

Grundfragen der aristotelischen Theologie

Von Hans Joachim Krämer

Erster Teil

Die Noesis noeseos bei Aristoteles

Die Theologie¹ des Buches Lambda der aristotelischen „Metaphysik“ hat seit mehreren Jahrzehnten zunehmend das Interesse der Interpreten auf sich gezogen. In der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der aristotelischen Philosophie spielt sie eine wichtige Rolle, sei es, daß sie an den Anfang, sei es, daß sie ans Ende der Entwicklung des Metaphysikers Aristoteles rückt. Auch die Stellung der 55 zugeordneten Beweger in Λ 8 ist in diesem Zusammenhang lebhaft diskutiert worden. Besondere Schwierigkeiten schien freilich die Seins- und Wirkweise des Gottes selber zu bieten, die von Aristoteles in Λ 9 als ein von äußeren Denksobjekten unabhängiges, auf sich selbst bezogenes Denken-Denken ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) bestimmt wird. An dieser Bestimmung, die zunächst jeder Evidenz entbehrt, haben die Ausleger nicht ohne Grund immer wieder Anstoß genommen. Die Erklärungen, die man der altehrwürdigen *crux interpretum* hat zuteil werden lassen, sind in der Hauptsache vier:

1. Die *thomistische*, wonach der Gott nach Analogie des christlichen Schöpfergottes mit sich selbst mittelbar doch auch die von ihm prinzipiierte Welt (mit den $\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta$) denkt. Sie ist von namhaften Interpreten wie *F. Brentano* und *E. Rolfes* noch in neuerer Zeit vertreten worden und besitzt auch in der Gegenwart Anhänger.

2. Die *formalistische*, die im Selbstbezug des göttlichen Nus einen bloßen End- und Grenzbegriff erkennt, mit dem Aristoteles einen drohenden regressus in infinitum abschneidet, um zu einem $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ zu gelangen. Einen realen, inhaltlich bestimmten Denkvollzug dürfe man in der $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ nicht suchen. Diese Auffassung ist nach anderen zuletzt vor allem von *K. Oehler* in seinem 1962 erschienenen Buch „Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike“ vertreten worden². Oehler führt damit Ansätze einer älteren Studie — seiner (ungedruckten) Tübinger Dis-

¹ Aristoteles selbst spricht bekanntlich von Theologik (Met. E 1 1026 a 19; K 7 1064 b 3), doch ist im folgenden der geläufigere Ausdruck verwendet.

² In: *Zetemata*, H. 29 (München 1962). Zur philosophischen Beurteilung des Buches vgl. die überzeugende Kritik von *E. Tugendhat* in: *Gnomon* 38 (1966), bes. 757 ff.

sertation von 1953 — weiter aus, die grundsätzlich schon die gleiche Auffassung zeigt³.

3. Einen anderen, dem ersten nächststehenden Zugang zum Verständnis des göttlichen Denkaktes hat der Verf. in seinem zwei Jahre später erschienenen Buch „Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin“⁴ zu eröffnen versucht, indem er das Denken des Gottes weniger auf die εἶδη als auf die — wie der Gott zur πρώτη οὐσία gehörenden — immateriellen Wesenheiten der 55 zugeordneten „Beweger“ bezog, die dem göttlichen Denken als seine *apriorischen* Denkinhalte einzuwohnen scheinen.

4. Bei Hegel und in der Hegel-Nachfolge findet sich gelegentlich der Versuch, die νόησις νοήσεως an die absolute *Reflexion* des Neueren Idealismus anzunähern und in ihr die Selbstkonstituierung des absoluten Bewußtseins vorweggenommen sein zu lassen. Doch ist diese offensichtlich unhistorische Deutung in neuerer Zeit nicht mehr ernsthaft vertreten worden.

Inzwischen hat K. Oehler an der mehrfach anerkannten⁵ These, der aristotelische Gott denke die übrigen immateriellen Wesenheiten (These 3), Kritik geübt und seine eigene, früher entwickelte formalistische Auffassung (These 2) wiederholt⁶. Zwar hätte eine „objektive“ Erklärung des göttlichen Denkaktes ganz in der Linie der Hauptthese des Oehlerschen Buches von der Objektgebundenheit des antiken Bewußtseinsbegriffs gelegen, doch hatte sich Oehler damals für das göttliche Denken ausnahmsweise anders entschieden⁷. So

³ K. H. Oehler, *Göttliche und menschliche Einsicht. Eine Studie zum noetischen Denken bei Aristoteles*. Diss. (masch.) (Tübingen 1953), besonders im Dritten Abschnitt des Zweiten Teils S. 204 ff.: „Die Seinsweise Gottes als reine Einsicht.“

⁴ H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1964²1967) 127–191 (im folgenden: UGM); weiter ausgeführt und mit neuen Argumenten gestützt in dem Aufsatz: *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik* (im folgenden: GSAM). I: *Zur aristotelischen Theologie*, in: *KantStud* 58/3 (1967) 313 ff.

⁵ Vgl. W. Beierwaltes in: *SalzbJbPhilosPsych* 12 (1968) 474; *ders.* in: *RevEt-August* XV/1 (1969) 58; H. Happ in: *AntikeAbendl* XIV/1 (1968) 89 mit Anm. 74; vgl. J. Pépin, *Redécouverte de Platon*, in: *Preuves* 206, 18 (1968) 83; Ph. Merlan hat vor seinem unerwarteten Tod zu GSAM, a. a. O. (Anm. 4) folgendermaßen brieflich Stellung genommen: „Vielem ... stimme ich zu; vor allem der Behauptung, daß νόησις νοήσεως gegenstandsbezogen ist.“

⁶ Vgl. *Gnomon* 40 (1968) 641–653. Bedauerlicherweise hat Oehler seine Stellungnahme fast ganz auf die auch in seinen eigenen Arbeiten erörterte Frage der aristotelischen (und der damit zusammenhängenden xenokratischen) Nus-Theologie beschränkt und andere vom Verf. behandelte Themenkreise entweder nur gestreift (vgl. ebd. 652 f.) oder ganz übergangen. So widmet er Aristoteles fast 6 von 10^{1/2} Seiten seiner Erörterung gegenüber 64 von 480 Seiten des besprochenen Buches, läßt die Hauptthese abwegig mit Aristoteles zusammenbrechen (ebd. 652) und kehrt auch am Schluß (653) noch einmal zu Aristoteles zurück.

⁷ Die scheinbare Ausnahmestellung der νόησις νοήσεως kann Oehler mit seiner Hauptthese nur dadurch in Einklang setzen, daß er sie als bloß formales Denk-

konnte in der Folge möglicherweise der Eindruck entstehen, als habe Oehler in der Frage der aristotelischen Theologie etwas versäumt⁸. Heute nun argumentiert Oehler folgendermaßen (wobei auffällt, daß die für die konkurrierende Position vorgelegten Argumente weitgehend unberücksichtigt bleiben):

Für die objektive Bestimmtheit des göttlichen Denkaktes ergeben sich unvermeidliche Konsequenzen, sobald die zugeordneten „Beweger“ dem Weltbeweger einwohnen. Oehler glaubt diese Möglichkeit ausschalten zu können: „Die Immanenz-These scheidet schon allein aus zwei prinzipiellen Gründen, die es überflüssig machen, auf viele andere Gegengründe auch noch einzugehen.“⁹ Welches sind diese Gründe? „Der erste Grund ist die ontologische Zweitrangigkeit der 55 Beweger gegenüber dem Ersten Beweger.“ Sie zeige sich im Schlußsatz des Buches Lambda ebenso wie in der Unvollkommenheit der von den zugeordneten Bewegern verursachten Planetenbewegungen. „Der Primat des Ersten Bewegers und die klare Subordination der 55 Beweger machen die Ineinssetzung . . . theologisch und ontologisch, kosmologisch und physikalisch unmöglich.“ Prüfen wir, ob der Unterschiedlichkeit der Formulierung auch eine vergleichbare logische Stringenz entspricht!

Zunächst ist daran festzuhalten, daß die *πρῶται οὐσῖαι* (1074 b 9) *χωρισταὶ καὶ ἀκίνητοι* wie der Weltbeweger der *πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος*, der unbewegten, obersten Seinssphäre angehören¹⁰ und darum *ontologisch* dem Weltbeweger gleichrangig sind. Sie sind dies jedoch auch *theologisch*, weil ihnen wie dem Weltbeweger die Gottheit (1074 a 38 ff.: *θεοί*) sowie höchstes Leben (*ἡ ἀρίστη καὶ αὐταρκεστάτη ἡζω* [De caelo 279a 21 f. ~ Λ 1072 b 26 ff.]), d. h. offenbar gleichfalls der Nus-Charakter („Intelligenzen“) zukommt¹¹ — *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή!* —, womit selbst der Forderung von Λ 9, der *νοῦς* dürfe kein *τιμώτερον* denken als er selbst, vollauf Genüge getan ist. Was

postulat isoliert und zugleich behauptet, daß Aristoteles dabei „die Möglichkeit der absoluten Reflexion rein als Möglichkeit sieht, aber diese Möglichkeit als Absurdität bewußt fallen läßt“: Vgl. a. a. O. (Anm. 2) 253.

⁸ Ich würde es bedauern, wenn der Eindruck entstanden sein sollte, daß ich mit der Aristoteles-Interpretation meines Buches – es war schon vor dem Erscheinen von Oehlers Buch abgeschlossen – die Verdienste des Oehlerschen Werkes hätte schmälern wollen. Meine kritische Bemerkung in UGM (vgl. Anm. 4) 160, Anm. 110 zielte lediglich auf Ergänzung im Sinne eines übergreifenden consensus ab. Im nachfolgenden Aufsatz GSAM (vgl. Anm. 4) lag mir jede polemische Nebenabsicht fern, wie sie Oehler mir zu unterstellen scheint (z. B. a. a. O. [Anm. 6] 650).

⁹ A. a. O. (Anm. 6) 648.

¹⁰ Vgl. De caelo Λ 9 279 a 18 ff.; Met. Δ 5 1015 b 14 f.; E 1 1026 a 16; Λ 6 1071 b 21, 7 1072 b 2, 8 1073 a 14 ff. 33 ff. 1074 a 15 1074 b 9, 10 1075 b 25; N 3 1091 a 21.

¹¹ Vgl. W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics, Vol. I (Oxford 1924) CXXVI und CXXXVIII. Daß die Kreisbewegung der Gestirne ein Abbild des *νοῦς* sei, ist bekanntlich ein platonischer Gedanke.

den Schlußsatz des Buches Lambda (εἰς κοίρανος) betrifft, so hat man darin bekanntlich von jeher einen *Widerspruch* zur Existenz einer Mehrheit von Bewegern gefunden, und *W. Jaeger* hat daraus genealogische Folgerungen für Λ 8 gezogen. Es gibt indessen zwei Lösungsversuche, die den Widerspruch vermeiden: Der erste, in der Forschung weithin anerkannte stammt von *Ph. Merlan*¹² und besagt, daß der Satz im Zusammenhang der gegen Speusipps Stufenbau gerichteten Argumentation des Kontextes nur sinnvoll ist, wenn er sich auf die πρώτη οὐσία im ganzen bezieht, also Weltbeweger und Planetenbeweger gleichermaßen erfaßt. Diese überzeugende Erklärung, die Oehler offenbar nicht zur Kenntnis genommen hat, macht den Schlußsatz des Buches Lambda für Oehlers Beweisführung unbrauchbar. Die zweite, im Grundsätzlichen verwandte, aber etwas weitergehende Lösung ist von *H. Jackson*¹³ gegeben worden. Sie ist diejenige, die Oehler mittels des Schlußsatzes zu widerlegen meint: die Immanenz der zugeordneten Bewegern im Weltbeweger. Hier zeigt sich, daß der Begriff der Unterordnung, mit dem Oehler operiert, unscharf ist und auch das Gegenteil dessen deckt, was Oehler vorschwebt, denn die wirksamste Form der Unterordnung ist eben die Einordnung im Sinne der Immanenzthese. Dies bestätigt sich darin, daß *J. Owens*, auf den sich Oehler beruft, die Immanenzthese aus dem entgegengesetzten Grunde kritisiert: weil sie eine *Unterordnung* der Planetenbeweger unter den Weltbeweger impliziere, die ihnen *nicht* zukomme¹⁴. Kurz:

¹² Aristotle's Unmoved Movers, in: *Traditio* IV (1946), bes. 19–24 („in truth the words οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἰς κοίρανος ἔστω mean just this and nothing more: „It is wrong to assume a number of incoherent spheres of Being; these spheres depend on one another“).

¹³ On Some Passages in Aristotle's *Metaphysics* Λ , in: *The Journal of Philology* (1904) 144 (der Artikel, der mir erst nach dem Erscheinen von UGM [vgl. Anm. 4] bekannt geworden ist, begegnet sich in diesem Punkte mit der dort entwickelten Auffassung in glücklichster Weise).

¹⁴ The Reality of the Aristotelian Separate Movers, in: *The Review of Metaphysics* III/3 (1950) 319–337, bes. 333 („There is no reason in the Aristotelian argument for placing the first of these movers on any higher level of Being than the others.“ – „The reality of all the separate movers . . . will be of the same level as that of the first.“ – Vgl. 330: „No other basis of distinction is provided by the argument“). Wenn jedoch Owens die Immanenzthese damit im Widerspruch sieht, so überträgt er zu Unrecht die konzeptualistische Auffassung der „Beweger“, die er im Hauptteil seines Beitrags treffend zurückweist, auch auf das Verhältnis des göttlichen Denkens zu seinen Inhalten. Daß dieses Verhältnis in der Antike nicht, wie Owens meint (vgl. 322: „The view that an unmoved Mover could be merely a thought of some other Being . . . is distinctly modern.“ Daher 334: „ . . . also each of the others sc. Movers . . . has to be a substance existing in its own right and independently of being thought by another substance. The other separate Movers cannot be the thoughts of the first“), konzeptualistisch aufgefaßt worden ist, beweist hinlänglich der Mittlere und Neuere Platonismus, wo die Ideen durch ihre Immanenz im demiurgischen νοῦς nichts von ihrer ontologischen Realität, Selbständigkeit oder Eigenart einbüßen (zuweilen erscheint sogar umgekehrt der νοῦς als eine Seinsweise der ὄντα: Plotin, *Enn.* V 9, 8; vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 405). Hinzu kommt das ausdrückliche Zeugnis des Lambda-

Die Frage der Unterordnung berührt das Immanenzproblem entweder überhaupt nicht oder aber in einem für Oehler ungünstigen Sinne. — Was die *kosmologische* Inferiorität der Planetenbeweget angeht, so liegt sie weniger darin, daß diese unregelmäßige Bewegungen hervorrufen — tatsächlich vollziehen die unmittelbar bewegten Sphären im eudoxischen System der homozentrischen Sphären, das Aristoteles übernimmt, ebenso regelmäßige Kreisbewegungen wie der Fixsternhimmel, und erst die Kombination verschiedener Sphären bringt eine unregelmäßige Planetenbahn hervor¹⁵ —, als darin, daß im Unterschied zum Weltbeweget ihrer mehrere notwendig sind, um die Bewegung eines Himmelskörpers zu erklären. Dieses Verhältnis — mehr gibt die Darstellung von Λ 8 nicht her — erklärt sich jedoch zwanglos aus der *Partikularität* der einzelnen immateriellen Wesenheiten als der Momente des übergreifenden Weltbeweget, hebt also die Immanenzthese nicht auf, sondern bekräftigt sie. Das gleiche folgt aus der räumlichen Immanenz der Sphären und Planeten im Kosmos, die den Analogieschluß auf das Verhältnis von Planetenbewegetern und Weltbeweget nach sich zieht. Abgesehen davon sind die *ἀκίνητα* bei Aristoteles offenbar älter als ihre Bewegetfunktion und müssen daher auch im Λ primär theologisch und nicht kosmologisch gesehen werden¹⁶.

„Der zweite prinzipielle Grund, weshalb die Immanenz-These . . . unhaltbar ist, liegt in der Aristotelischen Bestimmung des göttlichen Denkaktes“, die „diese Konstruktion . . . zum Einsturz bringt.“¹⁷ Aristoteles negiere nämlich die Λ 9 1075 a 5 ff. aufgeworfene Frage, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον, weil andernfalls das Denken, von Teil zu Teil fortschreitend, der Veränderung unterworfen sei. Doch leider scheint Oehler die Stelle nicht genau genug gelesen zu haben, denn was sagt Aristoteles dort wirklich? Er antwortet: ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὅλην¹⁸ (fortgeführt durch den folgenden Ausdruck τῶν συνθέτων a 8). Die Unteilbarkeit ist also bereits — wie auch im vorhergehenden Argument (a 4) — durch die Immaterialität gegeben. Dies wird zusätzlich gesichert durch den letzten Abschnitt von Λ 7, wo die οὐσία ἀκίνητος übereinstimmend als ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος beschrieben wird in dem Sinne, daß ihr keine räumliche Erstreckung

Textes, wo Owens der von Merlan geschaffenen neuen Situation im Verständnis des Usia-Begriffs (vgl. unten Anm. 21) noch nicht Rechnung getragen hat. Im übrigen bietet die räumliche Immanenz der Einzelsubstanzen im Kosmos bei Aristoteles ein aufschlußreiches Analogon.

¹⁵ Der Zweck des Sphärensystems liegt bekanntlich gerade darin, die Planetenbahnen auf regelmäßige Kreisbewegungen zurückzuführen.

¹⁶ Vgl. De caelo A 9 279 a 18 ff. neben B 12; Phys Θ 6 258 b 10 ff. 32 ff., 259 a 12 f.; vgl. UGM, a. a. O. (Anm. 4) 172 f. mit Anm. 158.

¹⁷ A. a. O. (Anm. 6) 649.

¹⁸ Die Übersetzung von Ross sei beigegeben: „We answer that everything which has no matter is indivisible.“

(μέγεθος 1073 a 8 ff.) zukommt. Was hier negiert wird, ist mithin die Ausdehnung in Raum und Zeit und die darin implizierte Abhängigkeit von Äußerem; die innere Differenzierung der οὐσία χωριστή selbst, zu der auch die immateriellen Wesenheiten der „Beweger“ gehören, ist hingegen gar nicht erfragt. Nichts hindert, daß das göttliche Denken diese in einem totalisierenden Akt gesammelt erfaßt, ohne wie in Raum und Zeit sukzessiv von „Teil“ zu „Teil“ fortschreiten zu müssen¹⁹. Das vorhergehende Argument verdeutlicht dies noch, wenn es den ἐπιστήμῃ Identität mit den immateriellen Denkgegenständen zuerkennt, obgleich es sich dabei um strukturell differenzierte Theoreme oder Modelle handeln muß.

Die „zwei prinzipiellen Gründe“, die Oehler gegen die Immanenzthese vorbringt, erweisen sich demnach als durchaus nichtig und machen es darum wohl in der Tat „überflüssig, auf viele andere Gegengründe auch noch einzugehen“.

Auf der anderen Seite ist es bedauerlich, daß Oehler die ihm sehr wohl bekannten Argumente für die Immanenzthese²⁰ nicht einmal erwähnt, geschweige denn einer Widerlegung gewürdigt hat:

Der Gott, dessen Seinsweise Aristoteles im zweiten Teil von Λ 7 beschreibt, ist der Weltbeweger (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανός καὶ ἡ φύσις 1072 b 13 ff.). Auf der anderen Seite zielt die Argumentation in Λ 6/7 auf die Existenz einer οὐσία αἰδιος καὶ ἀκίνητος (1073 a 4). οὐσία ist bei Aristoteles zwar ein πολλαχῶς λεγόμενον (vgl. Met. Δ 8), bedeutet aber in der systematischen Dreiteilung des Buches Lambda (οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή... ἄλλη δὲ ἀκίνητος Λ 1 1069 a 30 ff.; wieder aufgenommen Λ 6 1071 b 3 ff., 8 1073 a 30, b 6) niemals Einzelsubstanz, sondern stets „Seinsbereich“, „Seinssphäre“ und kommt darin mit den sonst gebrauchten Ausdrücken γένος oder φύσις τῶν οὐσιῶν überein²¹. Fragt man nun, wie sich der Weltbeweger

¹⁹ Vgl. *Themistius*, In Metaph. Λ paraphr., in: CAG V 5 p. 32, 23 ff. Landauer.

²⁰ Entwickelt in UGM, a. a. O. (Anm. 4) 170, Anm. 152; 417, Anm. 155; bes. in GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 316. 318; dort durch Kursivdruck hervorgehoben (leider zieht Oehler diesen Aufsatz nur eklektisch heran).

²¹ Z. B. Met. B 1 995 b 16, 2 997 b 1; E 1 1026 a 20. 21. 24 f. 27; M 1 1076 a 19. 21; Λ 1 1069 a 35. – Mit dem Ausdruck οὐσία in der Bedeutung von „Seinsbereich“ scheint Aristoteles die Terminologie des akademischen Stufenbaues fortzuführen, der im Lambda wiederholt zum Vergleich herangezogen wird: vgl. ebd. 1 1069 a 33 ff., 10 1075 b 37 ff.; vgl. neben Z 2 1028 b 20 ff. vor allem *Xenokrates*, fr. 5 Heinze, wo auch die Dreiteilung vorliegt: τρεῖς φησιν οὐσίας εἶναι... νοητὴν δὲ πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ. – Zur Übereinstimmung der Dreiteilung bei Xenokrates und im Lambda vgl. *Pb. Merlan*, a. a. O. (Anm. 12) 5; *ders.*, From Platonism to Neoplatonism (The Hague 1960) 44; *W. Theiler* in: JournHellStud 77/1 (1957) 130 und MusHelv 15 (1958) 89; *H. J. Krämer*, UGM, a. a. O. (Anm. 4) 173 ff.; *ders.*, GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 324 f.; *H. Happ* in: Parusia. Festgabe für J. Hirschberger. Hrsg. v. *K. Flasch* (Frankfurt/M. 1965) 177 ff.; *K. Oehler*, a. a. O. (Anm. 6) 644, Anm. 1. – Die Konsequenzen für die pluralische Struktur auch der πρώτης οὐσίας hat *Pb. Merlan*, a. a. O. (Anm. 12) 4–8. 20. 23. 29 f. gezogen; vgl. dazu jetzt auch *A. Guzzoni*, Die Einheit des ὄν πολλαχῶς λεγόμενον bei Aristoteles,

zur πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος, dem ersten, unbewegten Seinsbereich im ganzen verhält, so fällt zunächst auf, daß Aristoteles weder im Lambda noch sonst irgendwo im „Metaphysik“-Text zwischen dem Weltbeweger und der πρώτη οὐσία unterscheidet. Der Weltbeweger tritt ferner nirgends als das erste Glied der Bewegerreihe auf, die der Abfolge der Planetensphären entspricht. Dort, wo diese Reihe eingeführt wird (1073 b 2 f.), ist vom Weltbeweger überhaupt nicht die Rede, denn das πρώτον dieser Reihe ist der erste unter den zugeordneten Bewegern. Dies ergibt sich eindeutig daraus, daß der Satz den vorangegangenen Beweis für den οὐσία-Charakter auch der zugeordneten Beweger (1073 a 32 ff.) einleitend zusammenfaßt (ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τις πρώτη...) und daß die folgende Berechnung der Bewegerzahl (τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν...) sich nachweisbar auf Sonne, Mond und die fünf Planeten beschränkt²².

Statt dessen wird der Weltbeweger 1073 a 30 mit der πρώτη οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος identifiziert (... τὴν τοῦ παντός... φορᾶν, ἣν κινεῖν φαμέν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον). Das gleichordnende καὶ zeigt unmißverständlich, daß hier die πρώτη οὐσία der Seinsordnung, also der gesamte unbewegte Seinsbereich, gemeint ist, wie er in Λ 1 im Vergleich mit der Transzendenz der akademischen Derivationssysteme eingeführt worden war²³. Derselbe Befund ergibt sich jedoch auch schon aus dem Vorsatz (1073 a 23 ff.): ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρώτον τῶν ὄντων ἀκίνητον... κινεῖν δὲ τὴν πρώτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν. πρώτον τῶν ὄντων ist hier, wie der Vergleich mit 1069 a 20 f. und 1071 b 5, 1072 a 31 f. b 1 f. lehrt, im Sinne der kategorialen und substantialen Reduktion des ὄν die πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος. Dies wird weiter gesichert durch die Verknüpfung mit dem Terminus ἀρχή, denn Met. K 2 (1060 a 13 ff. 19. 23 ff.) und 7 (1064 a 33 ff.) tritt die οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος als ἀρχή in demselben Sinne auf. Die Aussage des Textes kann auch nicht dadurch relativiert werden, daß man den Fixsternhimmel von der πρώτη οὐσία generell bewegt sein läßt, ohne daß innerhalb ihrer auf den Weltbeweger hin spezifiziert würde. Dieser Ausweg ist dadurch abgeschnitten, daß die aristotelische Argumentation gerade in diesem Zusammenhang betont (1073 a 26 ff.), daß jede kosmische Bewegung ihren je eigenen Beweger haben müsse (τὴν μίαν ὑφ' ἐνόος). In diesem Sinne werden hier

Diss. (masch.) (Freiburg 1957) 27, Anm. 3; G. Reale, Teofrasto e la sua Aporetica metafisica (Brescia 1964) 123 ff., Anm. 41; I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens (Heidelberg 1966) 594. 597, Anm. 68. 598.

²² Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II/2 (Darmstadt⁵ 1963) 459–462; H. Bonitz, Aristotelis Metaphysica. Comm. (Bonn¹ 1849; Nachdruck 1960) 508 f.; W. D. Ross, a. a. O. (Anm. 11) CXXXVI; II 393.

²³ Die πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος 1073 a 30 steht in Korrespondenz zu der οὐσία αἰσθητὴ μὲν αἰδίος δὲ b 6 (vgl. αἰδίος οὐσία a 34 f.). Beide weisen gemeinsam auf die in Λ 1 entwickelte systematische Einteilung zurück.

die zugeordneten Bewegungen neben und im Unterschied zu dem Weltbeweger eingeführt. Dieser muß daher notwendig innerhalb der gemeinsamen *πρώτη οὐσία* spezifiziert sein, wenn die Argumentation nicht stumpf werden soll. Wenn darum hier zwischen Weltbeweger und *πρώτη οὐσία* nicht unterschieden wird, so ist damit die Identität beider deutlich nahegelegt.

Dies wird durch weitere Belege gestützt: Der Schlußsatz des Buches Lambda muß sich, wie Merlan bewiesen hat, der Konfrontation mit Speusipp wegen²⁴ auf die *πρώτη οὐσία* im ganzen beziehen. Doch zeigt der Kontext des 10. Kapitels (*εἷς κοίρανος* 1076 a 4 ~ *πρὸς ... ἐν ἅπαντα συντέτακται* 1075 a 18 f., *στρατηγός* 14 zu *τάξις* 13 ff., vgl. 1075 b 37), daß zugleich der Weltbeweger gemeint ist²⁵. Dadurch ist wiederum die Identität von Weltbeweger und *πρώτη οὐσία* sichergestellt. — Ferner geht der Beweis für die Einzigkeit der Welt Λ 8 1074 a 31 ff. von der Immaterialität und daher Einzigkeit des *πρῶτον τί ἦν εἶναι* aus, als das der Weltbeweger hier auftritt. *πρῶτον τί ἦν εἶναι* ist aber lediglich ein präziserer Ausdruck für *πρώτη οὐσία*, meint also das gleiche wie zu Beginn des Kapitels *πρῶτον τῶν ὄντων* und *πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος* (1073 a 24, 30)²⁶.

Die Gleichsetzung des Weltbewegers — der Fixsternhimmel, das Erste Bewegte, repräsentiert die „Welt“ schlechthin (*οὐρανός!*) — mit der *πρώτη οὐσία* im ganzen entspricht der Zuordnung von *οὐσία ἀκίνητος* und *οὐσία αἰσθητή* in der ontologischen Schematik des Lambda. Daraus ergeben sich aber schwerwiegende Konsequenzen für die Stellung der zugeordneten „Beweger“. Sie gehören wesentlich zur *πρώτη οὐσία*, dem unbewegten Seinsbereich. Da aber dieser Seinsbereich mit dem Weltbeweger identisch ist, können sie nicht *neben* dem Weltbeweger stehen, sondern müssen sich ihm einordnen. Die Lösung ist durch den Text gefordert, da andernfalls die zugeordneten Bewegungen ontologisch ortlos blieben. Die Folgerungen für den Denkkakt des in Λ 7 und 9 beschriebenen, als Weltbeweger eingeführten Gottes liegen auf der Hand.

Der Text von Λ 9 gibt darüber weitere Auskunft. Es handelt sich um den aufschlußreichen Vergleich der *νόησις νοήσεως* mit dem Selbstbezug der übrigen Erkenntnisvermögen (1074 b 35 ff.: *ἐπιστήμη, αἴσθησις, δόξα, διάνοια*), wobei sich eine auffallende Parallele zwischen der *ἐπιστήμη* und dem *νοῦς* ergibt. Oehler, der dieser Parallelität der beiden Erkenntnisvermögen in Λ 9 schon in seinem Buch nicht gerecht

²⁴ Der Rückgriff auf Λ 1 (1069 a 36) ist evident.

²⁵ Vgl. auch *I. Düring*, a. a. O. (Anm. 21) 224.

²⁶ Auch Düring, a. a. O. (Anm. 21) 192, Anm. 45, identifiziert die drei Ausdrücke. — Im übrigen geht das Argument auf den platonischen ‚Timaios‘ zurück (31 A f.), wo das transzendente Vorbild eine Pluralität von Wesenheiten umfaßt. Auch dies spricht dafür, daß der Weltbeweger hier die unbewegte Seinssphäre im ganzen ist.

geworden war — sie fehlt bei der Behandlung der Theologie —, ist auch diesmal über die grundlegende Stelle und die daraus entwickelte Argumentation²⁷ hinweggegangen. Ich führe den Text im Wortlaut vor: αὐτὸν ἄρα νοεῖ . . . καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' ἐπὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἰσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. — ἡ ἐπ' ἐνίων²⁸ ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

Zunächst beweist bereits die Tatsache, daß Aristoteles dem von den übrigen Vermögen und ihren realen Erkenntnisprozessen her gemachten Einwand nachgeht und die Konfrontation ernstnimmt, daß die νόησις νοήσεως schwerlich als bloß formaler Endbegriff eingeführt wird mit dem ausschließlichen Zweck, einen regressus in infinitum zu verhindern. Wäre dies der Fall, dann hätte Aristoteles den Einwand durch den Hinweis auf den rein formalen Charakter des Denkens als inadäquat zurückgewiesen. Zum zweiten aber — und dies ist der entscheidende Ertrag des Vergleichs — enthüllt die Parallele der ἐπιστήμη die innere Struktur des hier gemeinten Selbstbezugs: Auch die ἐπιστήμη bezieht sich offenbar nicht ἐν παρέργῳ, sondern wesentlich auf sich selbst, und doch ist dabei die spezifische inhaltliche Bestimmtheit gerade nicht ausgeschlossen, sondern umgekehrt als der für den Selbstbezug konstituierende Faktor gesehen. Der Selbstbezug ist hier so weit gefaßt, daß er den immateriellen (ἄνευ ὕλης) Denkgegenstand einbegreift (λόγος, νόησις, οὐσία, τί ἦν εἶναι), ohne daß dabei die reflektive Selbstzuwendung, die mit dem Ausdruck ἐν παρέργῳ angedeutet schien, überhaupt noch eine Rolle spielte. Es handelt sich deutlich um jene *apriorische* Struktur, die Aristoteles in ‚De anima‘ für νοῦς und ἐπιστήμη entwickelt und bei der Denkendes und Gedachtes zuletzt „identisch“ sind. Das Denken bleibt dann gleichsam bei sich selbst, ohne auf etwas ihm Äußerliches angewiesen zu sein²⁹. — Der ἐπιστήμη-Vergleich in Λ 9 ist aber nur dann stichhaltig, wenn für die νόησις νοήσεως eine gleichartige Struktur vorausgesetzt werden kann. Der Hinweis auf die apriorische Organisation der ἐπιστήμη ginge völlig ins Leere, wenn die νόησις νοήσεως rein reflektiv und nichtintentional, ja formal aufgefaßt wäre. Tatsächlich zieht Aristoteles daraus im Schlußabschnitt des Zitats die durch ein folgerndes οὖν eingeleitete Konsequenz für den göttlichen νοῦς³⁰. Die Verwandtschaft

²⁷ Vgl. UGM, a. a. O. (Anm. 4) 170, Anm. 152; 417, Anm. 155; bes. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 316.

²⁸ Von *Ps.-Alexander*, In *Metaph.* 713, 21 ff. H. gewiß richtig auf die εἶδη ἄνευ ὕλης im Unterschied zu den σύνθετα bezogen.

²⁹ Vgl. unten Anm. 32.

³⁰ Die Übersetzung von Ross: „Since, then, thought and the object of thought

ergibt sich ferner daraus, daß der Ausdruck νόησις in gegenständlicher Bedeutung sowohl für die ἐπιστήμη (1075 a 3) wie für das göttliche Denken verwendet wird (1074 b 34).

Durch die ἐπιστήμη-Parallele ist der Selbstbezug der νόησις νοήσεως relativiert und für das Phänomen der Apriorität aufgeschlossen. Hinzu kommt, daß der menschliche νοῦς in diesem Zusammenhang gerade nicht wie die übrigen Vermögen mit dem göttlichen konfrontiert wird, wie man es erwarten müßte, wenn der göttliche Denkakt im Unterschied zum menschlichen bloß formal bestimmt wäre. Der Grund ist klar: Die Verwandtschaft der apriorischen Struktur ist beim νοῦς — im Unterschied zur ἐπιστήμη — als selbstverständlich vorausgesetzt³¹.

Der Text von Λ 9 spricht also, im Zusammenhang betrachtet, gegen die formalistische Deutung. Nimmt man die Immanenz der immateriellen „Beweger“ im Weltbeweger, der πρώτη οὐσία, hinzu, so ist die inhaltliche Bestimmung des göttlichen Denkaktes durch jene dem Gott zugehörigen Wesenheiten die bei weitem wahrscheinlichste Erklärung der νόησις νοήσεως^{31a}.

Auf der anderen Seite bietet der Text des Buches Lambda weder im einzelnen noch auf seine Gesamtposition hin angesehen die geringste Handhabe, die Apriorität von der göttlichen νόησις νοήσεως auszuschließen. Was von der göttlichen Sphäre negiert wird, ist die Materialität und die zugehörige Erstreckung in Raum und Zeit. Dem entspricht genau die Leugnung eines Denkgegenstandes, von dem das Denken als von einem Anderen (ἄλλο, ἕτερον), d. h. Äußerem³² abhängig würde und ohne den es in den Stand der Potentialität (δύναμις 1074 b 20. 28) zurückfallen könnte. Dies wird bestätigt durch eine Parallele der „Politik“, die dem Gott ausdrücklich die äußere Wirksamkeit (ἐξωτερικὰ πράξεις) abspricht³³. Hier wird überall das göttliche Denken von einem durch Raum und Zeit getrennten Denkbjekt freigesetzt und auf sich selbst gestellt, ohne daß deshalb apriorische Denkgehalte, die wesentlich zum Denken selbst gehören, ausgeschlossen wären. Das sachgerechte Verständnis des Lambda-Textes kommt ohne diese Differenzierung nicht aus.

Die Frontstellung von Λ 9 wendet sich im Grunde durchweg gegen eine auf den Kosmos gerichtete Intentionalität des Gottes im Sinne

are not different in the case of things that have not matter, the divine thought and its object will be the same.“

³¹ Vgl. De an. Γ c. 4–8 und dazu N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, jetzt in: Kleinere Schriften II (Berlin 1957) 78.

^{31a} Es ist wohl kein Zufall, daß im Aufbau des Buches Lambda das 8. Kapitel zwischen dem 7. und dem 9. Kapitel steht.

³² Vgl. W. D. Ross, a. a. O. (Anm. 11) II 398: „Some external condition determining reason to activity.“ Oehler schließt sich a. a. O. (Anm. 6) 648, Anm. 1 an, ohne zu bemerken, daß er damit der aprioristischen Gegenthese Raum gibt.

³³ Ebd. H 3 1325 b 28 ff. Bezeichnenderweise wird dabei die innere Tätigkeit des Gottes mit derjenigen des Kosmos verglichen!

des platonischen Demiurgen, wie ja die ganze Schrift Lambda von der Abgrenzung gegen die Akademie und insbesondere den „Timaios“ bestimmt ist³⁴. Dies belegt die kosmologisch-physikalische Bedeutung der Ausdrücke μεταβολή und κίνησις (1074 b 26 f. 1075 a 6), die durch die Parallele von Περί φιλοσοφίας gesichert wird³⁵, ebenso wie die drohende Potentialität (δύναμις), von der sinnvollerweise nur unter raum-zeitlichen Verhältnissen die Rede sein kann (in der immateriellen Sphäre herrscht reine ἐνέργεια), aber auch die wiederholte Zurückweisung minderwertiger Denkgegenstände, die eigentlich nur im sub-lunaren Bereich anzusiedeln sind³⁶. Der Gedanke, daß das πρῶτον keinen Gegensatz habe, ist Λ 10 (1075 b 21—24) im Blick auf die kosmologische Prinzipienlehre ausgesprochen; er dient aber in ‚De anima‘ zur Begründung der νόησις νοήσεως des νοῦς χωριστός³⁷. Das abschließende Argument von Λ 9 über die Einfachheit des Denkgegenstandes (σύνθετον - ἀδιάαιρετον) distanziert sich wiederum deutlich von der Materialität (πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην 1075 a 7)³⁸. Auch der entscheidende Satz, ein äußerer (ἄλλο τι) Denkgegenstand müßte wertvoller (τιμιώτερον) sein als der νοῦς selbst (1074 b 30), steht unter der Bedingung bloßer Potentialität (εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις 28, dazu ὁ νοῦς 30) und wird durch das Beispiel der minderwertigen Gegenstände weitergeführt (γάρ 31)³⁹, setzt also seinerseits die kosmologisch-demiurgische Perspektive voraus. — Was in Λ 9 vom Kreis der Denkobjekte ausgeschlossen wird, liegt demnach durchweg auf einer Ebene, die an diejenige der πρώτη οὐσία überhaupt nicht heranreicht⁴⁰. Dabei bleibt stets zu beachten, daß innerhalb der ersten,

³⁴ Vgl. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 333 mit Anm. 70 ebd. und ausführlicher im folgenden Zweiten Teil dieses Beitrags.

³⁵ Περί φιλοσοφίας, fr. 16 W. u. R.; vgl. ferner Albinos Didask. 165, 33 ff. Hermann = X 7/8 Louis = II. φιλοσοφίας fr. 25 Untersteiner (Aristotele, Della Filosofia [Roma 1963] 32, vgl. Komm. 205 ff., sowie M. Untersteiner in: RivFilol 39 [1961] 123—127; D. J. Allan in: ClassReview 70 [1956] 225) mit den weiteren Termini γένεσις und φθορά.

³⁶ Vgl. 1074 b 24: τὸ τυχόν, 25: ἄτοπον ... περὶ ἐνίων, 27: χεῖρον, 31: χεῖριστον, 32 f.: φευκτόν, καὶ γὰρ μὴ ὄρᾶν ἕνια κρεῖττον. Dagegen entspricht der Ausdruck τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον für den Gegenstand des göttlichen Denkens (1074 b 26; vgl. 30. 33. 34) völlig der Bezeichnung der ersten, göttlichen Seinssphäre im ganzen in E 1 und K 7 (τὸ τιμιώτατον γένος, τὸ τιμιώτατον 1026 a 21 f., 1064 b 4 f.).

³⁷ Vgl. De an. Γ 430 b 23—26: εἰ δέ τιμι μὴδὲν ἐστὶν ἐναντίον ... αὐτὸ ἐαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν mit Met. Λ 10, a. a. O.: οὐ γὰρ ἐστὶν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν. πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει, καὶ δυνάμει ταῦτα ἐστὶν ... τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν. ³⁸ Vgl. oben S. 367 f.

³⁹ Beide Gedanken sind darin verbunden, daß zunächst für den Fall der Potentialität, bei dem der νοῦς erst durch das νοούμενον zur Aktualität gebracht wird, allgemein der Vorrang des νοούμενον aufgezeigt (τιμιώτερον), dann aber auf die Abhängigkeit von minderwertigen νοούμενα hin spezifiziert wird (καὶ γάρ), durch die der Rang des Denkens vollends herabgezogen würde.

⁴⁰ Oehler hat diese Bedeutung des „außerhalb“, wie seine Behandlung a. a. O. (Anm. 2) 204 f. zeigt, gänzlich verkannt. Vgl. dagegen GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 315 f.

immateriellen Sphäre eine Heteronomie des νοῦς gar nicht eintreten kann, da diese Sphäre auf Grund von Λ 7 insgesamt als ἐνέργεια und νόησις zu bestimmen ist⁴¹. Der Selbstbezug der denkenden ersten Sphäre selbst wird demgemäß in Λ 9 nirgends in Frage gestellt.

In der Sphäre des Immateriellen, der οὐσία χωριστή, ist ferner mit der Aufhebung der raum-zeitlichen Trennung, wie Aristoteles wiederholt einschärft, die Identität (τὸ αὐτό) von Denkendem und Gedachtem gegeben. Damit ist nichts anderes gemeint, als was in ‚De anima‘ für das endliche Denken gesagt ist: nämlich daß die νόησις ihre einzelnen νοήσεις, νοήματα und λόγοι selber *ist* und nur begrifflich davon unterschieden werden kann⁴², wobei die Aristoteles-Interpretation Theophrasts geradezu eine Konvertibilität von Denkendem und Gedachtem annimmt⁴³. Bei dieser Sachlage kann die Formel von der νόησις νόησεως nicht voreilig für einen inhaltlich unbestimmten Formalismus in Anspruch genommen werden, denn die gedachte νόησις (gen. obj.) repräsentiert offensichtlich die apriorischen Inhalte des göttlichen Denkens überhaupt. Oehler hat dies völlig verkannt, weil er ohne die Legitimation der Texte endliches und göttliches Denken bei Aristoteles auseinanderreißt⁴⁴ und es deshalb versäumt, das durch ‚De anima‘ III bereitgestellte Modell der Apriorität auf die Theologie anzuwenden. Dieser Irrtum ist dadurch mitveranlaßt, daß Oehler sich in seiner Darstellung der aristotelischen Noetik die Problematik des νοῦς ποιητικός ersparen zu können glaubte⁴⁵, was sich m. E. zum Schaden seiner Behandlung der aristotelischen Theologie ausgewirkt hat. Inzwischen haben die umsichtigen Klärungen *F. Dirlmeiers* und *I. Dürings*⁴⁶ der Bedeutung der aristotelischen Vorstellung vom νοῦς

⁴¹ Die Seinsweise der Λ 8 eingeführten Wesenheiten ist die gleiche wie die des Weltbewegers (1073 a 14: τὴν τοιαύτην, a 33–b 1: διὰ τὴν εἰρημμένην αἰτίαν πρότερον, 1074 a 20: ἄριστον, b 9: θεοί; vgl. oben S. 365). – Das Kapitel Λ 9 scheint die Distanzierung vom Demiurgen platonischer Art weitgehend in hinführend-didaktischer Form zu vollziehen, wobei auf die spezifischen Schwierigkeiten der Hörer bzw. Leser (ἀπορίαί, δυσκολαί) Rücksicht genommen wird.

⁴² Vgl. bes. De an. 407 a 7 f.: ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα, 431 b 17: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα.

⁴³ Theophrast bei Prisc. Lyd. Metaphr., in: CAG, Suppl. Arist. I/2 (1886) 29, 18–20 Bywater; vgl. dazu *É. Barboin*, La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste (Louvain – Paris 1954) 127 f.: „convertibles en rigueur“.

⁴⁴ A. a. O. (Anm. 6) 647: „Aristoteles macht nun aber eine fundamentale Unterscheidung.“ Tatsächlich unterscheidet Aristoteles göttliches und menschliches Denken überall nur graduell, soweit nämlich das menschliche an Raum und Zeit gebunden und dadurch eingeschränkt ist, aber niemals nach Gegenständlichkeit und Nichtgegenständlichkeit.

⁴⁵ A. a. O. (Anm. 2) 207 f.: „Die mit dieser Unterscheidung zusammenhängende psychologische, kosmologische und theologische Problematik . . . liegt jenseits der Grenzen unserer Thematik, die es nur mit den funktionalen Äußerungsformen von νοῦς und διάνοια zu tun hat.“ – Vielleicht wäre es in diesem Falle konsequenter gewesen, auch auf die Diskussion der theologischen Noetik zu verzichten.

⁴⁶ *F. Dirlmeier*, Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 7: Eudemische Ethik (Darmstadt 1962) 498–504; *I. Düring*, a. a. O. (Anm. 21) 581 f.; vgl.

als dem „Gott in uns“ (θεός ἐν ἡμῖν) zu ihrem Recht verholfen und dadurch die Zusammengehörigkeit von menschlichem und göttlichem νοῦς, von Psychologie und Theologie, die bekanntlich auch in der Zuweisung der Noologie an die Erste Philosophie zum Ausdruck kommt⁴⁷, wieder in Erinnerung gerufen.

Abweichend vom endlichen Denken ist jedoch beim göttlichen eine Unterscheidung von materiellen Gegenständen, die „außerhalb“ des Denkens liegen, und ihren immateriellen Formen im Denken überflüssig, denn mit der Hyle entfällt auch der Unterschied von „außerhalb“ und „innerhalb“. Innerhalb der ersten Sphäre gibt es daher kein „Außerhalb“ des Denkens. Die erste Sphäre ist daher in allen ihren Momenten immer schon bei sich selbst: a) weil alle Momente aktuelle νοήσεις sind, die schon deshalb als Gegenstände der νόησις νοήσεως auszuschließen unmöglich ist; b) weil eine Trennung von Denkendem und Gedachtem gar nicht stattfinden kann und daher jeder Denkbezug innerhalb der ersten Sphäre eine apriorische Struktur aufweist; c) weil jedes Moment auch beim Bezug auf ein anderes Moment von Potentialität frei ist. Das göttliche Denken wäre daher in vielfacher Hinsicht unvollkommen, wenn ihm die gleichartigen göttlichen Denkwesenheiten entzogen blieben. Dies trifft selbst dann zu, wenn man von d) der übergreifenden Stellung des Weltbewegers einmal absehen wollte. — Die Aussage von Met. A 2 (983 a 5 ff.), die höchste Wissenschaft beziehe sich auf die göttlichen Ursachen (τὰ θεῖα, τὰ αἰτία, ähnlich E 1 1026 a 16—18 für die „Beweger“⁴⁸) und sei vor allem im Besitz des Gottes selber (καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι θεός), steht deshalb zu Λ 9 nicht im Widerspruch: Der denkende Gott weiß sich, indem er die ihm wesentlich zugehörenden denkenden Wesenheiten (Plural!) weiß.

Die aprioristische Erklärung der νόησις νοήσεως kann also von den theologischen Texten des Lambda her nicht nur nicht ausgeschaltet werden, sondern ist im Gegenteil durch eine ganze Reihe von Textaussagen, Parallelen und Überlegungen indiziert. Damit ist mindestens soviel klar geworden: Die formalistische Erklärung ist keineswegs, wie manche Interpreten meinen, selbstverständlich, sondern

⁴⁷ Protreptikos, Fr. 10 c W. u. R. = B 108–110 Düring. Düring betont mit Recht, daß der νοῦς ποιητικός sich nicht auf andere Denkgegenstände richte als der pathetische. — Zum νοῦς χωριστός vgl. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 332, Anm. 68. Von ihm ist mit dem konträren Gegensatz (vgl. Anm. 37) auch ὕλη, δύναμις und κίνησις ausgeschlossen, d. h. er bleibt wie der göttliche νοῦς ganz im Immateriellen bei sich und seinen Gedanken — also wiederum lediglich eine negative Eingrenzung vom Physikalischen her, die für die εἶδη ἄνευ ὕλης hinreichenden Raum läßt.

⁴⁸ Vgl. Met. E 1 1026 a 5 f.; De an. 403 a 28; De part. an. 641 a 34 ff.; vgl. De gen. an. 736 b 27 f. (jeweils Abgrenzung von der Physik samt der Psychologie).

⁴⁸ Daher bezieht wohl auch Düring a. a. O. (Anm. 21) 594 die Stelle des A auf die πρώται οὐσίαι des Lambda.

sieht sich mindestens einer konkurrierenden Alternativlösung gegenüber, mit der sie an Hand der Überlieferung eingehend konfrontiert werden muß. Dies ist jedenfalls der Tatbestand des uns überlieferten Textes, der eine kurzschlüssige Vorentscheidung zugunsten des Formalismus nicht mehr zuläßt.

Es ist nun das historische und philosophische *πρῶτον ψεῦδος* der gesamten Position Oehlers, daß er die hier gemeinte aprioristische Gegenposition offenbar von vornherein nicht einmal als Problem gesehen, daher die mögliche Alternative übersprungen und die nötige Synkrisis unterlassen hat. Oehlers Stellungnahme von 1953 und 1962 wird dadurch naturgemäß relativiert. Man hätte es deshalb begrüßt, wenn Oehler sich in der weiteren Diskussion mit der Aprioritäts-These und den damit zusammenhängenden Argumenten auseinandergesetzt hätte. Obgleich jedoch die Gegenposition mit der Formulierung dieser These⁴⁹ — dem neuralgischen Punkt und Skandalon des Formalismus — erst philosophische Konturen gewann, läßt Oehler auch neuerdings die dadurch herausgeforderte prinzipielle Erörterung vermissen, und es sei mit Nachdruck hervorgehoben, daß die einschlägigen grundsätzlichen Klärungen (vgl. GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 315 ff.⁵⁰) von Oehlers Kritik überhaupt nicht tangiert worden sind.

Die aprioristische Erklärung ist, wie sich gezeigt hat, denn auch nicht widerlegbar, und, sobald man einmal beide Deutungen gegeneinander hält, hat der paradoxe, philosophisch unbefriedigende Gedanke eines formalen Denken-Denkens, dessen innere Schwäche auch Oehler anerkennt⁵¹, wenig Aussicht, gegen eine nach Sache und Überlieferung plausiblere Lösung anzukommen, die sogar vom historischen Umkreis des Aristoteles her gestützt werden kann⁵².

⁴⁹ Vgl. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 316 ff. 332, Anm. 68.

⁵⁰ Da eine Wiederholung aller einzelnen Argumente hier nicht gegeben werden kann, muß für das Fehlende auf diese Darstellung verwiesen werden.

⁵¹ A. a. O. (Anm. 6) 651; vgl. *ders.*, a. a. O. (Anm. 2) 208–210: „Die schwache Stelle der Aristotelischen Konzeption . . . nämlich das Fehlen einer annehmbaren inhaltlichen Bestimmung der göttlichen *νόησις νοήσεως* und die ganze systematische Fragwürdigkeit dieser Konzeption als solcher.“

⁵² Vgl. dazu den folgenden Zweiten Teil des Beitrags. — Der Einwand, der Bezug des göttlichen Denkens auf die zugeordneten immateriellen Wesenheiten lasse sich am Text nicht expressis verbis verifizieren, trifft in viel größerem Umfang die formalistische Deutung, der sich die Überlieferung in zahlreichen Punkten entgegenstellt, sobald man sie einmal im Zusammenhang betrachtet (Immanenzstruktur!). Im übrigen sei daran erinnert, daß auch die innere Einheit der Ersten Philosophie des Aristoteles in den Metaphysik-Texten nicht mit letzter Deutlichkeit explizit gemacht ist und daher im einzelnen interpretierend supplied werden muß. Vor allem ist damit zu rechnen, daß Aristoteles seine Theologie in den Dialogen, zumal in *Περὶ φιλοσοφίας*, ausführlicher entwickelt hat (vgl. z. B. *W. Jaeger*, *Aristoteles* [Berlin 1923, 1955] 172; *O. Gigon*, *Aristoteles, Vom Himmel* [Zürich 1950] 21: „... auch jener Text“ [Λ 6–10] wirkt „wie ein Résumé . . . Die Erklärung kann nur darin bestehen, daß Aristoteles sich hier knapp fassen wollte, weil er denselben Gegenstand schon in aller Breite in den publizierten Schriften behandelt hatte“). In der Tat hat man längst erkannt, daß das Lambda nur eine

Oehler hat offenbar selbst dieses Mißverhältnis richtig empfunden und darum versucht, die formalistische Position neu aufzubauen und ihr ein größeres philosophisches Gewicht zu geben. Doch wie in der Widerlegung, so dürfte es sich Oehler auch im konstruktiven Teil seines Diskussionsbeitrages allzu einfach gemacht haben. Besieht man sich nämlich die jetzt für den Formalismus ins Feld geführte Begründung und Rechtfertigung genauer, dann erweist sie sich als eine Flucht in die Moderne, die durch ihr unvermeidliches Mißlingen die philosophische Schwäche des Formalismus noch deutlicher zutage treten läßt.

Oehler wiederholt zunächst seine schon 1962 vorgelegte Deutung⁵³, der Begriff des sich selbst denkenden Denkens sei bei Aristoteles ein rein formaler End- und Grenzbegriff ohne inhaltliche Bestimmung, vergleichbar den Endbegriffen anderer Pragmatien, wie etwa den unbeweisbaren Prinzipien der Zweiten Analytiken; der leitende Gesichtspunkt sei ein rein methodischer, nämlich einen regressus in infinitum abzubrechen. Dem inzwischen erfolgten Einwand, einem solchen postulatorischen Begriff komme kein Realitätswert zu⁵⁴, sucht Oehler jetzt durch den Rückgriff auf Unterscheidungen zu begegnen, die dem Historiker a principio Unbehagen bereiten müssen: Er schließt sich weitgehend paraphrasierend an Hegels bekannte Auslegung der aristotelischen Theologie an, die selbstverständlich Aristoteles auf das Hegelsche System und dessen Begrifflichkeit hin umdeutet. Demgemäß unterscheidet Oehler zwischen „abstrakt“ und „real Allgemeinem“ und zwischen dem „Begriff“ und „Prinzip“ und seiner „Realisierung“ und „Hindurchführung“ ins „Besondere“ und Inhaltliche⁵⁵. „Die

knappe Skizze bietet, die Umrisse andeutet, aber kein Detail gibt (vgl. z. B. *W. Jaeger*, a. a. O. 232: „nur eine kurze Zusammenfassung“, „nichts als ein Auszug daraus“; 369: „Alles ist mündlicher Ausführung überlassen.“ Zahlreiche weitere Stimmen von Brandis bis Patzig sind aufgeführt in UGM, a. a. O. [Anm. 4] 130, Anm. 10). Bei dieser Sachlage bleibt dem Historiker und noch mehr dem Philosophen gar keine andere Wahl, als den durch die verkürzende Darstellung des Lambda verstellten Einblick in die transzendente göttliche Sphäre durch *Interpretation* zurückzugewinnen, wenn sie nicht zu einem falschen Bild der aristotelischen Theologie gelangen wollen.

⁵³ A. a. O. (Anm. 2) 205 f.; jetzt *Gnomon*, a. a. O. (Anm. 6) 650–652 (mit 651, Anm. 1).

⁵⁴ Vgl. *GSAM*, a. a. O. (Anm. 4) 314. 332 („irreal“). Oehlers Bezugnahme ist deutlich.

⁵⁵ Es lohnt sich zu zeigen, wie unkritisch Oehler sich an Hegel anschließt (*Oehler*, a. a. O. [Anm. 6] 650–652; *Hegel*, *Geschichte der Philosophie II*, WW 18, 420–422): O.: „keine Realphilosophie“; „die Realisierung des Begriffs des Sichselbstdenkens . . . nicht vollzogen“. H.: „Die Realisierung desselben sc. des sich selbst denkenden Denkens . . . macht . . . eine lange . . . Reihe besonderer Begriffe aus.“ – O.: „Aristoteles hat die Notwendigkeit eines einzigen Prinzips erkannt.“ H.: „Es wird nur die Nothwendigkeit eines Prinzips erkannt.“ – O.: „... aber er hat es nicht unternommen, dieses Prinzip aus sich zu entwickeln . . . aus ihm das Besondere zu entfalten, das Prinzip durch das Besondere hindurchzuführen, so daß die Totalität des Erkannten als eine Einheit erscheinen konnte . . . die . . . Durch-

aristotelische Metaphysik auf ihrem höchsten Punkt impliziert“ daher zwar „keine Realphilosophie“⁵⁶, was aber keineswegs besagt, daß sie irrational und phänomenologisch haltlos sei —: sie verbleibt vielmehr nur im Stand des Vor- und Überrealen, im „abstrakt Allgemeinen“ des unentfalteten „Begriffs“. Oehler steht dabei nicht an, die Unterscheidung von Allgemeiner und Spezieller Ontologie, die sich an der aristotelischen Metaphysik gebildet hat, auf den Kopf zu stellen und die Theologie nicht wie in der Tradition als spezielle, sondern als allgemeine Ontologie aufzufassen, um die nicht-reale Bedeutung des göttlichen Denkaktes zu rechtfertigen⁵⁷.

Es muß demgegenüber festgestellt werden, daß derlei Distinktionen in der Lehre des historischen Aristoteles keinen Raum haben und sie daher weder erläutern noch rechtfertigen können. Die *πρώτη οὐσία* des Aristoteles ist als *actus purus* höchste Wirklichkeit und nicht ein „abstrakt Allgemeines“ vor aller Realität. Sie schließt daher die versuchte philosophische Einordnung definitiv aus. Aber auch die Art, wie Aristoteles in Λ 7 den Gott in gehobenem Ton als höchstes Leben, höchste Freude und Eudämonie und Vorbild aller Theorie preist, und die Tatsache, daß dieser Gott in der Physik als Erster Bewegter, in der Ethik als

führung dieses Prinzips zu einer Organisation des Begriffs fehlt.“ H.: „... allgemeines Princip ... das Besondere wird aber nicht daraus entwickelt ... das Besondere müßte aus der Idee entwickelt werden ... das Weitere wäre, diese Idee aus sich zu entwickeln ... dazu gehört, daß Ein Princip ... konsequent durch's Besondere hindurchgeführt wird ... Was mangelt, ist Ein Princip, das durch's Besondere hindurchgeführt wird. Der Umfang des Erkannten muß auch als Eine Einheit, Eine Organisation des Begriffs erscheinen.“ – O.: „... es ist das Allgemeine, aber es wird ihm nicht zum real Allgemeinen, dessen Inhalt als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens hätte gefaßt werden können.“ H.: „... das Weitere wäre ... das Allgemeine so als real Allgemeines vorzustellen ... so daß der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefaßt werde ... jene Idee so aufzufassen, daß die ... Realität auf sie, als das Allgemeine, bezogen, dadurch bestimmt ... werde.“ – O.: „So bleibt der höchste Begriff bei Aristoteles formal, abstrakt ...“ H.: „... daß dieses Princip formell, abstrakt da steht ... nur formelles Princip ... das Princip abstrakt ...“ (Die entscheidenden Sätze Hegels sind auch in UGM, a. a. O. [Anm. 4] 438, Anm. 229 zitiert, aber dort referierend als Hegels Kritik an Aristoteles eingeführt.) – Im übrigen ist es sogar fraglich, ob Oehler Hegels Kritik richtig appliziert hat, denn Hegel geht es um die Integration der „Welt“, der „ganzen Philosophie“, „des natürlichen und geistigen Universums“ in das Denken überhaupt, nicht um die hier zur Debatte stehende partikuläre Erfüllung des Denkens als eines „Besonderen an seinem Orte“. – Lehrreich ist hier der Vergleich mit Oehlers Dissertation zur aristotelischen Noetik, a. a. O. (Anm. 3). Damals schrieb Oehler noch (ebd. 9): „Aber die philosophischen Vorurteile ihrer Zeit verwehrten ihnen (den Meistern der Aristoteles-Auslegung im 19. Jh.) oft die Einsicht in das Wesen des aristotelischen Denkens ... Es ist interessant zu beobachten, wie sie alle irgendwie mit dem Namen Hegels verbunden sind ... Auch die Arbeiten der letzten fünfzig Jahre zeigen, daß man in der Aristotelesforschung die Methode der Destruktion der modernen Denkweise grundsätzlich noch nicht angewandt hat ... daß ... der Geist der Hegelschen Dialektik wirksam ist.“ – Vgl. ferner die Verwendung des Hegel-Zitats aus der „Phänomenologie des Geistes“, a. a. O. (Anm. 2) 253.

⁵⁶ A. a. O. (Anm. 6) 650.

⁵⁷ Ebd.

Urbild des βίος θεωρητικός⁵⁸ und der höchsten Hedone⁵⁹ eine durchaus reale Funktion ausübt, machen jede Leugnung einer theologischen „Realphilosophie“ bei Aristoteles unmöglich. Damit bleibt aber das Unwirkliche und phänomenal Ungedeckte des göttlichen Selbstbezugs in seiner ganzen Problematik ungelöst zurück.

Im übrigen geht auch der Hinweis auf andere Pragmatien fehl, weil dort keine vergleichbar problematischen „Grenzbegriffe“ auftreten. Die Prinzipien der Analytiken sind jedenfalls noetisch evident, was man von einer rein formalen νόησις νοήσεως gewiß nicht behaupten könnte. Es ist deshalb ferner ganz unwahrscheinlich, daß ein solcher gewaltsamer Formalabschluß des Systems auf die Zeitgenossen auch nur im geringsten überzeugend gewirkt hätte. Was endlich das Argument vom regressus in infinitum angeht, so ist er durch die inhaltliche Bestimmung des göttlichen Denkaktes vermittels einer objektiven Mannigfaltigkeit denkender Wesenheiten — die gesamte erste Sphäre hat ja die Seinsweise des aktuellen Denkvollzugs — ebenso gut ausgeschlossen⁶⁰; im übrigen richtet sich die philosophische Intention von Λ 9, wie gezeigt, primär auf die Ausschaltung eines äußeren, d. h. aber raum-zeitlichen Denkgegenstandes.

Der von Oehler in diesem Zusammenhang einleitend vorausgeschickte Gedankengang wirft zunächst wiederum die Frage auf, ob Oehler nicht durch einen historisch unzulässigen Sprung in den neueren, nachkantischen Idealismus der Problematik der νόησις νοήσεως zu entgehen und zugleich die formalistische Erklärung philosophisch aufzuwerten hofft. Hier werden zuerst die Vertreter einer inhaltlichen Interpretation der νόησις νοήσεως „undialektischen Denkens“ und eines „naiven Realismus“ bezichtigt, der ihnen selbst gar nicht bewußt sei (!) und der zu einem „zum ‚Gegenstand‘ geronnenen, verdinglichten Denkbegriff“ und einem „Gegenstandsbezug“ führe, der „das πρῶτον ψεῦδος“ ihres „Mißverständnisses der Aristotelischen νόησις νοήσεως“ geworden sei⁶¹. Welche Art von Dialektik hier gemeint ist, zeigt dann das Folgende genauer, wo die „dialektische Struktur“ des göttlichen Denkens u. a. mit den Begriffen der „Selbstbestimmung“, des „Sichselbstsetzens“ und der „Selbstvermittlung“ expliziert werden soll⁶².

Oehler wird offenbar gar nicht gewahr, daß er mit der Rede vom formalen Endbegriff und dem dialektischen Vokabular des Neueren

⁵⁸ EN K 8 1178 b 21 ff. (δύοισμα).

⁵⁹ EN H 15 1154 b 24 ff.

⁶⁰ Dagegen wäre er im Falle einer Reflexionsbewegung der νόησις auf sich selbst in anderer Weise gar nicht aufzuhalten, denn nichts hindert, daß auf den Akt der Selbstreflexion in einer Kette von weiteren Reflexionsakten in infinitum fortreflektiert wird.

⁶¹ A. a. O. (Anm. 6) 649 f.

⁶² Ebd. 650.

Idealismus sich auf zwei ganz verschiedenen Ebenen bewegt, die sich streng genommen gegenseitig ausschließen. Ferner ist mit dieser „spekulativen“ Stilisierung der *νόησις νοήσεως* der Boden der Texte ebenso verlassen wie mit der folgenden Paraphrase aus Hegels Philosophiegeschichte. Sollte hier wirklich eine Adaptation des Aristoteles an die idealistische Dialektik intendiert sein, so hätte ihr ein Kenner wie *H. G. Gadamer* in seiner monographischen Behandlung im voraus das Urteil gesprochen⁶³, abgesehen davon, daß es widersprüchlich wäre, der *νόησις νοήσεως* mit modernen, vom Idealismus übernommenen Kategorien⁶⁴ aufzuhelfen, ihre Auslegung durch die spätere antike Philosophie aber als heuristisches Erklärungsmittel des knappen Lambda-Textes zu verwerfen⁶⁵ oder gar — wie Oehler selbst in der Hauptthese seines Buches von 1962 — von Aristoteles die Position der transzendentalen Reflexion im Ansatz ausdrücklich negiert und damit den modernen Subjektivismus im vorhinein überwunden sein zu lassen⁶⁶.

Die vermeintliche inhaltliche Unbestimmtheit der *νόησις νοήσεως* kann man jedenfalls mit solchen Mitteln nicht ins Positive wenden. Wer hier modernisierend ins Reflexionsphilosophische auswiche — Oehlers Darstellung läßt leider darüber im unklaren, von welchem Begriff von Dialektik er zuletzt ausgeht —, ließe das gebotene Maß an historischem Sinn vermissen und müßte nicht nur die Lösung, sondern schon das Problem der aristotelischen Theologie verfehlen. Dieses Problem lautet nach wie vor: Ob ein nichtintentionales Denken, wie es die formal auf sich selbst bezogene *νόησις* sein müßte, in der Antike überhaupt als funktionsfähig aufgefaßt worden sein kann und nicht vielmehr — als ein Denken von Nichts — für sinn- und

⁶³ Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel-Studien, hrsg. v. *F. Nicolini* und *O. Pöggeler*, Bd. 1 (Bonn 1961) 193: „Die eigentliche Logik des dialektischen Verfahrens vermag sich auf Aristoteles, wie aus dem Gesagten hervorgeht, überhaupt nicht zu berufen. Es ist vielmehr eine höchst paradoxe Wendung, durch die Hegel der allseitigen Empirie des aristotelischen Verfahrens den echten Rang des Spekulativen zuerkennt“ (vgl. ebd. 195 f. über Hegels Umdeutung der aristotelischen Nus-Lehre).

⁶⁴ Oehlers gegen UGM, a. a. O. (Anm. 4), erhobener Vorwurf der „Unschärfe des philosophisch-begrifflichen Instrumentariums, d. i.“ der „Unklarheit der Interpretationskategorien“ (a. a. O. [Anm. 6] 653) muß wohl auf dem Hintergrund seiner eigenen Terminologie gesehen werden. Die Darstellung von UGM vermeidet es allerdings durchweg, die antiken Texte modernisierenden Fragestellungen und Denkmitteln auszusetzen. Den Beweis für die Stichhaltigkeit seiner Behauptung — er könnte nur am Text geführt werden — tritt Oehler auch nicht an.

⁶⁵ A. a. O. (Anm. 6) 652: „Die materiale Auffassung der *νόησις νοήσεως* in der Wirkungsgeschichte dieses Begriffs, insbesondere im Mittel- und Neuplatonismus, kann jedoch nicht zum Maßstab der Auslegung bei Aristoteles gemacht werden. Die Tradition gilt in philosophicis nicht als zureichende Regel der Erklärung.“ In jedem Falle setzt sich Oehler hier mit seiner eigenen Anlehnung an Hegels Aristoteles-Deutung (vgl. oben S. 377 f.) in Widerspruch.

⁶⁶ A. a. O. (Anm. 2) 1.6 f. 252 f.; vgl. 108 ff. 194 f.; zu Oehlers eigenem Standort vgl. 9. 261.

bedeutungslos gegoten haben muß. Noch weniger kann dieser Anstoß darum durch die Berufung auf die antike Dialektik aus der Welt geschafft werden. Die generelle Dialektik von Identität und Verschiedenheit zwischen Denkendem und Gedachtem, die Oehler aufbietet, leistet zur Erklärung der exzeptionellen Verhältnisse der Theologie, wo ein spezifischer Denkgegenstand ganz zu fehlen scheint, überhaupt nichts. Hier wird offenbar die dialektische Integration des Gedachten mit seiner Eliminierung verwechselt, ganz abgesehen davon, daß der damit verbundene Vorwurf des „naiven Realismus“ (der „undialektischen“ Isolierung des Gedachten vom Denken) die Aprioritätsthese gar nicht zu treffen vermag⁶⁷. Oehler gibt selbst klar zu erkennen, daß der dialektische Gesichtspunkt zur Hauptfrage nichts beiträgt, denn er spricht im folgenden weiterhin von der „schwachen Stelle“ und vom „Mangel“ einer inhaltlichen Bestimmung der νόησις νοήσεως, die der nachfolgenden antiken Philosophie korrekturbedürftig erschienen sei⁶⁸. Die Behauptung, ein undialektischer Gegenstandsbegriff sei zum πρώτον ψεῦδος des inhaltlichen Mißverständnisses der aristotelischen νόησις νοήσεως geworden, ist allein schon dadurch ad absurdum geführt. Und so wenig, wie die späteren Platoniker „naive Realisten“ waren, wenn sie ideale Substanzen in das Denken Gottes setzten, so wenig ist es plausibel, daß Aristoteles den „Mangel“, an dem sich angeblich schon seine Nachfolger stießen, nicht selbst hätte bemerken und beheben sollen.

Die auch von Oehler aufgeworfene Frage⁶⁹: „Was geschieht in diesem Denken?“ kann historisch, d. h. auf dem Boden des philosophischen Bewußtseinsstandes des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, weder durch anachronistische Fichte- und Hegel-Adaptationen noch auch mittels einer durchaus vordergründigen Dialektik von Denkendem und Gedachtem, sondern nur im Blick auf die innere Evidenz des konkreten Denkvollzugs angemessen gestellt und gelöst werden. Es gibt aber weder im vorphilosophischen noch im philosophischen Bereich einen Anhalt oder Sachgrund für die Annahme, daß irgendein Zeitgenosse des Aristoteles die theologischen Texte des Buches Lambda formalistisch aufgefaßt hätte⁷⁰. Dies gilt nicht zuletzt deshalb, weil

⁶⁷ Sie bleibt auch hier unbeachtet, obgleich sie bis zur Konvertibilität von Denkendem und Gedachtem durchgeführt war (vgl. GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 332, Anm. 68; vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 169 f. und oben S. 374). „Daß der göttliche νοῦς sich immer schon selbst Gegenstand ist“, ist keineswegs „übersehen“ (Oehler, a. a. O. [Anm. 6] 650; vgl. aber UGM 414. 415. 417), doch fängt damit das Problem erst an.

⁶⁸ A. a. O. (Anm. 6) 651/2.

⁶⁹ A. a. O. (Anm. 6) 648.

⁷⁰ Die Kritik Magna Moralia B 15 1212 b 37–1213 a 7 wendet sich gegen die weltlose Selbstzuwendung des Gottes überhaupt – dies zeigt klar der Vergleich mit der menschlichen Selbstzuwendung –, und gerade nicht gegen die Nichtintentionalität des göttlichen Denkens. – Aus der späteren Antike vgl. die inhaltliche

das formalistische Mißverständnis auch einer Nachprüfung der Texte nicht standhält. Darüber hinaus liefert gerade der gescheiterte Versuch einer spekulativen Aufhöhung der νόησις νοήσεως, mit der ihr Oehler in seinem Sinne einen zureichenden philosophischen Ort verschaffen wollte, den abschließenden Beweis für die innere Schwäche und Unsicherheit der von ihm vertretenen formalistischen Interpretation angesichts der konkurrierenden aprioristischen.

(Fortsetzung folgt)

Interpretation auf den mundus intelligibilis hin bei *Themistius*, In *Metaph.* A paraphr., in: CAG V 5 p. 32, 23 ff. Landauer, oder bei *Plotin*, Enn. V 1, 9, 16 ff.