mit Einheiten, die den in ihnen vereinten Zahlen zugleich jede Freiheit für „ungezügelter“ Verbindungen gewähren, läßt sich mathematisch konsequent denken.]

(14.) Ferner ist es notwendig, eine davon verschiedene Art von Zahlen zu konstruieren, welche Gegenstand der Arithmetik sei, und so alles das, was einige als zwischen inne liegend bezeichnen. Wie oder aus welchen Prinzipien soll dies sein? Oder weshalb soll es zwischen den sinnlichen Dingen und den (Ideen-)Zahlen selbst liegen? [Vermutlich ein angedeuteter Exkurs im Gebiet der „irrationalen“ Zahlen. Daß die Zahl Pi mit dem sinnlichen Ding Kreis untrennbar zusammenhing, war ein offenbartes Geheimnis. Für das antike Denken gerade nicht das, was man eine ideale Zahl nannte. Die antiken Versuche, aus der irrationalen Zahl Pi eine rationale zu machen, begannen schon bei den Babyloniern und Ägyptern.]

(15.) Ferner, jede von den beiden Einheiten, welche in der Zweizahl enthalten sind, besteht aus einer früheren Zweiheit. Aber das ist doch unmöglich. [Die Zweiheit ist keine Einheit, in der andere Zahleneinheiten apriori enthalten wären. Auch unser Dezimalsystem ist kein apriorisches Einheitssystem.]

(16.) Ferner, warum ist denn die zusammengefaßte Zahl eine einzige Zahl? [Weil die apriorische Logik der Zahl gebietet, daß jede Zahl eine zugleich „einzige“ und allgemeine Zahl ist. Anders ist die numerische Identität der Zahlen unmöglich. 17 zB. als diese hier aufgeschriebene 17 ist empirisch einzig, wovon aber die logische Einzigkeit der 17: daß jede 17 nur 17, nicht aber eine der unendliche vielen anderen Zahlen ist, zu unterscheiden ist. Daher ist auch der empirische Anteil an der 17 als 17 von hinfälliger Kontingenz. Was natürlich nicht für alle Bereiche der angewandten Mathematik gilt: Benötigt eine Brücke aus statischen Gründen und deren Gesetzen genau 17 Brückenpfeiler, ist dies das Gegenteil von kontingent. Der Unterschied von reiner und angewandter Arithmetik ist unhintergebar]

(17.) Ferner überdies, wenn denn die Einheiten verschieden sind, so hätten sie davon so reden sollen wie diejenigen, welche von vier oder zwei Elementen sprechen. Jeder von diesen nämlich nennt nicht das Allgemeine Element, z.B. den Körper, sondern Feuer und Erde, mag nun dafür der Körper etwas Allgemeines sein oder nicht. [Apriorische Grundeinheiten der Zahlen wären als neue Elemente in Frage gekommen. Möglich, daß die Pythagoreer diesen Gedanken zeitweise hegten. Die Trinität Gottes folgt aus theologischen Lehrsätzen, nicht aus einer in Zahlen apriorisch festgelegten Dreiheit. Dennoch machte und macht die Dreiheit große kulturelle Karriere. Sie segnet materiale Inhalte mit dem Segen scheinbarer Zahlenmacht und Zahlenheiligkeit. Ein Triumvirat versprach ewigen politischen Bestand.]

Nun aber spricht man von dem Einen so, als sei es in sich so gleichartig wie Feuer oder Wasser. Wäre dem so, so würden die Zahlen nicht Wesen sein, vielmehr ist offenbar, daß, wenn etwas das Eine selbst und dies Prinzip ist, man das Eine in mehrfachem Sinne nimmt, denn anders ist es unmöglich. [Das Eine ist nicht eindeutig definierbar, schon weil es innerphilosophisch den Anspruch erhob, Ausdruck eines nicht vollständig erkennbaren Absoluten zu sein. Daher das platonische Vakuum, wie vorhin angedeutet; die Gottheit des Einen oder das Eine als Gottheit, aus dem alles Seiende emaniert, ist noch keine erfolgreiche Definition eines Wesens.]

(18.) Indem wir die Wesen auf die Prinzipien zurückführen wollen, lassen wir die Linien entstehen aus dem Langen und Kurzen als einer Art des Großen und Kleinen, die Fläche aus dem Breiten und Schmalen, den Körper aus dem Hohen und Niedrigen. Aber wie kann denn dann in der Fläche die Linie enthalten sein und in dem Körper Linie und Fläche? [Ein

geometrischer Exkurs. Wie heben sich Punkt und Linie beispielsweise in der Kugel auf? Das „Enthaltensein“ hat offenbar mehrere logische Stufen, und dies definiert das Wesen von Geometrie. Die Linie setzt voraus, daß ein geometrischer Raum (das Lange und Kurze) vorhanden ist, in den Linien gesetzt werden können. In den Linien und zuvor schon im geometrischen Raum, der wiederum jedem menschlichen Anschauungsraum immanent ist, ist zugleich das Quantitative (das Große und Kleine) immanent.

Bei Körpern kommt noch das „Breite und Schmale“ hinzu: die Summe der drei Raumdimensionen, die sich zwar auch geometrisch darstellen läßt, gleichwohl allen Körpern nach deren Maß inhäriert. Das Prinzip der geometrischen Wesen (Figuren) ist ohne dieses Selbstüberbieten der einfachen Anfangselemente nicht wirkmächtig.]

Denn das Breite und Schmale ist ja eine andere Gattung als das Hohe und Niedrige. Sowenig also die Zahlen in diesen enthalten sind, weil das Viel und Wenig von diesen verschieden ist, ebensowenig wird hier das Höhere in dem Niederen sein. Es ist aber auch nicht das Breite die höhere Gattung des Tiefen; sonst wäre ja der Körper eine Fläche. [In diesen „als solchen“: denn in a) Breite und Schmalheit und im b) Hohen und Niedrigen sind allerdings nur diese allgemeinen Raumrelationen enthalten. Aber es wird übersehen, daß das Quantitative dem Raum immanent ist. - Warum der Körper eine Fläche sein soll, wenn das Breite die höhere Gattung des Tiefen ist, erschließt sich nicht.

Aristoteles vergißt anzugeben, warum und wodurch a) und b) differente Gattungen, also Arten sein sollen. Er müßte einen Begriff des Raumes vorführen, in dem durch diesen selbst eine Unterscheidung in die genannten Arten erfolgt. Könnte es sein, daß Aristoteles die spätere und heutige Voraussetzung, der Raum sei allgerichtet, noch nicht teilt?]

(19.) Ferner, woher sollen die Punkte (in den Linien) enthalten sein? Gegen ihre Gattung stritt nun freilich Platon als gegen eine bloß geometrische Lehre und nannte sie vielmehr den Anfang der Linie, wofür er auch oft den Ausdruck der „unteilbaren Linien“ gebrauchte. Aber es muß doch eine Grenze der Linie gegeben, und aus demselben Grunde, aus welchem die Linie existiert, muß auch der Punkt existieren. [Das „Woher“ dürfte einer Übersetzungsschwäche geschuldet sein. Wodurch Linien Punkte enthalten müssen, beantwortet sich durch den Begriff der gezogenen Linie: Sie muß von Punkt zu Punkt führen, um gezogen werden zu können. Das Kontinuum der Linie ist jedenorts (der Linie) punktierbar.

Die Polemik gegen Platons geometrische Lehre dürfte überzogen sein. Die Dialektik von Punkt und Linie muß dem Lehrer des Aristoteles vertraut gewesen sein. Daß es für jede Linie eine Grenze geben kann, schließt nicht aus, daß sie sich als Linie zugleich ihrer Ganzheit erfreut. Kontinuum und Diskretum bedingen einander.]

(d) (20.) Überhaupt haben wir, indem doch die Weisheit über die Ursachen der sichtbaren Dinge forscht, dies beiseite gesetzt (denn wir reden gar nicht von der Ursache, von welcher der Anfang der Bewegung ausgeht), sondern in der Meinung, als gäben wird das Wesen derselben an, erklären wir, daß andere Wesen existieren; inwiefern aber diese das Wesen der sichtbaren Dinge sind, darüber machen wir leere Worte; denn von Teilhabe zu sprechen, ist, wie früher erörtert, nichts. [Nochmals eine Reserve gegen Platons Teilhabe der Dinge an ihren Ideen: Nur wer die Ursache der realen Bewegung der Wesen (Dinge) angeben könne, darf von Teilhabe und Verwirklichung eines allgemeinen Wesens in den individuellen Wesen reden.]

(21.) Ebenso wenig stehen die Ideen mit der Ursache, welche wir durch die Wissenschaften sehen, wodurch jede Vernunft und jede Natur tätig ist und die wir als eines von den Prinzipien anführen, in irgendeiner Berührung, sondern die Mathematik ist den jetzigen Philosophen zur Philosophie geworden, obgleich sie behaupten, man müsse diese um anderer Dinge willen betreiben. [Nicht Ideen seien die Ursachen der Dinge, sondern die Prinzipien, die die speziellen Wissenschaften der Dinge als deren Ursachen angeben, seien die wahren Ursachen. Somit scheint Philosophie und Wissenschaft unversöhnbar auseinanderzufallen. Ein Bruch, der mit und durch mathematische Philosophien allerdings nicht zu heilen war und ist.]

(22.) Ferner möchte man das als Stoff zugrunde gelegte Wesen mehr für ein mathematisches halten und vielmehr für ein Prädikat und einen Artunterschied des Wesens und des Stoffes als selbst für Stoff, ich meine nämlich das Große und Kleine, wie ja auch die Naturphilosophen von dem Dünnen und Dichten reden und es als die ersten Unterschiede des Substrates bezeichnen; denn die ist ja auch ein Überschuß und ein Mangel. [Vermutungen über Energiehaushalte einer als „Stoffwesen“ vorausgesetzten Welt-Materie. „Mathematisch“ scheint diese zu sein, weil sie entweder grenzenlos vermehr- und verminderbar ist oder auf Maxima und Minima basiert.]

(23.) Und was die Bewegung anbetrifft, so würden, wenn dies, das Große und Kleine, Bewegung sein soll, offenbar die Ideen in Bewegung sein; wo aber nicht, woher kam sie dann? So ist denn die ganze Untersuchung der Natur aufgehoben. [Wieder der Grundvorwurf, daß die Idee alle Bewegung der realen Dinge außer sich habe.]

(24.) Und was sich leicht zu erweisen scheint, nämlich daß Alles Eines ist, das ergibt sich aus ihren Beweisen nicht. Denn durch das Herausheben des Einen aus der Vielheit ergibt sich, selbst wenn man ihnen alles zugibt, nicht, daß Alles Eins ist, sondern nur, daß es ein Eines selbst gibt; und nicht einmal dies, wofern man ihnen nicht zugibt, daß das Allgemeine Geschlecht sei, und das ist doch in manchen Fällen unmöglich. [Der spekulative Satz, das Alles Eines ist, wäre nur durch eine dialektische Argumentation zu begründen (gewesen), in der das Alles sowohl vom Einen unterschieden wie zugleich, aber nicht im selben Sinn, mit diesem identisch gesetzt wird. Ob dies sinnvoll ist, ist eine andere Frage, aber methodisch ergibt sich keine andere Alternative. Denn das Eine als unerkennbares Absolutes verbietet jegliche Dialektik, jegliche Gleichsetzung und Unterscheidung der Faktoren Alles (Welt) und Eines (Gott).]

(25.) Wenn sie aber nach den Zahlen Linien und Flächen und Körper setzen, so läßt sich gar kein Grund anführen, weder inwiefern sie sind oder sein sollen, noch darüber, welches Vermögen sie haben; denn diese können weder Ideen sein, da sie keine Zahlen sind, noch zwischen inne Liegendes, da dies das Mathematische ist, noch können sie den vergänglichen Dingen angehören, sondern offenbar ergibt sich hierin wieder eine andere vierte Art der Wesen. [Aristoteles Eklektizismus sui generis erlaubt es ihm, nach Belieben von Kraut zu Rüben zu wechseln. Diesmal sollen die geometrischen Grundformen durch Zahlen gesetzt sein. Nun sind sie aber weder Zahlen noch Ideen, und sie gehören auch nicht den vergänglichen Dingen an. Welcher Art von Idee verdanken sie daher ihr Wesen?]

(e) (26.) Überhaupt ist es unmöglich, die Elemente des Seienden zu finden, wenn man nicht die verschiedenen Bedeutungen, die das Seiende hat, unterscheidet, zumal wenn die Untersuchung auf die Frage geht, aus welcherlei Elementen das Seiende bestehe. [Eine ontologische Basisermahnung; sie hat wohl erst im Mittelalter Schule gemacht. In den theologischen Summen des Thomas begleitet sie jeden Gedankenschritt.]

Denn für das Tun oder Leiden oder für das Gerade kann man doch keine Elemente angeben, aus denen es bestände, sondern, wofern dies überhaupt möglich ist, so ist es nur für die Wesen (Substanzen) möglich. Also ist es unrichtig, die Elemente von allem Seienden zu suchen oder zu meinen, daß man sie habe. [Diese These von den Substanzen ohne Elemente wurde später nominalistisch gelesen: Weil Substanzen ohne Elemente sind, sind sie Erfindungen derer, die die Worte Substanz und Wesen in den Mund nehmen.]

(27.) Wie sollte man denn auch die Elemente der gesamten Dinge erkennen lernen? Denn offenbar könnte man ja vor dieser Erkenntnis nichts vorher erkannt haben. [Jeder Totalitätsanspruch des Erkennens bringt sich selbst zu Fall. - Du mußt

das Ganze erkannt haben, ehe Du hoffen darfst, die Teile (Elemente) erkennen zu können. Laß' alle Hoffnung fahren...]

So wie nämlich der, welcher die Geometrie erlernt, zwar andere Dinge vorher wissen kann, aber keines von denjenigen, welche Gegenstand dieser Wissenschaft sind und die er eben erst erlernen will, ebenso verhält es sich auch bei allem anderen. [Geometrie wird nur durch Geometrie erlernt, und „ebenso verhält es sich bei allem anderen“ – Wissen, Tun und Herstellen.]

Gibt es also eine Wissenschaft der gesamten Dinge, wie manche behaupten, so müßte, wer sie erlernt, vorher nichts wissen. Nun geschieht aber doch jede Erlernung durch ein vorausgehendes Wissen aller oder einiger Stücke, sowohl die Erlernung durch Beweis wie durch Begriffserklärung; denn man muß die Teile, aus welchen der Begriff besteht, vorher kennen, und sie müssen schon bekannt sein. In gleicher Weise verhält es sich bei der Erlernung durch Induktion.[Weder Induktion noch Deduktion beginnen mit und durch eine tabula rasa des Geistes.]

(28.) Aber gesetzt, diese Erkenntnis wäre uns angeboren, so wäre es doch verwunderlich, wie es uns verborgen bleiben sollte, daß wir im Besitz der höchsten Wissenschaft sind. [Die Frage nach dem Angeborenein trieb also schon die antike Philosophie um. Ob die Vieldeutigkeit dieses „Begriffes“ heute schon (für jedermann?) geklärt ist? Aristoteles plädiert für ein zu erwerbendes, nicht für ein angeborenes Wissen. Dennoch setzt der Erwerb Wege des Erwerbes voraus, die dieser nicht selbst geschaffen, sondern eben nur erworben hat. Auch „erwerben“ ist mehrdeutig.]

(29.) Ferner, wie soll man erkennen, woraus das Seiende besteht, und wie soll dies deutlich werden? Auch dies macht nämlich Schwierigkeit; denn man könnte ja darüber Zweifel erheben in derselben Art wie bei einigen Silben, wo z.B. einige behaupten, die Silbe za bestehe aus den Lauten s, d, und a, andere dagegen einen andern, von den bekannten verschiedenen Laut annehmen. [Die Sinnhaftigkeit dieses Vergleiches von ontologischen Kategorien mit Relationen von Silben und Lauten, dürfte umstritten (gewesen) sein. - Besteht jedes gegebene Etwas aus anderen Etwassen, sollte auch das Sein des Seienden, wenn es ein erkennbares Etwas ist, gleichfalls aus Elementen des Seins bestehen, die als andere doch des Seins eigene Elemente sein müßten.

Diese Dialektik ist unvermeidbar, will man „erkennen, woraus das Sein des Seienden besteht“. Beim Seienden haben wir dessen Form- und Stoffunterschiede und überdies die sinnliche Wahrnehmung der Gegenständlichkeit des Seienden. All dies fällt weg, wenn wir die „Elemente“ des Seienden als Seiendes (Sein) erkennen wollen.]

(30.) Ferner, wie kann man wohl die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung erkennen, wenn man nicht diese sinnliche Wahrnehmung besitzt? Und doch müßte dies der Fall sein, wenn jene Prinzipien die Elemente wären, aus denen alles bestände, ebenso wie die zusammengesetzten Laute aus ihren eigentümlichen Elementen bestehen. [Wenn die Prinzipien qua Elemente des Seins auch die Prinzipien und Elemente der Wahrnehmung und ihrer Gegenstände wären, könnten wir aus Begriffen wahrnehmen. Eine intellektuale Anschauung, deren Möglichkeit Kant bestritt.]

10. - Daß also alle die in den Büchern Über die Natur angeführten Ursachen aufzusuchen scheinen, und daß wir außer diesen keine andere Art von Ursachen anführen können, ist selbst aus dem obigen Erörterungen offenbar. [Aristoteles triumphiert einen Triumph, dessen Rechtmäßigkeit durch und an seiner Physik überprüfbar sei.]

Doch handelte sie von diesen nur dunkel, und wenn in gewissem Sinne alle Ursachen schon früher genannt sind, so sind sie es wieder in gewissem Sinne durchaus nicht. [Unerkennbar sei geblieben, was erkannt worden sein könnte. Ähnlich äußerten sich Philosophen des 20. Jahrhunderts über die Resultate der Heideggerschen Ontologie.]

Denn die erste Philosophie schien über alles nur stammelnd zu reden (wie ein Kind), da sie noch jung war und am Beginn stand. So sagt zwar auch Empedokles, der Knochen habe sein Sein in dem Verhältnis, dem Begriff, dieser ist aber das Sosein und das Wesen des Dinges. Auf gleiche Weise müßte ja aber der Begriff (das Verhältnis) auch das Fleisch und jedes einzelne von den übrigen Dingen bestimmen oder überhaupt keines; denn durch diesen würde ebenso wohl das Fleisch wie der Knochen und jedes einzelne von den andern Dingen sein Sein haben, nicht durch den Stoff, von dem er spricht: Feuer, Erde, Wasser und Luft. [Kuriosa der „ersten Philosophie“ als Zugabe seines Berichtes: Ein Knochen ist außerhalb des Begriffes, in dem er als Mittel dient, ein wesenloses Ding, ein toter Knochen. Dennoch erteilt nicht der Begriff des Lebens den Knochen des Körpers deren lebendiges Leben. Ist der Begriff aber „als Fleisch“ realisiert, hat er seinen Stoff gefunden, den er nicht erschaffen mußte, weil er ihm (anderwärts) gegeben wurde.]

Doch hierin würde er, wenn es ein anderer ausgesprochen hätte, beigestimmt haben, er selbst hat es aber nicht bestimmt gesagt. Dergleichen Gegenstände sind schon oben erörtert. Welche Zweifelsgründe aber man über eben diese Gegenstände vorbringen kann, darauf wollen wir nun eingehen; denn vielleicht können sie uns den Weg zur Lösung der späteren Bedenken bahnen. [Wenn Aristoteles bei seinen Vorgängern bestimmte Aussagen vermißt, dann ist sein Begriff von Bestimmtheit zugleich durch ontologische wie empirische Kategorien bestimmt.

Stoffursachen, Formursachen und Bewegungsursachen umschreiben das innersten Ziele seiner Prinzipienreflexion.]

Leo Dorner, August 2018