

# Der Begriff des konkret Allgemeinen bei Platon und Aristoteles

## Eine Infragestellung formallogischer Ontologien?

VON MAX GOTTSCHLICH

### 1. Exposition: Thema, Fragestellung und These

Das Problem des Verhältnisses des Einzelnen und Allgemeinen ist – gemeinsam mit dem Problem des Verhältnisses des Subjektiven und Objektiven – *das* grundlegende systematische Problem der Philosophie, das sich in allen Systemteilen geltend macht. Es steht daher zu vermuten, dass die Lösung dieses Problems einen Schlüssel zum Verständnis menschlicher Wirklichkeit insgesamt zu geben vermag. Die Frage nach dem konkret Allgemeinen ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, des Idealen und Realen. Seit Platon steht diese Frage unter dem Titel des Methexis-Problems im Zentrum der Fundamentalphilosophie. Ihr systematisches Gewicht wird unmittelbar deutlich, wenn gesehen wird, dass mit ihr das Grundproblem aller Philosophie seit Parmenides, nämlich die Frage nach der Begründung der Identität von Denken und Sein – welche jede Wissenschaft und alles alltagsverständige Sprechen immer schon voraussetzen – adressiert ist. Und ihr Gewicht hat diese Frage bis heute keineswegs eingebüßt. So erscheint das Methexis-Problem gegenwärtig in Gestalt der Frage: Wie ist die in aller sachhaltig sein wollenden Rede immer schon in Anspruch genommene Einheit von Aussage und Sachverhalt möglich? Eine haltbar sein wollende Antwort auf diese Frage hat gedankliche Schwierigkeiten zu gewärtigen, die in paradigmatisch relevanter Weise mit Blick auf Platon und Aristoteles festzuhalten sind – nämlich einerseits mit Blick auf Platons Denkgeschichte, das heißt seiner Auseinandersetzung mit seinem eigenen Eleatismus im Rahmen seiner späten Dialektik („Sophistes“, „Parmenides“), andererseits im Hinblick auf Aristoteles’ Auseinandersetzung mit Platon. Aristoteles’ Metaphysik generiert sich ja wesentlich aus dem Anliegen heraus, eine Antwort auf dieses – nach Aristoteles – bei Platon noch gedanklich ungelöste Problem der Konkretisierung des Allgemeinen zu geben. Platons Rede von der μέθεξις sei Kenologie, ein Vorstellungsbild<sup>1</sup> anstelle des Begriffs der Sache.

Dieser Aufsatz verfolgt zwei Ziele: erstens die gedanklichen Errungenschaften Platons und Aristoteles’ in ihrer bleibenden Bedeutung in den Grundlinien herauszustellen. Dabei werden wir mit Blick auf die Kontro-

<sup>1</sup> Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* I 9, 991a20–22 und XIII 5, 1079a24–26.

verse Aristoteles vs. Platon der Frage nachgehen, ob nicht die spätplatonische Dialektik jene Fundamentalphilosophie ist, in der nicht nur das Methexis-Problem gedanklich bewältigt wird, sondern von der her auch die ontologischen Grundbestimmungen des Aristoteles (οὐσία, σύνολον, ἐντελέχεια) überhaupt haltbar sind – denn formallogisch sind sie dies nicht, da sie nicht widerspruchsfrei konzipierbar sind.<sup>2</sup>

Damit soll zweitens das gegenwartskritische Potenzial des antiken Denkens erinnert werden. Denn das Problem des Verhältnisses des Allgemeinen und Einzelnen steht auch in gegenwärtigen Ansätzen, vor allem im Rahmen der analytischen Philosophie, im Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Probleme der Metaphysik – insbesondere jene der *metaphysica generalis* – sollten sich zwar zunächst durch eine Reflexion auf die Sprache ersetzen lassen. Sobald aber gefragt wurde, was Aussagen beziehungsweise „Terme“ mit dem, was wir „Realität“ bezeichnen<sup>3</sup>, zu tun haben, wie also die scheinbar immer schon vorausgesetzte bestimmte Einheit von Ontologie und Semantik<sup>4</sup> zu fassen sei<sup>5</sup>, stand man – wenn auch unter zumeist nominalistischen Voraussetzungen – mitten im Problem des Einzelnen und Allgemeinen. So kehrten das Universalienproblem<sup>6</sup> und die Frage nach der Substanz<sup>7</sup> im Sinne der Frage nach den *ontological commitments* wieder. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass in den letzten Jahrzehnten der durch den *linguistic turn* zunächst anvisierte Rahmen, nämlich „allgemeine Strukturen“ von Wirklichkeit über den Umweg der Sprachanalyse zu erfassen, zu Gunsten eines Intentio-recta-Verfahrens des Fragens nach „Strukturen“ und „Eigenschaften“ von Wirklichkeit im Grunde fallen gelassen wurde, dass also direkt formallogische Ontologien<sup>8</sup> erstellt werden. Dies ist keines-

<sup>2</sup> Damit soll auch die immer noch vertretene Auffassungsweise des Verhältnisses von Platon und Aristoteles distanziert werden, gemäß welcher Platon als Platonist angesehen wird, der gedanklich von Aristoteles als dem Denker der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen überflügelt worden wäre.

<sup>3</sup> Womit im Rahmen des analytischen Diskurses zumeist die Fakteninnenwelt und Faktenaußenwelt im Sinne Wittgensteinscher Tatsachen in Sachverhalten gemeint sind.

<sup>4</sup> Eine systematische Gesamtdarstellung dieses Themas aus der Perspektive analytischer Positionen gibt W. Kühne, *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*, Frankfurt am Main 2007.

<sup>5</sup> Zugespitzt etwa in der Frage, wie sich Sprache überhaupt auf Einzelnes beziehen könne (Problem der *individual terms*).

<sup>6</sup> Für einen Überblick über die Entwicklung dieses Problems in der analytischen Philosophie vgl. W. Kühne, *Der Universalienstreit in der neueren analytischen Philosophie*, in: *Information Philosophie 2* (2006), 22–33; W. Stegmüller, *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt*, Darmstadt<sup>3</sup>1974; P. F. Strawson/A. Chakrabarti (eds.), *Universals, Concepts and Qualities. New essays in the meaning of predicates*, Aldershot 2006.

<sup>7</sup> Ich greife aus der Fülle an Literatur nur einiges aus dem deutschsprachigen Raum heraus: B. Schmieder, *Substanzen und (ihre) Eigenschaften. Eine Studie zur analytischen Ontologie*, Berlin 2004; K. Trettin (Hg.), *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, Frankfurt am Main 2005; E. Runggaldier/C. Kanzian (Hgg.), *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn [u. a.] 1998.

<sup>8</sup> Eine formallogische Ontologie geht davon aus, dass die Denkprinzipien, die die formale Logik als Axiome festhält (Satz der Identität, Satz des zu vermeidenden Widerspruches, Satz des ausgeschlossenen Dritten) nicht nur für das Denken, sondern zugleich für das Sein selbst relevant

wegs inkonsequent, insofern die fundamentalphilosophische Grundlage der Relektüren des Problems des Verhältnisses des Allgemeinen und Einzelnen von vornherein die Voraussetzung der Autarkie sowie der unumschränkten Erkenntnisdignität formaler Logik war.<sup>9</sup> Wird die Voraussetzung ernst genommen, dass formallogische Korrektheit ontologische Relevanz impliziert – eine Voraussetzung, die bereits die Grundlage der aristotelischen Ontologie ausmacht –, so kann der Umweg einer Analyse der Sprache als überflüssig erscheinen. Dennoch: Gemessen an der Grundfrage der kantischen „Kritik der reinen Vernunft“, der Frage nach der Erkenntnisdignität formaler Logik, und an den bekannten Resultaten (etwa der Restringierung der Erkenntnis auf den Erscheinungsgegenstand), ist die Selbstverständlichkeit, mit welcher gegenwärtig formale Logik als ontologisch relevant angesehen wird, erstaunlich.<sup>10</sup> Es ist wohl keine Übertreibung, das 20. und das bislang überblickbare 21. Jahrhundert als Zeitalter neuer formallogischer Ontologien zu bezeichnen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die (gegenwartskritische) Grundfrage: Ist das Methexis-Problem unter der Voraussetzung der ontologischen Relevanz formaler Logik lösbar, ja überhaupt als sinnvolle Fragestellung in den Blick zu bringen? Ist so etwas wie ein konkret Allgemeines widerspruchsfrei konzipierbar? Ein Allgemeines, das – wie wir mit Platon sehen werden – es selbst ist, *indem* es sein anderes, nämlich Einzelnes ist, ist eine *contradictio in subjecto* (B. Liebrucks), formallogisch daher als Nonsens anzusehen. Und: Wenn Wirklichkeit aristotelisch vom Wirken (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) her zu denken ist – was sich im Wort der deutschen Sprache bewahrt hat –, als Prozess, der Entgegengesetztes (δύναμις – ἐνέργεια, ὕλη – εἶδος) als Momente *in sich* schließt, dann bedeutet Wirklichkeit den existierenden Widerspruch. Diese Überlegung spitzt sich zu

---

sind, dass also das Sein oder das Wirkliche an sich selbst widerspruchsfrei bestimmt ist. Die Identität von Denken und Sein soll dadurch gewährleistet sein, dass formallogisch korrektes Denken automatisch zugleich sachhaltiges Denken ist.

<sup>9</sup> Ein nach wie vor exemplarisches Dokument dafür ist Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus“; seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts knüpfen ontologische Positionen insbesondere an die gegensätzlichen Ansätze von W. v. O. Quine und P. Strawson an. Diese Ontologien treten unter unterschiedlichen Bezeichnungen auf, wobei sich der Sache nach in gewisser Weise der Weg von Locke über Berkeley zu Hume wiederholt: Dem „metaphysischen Realismus“ und „erkenntnistheoretischen Realismus“ tritt ein „Anti-Realismus“ entgegen; dieser Gegensatz soll dann durch den „Internen Realismus“ (H. Putnam) überwunden werden, der wiederum durch einen „Externen Realismus“ kritisiert wird usw.

<sup>10</sup> Insbesondere sei hier auf jene Positionen verwiesen, in denen von unendlich vielen möglichen Welten die Rede ist, die als unendlich viele wirkliche Paralleluniversen vorgestellt werden (etwa bei Carnap und Lewis). Das Mögliche ist das widerspruchsfrei Denkbare. Dieses soll zugleich auch wirklich sein, da die formale Logik und ihre Folgerichtigkeitsforderungen als Organ der Wahrheit angesehen werden. Damit wird sehr schön demonstriert, was bereits Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ aufzeigt, nämlich dass das Denken unter der Voraussetzung der Autarkie formaler Logik bloßen Spielcharakter hat. Kantisch gewendet: Der Verstand (hier im Sinne des kollektiven Singulars für die „subjektiven“ Formen des Denkens, welche die formale Logik sammelt und systematisiert) soll ohne untergelegte Anschauung zur Erkenntnis von Tatsachen (Erscheinungsgegenständen) führen können.

einer Frage zu, deren Brisanz gerade darin liegt, dass sie gegenwärtig überhaupt nicht fraglich zu sein scheint: *Was hat formale Logik, insbesondere ihre Eindeutigkeitsforderungen, überhaupt mit menschlicher Wirklichkeit zu tun?*<sup>11</sup> Diese Frage stellt sich bereits mit Blick auf Aristoteles' Ontologie, insofern sie sich nämlich der Voraussetzung der ontologischen Relevanz der formallogischen Denkprinzipien verdankt. Explizit sieht erst der kritische Kant, dass formallogische Korrektheit allein nicht garantiert, dass das Denken bei Wirklichem ankommt, das heißt sachhaltig ist. Kant zeigt, dass die Voraussetzung der Relevanz formaler Logik (der „subjektiven Denkformen“) für die Erkenntnis des wahrhaften Seins (im Sinne der „Gegenstände“ der ehemaligen allgemeinen und speziellen Metaphysik) zu nichts anderem als dem unaufgelösten Widerspruch im Sinne der transzendentalen Dialektik führt – was letztlich nichts anderes bedeutet als den Widerspruch zwischen formaler Logik, ihrer Eindeutigkeitsforderungen, und der Metaphysik. Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist gegen dieses Nichtentsprechen von formaler Logik und Metaphysik geschrieben. Kant hat damit gezeigt, auf welchen Bereich die Erkenntnisdignität formaler Logik *restringiert* ist: auf den Bereich der *natura formaliter spectata*, das heißt die Welt der exakten Naturwissenschaftlichkeit, das heißt auf das Technisch-Praktische an unserem Weltumgang.<sup>12</sup> Der widerspruchsfreie, das heißt als durchgängig bestimmte ansehbare Gegenstand der *einen* wissenschaftlichen Erfahrung ist nicht jene Wirklichkeit, die Platon im Begriff der μέθεξις und Aristoteles im Begriff der οὐσία ansprechen, sondern eine modellhafte Abstraktion, die zum Zweck der Beherrschung der inneren und äußeren Natur gesetzt ist. In diesen Bereich modellhafter Abstraktion gehören auch die formallogisch möglichen, weil widerspruchsfrei konzipierbaren möglichen Welten. Kant fragt aber darüber hinaus nach der Konstitution der *einen* gemeinsamen Welt, der Welt der *einen* wissenschaftlichen Erfahrung. Von der Erkennbarkeit ist kantisch von vornherein alles das ausgeschlossen, was nicht zu Tatsachen in Sachverhalten positiverbar ist, also alles Übergegenständliche – und das sind die Vernunftbegriffe einer Totalität, in denen eben ein konkret Allgemeines, ein *infinitum actu* zu denken ist (zum Beispiel das Lebendige als innere Zweckmäßigkeit oder die Freiheit als

<sup>11</sup> Diese Frage ist für die Praxis von großem Gewicht. Man denke zum Beispiel an die universalen Freiheitsrechte, die Menschenrechte. Diese setzen voraus, dass das Allgemeine (die Menschheit) nicht bloß ein Name oder eine konzeptualistisch gefasste Entität jenseits der Einzelnen im Verstande ist, sondern *in jeder Person ungeteilt wirklich* ist. So wird Kant von der Menschheit in der Person eines jeden Einzelnen sprechen. Wenn formale Logik *die* Logik sein sollte, dann stellt die Rede von Menschenrechten allenfalls eine gutmütige Dummheit dar.

<sup>12</sup> Diese Restringierung nicht zu sehen macht das Wesen der vorkantischen dogmatischen Metaphysik (Hegels Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität) aus. Sie indes zu leugnen macht das Wesen der nachkantischen (und zugleich an Kants logischer Revolution vorbeigehenden) Metaphysik unserer Zeit aus. Zu behaupten, dass formale Logik für jede Aussage, gleich über welchen „Wirklichkeitsbereich“, gelte, ist nichts anderes als die Behauptung der Autarkie formaler Logik.

Einheit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit). Damit ist in Bezug auf die bisherige formallogische Ontologie eine gewaltige Einsicht gewonnen: dass nämlich das konkret Allgemeine niemals kantischer Erscheinungsgegenstand sein kann. Das konkret Allgemeine ist unter der Voraussetzung der Erkenntnisdignität formaler Logik nicht zu fassen. Und: Da Kants „Kritik der reinen Vernunft“ von der „Kritik der praktischen Vernunft“ her zu lesen ist, ist der Bereich der objektiven Gültigkeit formaler Logik, die Welt der neuzeitlichen Naturwissenschaftlichkeit, als ein *untergeordnetes* Moment der menschlichen Freiheitswirklichkeit anzusehen – zumal es im kantischen theoretischen Vernunftgebrauch um das Technisch-Praktische und dessen Möglichkeitsbedingungen geht.

Unsere These ist nun, dass sich bereits von Platon, aber auch und gerade in lehrreicher Weise von Aristoteles her die Unhaltbarkeit einer formallogischen Ontologie ergibt. Denn deren Auseinandersetzung mit dem Methexis-Problem ist zugleich die Auseinandersetzung mit dem abstrakten Allgemeinbegriff des Eleatismus, der die Grundlage der formalen Logik und der sich an sie anschließenden Ontologie ist. Wenn wir im Folgenden versuchen, die zentralen fundamentalphilosophischen Einsichten Platons und Aristoteles' im Begriff des konkreten Allgemeinen herauszustellen, dann soll damit zugleich die Selbstverständlichkeit, mit der heute formallogische Ontologien erstellt werden, in Frage gestellt werden. Die Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles ist also nicht nur deshalb berechtigt, weil sie für bestimmte Fragen und Probleme der modernen analytischen Ontologien gewinnbringende Bezüge ermöglicht<sup>13</sup>; sie erscheint vor allem deshalb erforderlich, weil durch sie sich die Perspektive auf die logische Herausforderung eines Denkens eröffnet, das sich nicht in Modellvorstellungen formallogisch möglicher Welten bewegt, aber auch nicht bloß in der Modellvorstellung der kantischen *natura formaliter spectata*, sondern um das gedankliche Einholen menschlicher Wirklichkeit bemüht.

Wir werden folgendermaßen vorgehen: Erstens wird die Herausbildung des Methexis-Problems beim mittleren Platon rekonstruiert; zweitens wird die Lösung dieses Problems im Sinne der spätplatonischen Dialektik skizziert; drittens wird der platonischen Lösung des Methexis-Problems dem aristotelischen Begriff der Substanz gegenübergestellt. Das Verhältnis des Aristoteles zu Platon erscheint hinsichtlich der Frage nach der logischen Begründung des konkret Allgemeinen insbesondere deshalb lehr-

<sup>13</sup> Wichtige Studien zu Aristoteles, die sein Denken ins Verhältnis zu modernen analytischen Ontologien setzen, sind: *Cb. Rapp*, Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchungen zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg i.Br. 1995; sowie: *M.-Th. Liske*, Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung, Freiburg i. Br./München 1985; zu erwähnen sind, stellvertretend für viele andere, auch die Arbeiten von *W. Detel*, Platons Beschreibung des falschen Satzes im „Theätet“ und „Sophistes“, Göttingen 1972; sowie *ders.*, Aristoteles, Leipzig 2005.

reich zu sein, weil sich an dessen Substanzbegriff der für die weitere Philosophiegeschichte bis zu Kant schicksalhafte Kampf zwischen formallogisch-verständigem Denken und der Dialektik paradigmatisch zeigen lässt. Wir schließen dabei an die immer auf das Dialektische abhebende Platon- und Aristoteles-Interpretation des Frankfurter Sprachphilosophen Bruno Liebrucks (1911–1986) an.<sup>14</sup>

## 2. Die Herausbildung des Methexis-Problems beim mittleren Platon

Platons mittlere Ideenlehre ist eine erste weiterführende Antwort auf die gedanklichen Herausforderungen des Eleatismus. Zunächst: Was ist der Eleatismus? Der mit Parmenides aufgetretene Eleatismus ist der immerseiende Anfang im Denken. Alles Denken, weltgeschichtlich wie individualgeschichtlich, beginnt mit der Emanzipation des Verstandes, dem Heraus-treten aus einer Ungeschiedenheit von Verstandesbegriff und Anschauung, mit dem Zerschneiden der Erkenntnis in der Form der Anschauung (was weltgeschichtlich auf den Mythos zu beziehen ist). Die revolutionäre Bedeutung des Eleatismus besteht darin, dass er die erste Selbstreflexion des Logischen und, damit verknüpft, des Verhältnisses des Logischen zur Wirklichkeit darstellt.<sup>15</sup> Das Denken reflektiert sich aus seiner Eingelassenheit in das Einzelne der Erfahrung – Platon spricht im Liniengleichnis von der *δόξα*, der vorwissenschaftlichen Kenntnissammlung des alltäglichen Bewusstseins – erstmals heraus und wird sich als das mit sich identische Allgemeine gegenüber dem veränderlichen Einzelnen gegenständlich. Damit ist der Boden aller Einzelwissenschaftlichkeit eingeholt, sofern es jeder Wissenschaft um das Allgemeine und Notwendige (etwa in Form des Gesetzes), nie unmittelbar um das Einzelne, das zunächst als bloß zufälliges Singulare erscheint, zu tun ist. Die logische Grundvoraussetzung des Eleatismus – daher kann er als unmittelbare Metaphysik bezeichnet werden, – ist die Einheit von Denken und Sein, und zwar in dem Sinne, dass die formallogischen Denkformen und Denkgesetze zugleich für das Sein selbst relevant sind. Von dieser Voraussetzung gehen wir zunächst immer aus: im alltäglichen Bewusstsein und in aller Wissenschaftlichkeit, wenn nach

<sup>14</sup> Liebrucks' Hauptwerk zu diesem Thema ist seine Habilitationsschrift: Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus, Frankfurt am Main 1949. Liebrucks gibt eine Zusammenfassung der wichtigsten Resultate dieser Untersuchung im Aufsatz: Zur Dialektik des Eines und Seienden in Platons „Parmenides“, in: ZPhF 2 (1947). Was die Auseinandersetzung Liebrucks' mit Aristoteles betrifft, so finden sich in seinem Opus zwar laufend Bezugnahmen; eine der Platon-Darstellung vergleichbar breite Aristoteles-Darstellung hat er indes nicht verfasst.

<sup>15</sup> Der Weltumgang des Mythos stand im Zeichen einer reflexionslosen Gewissheit der Einheit des Logischen und des Wirklichen, und zwar dergestalt, dass die Sprache als die Wirklichkeit dieser Einheit unmittelbar gewiss war, im Zutrauen zur Sachhaltigkeit der Worte, die noch nicht als bloß äußere Zeichen für einen *conceptus* beziehungsweise eine *res*, sondern als Präsenz der Sache selbst (etwa im heiligen Namen) angesehen wurden. Vgl. *M. Kraus*, Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken, Amsterdam 1987.

Gründen, Zusammenhängen und Gesetzmäßigkeiten gefragt wird. Wir urteilen, schließen, erstellen kohärente, das heißt widerspruchsfreie Aussagesysteme und gehen dabei zugleich von der Objektivität, der Sachhaltigkeit des Gedachten, aus.

Platon, zu dem wir damit kommen, knüpft in seiner Ideenlehre zunächst an die Errungenschaften des Eleatismus an und stößt sich von diesem in seiner Fassung des Verhältnisses des Allgemeinen zum Einzelnen zugleich ab. Zunächst kann man festhalten, dass die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen im Zentrum der Platonischen Dialektik überhaupt steht. Dabei ist zu unterscheiden:

a) Dialektik im Sinne des mittleren Platon (v.a. „Politeia“, „Phaidon“, „Menon“): Es ist dies Dialektik im Sinne einer Prinzipienphilosophie, in der sich also das Bewusstsein der Prinzipialität des Allgemeinen herausarbeitet. In dieser wird das Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen *als* Problem bewusst, welches aber aporetisch bleibt.

b) Dialektik im Sinne des späten Platon (vor allem „Sophistes“, „Parmenides“) ist nicht mehr bloße Prinzipienphilosophie; in ihr wird – zumindest ihrem Anspruch nach – das Methexis-Problem einer Lösung zugeführt.

Die Ausbildung der Ideenlehre vollzieht sich in Anknüpfung an Sokrates' Entdeckung der logischen Form des Begriffs, der Form der Allgemeinheit, und in Auseinandersetzung mit dem Eleatismus und der Sophistik.<sup>16</sup> Die mittlere Ideenlehre soll einerseits die gedanklichen Errungenschaften des Eleatismus bewahren – insbesondere gegenüber dem Phänomenalismus (Protagoras) und dem Nihilismus (Gorgias) –, andererseits den eleatischen Akosmismus<sup>17</sup> überwinden.<sup>18</sup> Wir knüpfen an die berühmte Stelle aus dem „Phaidon“ an, wo Sokrates auf den Unterschied zwischen der phänomenalen Gleichheit (gleiche Hölzer) und dem Gleichen selbst aufmerksam macht.<sup>19</sup> Die Idee als Gegenstand des Denkens (νοετόν), der eigentliche Erkenntnisgegenstand, wird von dem Sichtbaren (ὄρατόν), dem Wahrnehmungsgegenstand, unterschieden. Die Gleichheit selbst ist a) nicht sichtbar und b) zu unterscheiden von der besonderen Gleichheit des Einzelnen. Die einzelnen Dinge in unserer Wahrnehmungswelt haben – je nach Perspektive – unterschiedliche Sachhaltigkeiten. Ein und dasselbe Ding ist, so scheint es, an sich zugleich gleich und ungleich, größer und kleiner usw. Dies ist die Widersprüchlichkeit, die in der Welt der γένεσις, der Sinnendinge, herrscht. Hier herrscht die Relativität auf den Einzelmen-

<sup>16</sup> Sowie – damit zusammenhängend – mit dem Zerfall der Polis-Sittlichkeit.

<sup>17</sup> Der Akosmismus ist die Nichtigkeitserklärung des Vielen, Einzelnen, dessen also, was das wahrnehmende Bewusstsein als das Wirkliche ansieht. Am großartigsten wird er in der Neuzeit bei Spinoza ausgesprochen.

<sup>18</sup> Der späte Platon wird, indem er das γένος des ἕτερον ins Zentrum stellt, die Sophistik ernst nehmen als sie sich selbst, und er wird v.a. sehen, dass die Sophistik nur Ausdruck der ungelösten Aporien des Eleatismus ist.

<sup>19</sup> Vgl. Phaidon 74a.

schen, der Perspektivismus, auf den sich die Sophistik stützt (Homo-mensura-Satz). Dieses Relativsein ist – ganz eleatisch – der ontologische Mangel des Einzelnen, weil das Einzelne als Einzelnes sein Sein nicht in sich hat, sondern seine Sachhaltigkeit abhängig ist vom Bezug auf ein Anderes, auf den einzelnen Menschen (vgl. 1. Hypothese im „Theaitetos“).<sup>20</sup> Die Idee der Gleichheit dagegen soll eine Wirklichkeit sein, die der Widersprüchlichkeit und dem Perspektivismus enthoben ist.<sup>21</sup> Das ist ja ein Grundsatz des Eleatismus: Nichts, was den Widerspruch in sich hat, ist.<sup>22</sup> Die Idee ist das Allgemeine, das mit sich identische Wesen (οὐσία, εἶδος), das eine *anundfürsichseiende* Bedeutung hat, unabhängig vom Einzelmenschen.<sup>23</sup> Die Idee ist daher wirklichkeitsstärker, ontologisch vorrangig. Die Idee ist sogar so wirklichkeitsstark, dass sie dem Einzelnen verbietet, gegensätzliche Sachhaltigkeiten anzunehmen.<sup>24</sup> Daher kann die Idee – gerade aufgrund ihrer Selbstidentität – als erkenntnis- wie handlungsbezoglicher Maßstab fungieren. So unterscheidet Platon im „Menon“ zwischen richtiger beziehungsweise wahrer Meinung und der eigentlichen Erkenntnis.<sup>25</sup> Denn auch die wahre beziehungsweise richtige Meinung ist noch flüchtig, unbeständig. Demgegenüber hat die eigentliche Erkenntnis die Idee zum Gegenstand, das heißt das bleibende, mit sich identische Wesen einer Sache, den *Grund* einer Sache.

Aber gegenüber dem Eleatismus betont Platon, dass diese Vorrangigkeit des Allgemeinen bedeutet, dass die Idee jeder Sinneswahrnehmung, jedem Perspektivismus immer schon als ermöglichend vorausgesetzt ist. Der Begriff der Gleichheit ist aller Erfahrung von Dingen vorausgesetzt und immanent. Ohne das Allgemeine, ohne Begriff wäre keine *bestimmte* Erfahrung, kein Wissen möglich. Allgemein gesagt: Die Idee als das Wesen ist der tragende Seins- und Erkenntnisgrund der Wirklichkeit. Die einzelnen Seienden sind also nicht bloßer Schein, sondern sie haben relatives Sein, nämlich insoweit sie die Idee repräsentieren.<sup>26</sup> Damit scheint sowohl die Sophistik als auch die ontologische Nichtigkeitserklärung des Einzelnen, Sichtbaren, Vielen bei den Eleaten überwunden zu sein. Allgemeines und Einzelnes ver-

<sup>20</sup> Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 34.

<sup>21</sup> Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 9.

<sup>22</sup> So die zenonischen Aporien.

<sup>23</sup> Was auch seine praktische Bedeutung hat und was in den frühen Dialogen besonders im Zentrum steht, ohnehin in der „Politeia“.

<sup>24</sup> Was im „Phaidon“ mit Blick auf die Unsterblichkeit der Seele – das Lebensprinzip kann niemals den Tod annehmen – vorgeführt wird (105d). Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 54.

<sup>25</sup> Vgl. Menon 97e.

<sup>26</sup> In diesem Zusammenhang ist mit Blick auf die Verwechslung von Platon und dem Platonismus zu betonen: Der mittlere Platon lehrt insofern *keine* Zwei-Welten-Lehre, als der ästhetische Kosmos gerade *keinen* Selbststand gegen die Welt der Ideen hat, sondern nur ist, insoweit er Anteil an der Idee hat. Die Idee darf nicht als Hinterwelt neben oder über der sinnlichen, menschlichen Wirklichkeit *vorgestellt* werden, sondern ist als Grund, das heißt als Prinzip *zu denken*, das sein Prinzipiat, das Einzelne, in seinem Sein und seiner Erkennbarkeit fundiert.

halten sich zueinander wie Grund und Folge<sup>27</sup>, wie Prinzip und Prinzipiat<sup>28</sup>. Die Idee ist sowohl Erkenntnis- als auch Seinsgrund.<sup>29</sup>

Aber es bleibt ein eleatisches Moment: Logisch und ontologisch prioritär ist die Idee als das mit sich identische, asomatische Wesen.<sup>30</sup> Das heißt, dass das Allgemeine, das Wesen, nicht mit den Individuen entsteht und vergeht, die an ihm Anteil haben. Die Selbstidentität der Ideen wird als unabhängig von ihrer Bezüglichkeit aufeinander<sup>31</sup> und vor allem auf das Einzelne gefasst. *Die Relation auf ihr Anderes scheint der Idee selbst äußerlich zu sein.* Wir haben also zwei eleatische Grundvoraussetzungen, die für das Dialektikverständnis im Sinne des mittleren Platon wesentlich sind:

- a) die Voraussetzung der Selbstidentität der Idee oder des Allgemeinen und
- b) die Voraussetzung, dass dies, was von den Ideen gilt, sich nicht auf der Welt der sinnlichen Dinge beziehen kann, dass die Ideen also ein *ἔτερον* in Beziehung auf die Sinnenwelt sind.

An diesem Punkt stellt sich als neue systematische Grundfrage das *Metexis*-Problem, das, wenn es nicht gelöst wird, die Errungenschaften der Ideenlehre zunichtemacht, nämlich: Wie lässt sich unter der Voraussetzung des nicht relationalen Charakters des εἶδος μέθεξις überhaupt denken? Χωρισμός<sup>32</sup> und μέθεξις müssen im Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen zusammengedacht werden: Sonst fallen Allgemeines und Einzelnes, Prinzip und Prinzipiat vermittlunglos auseinander. Hier liegt auch der Sinn des τρίτος ἄνθρωπος-Einwands des Aristoteles: Dieser besagt, dass die Gleichsetzung der οὐσία mit dem Allgemeinen – das heißt die als bloße Formursache gefasste Idee – nur als sinnlose Verdoppelung der einzelnen wahrgenommenen

<sup>27</sup> Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 54.

<sup>28</sup> Wobei der Grund aller Ideen wiederum die eine Idee des Guten sein soll.

<sup>29</sup> Die Ideenlehre löst das Erkenntnisproblem dahingehend, dass gezeigt wird, dass die Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden (*ordo intelligendi*) mit der Möglichkeit der Konstitution des Seienden (*ordo essendi*) identisch ist. Damit ist das Abbildmodell der Erkenntnis überwunden und in gewisser Weise auch der transzendente Ansatz vorweggenommen, wenngleich bei Platon freilich das Bewusstsein der Subjektivität im Sinne der *logischen* Form aller Formen noch nicht gesetzt ist.

<sup>30</sup> Platons Eleatismus besteht im ontologischen Vorrang des Seins als des ἀεὶ ὄν vor dem Werden (γένεσις), des Einen vor dem Vielen, des Unsichtbaren, Asomatischen vor dem Sichtbaren, Somatischen. Dem entspricht der Vorrang des Philosophenherrschers in der „Politeia“ (vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 81). Der Eleatismus zeigt sich auch an der Bestimmung der Idee des Guten, wenn sie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, jenseits alles Seins sein soll. Damit ist sie als unbezügliches Eines gefasst. Zugleich soll alles Wirkliche auf die Idee des Guten bezogen sein. Diese hat aber diese Bezüglichkeit auf sich außer sich. Diese Trennung wird uns bei Spinoza im Versuch des Auseinanderhaltens der Substanz als dem reinen „esse in se“ von dem bloß scheinbaren Sein der Modi als dem „in alio esse“ wieder begegnen.

<sup>31</sup> Der mittlere Platon sieht bereits, dass die εἶδη als Gefüge von Bezüglichkeiten zu denken sind (zum Beispiel in der „Politeia“ die Seelenteile und die Tugenden). Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 95.

<sup>32</sup> Im Begriff des χωρισμός spricht sich das Moment der Differenz des Einzelnen und Allgemeinen, des Beispiels für die Sache und des Begriff der Sache aus. Dies bedeutet: Die Sachhaltigkeit der Idee ist anundfürsichseiende Bestimmtheit, die dem Wandel, das heißt der Relativität und Perspektivität, die für die WerdeWelt charakteristisch ist, nicht unterworfen ist.

Dinge aufgefasst werden kann, da aufgrund dieser Auffassung des Allgemeinen Allgemeines und Einzelnes auseinanderfallen. Behaupten wir – so der aristotelische Einwand (den bekanntlich auch Platon im „Parmenides“ gegen seine frühe und mittlere Ideenlehre erhebt) – die Verschiedenheit, die Unbezüglichkeit der Idee (zum Beispiel des Menschen) von den Einzeldingen der sinnlichen Wahrnehmung (zum Beispiel dieser Gaius da), dann bedarf es eines Vermittelnden zwischen dem sinnlich Einzelnen und dem solcherart hypostasierten Allgemeinen (eines „dritten Menschen“); zwischen diesem Dritten und den beiden anderen Seiten wiederum usw. *ad infinitum*. Soll also der τρίτος-ἄνθρωπος-Einwand möglichst stark gemacht werden, so ist er folgendermaßen zu verstehen:<sup>33</sup> Wird die Idee als unbezügliches Ansichsein verstanden, wäre eine schlechte Unendlichkeit von dann bloß *äußerlichen* Vermittlungsgliedern zwischen das Allgemeine und das Einzelne einzuschieben. Die Idee soll das Wirkliche sein, käme aber gerade niemals zur Wirklichkeit.

Nun soll aber schon nach dem mittleren Platon – wenn wir von den Gleichnissen Platons abstrahieren – das Reich der Ideen *nicht* eine intelligible Welt neben der Wahrnehmungswelt sein. So heißt es im „Phaidon“, dass die Idee der Gleichheit *bei Gelegenheit der Anschauung* der gleichen Hölzer vernommen wird. In dieser (oft übersehenen) Rückbezüglichkeit des Noetischen auf das Aisthetische sind wichtige Punkte enthalten, die über den Eleatismus hinausweisen und zeigen, dass auch der mittlere Platon keineswegs Platonist ist:

1) Damit ist ausgesprochen, dass es ein reines, anschauungsautarkes Denken<sup>34</sup> nicht gibt. Die Anschauung wird bei Platon also „nicht zugunsten eines reinen Denkens eliminiert“<sup>35</sup>. Ja, die Erkenntnis der Idee beginnt erst als *Antwort* auf die Erfahrung des Staunens angesichts der Perspektivität und Relativität des Einzelnen.<sup>36</sup> Zum Staunen bringt uns die Erfahrung dessen, dass gegensätzliche Sachhaltigkeiten in einem sind. Kann da überhaupt noch von ein und derselben Sache gesprochen werden? So entsteht die Frage nach dem einen Wesen einer Sache.

2) Die Erkenntnis hebt bei der Wahrnehmung an (ohne ihr, wie der Empirismus glaubt, zu entspringen). Das Staunen als Anfang des Denkens hat insofern die Wahrnehmung zur Grundlage oder Bedingung (συναρτία), als die Reflexion auf die Idee als „wesenserschließender Anblick“ (E. Heintel) ermöglicht wird.<sup>37</sup> Das heißt, dass die Erkenntnis des Allgemeinen *aktiv*

<sup>33</sup> Unmittelbar und platt genommen ist der Einwand der sinnlosen Verdoppelung – und nicht selten wird er so aufgenommen – vielmehr selbst platonistisch beziehungsweise nominalistisch, da er voraussetzt, dass es ein *bestimmtes* Einzelnes isoliert vom Allgemeinen gibt – was schon der mittlere Platon mit Recht bestreiten würde.

<sup>34</sup> Ein Denken also, das sich nicht von der Anschauung erst *abstoßen* müsste, um bei sich zu sein.

<sup>35</sup> *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 33.

<sup>36</sup> Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 104.

<sup>37</sup> Phaidon 74b. In diesem Zusammenhang ist auch das Etymologische am Wort „εἶδος“ herauszustreichen, das mit dem Verb „εἰδέναι“ zusammenhängt, was „gesehen haben“ beziehungs-

und *passiv* zugleich ist<sup>38</sup>, ein Vernehmen und Setzen in einem. Damit sind zwei abstrakte Auffassungen der Idee distanziert: Die Idee ist nicht schlecht subjektiv zu fassen, als Setzung, die wir ersinnen, um ein an ihm selbst bedeutungsloses Mannigfaltiges zu strukturieren und klassifizieren.<sup>39</sup> Die Idee ist auch nicht schlecht objektive (hypostasierte) Entität in einer übersinnlichen Welt, unabhängig von der Wahrnehmung und vom Erkennen des Menschen. Das wäre eine Verdinglichung der Idee.<sup>40</sup> Voraussetzung dafür aber, dass ich die Idee der Gleichheit bei Gelegenheit der Wahrnehmung gleicher Hölzer vernehmen kann, ist, dass das Allgemeine *im Einzelnen wirklich* ist.<sup>41</sup> Diese Voraussetzung widerspricht jedoch dem Eleatismus des mittleren Platon. Die Berufung auf die μέθεξις beziehungsweise κοινότης löst diese Schwierigkeit nicht, wenn die Idee den Charakter unbezüglicher Selbstidentität haben soll (hier trifft Aristoteles' Platonkritik in der Tat den Punkt).<sup>42</sup>

### 3. Zur Lösung des Methexis-Problems in der spätplatonischen Dialektik

Wie gelangt Platon über diese Schwierigkeit hinaus? Im Bedenken des Problems des Scheins. Schon die Kernfrage der „Politeia“, die Frage nach der Wirklichkeit und dem Schein der Gerechtigkeit<sup>43</sup>, zielt bereits auf dieses Problem. Gegenüber der sokratischen These, dass doch der gerechte Staat und der gerechte Einzelne nicht nur ethisch gut, sondern auch glücklich sein sollten, scheint es doch so zu sein, dass gerade der bloße Schein der Gerechtigkeit zum Glück führt. Streng eleatisch ist der Schein Nichtsein; Nichtsein aber ist nicht wirklich und kann nicht erkannt werden.<sup>44</sup> Der Schein ist aber nicht nichts, sondern hat doch Wirklichkeitsmacht. Platon versucht dies in

---

weise „wissen“ bedeutet. (Vgl. *Chr. Rapp/T. Wagner*, Art. „Eidos“, in: *O. Höffe* (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 147.) Das Einzelne ist der „Anblick“, die „Gestalt“ seines Wesens. – Im „Timaios“ spricht Platon davon, dass durch das Sehen die vernünftigen, das heißt kreisförmigen Bahnen der Gestirne erfasst werden, das insofern Anlass zur Erkenntnis der Idee als wirklichkeitsfundierend ist.

<sup>38</sup> Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 35. Man kann hier Linien zu Humboldt und der Frage nach dem Spracherwerb ziehen. Denn sprechen lernen wir nur, indem wir angesprochen werden.

<sup>39</sup> Dies wird die neuzeitliche Auffassung sein, die sich sowohl im Rationalismus als auch im Empirismus findet. Der englische Terminus „sortal“ verweist auf diese Auffassung des Allgemeinen.

<sup>40</sup> In der Einleitung des „Parmenides“ wird dies von Platon näher aufgezeigt.

<sup>41</sup> Hier stehen wir zugleich vor dem Zusammenhang zwischen dem Methexis-Problem und Mimesis-Prinzip. Das Mimesis-Prinzip, das die „Natur“ – das heißt nichts anderes als die Idee als das wahrhafte Wesen einer Sache – als normativ für die τέχνη beziehungsweise ποιησις im engeren Sinne des Künstlerischen ausspricht, setzt voraus, dass die Idee als sich Erscheinung gebend zu denken ist, das Einzelne nicht bloß Fall, sondern die Präsenz (παρουσία) des Allgemeinen ist. Ist das Methexis-Problem nicht gelöst, ist auch das Mimesis-Prinzip unbegründet.

<sup>42</sup> Im „Sophistes“ wird sich Platon diesem Problem im Rahmen der Darstellung der Gigantomachie zwischen Materialisten und „Ideenfreunden“ stellen.

<sup>43</sup> So die Charakterisierung bei *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 123.

<sup>44</sup> Der Hauptsatz des Eleatismus besteht in der „Unerkennbarkeit des Nicht-Seienden“ (*Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 96).

der zunächst im Sinne einer dem Eleatismus verpflichteten Rangordnung des Seienden so zu lösen, dass der Schein (beziehungsweise das Bild) die unterste Stufe der Wirklichkeit darstellt.<sup>45</sup> Die Schatten, die Abbilder (εἰκόνας), sind das Wirklichkeitsschwächste. Ich sehe mich zwar in meinem Spiegelbild, weiß aber, dass ich dort nicht bin; ebenso ist der Schatten, den mein Leib auf die Erde wirft, von einem anderen Wirklichen her.

Die Frage, wie ein seiendes Nichtsein überhaupt möglich ist, ist damit nicht beantwortet, sie bleibt virulent: einerseits im Praktischen, etwa hinsichtlich der Frage, wie ein scheinbar gerechter Staat im Unterschied zu einem wirklich gerechten existieren kann („Politeia“); im Theoretischen hinsichtlich der Frage, wie scheinbares Wissen, Irrtum, Täuschung, *existieren* kann („Theaitetos“).<sup>46</sup> Das Problem des Scheins lässt also schon vermuten, dass die schlanke Gegenübersetzung von Sein und dem nichtseienden Werden, dem Einen und nichtseienden Vielen nicht haltbar ist.<sup>47</sup>

An diesem Punkt ereignet sich die „Krisis seines gesamten philosophischen Denkens“<sup>48</sup>. Der Eleatismus muss komplett überwunden werden, wenn die Voraussetzungen des Erkennens und Handelns (im Sinne der ἐπιστήμη) eingeholt werden können sollen. Das Sein des Seienden sollte zunächst vor dem Werden, dem Vielen gerettet werden, indem es als nur auf sich bezüglich gefasst wurde. Nun wird deutlich: Als unbezügliche Selbstidentität gefasst wird das Sein (die Idee) selbst zu etwas Unwirklichem. Diese Konsequenz wird der „Sophistes“ klar aussprechen: Es wäre ein Seiendes, in dem nicht Bewegung, Leben, Seele und Einsicht gegenwärtig wären – ein „furchtbarer“, also unmenschlicher Logos.<sup>49</sup> Der „Parmenides“ wird schon im einleitenden Teil zeigen:<sup>50</sup> *Die Idee, als nur auf sich bezüglich gefasst, wäre vollständig unerkennbar*. Im „Sophistes“ und „Parmenides“ gelangt Platon nun zu einem neuen Seins- beziehungsweise Wirklichkeitsbegriff jenseits des janusköpfigen Abgrunds von Eleatismus und Sophistik,<sup>51</sup> auch jenseits der Entgegensetzung von Idealismus und Realismus. Diese Ontologie, die zugleich Logik ist, ist die spätplatonische *Dialektik*. Wir greifen nun resultathaft einige wichtige Punkte aus dem „Sophistes“ heraus, der Interpretation von Liebrucks folgend.

<sup>45</sup> Vgl. das Liniengleichnis in der „Politeia“.

<sup>46</sup> Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 132.

<sup>47</sup> Wenn so etwas wie Werden, Veränderung, dem Nichtsein angehört (Zenon), ist es sinnlos, von Erziehung, Bildung, ja von Erkenntnis und ihren Stufen zu sprechen.

<sup>48</sup> Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 135.

<sup>49</sup> Sophistes 248e–249e. Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 142.

<sup>50</sup> Parmenides 133d f.

<sup>51</sup> Auch dies hat seine Aktualität; denn die analytische Philosophie ist eine Renovierung des Eleatismus: Sie steht im Zeichen des Primats des abstrakt Allgemeinen, der abstrakten Identität, während die entgegengesetzte Seite, die postmoderne Alteritätsphilosophie, eine Neuaufgabe der Sophistik zu sein scheint, das heißt der Versuch, die Kategorie des Anderen, der Relationalität alles Wirklichen, gegenüber dem Primat der abstrakten Identität zu denken.

Im „Sophistes“ rückt die Frage nach dem Sein des Nichtseienden<sup>52</sup> ausdrücklich ins Zentrum. Die erfolgreiche und in diesem Sinne wirklichkeitsmächtige Existenz des Sophisten als eines Scheinkünstlers zeigt doch, dass das Nichtseiende nicht einfach ontologisch nichtig ist.<sup>53</sup> Das scheinende Sein (εἰκὸς ὄντος) ist aber nicht seienderweise seiend, sondern nichtseienderweise seiend. Es stellt sich also zunächst die Frage, inwieweit die Genera Sein und Nichtsein in Gemeinschaft stehen. Dazu untersucht Platon die Möglichkeit der Gemeinschaft der Genera untereinander und hält fünf größte Genera fest:<sup>54</sup> Sein, Ruhe und Bewegung; da jedes von diesen in Bezug auf sich dasselbe (ταὐτόν) und jedes in Bezug auf die Anderen ein Anderes (ἕτερον) ist: das γένος der Identität und das γένος des Anderen. Am Beispiel des Verhältnisses der Bewegung zum Sein – nach Liebrucks der „Höhepunkt der Untersuchung“<sup>55</sup> – zeigt sich, dass das εἶδος der Bewegung seine Identität, sein Sein, geradezu darin hat, in vielen Hinsichten das Nichtsein an sich zu haben. Das gilt nun exemplarisch für alle Genera, alles Wirkliche. *Alles Wirkliche ist dadurch etwas Bestimmtes, dass es in vielen Hinsichten das Nichtsein an sich hat.*<sup>56</sup> Das Nichtseiende ist also nicht ein „Entgegengesetztes vom Seienden“<sup>57</sup>, die Vorstellung des Leeren, sondern das Sein des Nichtseienden ist von der Kategorie des Anderen her zu denken. Von hier aus muss sich die Frage nach dem Sein des Seienden neu stellen: Was ist das Sein des Seienden, wenn das Nichtsein mit ihm *ursprünglich* verflochten ist?<sup>58</sup> Der entscheidende Punkt ist hier, dass auch das Sein des Seienden, das Wirkliche, von der Kategorie des ἕτερον<sup>59</sup> her zu denken ist. Das ἕτερον unterscheidet sich von den anderen Kategorien zunächst dadurch, dass sich jede Kategorie auf sich bezieht und auf anderes; die Kategorie des Anderen aber hat ihre Bezüglichkeit auf *sich* dadurch, dass sie Bezüglichkeit auf *anderes* ist.<sup>60</sup> Mit dem ἕτερον entdeckt Platon die Kategorie der Relation.<sup>61</sup> Der neue Begriff des Seins ist es, Sein als Bezie-

<sup>52</sup> Das ist zugleich die Frage nach dem Bild, was auch kunstphilosophisch bedeutsam ist. Es versteht sich, dass der Eleatismus aller Zeiten Kunst niemals so etwas wie eine Erkenntnisrelevanz zuerkennen kann.

<sup>53</sup> Von hier aus sehen wir, dass die Sophistik nur die Konsequenz des Eleatismus ausspricht: Beide kommen in der Unmöglichkeit des Wissens überein, da sie unter umgekehrten Vorzeichen das Sein des Nichtseienden leugnen. Denn der Sophist sagt: Alles ist wahr, er leugnet den Irrtum. Der Irrtum ist nichts. Der Eleat sagt: Der Irrtum ist nichts, weil er sich auf nichts Wirkliches bezieht. Er leugnet auch die Wirklichkeit des Irrtums. Die Frage nach der Möglichkeit des Irrtums wird im „Sophistes“ im Sinne einer Vertauschung der Genera, das heißt einer Verwechslung der Hinsichten beantwortet. Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 163.

<sup>54</sup> Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 148.

<sup>55</sup> *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 153; *Sophistes* 256d f.

<sup>56</sup> Vgl. *Sophistes* 257a; vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 153.

<sup>57</sup> *Sophistes* 257b.

<sup>58</sup> Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 186.

<sup>59</sup> Schleiermacher übersetzt das ἕτερον mit „Verschiedenheit“, *Liebrucks* mit dem „Anderen“, was – von Hegels Logik her gedacht – günstiger ist, da die Verschiedenheit der bloß gleichgültige Unterschied ist.

<sup>60</sup> Vgl. *Sophistes* 255d. Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 152.

<sup>61</sup> Vgl. *Liebrucks*, Platons Entwicklung zur Dialektik, 151.

hungsgefüge, als lebendigen Logos zu denken. Dieser Begriff ist neu, denn der Eleatismus und jede formallogische Ontologie<sup>62</sup> behauptet letztlich immer eine Ontologie des unbezüglichen Einen beziehungsweise des abstrakt Allgemeinen.

Wie ist diese neue Ontologie zu verstehen? Die εἶδη sind das, was sie sind, in ihrer Bezüglichkeit. Die Relationalität ist keine *äußerliche* Beziehung, die für die Identität des εἶδος gleichgültig wäre, sondern sie ist *konstitutiv* für das εἶδος. Alles bestimmte Sein hat seine Wirklichkeit nicht *unmittelbar* in sich, sondern es hat sein Bestehen in Relationen zu Anderem. Anders gewendet: Das Sein hat seine Wirklichkeit nur *als* Beziehung auf es selbst als Anderes.<sup>63</sup> Dies ist die dialektisch gedachte Identität: Das Sein hat seine Identität als Nichtidentität.<sup>64</sup> Die Identität von etwas ist also nicht die abstrakte Identität, sondern eine vermittelte und sich vermittelnde Identität. Im ἔτερον bedeutet die Negation nicht einen Mangel, eine Privation, sondern vielmehr das *Hervorbringen* der Bestimmtheit. Je vielfältiger sich die Kategorie des ἔτερον geltend macht, je vielfältiger sich das Nichtsein zeigt, desto bestimmter zeigt sich, was eine Sache ist.<sup>65</sup> Das Sein dieses Dinges da ist etwas anderes als das aller anderen Dinge. Die Bezüglichkeit zu allem, was nicht dieses Etwas ist, macht die Identität dieses Etwas erst aus. In der Weise der Metaphorik gesprochen: Das Seiende ist dadurch es selbst, dass es am

<sup>62</sup> Es ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich zu sehen, dass der Ursprung der analytischen Philosophie bei B. Russell und G. E. Moore in deren Abhebung vom britischen Neuhegelianismus (F. H. Bradley in Oxford und J. McTaggart in Cambridge) genau darin liegt, den Eleatismus *gegen* die Dialektik geltend zu machen, indem gegen den „internen“ Charakter der Relationalität des Wirklichen das *unbezügliche* (in diesem Sinne: eleatisch gedachte) Eine und der „externe“ Charakter der Relationalität behauptet wurde. Vgl. R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/T. 1984.

<sup>63</sup> Dieser Satz erscheint als paradox, denn er geht in der Tat gegen die δόξα, da die konkrete oder negative Identität, die Einheit Unterschiedener, nichts Vorstellbares ist, sondern zu denken ist. Das Vorstellen fixiert die unterschiedenen Seiten in einem Nebeneinander; sind sie einmal positiviert, so scheint jede der beiden Seiten ihre Identität unmittelbar in sich zu haben beziehungsweise: Genau in diesem Schein besteht die Positivierung.

<sup>64</sup> Hier könnte der Einwand erhoben werden: Wird damit nicht in den Begriff des ἔτερον in anachronistischer Weise Hegels „Denkfigur“ des „Anderen seiner selbst“ hineingelesen? Man müsste zurückfragen: Stehen Platons und Hegels Dialektik als verschiedene Arten einer Gattung in gleichgültigem Nebeneinander? Was wäre dann diese Gattung? Oder ist es nicht vielmehr so – und diese Auffassung hat ihren ersten Anhalt schon in Hegels Einschätzung der spätplatonischen Dialektik des „Parmenides“ –, dass Hegels Logik den Anspruch erhebt, die im „Parmenides“ in Angriff genommene Untersuchung der Relationalität aller εἶδη tatsächlich durchgeführt zu haben? Es wäre von da her umgekehrt zu fordern, diesen Anspruch Hegels in der Sache zu widerlegen, um den Vorwurf des Anachronismus aufrechterhalten zu können. Viel interessanter erscheint es in diesem Zusammenhang, der Frage nachzugehen, welche Bedeutung von Negativität im Begriff des ἔτερον im Blick ist. Denn in Hegels Logik hat Negation beziehungsweise Negativität drei Grundbedeutungen: In der Sphäre des Seins ist sie *bestimmte Negation*, in der Sphäre des Wesens *sich negierende Negation*, und schließlich in der Sphäre des Begriffs *Negativität, die sich negiert (bestimmt), darin aber zugleich bei sich bleibt*. (F. Ungler, *Die Bedeutung der bestimmten Negation in Hegels Wissenschaft der Logik*, in: *Ders., Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik*, Frankfurt am Main 2005, 29.) Der späte Platon scheint zumindest dem Ansatz nach bereits die begriffslogische Bedeutung des Negativen im Blick zu haben.

<sup>65</sup> Vgl. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, 158.

Anderen teilhat. Diese Teilhabe bedeutet logisch: Es hat sein Sein in seinem *bestimmten* Nichtsein.<sup>66</sup> Das ist die positive Bestimmung des Seins des Nichtseienden.<sup>67</sup> Dies muss dem Eleatismus als Ungeheuerlichkeit erscheinen: Die Widersprüchlichkeit, die die Eleaten für den Bereich des Werdens aufgezeigt haben, gilt auch für die Ideen.<sup>68</sup>

Es wird also im „Sophistes“ das Sein als Beziehungswirklichkeit der εἶδη gefasst.<sup>69</sup> Die weitere systematische Pointe ist nun, dass es dabei nicht bloß um eine Relationalität innerhalb einer ansichseienden, asomatischen Ideenwelt jenseits der menschlichen Wirklichkeit ginge. Abgesehen davon, dass dies schon deshalb unhaltbar wäre, weil an der Idee vorbei überhaupt nichts Wirkliches konzipierbar ist – eine Einsicht, die von der frühen Ideenlehre her bleibt –, wären wir in der Lösung des Methexis-Problems keinen Schritt weiter. Wenn Platon in der Beurteilung der „Gigantomachie“ zu dem Ergebnis kommt, dass das wahrhafte Sein nicht ohne Bewegung, Leben, Seele und Einsicht zu fassen sei<sup>70</sup>, dann deutet sich darin an, dass dieses Sein nicht als jenseits der menschlichen Wirklichkeit gefasst werden kann. Vielmehr stellt sich die Frage nach einer μέθεξις des Somatischen am Asomatischen nicht mehr, *weil die Voraussetzung der Trennung des einen, nichtrelationalen Seienden gegenüber einem in der Bezüglichkeit stehenden Vielen als unhaltbar eingesehen ist*. Die Dialektik der εἶδη geht „mitten durch unsere Wirklichkeit hindurch“<sup>71</sup>, das heißt durch die Welt der Dinge, der Natur, wie die Welt der Menschen, die Geschichte. Die Unterscheidung einer Welt

<sup>66</sup> Man kann also sagen: das *principium individuationis* ist die im ἔτερον gedachte Relationalität alles Wirklichen.

<sup>67</sup> Vgl. Sophistes 257b; 258d/e. Ein wichtiges Problem ist dabei: Ist dieses Nichtsein von etwas ausdefinierbar? Lassen sich alle Relationen von etwas angeben im Sinne einer durchgängigen Bestimmtheit? Die Problematik verschärft und vertieft sich mit Blick auf den Menschen, denn die Wirklichkeit des menschlichen Individuums ist es, sich (man denke an das erste Moment der Freiheit nach Hegel, der absoluten Abstraktion) von allem Dinglichen zu unterscheiden und sich darauf zu beziehen. Kann das Definierende selbst, der Mensch, definiert werden? In allem Herstellen von Bestimmtheit bleibt Unbestimmtheit. Kant wird zeigen: Durchgängige Bestimmtheit von etwas ist nichts Gegebenes, sondern immer nur Anzustrebendes, Ideal der reinen Vernunft.

<sup>68</sup> Das wird im „Parmenides“ dann deutlicher herausgestellt. Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 170.

<sup>69</sup> Man könnte demgegenüber einwenden: Werden hier nicht „Andersheit“ (F ist non-G, non-H ...) mit „Relationalität“ (F bezieht sich auf G, H ...) verwechselt? Aber: Sind Andersheit und Relationalität, selbst in der schlanken Entgegensetzung stehend, entweder andere gegeneinander zu sein *oder* relational zueinander zu sein? Der Punkt ist ja, dass das Etwas-Sein der Idee – ihre anundfürsichseiende Sachhaltigkeit – keine unmittelbare, ruhende Bestimmtheit ist, sondern sich nur in Relation auf ihr Anderes bestimmen lässt. Daher ist die Relationalität, um die es hier geht, nicht eine äußere Bezogenheit zweier dieser Relationalität gegenüber unabhängiger Relata. Dementsprechend ist die Andersheit, um die es hier geht (der Gedanke des ἔτερον), nicht als bloße Abwesenheit oder als Mangel (στέρησις) von Bestimmtheit zu fassen, sondern als der Grund und die Genesis der Relata in ihrer Bestimmtheit. Relationalität und Andersheit sind demnach nicht als bloße Eigenschaften von Dingen vorzustellen (daraus scheint der zuvor genannte Einwand zu entspringen), sondern als bestimmtheitskonstituierend zu denken. In beiden Bestimmungen geht es um die Vermittlung des Unmittelbaren. Im (aktivisch zu fassenden) Begriff der „Relationalität“ wird also das (aktivisch zu fassende) Wesen der „Andersheit“ ausgesprochen.

<sup>70</sup> Vgl. Sophistes 248a f.

<sup>71</sup> Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 153.

des asomatischen Seins und eines somatischen Nichtseins ist gefallen, weil die Möglichkeitsbedingung dieser Unterscheidung, nämlich der Charakter der unmittelbaren Selbstidentität der Ideen gegenüber der dem Werden unterworfenen somatischen Welt, gefallen ist – weil das Eine an sich selbst (als ein Eines) Vieles ist. Die *interne* Relationalität des Wirklichen bedeutet: Das Wirkliche ist *in sich* Anderes.<sup>72</sup> Im „Phaidon“ hieß es noch, dass das Gleiche selbst niemals in συμπλοκή mit dem Ungleichen steht – im Unterschied zu den phänomenal gleichen Dingen. Jetzt müssen wir vielmehr sagen: Das Gleiche selbst ist nur das, was es ist, in Relation zum Ungleichen.

Widerspricht dem aber nicht der Hinweis auch noch des späten Platon, dass die Dialektik eine Untersuchung sei, die *rein in den* εἶδη geführt wird? Keineswegs, denn mit diesem Hinweis meint Platon nicht eine „Wesenschau“ in Bezug auf transzendente Entitäten, sondern knüpft an die Ausführungen zur νόησις beziehungsweise ἐπιστήμη im Liniengleichnis der „Politeia“ an. Er formuliert nichts anderes als dasjenige, was Hegel im Blick hat, wenn er davon spricht, dass einem in der Philosophie Hören und Sehen vergangen sein müssen. Die Philosophie – das charakterisiert schon die mittelplatonische Dialektik – stützt sich nicht, wie die Einzelwissenschaften, die διάνοια (zum Beispiel die Geometrie), auf Vorstellungen, sondern den Begriff einer Sache gilt es zu denken.<sup>73</sup> Diese mittelplatonische Einsicht gilt a fortiori bezüglich der spätplatonischen Dialektik, denn die Relationalität alles Wirklichen lässt sich weder anschauen noch vorstellen, sondern erschließt sich nur dem Denken. Dazu Liebrucks, auf den „Parmenides“ vorausweisend:

Im Parmenides wird Platon nämlich zeigen, damit über die Dialektik des Sophistes ein Stück hinausgehend, dass das Eine *als* Eines das Andere alles Anderen ist. Und dass hier ein Satz vorliegt, der dem Denken wohl fassbar ist, der jedoch seinem Wesen nicht durch eine Anschauung verifiziert werden kann, weil die empirische Anschauung des Menschen durch den Irrtum definiert ist, dass sie das Eine als Eines nicht als das Andere alles Anderen sehen kann.<sup>74</sup>

Wir halten resümierend zum „Sophistes“ fest: Das Allgemeine ist nicht in einer übersinnlichen Welt stationiert, sondern *die somatische Welt ist immer*

<sup>72</sup> Hier könnte sich wiederum folgende Frage ergeben: Wenn das Wirkliche in sich Anderes ist – dann ist doch dieses „Andere“ eben nichts anderes mehr, sondern Teil des Wirklichen. Dem wäre zu entgegen, dass das „ist“ an dieser Stelle die Identität des Wirklichen und des Anderen ausspricht. Die Idee ist das Wirkliche und dieses Wirkliche ist an ihm selbst als ἔτερον bestimmt. Es ist also wiederum das Vorstellen abzuhalten, das von einer „gegebenen“ Wirklichkeit im Sinne einer Summe aller Seinsbestandteile ausgeht und – geleitet von der formallogischen verräumlichenden Vorstellung logischer Verhältnisse in Gestalt von Subsumtionsverhältnissen und Begriffsumfängen – meint, dass das Andere die Negativität „Teil“ einer so gefassten „Wirklichkeit“ sei. Das ἔτερον ist nicht ein Teil, neben dem es in gleichgültigem Unterschied noch andere Bestimmtheiten, andere Teile im Ganzen von Wirklichkeit gäbe, sondern im Begriff des ἔτερον geht es gerade um den Grund der Bestimmtheit von Wirklichkeit.

<sup>73</sup> Das Nicht-Denken, sondern bloße Vorstellen dessen, was Idee meint, ist der Platonismus.

<sup>74</sup> B. Liebrucks, Das Problem der Dialektik bei Plato, Vortragstyposkript aus dem Nachlass im Archivzentrum der Johann Christian Senckenberg-Bibliothek Frankfurt am Main, Na 06, 107, 12.

*schon die Wirklichkeit, die Präsenz des Asomatischen.* Die Idee ist niemals weltlos.<sup>75</sup> Angesichts dessen ist es die große Aufgabe der Dialektik, die Gemeinschaft des Wirklichen mit dem γένος des Anderen zu erkennen<sup>76</sup>, die *bestimmte, das heißt partielle Bezüglichkeit*<sup>77</sup> der Genera herauszuarbeiten.<sup>78</sup> Platon hat in seiner Spätphilosophie den Gedanken, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist, ernster genommen als Protagoras.<sup>79</sup> Mit der Kategorie des ἔτερον, der Einsicht in die Relationalität alles Wirklichen, wird die Sophistik, die erst auf der Suche nach der Kategorie der Relation war<sup>80</sup>, in den Haupttext der Philosophie aufgenommen und der Eleatismus endgültig widerlegt.<sup>81</sup>

Den nächsten Schritt in dieser neuen Ontologie führt Platon im „Parmenides“ vor, indem er aufzeigt, was denn die Entfaltung der partiellen Bezüglichkeit der Genera bedeutet – und zwar exemplarisch für alle anderen Genera anhand der Genera des Einen und des Vielen. Diese werden zunächst als unbezüglich angesetzt, um aus den sich daraus ergebenden Aporien deren Relationalität aufzuweisen. Platon zeigt damit, dass die Dialektik gerade aus dem Ernstnehmen des Eleatismus (des Verstandes) resultiert. Auch hier tritt schnell die zentrale Bedeutung der Kategorie des ἔτερον hervor:

Der Kernpunkt der Dialektik des ‚Parmenides‘ besteht darin, daß wir den das eindeutige Wesen auch aller übrigen Genera wie alles bestimmten Wirklichen überhaupt sprengenden Charakter des Genus des Anderen begreifen.<sup>82</sup>

Wir greifen nur einen Punkt aus dieser gewaltigen Untersuchung heraus, um das Wesen der Idee als ἔτερον etwas näher zu illustrieren.

Platon fragt nach der notwendigen Bezogenheit des Einen mit der Zeit, die sich von der Bezogenheit des Einen auf das Sein nicht trennen lässt.<sup>83</sup>

<sup>75</sup> Die Überwindung der Zwei-Welten-Lehre spricht sich im religiösen Bewusstsein in der Lehre von der Allgegenwart Gottes aus. Das tragische Bewusstsein der Griechen artikuliert dies im Bewusstsein des ehernen Zusammenhangs von Schicksal, Notwendigkeit und Gerechtigkeit. Hegel weist in diesem Zusammenhang auf den letzten Vers aus Sophokles' „Trachinerinnen“ hin (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 17, Frankfurt am Main 1986, 134). Dort heißt es: „κὸυδὲν τοῦτων, ὃ τι μὴ Ζεὺς“, „und [es ist] nichts davon, was nicht Zeus ist“. (Sophokles, Tr. 1278). Im Zeichen des in der Neuzeit ins Zentrum tretenden Problems des Subjektiven und Objektiven wird sich dieser Gedanke dahingehend konkretisieren, dass die „Methexis“ des Subjektiven und Objektiven, die sich selbstbewegende Subjekt-Objekt-Identität (im Sinne Hegels), in allen Bewusstseinsstufen (im Sinne der „Phänomenologie des Geistes“) wirklich ist (was das „absolute Wissen“ ausspricht). Liebrucks wird schließlich dieses Entsprechen auf die Sprache beziehen und dieses als die Gegenwart Gottes interpretieren.

<sup>76</sup> Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 169.

<sup>77</sup> Diese Bestimmtheit zu betonen ist wichtig: Denn so unhaltbar die Annahme der völligen Unbezüglichkeit ist, so unhaltbar ist auch die Position einer willkürlichen oder unbestimmten Bezüglichkeit (im Sinne der Sophistik). Eine unbestimmte Relationalität könnte keine Relata fundieren.

<sup>78</sup> So lautet dann das Programm des „Parmenides“. Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 222.

<sup>79</sup> Vgl. ebd.

<sup>80</sup> Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 214.

<sup>81</sup> Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 156.

<sup>82</sup> Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 211.

<sup>83</sup> Vgl. Parmenides 151e f.

Eleatisch ist es wesentlich, dass das eine Sein der Zeit nicht unterworfen ist; es ist – mit der späteren scholastischen Differenzierung im Begriff der Ewigkeit gesprochen –  $\alpha\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$  im Sinne der *aeternitas*, der Ewigkeit im Sinne der Zeitfreiheit oder Zeitlosigkeit, die von der *sempiternitas*, der Unvergänglichkeit im Sinne der Endlosigkeit, des Immerseienden, zu unterscheiden ist.<sup>84</sup> In der „Politeia“ wurde das Eine im Sinne der Idee des Guten noch von dieser Bezüglichkeit auf das Sein und damit der Zeit abgetrennt. Für die im „Sophistes“ und „Parmenides“ entwickelte Ontologie gilt dagegen eine „unzerreißbare Verbindung von Sein und Zeit“<sup>85</sup>. Wie ist die Teilhabe des seienden Einen an der Zeit zu denken? Im Begriff der Zeit ist zunächst zu unterscheiden: das Werden, Fortschreiten, die absolute Bewegung<sup>86</sup> und das eine, immerseiende Jetzt, das Mit-sich-identisch-Bleiben, der absolute Stillstand. Beide Seiten für sich isoliert genommen sind Abstraktionen: *Die Zeit ist nur dadurch wirkliche Zeit, dass sie ihr Anderes, die Zeitlosigkeit, als Moment an sich hat*. Die Zeitlosigkeit steht nicht eleatisch über der Zeit, sondern ist das immerseiende Jetzt der Gegenwart. Die Zeit hat ein *zeitloses* Wesen – und dieses generiert sich gerade aus dem Werden, dem Flusscharakter der Zeit.<sup>87</sup> Das zeitlose Eine ist dem der Zeit unterworfenen Vielen also nicht äußerlich. Das Eine verändert sich in der Zeit und bleibt darin zugleich identisch mit sich.<sup>88</sup> Nur so ist Veränderung denkbar.<sup>89</sup> Veränderung ist aber, wie schon die Eleaten wussten, der existierende Widerspruch – und an diesem kleinen Beispiel soll sich schon zeigen, was dieses neue Wirklichkeitsdenken bei Platon bedeutet. Denn im Sinne des Eleatismus und der formalen Logik darf nichts, was den Widerspruch in sich hat, sein.

Wir halten zum „Parmenides“ mit Liebrucks fest: Es gehört „zum Wesen jeder Idee, das Moment ihres Andersseins in sich zu haben. So gehört es zum Wesen aller Ideen, das Moment des Nichtideellen schon in sich zu haben.“<sup>90</sup> Um das Einzelne zu begründen, ist es daher für den späten Platon nicht notwendig, die  $\acute{\omicron}\lambda\eta$  als eigenes Substrat-Prinzip gegenüber dem Eidos anzusetzen – denn es gibt schlechthin kein  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ , das ohne  $\acute{\omicron}\lambda\eta$  wirklich wäre.<sup>91</sup> „Es gibt keine Ideen oberhalb dieser unserer Welt.“<sup>92</sup>

Wenden wir uns – bevor wir zu Aristoteles kommen – für einen Augenblick der Frage nach der Aktualität des spätplatonischen Denkens zu. Liebrucks gibt bezüglich des objektiven Geistes und der politischen Philoso-

<sup>84</sup> Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 224.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Die Zeit als  $\chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ .

<sup>87</sup> Diese Generation des zeitlosen Moments vollzieht sich nach Platon freilich nicht *in* der Zeit (da bestimmte Zeit allererst durch diesen Übergang möglich wird), sondern geschieht plötzlich ( $\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\omicron\nu\eta\varsigma$ ), das heißt *immer schon*.

<sup>88</sup> Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 226.

<sup>89</sup> Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 236.

<sup>90</sup> Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 241.

<sup>91</sup> Vgl. ebd.

<sup>92</sup> Ebd.

phie wichtige Hinweise,<sup>93</sup> an die wir einige Überlegungen anknüpfen. Die Konsequenzen dieser Ontologie für die Selbst- und Weltinterpretation sind gewaltig: Wirklichkeit ist nicht eine bedeutungslose Ansammlung von unbezüglichen Tatsachen in Sachverhalten, die wir je nach Interessen ordnen, sondern Wirklichkeit ist immer die eines relationalen Logos – heute wird man, wie Liebrucks es tat, die Wirklichkeit von der Sprache her interpretieren müssen. Unsere Aufgabe wäre ein Erkennen und Anerkennen der Relationalität, der (naturalen und geschichtlichen) Vermitteltheit menschlicher Wirklichkeit. Wir müssten uns aus dem Versunkensein in uns selbst, von der Chimäre, wir könnten unmittelbar aus uns selbst heraus zu Selbstidentität gelangen, befreien und das Bewusstsein dessen aneignen, dass wir zu einem geistvollen Selbstverhältnis immer nur über den Anderen gelangen – was einschließt, dass wir unsere eigene Fremdheit und Andersheit erfahren.<sup>94</sup> Der Begriff des Menschen ist durch die Kategorie des ἕτερον durch und durch bestimmt: So ist die menschliche Wirklichkeit anders als alle andere Wirklichkeit;<sup>95</sup> zugleich ist das menschliche Individuum das, was es ist, durch die Relationalität auf sein Anderes. In dieser Spannung zwischen Selbststand und Relativität leben wir, und dieser Spannung muss, so Liebrucks im Anschluss an Hegel, die Wirklichkeit des Staates entsprechen. Besonders aktuell – angesichts einer entstehenden Weltgemeinschaft – ist die Konsequenz dieses Gedankens für das Verhältnis der Staaten beziehungsweise Völker. Kein Volk (als geistige Größe genommen) hat seine Identität unmittelbar, als unbezügliches Ansichsein<sup>96</sup>, sondern die objektiv-geistige Individualität eines Volkes (die sich etwa in seiner Verfassung ausspricht) besteht „in der Bezüglichkeit zu allem, was es nicht ist“<sup>97</sup>. Ein solches Bewusstsein scheint Voraussetzung für eine geistvolle Weltgemeinschaft zu sein.

#### 4. Zur Dialektik im Aristotelischen Substanzbegriff

Wir wollen nun eine Interpretation der Aristotelischen Lösung unternehmen. Ein solcher Ausblick – mehr kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden – soll auch dazu dienen, den Ansatzpunkt für das Fortwirken des Problems der Dialektik in der unmittelbaren Metaphysik bis zu Kant hin in den Blick zu nehmen. Beginnen wir mit dem entscheidenden Punkt der Aristotelischen Kritik an Platon. Dieser lässt sich mit Hegel so zusammenfassen:

<sup>93</sup> Vgl. Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 159 f.

<sup>94</sup> Was man schon erfährt, wenn man einen Gedanken der eigenen Sprache in einer anderen Sprache ernsthaft zum Ausdruck bringen will.

<sup>95</sup> Diese Andersheit ist die absolute Abstraktion als erstes Moment der Freiheit nach Hegel, das Sich-Unterscheiden von allem Gegenstand.

<sup>96</sup> Das meint der Naturalismus, der dieses Ansichsein von der natürlichen Natur her interpretiert.

<sup>97</sup> Liebrucks, Platons Entwicklung zur Dialektik, 160. Von daher ist zum Beispiel klar, dass die Weltgemeinschaft nicht ein Weltstaat sein kann.

Wenn bei Platon das affirmative Prinzip, die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich, das Überwiegende ist, so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben.<sup>98</sup>

Der Einwand des Aristoteles lautet also, dass Platon die Idee noch von der Gattung, der logischen ὄλη her gedacht habe<sup>99</sup>, als *causa formalis*, die nicht zugleich als *causa efficiens* und *causa finalis*<sup>100</sup> begriffen wird. Die οὐσία bleibe bei Platon daher bloß δύναμις. Was hingegen nach Aristoteles wahrhaft wirklich ist, das wirkt. Dieses Wirken (ἐνέργεια) ist (jedenfalls im Bereich der endlichen Substanzen) nichts anderes als das Streben zur Individualität – anders gesagt: das Sich-Realisieren und Sich-Inkorporieren des Allgemeinen im Einzelnen, des εἶδος in der ὄλη.

So klar es ist, dass sich Platonkritik an der Frage nach der Konkretisierung des Allgemeinen entzündet, so problematisch wird die Sache sogleich, wenn nach den fundamentalphilosophischen Voraussetzungen dieser Kritik gefragt wird. Dies zeigt sich zunächst am eigentümlichen Status der Dialektik bei Aristoteles. Während Platon sieht, dass der Widerspruch wirklich ist, dass die Dialektik in den Genera selbst liegt, sinkt die Dialektik bei Aristoteles zu einer Sache der äußeren Reflexion im Sinne des gesprächsführungstechnischen Herausarbeitens von kontradiktorischen Gegensätzen im Bereich des endoxischen Wissens herab,<sup>101</sup> wobei der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs zum Kriterium für die Etablierung des endoxisch haltbaren Wissens wird. Zugleich drehen sich die spekulativen Grundbegriffe der Aristotelischen Ontologie um den Gedanken des konkreten Allgemeinen, dass das Einzelne (ἕκαστον) als die Wirklichkeit des Allgemeinen (καθόλου) zu denken ist.<sup>102</sup> Man kann die Sache mit Tugendhat auch so wenden, dass die zentrale Frage, auf deren Beantwortung die Aristotelischen Grundbegriffe abheben, jene ist, wie das τι κατά τινος (das Etwas-über-etwas-Aussagen) logische und *zugleich* ontologische Bedeutung haben kann.<sup>103</sup>

Es stellt sich aber die Frage, wie weitgehend Aristoteles die entgegengesetzten Seiten des Allgemeinen und Einzelnen zusammendenken kann;

<sup>98</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Frankfurt am Main 1986, 155.

<sup>99</sup> Vgl. Metaphysik XIII 9, 1086a23–43; Analytica posteriora I 22, 83a32–34.

<sup>100</sup> Zu Aristoteles' Kritik der Platonischen Auffassung der Idee als Zweckursache vgl. die bleibend wichtige Arbeit von H.-G. Gadamer, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, Tübingen 1991, 128–227.

<sup>101</sup> Aristoteles trennt ja – im Unterschied zur Dialektik Platons – die Metaphysik von der (formalen) Logik und innerhalb der Logik den Beweis von der Dialektik; zugleich sollen Metaphysik und Logik im Sinne der Voraussetzung der ontologischen Relevanz der formallogischen Folgerichtigkeitsforderungen wiederum eins sein. Vgl. Metaphysik IV.

<sup>102</sup> Aristoteles ist daher als Denker des Individuellen aufgefasst worden, insbesondere bei Leibniz.

<sup>103</sup> E. Tugendhat, Ti kata tinis. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg i. Br. 1988.

denn die aristotelische Ontologie resultiert in zentralen Punkten aus einer Übersetzung der formallogischen Denkprinzipien in eine Seinslehre.<sup>104</sup> Auf diese Weise resultiert nämlich nichts Geringeres als der Ansatz des berühmten Hylemorphismus beziehungsweise näher sein Lösungsansatz in Bezug auf die Frage, wie Bewegung beziehungsweise Veränderung gegenüber den eleatischen Einwänden (zenonische Aporien) als seiend behauptet werden kann. Der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs besagt ja, dass entgegengesetzte Bestimmungen demselben Ding nicht zugleich zukommen können. Dasselbe Ding ist das Substrat (ὑποκείμενον), das Zugrundeliegende, ontologisch formuliert: die Materie, die nichts anderes als die Möglichkeit ist, entgegengesetzte Bestimmungen anzunehmen. Der höchste (ontologisch relevante) Gegensatz ist jener von Form (εἶδος, μορφή) und Formlosigkeit (στέρησις). So ist die Materie entweder bestimmt, das heißt formiert, oder formlos. Oder: Der Satz des ausgeschlossenen Dritten besagt, dass von entgegengesetzten Bestimmungen einem Ding eine der entgegengesetzten Bestimmungen mit Notwendigkeit zukommt. Dieses Dritte, das es nicht geben darf, kommt im Satz selbst vor, nämlich als das Subjekt der Prädikation, das Etwas, das entweder a oder non a sein soll. Ontologisch gewendet ist dieses Etwas die ὅλη als ὑποκείμενον, während das a für εἶδος beziehungsweise μορφή und das non a für στέρησις steht. Bewegung ist damit gefasst als Übergang von Form zu Formlosigkeit beziehungsweise Formlosigkeit zu Form, wobei die Materie, das Zugrundeliegende, als Beharrendes im Wechsel der Bestimmungen bestimmt ist. So ist nach Aristoteles die Behauptung von so etwas wie einer *seienden* (und nicht bloß scheinbaren), also ontologisch relevanten Bewegung (nämlich Bewegung beziehungsweise Veränderung in substanziellem wie akzidentellem Sinne) widerspruchsfrei denkbar.

Aristoteles ist solcherart zum Gründervater aller formallogischen Ontologien geworden. So kann er auch voraussetzen,

daß die logische Einteilung in Gattung und Arten und Einzelne, die hypotaktisch vorlägen, der Realität entspricht [...]. Auf den Gedanken, daß in diesem Subsumptionsverhältnis ein logisches Verschränkungsverhältnis vorliegt [...], konnte er nicht kommen.<sup>105</sup>

Man kann ergänzen: Dieses dialektische Verschränkungsverhältnis ist die logisch uneingeholte Voraussetzung seiner Ontologie. Das wollen wir nun mit Blick auf den Begriff der οὐσία in den Grundzügen herausstellen.

Das Dialektische im Begriff der οὐσία zeigt sich schon darin, dass sie – obwohl Einzelnes und Allgemeines zunächst entgegengesetzt werden<sup>106</sup> –

<sup>104</sup> Vgl. das zum Begriff der Philosophie im Zusammenhang mit den logischen Axiomen Ausgeführte in: *Metaphysik IV, XI 5, 6*.

<sup>105</sup> *B. Liebrucks*, Was ist Logik?, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 3 (1980), 144.

<sup>106</sup> Das Allgemeine ist zunächst bestimmt als dasjenige, „was seiner Natur nach von mehreren ausgesagt werden kann; einzeln, was nicht“ (*De Interpretatione* 7, 17a38–b1; dazu auch: *Metaphysik VII 13, 1038b11 f.*).

nicht als Nur-Einzelnes oder Nur-Allgemeines bestimmt ist<sup>107</sup>. Das Große an Aristoteles besteht darin, dass er jenseits dieser abstrakten Alternativen, die immer eine Verdinglichung des Wirklichen bedeuten würden, steht. Οὐσία hat zunächst zwei Bedeutungen: Sie bedeutet das Wesen im Sinne des Individuums, das Einzelne, und das Wesen im Sinne des Prinzips, des Grundes des Individuums, der Wesenheit, das Allgemeine.<sup>108</sup> So haben wir zunächst in der Kategorienschrift die Unterscheidung zwischen der ersten Substanz im Sinne des Individuums und der zweiten Substanz im Sinne der Art.<sup>109</sup> Die Substanz soll ja nicht ein bloß (formal-)logisches Subjekt<sup>110</sup>, sondern das seiende, *wirkliche* Subjekt (ὑποκείμενον) der Prädikation sein. Seiend ist das Subjekt – so der durchaus eleatische Ansatz<sup>111</sup> – wenn es selbstständig (χωριστόν) existiert und mit sich im Wechsel der Eigenschaften identisch bleibt. Wirklich ist das selbstständig existierende, lebendige Individuum<sup>112</sup> (zum Beispiel dieser Gaius da), in zweiter Linie die unterste Art (zum Beispiel Mensch). Οὐσία ist dagegen nicht die Gattung (γένος, zum Beispiel Tier); dieses ist bloß Beschaffenheit, die vom wirklichen Subjekt ausgesagt wird.<sup>113</sup> Damit wird das Einzelne gegenüber dem Allgemeinen akzentuiert. Das bedeutet aber nicht, dass der Aristoteles der Kategorienschrift ein Dingontologie wäre. „Substanz“ ist eben eine Kategorie, die als solche zu *denken* ist und von der das bloße *Vorstellen*, das im Beziehen auf Raum und Zeit automatisch eine Verdinglichung bedeuten würde, abzuhalten ist. Warum ist Aristoteles bereits in der Kategorienschrift nicht dingontologisch zu verstehen? Weil gerade das Ansetzen des εἶδος als zweite Sub-

<sup>107</sup> In der späteren Verstandesmetaphysik wird dies dann der Fall sein: Im Empirismus wird die Substanz als Nur-Einzelnes und im schlechten Platonismus als Nur-Allgemeines angesehen.

<sup>108</sup> Vgl. H. Seidl, Einleitung, in: *Metaphysik*, XXII–XXIV.

<sup>109</sup> Vgl. *Categoriae* 5.

<sup>110</sup> Im Sinne der formalen Logik kann Beliebiges zum Subjekt einer Aussage erhoben werden – auch dasjenige, was ontologisch gesehen unselbstständig ist.

<sup>111</sup> So fasst auch der mittlere Platon die Idee, die οὐσία, als das eigentliche Sein, das im Gegensatz zum Werden steht, das ewige und unveränderliche Wesen einer Sache ist (Phaidon 65d).

<sup>112</sup> Der Ausdruck „Einzelding“ erscheint dagegen irreführend, weil Aristoteles – zumindest in der „Metaphysik“ – keinesfalls eine Ding-Ontologie vertritt. Die Ding-Ontologie ist die Vorstellung, dass es das Einzelne ohne Allgemeines gebe und dass das Allgemeine ein Derivat, Abstraktionsprodukt vom eigentlich Wirklichen, dem Einzelnen, sei. Die Aristotelesinterpretation im englischen Empirismus kommt zu einer solchen Ding-Ontologie bei Locke, da dort von allem Spekulativen bei Aristoteles – insbesondere in dessen Substanzbegriff und Erkenntnisphilosophie – abstrahiert wurde. So betont Rapp trefflich: „Der entscheidende Nachteil der geläufigen Übersetzung ‚Substanz‘ ist, dass damit eine bestimmte Konzeption der *ousia* assoziiert wird, nämlich die der *Kategorien* [...], wonach das konkrete Einzelding als Träger wechselnder Eigenschaften die eigentliche Substanz ist. Diese Assoziation ist für eine unvoreingenommene Interpretation des *ousia*-Begriffs in der *Metaphysik* fernzuhalten“ (*Chr. Rapp*, „Einleitung: Die Substanzbücher der *Metaphysik*“, in: *Ders.* [Hg.], *Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher*, Berlin 1996, 8).

<sup>113</sup> Das Tier oder Lebewesen als solches begegnet uns niemals in der menschlichen Wirklichkeit. – Die höchsten Gattungen, die Kategorien bei Aristoteles, bilden ein Sonderproblem, da sie an ihnen selbst – und nicht erst kraft einer sie besondernden Wesensform – bestimmt sind. Vgl. A. F. Koch, Art. „katholou“, in: *Höffe* (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, 309. Auch die Kritik des Aristoteles daran, das on und hen zu den höchsten Gattungen zu zählen (*Metaphysik* III 3, 998b22), klammern wir aus.

stanz und die Graduierung der Substantialität zwischen Art und Gattung die ontologische Priorität der Art vor der Gattung<sup>114</sup> in der Kategorienschrift zeigt, dass die erste Substanz nicht am Allgemeinen vorbei zu denken ist. Ein Nur-Einzeln wäre, wie Aristoteles als Schüler Platons natürlich weiß, schlechthin nicht konzipierbar, da ihm, isoliert vom Allgemeinen, jegliche Bestimmtheit mangelte. Umgekehrt ist die Art nicht als solche, sondern nur als das bestimmende Wesen des Einzelnen wirklich.<sup>115</sup> In der „Metaphysik“<sup>116</sup> wird bekanntlich – weil es um die Beantwortung der Frage nach dem Grund oder Prinzip (αἰτία) des Seienden in seiner Bestimmtheit geht – das Allgemeine akzentuiert und das ἄτομον εἶδος im Sinne der Formursache (τί ἦν εἶναι) als erste Substanz angesetzt. Denn wenn auch das Individuum allein selbstständig (χωριστόν) existiert, so ist der wesentliche Grund seiner Bestimmtheit die Form. Insofern fasst Aristoteles – als unorthodoxer Platoniker – wiederum die Form als χωριστόν.<sup>117</sup>

Dies zeigt, dass es einen schlanken Gegensatz von Allgemeinem und Einzelem – den man zunächst aufgrund der Aussagen, dass die Substanz das Individuelle sei und kein Allgemeines Substanz sei<sup>118</sup>, vermuten könnte – bei Aristoteles nicht gibt. Im Gegenteil: Aristoteles betont an entscheidenden Punkten die Identität des Einzelnen (ἕκαστον) mit seinem wesentlichen Sein (τί ἦν εἶναι).<sup>119</sup> Dabei liegt der dialektische Gedanke zu Grunde, dass die οὐσία die Einheit im Sinne der tätigen Vermittlung des Allgemeinen und Einzelnen ist.<sup>120</sup> Die Unterscheidungen in erste und zweite Substanz würden dann eine Akzentuierung von Momenten an dieser Vermittlungswirklichkeit bedeuten: Fasse ich die erste Substanz als Individuum auf, dann akzentuiere ich die Seite des Prinzipiatums (den Träger der Bestimmungen im Sinne des Substrats); fasse ich die erste Substanz als εἶδος auf, dann akzentuiere ich die Seite des Prinzips (den Grund der Bestimmtheit). In diesem Sinne besteht kein Widerspruch zwischen den Substanztheorien der Kategorienschrift und der Metaphysik.<sup>121</sup>

<sup>114</sup> Denn die Gattung wird vom εἶδος ausgesagt, nicht das εἶδος von der Gattung. Vgl. Categoriae 5, 2b7 f. Die Gattung hat gegen die Art kein selbstständiges Sein, sondern verhält sich zur Art wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit (ὅλη νοητή) (Metaphysik VII 12, 1038a5–9).

<sup>115</sup> Vgl. *M.-Th. Liske*, Art. „hekaston“, in: *Höffe* (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, 247.

<sup>116</sup> Vgl. *Metaphysik* V 8, 1017b15; b25 f.; VII 7, 1032b1 f.

<sup>117</sup> Vgl. *Metaphysik* V 8, 1017b23–216. Das εἶδος ist weiterhin durchaus eleatisch als das dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfenen Sein bestimmt (*Metaphysik* VIII 3, 1043b15; XII 3, 1069b35 f.; 1070a15).

<sup>118</sup> Vgl. *Metaphysik* VII 13, 1038b3–9; b35; VII 16, 1041a5. Das Allgemeine meint hier aber die Gattung im Unterschied zur Art.

<sup>119</sup> Vgl. *Metaphysik* VII 6. Ohnehin gilt die Koinzidenz von Allgemeinem und Einzelem für die göttliche Substanz (*Metaphysik* XII 8, 1074a36 f.). Interessant wäre es, von Platon her der Frage nachzugehen, inwieweit diese göttliche Substanz überhaupt am Leben Anteil haben kann.

<sup>120</sup> Die Einheit von εἶδος und Individuum spricht sich im Ausdruck „τόδε τι“ aus: Das Demonstrativpronomen „τόδε“ steht für das die Bestimmtheit fundierende εἶδος und das Indefinitum „τι“ für das Individuum (*M.-Th. Liske*, Art. „ousia“, in: *Höffe* [Hg.], *Aristoteles-Lexikon*, 412). Zum Begriff des τόδε τι vgl. *Tugendbat*, *Ti kata tinos*, 23–28.

<sup>121</sup> Vgl. dazu die erhellenden Arbeiten von *Cb. Rapp*, etwa: *Aristoteles und aristotelische Sub-*

Nun ergibt sich aber das Problem im Verhältnis von Metaphysik und Logik: Mit welchem Recht kann die Erkenntnis der οὐσία als Vermittlungswirklichkeit von Einzelem und Allgemeinem als der formallogischen Forderung nach Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit entsprechend behauptet werden?<sup>122</sup> Formallogisch ist ein Allgemeines, das zugleich Einzelnes ist, ein Unding.<sup>123</sup>

Das Dialektische am οὐσία-Begriff zeigt sich weiterhin, wenn die Bestimmungen ὅλη und εἶδος sowie δύναμις und ἐνέργεια hineingenommen werden. Die (endliche) Substanz ist Einheit von εἶδος und ὅλη, als solche σύνολον (Realidealität). Das σύνολον ist immer hyletisch. Damit stellt sich die Frage nach der „Substantialität der Hyle“<sup>124</sup>. Denn zumindest der Möglichkeit nach ist auch die ὅλη die οὐσία, nämlich als das mit sich identische ὑποκείμενον im Wechsel der εἶδη, der (entgegengesetzten) Bestimmtheit.<sup>125</sup> Damit haben wir eine dritte Bedeutung von Substanz.<sup>126</sup>

---

stanzen, in: *Trettin* (Hg.), *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, 145–169, hier 160–163.

<sup>122</sup> Damit hängt auch das Problem, wie denn Seins- und Erkenntnisprinzip bei Aristoteles zusammenzudenken sind, zusammen. Der bekannte (schon bei Zeller) und bis heute immer wieder diskutierte Widerspruch zwischen Seinsprinzip und Erkenntnisprinzip bei Aristoteles ergibt sich ja nur unter der Voraussetzung der eleatischen Gegenüberstellung von Allgemeinem und Einzelnen – einer Voraussetzung, gegen die Aristoteles geradezu seine ganze Ontologie stellt, die aber dann, wenn der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs ontologisch relevant sein soll, notwendig ist. Dieser Widerspruch formuliert sich so: Einerseits ist die Substanz im Sinne des Individuums das wahrhaft Wirkliche, andererseits lehrt Aristoteles nicht, dass alles Wissen auf Einzelnes bezogen sei und sich auf Beobachtung aufbaue, ja, dass das Einzelne gewisser als das Allgemeine sei (im Sinne der flachen Aristoteles-Rezeption im englischen Empirismus), sondern die Wissenschaft gehe – wie schon nach Platon – auf das Allgemeine, das Wesen einer Sache (τί ἦν εἶναι). Aber wie ist dann die Erkenntnis des Einzelnen im Sinne der Substanz möglich? Rapp spitzt dieses Problem so zu: „Wäre das *ti en einai* getrennt (*apolelymenon*) von der Sache, deren *ti en einai* es ist, dann wäre das eine erkennbar, aber nicht wirklich, das andere wirklich, aber nicht erkennbar“ (*Chr. Rapp*, „Einleitung: Die Substanzbücher der *Metaphysik*“, in: *Ders.* [Hg.], *Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher*, 13; vgl. auch *E. Zeller*, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 2. Abteilung, Leipzig 31879, 309 f.; und *O. Höffe*, *Aristoteles*, 2., überarbeitete Auflage München 1999, 177–180). Das τί ἦν εἶναι wird ja durch den νοῦς nicht diskursiv erkannt beziehungsweise deduktiv bewiesen, da es nicht nur Erkenntnisziel, sondern bereits Voraussetzung jeder Deduktion ist (*De anima* III, 6, 430a26–b31; *Metaphysik* V 6, 1016b1–3). Hat Aristoteles hier ein ähnliches „Vernehen“ im Blick wie Platon, wenn er im „Phaidon“ vom Vernehen der Idee des Gleichen bei Gelegenheit der Wahrnehmung gleicher Dinge spricht?

<sup>123</sup> In diesem Kampf zwischen dialektischem Gedanken und formallogischer Restringierung scheint das Schwanken zu gründen, dass Aristoteles einerseits von so etwas wie *individuellen Formen* spricht (*Metaphysik* XII 5, 1071a20–29), andererseits so etwas verwirft (*Metaphysik* VII 11, 1034a5–8).

<sup>124</sup> *Liebrucks*, *Zum Problem der Dialektik bei Aristoteles*, Vortragstyposkript aus dem Nachlass im Archivzentrum der Johann Christian Senckenberg-Bibliothek Frankfurt am Main, Na 06, 126, 5.

<sup>125</sup> Als ὑποκείμενον aller Veränderung zählt die ὅλη zur Kategorie der Substanz: *Metaphysik* VIII 1, 1042a32–35; III 5, 1002a30–32; V 2, 1026b23 f. Aber: Verdankt sich nicht das Auseinanderhalten von ὅλη und εἶδος dem Versuch, den Widerspruch zu vermeiden? Denn die ὅλη als eigenes Prinzip gegenüber dem εἶδος angesetzt soll ja dazu dienen, die widerspruchsfreie Identität von etwas, das sich verändert, zu garantieren. Vgl. *De generatione et corruptione* I 4, 320a2–5; *Metaphysik* V 6, 1016a24–28.

<sup>126</sup> Von der göttlichen οὐσία (*Metaphysik* XII) abstrahieren wir hier.

Es stellt sich die Frage, wie diese Bedeutungen zusammenzudenken sind. Können wir bei der Rangordnung, die Aristoteles gibt, – dem Vorrang der Form über die Materie<sup>127</sup> – stehen bleiben? Das σύνολον ist ja gerade die Wirklichkeit der Form, die der Materie nicht äußerlich ist, sondern formende Form. Dies aber setzt voraus, dass das εἶδος *an ihm selbst hyletisch* ist.<sup>128</sup> Beide Seiten setzen sich also wechselseitig voraus: Ist die ὕλη als ὑποκειμενον ohne εἶδος nichts, so wäre umgekehrt das εἶδος nichts, würde es sich nicht an einem ὑποκειμενον realisieren.<sup>129</sup> Damit sind wir bei dem Gedanken aus Platons „Parmenides“ angelangt, dass *das Andere des εἶδος, das Nicht-Idelle, Hyletische, dem εἶδος selbst wesentlich ist.*<sup>130</sup> Ist nicht die οὐσία *wesentlich* Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit? Unabhängig davon, wie weitgehend dialektisch das σύνολον bei Aristoteles angesetzt ist: Formallogisch muss das σύνολον

als akzidentell angesehen werden [...], als wir logisch niemals unter die infima species heruntergelangen. Die Entfernung von der infima species bis zum Individuum ist unendlich.<sup>131</sup>

Formallogisch ist daher die ontologische Rede von einer unteilbaren Art gar nicht haltbar.<sup>132</sup>

Zudem: Auch im Verhältnis von δύναμις und ἐνέργεια zeigt sich, dass Möglichkeit und Wirklichkeit zunächst zu unterscheiden, im Begriff der Substanz wiederum zusammenzudenken sind. Dabei haben wir bei Aristoteles eine Vorordnung der ἐνέργεια vor die δύναμις: Im Begriff der Möglichkeit sind Sein und Nichtsein enthalten<sup>133</sup>; die ἐνέργεια dagegen hat das Nichtsein nicht an sich<sup>134</sup>. Aber die Voraussetzung dafür, dass sich die Mög-

<sup>127</sup> Der Primat der Form vor der Materie gründet darin, dass das materiebezügliche Substanzkriterium, letztes Zugrundeliegendes zu sein, niederrangiger ist als das formbezügliche Substanzkriterium, χωριστόν im Sinne der Bestimmtheit und Abgegrenztheit zu sein. Grund der Bestimmtheit und damit der selbstständigen Existenz von etwas ist das reine (ahyletische) εἶδος; die ὕλη ist dafür bloße Bedingung, die an ihr selbst völlig undefinierbar und unbestimmt ist. So begründet Aristoteles in Metaphysik VII 3, 1029a27–30, warum nicht die Materie οὐσία ist. Vgl. auch De partibus animalium I 1, 640b28 f.; 642a17.

<sup>128</sup> Vgl. Liebrucks, Zum Problem der Dialektik bei Aristoteles, Vortragstypuskript aus dem Nachlass (siehe Anmerkung 124), 5. In gewisser Weise spricht sich das bei Aristoteles dahingehend aus, dass im σύνολον die Materie ungetrennt (ἄχωριστόν) von der Form ist. Vgl. De generatione et corruptione I 5, 320b13.

<sup>129</sup> Vgl. De caelo I 9, 278a24; De generatione et corruptione I 5, 321b20 f.; Metaphysik VII 11, 1037a29.

<sup>130</sup> Das unterstreicht ja Aristoteles dadurch, dass er das Hyletische – und nicht die Form, obwohl diese als τί ἦν εἶναι die wesentliche, notwendige Bestimmtheit fundiert – als *principium individuationis* fasst. Die über die unterste Art hinausgehende Bestimmtheit des Individuums verdankt sich dem Hyletischen, den zufälligen, akzidentellen Bedingungen der Existenz.

<sup>131</sup> Liebrucks, Was ist Logik?, 144.

<sup>132</sup> „Man kommt beim Heruntergehen an kein Ende, wenn der Mitteilungssinn der Sprache gewahrt bleiben soll. Streng genommen gibt es dann keine exakte Grenze für die infima species. Jede infima species kann immer noch von einer beliebig kleinen unterlaufen werden“ (Liebrucks, Was ist Logik?, 144).

<sup>133</sup> Metaphysik IX 3, 1047b1 f.

<sup>134</sup> Aristoteles polemisiert ja gegen Platons Annahme eines seienden Nichtseins.

lichkeit (im Sinne der formenden, tätigen Form) in die Wirklichkeit übersetzen kann (im Sinne der ἐντελέχεια), ist doch, dass δύναμις und ἐνέργεια nicht in schlankem Gegensatz zueinander stehen. Das heißt, dass sich die Frage nach der Wirklichkeit der Möglichkeit stellt.<sup>135</sup> Denn die Möglichkeit steht nicht einfach undialektisch neben der Wirklichkeit: Sie bestimmt die Wirklichkeit eines Gegenstandes immer mit.<sup>136</sup> Zum Beispiel kann ein Stück Holz verbrannt werden – im Gegensatz zu einem Marmorblock. Dass das Stück Holz diese Möglichkeit hat, ist ihm nicht äußerlich, sondern bestimmt seine Wirklichkeit als Stück Holz im Unterschied etwa zum Marmorblock.<sup>137</sup> Aristoteles sieht dies und unterscheidet zwischen erster Wirklichkeit (Entelechie) und zweiter Wirklichkeit, wobei erstere besagt, dass das Sein von etwas in seinem Vermögen zu einer bestimmten Tätigkeit besteht, die zweite die Verwirklichung dieses Vermögens ist.<sup>138</sup> Wirklich ist also die Möglichkeit zunächst im Sinne der inneren Möglichkeit, des Vermögens, etwas zu sein beziehungsweise zu werden.<sup>139</sup> Diese Unterscheidung soll wohl den Widerspruch vermeiden, indem zwischen wirklicher Möglichkeit und (rein) wirklicher Wirklichkeit unterschieden wird. Der Widerspruch ist aber nicht zu vermeiden, da die Substanzwirklichkeit gerade die Einheit der ersten Wirklichkeit und der zweiten ist. Auch in der zweiten Entelechie darf das Moment der δύναμις nicht verschwinden, da sonst alle Formtätigkeit erlöschen würde. Wir müssten also – mit Aristoteles – sagen: Die ἐνέργεια ist an ihr selbst dynamisch. Dann hat die ἐνέργεια denselben Widerspruch der δύναμις, Sein und Nichtsein in sich zu vereinigen, in sich. Die Wirklichkeit der οὐσία ist nie nur eindeutig bestimmt, sondern immer auch mehrdeutig, Möglichkeiten in sich habend. Dann hat, platonisch gesprochen, die

<sup>135</sup> Vgl. Liebrucks, Zum Problem der Dialektik bei Aristoteles (siehe Anmerkung 124), 5.

<sup>136</sup> B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein; Band 2, Frankfurt am Main 1965, 463.

<sup>137</sup> Die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit bedeutet zugleich Einheit von εἶδος und ὄλη im Sinne von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Liebrucks betont diesen Punkt insbesondere vor dem Hintergrund der Forderungen nach einer dem Ideal der eindeutigen semantischen Relation zwischen Zeichen und Bezeichnetem entsprechenden Wissenschaftssprache. Jeder Gegenstand der menschlichen Erfahrung hat – wie jedes Wort – einen „Unbestimmtheithof“, wie Liebrucks sagt, innerhalb dessen sich seine Bedeutung konstituiert. Die exakte Wissenschaftlichkeit versucht im Zeichen des Strebens nach Herrschaftswissen (M. Weber) alle Unbestimmtheit durch methodische Abstraktion, das heißt durch die Einschränkung auf eine bestimmte Perspektive der Betrachtung, nämlich auf die Perspektive der Behandelbarkeit eines Gegenstandes, auszuschalten. Kant hat gezeigt, dass die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, die Identität von etwas, seine eindeutige Bestimmtheit, nichts Gegebenes, sondern eine Setzung ist, die erforderlich ist, wenn Notwendigkeit im Wissen – das heißt die eine Erfahrung, die wissenschaftliche Erfahrung im Singular, – möglich sein können soll. Wir müssen die Erfahrungsgegenstände als eindeutig bestimmte voraussetzen, wenn wir sie behandeln, beherrschen können sollen, wenn also in Bezug auf sie Wissen *a priori*, vorhersagbares Wissen möglich sein können soll. Den Setzungscharakter dieser Identität, mithin dessen Relativität auf den technisch-praktischen Weltumgang, gilt es zunächst mit Kant zu erinnern. Vgl. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein; Band 2, 463 f.

<sup>138</sup> Vgl. De anima II 1, 412b11 f.

<sup>139</sup> Der Gedanke der wirklichen Möglichkeit ist dann auch für die Begriffe der Veränderung und Bewegung (μεταβολή, κίνησις) entscheidend. Veränderung ist die Verwirklichung einer Möglichkeit (vgl. Physik III 1–2).

οὐσία immer auch Teil am Nichtsein. Das steht dem Versuch einer widerspruchsfreien Bestimmung der οὐσία entgegen.

Wir halten fest: Im Begriff der οὐσία ist gefordert, das Allgemeine als *in individuo* wirklich zu denken. Zugleich widerspricht dieser Gedanke der Voraussetzung, dass das wahrhafte Sein an ihm selbst widerspruchsfrei wäre. Formallogisch korrekt müsste man sagen: Die Substanz ist das (dann freilich vorgestellte) Nur-Einzelne, das Einzelding im Sinne der empiristischen Lesart (J. Locke). Formallogisch ist aber gerade das σύνολον *ineffabile*, die Vermittlung von Individuum und ἄτομον εἶδος nicht denkbar, sondern nur als Subsumtionsverhältnis, als äußerliche Vermittlung fassbar. Insofern die aristotelische Ontologie den Widerspruch *vermeiden* will, *muss* sie die entgegengesetzten Seiten im Sinne von Hinsichten und Rangordnungen auseinanderhalten.<sup>140</sup> Damit tritt aber bei Aristoteles ein neuer Eleatismus auf, der sich – ungeachtet aller Errungenschaften – in einem undialektischen Grundzug des Substanzbegriffs manifestiert. Dieser besteht darin, dass die Substantialität (der οὐσία als εἶδος, aber auch als σύνολον) das, was sie ist, *nicht von einem anderen her* ist.<sup>141</sup> Vom späten Platon her wäre dem entgegenzuhalten, dass die Substanz nicht einseitig prioritär gegenüber dem Akzidentellen ist, sondern sich ihre Substantialität in den Akzidenzien erweist.<sup>142</sup> Wir stehen mit Aristoteles also am Scheideweg zwischen einer fundamentalphilosophischen Restaurierung der (platonischen) Dialektik und dem Absinken in eine formallogische Verstandesmetaphysik.<sup>143</sup>

Überblickt man von der Stellung ausgehend, die Aristoteles zum späten Platon einnimmt, die vorkantische Metaphysik, so hat diese zwei Seiten: eine vernünftige, spekulative Seite, die in den Ansätzen zur Konkretisierung des Allgemeinen und zur Dialektik besteht, und eine verständige Seite (Verstandesmetaphysik, Dingontologie) im Sinne der unmittelbaren Übersetzung der formalen Logik in eine Seinslehre, wodurch die vernünftigen (das heißt den Widerspruch in Gedanken fassenden) Bestimmungen letztlich als unhaltbar über Bord gehen müssen. Die Verabsolutierung formaler Logik geht also immer mit Dingontologien einher.

<sup>140</sup> Damit wird der Widerspruch, der in der Sache vermieden werden soll, nicht aus der Welt geschafft, sondern in das betrachtende Subjekt (die äußere Reflexion) hineinverlegt. Wir nehmen den Widerspruch dann (in den „Hinsichten“) auf uns. Von daher ist auch die Distanzierung der Kategorie des πρὸς τι, der Relation, für die Substanz in der „Kategorienschrift“ zu verstehen.

<sup>141</sup> Hier wäre zu fragen, ob nicht die göttliche οὐσία, die rein als Form abgetrennt für sich bestehen und unveränderlich, ewig sein soll, der Eleatismus im höchsten Prinzip seiner Ontologie ist.

<sup>142</sup> Die höchsten Genera sind bei Aristoteles die Kategorien.

<sup>143</sup> Der erste große Schritt auf dem ersten Weg wird erst mit Kant geleistet. Er besteht darin, die bis zu ihm selbstverständliche Voraussetzung, dass formale Logik in Bezug auf die Wirklichkeit Erkenntnisdignität hat, in die Reflexion aufzunehmen. Mit welchem Recht wird vorausgesetzt, dass das Wirkliche den Gesetzen der (formalen) Logik gehorcht? Noch Leibniz meint, dass seine Monadenlehre mit dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs zusammengeht.

Da das konkret Allgemeine der Voraussetzung der Autarkie formaler Logik widerspricht, ist es das Schicksal des Eleatismus, dasjenige, was der späte Platon in seinen Konsequenzbetrachtungen vorweggenommen hat, *an ihm selbst* darstellen zu müssen: Es muss sich an ihm selbst zeigen, dass das Denken unter der Voraussetzung der absoluten Geltung des Widerspruchsprinzips nicht automatisch sachhaltig ist, sondern bei nichts ankommt<sup>144</sup> – was zunächst im Entwicklungsgang des neuzeitlichen Rationalismus und Empirismus (Wolff, Hume) zu Tage tritt. Das Verhältnis des Logischen zum Wirklichen wird so zum neuen systematischen Grundproblem. Die bislang vorausgesetzte Einheit von formallogischer Verstandesform und Erkenntnisform ist unbegründet. Die Reflexion auf dieses Problem und die Antwort auf dasselbe vollzieht sich als zweite Revolution der Denkart: der kantischen Transzendentalphilosophie.

---

<sup>144</sup> „Das reine Denken der formalen Logik führt nicht zu den Sachen, sondern es führt nirgendwo hin“ (B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein; Band 4, Frankfurt am Main 1968, 132).