DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Das Allgemeine bei Alexander von Aphrodisias

verfasst von | submitted by

Jaehyun Lee BA MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 792 229
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of study as it appears on the student record sheet:	Klassische Philologie
Betreut von | Supervisor:	Univ.-Prof. Dr. Stefan Büttner M.A.

Abstract

Die bisherige Forschung geht davon aus, dass Alexanders Universalienlehre in sich widersprüchlich ist. Sie folgt darin dem seit dem Nominalismus verbreiteten Urteil, dass es nur ein Allgemeines gibt und dass dieses etwas Abstraktes ist. Dagegen versucht die vorliegende Arbeit aufzuweisen, dass Alexander drei verschiedene, einander ergänzende Allgemeinbegriffe hat. Neben einem bloß abstrakten Allgemeinen kennt er auch ein primäres, wissenschaftliches Allgemeines und ein Allgemeines, das in einem konkreten Gegenstand singulär verwirklichbar bzw. verwirklicht ist (ἔνυλον εἶδος). Für diesen Nachweis wurden sämtliche einschlägige Aussagen (insbesondere in seinem *Metaphysik*-Kommentar) gründlich geprüft. Zur Erhöhung der Plausibilität der vorgelegten Interpretation der jeweiligen Stelle bei Alexander wurden zusätzlich andere antike Kommentatoren herangezogen. Die Ergebnisse zeugen davon, dass sich Alexander in seiner Lehre sowohl von den Universalien als auch von der Noetik in keinem Selbstwiderspruch befindet und alle Kommentatoren das Allgemeine in drei Formen unterscheiden. Somit ergeben sich starke Hinweise darauf, dass schon Aristoteles es dreifach differenziert hat.

Inhaltsverzeichnis

Problemstellung und Vorgehensweise 5
A. Das Universalienproblem und seine Entwicklung 5
1. Das Allgemeine und das Eidos bei Platon und Aristoteles 5
2. Das Allgemeine bei den antiken und mittelalterlichen Kommentatoren und im Nominalismus 7
B. Alexander von Aphrodisias und seine Relevanz für die Aristotelesdeutung 11
1. Forschungsüberblick: Das Allgemeine bei Alexander 11
2. Eine Gegenthese zur bisherigen Forschung: Die drei Arten des Allgemeinen bei Alexander 18
C. Vorläufige Klärung der bei Alexander für das Allgemeine verwendeten Begriffe 25
1. καθόλου und κοινόν 25
2. εἶδος und γένος 25
3. φύσις und πρᾶγμα 25
4. νοῦς, νόημα und νοητόν 26
5. λόγος, ὁρισμός und τὸ τί ἦν εἶναι 26
6. οὐσία, ὄν und ἀληθές 26
I. Das primäre Allgemeine 28
A. τὰ μάλιστα καθόλου in *Metaphysik* I 2, 982a24-25 28
τὰ καθ' ἕκαστα als intelligibles Individuum und Erkenntnisziel in Physik I 1 33
B. ἕν τι καὶ ταὐτόν, καθόλου τι und τι ἓν ἐπὶ πάντων in *Met.* III 4 39
Das Wesen und die Gewinnungsweise des abstrakten Allgemeinen 42
Das primäre und das realisierte Allgemeine sind nicht eigentliches Prädikat 44
Die Prädizierbarkeit des primären Allgemeinen 49
C. τὰ καθόλου in *De anima* II 5, 417b22-23 54
D. Alexanders begriffliche Differenzierung des Intellekts und seine Noetik 59
1. Der zweifache potentielle Intellekt 60
a) Der rein materielle Intellekt als Möglichkeit der Erkenntnis 60
b) Der ausgebildete Intellekt 63
α) Bildungsgang des habituellen Intellekts 64
2. ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς 68
a) Die noch nicht vollendete *adaequatio* beim ἔνυλον εἶδος 71
3. ὁ ποιητικὸς νοῦς 73

a) ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς als Wirkursache der Erkenntnis bzw. der *adaequatio* 73
b) Der ποιητικὸς νοῦς als *ein* ἄυλον εἶδος und nicht als die göttliche Vernunft schlechthin 76
c) Die Wesensmerkmale 84
4. Die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des Intellekts 85
5. Der παθητικὸς νοῦς 89
a) Die Deutungstradition des παθητικὸς νοῦς als Vorstellung 90
α) Die Neuplatoniker 90
β) Themistios 92
γ) Ps.-Simplikios 94
b) Der παθητικὸς νοῦς nach Alexander 95
c) Warum halten die Kommentatoren den παθητικὸς νοῦς für Vorstellung? 96
6. Zu *De anima* III 5, 430a24-25. Eine neue Interpretation 98
ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός 98
καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ 99
7. Auseinandersetzung mit der aktuellen Forschung zum Intellekt bei Alexander 100
E. Alexanders Definitionslehre in den *Quaestiones* I 3 und II 14 116
1. Einleitung 116
2. *Quaestio* I 3 117
Die Idee als hypostasiertes allgemeines Prädikat 117
Die Idee als vermeintliche körperlose ewige Natur 119
ἀλλ' οὐ τῷ μέρους αὐτοῦ μετέχειν ἕκαστον (8,10-11) 128
τὰ κοινὰ ὡς κοινά und derselbe Begriff 129
τὰ κοινὰ νοήματα (8,17) 130
Das Gemeinsame ist unvergänglich 131
τοῦ ὁμοίου τε καὶ ταὐτοῦ μένοντος (8,24) 133
θνητόν τι ὂν ἀίδιον (8,27) 133
Fortsetzung: Das dem Eidos nach unvergängliche Genos als Fähigkeitenkombination ... 134
3. *Quaestio* II 14 137
Zwei Arten der Definition 140
νόημα als einfacher Sachbegriff 142
F. τὸ τί ἦν εἶναι als primäres Allgemeines 145
1. Alexanders Begriffserklärung 145
2. Die gemeinsamen Bestandteile der Definition und des τὸ τί ἦν εἶναι 151
3. τὸ τί ἦν εἶναι als primäres Allgemeines auf der *logischen* Ebene 155

τὸ τί ἦν εἶναι als die eine Natur in den Einzelnen desselben Eidos und seine Erkenntnisweise ... 158
Die auf das τὸ τί ἦν εἶναι/Eidos hinweisende Funktion des Wortes ... 160
4. τὸ τί ἦν εἶναι als Eidos selbst bzw. eidetische Ursache ... 162
a) τὸ τί ἦν εἶναι als Eidos selbst ... 162
b) τὸ τί ἦν εἶναι als eidetische Ursache ... 163
c) τὸ τί ἦν εἶναι, Genos und Pragma ... 163
II. Das abstrakte Allgemeine ... 166
Zu *De anima* A 1, 402b7-8: τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον ... 166
1. Kontext und Problematik bei Aristoteles ... 166
2. Alexanders Deutung von „Seele“ in *Quaestio* I 11: sie bezeichnet gar nichts oder nur eine eingeschränkte Natur ... 167
3. „Seele“ ist letztlich nur ein Homonym ... 169
Zwischenbetrachtung: Was bedeutet „bei denen es Früher und Später gibt“? ... 171
4. Alexanders Unterscheidung von eigentlicher Natur und Natur in gewissem Sinne und Genos als Prinzip ... 174
5. Alexanders Deutung des allgemeinen Lebewesens und der abstrakten Gattungen ... 176
6. Zu den Ansichten moderner Interpreten ... 189
Exkurs: τὸ κοινόν bei Simplikios und seine Kritik an Alexander ... 192
III. Das in der Materie realisierbare bzw. realisierte (sog. immanente) Allgemeine ... 194
A. Das ἔνυλον εἶδος als in der Materie realisierbares primäres Allgemeines ... 194
Exkurs: Die Dreiecksarten als Sachgründe des ἔνυλον εἶδος ... 205
Zum Begriff τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (*Met. Z 11, 1037a29*) ... 205
Zur Formel: κατὰ τὸ εἶδος τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου/ἑκάστῳ ... 209
B. τὸ τί ἦν εἶναι als individuelles Eidos (τὸ οἰκεῖον εἶδος) ... 213
1. Zum Problem des ‚sortalen‘ Begriffs ... 213
2. τὸ τί ἦν εἶναι des Einzelnen ... 214
Die ausgebildete logische Seele als individuelles Eidos des Einzelmenschen ... 217
C. Der Schiffsplan bei Philoponos als künstliches ἔνυλον εἶδος ... 220
1. Das Paradeigma des natürlichen und künstlichen Eidos ... 221
2. Die drei Stadien der Realisierung des künstlichen Eidos ... 224
Anmerkung zur μορφή ... 226
3. Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des ἔνυλον εἶδος ... 227
a) Un-/Vergänglichkeit des ἔνυλον εἶδος in der intelligiblen Materie ... 227

b) Das ἔνυλον εἶδος als Beschaffenheit (πάθος) 229
4. Der Schiffsplan als Sonderfall des ἔνυλον εἶδος 231
Ergebnisübersicht 234
A. Das primäre, realisierte und abstrakte Allgemeine bei Alexander von Aphrodisias 234
B. Alexanders Lehre vom Allgemeinen im Verhältnis zu der von anderen Kommentatoren 243
C. Ausblick: Folgerungen für die Konzeption des Allgemeinen bei Aristoteles 246
Literaturverzeichnis 249

Problemstellung und Vorgehensweise

A. Das Universalienproblem und seine Entwicklung

1. Das Allgemeine und das Eidos bei Platon und Aristoteles

Immer noch beginnen die meisten einführenden Darstellungen des Universalienproblems mit der Zuschreibung des sog. Universalienrealismus zu Platon: für ihn hätten die abstrakten Begriffe keine sinnliche, sondern eine intellektuell anschaubare reale Existenz gehabt.

Zu dieser Überzeugung verführt hauptsächlich die Deutung der berühmten Formulierungen in Platons *Politeia* und anderswo, wenn Platon vom „Hinblicken auf die Idee" (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων) spricht: der Tischler produziere einzelne Betten, Tische oder Weberschiffchen (so im *Kratylos*), indem er jeweils mit dem Geist auf ihr ideales Exemplar schaue.

Diese Interpretation findet sich ganz analog auch bei der Deutung der „Grundlegung (ὑπόθεσις) des Eidos" im *Phaidon*, die Sokrates vornimmt, um der sophistischen Pseudologik entgegenzutreten, die eine (nur mit dem Denken begreifbare) Sache und ihre realisierten Instanzen gleichsetzt. Sokrates' Worte „εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτό" (100b5-6) versteht man dann so, es existiere ein Schönes an sich, also ein schönes Idealding.

Der Deutung des Eidos als idealem Gegenstand stehen eine Reihe von Textstellen bei Platon, aber überraschenderweise auch bei Aristoteles und in seinem Gefolge bei Alexander entgegen. Diese Lesart des Eidos als idealem Gegenstand hat bereits Schmitt dahingehend berichtigt, dass die Hypothesis des Eidos es verlangt, dass man schon bei der Wahrnehmung und auch bei dem Sprachgebrauch immer etwas sachlich Bestimmtes (εἶναί τι) meint.[1] Dieses allein ist erkennbar, weil es von sich selbst her bestimmt ist, sodass es von anderen unterschieden ist.

Dass es (seiner Natur nach am exaktesten) erkennbar ist, heißt aber umgekehrt auch, dass es gerade das Erkenntnisziel ist, was Aristoteles insbesondere in den *Zweiten Analytiken* ausformuliert hat; dort bezeichnet er es als „τὸ πρῶτον καθόλου", anderswo als „τὰ μάλιστα καθόλου" (*Met*. I 2; vgl. dazu die Kommentierung durch Alexander in Kap. I, A dieser Arbeit), „τὰ τῇ φύσει φανερώτατα" (II 1; vgl. Kap. I, A), „τὸ ἁπλοῦν" (V 5), „εἶδος/οὐσία (ἄνευ ὕλης)" und „τὸ τί ἦν εἶναι" (VII; vgl. Kap. I, F), „ποιητικὸς νοῦς" (*De an*. III 5; vgl. Kap. I, D), „ἓν τὸ αὐτὸ ἐν τοῖς πολλοῖς" und „τὰ ἀμερῆ τὰ καθόλου" (*An. post*. II 19) usw.

[1] Schmitt: Denken ist Unterscheiden, 129 ff. Zur Hypothesismethode bei Platon siehe bereits ausführlich ders.: Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, 132-287.

Den Gedanken, dass die Einzeldinge durch ihre Teilhabe an dem Schönen selbst schön sind[2] und mit ihm denselben Namen haben,[3] teilen somit (zumindest an diesen Textstellen) auch Aristoteles, Alexander und – soweit ich das überblicken kann – überhaupt alle antiken Aristoteles-Kommentatoren: vor allen Sachen ist dasjenige das eigentliche Prinzip (oder Ursache), gemäß dem auch den anderen die Wesensgleichheit (τὸ συνώνυμον, vgl. Kap. I, B und F sowie II) zukommt;[4] die Wissenschaft von den seienden Dingen ist es, deren Eidos zu erfassen, nach dem sie benannt werden;[5] dieses Eidos aber ist nicht die von der Gattung aus eingeteilte Spezies, sondern der begriffliche Gegensatz zur Materie (vgl. Kap. I, B);[6] die einzelnen Kreise haben dasselbe Eidos bzw. denselben Sachbegriff (Logos) und so an dem Gemeinsamen teil.[7]

Durch die Belehrung, dass das, was Simmias größer als Sokrates macht, nicht das Simmiassein (τῷ Σιμμίαν εἶναι) ist, sondern die in ihm partiell realisierte Größe (τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων), erlaubt schon Platon keine Immanenz des Allgemeinen, sondern unterscheidet zwischen dem Eidos als realisierbarer Sache selbst und einem realisierten Allgemeinen als dessen Teilaspekt (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος).

Wenn Aristoteles aber das primäre Eidos (τὸ κύκλῳ εἶναι) von dem „τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ“ sachlich klar abgrenzt und dieses materialisierte Eidos auch als „mit der Materie gemischte Form“ beschreibt (s. Kap. III, A),[8] beabsichtigt auch er keine Immanenz des primären Allgemeinen selbst als es selbst, ebensowenig des abstrakten Allgemeinen. Auch die Formulierung „τὸ εἶδος τὸ ἐνόν“ (*Met*. Z 11) bezeichnet nicht das immanente Allgemeine (s. Kap. III, A).

Deswegen – so sei hier zu Beginn als provokante These geäußert – kann man in gewisser Weise behaupten, das platonische und aristotelische Eidos falle sachlich zusammen, sodass Platon kein Vertreter des Universalienrealismus ist – dieser Begriff gilt bestenfalls für die Ideenfreunde −, Aristoteles aber kein (ausschließlicher) Vertreter eines („immanenten“) *universale in rebus*. Für die beiden Philosophen (und auch ihre Kommentatoren) gibt es außerdem kein Allgemeines, das dinghaft existiert.

---

[2] Phaidon 100c4-6.
[3] Politeia 596a7-8.
[4] Zu diesem prägnanten Gebrauch von συνώνυμον s. z.B. Met. II 1, 993b24-26: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ’ ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος).
[5] Met. III 3, 998b6-8.
[6] Alex. in Met. 203,20-23.
[7] Alex. in Top. 111,8-14.
[8] De caelo 277b32-33: ἡ χαλκὴ σφαῖρα = μεμιγμένη [sc. μορφή] μετὰ τῆς ὕλης.

2. Das Allgemeine bei den antiken und mittelalterlichen Kommentatoren und im Nominalismus

Bei Aristoteles ist also an verschiedenen Textstellen die Rede von einem primären Allgemeinen (das er in der *Metaphysik* auch Eidos nennt), von einem abstrakten Allgemeinen (zum Beispiel der Sprachanwendung; es handelt sich also um ein der Empirie nachgelagertes Allgemeines, das in der *Kategorienschrift* auch die Bezeichnungen Eidos und Genos erhalten kann, am Anfang der *Physik* und in der *Metaphysik* aber oft einfach als Allgemeines, καθόλου, bezeichnet wird) und von einem im Einzelfall singulär realisierten Allgemeinen (ἔνυλον εἶδος).[9]

Diese dreifache Unterscheidung des Allgemeinen hielten die meisten antiken Kommentatoren – das ist Konsens – nicht bloß für Alternativen, sondern für sachlich notwendig. So sagen Philoponos, Simplikios und Proklos ausdrücklich, dass das Allgemeine dreifach differenziert werden soll. Auch alle anderen Kommentatoren, die nicht explizit von drei verschiedenen Allgemeinbegriffen sprechen, treffen mit verschiedenen Termini dieselbe Unterscheidung. Zu ihnen gehört auch – und das ist die in dieser Arbeit ausführlich zu beweisende These – Alexander von Aphrodisias (mehr dazu unten in Kapitel I, B).

Hier seien exemplarisch einige einschlägige Formulierungen aus den antiken Kommentaren genannt: wie Alexander illustriert Proklos anhand des Kreises das primäre Allgemeine so, dass es vor den Einzeldingen (= als reiner Sachgehalt) und in ihnen ungeteilt (wie in II 19 der *Zweiten Analytiken*, aber nicht *als es selbst*) eingeordnet ist (s. Kap. I, B). Es ist ein für sich sachlich unterschiedenes Eidos (Asklepios: τι εἶδος κεχωρισμένον, nicht „transzendent abgetrennt“) und so materiefrei (ἄυλον εἶδος = ποιητικὸς νοῦς, s. Kap. I, D) sowie unvorstellbar (Syrian: τὸ ἀφάνταστον εἶδος, s. Kap. I, D). In demselben Sinne versteht Philoponos auch das τὸ τί ἦν εἶναι zutreffend als „das herausgelöste Eidos“ (τὸ εἶδος τὸ ἀφαιρεθέν, nicht „abstrahierte Spezies“, s. Kap. I, E und F).

In Bezug auf das primäre Allgemeine erwähnt Philoponos, dass viele die platonische Idee missverstehen (s. Kap. III, A); sie ist für ihn und alle Kommentatoren niemals die hypostasierte Idee der Ideenfreunde. Auch die Neuplatoniker waren keine Freunde des Universalienrealismus.

Dass der Ausdruck ἔνυλον εἶδος sowohl *realisierbares* (s. Kap. III, A) als auch realisiertes, nicht immanentes, Allgemeines bedeutet, darin sind die Kommentatoren völlig

[9] Zu der auf den ersten Blick verwirrenden Terminologie, hinter der aber konsistente Sachunterscheidungen stehen, siehe Schmitt: Aristoteles, in: Handbuch Ontologie, 27-43, bes. 38 ff.

einig. Das ἔνυλον εἶδος gemäß der ersteren Bedeutung schreiben sie als Prinzip neben der Materie auch Platons Philosophie zu, weil es im eigentlichen Sinne realisierbar ist.

Nach der letzteren Bedeutung aber wird z.B. das sachbegrifflich einfache Menschsein in Sokrates und Kallias jeweils vereinzelt, sodass es das jedem der beiden eigentümliche individuelle Eidos ist (s. Kap. III, B), ohne aber ein anderer Teil als die Materie zu sein (s. Kap. I, E und III, A); niemand hat das Allgemeine als ein und dasselbe Wesen in den Einzeldingen vorfindbar gemacht. Es gibt daher keinen Idealmenschen, der Sokrates und andere unmittelbar prägen soll (s. Kap. III, B); das von allen Exemplaren geteilte Eidos ist nur bei einem künstlichen Eidos zutreffend (s. Kap. III, C).

Wie sein Name schon klar macht, ist das abstrakte Allgemeine lediglich eine von den Einzelnen abstrahierte markante Ähnlichkeit (ὁμοίωμα), sodass sie nur im subjektiven Denken (ἐν ἐπινοίᾳ) existiert.

Es ist seinem Wesen nach, wie Aristoteles sagt, *konfus*; wenn die Kinder im Eingangskapitel der *Physik* alle Männer Vater nennen, haben sie dabei die Sache selbst (das individuelle Sein ihrer Väter, das z.B. Simplikios „τὸ μερικὸν ἴδιον“ nennt) und die nicht ihr zugehörenden sachfremden Elemente (etwa tiefe Stimme oder Bart) *konfundiert*. Diese undifferenzierte Anfangserkenntnis und die übliche Prädikation dafür (= *praedicabile de pluribus*) umfasst das konfus-abstrakte Allgemeine.

Weil sowohl ein im Sand gezeichneter Kreis als auch das materiefreie Kreissein *Kreis* genannt wird, lauert die Gefahr, beides gleichzusetzen, wie Aristoteles selber vermeintlich in Z 4 der *Metaphysik* feststellt: ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ’ αὑτό (Kap. I, F). Wenn man beides nicht unterscheidet, macht man das abstrakt-prädikative Allgemeine zum primären Allgemeinen selbst oder betreibt eine Immanentisierung des Abstraktums im Einzelnen, wenn man die Formulierung in V 18 der *Metaphysik* wörtlich auslegt: Kallias ist an sich ein Lebewesen (Kap. III, B).

Obwohl das abstrakte Allgemeine kein bestimmtes Etwas ist,[10] spielt es eine bestimmte Rolle, nämlich auf das primäre Allgemeine zu verweisen (Kap. I, F) bzw. auf das gemeinsame Genos als die eine Natur wie Lebewesen (Kap. II), das der Natur nach früher als die

[10] S. Philoponos, in An. post. 271,24-26: εἰ τὰ καθόλου, φησί, μὴ ἔστιν ἀλλ’ ἐν ἐπινοίᾳ μόνῃ τὸ εἶναι ἔχει, οἷον τὸ ἁπλῶς τρίγωνον (οὐδὲν γὰρ ἔστι τρίγωνον αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἕτερον <ὂν> παρὰ τὸ ἰσοσκελὲς καὶ τὸ ἰσόπλευρον καὶ τὸ σκαληνόν. – „Wenn das Allgemeine, sagt Aristoteles, nicht *ist*, sondern nur im Denken das Sein hat, wie das allgemeine <Wort> Dreieck (denn neben dem gleichschenkligen, dem gleichseitigen und dem ungleichschenkligen Dreieck gibt es kein eigenständiges anderes Dreieck an sich selbst).“

partikulären Substanzen ist, wie auch Philoponos das Genos als Prinzip sehr wohl kennt (Kap. II).[11]

Unter den mittelalterlichen Kommentatoren wurde in der vorliegenden Arbeit aufgrund der Rahmenbedingungen nur Thomas von Aquin herangezogen, um den Sinn der aristotelischen Formulierung „τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας“ (*Met*. VII 3, 1029a4-5) zu erschließen (Kap. III, C). Es wird sich zeigen, dass Thomas von Aquin an dieser Stelle zwischen der äußerlichen Gestalt und der intelligiblen Form genau unterscheidet.

Andere Gelehrte wie Avicenna, Abaelard, Averroes und Albertus Magnus hier ausführlich zu untersuchen, ginge weit über den Horizont dieser Arbeit hinaus; dafür erlaube ich mir, das Forschungsergebnis von Schmitt zu referieren.[12]

Für seine Erklärung der drei Formen des Allgemeinen hat Albertus Magnus in Avicenna ein gutes Vorbild, weil dieser selbst das Universale dreifach unterschieden hat, was selbstverständlich auch bei Thomas von Aquin der Fall ist.

Wenn Abaelard, der von vielen für einen Konzeptualisten gehalten wird, aber von der Allgemeinheit in der *Kategorienschrift* spricht, meint er damit, wie die antiken Kommentatoren, genau das abstrakte Allgemeine als *praedicabile de pluribus*, während das wahrhaft Allgemeine für ihn eine Idee im göttlichen Intellekt (= *ein* ποιητικὸς νοῦς, Kap. I, D) ist, was ein sicheres Indiz für sein aristotelisch korrektes Verständnis der göttlichen Vernunft ist, dass sie τόπος εἰδῶν (Ort bzw. Inbegriff der reinen Intelligibilia) ist. Demnach ist Abaelards Bestimmung der abstrakten Prädikationen als *confusae imagines* nicht, wie Stegmüller behauptet, eine Umkehrung der platonisch-aristotelischen Auffassung.[13]

Der Nominalismus ist Vorläufer der bis heute verbreiteten epochalen Zuschreibung der drei Formen des Allgemeinen auf verschiedene Philosophenschulen: das Allgemeine sei für Platon *universale ante rem*, für Aristoteles hingegen *universale in re* und für den Nominalismus schließlich *universale post rem*.

Er hat die schon durch Aristoteles und seine Kommentatoren differenzierten Formen des Allgemeinen pauschalisiert und so das primäre und realisierte Allgemeine außer aller Acht gelassen. So bleibt als legitime Bedeutung für das Allgemeine nur übrig, es sei lediglich ein Resultat des subjektiven Denkens.

---

[11] S. Philoponos, in Cat. 50,6-8: ἐπεὶ εἴ γε ἠκολούθει τῇ φύσει τῶν πραγμάτων, πρώτην ἂν εἶπε τὴν τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν, δευτέραν δὲ τὴν τῶν ἀτόμων, ὡς ἐκείνην μὲν αἰτίαν, ταύτην δ’ αἰτιατήν. − „weil Aristoteles, wenn er der Natur der Dinge gefolgt wäre, das Genos und das Eidos erste <Ousia>, die Individuen aber zweite <Ousia> genannt hätte, da jenes Ursache, diese aber verursacht sind.“ Näher dazu s. auch Thiel: Aristoteles’ Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung, 31 ff.

[12] Schmitt: Das Universalienproblem bei Aristoteles, jetzt in: Denken ist Unterscheiden, 149 ff.

[13] Schmitt: Denken ist Unterscheiden, 162, Anm. 34.

Deswegen behandelt die nachnominalistische Diskussion nur die Frage, ob das abstrakte Allgemeine vor, in oder nach den Dingen existiere. Wenn jemand an dieser falschen Frage sich orientierend das Universalienproblem betrachtet, müssen ihm die anderen Formen des Allgemeinen als Hypostasierung bzw. Immanentisierung des Abstraktums erscheinen. Auf diese Weise wird die an sich sinnvolle Möglichkeit der gleichzeitigen Annahme verschiedener Formen des Allgemeinen bei den jeweiligen Denkern von vorne herein ausgeschlossen.

B. Alexander von Aphrodisias und seine Relevanz für die Aristotelesdeutung

1. Forschungsüberblick: Das Allgemeine bei Alexander

Die bisherigen Studien zu Alexanders Universalienlehre, die einhellig behaupten, sie sei in sich widersprüchlich oder unklar, gehen von dem berühmten Aufsatz von Tweedale, *Alexander of Aphrodisias' Views on Universals*, aus, den Sorabji als „pioneering article" bezeichnet hat.[14]

Obwohl manche Interpreten trotz ihrer weitgehenden Zustimmung zu Tweedale einige Verbesserungsvorschläge gemacht haben, gelangen sie schließlich zu demselben Fazit, solange sie Tweedales Ansicht teilen, (τὸ) καθόλου und (τὸ) κοινόν hätten keinen Bedeutungsunterschied, was eine folgenreiche Überzeugung ist.

Alexanders Texte, in denen die Forscher Widersprüche bzw. Probleme gefunden haben wollen, sind insbesondere *De an*. 90,2 ff., *Quaest*. I 3 und I 11. Deswegen sei es erlaubt, exemplarisch anhand dieser Texte deren verschiedene Interpretationen durch renommierte Forscher zu skizzieren. Danach soll gezeigt werden, was den Deutungen gemeinsam ist und in welcher Hinsicht sie zur weiteren eingehenden Forschung auffordern.

In den genannten Schriften sieht Tweedale (später auch Sorabji) einen eindeutigen Widerspruch innerhalb Alexanders Universalienlehre, weil das Allgemeine in *De an*. 90,2 ff. im *Denken* (ἐν τῷ νοεῖσθαι) existiere, in den *Quaestiones* aber in den *Einzeldingen* (ἐν πᾶσιν/πολλοῖς/πλείοσιν); dort sei Alexander (z.B. auch für Havrda) ein Konzeptualist,[15] hier vertrete er, so Tweedale, einen naiven Realismus.

Dass das Allgemeine nicht mehr existiere, wenn es nicht gedacht werde,[16] daraus folgert Tweedale, dass sogar auch die natürlichen Wesen und ihre Natur nicht mehr existierten, ohne gedacht zu werden; daher bräuchten die Einzeldinge für ihre Existenz „common items" oder „a universal". Gerade dieses erkenne der Intellekt durch Abstraktion. Es ist aus Tweedales Sicht identisch mit τὸ καθόλου in *De an*. 87,16 und τὸ κοινόν in *Quaest*. I 11b, 24,21-22.

Was vom Denken abhängig sei, ist für Sorabji nicht, wie für Tweedale, das Allgemeine selbst, sondern dessen Intelligibilität.[17] Was Alexander an der Stelle im Kopf habe, sei nur das vom Intellekt abstrahierte Allgemeine, das Sorabji „the lower grade of universal" nennt.

---

[14] Sorabji: Universals Transformed in the Commentators on Aristotle, 299. Die Ausnahme bilden auch hier Schmitt: Denken ist Unterscheiden, 175 sowie sein Schüler Pietsch: Prinzipienfindung bei Aristoteles, 57, Anm. 33. Sie alle erwähnen die dreifache Differenzierung des Allgemeinen bei Alexander nur nebenbei, ohne Analysen zu den maßgeblichen Textstellen vorzulegen.

[15] Havrda: Five Views of *definienda* in Alexander's *Quaestiones* 1.3 and 2.14, 365; die Zuschreibung geht von dem Ausdruck in Quaest. I 3, 8,17 „τὰ κοινὰ νοήματα" aus, s. dazu das Kap. I, E, 2.

[16] De an. 90,6-7: εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι.

[17] De an. 90,3-4: εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἡ τοῦ νοητοῖς εἶναι ὑπόστασις.

Hierzu gehöre auch τὸ γένος ὡς γένος λαμβανόμενον (*Quaest*. II 28, 78,16-20), das seine Allgemeinheit dadurch gewinne, dass wir im Denken „the form's beding embedded in particulars" beseitigt hätten.

Die Deutung der Existenz des Allgemeinen im Denken (*De an*. 90,5-6) hat Sharples zu Recht so korrigiert, dass es dabei um „actual (object of) intellect" geht.[18] Die Abhängigkeit von *forms* gelte nicht für ihre Existenz, sondern für „their being universal". Weil aber auch Sharples Tweedale darin zustimmt, „universal" und „common" seien dasselbe, ist es sehr fraglich, ob er „die Allgemeinheit" korrekt bestimmt; denn die materielosen *eide* sind auch für Sharples die unbewegten Beweger und so deren eigene Denkobjekte, und Intelligibles soll für Alexander das abstrakte Allgemeine sein, das Sharples als „universal-B" bezeichnet.

Jetzt kommen wir zu *Quaest*. I 3. Alexanders Aussage, das vernünftige sterbliche Lebewesen sei in allem dasselbe, interpretiert Tweedale als „a very realist side to Alexander's theory"; die *Quaestio* insgesamt zeige, so Chiaradonna, am deutlichsten seinen „sophisticated realism".[19]

Die Zeilen 7,32-8,4: „wenn das vernünftige sterbliche Lebewesen ohne materielle Umstände gedacht wird, wird es gemeinsam", haben alle Interpreten irritiert. Für Tweedale bedeuten sie, dass das Eidos (form) vor Abstraktion in vielem existent sei, doch nicht als ein und dasselbe. Demnach wäre also etwa folgende Spekulation möglich: das allgemeine Eidos Mensch sei in Sokrates und Kallias vor einer Abstraktion nicht dasselbe dergestalt, dass in Kallias etwa das Eidos Kentaur irgendwie gemischt wäre; dieses fremde Eidos verschwinde erst nach einer Abstraktion, sodass das menschliche Eidos in den beiden Männern ein und dasselbe werde – man vergleiche dies mit „der Beseitigung der immanenten Form" bei Sorabji gleich oben.

Im Hinblick auf τὸ ζῷον λογικὸν θνητόν ist der Gegenstand der Definition, wie Sorabji auffasst, „form residing in matter"; laut Chiaradonna aber lehne Alexander zusammen mit Einzelwesen auch „a common entity" (7,24-27) als Definitionsgegenstand ab und nehme so eine mittlere Position zwischen Boethos' Nominalismus und Platonischem Realismus ein. Die gemeinsame Natur, die Sharples als „universal-A" bezeichnet, werde durch Abstraktion erkannt und sei mit τὰ κοινά in 8,22-28 identisch, die nach Alexander durch ewige Nachfolge der Einzeldinge unvergänglich sind. Diese τὰ κοινά unterscheidet Sharples jedoch offenbar nicht scharf von τὰ κοινὰ ὡς κοινά (8,12), obwohl er richtig anmerkt, dass Alexander in *Quaest*. I 3 von „the common" und „the common as common" spricht.

[18] Sharples: Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts, 48.
[19] Chiaradonna: Alexander, Boethus and the Other Peripatetics: The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators, 320.

Die größte Schwierigkeit in der *Quaestio* hat den Interpreten die Formulierung bereitet: κοινὸν γίνοιτο (8,3-4), d.h., wenn das vernünftige sterbliche Lebewesen ohne materielle Differenzen gedacht wird, wird es gemeinsam. Darin sieht Chiaradonna Alexanders „abstractionist realism". Sie hat zudem Sorabji zur Aporie gebracht, warum Alexander zweimal sage, dass das Gemeinsame gemeinsam werde, wenn es gedacht werde; das Verb γίνοιτο deute an, dass es nie außerhalb des Geistes (mind) gemeinsam werde, während es zugleich akzidentell gemeinsam werde, gäbe es mehr als ein Exemplar – derselbe Gedanke kommt auch in *Quaest*. I 11 vor. So bestimmt Chiaradonna das Allgemeine bei Alexander als „(immanent) definable entities (oder auch „nature", Anm. Verf.) that happen to be universals insofar as they are instantiated by several particulars". Chiaradonna geht noch einen Schritt weiter: Alexander verlange an der Stelle ein ausreichendes Kriterium für die Auswahl des Definitionsgegenstands, und sein Essentialismus biete eine Lösung des Problems.

Nun *Quaest*. I 11. Angesichts der Zeilen 24,8 ff. gibt Tweedale Alexanders Gedanken zunächst richtig wieder, dass die Existenz des Lebewesens nicht die des „genus animal" (τὸ ὡς γένος ζῷον) einschließt, das letztere aber das erstere voraussetzt. Zu dem Lebewesen aber, obwohl er es genau wie Alexander als „ensouled substance capable of sense perception" umformuliert, fragt er sich, ob es sich dabei um „*an* animal" handle, gefolgt von Madigan,[20] Aravantinou-Bourloyianni,[21] Chiaradonna und Sharples,[22] die es für ein oder mehrere konkrete Lebewesen halten.

Diese Meinung von Tweedale beruht auf der Beobachtung der letzten Sätze (24,19-22): da gewähre Alexander dem τὸ κοινόν („the common item") Vorrang vor den Einzelnen, den er Zeilen zuvor dem καθόλου (= 24,13: „universal", τὸ ὡς γένος ζῷον) aber abgesprochen habe – das Gemeinsame identifiziert Sorabji als „a genus or species", Sharples aber als „universal-B" (= abstraktes Allgemeines). Daraus zieht Tweedale den voreiligen Schluss, dass τὸ καθόλου und τὸ κοινόν an Bedeutung keinen Unterschied hätten und auch Simplikios solch einen nicht kenne.

Seine Auslegung überträgt Tweedale dann auf die Passage 23,25-29,[23] „a rather mysterious section". Er hat zwar soweit recht, dass das πρᾶγμά τι nicht Einzelding ist; das Pragma aber charakterisiert er als „an (common) item", und daraufhin stellt er fest, dass „the

[20] Madigan: Alexander on Aristotle's Species and Genera as Principles, in: Aristotle in late antiquity, 74.
[21] Aravantinou-Bourloyianni: Intelligible Forms and Universals. Alex. of Aphrodisias, in: Aristotle on Metaphysics, 35.
[22] Sharples: a.a.O., 52, behauptet, es sei ausreichend, dass nur ein Mensch existiere, damit die Natur des Menschen existiere.
[23] Quaest. I 11, 23,25-29: τὸ μὲν ὑποκείμενον ᾧ τὸ καθόλου συμβέβηκε πρᾶγμά τί ἐστι, τὸ δὲ καθόλου τὸ ἐκείνῳ συμβεβηκὸς οὐ πρᾶγμά τι καθ' αὑτό ἐστιν, ἀλλὰ συμβεβηκός τι ἐκείνῳ, οἷον ζῷον πρᾶγμά τί ἐστι καὶ φύσεώς τινος δηλωτικόν, σημαίνει γὰρ οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικήν, ὃ κατὰ μὲν τὴν αὐτοῦ φύσιν οὐκ ἔστι καθόλου.

universal animal“ und „animal“ letztlich dasselbe seien. Alexander behaupte dort nicht, dass das Allgemeine später als Einzelnes sei, sondern später als „common item“. In dem daraus hergeleiteten Fazit kulminiert seine problematische These: „is not it (sc. common item = Pragma) the universal, and consequently is not Alexander absurdly claiming that something is accidental to itself?“. Die sachbegrifflich zu differenzierenden Bedeutungen von πρᾶγμα und τὸ ὡς γένος ζῷον hat Tweedale somit eingeebnet.

Einen Ausweg aus seiner Ratlosigkeit will Tweedale darin finden, das „common item“ als „the basic subject“ zu betrachten, das die akzidentellen Entitäten trage. Eine modifizierte Version findet sich bei Kupreeva, die das Pragma, das Tweedale mit dem „common item“ gleichsetzt, als „the proper subject of predication“ deutet, das als „a complete individual“ real existent sein müsse.[24] Nach Kupreeva soll also, um ein Gegenbeispiel anzuführen, das Subjekt in folgendem Satz real existieren: der Bockshirsch ist ein Lebewesen.

Tweedale macht weitere Vorschläge, um dieses Durcheinander („tangle“) bei Alexander aufzulösen: Der Gedanke in I 11b, 24,8-10 (sachlich identisch mit den Zeilen 23,27-29 in der „mysteriösen Passage“ oben) setze implizit voraus, dass „a thing“ nicht allgemein sein könne, gäbe es nur ein Einzelnes. Er wiederhole sich auch in I 3, 8,8-17, dass der Mensch nicht gemeinsam sein müsse. Tweedales Deutung stützt sich wahrscheinlich auf die Formulierungen: „καὶ γὰρ ἑνὸς ὄντος ἐν ὑποστάσει ἀνθρώπου μόνου ὁ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου λόγος“ (I 3, 8,13-14) und „δύναται γὰρ πρὸς ὑπόθεσιν καὶ ἕν τι ζῷον εἶναι, ἐπεὶ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ τὸ καθόλου“ (I 11b, 24,9-10).

Hieran schließt sich Sharples an, indem er behauptet, dass die Existenz der menschlichen Natur lediglich einen konkreten Menschen brauche (s.o. Anm. 22). Zu seinen Meriten zählt der Versuch, das Allgemeine als realisierbare Natur („universal-A“) und als in vielem Realisiertes („universal-B“, abstraktes Allgemeines) zu unterscheiden. Doch Sharples vertritt im Gefolge von Tweedale die These, dass Alexander „universal“ und „common“ nicht gebrauche, um die beiden Arten des Allgemeinen zu unterscheiden.

Trotz seiner richtigen Prämisse behauptet Sharples letztlich, jedes „universal-B“ sei notwendig auch „universal-A“. Wenn man diese Überzeugung umkehrt, begegnet man der verbreiteten (wörtlichen) Auslegung des Satzes in *Metaphysik* Z 4: ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου ὃ λέγεται καθ’ αὑτό (1029b13-14), dass die Sache (nicht sinnlicher Gegenstand) selbst und das Prädikat identisch seien.[25] Dasselbe sagen alle Interpreten, indem sie die

[24] Kupreeva: Alexander of Aphrodisias on Soul as Form, 202-203. Zur Kritik an ihren Interpretationen s. das Kap. II, 6 dieser Arbeit.
[25] Vgl. Weiner: Aristoteles’ Bestimmung der Substanz als logos, 68-69; s. dazu das Kap. I, F, 3.

Bedingung einführten, dass die Sache, wenn mehr als ein Exemplar vorhanden sei, mit dem abstrakt-prädikativen Allgemeinen identisch sei.

All diese vorherrschenden Ansichten über Alexanders Universalienlehre, die anhand weniger Seiten von *De anima* und *Quaestiones* gebildet sind, bleiben nur, aristotelisch gesprochen, eine Angabe von Dass und konnten nicht Warum aufweisen, auch wenn verschiedene Termini auf „-ismus" eingeführt wurden.

Dabei orientierten sich die Interpreten lediglich an den sprachlichen Ausdrücken (καθόλου-κοινόν) und referierten genauso über die Lehrmeinungen der anderen antiken Kommentatoren. Ihre Ergebnisse zeigen folgende Schwächen:

1. Ihre wörtliche Lesart auch der Präposition ἐν machte es ihnen schwierig zu unterscheiden, was an den Einzeldingen vorfindbar ist und was eigentlich gedacht werden soll. Gerade dieses Allgemeine als eigentliches Erkenntnisziel hat somit eine andere Seinsweise als die eines an Einzeldingen wahrnehmbaren Allgemeinen und die eines aus ihnen konfus-abstrakt gebildeten Allgemeinen. Seine Existenzweise ist die erkennbare Möglichkeit, die die meisten überhaupt nicht als etwas Allgemeines anerkennen wollen, weil für sie ein Allgemeines stets das ist, was vielem zukommt und von ihm prädiziert wird. Zudem bringt die wörtlich gelesene Präposition eine Immanenz des Allgemeinen welcher Art auch immer mit sich.
2. νοεῖν/νοεῖσθαι (*De an*. 90,3 ff.) kann das Denken sowohl eines sinnlichen als auch materielosen intelligiblen Gegenstands (und auch Vorstellen) ausdrücken, das je nach seinem Gegenstand und mit oder ohne Wahrnehmung ganz anderes leistet. Trotzdem halten die meisten das Denken nur für Abstraktion, was von der aristotelischen „ἀφαίρεσις" des (materielosen) Eidos selbst unterschieden werden muss.
3. Ein materieloses Eidos (ἄυλον εἶδος) vergeht nicht im wörtlichen Sinne, wenn es nicht gedacht wird. Auch in diesem Fall existiert es weiterhin als erkennbare wie realisierbare Sache. Es zeigt sich uns als ein materiell realisiertes Einzelnes (ἔνυλον εἶδος), von dem aus unser Erkenntnisweg mit der Betätigung der Wahrnehmung beginnt. Mit Alexander werden wir wissen, was er damit meint, dass τὰ ἔνυλα εἴδη/τὰ καθόλου καὶ κοινά (*De an*. 90,2 ff.) vergehen (φθείρεται), und wie auch sie unvergänglich sein können.
4. Solange man nicht begreift, dass gerade dieses materielose Eidos (= *res simplex* = ποιητικὸς νοῦς) der eigentliche Gegenstand des Denkens ist und somit auch

der eigentlichen Definition, orientiert man sich nur an verschiedenen Ausdrücken. Darin sind Alexanders Lehre selbst und gängige Meinungen gemischt enthalten, die er aber zurückweist.

5. Die genannten Interpreten verstehen daher unter Genos nur Gattung(sname), unter Eidos nur Spezies. Hätten sie wenigstens den Ausdruck „εἷς τις λόγος ψυχῆς κοινός τε καὶ γενικός“ zu Beginn des Kommentarteils in *Quaest*. I 11b (22,29) beachtet, den Tweedale und andere außer Acht lassen, hätten sie ein anderes Verständnis von Genos als das einer Gattungsbezeichnung gewinnen können; denn in deren Lesart gibt es ja schon das eine gemeinsame Wort *Seele*. Wenn Aristoteles z.B. in *Topik* (111a19-20) sagt, dass das Unterscheiden Genos des Wahrnehmens ist, meint er mit dem Genos nicht Gattung. Außerdem ist ihnen entgangen, dass Alexander in der *Quaestio* τὸ ὡς γένος κατηγορούμενον selbst gemäß seiner Leistung zweifach unterscheidet.

Die angeführten Schwächen der bisherigen Forschung zu Alexanders Universalienlehre sind unmittelbar mit seiner Noetik verknüpft, in deren Mittelpunkt der ποιητικὸς νοῦς und der παθητικὸς νοῦς stehen. Den ποιητικὸς νοῦς identifizieren fast alle mit der göttlichen Vernunft oder dem unbewegten Beweger – die mir bekannten Ausnahmen sind Schmitt[26] und León[27] –, den παθητικὸς νοῦς aber mit der Vorstellung – die einzige Ausnahme von den antiken Kommentatoren neben Alexander ist Proklos, eine moderne jetzt Ho.[28]

Der wohl entscheidendste Auslöser der Gleichsetzung des ποιητικὸς νοῦς mit dem Gott ist der Ausdruck „τὸ πρῶτον αἴτιον“ in *De an*. 89,9-10: ἔτι, εἰ ὁ τοιοῦτος νοῦς τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ αἰτία καὶ ἀρχὴ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις, bei Aristoteles selbst bekanntlich πάντα ποιεῖν (430a15); nämlich er sei die erste Seinsursache für *alle* anderen Dinge schlechthin. Nach dieser Auffassung soll Alexander notwendig nur *einen* ποιητικὸς νοῦς angenommen haben, wie etwa Kurfess behauptet.[29] Aufgrund dieser festen Überzeugung hat es manche Interpreten verwirrt, warum Alexander öfters eine Pluralform wie τὰ εἴδη χωρὶς ὕλης benutzte.[30]

[26] Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 310.
[27] León: Der Intellekt als vollkommene Potenz, 226.
[28] Ho, Wai Ming: Der Nous Poiētikos. Ein Aspekt der aristotelischen Transzendenz, 75.
[29] Kurfess: Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ und ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ, 19.
[30] S. Guyomarc'h: Alexander of Aphrodisias and the Active Intellect as Final Cause, 101.

Dass man nicht verstanden hat, was der eigentliche Gegenstand des Denkens ist und welcher Intellekt welches Allgemeines auf dem Erkenntnisprozess erfasst, hat unzählige Spekulationen entfacht.

Die erste von diesen ist die Frage, weswegen Alexander den aktiven Nus bzw. νοῦς θύραθεν eingeführt hat, den Moraux als einen sinnlosen herabwürdigt.[31] Da Guyomarc'h (später auch León) Alexanders dreifache Differenzierung des Intellekts nicht erschließen konnte, fand er den Sinn des göttlichen Intellekts, den er mit dem ποιητικὸς νοῦς gleichsetzt, darin, dass dieser als „a trigger" fungiere, weil der materielle Nus als reine Denkfähigkeit und aufgrund seiner Passivität nicht von sich aus denken könne – darin sieht Moraux „la contradiction … flagrante" in Alexanders System. Eine ähnliche Idee hat aber schon Ps.-Simplikios vertreten: der passive Nus (ὁ προιὼν νοῦς) müsse mit dem aktiven Nus (ὁ οὐσιώδης τῆς ψυχῆς νοῦς) verbunden werden, um ein materieloses Eidos zu erlangen.[32] Die Passivität des Intellekts schreibt León zu Unrecht „dem gemeinsamen Nus" (ὁ κοινὸς νοῦς, den Alexander aber in Wirklichkeit für unseren habituell festgebildeten Intellekt gebraucht) zu, der Verwirklichung und Erscheinungsform des materiellen Nus sei.

Seine „trigger"-These hat Guyomarc'h zu der Frage geführt, was für Alexander das eigentliche Ziel bzw. der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis sei − dieselbe Frage stellt später auch León. Deswegen ist es für Guyomarc'h die entscheidende Leistung Alexanders, dass dieser in *De an*. 88,2-3 feststellt, das materielose Eidos sei der eigentliche aktuale (κατ' ἐνέργειαν, genauer: der seinen Denkakt erfolgreich abgeschlossen hat) Intellekt, diese Identifizierung komme nur in diesem Kontext vor.

Obwohl Guyomarc'h selbst behauptet, dass der aktive Nus als „trigger" des materiellen Nus zum Denken intervenieren müsse, sucht er den Grund der ursächlichen Rolle des aktiven Nus in Bezug auf Intelligibilia in der Analogie des Guten, sodass der aktive Nus nicht Wirkursache sei, sondern Finalursache. Zu dieser Auffassung gelangte Guyomarc'h, weil Alexander die aristotelische Lehre von Licht in *De anima* III 5 verdrehe („distorts"); Aristoteles sage an der Stelle nicht, das Licht sei „supremely visible", während Alexander feststellt, dass es das am meisten Sichtbare und so Ursache für das Sein der potentiell sichtbaren Dinge (also nicht aller Dinge schlechthin) ist, was klar gegen die Finalursache und nicht zuletzt gegen die Lesart von ἕξις (430a15) als Habitus o.ä. spricht.

---

[31] Moraux: Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote, 87.

[32] S. Ps.-Simplikios, in De an. 243,32-34: ὅθεν καὶ ποιητικόν ἐστι διὰ τὴν πρὸς τὰ ἄριστα ἕνωσιν; 246,32-33: καὶ ἔτι ὡς τῇ οὐσίᾳ ὂν ἐνέργειαν διὰ τὴν εἰς εἶδος ἀμέριστον συναίρεσιν; 247,33-35: ἄυλος δὲ γίνεται καὶ ἐνεργείᾳ νοῦς τε καὶ νοητὸς ἐν τῇ πρὸς τὸ ποιοῦν συναφῇ, τελείως δὲ ἄυλος καὶ νοῦς τέλειος ἐν τῇ εἰς τὸν ποιοῦντα ἀναδρομῇ. Alexanders Verbot zum Trotz halten alle antiken Kommentatoren den ποιητικὸς νοῦς für einen Seelenteil, was viele moderne Anhänger gefunden hat.

Alexanders dreifache Differenzierung des Intellekts beschreibt also, was der menschliche Intellekt mit der angeborenen Denkfähigkeit zeitlich zuerst erkennt und was er im strengen Sinne erkennen soll. Diese Differenzierung gilt auch für das Allgemeine. Auf den ersten Blick scheint der Terminus „multigrade universals“ von Sorabji Alexanders Dreiteilung des Allgemeinen zu entsprechen, doch sein Inhalt ist problematisch: Alexander gehe über Aristoteles hinaus, indem er einerseits ein konzeptuelles Allgemeines einschließe, andererseits den niedrigen Status der beiden Stufen (= immanente Formen und abstraktes Allgemeines) dadurch verbessere, dass er dem nicht-konzeptuellen Allgemeinen „certain explanatory roles“ gewähre. Da auch Sorabji weitgehend die oben angeführten interpretatorischen Schwächen teilt, kann sein Begriff der Universalien- und Intellektslehre des Alexander nicht gerecht werden.

Während ich die angeführten Thesen im Lauf der Untersuchung im Detail zu widerlegen versuchen werde, möchte ich nun in einer kurzen Skizze meine Gegenthese vorstellen, um im Vorhinein überschaubar zu machen, welches (meiner Ansicht nach) die eigentlichen Positionen Alexanders zum Allgemeinen sind. Zugleich wird dadurch auch meine Vorgehensweise und die Gliederung der Arbeit deutlich werden.

2. Eine Gegenthese zur bisherigen Forschung: Die drei Arten des Allgemeinen bei Alexander

Die viel zitierte Stelle *De an*. 90,2 ff. konnten alle Interpreten, die Alexanders Universalienlehre und Noetik für widersprüchlich halten, nicht auswerten. Dort erklärt Alexander über das ἔνυλον εἶδος im Gegensatz zum ποιητικὸς νοῦς, dass es, weil an einem sinnlichen Kompositum realisiert und so nur potentiell Intelligibles (90,4-5), *noch nicht der eigentliche Intellekt* (= ποιητικὸς νοῦς) ist, weil sein Sein darin besteht, *als ἄνυλον εἶδος* (= ποιητικὸς νοῦς) erkannt zu werden; wenn es als materielos erkannt ist, wird es *auch uns schlechthin* allgemein und gemeinsam,[33] sodass unser Intellekt mit diesem Erkannten identisch wird. Den Interpreten ist es nicht gelungen, die kursiven Markierungen, die zum Verständnis sachlich notwendig sind, zu ergänzen.

Was Alexander hier wie überall darlegt, ist das eigentliche Ziel des Denkens, *adaequatio rei et intellectus*. Er steht damit in Übereinstimmung mit Aussagen des Aristoteles in *De anima* und *Metaphysik*:

> καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. (De an. III 4, 430a2-4)

[33] Das ist die Lösung der Aporie, die Sorabji angesichts der Stelle in Quaest. I 3 aufstellt, warum Alexander zweimal sage, dass das Allgemeine allgemein werde, wenn es gedacht werde; s. dazu die Kap. I, D und E.

Der Intellekt ist auch selbst intelligibel wie die intelligiblen Sachen. Denn bei den materielosen Sachen sind das, was <das zu Denkende> gedacht hat, und das Gedachte identisch.

αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. (Met. XII 7, 1072b20-22)
Der Intellekt erkennt sich selbst durch Erfassung des <materielosen> Intelligiblen; denn er wird selbst intelligibel, indem er es berührt, d.h. erkennt, sodass der Intellekt und das Intelligible dasselbe werden.

Mit „dem Sein von ἔνυλον εἶδος im Denken“ meint Alexander also das eigentliche Denken, „das eigentümlichste Werk der Seele“,[34] dass es als ἄυλον εἶδος erkannt werden soll – das hat mit dem „abstractionist realism“ (Chiaradonna) oder dem Konzeptualismus (Havrda) nichts zu tun –, während das Nichtgelingen sein Vergehen bedeutet und nicht wörtlich Nicht-mehr-Existieren. Das eigentliche νοεῖν kann nicht durch Abstraktion allein erreicht werden; was dadurch gewonnen wird, ist bestenfalls „der allgemeine Mensch“, wie wir sehen werden.

Dieses zu erkennende materielose Eidos bzw. ποιητικὸς νοῦς, der keineswegs die göttliche Vernunft schlechthin ist, formuliert Alexander in aristotelisch korrektem Sinne (also keine Erneuerung oder eigene Leistung) mit folgenden Ausdrücken:

τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος,
τὸ μάλιστα δὴ καὶ τῇ αὑτοῦ φύσει νοητόν,
ὁ κυρίως νοῦς = τὸ ἄυλον εἶδος.[35]

Es ist deswegen auch χωριστόν, ἀπαθές und ἀμιγὲς ἄλλῳ: es ist seiner Natur nach sachlich bestimmt (nicht ontologisch transzendent), sodass es auch besteht, selbst wenn es nicht von uns erkannt wird; es ist mithin nicht mit materiellen, sachfremden Zusätzen gemischt, sondern bleibt erkennbarer reiner Sachgehalt, der unvergänglich ist.

Genau dies beschreibt Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* und gewährt diesem Erkenntnisziel die Bezeichnung „das primäre Allgemeine“ (τὸ πρῶτον καθόλου). Aristoteles untersucht in der Schrift zum wissenschaftlichen Beweis nicht, wie Sorabji behauptet, „universal propositions or concepts“; wenn dem so wäre, würde auch die Außenwinkelsumme von 360° dem gesuchten einfachen Dreiecksein (*res simplex*, μονοειδὲς ὄν) zugehören, die Aristoteles doch von diesem nachdrücklich ausschließt, und „der Mensch ist ein Lebewesen,

[34] De an. 23,2-3: τὸ γὰρ νοεῖν, οἰκειότατον ὂν ἔργον αὐτῆς.
[35] Vgl. Philoponos, in De an. 534,14: ὁ γὰρ νοῦς ἄυλόν τι πρᾶγμα. Dieses Pragma ist genau das Lebewesen als Sache selbst in Alexanders Quaest. I 11, das Tweedale mit dem prädikativen Lebewesen gleichsetzt.

das lachen kann“ ist auch durchaus eine korrekte „allgemeine Aussage“, es ist aber nicht das zu erkennende Menschsein, das den Menschen von anderen Lebewesen wesentlich (= dem Eidos nach) unterscheidet.

Weil dieses wissenschaftlich primäre Allgemeine (und die darauf gehende *adaequatio*) von fast allen Interpreten nicht richtig verstanden wurde,[36] das trotz dem gleichnamigen Wort mit seinen Instanzen (wie *Kreis* und Kreise) im strengen Sinne kein Prädikat ist, werde ich zunächst in dem Kapitel I nachweisen, dass Alexander auch das primäre Allgemeine nicht nur kennt, sondern aristotelisch exakt versteht, was bisher in der Forschung verneint oder nicht anerkannt wurde.

Zu dem Beweisziel werde ich nicht nur die logischen Schriften Alexanders heranziehen, in denen die Forscher wiederholt Diskrepanzen gefunden haben wollen, sondern vor allem seinen *Metaphysik*-Kommentar, den die Alexanderforschung über das Allgemeine noch nicht einer eingehenden Untersuchung gewürdigt hat. Der umfangreichste antike Kommentar zur Ersten Philosophie wird jeder Problematik in der vorliegenden Arbeit zugrunde liegen.

Jeder Erläuterung durch Alexander werde ich auch die Ansichten der anderen antiken Kommentatoren inklusive diejenigen des Ps.-Alexander hinzufügen; wir werden sehen, dass, von dem Verständnis des ποιητικὸς/παθητικὸς νοῦς abgesehen, alle Kommentatoren Alexanders Dreiteilung des Allgemeinen ohne Einwand teilen.

Weil nur ein korrektes Verstehen des soeben skizzierten primären Allgemeinen die anderen zwei Arten des Allgemeinen sachlich klar unterscheiden lässt, behandle ich zunächst das primäre Allgemeine als Erkenntnisziel (Kap. I, A).

Das primäre Allgemeine als Erkenntnisziel ist andererseits, der *Grundlegung des Eidos* analog, Ermöglichungsgrund der Erkenntnis unbegrenzt vieler Einzeldinge und ihrer Prädikation (Kap. I, B und auch II), den Aristoteles in der 8. Aporie der *Metaphysik* als „etwas Allgemeines, ein und dasselbe sowie Eines über Allem“ bezeichnet. Mit Alexander werden wir die scheinbare Verwirrung so beseitigen, dass Aristoteles mit den Ausdrücken weder Spezies oder Gattung noch hypostasiertes Prädikat der Ideenfreunde meint. Somit macht Alexander klar, weswegen die verbreitete pauschale Gleichsetzung des Eidos als Spezies problematisch ist.

Wenn man die ersten zwei Kapitel gut durchlaufen hat, kann man den von vielen missverstandenen Sinn „des Allgemeinen in der Seele“ (*De an*. II 5) ohne Weiteres erschließen (Kap. I, C). Weil das gesuchte Allgemeine Erkenntnisziel ist, kann es ja

[36] Den dornenreichen Weg zum primären Allgemeinen kann ich in der vorliegenden Arbeit nicht nachzeichnen, s. dazu Verf.: Das primäre Allgemeine in den Zweiten Analytiken (A 4-5) des Aristoteles (Masterarbeit); eine sehr gute Erklärung bietet Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 231 ff.

unmöglich schon in der Seele sein, es sei denn, dass das Denken bloß Vorstellen wäre und so die in der Seele gespeicherten Vorstellungsbilder jederzeit abrufen könnte. Vorstellen ist für Aristoteles und Alexander auf keinen Fall das eigentliche Denken, sondern höchstens dessen Hilfsmittel.

In *De anima* III 5 hingegen bezeichnet Aristoteles das primäre Allgemeine als „Intellekt, der ursächlich ist und alles bewirkt", die Kommentatoren aber gewöhnlich als „ποιητικὸς νοῦς" (Kap. I, D). Neben den eingangs dieses Abschnitts erwähnten Fehldeutungen erklärt Alexander vielerorts genau: was das eigentliche Denken (= *adaequatio*) ist und was *res*, *intellectus* und „πάντα ποιεῖν" (430a12 und 15), welche Bedingungen es erfüllen soll, welche Stufen es hat, d.h. vor, während und nach dem Denken, warum *ein* ποιητικὸς νοῦς unmöglich die göttliche Vernunft oder der erste Beweger schlechthin sein kann, warum παθητικὸς νοῦς aber nicht Vorstellung sein kann, wie die Un-/Vergänglichkeit des Intellekts verstanden werden soll usw.

Das sehr wichtige aristotelische Kapitel und die Sacherklärungen Alexanders dazu werden immer noch neben dem sog. immanenten Allgemeinen am meisten missverstanden, obwohl Alexander ohne Erneuerung oder Umdeutung alles, was Aristoteles beabsichtigt hat, genau expliziert. Um dies nachzuweisen, sollen sämtliche relevante Stellen bei Alexander einer sorgfältigen Lektüre und Überprüfung unterzogen werden. Dadurch wird sich zeigen, dass sich Alexander durch seine Explikation deutlich von den späteren Kommentatoren abhebt. Entgegen den gegen ihn erhobenen zahlreichen Klagen wird „der wahrhafteste Aristoteles-Kommentator" (ὁ γνησιώτατος τῶν Ἀριστοτέλους ἐξηγητῶν)[37] das Problem widerspruchsfrei lösen.

Das Kapitel zum Intellekt bei Alexander bildet die Grundlage für das Verständnis aller folgenden Themen. Dass ein ποιητικὸς νοῦς bzw. primäres Allgemeines genau der Gegenstand der Definition ist, veranschaulicht Alexander vor allem in seinen *Quaestiones* I 3 und II 14 (Kap. I, E).

Wenn auch diese Schriften viele Interpreten irritiert haben, liegt es nicht an Alexander selbst, sondern an deren wörtlicher Fixierung auf seine Ausdrücke; die ἀφαίρεσις sei immer Abstraktion, das κοινόν aber immer ein gemeinsames Merkmal, das νόημα immer ein abstrahierter Gedanke usw.

Alexander stellt dort der defizitären, nur grob allgemeinen Definition die eigentliche Definition klar gegenüber. Die richtige Definition kommt dadurch zustande, dass die von uns

[37] So rühmt Simplikios, selbst einer der bedeutendsten Kommentatoren der ausgehenden Spätantike, Alexander zweimal in seinem Physik-Kommentar, 80,15-16 und 258,16-17.

vorgelegte Definition mit dem gesuchten wahren Definiendum, dem primären Allgemeinen, identisch wird, was uns an die *adaequatio rei et intellectus* erinnert.

Nun verstehen wir, dass das primäre Allgemeine (materieloses) Eidos ist. Gerade nach diesem Eidos fragt der aristotelische Neologismus τὸ τί ἦν εἶναι, den Alexander nicht nur sachlich, sondern auch grammatikalisch erläutert (Kap. I, F). Die nach Alexander eindeutig substantivierte Frage geht auf das sachlich bestimmte Sein des Gegenstands, also auf das Eidos als Wesen. Da es, wie gesehen, durch die korrekte Definition erreicht wird, hat das τὸ τηε folgerichtig die Bestandteile der Definition gemeinsam.

Alexander warnt uns außerdem vor einer wörtlichen Auslegung des Satzes in VII 4 der *Metaphysik*: „das τὸ τηε ist jedem das, was an sich ausgesagt wird", sodass wir das τὸ τηε als primäres Allgemeines und das auf es hinweisende Wort nicht konfundieren werden; denn das τὸ τηε nennt Alexander auch Genos und Pragma.

An diesem als primärem Allgemeinen, d.h. ein und derselben Natur in seinen Instanzen verstandenen Genos und Pragma hält Alexander auch in seiner *Quaestio* I 11 fest (Kap. II). Dieses ist das echte Genos, während es ein Pseudo-Genos, nämlich gemeinsames Prädikat, gibt. Das Prädikat selbst teilt Alexander dem Können nach in zwei Gruppen ein: Prädikate, die auf keine gemeinsame oder nur eingeschränkte Natur hinweisen (wie Zahl, Figur, Seele) und Prädikate, die das echte Genos bzw. die gemeinsame Natur bezeichnen (wie Lebewesen). Das Lebewesen als gemeinsames Genos und das auf es hinweisende Lebewesen sind nie dasselbe, beides haben dennoch viele Interpreten gleichgesetzt; erst wenn man beides unterscheidet, verschwindet das sog. Selbstprädikationsproblem.

Einer der Hauptdefekte an den verbreiteten Interpretationen der *Quaest*. I 11 ist, die Zeilen 23,27-29 („mysteriöse Passage" bei Tweedale oben) und 24,8-10 so zu lesen: eine gemeinsame Natur (= primäres Allgemeines) selbst werde akzidentell zu einem prädikativen Allgemeinen, wenn es mehr als ein Exemplar gebe.

Welches Prädikat man findet, ist aber völlig belanglos, d.h.: unabhängig davon, ob man für die Natur Lebewesen das Wort *ζῷον* oder *animal* gebraucht, bleibt die eine Natur Lebewesen ein und dieselbe und ist von sich aus allgemein, selbst wenn es gar kein Einzelnes gibt. Daher betont Aristoteles mit gutem Grund: ὁμοίως δὲ κἂν εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο – „ebenso, auch wenn etwas anderes <Prädikat als τὸ ζῷον> ausgesagt wird" (*De anima* A 1, 402b8-9). Genauso stellt Alexander in seiner *Quaest*. III 11 fest, dass die Namensgebung nicht natürlich, sondern konventionell (θέσει) ist.

Aus dem Wesen des primären Allgemeinen, dass es in sich alle realisierbaren Sachbestimmungen enthält, ergibt sich notwendig, dass es in der Materie nie *als es selbst*, d.h.

als Ganzes realisiert werden kann – wäre es möglich, ist der sog. „naive realism“ (Tweedale) oder Essentialismus zutreffend –, sondern jeweils eine Auswahl aus seinen gesamten Möglichkeiten. Auch diesen potentiellen Aspekt der realisierbaren Auswahl aus dem primären Allgemeinen drücken alle Kommentatoren als „ἔνυλον εἶδος“ aus, mit dem sie meinen, dass es gerade am meisten Realisierbares (τὰ κυρίως γινόμενα) ist (Kap. III, A).

Der Begriff ἔνυλον εἶδος erfüllt den von Sharples gewünschten Zweck, das realisierbare und realisierte Allgemeine zu unterscheiden. Seine Behauptung aber, Alexander verwende „universal“ und „common“ nicht, um die beiden Arten des Allgemeinen zu unterscheiden, ist unhaltbar; z.B. τὸ καθόλου in *De an*. 87,16, das auch Tweedale übersehen hat, ist der eigentliche Gegenstand des Intellekts, dasselbe sagt Alexander, indem er von der Teilhabe an dem τὸ κοινόν (*in Top*. 111,8-14) spricht und nicht zuletzt von (ἓν) γένος in *Quaest*. I 11.

Weil ein realisierbares ἔνυλον εἶδος „eine Teilhabe an dem Teilgebenden (= dem primären Allgemeinen und dem platonischen Eidos)“ ist, ist eine Immanenz des primären Allgemeinen als es selbst unmöglich. Wenn man dies verpasst, teilt man die aus aristotelischer Sicht falsche Überzeugung, die Glieder einer Art oder Gattung hätten ein und dasselbe Allgemeine als ihr Wesen, was nur für künstliches Eidos zutrifft (Kap. III, C) − eine Immanenz auch eines abstrakten Allgemeinen ist ebenfalls ausgeschlossen.

Hieraus folgt nicht zuletzt, dass ein jedes Einzelnes auch desselben intelligiblen Eidos sein individuelles Eidos haben muss. Wenn z.B. das Lebewesen in Sokrates und Kallias realisiert ist, ist es zugleich jeweils das jedem der beiden eigentümliche Eidos (τὸ οἰκεῖον/ἴδιον εἶδος, Kap. III, B), das das aristotelische Individuationsprinzip ausmacht. Sokrates muss also nicht nur irgendein Mensch sein, sondern auch genau Sokrates, der mit sich identisch ist und so sich von anderen wesentlich (nicht materiell) unterscheidet. Was ihm als Mensch am meisten das Sein gewährt, das ist das rationale Vermögen (τὸ λογικόν), dessen realisiertes Ausmaß Sokrates als Sokrates ausmacht.

Soweit sei den vorherrschenden Ansichten meine Erklärungshypothese gegenübergestellt und meine Vorgehensweise geschildert. Abschließend und auf den Hauptteil der Untersuchung vorbereitend möchte ich die unerwartet vielen verschiedenen Begriffe, die Alexander für das Allgemeine verwendet, kurz und vorläufig erklären, um einen leichteren Einstieg in die konkrete Textarbeit zu ermöglichen. Wie schon Aristoteles selbst sagt, darf man nicht den Wortlaut, sondern muss den gemeinten Sachverhalt beachten.[38] Denn wenn

[38] Met. VII 4, 1030a27-28: δεῖ μὲν οὖν σκοπεῖν καὶ τὸ πῶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον, οὐ μὴν μᾶλλόν γε ἢ τὸ πῶς ἔχει.

Dinge trotz den verschiedenen Namen oder Formen dieselbe Fähigkeit haben und dieselbe Leistung erbringen, sind sie auch dasselbe.[39]

[39] S. Politik I 2, 1253a23: πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει; Platon, Politeia 477c-d.

C. Vorläufige Klärung der bei Alexander für das Allgemeine verwendeten Begriffe

1. καθόλου und κοινόν

Uns bzw. der Wahrnehmung nach allgemein (τὸ/τὰ καθόλου bzw. τὸ/τὰ κοινόν/κοινά) ist sachlich undifferenzierte Anfangserkenntnis und Sprachgebrauch aller Art, wie: jeder Vater trägt einen Bart, das da Gezeichnete ist ein Dreieck.

Der Sache nach allgemein aber ist das, was am meisten und schlechthin allgemein wie gemeinsam (ebenso τὸ/τὰ καθόλου bzw. τὸ/τὰ κοινόν/κοινά) ist; es ist der eigentliche Erkenntnisgegenstand, das primäre Allgemeine.

Wenn es in vielen Exemplaren realisiert ist, kann ein allgemeines Prädikat (z.B. Lebewesen, *praedicabile de pluribus*) gebildet werden (nicht, dass ein primäres Allgemeines selbst zum Prädikat wird), wobei das schlechthin Allgemeine in ihnen ein und dasselbe (ἕν τι καὶ ταὐτόν) bleibt.

Weil sowohl καθόλου als auch κοινόν also die beiden ganz konträren Sachlagen ausdrücken kann, muss große Akribie auf die Lektüre verwandt werden.

2. εἶδος und γένος

Wenn die markantesten äußerlichen Merkmale (κοινά), die der Wahrnehmung näher sind, zusammengefasst sind, bildet sich eine Spezies oder Gattung als Abstraktionsprodukt.

Der Natur nach aber ist ein Eidos oder Genos früher als seine Glieder, weil es Ursache, bestimmte Fähigkeit und Grundlage bzw. Natur (ὑπόστασις καὶ φύσις) ist. In diesem Sinne verwendet Aristoteles Eidos und Genos, so Alexander, als Synonym. *Ein* Genos ist also *eine* Natur.

Wenn das Genos Lebewesen in Sokrates realisiert ist, ist es dessen individuelles Eidos (τὸ οἰκεῖον εἶδος); es geht nicht um eine Gattung in einer Spezies.

Auch diese Termini können also konträre Sachlagen ausdrücken, was beim Lesen und Interpretieren genau berücksichtigt werden muss.

3. φύσις und πρᾶγμα

Die zweite Bedeutung des Genos im Abschnitt 2 teilt genau die Natur, weil sie als eine bestimmte Fähigkeit zugrunde liegt, aus der etwas Bestimmtes entstehen (φύεσθαι) kann – die dafür notwendige Materie ist auch Natur, weil sie ein Eidos aufnimmt. Die im ersteren Sinne

verstandene Natur ist zugleich eine bestimmte Sache (πρᾶγμα) wie Lebewesen; aus dem Einen oder Seienden kann ja nicht bereits Sokrates entstehen.

Die wahrnehmbare Natur hingegen ist z.B. eine in einer bestimmten Größe gezeichnete Linie, wie Alexander sie bei der Erklärung der mathematischen Gegenstände als Abstraktionsprodukte beiläufig erwähnt (s. *in Met*. 201,4-10), ebenso ist ein Pragma, wenn es aus Eidos und Materie besteht, wahrnehmbar, wie Sokrates, weil in ihm eine Auswahl der allgemeinen Natur des Menschen verwirklicht ist.

4. νοῦς, νόημα und νοητόν

Das uns nähere νόημα ist genauso wie die Spezies als Abstraktionsprodukt beschaffen, es umfasst aber auch alles, was nur in der Vorstellung existent ist, wie Idealmenschen mit Idealnasen usw. Ohne Geometrieunterricht kann man leicht aus den empirischen Dreiecken das νόημα herleiten, dass jedes Dreieck drei gerade Linien hat.

Dieses abstrakte νόημα ist zwar auch νοητόν, aber nicht schlechthin, sondern potentiell, d.h., es ist noch nicht der eigentliche νοῦς, sodass eine *adaequatio rei et intellectus* noch nicht erzielt ist. Sie kommt nur zustande, wenn das abstrakte νόημα zu einem einfachen νόημα (τὸ ἁπλοῦν νόημα) geworden ist, das selbst ein ἄυλον εἶδος ist.

5. λόγος, ὁρισμός und τὸ τί ἦν εἶναι

Eine Definition (ὁρισμός) kann uns durch uns nähere Sachen gebildet werden, wie es bei der üblichen Definition des Dreiecks oben der Fall ist („drei grade Linien“). Die eigentliche, zu erkennende Definition bildet sich hingegen durch der Natur nach frühere Sachen, sodass sie den eigentlichen Sachbegriff (λόγος) aufzeigt.

Der Logos in dem strengen Sinne ist diejenige Definition, die gerade das „Was-ist-das-bestimmte-Sein“ (τὸ τί ἦν εἶναι, z.B. τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι: das einfache Menschsein) aufweist. Die eigentliche Definition muss also das enthalten, wonach das Definiendum am meisten das Sein (= Eidos) hat. Erst dann sind die Definition und das Definiendum identisch.

6. οὐσία, ὄν und ἀληθές

Uns nähere οὐσία ist die sog. erste Ousia, wie Sokrates oder dieses Haus. Zu der Natur nach früheren Wesen gehört alles, was etwas für sich selbst Bestimmtes (ὄν) ist, wie Natur, Eidos, Genos, Logos usw.

Mit dem Seienden geht das Wahre (τὸ ἀληθές) einher; dem am meisten Seienden (τὸ μάλιστα ὄν) folgt mithin das Wahrste (τὸ μάλιστα ἀληθές), das genau Ziel der Erkenntnis ist.

I. Das primäre Allgemeine

A. τὰ μάλιστα καθόλου in *Metaphysik* I 2, 982a24-25

Im einleitenden Kapitel I 1 der *Metaphysik* schildert Aristoteles das menschliche Streben nach Erkenntnis dadurch, dass er eine Stufenleiter der Erkenntnisarten aufstellt. Sie beginnt bei der Wahrnehmung und steigt über Vorstellung und Erinnerung zu auf Meinungen basierendem Erfahrungs‚wissen', (produzierender) Kunst(fertigkeit) und Wissen bis hinzu theoretischen Wissenschaften wie der Mathematik auf. Darüber steht die Weisheit oder die höchste Wissenschaft. Deren Natur wird im Kapitel I 2 näher umschrieben. Der Weise erkenne alles, ohne dabei alles Einzelne kennen zu müssen, er erkenne dasjenige, was für den Menschen schwer zu erkennen sei, also das, was über dem Wahrnehmbaren, was noch allen erreichbar sei, liege. Damit erkenne er genauer und eher die Ursachen. Diese und andere Kriterien spricht Aristoteles genauer durch, bis er das Fazit zieht, die Weisheit bzw. die in dieser Schrift gesuchte Wissenschaft sei eine theoretische Wissenschaft, die auf die ersten Prinzipien und Ursachen abziele (δεῖ γὰρ ταύτην [sc. τὴν ἐπιστήμην] τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν, 982 b9-10).

Für unsere Thematik ist das erste Kriterium entscheidend, nämlich dass der Weise die Einzeldinge in ihrer Gesamtheit (oder besser: an einem Allgemeinen, wie wir gleich sehen werden) erkenne. Aristoteles führt dieses Kriterium folgendermaßen aus:

> τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν· οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα. σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου· πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν. ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν· αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λαμβανομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας. (Met. I 2, 982 a21-28)
> Von diesen [sc. den Annahmen über die Weisheit und die Weisen] kommt das Merkmal, alles zu verstehen, notwendig dem zu, der das Allgemeinwissen hat, denn dieser weiß in gewissem Sinne alles, was unter es fällt. Und dies zu erkennen ist für die Menschen fast das Schwierigste, das am meisten Allgemeine; es ist nämlich von den Wahrnehmungen am weitesten entfernt. Die genauesten der Wissenschaften sind diejenigen, die am meisten auf das Erste gehen; denn die von wenigeren <Bestimmungen> ausgehenden Wissenschaften sind genauer als die, die zusätzliche <Bestimmungen> nehmen, wie z.B. die Arithmetik genauer ist als die Geometrie.

Wer am meisten Wissenschaft vom Allgemeinen hat, versteht also am ehesten alles, weil die Einzeldinge unter das Allgemeine fallen; dieses Allgemeine ist am schwersten zu erkennen, weil es am weitesten vom Wahrnehmbaren entfernt ist; zugleich handelt es sich

hierbei um das genaueste Wissen, weil es von den ersten Prinzipien handelt. Das Beispiel der Geometrie und der Arithmetik verdeutlicht die Hierarchie der Prinzipien: Die Gegenstände der Geometrie (z.B. Dreieck, Viereck) können nicht gedacht werden ohne die Gegenstände der Arithmetik (z.B. Drei, Vier); letztere aber sehr wohl ohne erstere (Drei ist denkbar ohne Dreieck). Also handelt die Arithmetik von allgemeineren und zugleich umfassenderen Gegenständen (sie umfasst in gewisser Weise auch die ganze Geometrie, wie spätere antike Mathematiker wie Nikomachos betonen). So wie sich die Arithmetik zur Geometrie verhält, so verhält sich auch die „höchste Wissenschaft“ zu den mathematischen Wissenschaften insgesamt.

Den ersten Abschnitt dieser Bestimmung der Wissenschaft vom Allgemeinen könnte man isoliert betrachtet so verstehen, dass derjenige, der einen abstrakten Allgemeinbegriff kennt (z.B. „Menschen sind zweifüßig“), irgendwie auch die Einzeldinge kennt, die unter diesen Begriff fallen. Diese Deutung wird aber durch die zwei folgenden Punkte und das zugehörige Beispiel zunichte gemacht: dieses abstrakte Allgemeine ist gerade nicht schwer zugänglich und handelt schon gar nicht von ersten Prinzipien. Diese Kriterien treffen nur auf das primäre Allgemeine zu, wie wir es in den *Zweiten Analytiken* kennengelernt haben.

Der abstrakte Allgemeinbegriff wird von Aristoteles hingegen im 1. Kapitel der *Physik* gebraucht, wo Aristoteles zugleich klarmacht, dass er, wenn er das Wort καθόλου verwendet, diesmal eine Begriffsbildung beschreibt, die nahe an der Wahrnehmung der Einzeldinge und am Sprachgebrauch eines einzelnen Wortes liegt. Obwohl Aristoteles diese Unterschiede (zugegebenermaßen knapp) benennt, hat die Verwendung desselben Terminus καθόλου bei den Interpreten doch immer wieder für Verwirrung gesorgt, und das auch schon in der Antike.

Daher bemühen sich bereits die antiken Aristoteles-Kommentatoren um eine Erklärung dieses scheinbaren Widerspruches und differenzieren die Allgemeinbegriffe. Für unsere Untersuchung ist dabei entscheidend, dass, wie wir gleich sehen werden, Alexander exakt dieselben Differenzen benennt und sich so in den Reigen der Kommentatoren einreiht; oder besser formuliert: er schreitet ihnen mit dieser Deutung voran, da er deutlich vor z.B. Philoponos[40] und Simplikios lebt.

[40] Philoponos weist auf die scheinbaren Unstimmigkeiten z.B. in Phys., 10,23-27, hin: Ζητοῦσι δὲ ἐνταῦθα, πῶς φησι τὰ καθόλου ὕστερα εἶναι τῇ φύσει καὶ ἀσαφέστερα, ἡμῖν δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα (καίτοι ἀλλαχοῦ τὸ ἐναντίον δείκνυται, ὅτι τῶν καθόλου ἡ γνῶσις ἀσαφεστέρα τέ ἐστιν ἡμῖν καὶ ὑστέρα παραγίνεσθαι πέφυκεν· ἐπιστήμης γὰρ μόνης τὸ καθόλου ἐλεῖν, ἡ δὲ ἐπιστήμη ὑστέρα ἡμῖν παραγίνεται), καὶ τίνα λέγει καθόλου ἐνταῦθα. − „Hier untersucht man, in welchem Sinn Aristoteles sagt, das Allgemeine sei der Natur nach später und undeutlicher, uns aber früher und bekannter (er zeigt allerdings anderswo, dass sich die Erkenntnis des Allgemeinen natürlicherweise uns undeutlicher ist und sich später bildet; denn es gehört der Wissenschaft allein, das Allgemeine zu fassen, und die Wissenschaft entsteht uns später), und welches Allgemeines er dort meint.“

Im Eingangskapitel der *Metaphysik* bestimmt Aristoteles die Weisheit also so, dass sie von den ersten Ursachen und Prinzipien handelt, den Weisen aber im folgenden Kapitel so, dass er das allgemeine Wissen besitzt, ohne dabei Wissen vom Einzelnen haben zu müssen, und die Ursachen zu lehren fähig ist.

Alexander kommentiert die oben angeführte Aristoteles-Stelle folgendermaßen:

> 982a21: Τούτων δὲ τὸ μὲν ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν κατὰ πάντων ἐπιστήμην.
>
> Ἐλλείπει τῷ ἐπίστασθαι τὸ τὰ πάντα· τὸ γὰρ πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ὑπάρχει· τοῦτο γὰρ ἦν τὸ κείμενον. μάλιστα δὲ καθόλου ἐστὶν ἐπιστήμη ἡ περὶ τῶν ὄντων ᾗ ὄντα· κοινὸν γὰρ τὸ ὂν πᾶσι τοῖς ἐν ὑπάρξει. ἀλλὰ καὶ χαλεπώτατα μάλιστα τὰ καθόλου τῶν τῷ ἀνθρώπῳ γνωστῶν, τῷ πάμπολυ τῶν αἰσθήσεων ἀφεστάναι· ὃ ἦν δεύτερον τῶν τεθέντων δοξάζεσθαι περὶ τοῦ σοφοῦ· τὰ γὰρ τῶν ὄντων ἁπλούστατά τε καὶ πρῶτα πορρωτάτω τῶν αἰσθήσεων. (in Met. 11,3-11)
> Bei diesen <Kriterien für den Weisen kommt> das Verstehen dem <zu>, der am meisten das Wissen über alle Dinge hinweg hat.
> <Vor> dem „verstehen“ lässt Aristoteles „alles“ weg;[41] denn alles zu erkennen kommt am meisten dem zu, der das allgemeine Wissen hat.[42] Dies wurde nämlich als gegeben hingestellt. Allgemeinstes Wissen ist das, welches vom Seienden, sofern es Seiendes ist, handelt, denn das Seiende ist allem Existierenden gemeinsam. Aber das am meisten Allgemeine ist von den für den Menschen wissbaren Dingen das Schwierigste, weil es von den Wahrnehmungen sehr weit absteht, was die zweite der über den Weisen gestellten Annahmen war,[43] denn das Einfachste und Erste der seienden Dinge ist von den Wahrnehmungen am weitesten entfernt.

Dass derjenige, der das allgemeine Wissen von etwas hat, das Wissen aller seiner einzelnen Instanzen umfasst, verweist auf das primäre Allgemeine der *Zweiten Analytiken.* Der abstrakte Allgemeinbegriff setzt zwar auch mehrere beobachtete Exemplare voraus; derjenige, der ihn bildet, kann aber nie alle Exemplare betrachten.[44] Außerdem muss er die spezifischen Merkmale der einzelnen Exemplare fallen lassen.

---

[41] S. Met. I 2, 982a8-9: ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται. − „Wir nehmen zunächst an, dass der Weise, soweit es möglich ist, alles versteht.“

[42] Alexander hat in seinem Lemma einen Text, der das πάντα weglässt und das καθόλου durch κατὰ πάντων ersetzt. Seine Kommentierung zeigt aber an, dass er, zumindest was das κατὰ πάντων betrifft, die übliche Textüberlieferung kennt.

[43] S. Met. I 2, 982a10-12: εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥᾴδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν, τοῦτον σοφόν (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥᾴδιον καὶ οὐδὲν σοφόν). − „[Wir nehmen weiter an,] dass derjenige, der das am schwierigsten Erkennbare und so für den Menschen nicht Leichte erkennen kann, weise ist, denn Wahrnehmung ist allen gemeinsam und somit leicht und nichts Weises.“

[44] Vgl. in Top. 86,25-28: οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος συγχωρηθεῖσι τὸ καθόλου διὰ τὸ μὴ οἷόν τε πάντα τὰ καθ’ ἕκαστα ἐπεξελθόντας διὰ τῆς ἐπαγωγῆς λαβεῖν· ἀδιεξίτητα γὰρ τὰ καθ’ ἕκαστα. − „Denn das <wissenschaftliche> Allgemeine folgert sich nicht notwendig aus den getroffenen partikulären Dingen, weil es unmöglich ist, es zu erfassen, nachdem man durch die Hinführung <zur Sache selbst> alle Einzeldinge geprüft hat; sie sind ja nicht durchgehbar.“

An dieser Stelle präzisiert Alexander das am meisten Allgemeine auch als „Sein, sofern es Seiendes ist“. Damit ist in der *Metaphysik* das Eidos gemeint im Sinne dessen, was in einem Kompositum von Eidos und Materie das schlechthin Bestimmende des Einzeldinges ist.[45] Das Allgemeine als abstraktes Prädikat erhält in der *Metaphysik* hingegen noch nicht einmal eine gleichwertige Existenz neben den Einzeldingen zugesprochen.

Das Allgemeine als Eidos ist von der Wahrnehmung weit entfernt; jedenfalls deutlich weiter als der an der Wahrnehmung orientierte abstrakte Allgemeinbegriff. Daher ist es auch schwieriger erkennbar, ist Prinzip und, wie Alexander hier hinzufügt, das je „Einfachste der seienden Dinge“. Auch das verweist auf das Eidos als Erkenntnisziel, das als einfache Sache (*res simplex*) und Ursache der einzelnen Instanzen erfasst werden soll, so wie z.B. das Eidos von Dreieck eine einfache begreifbare Sache ist, die Ermöglichungsgrund verschiedenster Arten von Dreiecken mit verschiedenen Größen (in verschiedenen Materien) ist.

Was Alexander mit diesem Einfachsten meint, stellt er später im *Metaphysik*-Kommentar fest, wenn er – in Übereinstimmung mit und in Zustimmung zu Aristoteles – sagt, dass es „das der Natur nach Deutlichste“ ist (eine Formulierung, die auch im Anfangskapitel der *Physik* für das Erkenntnisziel schlagend wird);[46] Dieses der Sache nach Deutlichste ist für uns im Erkenntnisprozess zunächst undeutlich. Unser Denken, so Aristoteles in der von Alexander kommentierten Stelle aus dem Anfang des 2. Buches der *Metaphysik*, verhält sich zu diesem so wie die Sehfähigkeit der Fledermäuse zu den sichtbaren Objekten bei Tageslicht.[47] So wie die Fledermäuse eine faszinierende Orientierungsfähigkeit haben, die unter bestimmten Bedingungen dennoch scheitert, so haben wir den menschlichen Intellekt, dessen Fähigkeit aufgrund der Gebundenheit des Menschen auch an sinnliche Vermögen erst der Ausbildung und Übung bedarf, bis er seine volle Wirksamkeit zur Erkenntnis intelligibler Gegenstände entwickeln kann.[48]

Eingangs des 2. Buches der *Metaphysik* nennt Aristoteles sowohl die Schwierigkeit als auch die Leichtheit der Untersuchung der Wahrheit: niemand erreiche sie ganz zutreffend, niemand verfehle sie aber auch völlig, sondern ein jeder sage etwas Richtiges über die Natur. Sie sei nicht zuletzt schwierig, weil man zwar einen Gesamtüberlick, (alle) Einzelteile aber nicht haben kann (993a30-b7).

---

[45] So muss der Begriff ἔνυλον εἶδος verstanden werden, nicht als immanentes Allgemeines, s. dazu das Kap. III, A.

[46] S. in Met. 142,17-18: οὕτω καὶ ἐφ’ ἡμῖν φησι τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον ἔχειν πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα· ταῦτα δέ ἐστι τὰ ἁπλούστατα, τοιαῦται δὲ αἱ ἀρχαί. –„So verhält sich, sagt Aristoteles, bei uns unser Intellekt zum der Natur nach Deutlichsten; dies ist aber das Einfachste, und derart sind Prinzipien.“

[47] In der antiken Biologie war die auch heute noch vorkommende Fehlmeinung weit verbreitet, Fledermäuse könnten bei Tageslicht nicht sehen (oder zumindest nur Konturen in schwarz-weißem Kontrast erfassen).

[48] So wird unser Intellekt habituell festgebildet, wie wir im Kap. I, D sehen werden.

Daraufhin führt Aristoteles in zwei Aspekten die Schwierigkeit der Wahrheitsuntersuchung aus, die Alexander so erklärt:

> οἱ δὲ τρόποι τῆς χαλεπότητος δύο, εἷς μὲν ὁ παρὰ τὴν τοῦ πράγματος θεωρουμένην φύσιν, τοιούτου ὄντος ὡς τῇ αὐτοῦ φύσει δυσθεώρητον εἶναι, δεύτερος ὁ διὰ τὴν τοῦ θεωροῦντος αὐτὸ ἀσθένειαν· δύναται γάρ τι τῇ αὐτοῦ φύσει ὂν εὐθεώρητον τῷ ἁπλοῦν εἶναι, διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἡμῖν εἶναι χαλεπόν τε καὶ δυσθεώρητον. (in Met. 142,2-7)
> Es gibt zwei Schwierigkeiten <der Wahrheitsbetrachtung>: Die eine ist von der Natur der zu betrachtenden Sache abhängig, da diese ihrer Natur nach nicht leicht erkennbar ist; die zweite wegen der Schwäche der sie betrachtenden <Vernunft>; denn etwas kann seiner Natur nach wegen der Einfachheit gut erkennbar, für uns aber wegen unserer Schwäche schwierig und schwer erkennbar sein.

Wenige Zeilen später führt Alexander die Ursache unserer Schwäche an:

> οὕτω δὲ ὁ ἡμέτερος νοῦς πρὸς τὰ φανερώτατα τῶν ὄντων ἔχει διὰ τὸ μὴ ἀπολελυμένος καὶ κεχωρισμένος εἶναι, ἀλλ' εἶναι σὺν αἰσθήσει καὶ ταῖς παθητικαῖς δυνάμεσι τῆς ψυχῆς, ἃ πάντα ἐμπόδια τῇ οἰκείᾳ τοῦ νοῦ ἐνεργείᾳ. (in Met. 142,19-22)
> So verhält sich unser Intellekt zu den <der Natur nach> deutlichsten Dingen, weil er nicht entbunden und getrennt ist, sondern mit Wahrnehmung und erleidenden Fähigkeiten der Seele <verbunden> ist,[49] die alle der eigentümlichen Tätigkeit des Intellekts im Weg stehen.

Die erleidenden Vermögen der Seele sind neben dem Wahrnehmen gewiss Vorstellen und Meinen. Die eigentümliche Tätigkeit des Intellekts ist, von diesen drei Fähigkeiten abgesehen, nichts anderes als νοεῖν, das eigentlichste Werk der Seele;[50] während jene Fähigkeiten sowie Tätigkeiten mit Materie zu tun haben, muss der eigentliche Gegenstand des Denkens materiefrei (ἄυλον), d.h. ohne Akzidens sein,[51] der den bisherigen Ausführungen nach mit „dem am meisten Allgemeinen" und „dem Einfachsten" identisch sein muss.[52]

Dieses Allgemeinste und Einfachste, das von der Wahrnehmung am weitesten entfernt ist, ist zugleich das der Natur bzw. der Sache nach Bekannte und mithin das Erkenntnisziel; damit

---

[49] Vgl. z.B. in De sensu, 112,9-10: νοεῖ δὲ ὁ νοῦς τὰ αἰσθητὰ μετ' αἰσθήσεως. − „Der Intellekt denkt das Wahrnehmbare mit Wahrnehmung."

[50] De an. 23,2-3: τὸ γὰρ νοεῖν, οἰκειότατον ὂν ἔργον αὐτῆς. − „Denn das Denken [sc. eines materielosen Eidos = ποιητικὸς νοῦς] ist das eigentümlichste Werk der Seele." Daher inkludiert dieses νοεῖν nicht das Vorstellen oder Meinen, s. dazu das Kap. I, D.

[51] S. in Met. 12,17-20: καὶ ᾧ μηδέν ἐστι συμβεβηκός, ἡ τούτου γνῶσις χαλεπωτέρα, διὸ καὶ πλείονος ἀκριβείας δεῖται, ἅτε οὐκ ἀπὸ συμβεβηκότων εἰς τὴν γνῶσιν τῆς οὐσίας αὐτῶν βοηθουμένη, ἀλλ' ἀπὸ μόνης τῆς οὐσίας γιγνομένη. – „Und welches kein Akzidens hat, dessen Erkenntnis ist schwieriger, deswegen ist sie auf größere Präzision angewiesen, da sie nicht von den Akzidentien unterstützt wird, sondern von seinem Wesen allein erfolgt."

[52] Vgl. Simplikios, in Phys. 308,34-37: τὸ τῇ ὑποστάσει χωριστὸν εἶδος πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἔνυλον εἶδος καὶ καθ' αὐτό· καὶ τί ἐστι, φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι τῆς πρώτης, ἣν ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματείᾳ παραδίδωσιν. − „Wie sich das der Existenz [genauer: dem Sein] nach von sich selbst her selbständige Eidos zum materienbezogenen Eidos verhält, und was es ist, <dies zu betrachten> ist als Werk der Ersten Philosophie zu bestimmen, die Aristoteles in der Abhandlung *Metaphysik* erklärt."

dieses auch für uns bekannt, also gut erkennbar wird, muss man den Intellekt trainieren und anregen, wie Alexander appelliert.[53]

Fazit: Alexander spricht in seinem *Metaphysik*-Kommentar gemeinsam mit Aristoteles vom jeweiligen Erkenntnisziel als dem „am meisten Allgemeinen", das „Sein, sofern es Sein ist", ist. Es umfasst alles Einzelne, d.h. es ist Ermöglichungsgrund aller Instanzen und zugleich deren erste und einfachste Ursache.

Alexander stimmt allem zu, was Aristoteles vom Allgemeinen in *Metaphysik* I 2 bzw. vom Eidos in der *Metaphysik* (insbesondere in Buch Z) sagt und was Aristoteles als primäres Allgemeines in den *Zweiten Analytiken* beschreibt; und er benennt es mit dem Terminus „Allgemeines" (καθόλου). Er unterscheidet dieses Allgemeine von einem abstrakten Allgemeinbegriff und damit von einer oberflächlichen, an der Wahrnehmung orientierten Begriffsbildung. Das zeigt sich auch an der inhaltlichen Einbeziehung von Kapitel A 1 der *Physik*, dessen Bewertung durch Alexander nun etwas näher betrachtet werden soll.

τὰ καθ' ἕκαστα als intelligibles Individuum und Erkenntnisziel in Physik I 1

Das Gesagte führt uns zum Eingangskapitel der *Physik*, das dasselbe Thema behandelt, in dem das Erkenntnisziel allerdings mit einem anderen Terminus ausgedrückt wird.

> πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἁπλῶς. διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. (Phys. I 1, 184a16-26)
> Der <für den Menschen> natürliche <Erkenntnis->Weg führt von dem uns Bekannteren und Deutlicheren zu dem der Natur nach Deutlicheren und Bekannteren, denn das uns und das schlechthin Bekannte sind nicht dasselbe. Deswegen muss man auf diese Weise fortschreiten von dem der Natur nach Undeutlicheren, uns aber Deutlicheren zu dem der Natur nach Deutlicheren und Bekannteren. Uns zunächst klar und deutlich aber ist eher das Konfuse; später aber werden von diesem her die <individuellen> Elemente und die Prinzipien bekannt, wenn man es <begrifflich> unterscheidet. Daher muss man vom Allgemeinen zum Einzelnen fortgehen; denn das Ganze ist für die Wahrnehmung bekannter, das Allgemeine aber ist ein gewisses Ganzes; das Allgemeine umfasst nämlich vieles gleichsam als Teile.

[53] In Met. 142,9-12: εἰ γὰρ τὰ γνώριμα καὶ πρῶτα τῇ αὐτῶν φύσει ἡμῖν ἐστι δύσγνωστα διὰ τὴν ἀργίαν τοῦ νοῦ, δῆλον ὅτι δεῖ γυμνάζειν τε καὶ ἐπεγείρειν πρὸς αὐτὰ τὸν νοῦν, ὅπως αὐτῷ εὔγνωστα γίγνηται τὰ τῇ αὐτῶν φύσει γνώριμα. − „Denn wenn das seiner Natur nach Bekannte und Erste wegen der Trägheit des Intellekts für uns schwer erkennbar ist, müssen wir klarerweise unseren Intellekt trainieren und anspornen, damit ihm das seiner Natur nach Bekannte leicht erkennbar wird."

Dem der Natur nach Deutlicheren und Bekannteren, das Aristoteles als ἁπλῶς umschreibt, setzt er das uns Bekanntere und Deutlichere entgegen; was dieses ist, nennt er im Kapitel I 2 der *Zweiten Analytiken*: das der Wahrnehmung Nähere, nämlich das Einzelne.[54]

Aristoteles scheint im Widerspruch zu anderen seiner Aussagen zu stehen, wenn er z.B. in den *Zweiten Analytiken* sagt, das Wissen sei es, das Allgemeine zu erkennen,[55] in *Physik* I 1 aber, man müsse vom Allgemeinen zum Einzelnen[56] fortgehen. Sachlich sagt er jedoch an den beiden Stellen dasselbe.

Um diese scheinbare Diskrepanz zu beheben, muss vorweg τὸ καθόλου in der *Physik* geklärt werden, das Aristoteles als das Konfuse bezeichnet. Damit gemeint ist weder der wahrnehmbare Gegenstand selbst, der nicht konfus sein kann,[57] − abgesehen davon, dass er aus Eidos (Sache) und Materie besteht −, noch die Wahrnehmung des Eigentümlichen, die immer wahr ist, [58] sondern die Wahrnehmungs- bzw. Gegenstandserkenntnis. Diese Interpretation unterstützt Alexander selber in seinem Kommentar zu 982a25 (*Met*. I 2); nachdem er vor der Auffassung gewarnt hat, die Worte in 982a25 stimmten nicht mit dem Gesagten im Proömium der *Physik* überein, stellt er fest:

> ἀλλ’ οὐδὲ τὸ ὡς γένος λεγόμενον καθόλου ἐκεῖ πρὸς τὴν αἴσθησιν πρῶτον εἶπεν, ἀλλὰ τὸ κοινότερον καὶ πλείοσι συμβεβηκός, ὡς ἐδήλωσε διὰ τῶν παραδειγμάτων. (in Met. 12,12-14)
> Aber auch nicht das Gattungsallgemeine[59] nannte Aristoteles dort der Wahrnehmung früher, sondern das vielem zukommende allgemeine Merkmal [sc. Akzidens], wie Aristoteles durch die Beispiele zeigte.

---

[54] An. post. I 2, 72a1-5: λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ’ ἕκαστα. − „Das für uns Frühere und Bekanntere meine ich das der Wahrnehmung Nähere, das schlechthin Frühere und Bekanntere aber das ihr Entferntere. <Der Wahrnehmung> am weitesten entfernt ist das am meisten Allgemeine, am nächsten aber ist das Einzelne.“

[55] 87b38-39: ἡ δ’ ἐπιστήμη τὸ [τῷ] τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν. − „Die Wissenschaft ist, das Allgemeine zu erkennen.“; EN VI 6, 1140b31-32: Ἐπεὶ δ’ ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων. − „Weil die Wissenschaft eine Annahme über das Allgemeine ist und vom notwendig Seienden handelt.“; De an. II 5, 417b22-23: ἡ δ’ ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ’ ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. − „Das Wissen geht auf das Allgemeine; dieses bildet sich <nachträglich> in der Seele selbst.“; dazu, dass dieses Allgemeine weder Abstraktum (sondern primäres Allgemeines) noch wörtlich von vornherein in der Seele ist, s. das Kap. I, C.

[56] Vgl. den anderen Ausdruck in Met. II 2, 994b20-22: ἔτι τὸ ἐπίστασθαι ἀναιροῦσιν οἱ οὕτως λέγοντες, οὐ γὰρ οἷόν τε εἰδέναι πρὶν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν. − „Ferner heben sie, die so [sc. einen Fortschritt ins Unendliche] behaupten, das Wissen auf, denn es ist unmöglich zu wissen, bevor man zum Individuum gelangt ist.“

[57] S. zur falschen Deutung des Konfusen durch Duns Scotus, der es für das wahrnehmbare Einzelding gehalten hat und so der Überzeugung war: konfus seien die Gegenstände für die Wahrnehmung, weil sie diese in der Vollständigkeit einfach rezipiert habe, Schmitt: Denken ist Unterscheiden, 68 und Anm. 13; ders.: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 81 ff.

[58] De an. 427b11-12: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. − „Denn die Wahrnehmung des <einem jeden Vermögen> Eigentümlichen ist immer wahr.“

[59] Das ὡς γένος-Prädikat kann entweder ein echtes Genos als gemeinsames Prinzip bezeichnen oder bloß homonym sein, s. dazu das Kap. II.

Die auffälligsten Eigenschaften sind also der Wahrnehmung nah, aber auch früher als die sprachliche Prädikation, weil sie dafür unter eine bestimmte Gattung subsumiert werden müssen.

Warum Aristoteles diese an einem Einzelding gewonnene Erkenntnis allgemein und konfus nennt, illustriert er gleich nach dem oben angeführten Zitat an dem Beispiel von Kindern, die anfangs alle Männer Vater und alle Frauen Mutter nennen. Dies bedeutet, dass die Kinder sich zunächst an einem markanten Merkmal, etwa der tiefen Stimme, orientieren, das aber auch anderen Männern, die nicht ihr Vater sind, zukommt. In diesem Sinn ist die Wahrnehmungserkenntnis abstrakt. Konfus ist sie deswegen, weil die Kinder ihr Vatersein mit etwas vermischt haben, das nicht zu genau ihrem Vater gehört. Indem sie mit der Zeit alles, was nicht zu ihren Eltern gehört, ausschließen, gelangen sie zu deren individuell Eigentümlichem (τὸ μερικὸν ἴδιον), ein Terminus, den Simplikios zutreffend verwendet.[60]

Die Abstraktheit und die Konfusion der Wahrnehmungserkenntnis, die sich auf ein undifferenziertes, elementares Allgemeines stützt,[61] gilt auch für das Wort, das seinen Begriff ausdrücken will, [62] wie es Aristoteles nach dem Kinder-Beispiel anhand des Wortes ‚Kreis' exemplifiziert.[63]

Das Wort ‚Kreis' wird auf vieles appliziert: auf Kreise im Sand, aus Erz, auf den Freundeskreis usw., d.h. es bezeichnet auf unbestimmte Weise ein bestimmtes Ganzes.[64] Der wahrgenommene und benannte Gegenstand, etwa ein an die Tafel gezeichneter Kreis, ist aber lediglich eine realisierte Instanz der Sache Kreis, die das Alltagsdenken, d.h. das Meinen, vorschnell und ungeprüft beurteilt, und somit in Gefahr gerät, sie mit der Sache selbst gleichzusetzen. Auf diese Weise werden zwei Sachen konfundiert: Kreis und Kreide.

Auch die Alltagssprache bezeichnet den vorliegenden Gegenstand als ein einheitliches Ganzes (ὅλον τι), weil er für die Wahrnehmung nicht mehr aufgelöst werden kann. Allgemein

---

[60] S. Simplikios, in Phys. 17,14-18: οἱ γὰρ νήπιοι παῖδες ὁλοσχερῆ καὶ συγκεχυμένην ἔτι τὴν γνῶσιν ἔχοντες πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ τὰς γυναῖκας μητέρας καλοῦσι· προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου διαρθροῦσι τὸ ὁλοσχερὲς εἰς τὸ μερικὸν ἴδιον καὶ οὕτω τὴν ἀκριβῆ τῶν γεννησάντων αὐτοὺς λαμβάνουσιν εἴδησιν. − „Denn die albernen Kinder, da sie noch grobe und konfuse Kenntnis haben, nennen alle Männer Vater und alle Frauen Mutter; mit dem Verlauf der Zeit aber bringen sie das Grobe unterscheidend zum individuell Eigentümlichen und so erlangen die genaue Erkenntnis ihrer Erzeuger."; s. ausführlich zum Thema Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 216 ff. u.ö.

[61] Hans Wagner: Aristoteles. Physikvorlesung, übers. und erl., Anm. 5,20 f., S. 395, legt dieses anfängliche unbestimmte Allgemeines so aus, es sei „das schlichte Allgemeine, das bloß komparativ und ungegliedert ist," (...) es gebe keine „Vorstellung von dem gibt, was in ihm enthalten ist." Zur Kritik an dieser falschen Deutung s. Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 217, Anm. 3; Pietsch: Prinzipienfindung bei Aristoteles, 63 ff.

[62] Auf diesen Aspekt werden wir im Kap. II anhand der Wörter *Seele* und *Lebewesen* eingehen.

[63] Das Wort *Kreis* weist aber auch auf dessen „erstes Eidos" bzw. „Allgemeines" als τὸ τί ἦν εἶναι hin. All diese Begriffe bezeichnen das primäre Allgemeine, s. dazu das Kap. I, F.

[64] Phys. I 1, 184b2: ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος. − „[sc. der Name] bezeichnet etwas unbestimmterweise als ein Ganzes, wie <das Wort> Kreis."

gesagt: Was die Sprache benennt, ist nicht das Einzelding selbst, sondern das sachliche Bestimmungsmoment, das an ihm realisiert ist.[65]

Die Wahrnehmungserkenntnis und die sprachliche Benennung sind demnach konfus und abstrakt, weil sie die zu erkennende Sache mit sachfremden materiellen Zusätzen vermischen, weshalb sie nur τὰ καθόλου sind, d.h. undifferenzierter anfänglicher Allgemeinbegriff.

Von diesem ausgehend gelangt man zum Erkenntnisziel, τὰ καθ' ἕκαστα, indem man begrifflich unterscheidet, ob etwas der Sache zukommt oder nicht. Der Ausdruck τὰ καθ' ἕκαστα wird bei Aristoteles und Alexander nicht nur für wahrnehmbare Einzeldinge gebraucht, sondern auch für alles, was selbst ein Bestimmtes ist;[66] er bedeutet folglich an unserer Stelle erkennbares, sachliches Individuum, das die höchste Distinktheit und Bestimmtheit besitzt, weil es nur die Bestimmungen enthält, die der jeweiligen Sache von ihr selbst her zukommen, sodass es seinerseits auch ein Allgemeines ist, und zwar ohne materielle Momente. Deswegen kann es weitere einschlägige εἴδη hervorrufen,[67] an ihm orientiert sich auch die Entstehung eines sinnlichen Kompositums.

Dieses sachliche Einzelne, das der Natur nach früher ist, ist zugleich auch der Ermöglichungsgrund der genauen Erkenntnis, wie Alexander die Bedeutung des der Erkenntnis nach Früheren (*Met*. V 11) im exakten Sinn und Wortlaut wie in *Physik* I 1 erklärt:

> ἄλλον δέ φησι τρόπον πρότερα λέγεσθαι παρὰ τὸν προειρημένον τὰ τῇ γνώσει· δοκεῖ γὰρ ὧν ἡ γνῶσις πρῶτον, ταῦτα καὶ ἁπλῶς τε καὶ τῇ φύσει πρῶτα εἶναι, ὧν δὲ ὕστερον, ὕστερα. ὅτι δὲ μὴ ἁπλῶς τὸ τῇ γνώσει πρῶτον καὶ τῇ φύσει πρῶτόν ἐστιν, ἐξῆς δείκνυσι διὰ τῆς τῶν γνωστῶν διαφορᾶς· εἶναι γάρ φησιν ἄλλα μὲν τὰ κατὰ τὸν λόγον πρῶτα, ἄλλα δὲ τὰ τῇ αἰσθήσει· κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρῶτα, ἃ καὶ ἁπλῶς τῇ φύσει πρῶτα (διὰ τούτων γὰρ αἱ κατ' ἐπιστήμην γνώσεις), κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα, ἃ πρὸς ἡμᾶς δοκεῖ τὸ πρῶτον ἔχειν, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς. διὸ κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον τοῦ πρώτου ἔσται πρῶτα καὶ τὰ καθόλου καὶ τὰ αἰσθητά. (in Met. 386,21-31)
>
> Auf andere Weise neben der genannten <Bedeutung> wird, sagt Aristoteles, das der Erkenntnis nach Frühere benannt; denn das, dessen Erkenntnis früher ist, scheint auch schlechthin und der Natur nach früher zu sein, dessen Erkenntnis aber später, später. Dass das der Erkenntnis nach Frühere jedoch nicht unbedingt auch das der Natur nach Frühere ist, zeigt Aristoteles sodann durch den Unterschied des Erkennbaren; er sagt nämlich, dass das

---

[65] Zu dem in der sinnlichen Materie realisierten Eidos, das Aristoteles und Alexander als Beschaffenheit (πάθος) bezeichnen, s. das Kap. III, C.

[66] S. dazu das Kap. I, E. Vgl. auch Simplikios, in Cat. 82,6-7: ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος καὶ τὸ νοητὸν καὶ χωριστὸν εἶδος ἄτομον οὐσίαν λέγεσθαί φησιν, καὶ ἴσως οἰκεῖον τοῦτο τῷ Περιπάτῳ. − „Alexander sagt allerdings, auch das selbständig intelligible Eidos werde individuelles Wesen genannt, das ist wohl eine der Schule Peripatos eigentümliche Lehrmeinung."

[67] S. ausführlich Pietsch: a.a.O., 61-77. Vgl. in Met. 58,17-18: τὸ μέντοι εἶδος ἓν ὂν τῷ ἀριθμῷ πλείονα εἴδη ποιεῖ. − „Das <intelligible> Eidos ist zwar numerisch <je> Eines, doch bringt viele *eide* hervor." Es ist genau die erste Seinsursache der anderen potentiellen Intelligibilia und nicht aller Dinge schlechthin. In diesem Sinn erläutert Alexander die Formulierung für den ποιητικὸς νοῦς in De an. III 5, 430a15 „ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν", s. dazu das Kap. I, D.

dem Begriff nach Frühere und das der Wahrnehmung nach Frühere verschieden sind. Denn dem Begriff nach ist das Allgemeine früher, das auch schlechthin der Natur nach früher ist (denn durch das erfolgen die wissenschaftlichen Erkenntnisse), der Wahrnehmung nach aber ist das Einzelne früher, das für uns das Frühere innezuhaben scheint, aber es nicht schlechthin hat. Deshalb können nach dieser <jeweiligen> Bedeutung des Früher sowohl das Allgemeine als auch das Wahrnehmbare früher sein.

Wessen Erkenntnis früher ist, lässt Alexander hier zunächst offen, trifft aber sogleich die Unterscheidung zwischen der Wahrnehmungs- und der Sacherkenntnis. Alexander bezeichnet an dieser Stelle das dem (Sach-)Begriff bzw. der Natur nach Frühere in Abgrenzung vom der Zeit und dem Erkenntnisprozess nach Früheren als τὰ καθόλου, sodass dieses Allgemeine sachlich mit τὰ καθ' ἕκαστα in *Physik* I 1 identisch ist und der scheinbare Widerspruch hinsichtlich der Verwendung der Termini behoben wird.

Dieses am meisten Allgemeine bestimmt Aristoteles in *Met*. I 2 nach wenigen Zeilen als das im höchsten Sinn Erkennbare (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, 982a31), das den Erkenntnisgegenstand des Wissens um seiner selbst willen darstellt. Es deckt sich somit mit τὰ ἁπλούστατά τε καὶ πρῶτα[68] und τὰ τῇ φύσει φανερώτατα[69] bei Alexander, wie sich schon gezeigt hat. All das beschreibt genau den Charakter des primären Allgemeinen, τὸ ἄυλον εἶδος, das seiner Natur nach das am meisten Erkennbare ist. Alexander stimmt hier mit Aristoteles überein und stimmt ihm zu.

Dieses einfachste, materielose Allgemeine ist für Aristoteles sogar etwas Göttliches, das die Wissenschaft, nämlich die Erste Philosophie, zum Gegenstand hat.[70] Indem wir es erkennen (= *adaequatio rei et intellectus*), gewinnen wir einen Anteil an der göttlichen Vernunft (und nicht die ganze göttliche Vernunft), welche die Wissenschaft am meisten innehat.[71] Dieses Göttliche bezeichnet Alexander in seiner Abhandlung *De anima* nachdrücklich als ποιητικὸς νοῦς[72] und nicht als den Gott oder den unbewegten Beweger schlechthin; darauf werde ich in einem eigenen Kapitel eingehen.[73]

---

[68] In Met. 11,10-11.
[69] Ebd. 142,17-18.
[70] Met. I 2, 983a5-7: ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. − „Denn die göttlichste <Wissenschaft> ist auch die ehrwürdigste; sie allein dürfte in zweifachem Sinne göttlich sein: denn die Wissenschaft zum einen, die am meisten der Gott haben dürfte, ist göttlich unter den Wissenschaften, und zum anderen die Wissenschaft, die das Göttliche zum Gegenstand hat."
[71] Ebd. 983a6: ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι. − „[sc. die göttlichste Wissenschaft], die am meisten der Gott haben dürfte."
[72] Um hier nur eine Belegstelle anzuführen, s. De an. 89,4-6: καὶ τὸ μάλιστα δὴ καὶ τῇ αὑτοῦ φύσει νοητὸν εὐλόγως αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως. τοιοῦτον δὲ ὂν εἴη ἂν ὁ ποιητικὸς νοῦς. − „Und das seiner eigenen Natur nach am meisten Intelligible ist sinnvollerweise Ursache auch für die Erkenntnis anderer <Intelligibilia>. So müsste der <die Erkenntnis eines ἄυλον εἶδος> bewirkende Intellekt bestimmt sein."
[73] S. das Kap. I, D.

ZUSAMMENFASSUNG: Die gesuchte höchste Wissenschaft zielt auf die ersten Prinzipien bzw. Ursachen ab, und diese zu erkennen kommt dem Weisen zu, weil sie am schwierigsten erkennbar sind. Ihre Erkenntnis ist also das Allgemeinwissen, d.h. das Wissen des am meisten Allgemeinen.

Dieses Allgemeine als Erkenntnisziel ist von der Wahrnehmung am weitesten entfernt, was wiederum besagt, dass es der Natur nach das Deutlichste ist. Dem menschlichen Erkenntnisweg nach gehen wir von dem der Wahrnehmung Näheren aus, nämlich dem Einzelnen, das uns bekannt ist, und gelangen zu dem der Natur nach Bekannteren und Früheren.

Diesen Erkenntnisprozess kehrt Aristoteles im Eingangskapitel der *Physik* scheinbar um und behauptet, man müsse vom Allgemeinen zum Einzelnen fortschreiten. Das dort gemeinte Allgemeine aber ist im Gegensatz zu dem in *Met*. I 2 ein sachlich noch undifferenzierter konfuser Anfangsbegriff, der von auffälligen Wahrnehmungsmerkmalen gebildet wird; „das Einzelne“ ist dagegen nicht sinnliches, sondern intelligibles Individuum als Erkenntnisziel, sodass der in der Forschung wiederholt kritisierte Widerspruch hinsichtlich des Gebrauchs von Einzelnem und Allgemeinem hinfällig ist.

In mit Aristoteles übereinstimmender Verwendung dieser sachlich differenzierten Termini bestimmt Alexander „das am meisten Allgemeine“ mit Recht als „das Einfachste und Erste“, das der Natur nach am deutlichsten, materiefrei und das am sichersten Erkennbare ist. All diese Bestimmungen beschreiben genau das primäre Allgemeine, das sachbegrifflich von dem abstrakten Allgemeinbegriff am weitesten entfernt ist.

B. ἕν τι καὶ ταὐτόν, καθόλου τι und τι ἓν ἐπὶ πάντων in *Met*. III 4

Im Kapitel III 4 der *Metaphysik* wirft Aristoteles die 8. Aporie auf:

> εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; ᾗ γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτόν, καὶ ᾗ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν. — ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ δεῖ τι εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὰ γένη εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἤτοι τὰ ἔσχατα ἢ τὰ πρῶτα· τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον ἄρτι διηπορήσαμεν. (999a26-32)
> Denn wenn es nichts neben den Einzeldingen gibt, die Einzeldinge aber unbegrenzt viele sind, wie kann Wissenschaft von den unbegrenzt vielen Dingen erlangt werden? Denn <nur> insofern etwas Eines und Selbiges, d.h. etwas Allgemeines vorliegt, erkennen wir alles. Wenn dies aber notwendig ist, d.h. es so etwas Bestimmtes neben den Einzeldingen geben muss, müssten die Gattungen neben den Einzeldingen <selbständig> existieren, und zwar die letzten oder die ersten; dass dies aber unmöglich ist, haben wir soeben durchgesprochen.

Beachtet man nur den Wortlaut „καθόλου τι" und „τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα", kann man leicht zur Ansicht kommen, damit sei das abstrakte Allgemeine gemeint, dieses sei so gerade Bedingung und zugleich Ziel der Erkenntnis. Diese Meinung bildet sich nicht von ungefähr, da Aristoteles in der vorangehenden 7. Aporie vorläufig geäußert hat, dass die höchsten Gattungen versuchsweise als Prinzipien gesetzt werden sollen, wenn stets das Allgemeine mehr Prinzip ist. Dass die Gattungen als Prinzipien in Frage kommen, widerlegt Aristoteles allerdings im Fortgang der 7. Aporie. Im Folgenden sollen zwei seiner widerlegenden Argumente angeführt werden, die für das richtige Verständnis des καθόλου in der 8. Aporie wichtig sind:

1. Das Seiende und das Eine würden Prinzipien und Wesen der Dinge sein, weil sie von allem Seienden allgemein ausgesagt werden. Dies ist aber nicht möglich, da die Gattungen, einschließlich ihrer Arten, nicht von den Differenzen ausgesagt werden können; so ist etwa die Aussage ‚Zweifüßig ist Mensch' unmöglich. Das Seiende und das Eine, die nur von allem generell ausgesagt werden, sind also nicht Gattungen bzw. Prinzipien.[74]

---

[74] Met. III 4, 998b17-28. Alexander erklärt es in seinem Kommentar (205,8-19) so: ὡς δὲ δοκοῦν τισιν οὕτως ἀντιλέγει πρὸς τὴν δόξαν, καὶ εἴρηκέ γε πρὸ ὀλίγου περὶ αὐτῆς. ὅτι οὖν μὴ γένη τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν, οὕτω δείκνυσι. πᾶσα διαφορὰ γένους διαιρετικὴ καὶ ὂν καὶ ἕν ἐστιν, ὥστε καὶ αἱ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος διαφοραί, εἰ γένη ταῦτα, καὶ ἓν ἑκάστη αὐτῶν καὶ ὂν ἔσται. ἀλλὰ εἰ τὸ ὂν καὶ ἓν ἐν ἑκάστῃ τοῦ ὄντος διαφορᾷ, γένους ὄντος τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἑνός, κατηγοροῖτο ἂν τῶν οἰκείων διαφορῶν τὰ γένη. τοῦτο δὲ ἀδύνατόν φησιν εἶναι· καθόλου γὰρ οὔτε τὸ εἶδος τὸ ὡς γένους ὂν εἶδος (πολλαχῶς γὰρ τὸ εἶδος, ὡς εἴρηται πρὸ ὀλίγου) τῆς οἰκείας κατηγορεῖται διαφορᾶς, εἰ καθ' αὑτὴν ἡ διαφορὰ λαμβάνοιτο· ἡ γὰρ διαφορὰ ἐπὶ πλέον κατηγορεῖται τοῦ εἴδους, ὡς τὸ λογικὸν τοῦ ἀνθρώπου ἢ θνητόν, τὸ δ' ἐπ' ἔλαττον λεγόμενον τοῦ ἐπὶ πλέον λεγομένου οὐχ οἷόν τε ἀληθῶς κατηγορεῖσθαι. − „Wie manche meinen, so spricht Aristoteles gegen die Ansicht und sprach ja kurz zuvor darüber. Dass das Seiende und das Eine also nicht Gattungen sind, zeigt er wie folgt: Jede Differenz teilt die Gattung ein und ist <selbst> bestimmt seiendes Eines, sodass auch jede der Differenzen des Einen und des Seienden, wenn diese Gattung sind, bestimmt seiendes Eines sein wird. Wenn aber das Seiende und das Eine in jeder Differenz des Seienden sind, sollten das Seiende und das Eine Gattungen sein, würden die Gattungen von

2. Bei den Dingen, in denen es ein Früher und Später gibt, kann ihr gemeinsames Prädikat nicht selbständig neben ihnen existieren, wie z.B. ‚Zahl' neben den einzelnen Zahlen und ‚Figur' neben den einzelnen Figuren wie Dreieck, Viereck, Fünfeck usw.[75]

Da Alexander das Problem des gemeinsamen Prädikats von den Dingen mit Früher und Später bzw. höherem und niedrigerem Vermögen ausführlich in seiner *Quaestio* I 11 angeht, deren Hauptthema die Phrase in *De anima* A 1: τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον (402b7-8) ist und diese *Quaestio* von mir in einem eigenen Kapitel behandelt wird,[76] sei hier nur das Wichtigste erwähnt: Das abstrakte Allgemeine, das von Dingen mit Früher und Später gemeinsam ausgesagt wird, wie Zahl, Figur und nicht zuletzt Seele, kann auch aus der Sicht Alexanders weder ein einheitliches gemeinsames Wesen (= echtes Genos als Prinzip) von ihnen aufweisen noch neben ihnen selbständig existieren.

Das alles spricht dafür, dass Aristoteles zu Beginn der 8. Aporie einen anderen Begriff des Allgemeinen verwendet als den des abstrakt Allgemeinen. Alexander bezieht in seinem Kommentar zur Stelle jedenfalls eine klare Position:

> ἡ γὰρ γνῶσις καὶ ἡ ἐπιστήμη τῶν καθ' ἕκαστα γίγνεσθαι δοκεῖ, καθὸ ἕν τι καὶ ταὐτόν ἐστιν ἐν πᾶσιν αὐτοῖς· κατὰ γὰρ τὸ καθόλου κοινῶς αὐτῶν κατηγορούμενον· ὅπερ εἰ μὴ εἴη, οὐδ' ἂν γνῶσις αὐτῶν δύναται γίγνεσθαι. (in Met. 211,2-5)
> Denn die Erkenntnis bzw. die Wissenschaft von den Einzeldingen scheint zustande zu kommen, sofern ein Eines und Selbiges in ihnen allen ist; sie erfolgt ja gemäß dem von ihnen gemeinsam ausgesagten Allgemeinen. Gäbe es dieses nicht, könnte auch die Erkenntnis dieser Dinge nicht entstehen.

Im Unterschied dazu haben einige Interpreten, indem sie diese Aussagen Alexanders wörtlich nahmen, die Auffassung vertreten, der Erkenntnisgegenstand sei das abstrakte Allgemeine der Prädikation. Cherniss behauptet:[77]

> It appears, then, that (...) the common predicate which is the object of knowledge is other than the particular sensibles.

Ebenso auch Polansky: [78]

---

den eigentümlichen Differenzen ausgesagt. Dies ist aber unmöglich, sagt Aristoteles; denn allgemein wird die Art, die in der Gattung eingeteilt ist (das Eidos hat ja viele Bedeutungen, wie zuvor gesagt), nicht von der eigentümlichen Differenz ausgesagt, wenn diese für sich genommen wird. Denn die Aussage der Differenz erstreckt sich weiter als die Art, wie das „Vernünftig" oder „Sterblich" weiter als Mensch; das weniger weit Ausgesagte kann nicht vom mehr weit Ausgesagten wahrhaftig prädiziert werden."

[75] Met. III 4, 999a6-10: ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα (οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς, οὐκ ἔσται τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων ...).

[76] S. das Kap. II.

[77] Cherniss: Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, 273; seine Behauptung ist de facto identisch mit der der Ideenfreunde, s.u.

> The object of knowledge somehow in the soul are things having universal status (τῶν καθόλου, 417b21-23), that is, things predicated of many things as tree can be predicated of many (DI [*De interpretatione*] 17a39-40).

So plausibel diese Interpretation auch immer erscheinen mag, Alexander hat sich schon vorher, im Kommentar zur 6. Aporie, gegen diese Deutung ausgesprochen, um eine mögliche Fehldeutung des Aristotelestextes zu vermeiden:

> ἢ κατὰ τὰ εἴδη μὲν ἡ γνῶσις ἑκάστου (κατὰ γὰρ ταῦτα τὸ εἶναι ἑκάστῳ), οὐ μὴν κατὰ τὸ εἶδος τὸ ὡς ἐκ γένους διῃρημένον, ἀλλὰ τὸ εἶδος τὸ ἀντιδιαιρούμενον τῇ ὕλῃ. (in Met. 203,20-23)
> Oder <genauer>: die Erkenntnis eines jeden richtet sich zwar nach dem Eidos (diesem nach hat jedes nämlich das Sein), doch nicht nach dem Eidos, das von der Gattung aus eingeteilt ist, sondern nach dem Eidos als begrifflichem Gegensatz zur Materie.

Die Fehldeutung von Eidos als allgemein über Vieles ausgesagte Art fürchtet er, weil Aristoteles sich an der von Alexander kommentierten Stelle nicht eindeutig ausdrückt, wenn er sagt:

> κἂν εἰ ἔστι τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν καθ' ἃ λέγονται τὰ ὄντα, τῶν γε εἰδῶν ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσίν. (Met. III 3, 998b6-8)
> Und wenn die Wissenschaft von den Dingen erlangen deren Eidos zu erfassen ist, nach dem sie genannt werden, sind die Gattungen Prinzipien des <jeweiligen> Eidos.

Da die Gattung Prinzip auch der Definition ist, durch die wir ein jedes erkennen, wie Aristoteles wenige Zeilen vorher sagt, scheint eben das als Spezies verstandene Eidos das Ziel der Erkenntnis zu sein. Genau diese Ansicht lehnt Alexander im Kommentar ab und verbietet sie auch in seinem Kommentar zum Beginn der 8. Aporie mit einer Ergänzung zu dem Satz an der eingangs angeführten *Metaphysik*-Stelle (999a32): „τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον ἄρτι διηπορήσαμεν" fügt Alexander zu Recht „μηδὲν τούτων" hinzu − sei es die letzte Gattung oder die erste, keine von ihnen ist Prinzip und Erkenntnisgegenstand. Alexander nimmt damit wahrscheinlich eine Einsicht aus *Met*. XI 2 vorweg, wo Aristoteles noch deutlicher als im Kapitel III 4 betont:

> τά γε μὴν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα γένη ἢ εἴδη ἐστίν, ἀλλ' οὐδετέρου τούτων ἡ ζητουμένη νῦν ἐπιστήμη. (1060a5-6)
> Das, was neben den Einzeldingen ist, ist Gattung oder Art, aber auf keines von diesen beiden geht die jetzt gesuchte Wissenschaft.

[78] Polansky: Aristotle's De anima, 242. S. zur Problematik das Kap. I, D.

Das Eidos als Art wird nur als Abstraktum aus den empirisch beobachtbaren morphologischen Gemeinsamkeiten gebildet, sodass es dem Begriff nach am entleertesten ist und so dem anfänglichen undifferenzierten Allgemeinbegriff im Eingangskapitel der *Physik* gleichkommt, wie sich oben gezeigt hat.[79] Es ist also lediglich ein *universale post rem*.[80]

Diesen Charakter des *universale post rem* haben das Eidos und das Genos auch auf der Prädikationsebene. Ihr Sein bestimmt Alexander so:

> ἀλλ' ὡς τὰ γένη καὶ τὰ καθόλου καὶ κοινά, οἷς ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι τῶν καθ' ἕκαστα τὸ εἶναι. (in Met. 180,5-6)
> sondern [sc. ob sich die Existenz der Prinzipien] wie die Gattung bzw. das allgemein Gemeinsame <verhält>, deren Sein darin besteht, von den Einzeldingen ausgesagt zu werden.[81]

Dieses abstrakte Allgemeine der Prädikation ist demnach weder mit dem καθόλου τι (*Met*. III 4, 999a28) identisch noch kann es Bedingung oder Gegenstand der eigentlichen Erkenntnis sein.

Es lohnt sich, bevor wir auf das ἕν τι καὶ ταὐτόν (als primäres Allgemeines, wie es sich im Lauf der Argumentation erweisen wird) zurückkommen, einen Blick auf die obige Aussage Alexanders zu werfen, die Erkenntnis der Einzeldinge erfolge nach dem allgemeinen Prädikat (*in Met*. 211,2-5), weil sie einen sachlichen Widerspruch zu dem eben Gesagten aufzuweisen scheint, dass das abstrakte Allgemeine nicht Erkenntnisgegenstand ist.

Das Wesen und die Gewinnungsweise des abstrakten Allgemeinen

Warum das abstrakte Allgemeine, sei es konfuse Anfangserkenntnis, sei es allgemeines Prädikat, nicht Erkenntnisgegenstand und -ziel sein kann, wird offenbar, wenn man zunächst sein Wesen betrachtet.

Vielerorts in der *Metaphysik* sagt Aristoteles über τὸ καθόλου aus, dass es kein Wesen und bestimmtes Etwas, sondern nur Eigenschaft ist, [82] und nicht selbständig neben den

---

[79] S. das Kap. I, A.
[80] S. zu solch einer oberflächlichen Abstraktion das Kap. I, E.
[81] Z.B. auch in der Quaest. I 11b, 24,17-18: διότι τὸ μὲν γένει εἶναί ἐστιν ἐν τῷ κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων κατηγορεῖσθαι. − „Deswegen besteht das Gattungsein darin, von Vielem und <dem Eidos nach> Unterschiedlichem ausgesagt zu werden."
[82] Met. VII 13, 1038b34-1039a2: ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερὸν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. − „Wenn man aus diesen Argumenten <die Sache> betrachtet, ist es offenbar, dass keines der allgemein bestehenden Dinge Wesen ist, und dass das allgemein Ausgesagte nicht ein bestimmtes Etwas bezeichnet, sondern eine Beschaffenheit."

Einzeldingen existiert,[83] sondern lediglich Prädikat ist.[84] So liegt sein Wesen darin, von den Einzeldingen ausgesagt zu werden (*praedicabile de pluribus*).

Auch aus der Sicht Alexanders wird das Abstraktum, wie schon sein Name sagt, durch die Abstraktion (nicht die Herauslösung der Sache selbst: ἀφαίρεσις) aus den Einzeldingen gewonnen:

> τὸ δὲ γένος ἀπὸ τούτων τῶν ἐνύλων τε καὶ καθ' ἕκαστον τὸ εἶναι *λαμβάνει* [HS B^2] διὰ τὸν χωρισμὸν τῶν τὴν διαφορὰν αὐτοῦ δεικνύντων τε καὶ ποιούντων. (...) τὰ δὲ γένη ἐν τοῖς διὰ τὴν ὕλην τὸ εἶναί τε καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσιν ἐπιγίνεται ἔργον [τὰ] τοῦ συντιθέντος αὐτὰ διὰ τοῦ τῶν ἄλλων τῶν συνυπαρχόντων αὐτῷ τῇ ἐπινοίᾳ χωρισμοῦ. (Quaest. II 28, 79,12-18)
> Das Genos aber erlangt das Sein von den materialisierten Einzeldingen her durch Trennung derer, die ihre Differenz zeigen und machen. (...) Das Genos aber kommt an den Dingen, die durch die Materie existieren und bestehen, zustande als nachträgliches Werk dessen, der sie <gedanklich> konstituiert, durch die gedankliche Abstraktion von mit dem Einzelnen bestehenden <Akzidentien>.[85]

Die zwei wichtigen Aspekte des abstrakten Allgemeinen, dass die Differenzen der Einzeldinge ignoriert werden, und dass es eine bloß hinzutretende Existenz hat, teilen auch andere Kommentatoren; Simplikios sagt:

> τρίτον δὲ τὸ ἐν ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις ἐξ ἀφαιρέσεως ὑφιστάμενον, ὑστερογενὲς ὂν καὶ τὴν τοῦ κοινοῦ μάλιστα καὶ ἀδιαφόρου ἔννοιαν ἐπιδεχόμενον. (...) μόνον οὖν τοῦτο τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὅπερ ἡμεῖς τὰς διαφορὰς ἀφαιροῦντες ἀπολείπομεν, τὴν τοῦ κοινοῦ ὡς κοινοῦ ἔννοιαν ἔχει. (in Cat. 83,8-10; 14-16)
> Das dritte <Allgemeine neben dem primären und dem realisierten> besteht in unseren Gedanken durch die Abstraktion und wird nachträglich gebildet und nimmt am ehesten den Begriff des indifferent Gemeinsamen an. (...) Also hat allein dieses Abstraktionsprodukt, das wir durch die Wegnahme der Differenzen übrig lassen, den Begriff des Gemeinsamen als Gemeinsamen.

Was für ein Sein das abstrakte Allgemeine hat und wie es gebildet wird, ist somit hinreichend dargelegt worden.

---

[83] Met. VII 16, 1040b26-27: ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς. − „Daher ist es klar, dass kein Allgemeines neben den Einzeldingen selbständig existiert."

[84] Met. X 2, 1053b18-20: οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γάρ) ἀλλ' ἢ κατηγόρημα μόνον. − „Auch dieses [das Seiende als Prädikat] kann nicht als etwas Eines neben dem Vielen Wesen sein (es ist nämlich etwas Allgemeines), sondern ist nur Prädikat."

[85] S. dazu das Kap. I, E. Vgl. Ps.-Alex. in Met. 524,1-3: οὐκ ἄρα ἐστὶν οὐσία [sc. τὸ καθόλου] ἀλλ' ὁμοιότης τις ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα ἀποσυληθεῖσα, ἐν αὐτοῖς δ' οὖσα, ὁμοιότητα δ' οὐδὲν κωλύει ἐν πλείοσιν εὑρίσκεσθαι. − „Das Allgemeine ist also nicht Wesen, sondern eine gewisse Ähnlichkeit, welche von den Einzeldingen abstrahiert wurde und an ihnen befindlich ist. Es hindert gar nichts, dass im Vielen eine Ähnlichkeit gefunden wird."

Das primäre und das realisierte Allgemeine sind nicht eigentliches Prädikat

In der folgenden Passage sagt Philoponos explizit, dass nur das abstrakte Allgemeine als eigentliches Prädikat dient, was zugleich impliziert, dass weder das primäre noch das realisierte Allgemeine Prädikat sein kann:

> καθόλου δὲ λέγομεν κατηγορεῖσθαι οὐ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν, ἀλλ' οὐδὲ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς· καὶ ταῦτα μὲν γὰρ συναναιρεῖται ὁμολογουμένως ταῖς πρώταις οὐσίαις· οὐ γὰρ ἔστι τὸ ζῷον καθ' ἑαυτὸ ἐν ὑπάρξει, ὃ μήτε ἄνθρωπός ἐστι μήτε Πλάτων μήτε τις τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων· ἐν γὰρ τοῖς πολλοῖς καὶ καθ' ἕκαστον τὰ κοινὰ θεωρεῖται. οὐ μέντοι ταῦτα κατηγορεῖσθαι εἰώθασι τῶν ἀτόμων (αὐτὸ γάρ τοι ἑαυτοῦ οὐδὲν κατηγορεῖται), μόνα δὲ εἰώθασι κατηγορεῖσθαι τῶν ἀτόμων τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ἐννοηματικά· τὴν γὰρ ἔννοιαν ἣν ἔχομεν περὶ τῶν πραγμάτων ταύτην εἰώθαμεν καὶ κατηγορεῖν αὐτῶν. (in Cat. 58,13-21)
> Wir sagen aber, dass nicht das Allgemeine vor dem Vielen und nicht einmal das Allgemeine im Vielen [genauer: in einem jeden] allgemein ausgesagt wird; denn das generisch-abstrakte Allgemeine wird anerkanntermaßen mit den ersten Substanzen aufgehoben, denn das <allgemeine Prädikat> ‚Lebewesen' existiert nicht von sich selbst her, das weder Mensch noch Platon noch ein bestimmter Einzelmensch ist. In vielen Einzeldingen werden nämlich die gemeinsamen <Merkmale> beobachtet. Man pflegt allerdings nicht diese [sc. das primäre und das realisierte Allgemeine] als Prädikat von den Individuen zu gebrauchen (denn es gibt keine Prädikation von sich selbst), sondern nur das <Allgemeine>, das über dem Vielen und <abstrakt> begrifflich ist. Diesen Gedanken, den wir von den <Einzel->Dingen haben, prädizieren wir ja gewöhnlich von ihnen.

Auffällig ist an dieser Stelle die Parenthese: αὐτὸ γάρ τοι ἑαυτοῦ οὐδὲν κατηγορεῖται (58,18-19). Gemeint sind damit das primäre und das realisierte Allgemeine. Wir sehen uns zunächst die Unprädizierbarkeit des realisierten Allgemeinen an.

Das realisierte Allgemeine ist nicht, wie immer noch in der Forschung häufig vertreten wird, dasjenige Allgemeine, das von allen Gliedern einer Art oder Gattung als ein und dasselbe Wesen geteilt wird. Dieses falsche Verständnis wird schon durch die folgenden, von den Aristotelikern inklusive Alexander gebrauchten spezifizierenden Begriffe für das ἔνυλον εἶδος zwingend ausgeschlossen:[86] τὸ ἴδιον εἶδος,[87] τὸ οἰκεῖον εἶδος[88] und τὸ μοναδικὸν εἶδος.[89]

---

[86] S. zum Thema das Kap. III, B.

[87] Met. XII 5, 1071a13-14: ὥσπερ ἀνθρώπου αἴτιον τά τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος. − „So sind Ursache des Menschen die Elemente wie Feuer und Erde als Materie, und <auch> das eigentümliche Eidos <eines jeden>."

[88] In Met. 153,20-23: καὶ ἐκ τοῦ μὴ νοοῦντος ὁ νοῶν, αὕτη κατ' εἶδος ἡ μεταβολή· τελειότης γάρ. τοιαύτη καὶ ἡ ἐκ τοῦ πρωῒ εἰς τὴν ἡμέραν μεταβολή· τελειοῦται γὰρ ὁ ὄρθρος προϊὼν ἐπὶ τὴν ἡμέραν, καὶ τὸ οἰκεῖον εἶδος λαμβάνει. − „[sc. als eine der Bedeutungen von „dieses aus diesem werden"] auch der Denkende aus dem <zuvor> nicht Denkenden, das ist die Veränderung dem Eidos nach; denn sie ist <eine Art> Vollendung. Derart ist auch die Veränderung von Morgen auf Tag; denn das Morgenrot wird zum Tag fortschreitend vollendet und <so> erlangt sein eigentümliches Eidos."; 384,4-5: ὡς τὰ ἄτομα τὰ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει, ὁ Σίμων καὶ Σωκράτης· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ εἶδος ἕτερον. − „[sc. dem Eidos nach anderes ist auch alles, was zwar in demselben Wesen

Es wird von dem primären Allgemeinen, das im eigentlichen Sinn ein und dasselbe bleibt, wie wir gleich sehen werden, verursacht und, sobald in einer Materie realisiert, zum wesentlichen Teil des Individuums, d.h. zum individuellen Eidos, wie Philoponos erklärt:

> ὡς γὰρ τὸ γένος καὶ ἡ διαφορὰ μέρη εἰσὶ τῶν εἰδῶν, οὕτω καὶ τὸ ἐν ἀτόμῳ ζῷον καὶ λογικὸν μέρη εἰσὶ τοῦ ἀτόμου. (in Cat. 67,32-34)
> Denn wie das Genos und die Differenz Teile des Eidos sind, so sind auch das Lebewesen und <das> Vernünftig im Individuum Teile des Individuums.

Weil das so individuell realisierte, singularisierte Allgemeine − eher von diesem sollte man sprechen als immanentem Allgemeinem − z.B. nur Sokrates eigentümlich ist und nicht auch einem anderen zukommt,[90] kann es nicht von Vielem ausgesagt werden.[91]

Sollte die – schon angesichts der Sacherklärungen des Aristoteles und seiner Kommentatoren eindeutig falsche – Interpretation des *immanenten* Allgemeinen als von allen Artgenossen geteilten ein und desselben Wesens stimmen, wird das Eidos des Sokrates auch Kallias und Simmias zukommen, so dass sie sich voneinander nur durch materielle Eigenschaften unterscheiden. Sie kann nur dann zur Geltung kommen, wenn das Allgemeine die trivialste und abstrakteste Gemeinsamkeit ist, wie etwa zweifüßig oder aufrecht gehend.[92]

Dass dies nur absurd ist, schildert schön Ps.-Alexander:

> εἰ γάρ ἐστιν ὁ καθόλου ἄνθρωπος οὐσία καὶ τὸ ἐγκατατεταγμένον τοῖς κατὰ μέρος τί ἦν εἶναι, ὑπάρχει δὲ ἑνί τινι, οἷον φέρε Σωκράτει, ὑπάρξουσι καὶ οἱ ἄλλοι ὅ τε Πλάτων καὶ ὁ Ἀλέξανδρος Σωκράτει. καίτοι πῶς τοῦτο δύναται καὶ πλασθῆναι τὸ πάντας εἶναι Σωκράτη; ἀλλ' ὡς εἴρηται τὸ καθόλου ὁμοιότης τίς ἐστιν ἐπὶ πολλῶν θεωρουμένη. (Ps.-Alex. in Met. 524,8-13)

---

ist, d.h. in derselben Definition bzw. demselben Begriff, aber einen bestimmten Unterschied voneinander hat] wie die Individuen desselben Eidos, <etwa> Simon und Sokrates; denn das jedem <der beiden> eigentümliche Eidos ist verschieden."; 415,37-416,3: ἔσται δὴ καὶ τοῦ καθ' αὑτό ἓν μὲν σημαινόμενον τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὸ εἶδος· καθ' αὐτὸ γὰρ ἑκάστῳ τὸ οἰκεῖον εἶδος καὶ ὁ τῆς οὐσίας αὐτοῦ δηλωτικὸς λόγος ὑπάρχει· ὁ γὰρ Καλλίας καθ' αὐτὸ Καλλίας. − „Eine Bedeutung des An-sich wird auch das erste Wesen eines jeden bzw. das Eidos sein; denn an sich kommt jedem das eigentümliche Eidos bzw. der sein Wesen aufweisende Begriff zu; denn Kallias ist an sich Kallias."; Simplikios, in Cat. 304,35: τὴν γὰρ ἑκάστου οὐσίαν καὶ τὸ οἰκεῖον εἶδος ἐνέργειαν εἶναι ἑκάστου. − „denn [sc. nach der Ansicht des Theophrast] ist das Wesen eines jeden, d.h. das eigentümliche Eidos Wirklichkeit [bzw. Vollendung] eines jeden."

[89] Philoponos, in An. post. 279,3-6: ὥσπερ γὰρ ὁ ἰδίως ποιὸς [sc. an Neutrums statt] οὕτω καλούμενος οὐκ ἄφθαρτος κατ' ἀριθμόν, οὕτως οὐδὲ τὸ μοναδικὸν εἶδος ἄφθαρτον διαμένει, ἀλλὰ τοῦ ὑποκειμένου φθαρέντος ἀνάγκη πᾶσα καὶ αὐτὸ φθαρῆναι ὡς ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ἔχον. − „Denn wie die sog. individuelle Beschaffenheit numerisch nicht unvergänglich ist, so bleibt auch das singuläre Eidos nicht unvergänglich erhalten, sondern muss ganz notwendig beim Vergehen des Substrats mit vergehen, da es das Sein in diesem hat." Diese Stelle wird später ausführlich behandelt im Kap. III, C.

[90] S. Met. VII 13, 1038b10-11: πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἑκάστου ἡ ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν. − „Denn das erste Wesen eines jeden ist diesem eigentümlich, das nicht einem anderen zukommt, das Allgemeine aber ist <auch anderen> gemeinsam."

[91] S. Philoponos, in Cat. 67,25-26: τὸ δὲ ἐν Σωκράτει ζῷον οὐ λέγεται κατὰ πλειόνων. − „Das Lewesen in Sokrates aber wird nicht vom Vielen ausgesagt."

[92] Zur gründlichen Erklärung des falschen Verständnisses vom sog. immanenten Allgemeinen s. Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 250 ff.

> Denn wenn der allgemeine Mensch [sc. als bloßes Abstraktionsprodukt] Wesen bzw. das in einem jeden Individuum eingeordnete [sc. individuell realisierte] erste Wesen ist und einem bestimmten <Menschen> wie z.B. Sokrates zukommt, werden auch die anderen, <z.B.> Platon und Alexander, Sokrates sein. Doch wie ist es möglich, dass alle Menschen zu Sokrates geformt werden? Das Allgemeine ist aber, wie gesagt, eine gewisse, an vielen Dingen beobachtete Ähnlichkeit.

Aus den bisherigen Ausführungen geht deutlich hervor, dass das sog. immanente Allgemeine der vorherrschenden Überzeugung entgegen als das in einem jeden individuell realisierte (primäre) Allgemeine verstanden werden muss, so dass es, weil es nur ihm eigentümlich ist, nicht von Vielem ausgesagt werden kann; dies ist der Sinn der obigen Formulierung bei Philoponos: αὐτὸ γὰρ τοῦ ἑαυτοῦ οὐδὲν κατηγορεῖται.

Nun kommen wir auf den Ausdruck ἕν τι καὶ ταὐτόν (*Met*. 999a28) zurück. Das καθόλου τι, das Aristoteles zu ihm gleich hinzuschreibt, ist, wie gezeigt, kein Abstraktum, wenn das Allgemeine der eigentliche Erkenntnisgegenstand sein soll.

Wenn Aristoteles den Ausdruck „ein und dasselbe“ etwas später als „τι ἓν ἐπὶ πάντων“ (999b27) bezeichnet, bringt er uns wieder in Verwirrung, weil er die Formulierung sonst den (von ihm kritisierten) Ideen zuspricht.[93] Dass er aber damit nicht die Ideen meint, ist selbstverständlich, weil sie, wie wir später sehen werden,[94] aus seiner Sicht nichts anderes als zum idealen Musterbild erhobenes abstraktes Prädikat sind. Dass man allerdings das „Eines über Allem (oder auch: Vielem)“ fälschlicherweise als auf die Ideen gezielt verstehen könnte, erwähnt Alexander selbst beiläufig zur Stelle:

> δύναταί τις ἀκούειν τοῦ καὶ τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων; ὡς εἰρημένου πρὸς τοὺς τὰς ἰδέας τιθεμένους· ἔλεγον γὰρ ἐκεῖνοι μὴ ἄλλως ἐπιστήμην ἔσεσθαι, εἰ μὴ αἱ ἰδέαι εἶεν· τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ ἄπειρά τε καὶ ἐν ῥύσει συνεχεῖ, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἐπιστητά, παρὰ δὲ τὰ αἰσθητά γε καὶ καθ’ ἕκαστα ἡ ἰδέα μία τῷ ἀριθμῷ ἐπὶ πολλῶν λαμβανομένη ἀκίνητός τε καὶ ἀίδιος αἰτία ἐπιστήμης γίνεται· ἀναιρεῖται δὲ τοῦτο, εἰ μηδὲ ἐκεῖναι τὸ κατ’ ἀριθμὸν ἔχοιεν ἕν. (in Met. 217,18-25)
> Die Worte „Wie sollte es wissenschaftliches Erkennen geben, wenn es nicht etwas über Allem gibt?“ kann einer so verstehen, wie wenn sie zu den Ideenfreunden gesagt wären; denn sie sagten, es werde sonst nicht Wissenschaft geben, wenn die Ideen nicht existierten. Die wahrnehmbaren Dinge seien ja unbegrenzt viele und in stetem Fluß, deswegen <werde es> auch nicht das Wissbare <geben>. Neben den wahrnehmbaren Einzeldingen sei die Idee, da sie numerisch Eines über Vielem gefasst werde, unbewegt und ewige Ursache der Erkenntnis;

[93] S. Met. I 9, 990b7-8: καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἔστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν; VII 16, 1040b29-30: τῇ δ’ οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν.
[94] S. das Kap. I, E.

dieses Argument wird jedoch aufgehoben, wenn die Ideen nicht numerisch <jeweils> Eines wären.[95]

Das „Eines über dem Vielen" darf aber auch nicht als „Eines *neben* dem Vielen" verstanden werden; es ist ja eine Dauerkritik von Aristoteles und Alexander, dass das Allgemeine, das von vielem prädiziert wird, oder auch die Ideen, kein Ding oder idealer Gegenstand neben den Einzelnen ist.[96]

Die Bedeutung des Ausdrucks, der wirklich „ein und dasselbe" und „Eines über dem Vielen" bezeichnet, das dem soeben Gesagten nach nicht abstraktes Allgemeines sein kann, muss im Schlusskapitel der *Zweiten Analytiken* gesucht werden:

> ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. (An. post. II 19, 100a6-8)
> Aus Erfahrung bzw. aus jedem Allgemeinen, das in der Seele zur Ruhe kommt, das als Eines neben den vielen Einzeldingen in ihnen allen ein und dasselbe ist, <bildet sich das> Prinzip von Kunst und Wissenschaft.

Dass dieses primäre, wissenschaftliche Allgemeine in derselben Formel des abstrakten Prädikats wie der Ideen ausgedrückt ist, überrascht uns nicht mehr, da es selbst kein (ideales) Ding, sondern das Eine in allem ist, wie die Sache Dreieck selbst in allen Instanzen ein und dieselbe ist. Ebenso ist das Eidos (einfache Sache) Mensch allen Einzelmenschen Eines.[97]

Die Ursache seiner Identität in allem gibt Proklos in seinem Euklid-Kommentar an:

> ἢ πρὸ τῶν πολλῶν ὑφεστάναι καὶ γεννητικὸν εἶναι τοῦ πλήθους ἐμφάσεις ἀφ' ἑαυτοῦ τοῖς πολλοῖς παρέχον καὶ ἀμερίστως μὲν αὐτὸ προτεταγμένον τῶν μετεχόντων, ποικίλας δὲ μεθέξεις εἰς τὰ δεύτερα χορηγοῦν. (in primum Eucl. element. 50,24-51,3)
> Oder <das andere Allgemeine, nämlich das primäre> existiert vor dem Vielen und erzeugt ihre Menge, indem es dem Vielen seine Eindrücke gewährt, und ist selbst ungeteilt

---

[95] S. eine der Ideenkritiken Alexanders in Met. 98,11-15: εἰ γὰρ ἄλλη μὲν ζῴου ἰδέα ἄλλη δὲ ἀνθρώπου, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ζῷόν ἐστι καὶ ἄνθρωπος, ἀμφοτέρων ἂν μετέχοι τῶν ἰδεῶν. καὶ ὁ αὐτοάνθρωπος δὲ ἰδέα, ᾗ μὲν καὶ ζῷόν ἐστι, μετέχοι ἂν καὶ αὐτοῦ τοῦ ζῴου· οὕτως δὲ οὐκέτι ἂν ἁπλαῖ αἱ ἰδέαι εἶεν, ἀλλ' ἐκ πολλῶν συγκείμεναι, καὶ αἱ μὲν αὐτῶν πρῶται αἱ δὲ δεύτεραι. − „Denn wenn die Idee des Lebewesens und die des Menschen je andere ist, der Mensch aber sowohl Lebewesen als auch Mensch ist, würde er an den beiden Ideen teilhaben. Der Mensch-selbst ist aber auch eine Idee, sofern er ein Lebewesen ist, und er würde <so> auch an dem Lebewesen-selbst teilhaben; so wären die Ideen nicht mehr einfach, sondern bestünden aus vielen, und die einen sind <somit> früher, die anderen aber später."

[96] S. An. post. I 11, 77a5-6: Εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται; I 24, 85a31: ἔτι εἰ τὸ μὲν καθόλου μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα; Met. III 3, 999a7: οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα; Alex. in Met. 211,12-14: ἀλλὰ καὶ πρὸ ὀλίγου δοκεῖ δεδεῖχθαι ὅτι τὸ κοινῶς κατηγορούμενόν τινων οὐδέν ἐστι παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται. − „Aber auch vor kurzem ist es offensichtlich nachgewiesen worden, dass das gemeinsam von etwas Ausgesagte nichts <Bestimmtes> neben dem ist, von dem es ausgesagt wird."

[97] S. in Met. 367,25-27: ἢ εἴδει [sc. ἕν] (οὕτω τρίγωνον ἓν καὶ ἄνθρωπος εἷς λέγονται εἶναι· ὧν γὰρ ἓν εἶδος, ἓν ταῦτα τῇ οὐσίᾳ, ὡς οἱ ἄνθρωποι· ὁμοειδεῖς γάρ· ὁμοίως καὶ πάντα τὰ ὁμοειδῆ ἀλλήλοις). − „Oder dem Eidos nach [nicht Spezies] <ist das Wesen Eines> (so werden Dreiecke und Menschen Eines genannt; denn <alles>, dessen Eidos Eines ist, ist dem Wesen nach Eines, wie die Menschen, denn sie teilen dasselbe Eidos, ebenso auch alles, was dasselbe Eidos miteinander teilt."

denjenigen vorgeordnet, die an ihm teilhaben, und stattet seine ‚Produkte' mit mannigfaltigen Teilhaben aus.

Dass das primäre Allgemeine, dasselbe bleibend, den von ihm verursachten Einzeldingen seine Eindrücke und verschiedene Teilhaben gibt, ist deswegen möglich, weil es seinem Wesen nach in sich selbst alle Realisierungsmöglichkeiten enthält oder, mit Simplikios gesprochen, sie vorweggenommen hat:

μήποτε οὖν τριττὸν ληπτέον τὸ κοινόν, τὸ μὲν ἐξηρημένον τῶν καθ' ἕκαστα καὶ αἴτιον τῆς ἐν αὐτοῖς κοινότητος κατὰ τὴν μίαν ἑαυτοῦ φύσιν, ὥσπερ καὶ τῆς διαφορότητος κατὰ τὴν πολυειδῆ πρόληψιν. τὸ γὰρ πρῶτον ζῷον καὶ αὐτοζῷον κατὰ μὲν τὴν μίαν τοῦ ζῴου φύσιν τὴν πρὸς ἄλληλα κοινότητα πᾶσιν τοῖς ζῴοις ἐνδίδωσιν καθὸ ζῷα, κατὰ δὲ τὴν τῶν διαφόρων εἰδῶν πρόληψιν τὰ διάφορα εἴδη τῶν ζῴων ὑφίστησιν. (in Cat. 82,35-83,6)
Vielleicht ist das Allgemeine also dreifach zu fassen: Das eine [sc. primäre] ist von den Einzeldingen herausgehoben und Ursache für die Gemeinsamkeit in ihnen gemäß seiner *einen* Natur, wie auch für ihre Verschiedenheit gemäß seiner vielfältigen Vorwegnahme. Denn das erste Lebewesen bzw. Lebewesen-selbst gibt einerseits gemäß der *einen* Natur des Lebewesens allen Lebewesen ihre Gemeinsamkeit ein, sofern sie Lebewesen sind, gemäß der Vorwegnahme der unterschiedlichen *Arten*[98], andererseits lässt es die unterschiedlichen Arten der Lebewesen bestehen.

Das primäre Allgemeine ist bereits vor einer Realisierung von sich selbst her sachlich unterschieden und bestimmt (προτεταγμένον) und so für uns etwas Unterscheidbares bzw. das Erkenntnisziel, was seine Existenzweise ausmacht. Ist es in Einzeldingen realisiert, lässt es sie alle ähnlich aussehen:

εἰ οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κύκλοις ἐστὶ τὸ καθόλου κατατεταγμένον, ὃ καὶ ἕκαστον αὐτῶν κύκλον ἀπετέλεσεν καὶ πάντας ὁμοίους ἀλλήλοις καθ' ἕνα λόγον ὑποστάντας, διαφέροντας δὲ ἢ μεγέθεσιν ἢ τοῖς ὑποκειμένοις, κἂν τοῖς φανταστοῖς κύκλοις ἐστί τι κοινὸν καὶ μετεχόμενον καὶ κατὰ τοῦτο πάντες τὴν αὐτὴν ἔχουσι μορφήν. ἡ δὲ διαφορὰ αὐτοῖς καθ' ἓν ἐνταῦθα μόνον τὸ ἐν τῇ φαντασίᾳ μέγεθος. (Proklos, in primum Eucl. element. 53,5-12)
Wenn also das <primäre> Allgemeine in den wahrnehmbaren Kreisen eingeordnet ist, das jeden von ihnen zum Kreis und alle ähnlich macht, indem sie dem *einen* Begriff nach existieren, obwohl sie der Größe oder dem Substrat nach unterschiedlich sind, so ist auch in den vorgestellten Kreisen etwas Gemeinsames, an welchem sie teilhaben, und demnach haben alle dieselbe Gestalt. Nur in einer Hinsicht besteht ihre Differenz, d.h. der Größe in der Vorstellung.

Deshalb kann man nur von dem primären Allgemeinen her sagen, dass die Einzeldinge ein und dasselbe Allgemeine bzw. Eidos teilen (eben dies bedeutet die häufig vorkommende

[98] Diese εἴδη bedeuten wohl ἔνυλα εἴδη als realisierbaren Ausschnitt aus dem primären Allgemeinen, den alle Kommentatoren auch als ἔνυλον (καὶ γενητὸν) εἶδος (nicht immanentes Allgemeines) bezeichnen, näher dazu s. das Kap. III, A.

Formel: dem Eidos nach dasselbe bzw. ὁμοειδῆ, nicht der Spezies nach), woraus zudem abzuleiten ist, dass das, was für die Unterschiedlichkeit der Substrate verantwortlich ist, Materie ist. Dass dieses Eidos mit dem Logos an dieser Proklos-Stelle identisch ist, versteht sich von selbst, wie auch Alexander erklärt:

> ἐπεὶ γὰρ πάντα τὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου τε καὶ εἴδους κοινωνοῦντα συμβλητά ἐστιν ἀλλήλοις καὶ συγκριτικά (πάντα γὰρ τὰ τοῦ αὐτοῦ τινος μετέχοντα ἢ ὁμοίως αὐτοῦ μετέχει καὶ ἔστι συμβλητὰ κατὰ τὸ ὅμοιον, οἷον ὡς οἱ κύκλοι πάντες ὁμοίως ἀλλήλοις κύκλοι οἱ τὸν τοῦ κύκλου λόγον ἀναδεχόμενοι· ὁμοίως καὶ οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅλως ἐν οἷς μή ἐστι τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον, ταῦτα ὁμοίως τοῦ κοινοῦ μετέχει καὶ κατὰ τὸ ὅμοιόν ἐστι συμβλητά. (in Top. 111,8-14)
> Denn weil alles, was denselben Begriff bzw. dieselbe Sache [sc. Eidos] teilt, miteinander vergleichbar und <so> einander vereinbar ist (alles, was also an etwas Demselben teilhat, hat an ihm in gleicher Weise teil und ist dem Gleichen nach vergleichbar, wie alle Kreise, die den Begriff des Kreises annehmen, einander gleich Kreise sind; ebenso auch die Menschen und überhaupt alles, in welchem es nicht Mehr und Weniger gibt, hat an dem Gemeinsamen in gleicher Weise teil und ist dem Gleichen nach vergleichbar.

Alexander macht an dieser Stelle deutlich, dass einerseits alle vergleichbaren und ähnlich aussehenden Exemplare ein und denselben Begriff bzw. ein und dasselbe Eidos teilen,[99] und dass andererseits diese beiden in wahrem Sinn das Gemeinsame (τὸ κοινόν) sind, das in jeder Realisierung stets ein und dasselbe bleibt sowie vor ihr schon als erkennbare Möglichkeit existiert. Er verwendet bei dieser Beschreibung des Verhältnisses vom primären zum individuell verwirklichten Allgemeinen sogar platonisierende Terminologie (Teilhabe).

Die Prädizierbarkeit des primären Allgemeinen[100]

Soweit haben wir besprochen: Das abstrakte Prädikat (und auch die Ideen) ist weder Bedingung und Ziel der Erkenntnis noch existiert es selbständig neben den Einzeldingen, sondern bildet sich nachträglich, nachdem deren markanteste Merkmale zusammengefasst sind, weswegen es allein im eigentlichen Sinn als gemeinsames Prädikat dient (s.o. Philoponos, *in Cat*. 58,13-21).

---

[99] S. zur Ursache des Logos und Eidos für die sachlich wesentliche Differenz der Dinge Alex. in Met. 135,22-25: διὰ γὰρ τὸν λόγον καὶ διὰ τὸ εἶδος ἡ διαφορὰ ἐν τοῖς οὖσι, καὶ ἔστιν αὐτῶν τὸ μέν τι σὰρξ τὸ δέ τι ὀστοῦν τὸ δὲ ἄλλο τι, ἐπεὶ ἥ γε ὕλη κατ' αὐτὸν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἡ αὐτή, ὡς ἔφαμεν. − „Denn durch den Begriff bzw. das Eidos haben die seienden Dinge die Differenz voneinander, und <so> ist das eine von ihnen Fleisch, das andere Knochen, das andere etwas anderes, da die Materie nach ihm [sc. Empedokles] allem Seienden dieselbe ist, wie wir sagten."

[100] Mit dieser Thematik werde ich mich später im Kap. I, F, 3 ausführlicher auseinandersetzen.

Daraus folgt, dass weder das realisierte noch das primäre Allgemeine das eigentliche Prädikat sein kann; denn jenes ist nur einem jeden eigentümlich, dieses enthält in sich auch die Unterschiede der von ihm verursachten Exemplare.

Hieran schließt sich die Frage an, ob die Möglichkeit wohl offen ist, dass auch das primäre Allgemeine einen Aspekt des Prädikats haben kann, denn es muss noch genauer die obige Aussage des Alexander geklärt werden, die Erkenntnis erfolge dem allgemeinen Prädikat nach (*in Met*. 211,2-5).

Der Ausgangspunkt für die Untersuchung ist, was Aristoteles als Erkenntnisgegenstand zu „ἕν τι καὶ ταὐτόν“ und „καθόλου τι“ ergänzt:

> ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης, πότερον, εἰ ἔστι, παρὰ πάντα δεῖ εἶναί τι, ἢ παρὰ μὲν ἕνια εἶναι παρὰ δ’ ἕνια μὴ εἶναι, ἢ παρ’ οὐδέν; εἰ μὲν οὖν μηδέν ἐστι παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα, οὐθὲν ἂν εἴη νοητὸν ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ καὶ ἐπιστήμη οὐδενός, εἰ μή τις εἶναι λέγει τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην. (Met. III 4, 999a33-999b3)
> Ferner wenn es durchaus neben dem Kompositum etwas Bestimmtes gibt, <von dem Kompositum spreche ich dann> wenn etwas von der Materie ausgesagt wird, so fragt sich, wenn es etwas gibt, ob es neben allem sein muss, oder neben einigen, neben anderen nicht, oder neben keinem. Wenn es also neben den Einzeldingen nichts gibt, würde nichts erkennbar, sondern alles nur wahrnehmbar sein und es Wissenschaft von keinem geben, wenn man nicht die Wahrnehmung Wissenschaft nennen will.

Dass dieses Etwas, wie Aristoteles zuvor festgestellt hat, unmöglich abstrakt gebildete Art- wie Gattungsbezeichnung sein kann, haben wir schon gesehen. Gesucht wird hingegen etwas Bestimmtes, das von der Materie ausgesagt wird und das ganze Kompositum ausmacht, wie Alexander beschreibt:

> τὸ δὲ ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης ἤτοι δηλωτικόν ἐστι τοῦ ὅλου καὶ συνόλου (τότε γὰρ ὅλον τί ἐστιν, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης, τουτέστιν ὅταν ἐν τῇ ὕλῃ ἐπιγένηται· τοῦτο δέ ἐστι τὸ εἶδος). (in Met. 211,22-24)
> Die Worte „wenn etwas von der Materie ausgesagt wird“ zeigen wohl das ganze Kompositum (denn erst dann ist etwas ein Ganzes, wenn etwas von der Materie ausgesagt wird, d.h. wenn <etwas> in der Materie realisiert ist; dies ist nämlich das Eidos).

Alexander erweckt hier den Eindruck, dass er offen lässt, was er genau mit dem Eidos meint, da er es auch zuvor ohne nähere Bestimmung genannt hat:

> καὶ εἴη ἂν ζητῶν πότερον ἔστι τι εἶδος κεχωρισμένον παρὰ τὸ ἔνυλον (τοῦτο γὰρ τῆς ὕλης κατηγορεῖται, καὶ ἔστι τὸ σύνολον ἡ ὕλη σὺν τῷ ἐν αὐτῇ εἴδει) ἢ οὐδέν ἐστι τοιοῦτον. (in Met. 178,32-34)
> Aristoteles würde auch untersuchen, ob es neben dem materienbezogenen <Eidos> ein selbständiges Eidos gibt (denn dieses wird von der Materie ausgesagt, und so ist das Kompositum die Materie mit dem Eidos in ihr) oder ob es Derartiges gar nicht gibt.

Wegen der örtlichen Nähe des Demonstrativums τοῦτο[101] im griechischen Text kann man vorschnell glauben, es bezeichne das ἔνυλον εἶδος. Dass diese Ansicht aber wenig haltbar ist, geht aus der Erklärung des Asklepios hervor:

> τοῦτο οὖν ἐστιν ὃ λέγει, ὅτι εἰ ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον, τουτέστιν τὸ σύνθετον, εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ κεχωρισμένον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης, τουτέστιν ὅπερ ὡς χωριστὸν ὑπάρχον κατηγορεῖται τῆς ὕλης. (in Met. 185,17-20)
> Was Aristoteles also meint: dass, „wenn es neben dem Ganzen", d.h. dem Zusammengesetzten, „etwas gibt", eben <dies> das von sich selbst her unterschiedene Eidos <ist>; „wenn etwas von der Materie ausgesagt wird" meint genau das, was, selbständig existierend, von der Materie ausgesagt wird.

Mit Asklepios dürfen wir Alexanders Eidos getrost für das neben den Einzeldingen selbständig seiende materielose Eidos, d.h. das primäre Allgemeine halten; ohne dieses gibt es, wie Aristoteles oben betont hat, nichts Erkennbares, weil es selbst Erkenntnisgegenstand ist.

Dass dies eine sinnvolle Deutung ist, wird noch durch eine Stelle in den *Zweiten Analytiken* unterstützt:

> Εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὥστ' οὐδ' ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον. (An. post. II 11, 77a5-9)
> Es muss also Ideen oder Eines neben dem Vielen nicht geben, wenn Beweis möglich sein soll. Es muss jedoch Eines von Vielem wahr ausgesagt werden; denn wenn es dieses nicht gibt, wird das Allgemeine nicht sein. Gäbe es aber das Allgemeine nicht, dann auch nicht den Mittelbegriff, und folglich auch nicht den Beweis. Es muss also etwas geben, das ein und dasselbe über Vielem ist, und nicht äquivok <ausgesagt wird>.

Aristoteles schließt hier nachdrücklich aus, dass der Begriff „Eines", das wie ein Prädikat fungiert, etwa Ideen oder abstraktes Allgemeines sein kann. Demzufolge kann auch τὸ καθόλου an dieser Stelle nicht Abstraktum sein.

Dabei ist aber zu beachten, dass, wie an der o.g. *Metaphysik*-Stelle „ἕν τι καὶ ταὐτόν" „καθόλου τι" und „νοητόν" dasselbe sind, genauso die Begriffe „Eines" und „Allgemeines" nicht Verschiedenes, sondern dasselbe sind, weil τὸ καθόλου in den *Zweiten Analytiken* weitgehend den eigentlichen Erkenntnisgegenstand bzw. das primäre Allgemeine

[101] Dasselbe Problem wird auch im Rahmen von De an. III 5, 430a25 (καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ) vorkommen; da werde ich zeigen, dass das Demonstrativum nicht Vorstellung meint. S. dazu das Kap. I, D.

darstellt, das anders als ein Abstraktum wirklich „ein und dasselbe über Vielem“ und „ein und dasselbe in allen“ und insbesondere „von sich selbst her gemeinsam“[102] ist.

All diese Stellen bezeugen, dass auch das primäre Allgemeine in gewissem Sinn prädiziert werden kann. Wieder mit der *Metaphysik*-Stelle (999a26-999b3) gesagt: Wenn es nur das abstrakt gebildete Prädikat ‚Dreieck‘ gibt und sonst nichts, würden alle Einzeldreiecke nur wahrnehmbar und die Erkenntnis dessen unmöglich sein, was das Dreieck ausmacht, d.h. dass jedes Dreieck die Innenwinkelsumme von 180° hat; weil wir uns nach dieser richtend ein jedes wahrnehmbares Dreieck sowohl erkennen als auch dann benennen und z.B. ein vorliegendes Dreieck aus Erz nicht ‚Kreis‘ nennen, ist das primäre Allgemeine (= die Innenwinkelsumme von 180°) Ermöglichungsgrund der Prädikation überhaupt und zugleich deren Orientierungskriterium.[103]

Das primäre Allgemeine kann deswegen von seinen Instanzen ausgesagt werden, weil dabei, analog zu dem abstrakten Allgemeinen, das nur die auffälligste Gemeinsamkeit an Einzeldingen erfasst, von Unterschieden und sogar Gegensätzen wie Gleichseitigkeit, Gleichschenkligkeit, Recht- und Stumpfwinkeligkeit abgesehen wird und nur der Wesenskern der Sache Dreieck festgehalten wird, der in allen Dreiecken ein und derselbe ist.[104]

Nun können wir „τὰ εἴδη“ bei Aristoteles und „κατὰ γὰρ τὸ καθόλου κοινῶς αὐτῶν κατηγορούμενον“ bei Alexander in den Sätzen korrekt identifizieren: „κἂν εἰ ἔστι τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν καθ’ ἃ λέγονται τὰ ὄντα“ − „Und wenn die Wissenschaft von den Dingen zu erlangen, deren Eidos zu erfassen ist, nach dem sie genannt werden“ (*Met*. III 3, 998b6-8) und „ἡ γὰρ γνῶσις καὶ ἡ ἐπιστήμη τῶν καθ’ ἕκαστα γίγνεσθαι δοκεῖ, καθὸ ἕν τι καὶ ταὐτόν ἐστιν ἐν πᾶσιν αὐτοῖς· κατὰ γὰρ τὸ καθόλου κοινῶς αὐτῶν κατηγορούμενον· ὅπερ εἰ μὴ εἴη, οὐδ’ ἂν γνῶσις αὐτῶν δύναται γίγνεσθαι“ − „Denn die Erkenntnis bzw. die Wissenschaft von den Einzeldingen scheint zustande zu kommen, sofern ein Eines und Selbiges in ihnen allen ist; sie erfolgt ja gemäß dem von ihnen gemeinsam ausgesagten Allgemeinen. Gäbe es dieses nicht, könnte auch die Erkenntnis dieser Dinge nicht entstehen“ (*in Met*. 211,2-5).

Wenn man τὰ εἴδη als Spezies auffassen will, verdreht man den von Aristoteles und Alexander gemeinten wahren Sachverhalt, weil jede Spezies erst nach den vielen Einzeldingen gebildet wird, sodass sie selbst keine Ursache für deren Benennung sein kann.

[102] Vgl. z.B. in Met. 115,15: εἶναί τι ὅλως τὸ κοινὸν.
[103] S. Schmitt: Das Universalienproblem bei Aristoteles, jetzt in: Denken ist Unterscheiden, 173 f.
[104] S. Thiel: Aristoteles’ Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung, 56 f.

Was Alexander wiederum an der Stelle zeigt, ist, dass der abstrakte Art- oder Gattungsname nicht eigentliche Erkenntnis ermöglichen; dies leistet nur das primäre Allgemeine.

ZUSAMMENFASSUNG: Auf seine Frage, wie Wissen von unbegrenzt vielen Einzeldingen erworben werden kann, antwortet Aristoteles selbst sogleich, dass es etwas Bestimmtes geben muss, welches an ihnen ein und dasselbe ist, nämlich etwas Allgemeines.

Obwohl Aristoteles dann den Gattungen (= das Seiende, das Eine und gemeinsame Prädikate) den Prinzipienstatus abspricht, erklärt Alexander Aristoteles' Aussagen verblüffenderweise so, dass die Erkenntnis des Einzelnen nach dem gemeinsamen Prädikat erfolgt, was manche Interpreten wörtlich aufgefasst haben.

Was Alexander aber mit dem gemeinsamen Prädikat in Wahrheit meint, hat er bereits in seiner Erläuterung der 6. Aporie ausdrücklich hervorgehoben: er meint nicht das Eidos, das von der Gattung (nachträglich) eingeteilt ist, sondern dasjenige Eidos als sachbegrifflichen Gegensatz zur Materie.

Gerade dieses Eidos wird, so Aristoteles, von der Materie ausgesagt, das Alexander nicht als Spezies, sondern als selbständiges Eidos feststellt, das in der Materie realisiert werden kann: das primäre Allgemeine, nach dem wir die Einzeldinge erkennen und auch benennen (= Prädizierbarkeit des primären Allgemeinen). Darin stimmen alle antiken Kommentatoren überein.

Dieses Allgemeine als Ermöglichungsgrund der Erkenntnis und der Prädikation (was ein Abstraktum seinem Wesen nach gar nicht leisten kann), das in seinen unterschiedlichen Instanzen wirklich ein und dasselbe bleibt, bezeichnet Aristoteles auch als „Eines über Allem", das freilich nicht mit den Ideen der Ideenfreunde zu verwechseln ist, weil sie schließlich nur hypostasierte allgemeine Prädikate sind.

Weil z.B. alle einzelnen (und auch vorgestellten) Kreise ein und denselben Sachbegriff bzw. ein und dasselbe Eidos (nicht die Spezies) teilen, wie neben Alexander auch alle Kommentatoren illustrieren, können wir einen jeden davon ungeachtet materieller Unterschiede *als* Kreis erkennen und ihn nicht Dreieck nennen.

C. τὰ καθόλου in *De anima* II 5, 417b22-23

In *De anima* II 5 unterscheidet Aristoteles die Wahrnehmung in die in Möglichkeit und die in aktuale Ausführung, um in Analogie dazu den Wissenden zu unterscheiden. Ein Mensch kann wissend genannt werden, i) wenn er es rein der Möglichkeit nach ist, weil sein Substrat bzw. seine Materie dafür bestimmt ist,[105] und ii) wenn er z.B. Schreiben und Lesen oder Rechnen beherrscht, aber sein Vermögen gerade nicht ausführt, und schließlich iii) wenn er es aktual vollzieht.[106] Die beiden Ersten sind potentiell Wissende, wobei der zweite erste Entelechie und zugleich die Dynamis der zweiten Entelechie des dritten ist.

Nachdem Aristoteles die Ähnlichkeit des aktualen Wahrnehmens und Denkens erwähnt hat, geht er sogleich zu ihrem Unterschied über, dass die Wahrnehmung im Gegensatz zum Denken für ihre Betätigung äußere Objekte, wie etwas Hörbares oder Sehbares, benötigt:

> αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν. ὁμοίως δὲ τοῦτο ἔχει κἀν ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν, καὶ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι τὰ αἰσθητὰ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἔξωθεν. (417b21-27)
> Ursache <für den Unterschied> ist, dass die aktual tätige Wahrnehmung sich auf <wahrnehmbare> Einzeldinge bezieht, die Erkenntnis aber auf das Allgemeine <geht>. Dieses ist irgendwie in der Seele selbst. Deswegen liegt das Denken an ihm [sc. dem Denkenden], sooft er es will, das Wahrnehmen aber nicht an ihm; denn ein Wahrnehmbares muss notwendig vorhanden sein. Ebenso verhält es sich bei den Erkenntnissen der wahrnehmbaren Dinge, und zwar wegen derselben Ursache, dass das Wahrnehmbare draußen befindliches Einzelnes ist.

In den Sätzen: ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ (417b22-23), sind drei Begriffe zu klären: τὰ καθόλου, πως und ἐν τῇ ψυχῇ. Dazu sollen zunächst die Ansichten moderner Interpreten anhand der antiken Kommentatoren Philoponos und Ps.-Simplikios geprüft werden, um dann Aristoteles und Alexander heranzuziehen.

---

[105] S. De an. 417a27: ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη. Das Substrat für Aufnahme einer Erkenntnis bzw. eines Eidos versteht Alexander als ‚hylischen Intellekt', d.h. als Möglichkeit der Erkenntnis, wie Alexander den Intellekt begrifflich dreifach differenziert; darauf werde ich im nächsten Kapitel eingehen. Das Genos hier kann aber auch als Natur gelesen werden; vgl. De an. 81,26-27: καὶ ὁ μὲν φυσικός τε καὶ ὑλικὸς [sc. νοῦς] ἐν πᾶσιν τοῖς μὴ πεπηρωμένοις; ferner den ersten Satz der *Metaphysik*: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Zur Bedeutung des Genos als Natur s. das Kap. II.

[106] Diese Art der Veränderung, die keinen eigenen Namen hat, nennt Aristoteles 417b6-7 „Entwicklung" (ἐπίδοσις) zur Vollendung, Alexander aber dazu noch auch „Entstehung" (γένεσις): Quaest. III 3, 84,23; 28; s. auch in Met. 357,11-12: γένεσις γὰρ πᾶσα ἡ εἰς τὸ τέλειον εἶδος πρόοδος. Die ‚Veränderung' zum Denken im Sinn der Vollendung bezeichnet Alexander auch als „Entstehung": γένεσις γὰρ ἡ κατὰ τὴν τελειότητα καὶ ἡ εἰς τὸ νοεῖν μεταβολή (in Met. 155,22-23).

Wenn man sich die Formulierung τὸ ζῷον τὸ καθόλου (*De anima* A 1, 402b7)[107] in Erinnerung ruft, neigt man leicht dazu, τὰ καθόλου auch an unserer Stelle als abstraktes Allgemeines wie das „allgemeine Lebewesen“ zu identifizieren, wie z.B. Polansky interpretiert:

> The object of knowledge somehow in the soul are things having universal status (τῶν καθόλου, 417b21-23), that is, things predicated of many things as tree can be predicated of many (DI [*De interpretatione*] 17a39-40).[108]

Diese Ansicht weist Ps.-Simplikios entschieden zurück: „Das Allgemeine in der Seele ist nicht Prädikat von Einzeldingen (d.h. Abstraktum)“.[109] Sie führt zudem zur Immanentisierung des abstrakten Allgemeinen, eine der Folgen der Lehrmeinungen der Ideenfreunde, die Alexander in seinem *Metaphysik*-Kommentar wiederholt kritisiert − und nicht zuletzt zur Identifizierung des παθητικὸς νοῦς als Vorstellung, die keineswegs das eigentliche Denken ausmacht.

Weswegen das πως steht, erklärt Philoponos mit zwei Antworten; die erste ist, dass die Seele Ort der Ideen (reiner Sachen) ist,[110] zu diesem ergänzt Alexander „der Möglichkeit nach“ in seinen Ausführungen zum hylischen Intellekt,[111] wie es Aristoteles selbst in *De anima* III 4, 429a28-29 sagt: οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

Philoponos’ zweite Antwort deckt sich mit Alexanders Darlegung:

> ἢ ὅτι καὶ τῶν καθόλου ἡ μὲν ὑπόστασις ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστά ἐστιν, ὅταν δὲ ὡς καθόλου καὶ κοινὰ λαμβάνηται, ἐν τῇ ψυχῇ *γίνεται·* τὸ γὰρ κοινῶς αὐτοῖς εἶναι ἐν τῷ νοεῖσθαί ἐστι τὴν κοινότητα αὐτῶν. (Philoponos, in De an. 307,33-35)
> Oder weil die <konkrete> Existenz auch des Allgemeinen an den Einzeldingen liegt. Wenn <die Einzeldinge> aber als Allgemeines und Gemeinsames erfasst werden, *kommen* sie in der Seele *zustande*. Denn dass sie gemeinsame Dinge sind, liegt darin, dass ihre Gemeinsamkeit gedacht wird.

Die auffällige Verwendung des Verbs γίνεται macht bereits Alexander verständlicher:

> ἡ δ’ ἐπιστήμη καὶ ὁ νοῦς τῶν καθόλου θεωρητικά, ἃ καθόλου οὐκ ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν, ἀλλ’ ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ διανοίᾳ, τὸ ‘πῶς’ προσθείς, ὅτι ἡ μὲν ὑπόστασις καὶ τούτοις καὶ τοῦ εἶναι

[107] S. zum Thema das Kap. II.
[108] Polansky: Aristotle’s De anima, 242.
[109] Ps.-Simplikios, in De an. 124,10-11: τὰ δὲ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, οὐ τὰ κατηγορούμενα τῶν καθ’ ἕκαστα.
[110] Philoponos, in De an. 307,30-33: ἀκριβῶς δὲ τὸ πῶς προσέθηκεν, ἤτοι ἐπειδὴ τὸ ἐν αὐτῇ ὡς ἔν τινι τόπῳ, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς ἑξῆς φησι „καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν τόπον εἰδῶν“ (429a27-28), οὐ κυρίως δὲ δῆλον ὅτι ἐν τόπῳ, ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν. Das hat Ross: Aristotle. De anima, 237, knapp in seinem Kommentar zur Stelle übernommen.
[111] Alex. De an. 84,16 ff.

ἡ αἰτία ἐν τοῖς καθέκαστα, ὡς δὲ κοινὰ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι ἔχει, καὶ ἔστιν ὡς κοινῶν ὄντων τὸ εἶναι ἐν τῷ νοοῦντι αὐτὰ νῷ. (Quaest. III 3, 85,9-14)
Die <eigentliche> Erkenntnis bzw. der Intellekt betrachtet das Allgemeine, dieses Allgemeine hat keine <dinghafte> Existenz, sondern ist irgendwie in der Dianoia selbst. Das „irgendwie“ wurde hinzugefügt, weil auch das Allgemeine zwar Existenz hat, d.h. deren <Realisierungs-> Ursache an den Einzeldingen ist, die ihr Sein dadurch gewinnen, als <schlechthin, nicht abstrakt> Gemeinsames erkannt zu werden. Also besteht ihr Sein als gemeinsame Dinge darin, dass der Intellekt sie erkennt.

Diese Stelle stimmt gedanklich mit der in seiner Abhandlung zu *De anima* überein, wo Alexander ausführlich den ποιητικὸς νοῦς behandelt:[112]

τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει. νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἐστὶ νοῦς ὅταν νοῆται. (De an. 90,4-6)
Das gemeinsam Allgemeine gewinnt seine <konkrete> Existenz an materiellen Einzeldingen. Wenn es ohne Materie erkannt wird, wird es <schlechthin> Gemeinsames und Allgemeines, und erst dann ist es <der eigentliche> Intellekt, sobald es erkannt ist.

In dem Zitat aus der *Quaestio* betont Alexander, Aristoteles ergänzend, dass der Intellekt das Allgemeine erkennt. Den Ausdruck „in der Seele“ bei Aristoteles aber ersetzt Alexander durch die Formulierung „in der Dianoia“. Darauf, wie die Dianoia verstanden werden soll, gibt Aristoteles in *Metaphysik* VI 4 Hinweise:

τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ <ὡς συμβεβηκὸς ὄντος> μὲν ἀόριστον, τοῦ <ὡς ἀληθὲς ὄντος> δὲ τῆς διανοίας τι πάθος. (1027b34-1028a1)
Denn die Ursache des akzidentell Seienden ist unbestimmt, die des als wahr Seienden aber ist ein bestimmtes Resultat <des Vorgangs> der Dianoia.

Das Pathos bedeutet hier nicht bloß Affektion oder Eigenschaft, sondern, wie ich übersetzt habe, Ergebnis eines diskursiven Vorgangs im prägnanten Sinn.[113]

Dass die Einzelgegenstände (= ein jedes in der Materie realisiertes Eidos) schlechthin allgemein und gemeinsam werden, indem sie von unserem festgebildeten (= habituellen), diskursiv korrekt vorgehenden Intellekt (= ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς) ohne materielle Umstände erkannt werden, und so mit dem Intellekt als ἄυλον εἶδος identisch sind, ist nichts anderes als die *adaequatio rei et intellectus*, über die Aristoteles und Alexander vielerorts reden, vor allem auch in *De anima* III 5, wie wir später sehen werden.

[112] S. ausführlich dazu das Kap. I, D.
[113] S. noch Met. XI 8, 1065a21-23: τὸ δ’ ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ μέν ἐστιν ἐν συμπλοκῇ διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ.

Daher ist das Allgemeine an unserer Stelle (*De an*. 417b22) auch für Alexander ein primäres Allgemeines, das eigentliche Erkenntnisziel, nicht abstraktes Allgemeines, das sachlich noch nicht differenziert ist und Vielem zukommt und so prädiziert wird.

Wie der Vorgang der *adaequatio* unverkennbar macht, ist dieses Allgemeine nicht, wie Polansky behauptet,[114] von vornherein in der Seele. Sollte das Allgemeine als Erkenntnisziel schon in der Seele sein, wird das Denken nur Vorstellen sein.[115] Diese Ansicht, die bei den anderen Kommentatoren implizit an einigen Stellen aufweisbar ist,[116] hält Alexander für einen schwerwiegenden Fehler.

Weil Aristoteles sagt: διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται („deswegen liegt es bei uns zu denken, sooft wir wollen"), kann es den Eindruck erwecken, das Allgemeine liege schon in der Seele, sodass es jederzeit hervorgerufen werden könne − sinnvoll wäre diese Ansicht nur dann, wenn das Allgemeine in der Seele gespeicherte Vorstellungsbilder bedeuten würde, die für Aristoteles und Alexander keineswegs Erkenntnisgegenstand sind; der Satz bedeutet vielmehr, dass der Übergang des Denkens von der zweiten Dynamis zur aktualen Tätigkeit (= zweite Entelechie) nicht auf einen äußeren Gegenstand angewiesen ist, nicht, dass das eigentliche Denkobjekt bereits in der Seele ist.

Kurz: Während man zur Aktualisierung des Wahrnehmungsvermögens stets einen sinnlichen Gegenstand benötigt, braucht man ihn aber nicht, wenn man das primäre Allgemeine des Dreiecks (= die Innenwinkelsumme von 180°) erkennen will; weil es selbst materielos ist, kann es weder durch Wahrnehmung noch durch Vorstellung erkannt werden, die alle mit Materie zu tun haben − die Vorstellung selbst ist ja intelligible Materie.[117]

Zuletzt noch ein Wort zu „ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν" (417b26). Als Grund dafür, dass das Wahrnehmbare im Gegensatz zum Denken nicht an uns liegt, führt Aristoteles an, weil dabei ein wahrnehmbarer Gegenstand vorliegen muss. Weil er die Notwendigkeit eines vorhandenen Gegenstands dann auf die Erkenntnis sinnlicher Dinge überträgt, kann er damit ἔνυλα εἴδη gemeint haben, die der Intellekt nach der erfolgten Wahrnehmung als τὸ τί ἦν εἶναι

---

[114] Polansky: a.a.O., 244: „since they (= humans) have universals *already* in their soul" (kursiv von Polansky); 241, wo er zwei Stellen in den *Zweiten Analytiken* angibt: 81b6; 87b28-88a7; bei diesen Stellen geht es jedoch nicht darum, dass das Allgemeine bereits in der Seele sei.

[115] Polansky: a.a.O., 243: „Universals present in the soul of the knower are ready to give rise to thinking." Jetzt auch Ho: Der Nous Poiētikos, 79, der sich fragt, warum der ποιητικὸς νοῦς nötig sei, wenn in *De anima* II 5 das Allgemeine das Denkbare in uns sei und wir es nach Belieben denken könnten.

[116] Z.B. Ps.-Simplikios, in De an. 124,29-30: διὰ τὸ ἔνδοθεν ἔχειν τὰ νοητὰ εἴδη. Diese Meinung, die auch von anderen antiken wie modernen Kommentatoren geteilt wird, führt notwendig zu der Fehldeutung, der παθητικὸς νοῦς sei Vorstellung. Zu der langen Tradition dieser Deutung s. das Kap. I, D, 5, a).

[117] Zur Rolle der Vorstellung im Erkenntnisweg s. das Kap. I, D.

der Einzeldinge bzw. ihre Differenz erkennt;[118] sie können nach Ps.-Simplikios auch handlungsbezogenes Wissen (αἱ πρακτικαὶ ἐπιστῆμαι) und hervorbringende Künste (αἱ ποιητικαὶ τέχναι) umfassen, weil sie ein vorhandenes Wahrnehmbares benötigen.[119] Das Allgemeine hingegen, das als primäres Allgemeines erwiesen ist, kann als es selbst, weil materielos (ἄυλον εἶδος), nicht am Einzelding (und auch nicht durch Vorstellung) erkannt werden.

ZUSAMMENFASSUNG: Die aktuale Wahrnehmung ist immer auf ein sinnliches Einzelnes angewiesen, die Erkenntnis aber geht auf das Allgemeine, das nach Aristoteles „irgendwie in der Seele ist."

Darauf, dass das Allgemene in der Seele nicht Abstraktum ist, verweist Ps.-Simplikios, sodass die Frage auftauchte, wie die Formulierung „in der Seele" zu verstehen ist. Die Aussage des Philoponos, dass das Allgemeine nicht einfach in der Seele *ist*, sondern zustande kommt (γίνεται), führt Alexander so aus, dass es in der Dianoia ist, genauer: als Resultat des Vorgangs der Dianoia (= methodisch rationales, diskursives Denken).

Dieses Resultat ist zugleich das eigentliche Erkenntnisziel, das deshalb nicht schon in der Seele liegen kann, denn ansonsten wäre das eigentliche Denken lediglich Vorstellen. Gegenstand des Denkens ist das Allgemeine, das nicht Abstraktum, sondern Eidos ohne Materie ist (ἄυλον εἶδος = ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς in *De anima* III 5), nämlich das primäre Allgemeine, das weder wahrnehmbar noch vorstellbar ist.

[118] Alex. in De sensu, 112,9-12: νοεῖ δὲ ὁ νοῦς τὰ αἰσθητὰ μετ' αἰσθήσεως, τῷ δύνασθαι αἰσθήσεως αὐτῶν γενομένης τὸν νοῦν αὐτῶν θεωρεῖν τήν τε πρὸς ἄλληλα διαφορὰν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου αὐτῶν. Das ‚Was-ist-das-bestimme-Sein' des Einzelnen ist dessen Eidos: ἔσται δὴ καὶ τοῦ καθ' αὑτό ἓν μὲν σημαινόμενον τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὸ εἶδος· καθ' αὐτὸ γὰρ ἑκάστῳ τὸ οἰκεῖον εἶδος (in Met. 415,37-416,2).
[119] Ps.-Simplikios, in De an. 125,5-8.

D. Alexanders begriffliche Differenzierung des Intellekts und seine Noetik

In dem letzten Kapitel habe ich argumentiert, dass das Allgemeine (τὰ καθόλου) in *De anima* II 5 nicht Abstraktum oder Vorstellungsbild in der Seele, sondern das primäre Allgemeine ist.

Man kann dann fragen, warum ich im Rahmen des Großkapitels für primäres Allgemeines auch *De anima* III 5 untersuchen will, obwohl dort Ausdrücke wie τὸ καθόλου oder τὸ κοινόν nicht vorkommen. Eine Auseinandersetzung mit dem wichtigen Kapitel ist aber in Wahrheit für jeden unabdingbar, der sich mit der aristotelischen Noetik oder Epistemologie, also auch der Frage nach dem Allgemeinen, befasst.

Ich werde hier nachzuweisen versuchen, dass die bis heute verbreiteten Interpretationen des ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς und des παθητικὸς νοῦς aristotelisch gesehen äußerst unwahrscheinlich sind. Der Kern dieser Interpretationen ist folgender: Der ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς sei für Alexander der Gott oder der unbewegte Beweger, der παθητικὸς νοῦς aber Vorstellung.

Ergebnis meiner Untersuchungen ist vielmehr, dass der ποιητικὸς νοῦς *ein jeweiliges* Eidos ohne Materie (ἄυλον εἶδος = primäres Allgemeines) ist, der παθητικὸς νοῦς aber unser festgebildeter Intellekt, der die erste Entelechie absolviert hat und so selbständig eine materielose Sache erkennen (und auch verfehlen) kann (= *adaequatio rei et intellectus*).

Um diese These zu untermauern, werde ich so gut wie alle relevanten Erklärungen Alexanders vor allem in *De anima* und *De intellectu*, aber auch in anderen Schriften so gründlich wie möglich prüfen, obwohl es für die Leser weitläufig wirken könnte. Dieser Versuch ist aber deswegen der Mühe wert, weil die meisten Interpreten Alexanders Aussagen nur partiell herangezogen haben, was z.B. zu solchen Ansichten geführt hat: der ποιητικὸς νοῦς sei „ein sinnloser Zusatz“ Alexanders,[120] das Verhältnis zwischen *De anima* und *De intellectu* sei unklar[121] usw.

Damit die folgende Untersuchung nicht allzu ausschweifend wird, werde ich es unterlassen, auf die Auslegungen des Kapitels durch die anderen antiken Kommentatoren näher einzugehen; ihr Manko wird von selbst zum Vorschein kommen, parallel aber auch die Stärke der Erklärungen Alexanders, die meines Erachtens keinen Widerspruch und keine Probleme aufweisen.

[120] Moraux: Alexandre d’Aphrodise. Exégète de la noétique d’Aristote, 87: „une addition inutile à son système“.
[121] So jetzt auch León: Der Intellekt als vollkommene Potenz.

1. Der zweifache potentielle Intellekt

> ὁ δὲ δυνάμει νοῦς, ὃν ἔχοντες γινόμεθα, διττὸς ὢν καὶ αὐτός, ἑκάτερος ἑκατέρου δεκτικός, ὑλικὸς νοῦς καλεῖταί τε καὶ ἔστι (πᾶν γὰρ τὸ δεκτικόν τινος ὕλη ἐκείνου), ὁ δὲ διὰ διδασκαλίας τε καὶ ἐθῶν ἐγγινόμενος εἶδος ἐκείνου τε καὶ ἐντελέχεια. (De an. 81,22-26)
> Der potentielle Intellekt, der uns angeboren und selbst zweifach ist und einander aufnimmt,[122] [sc. die beiden Arten beziehen sich aufeinander] wird materieller Intellekt genannt bzw. *ist* es (denn alles, was etwas Bestimmtes [sc. Eidos] aufnimmt, ist dessen Materie); der andere <potentielle Intellekt> bildet sich durch Belehrung und Übungen und ist Eidos bzw. Vollendung jenes <materiellen> Intellekts.

Seine Differenzierung des Intellekts beginnt Alexander mit der Einführung des doppelt-potentiellen Intellekts. Zu diesem gehört zum einen der Intellekt, der als Vermögen, ein bestimmtes Eidos zu erkennen, verstanden wird; zum anderen aber derjenige, der die Vollendung dieses Vermögens darstellt.

Diese doppelte Dynamis [123] ist uns bereits durch Aristoteles' Unterscheidung des Wissenden in *De anima* II 5 (417a21 ff. und auch III 4) vertraut: sowohl wer die Grammatik noch nicht beherrscht hat, der Natur des Menschen nach jedoch dazu fähig ist, als auch wer sie beherrscht hat (= erste Entelechie), aber sie gerade nicht aktualisiert (= zweite Entelechie), wird potentiell wissend genannt.[124]

Wir betrachten zunächst den natürlich materiellen Nus.

a) Der rein materielle Intellekt als Möglichkeit der Erkenntnis

> καὶ ὁ μὲν φυσικός τε καὶ ὑλικὸς ἐν πᾶσιν τοῖς μὴ πεπηρωμένοις, τὴν διαφορὰν ἔχων, καθόσον οἱ μέν εἰσιν εὐφυέστεροι τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ ἀφυέστεροι (καθ' ὃν καὶ λέγομεν πάντας ἀνθρώπους νοῦν ἔχειν). (De an. 81,26-28)

---

[122] Es könnte einen besseren Sinn ergeben, stünde stattdessen ein δεικτικός; denn dass der rein potentielle Intellekt den habituellen „aufnimmt", ist durchaus sinnvoll, umgekehrt aber nicht.

[123] Dieser unmissverständliche Aspekt hat offenbar manche Interpreten irritiert, s. Guyomarc'h: Alexander of Aphrodisias and the Active Intellect as Final Cause, in: Elenchos 44 (1), 2023, 96.

[124] Vgl. Quaest. III 3, 83,19-26: διχῶς γὰρ τὸ δυνάμει ἐπιστῆμον, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν ἄλλο, λέγεται. τό τε γὰρ φύσιν ἔχον δέξασθαι ἐπιστήμην δυνάμει ἐπιστῆμον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔχον ἤδη καὶ δεδεγμένον τὴν ἐπιστήμην, μὴ ἐνεργοῦν δὲ κατ' αὐτὸ δυνάμει λέγεται ἐπιστῆμον, ὅτι μὴ ὁμοίως λέγεται, ἔδειξεν. εἰπὼν δὲ καὶ τὸν ἔχοντα μὲν ἤδη τὴν ἐπιστήμην, μὴ ἐνεργοῦντα δέ, δυνάμει ἔτι καὶ αὐτὸν ἐπιστήμονα λέγεσθαι, προσέθηκεν, ὅτι ὁ ἤδη θεωρῶν τε καὶ ἐνεργῶν οὗτός ἐστιν ὁ κυρίως λεγόμενος ἐπιστήμων, οὐκέτ' ὢν δυνάμει. − „Denn zweifach wird der potentiell Wissende, ebenso aber auch alles andere, genannt. Was nämlich die Natur hat, ein Wissen aufzunehmen, ist potentiell wissend, aber auch was es schon aufgenommen hat und besitzt, aber es nicht ausführt, wird potentiell wissend genannt; dass es sich <bei ihnen> nicht auf gleiche Weise verhält, hat Aristoteles gezeigt. Er sagte also, dass auch der Besitzer des Wissens, wenn er es nicht <gerade> anwendet, noch potentiell wissend genannt wird, und fügte hinzu, dass der aktual Betrachtende und Ausführende des Wissens im eigentlichen Sinn wissend genannt wird, da er sich nicht mehr <auch in der zweiten> Möglichkeit befindet." Zur problematischen Identifizierung von Möglichkeit und Entelechie durch León s.u.

Der natürlich materielle Intellekt ist in allen befindlich, die nicht verstümmelt sind, <nur> mit dem Unterschied, sofern die einen Menschen begabter, die anderen aber weniger begabt sind (diesem Intellekt nach sagen wir, dass alle Menschen Intellekt haben).

δεῖ καὶ τὸν ὑλικόν τε καὶ ὑποκείμενον νοῦν μηδὲν εἶναι τῶν νοεῖσθαι δυναμένων ὑπ' αὐτοῦ. (De an. 84,17-18)
Der materiell zugrunde liegende Intellekt darf nichts <in Wirklichkeit> derer sein, die von ihm erkannt werden können.

οὐδὲν ἄρα τῶν ὄντων ἐνεργείᾳ ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς, ἀλλὰ πάντα δυνάμει. (De an. 84,21-22)[125]
Der materielle Intellekt ist also kein bestimmtes Seiendes in Wirklichkeit, sondern alles in Möglichkeit.

ἐπιτηδειότης[126] τις ἄρα μόνον ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ. αὐτὸ γὰρ τὸ γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἐστίν. (De an. 84,24-27)
Der materielle Intellekt ist also nur ein bestimmtes Vermögen, die <reinen> Sachen aufzunehmen, <und so ähnlich> einer unbeschriebenen Schreibtafel, oder genauer: ihrer Unbeschriebenheit und nicht der Schreibtafel selbst. Denn diese selbst ist schon etwas Bestimmtes.

καὶ ἡ δύναμις ἡ τοιαύτη τῆς ψυχῆς ὁ ὑλικὸς νοῦς, οὐδὲν μὲν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων ὤν, δυνάμενος δὲ πάντα γίνεσθαι, εἴ γε πάντων τῶν ὄντων οἷόν τε νόησιν γενέσθαι. (De intell. 106,23-26)
Der materielle Intellekt ist die so bestimmte Fähigkeit der Seele und, da er alles werden kann, nichts der seienden Dinge in Wirklichkeit, da es möglich ist, dass alles Seiendes erkannt wird.

Der materielle Intellekt ist natürlich, weil er jedem Menschen angeboren ist, so dass er im weiteren Sinn auch gemeinsamer Intellekt (ὁ κοινὸς νοῦς) genannt werden kann, wenn Alexander später den festgebildeten Intellekt im eigentlicheren Sinn (κυριώτερον) gemeinsam nennt. Er ist also der Natur des Menschen nach vorhanden.

Sein Wesen aber besteht darin, nichts Bestimmtes in Wirklichkeit zu sein (= die Unbeschriebenheit der Schreibtafel), sondern alles werden zu können,[127] was gerade mit dem Sein der Materie zusammenfällt.[128] Wie eine Schreibtafel schon vorliegen (ὑποκείμενον) muss, damit darauf etwas geschrieben werden kann, genauso muss in der Seele ein zugrunde

[125] Anscheinend versteht Busche unter „οὐδὲν τῶν ὄντων" nicht auch die Intelligibilia, wenn er behauptet, dass Alexander behaupte, der Geist vor dem Denken sei „nichts in Wirklichkeit Existierendes" (Busche/Perkams: a.a.O., 851). Dadurch deutet Busche Alexanders Position als eine radikale Abwendung von Aristoteles.
[126] Zum Gebrauch des Wortes als Vermögen s. auch Philoponos, in De an. 524,28: τουτέστι [sc. die erste Bedeutung der Dynamis] τὸ κατ' ἐπιτηδειότητα.
[127] S. auch De intell. 107,9-11: οὐδὲν ἄρα τῶν ὄντων ἐστὶν ἐνεργείᾳ, δυνάμει δὲ πάντα. τοῦτο γάρ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι νῷ.
[128] Ebd. 106,22-23: ἀλλ' ἐπεὶ τῇ ὕλῃ τὸ εἶναι ὕλῃ ἐν τῷ δύνασθαι πάντα, ἐν ᾧ τὸ δύνασθαι καὶ αὐτὸ τὸ δυνάμει, καθόσον ἐστὶ τοιοῦτον, ὑλικόν. − „sondern weil das Materiesein aber darin liegt, alles werden zu können, in dem das Möglichsein, und zwar das Potentielle selbst, materiell ist, sofern es so bestimmt ist."

liegendes Vermögen sein, [129] damit sie, nämlich der materielle Intellekt, Intelligibilia aufnehmen kann. (Diese erkennbaren Sachen sind gerade „τὰ ἄυλα εἴδη“,[130] das letzte Ziel und zugleich die Wirkursache der Erkenntnis. Dass ein *jeweiliges* − das markiert eben die Pluralform − Eidos ohne Materie der ποιητικὸς νοῦς ist und nicht der Gott oder der Erste Beweger, werde ich später nachweisen.)

Das Wort „materiell“ impliziert schon, dass der Intellekt selbst keine Materie ist, wie Alexander eingangs von *De intellectu* kommentiert: „Denn mit Materie meine ich ein Substrat, welches bei Anwesenheit eines Eidos ein Bestimmtes werden kann.“[131] Wenn dies erfolgt, wird das Substrat selbst zur Materie für das Aufgenommene, was man bei den nicht in der Seele stattfindenden Vorgängen beobachten kann, weil das im eigentlichen Sinne (ἁπλῶς) Erleidende zur Materie der Vorgänge oder Affektionen wird, wie das zu Erwärmende selbst, wenn erwärmt, zur Materie des Vorgangs wird. Diesen Vorgang erleidet aber weder Wahrnehmung noch Intellekt.[132] Dass man dennoch der Wahrnehmung in gewissem Sinn eine Affektion zuschreiben kann, liegt daran, dass sie von wahrnehmbaren Dingen in einen bestimmten Zustand versetzt wird (διατίθεταί πως), weil sie sie mithilfe des Körpers erfasst. Der Intellekt hingegen bleibt von seinen noetischen Gegenständen unaffiziert, weil er zu deren Erfassung kein körperliches Organ braucht, sondern er selbst dazu genügt,[133] und er erkennt vom intensiv Erkennbaren her das weniger intensiv Erkennbare um nichts weniger, ja sogar besser;[134] dies gilt für die Wahrnehmung aber nicht. Mit dem Beispiel der Schreibtafel wendet Alexander ferner die Unaffizierbarkeit der Wahrnehmung auf den materiellen Intellekt

---

[129] Genau dies bedeutet das Genos in De an. II 5, 417a27, also nicht bloße Gattung, sondern eine bestimmte Grundlage, aus der etwas hervorgehen kann.

[130] De an. 66,18: νοῦς δὲ δύναμις τῶν ἀύλων εἰδῶν ληπτική; vgl. Met. XII 7, 1072b22: τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. León interpretiert die Stelle wie folgt, (a.a.O., 130): „Der Nus ist „fähig, die Form aufzunehmen und potentiell von ihrer Beschaffenheit, aber nicht diese [Form selbst]“. Allerdings ist nach „ἀλλὰ μὴ τοῦτο“ ein elliptisches „ἐνεργείᾳ“ zu ergänzen; dann würde der Satz bedeuten: der Intellekt ist fähig, ein <ἄυλον> Eidos aufzunehmen, d.h. er ist potentiell so bestimmt, <aktual> aber nicht dieses <bestimmte Eidos>, wie Aristoteles sogleich in 429a28-29 (οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη) nachholt. Dass der hylische Intellekt noch nicht ἐνεργείᾳ Intellekt ist, bedeutet infolgedessen nicht, wie Papadis: Die Seelenlehre bei Alexander von Aphrodisias, 343, behauptet, dass er noch nicht den Habitus des Denkens erworben habe. Wie Alexander ausführt, meint Aristoteles mit dem νοητόν das materielose Eidos als den eigentlichen Erkenntnisgegenstand, vgl. auch De an. 429a15-16, zu den ἔνυλα εἴδη als potentiellem Denkgegenstand s.u.

[131] De intell. 106,20-21: ὕλην γὰρ λέγω ὑποκείμενόν τι δυνάμενον εἴδους τινὸς παρουσίᾳ τόδε τι γενέσθαι.

[132] De an. 83,23-84,4: ἔστι δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην εἶδός τι λαμβάνειν τὸ αὐτὸ <τῷ> ὕλην γίνεσθαι τῷ λαμβανομένῳ, ὃ ἐπὶ τῶν παθῶν τῶν οὐ κατὰ ψυχὴν γινομένων ἰδεῖν ἔστι. τὰ γὰρ ἁπλῶς πάσχοντα ὕλαι γίνονται τῶν παθῶν. τὸ γὰρ θερμαινόμενον θερμὸν γινόμενον αὐτὸ ὕλη τῷ πάθει γίνεται, ὃ οὔτε ἡ αἴσθησις οὔτε ὁ νοῦς ἔχουσιν. Außerdem lässt Alexander nicht unerwähnt, dass auch das Wahrnehmen selbst nicht Erleiden, sondern Unterscheiden ist, De an. 84,5-6: ἀλλ’ αὐτό γε τὸ αἰσθάνεσθαι οὐ πάσχειν ἐστίν, ἀλλὰ κρίνειν.

[133] De an. 84,10-12: αἴτιον δὲ τούτου τὸ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ὀργάνῳ τινὶ σωματικῷ προσχρῆσθαι πρὸς τὴν λῆψιν τῶν νοουμένων, ἀλλ’ ἀρκεῖσθαι αὐτὸν αὐτῷ πρὸς τὸ γνῶναι τὸ νοούμενον; De intell. 107,15-16: ὁ δὲ νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων, οὔτε σώματος δύναμις ὤν, οὐδὲ πάσχων.

[134] De an. 86,12-13: τὸν δὲ νοῦν ἀπὸ τῶν σφόδρα νοητῶν μηδὲν ἧττον, ἢ καὶ μᾶλλον νοεῖν τὰ ἔλαττον νοητά; De an. 429b3-4: ἀλλ’ ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον.

an; dieser erleidet gar nicht, auch wenn er in Akt (nicht in Wirklichkeit) geführt wird (= ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς), da er weder Substrat noch etwas Bestimmtes in Wirklichkeit ist.

Diesem als Möglichkeit des Erkennens zugrunde liegenden Intellekt verleiht Alexander zu Recht die Bezeichnung ὑλικός, weil alles, was etwas Bestimmtes (= Eidos) aufnimmt, dessen Materie ist,[135] und teilt mit Aristoteles die Ansicht, dass alles Erleidendes mit Materie zu tun hat.

b) Der ausgebildete Intellekt

> Ἄλλος δέ ἐστιν ὁ ἤδη νοῶν καὶ ἕξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος τὰ εἴδη τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν λαμβάνειν, ἀνάλογον ὢν τοῖς τὴν ἕξιν ἔχουσιν τῶν τεχνιτῶν καὶ δυναμένοις δι' αὐτῶν ποιεῖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην. ὁ γὰρ πρῶτος οὐ τούτοις ἦν ἐοικώς, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς δυναμένοις τὴν τέχνην ἀναλαβεῖν καὶ γενέσθαι τεχνίταις. καὶ ἔστιν οὗτος ὁ ὑλικὸς ἕξιν ἤδη καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνεργεῖν προσειληφώς. ὁ τοιοῦτος νοῦς ἐν τοῖς τελειοτέροις ἐστὶν ἤδη καὶ νοοῦσιν. οὗτος μὲν οὖν ὁ δεύτερος νοῦς ἐστι. (De intell. 107,21-28)
> Der andere Intellekt ist derjenige, der sofort denken kann, d.h. das Vermögen zu denken hat, d.h. imstande ist, nach der eigenen Fähigkeit die intelligiblen Sachen zu erfassen; analog ist er dem Handwerker, der die Fertigkeit hat, spontan die künstlichen Werke zu schaffen. Denn der erste <rein potentielle> Intellekt ist nicht ihm ähnlich, sondern eher demjenigen, der die Kunst erwerben und so Handwerker werden kann. Dieser materielle Intellekt ist also schon als ein festgebildetes Vermögen, zu denken und sich zu betätigen, hinzuerworben. Der so bestimmte Intellekt ist in den schon erwachsenen Leuten, die <die Intelligibilia> denken können, befindlich. Dieser Intellekt ist die zweite Art des Intellekts.

> ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγινόμενος, καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὢν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ, οὐκέτ' ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασίν τε καὶ μαθοῦσιν. (De an. 82,1-2)
> Dieser Intellekt ist aber hinzuerworben und später gebildet,[136] Eidos und Hexis bzw. Vollendung des natürlichen Intellekts, nicht in allen befindlich, sondern in den geübten Lernern.

> ὁ δὲ ὡς ἕξις λεγόμενος εἶδός ἐστι [καὶ δύναμις] καὶ τελειότης τούτου. (De an. 85,11)
> Der sog. habituelle Intellekt ist Eidos bzw. Vollendung des <materiellen Intellekts>.

> τοὺς δὲ κατ' ἐνέργειάν τε ὄντας καὶ ἕξεις τούτων ὕστερον κτώμεθα διὰ τῆς καθ' ἡμέραν διδασκαλίας. (De an. 82,20-83,1)
> Den tätigen Intellekt bzw. als festes Vermögen des <potentiell-materiellen Intellekts> erwerben wir später durch die tägliche Belehrung.

> οὗτός ἐστι κυριώτερον ὁ κοινὸς νοῦς καλούμενος. (De an. 82,14-15)

---

[135] De an. 81,24-25: πᾶν γὰρ τὸ δεκτικόν τινος ὕλη ἐκείνου; vgl. De an. 89,15-16: ὅτι τὸ πάσχον ἐν πᾶσιν ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον; De gen. et corr. 324b18: ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν − „Die Materie qua Materie aber ist erleidend." Schon damit gibt Aristoteles einen starken Hinweis darauf, dass der παθητικὸς νοῦς nicht Vorstellung ist, worauf ich später zu sprechen kommen werde.

[136] Themistios, Paraph. in De an. 107,30 ff., zufolge entspricht dieser Intellekt dem ἐπίθετος von Theophrast.

Dieser Intellekt wird noch im eigentlicheren Sinn <als der potentiell-materielle> der gemeinsame Intellekt genannt.

καὶ ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, οὗτος δέ ἐστιν ὁ καθ' ἕξιν. (De an. 88,5-6)
Der Intellekt in uns, das ist nämlich der habituell <gebildete> Intellekt.

In der ersten Passage aus *De intellectu* macht Alexander deutlich, dass auch der festgebildete Intellekt „ὑλικός" genannt wird,[137] der einem ausgebildeten Handwerker entspricht.

Da dieser Intellekt nunmehr zum Eidos, d.h. zur Hexis, Energeia[138] bzw. Vollendung des potentiell-materiellen Intellekts gelangt ist, darf er als erste Entelechie (= z.B. der Beherrscher der Grammatik und der Handwerkskunst) genommen werden. Er ist zwar noch nicht aktual tätig, kann aber jederzeit ein Intelligibles erkennen (= zweite Entelechie), was genau die Phrase „ὁ ἤδη νοῶν καὶ ἕξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος τὰ εἴδη τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν λαμβάνειν (*De intell.* 107,21-22)" bedeutet.

Wegen seiner Fähigkeit zur sofortigen Ausführung wird der festgebildete Intellekt im eigentlicheren Sinn „der gemeinsame Intellekt" genannt.[139] Er ist zugleich „der Intellekt in uns"; ich möchte hier en passant kurz erwähnen, dass im Gegensatz zu ihm der ποιητικὸς νοῦς, wie Alexander nachdrücklich feststellt, nicht Teil oder Dynamis unserer Seele (und auch nicht der Gott o.Ä.) ist. Das werde ich später ausführlich besprechen.

Welche Schritte zur Bildung des habituellen Intellekts erforderlich sind, weil ein Wissenserwerb nicht mehr natürlich ist,[140] wollen wir jetzt erörtern.

α) Bildungsgang des habituellen Intellekts

γεννᾶται γὰρ ὁ ἄνθρωπος αἰσθήσεις ἔχων, καθ' ἃς ἐνεργῶν φαντασίας λαμβάνει. ὁρῶν οὖν ἑκάστοτε καὶ ἀκούων καὶ κατὰ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθανόμενος καὶ τυπούμενος ὑπ' αὐτῶν πρῶτον μὲν ἐν τῇ τῶν τύπων τούτων τηρήσει μνημονεύειν ἐθίζεται, ἔπειτα δὲ ἔκ τε μνήμης καὶ τῆς συνεχοῦς κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐνεργείας περὶ τὰ αἰσθητὰ γίνεταί τις αὐτῷ ἀπὸ τοῦ 'τόδε τε καὶ καθέκαστον' ἐπὶ τὸ 'τοιόνδε καὶ καθόλου' μετάβασις δι' ἐμπειρίας. (De an. 83,2-8)
Denn der Mensch wird mit Wahrnehmungsvermögen geboren, durch deren Ausführungen er Vorstellungen gewinnt. Indem er also jedes Mal sieht, hört und durch andere Wahrnehmungen wahrnimmt und so von ihnen geprägt wird, gewöhnt er sich durch die Bewahrung der

[137] Das übersieht Moraux: a.a.O., 75.
[138] Die Hexis und Energeia hier im Sinn einer ersten Entelechie muss von ihrem Gebrauch als zweiter Entelechie unterschieden werden, wie wir sehen werden.
[139] Guyomarc'h: a.a.O., 95, verwechselt ihn mit dem rein potentiellen Intellekt (De an. 84,24-25).
[140] De an. 82,3-5: καὶ γὰρ ἐκείνων πάντες μέν ἐσμεν φύσει δεκτικοί, οὐκέτι δὲ καὶ δεδέγμεθα πάντες αὐτάς, ὅτι μηκέτι τὸ δέξασθαι αὐτὰς φύσει. − „Denn alle können der Natur nach die <Wissenschaften> aufnehmen, nicht alle jedoch haben sie erlangt, weil sie zu erwerben nicht mehr natürlich ist."

Eindrücke an das Erinnern. Daraufhin kommt ihm aber aus der Erinnerung und den wiederholten Wahrnehmungstätigkeiten mit den wahrnehmbaren Dingen ein bestimmter Übergang vom ‚diesen Einzelnen' zum ‚allgemein Beschaffenen' durch Erfahrung zustande.

ἥτις περίληψίς τε καὶ διὰ τῆς τῶν καθ' ἕκαστα αἰσθητῶν ὁμοιότητος τοῦ καθόλου λῆψις νόησίς ἐστιν. ἡ γὰρ τῶν ὁμοίων σύνθεσις ἔργον ἤδη νοῦ. (De an. 83,11-13)
Dieses Begreifen bzw. Erfassen des Allgemeinen durch die Ähnlichkeit der wahrnehmbaren Einzeldinge ist <Anfangs-> Erkenntnis. Denn die Sammlung der ähnlichen Dinge ist schon eine Leistung des Intellekts.

ἢ καὶ τούτου μέχρι τινὸς πάντες οἱ μὴ πεπηρωμένοι μεταλαμβάνουσιν, ἐπὶ τὴν τοῦ καθόλου τε περίληψιν καὶ κατὰ σύνθεσιν γνῶσίν τινων ὑπ' αὐτῆς τῆς φύσεως ὁδηγούμενοι. (De an. 82,12-14)
Oder genauer: auch an diesem <festgebildeten Intellekt> haben alle, welche nicht verstümmelt sind, in gewissem Grad teil, indem sie von der Natur selbst zum Begreifen des Allgemeinen bzw. zur Kenntnis bestimmter Sachen durch Verbindung <der ähnlichen Dinge> geführt werden.

ἥτις ἕξις ἐν αὐτῷ γίνεται ἔκ τε τῆς τοῦ καθόλου περιλήψεως καὶ ἐκ τοῦ τὰ εἴδη χωρίζειν ἀπὸ τῆς ὕλης [δύνασθαι], ἃ τρόπον τινὰ ταὐτά ἐστιν ἀλλήλοις. ὅ τε γὰρ τὸ εἶδός τινος χωρὶς τῆς ὕλης λαβὼν ἔχει τὸ κοινόν τε καὶ καθόλου (ὁ γὰρ τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου λαβὼν χωρὶς τῶν ὑλικῶν περιστάσεων ἔχει τὸν κοινὸν ἄνθρωπον· ἡ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους διαφορὰ παρὰ τῆς ὕλης γίνεται, ἐπεὶ τά γε εἴδη αὐτῶν, καθ' ἃ εἰσιν ἄνθρωποι, οὐδεμίαν ἔχει διαφοράν), ὅ τε τὸ κοινὸν τὸ ἐπὶ τοῖς καθ' ἕκαστα συνιδὼν τὸ εἶδος πάλιν χωρὶς τῆς ὕλης λαμβάνει. τοῦτο γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸ κοινόν τε καὶ ταὐτόν. ἐγγίνεται δὲ ἡ τοιάδε ἕξις τῷ νῷ τὴν ἀρχὴν κατὰ μετάβασιν ἀπὸ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ συνεχοῦς ἐνεργείας ὥσπερ ὄψιν τινὰ ἀπ' αὐτῶν λαμβάνοντι τοῦ καθόλου θεωρητικήν, ὃ κατ' ἀρχὰς μὲν νόημα καὶ ἔννοια καλεῖται, πλεονάσαν δὲ καὶ ποικίλον καὶ πολύτροπον γινόμενον, ὡς δύνασθαι καὶ χωρὶς τῆς αἰσθητικῆς ὑποβάθρας ποιεῖν τοῦτο, νοῦς ἤδη. ὅταν γὰρ ἐν ἕξει γένηται διὰ τὰς συνεχεῖς ἐνεργείας τοιαύτῃ, ὡς δι' αὐτοῦ λοιπὸν ἐνεργεῖν δύνασθαι, τότε ὁ ὡς ἕξις καλούμενος νοῦς γίνεται. (De an. 85,11-86,1) [fast wörtlich wieder in Ps.-Alex. in Met. 697,18 ff.]
Dieser Habitus bildet sich in ihm [sc. dem hylisch potentiellen Intellekt] durch das Begreifen des Allgemeinen bzw. das Trennen des <jeweiligen> Eidos von der Materie, das in gewisser Weise einander dasselbe ist. Denn wer das Eidos von etwas ohne Materie erfasst, hat das gemeinsam Allgemeine (derjenige also, der das Eidos des Menschen ohne materielle Umstände erfasst, hat den gemeinsamen Menschen; denn die Differenz der Einzelmenschen voneinander stammt aus der Materie, weil ihre Seinsgründe [τὰ εἴδη] wenigstens, nach denen sie Menschen sind, keinen Unterschied haben); wer wiederum das Gemeinsame an den Einzeldingen gesehen hat, gewinnt das Eidos ohne Materie. Dieses ist nämlich in ihnen das Gemeinsame und Dasselbe. Dem <materiell potentiellen> Intellekt bildet sich dieses Vermögen anfangs durch einen Übergang von der steten Tätigkeit mit den wahrnehmbaren Gegenständen, wie der <materiell potentielle Intellekt> von diesen aus eine bestimmte erwägende Sicht des Allgemeinen hat, das zunächst Gedanke oder <allgemeiner Vor-> Begriff genannt wird, aber schon Intellekt ist, wenn es reichhaltig, vielfältig und mannigfaltig geworden ist, sodass er es ohne die Wahrnehmungsgrundlage leisten kann. Denn sobald er durch die wiederholte Tätigkeit insoweit zum Habitus gelangt ist, dass er von nun an durch sich selbst tätig sein kann, dann kommt der sog. habituelle Intellekt zustande. [Dieser ist dem Wissenden in der ersten Entelechie analog.]

ὁ γὰρ κατὰ ἕξιν νοῦς ἀποκείμενά πώς ἐστιν ἀθρόα καὶ ἠρεμοῦντα τὰ νοήματα. (De an. 86,5-6)
Denn der habituell gebildete Intellekt sind die irgendwie zusammen vorliegenden, ruhenden Gedanken.

Der allererste Anfang des Werdegangs des habituellen Intellekts ist die Wahrnehmung, in deren Besitz der Mensch geboren wird und die Aristoteles als „angeborene Unterscheidungsfähigkeit“[141] bezeichnet. Indem man Wahrnehmungstätigkeiten wiederholt, etwa z.B. Einzelmenschen wahrnimmt, bilden sich ihre Vorstellungsbilder und Eindrücke, die man aufbewahrt, sodass man sich daran erinnern kann. Das beschreibt der Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen.

Was thematisch noch wichtiger ist, ist, dass dabei die Gemeinsamkeiten erkannt werden, die Alexander „τὸ τοιόνδε καὶ καθόλου“ (83,7-8), „τὸ κοινόν τε καὶ καθόλου“ (85,14-15)[142] und nicht zuletzt „τὰ εἴδη“ (85,12-13) sowie „νόημα καὶ ἔννοια“ (85,23) nennt.

Alexanders Beispiel für diese Ausdrücke ist „der gemeinsame Mensch“ (85,16). Um ihn zu gewinnen, muss man von den materiellen Umständen absehen, etwa dickbäuchig, kahlköpfig, langhaarig oder weißhäutig usw. Danach erreicht man das gemeinsam Allgemeine, d.h. „τὰ εἴδη, nach denen die Einzelmenschen Menschen sind“ (85,17-18), weswegen diese εἴδη nicht Spezies sind, sondern bestimmte Fähigkeiten, die (fast) alle Menschen besitzen, wie z.B., dass sie aufrecht gehen, zornig werden und lachen können usw., deren Erkenntnis die Wahrnehmung allein nicht mehr leisten kann − was sie hört, ist nicht Lachen, sondern einen mehr oder weniger lauten Ton.

Was der so gewonnene allgemeine Mensch eigentlich ist, beschreibt Ps.-Alexander so:

οὔτε γὰρ ὁ καθόλου ἄνθρωπος ἢ ὁ καθόλου ἵππος, οὔτε ἄλλο οὐδέν· ἀλλ’ ἕκαστον αὐτῶν διανοίας ἀπόμαξίς ἐστιν ἀπὸ τῶν καθ’ ἕκαστα καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένων οὐσιῶν καὶ ὁμοίωμα. (Ps.-Alex. in Met. 523,12-15)
Denn weder der allgemeine Mensch oder das allgemeine Pferd noch anderes ist <Wesen>, sondern jedes von ihnen ist eine gedankliche Abstraktion von den Einzeldingen, d.h. die primär und am meisten Wesen genannt werden, und Ähnlichkeit.

Genauso auch:

τὰ γὰρ καθόλου ὁμοιώματα καὶ ἀπομάξεις τῶν μερικῶν. (Ps.-Alex. in Met. 640,28-29)
Denn das Allgemeine ist eine Ähnlichkeit und Abstraktion von den partikulären Dingen.

[141] An. post. II 19, 99b35: ἔχει [sc. τὰ ζῷα] γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν.
[142] Das ist nicht mit dem „τὸ κοινόν τε καὶ ταὐτόν“ (85,20) identisch, s. gleich unten.

Dieses Allgemeine ist demnach nur ein noch nicht genau differenzierter Vorbegriff, den Alexander „νόημα καὶ ἔννοια“ (85,23) nennt. Der Erkennende, der es begriffen hat, hat, so kann man sagen, die materiellen, sachfremden Umstände noch nicht ganz von der zu wirklich erkennenden Sache abstrahiert, z.B. wenn er den Zorn mit dem rot angelaufenen Gesicht identifiziert, den Schwan immer für weiß, das Haus aber für spitzdachig hält.

Alles das ist deswegen nur „in gewisser Weise dasselbe“ (85,13) und nicht schlechthin − das Iglu ist ja nicht spitzdachig −, weil der Erkennende noch in der Ebene der Wahrnehmung und Meinung weilt. Das kann auch erklären, weswegen Alexander sagt, die Differenz der Einzelmenschen stamme von der Materie (85,16-17);[143] markante äußerliche Merkmale wie dickbäuchig sind ja nah an der Wahrnehmung, während das rationale Vermögen des Sokrates (= sein individuelles Eidos) nicht wahrnehmbar ist.

Wenn ein jedes Allgemeines vielfältig gesammelt und dabei auch korrigiert wird, ist es nunmehr der habituelle Intellekt, die (in der Seele) gespeichert vorliegenden Gedanken (86,5-6).[144] Diese noch nicht differenzierten Gedanken hält Perkams für die Denkobjekte des „verwirklichten Geistes“.[145] Diese Ansicht ist nur dann richtig, wenn das Denken nur Vorstellen ist, weil die Tätigkeit der Vorstellung auf die in der Seele vorhandenen Abdrücke geht.[146] Sie führt schließlich dazu, dass der ποιητικὸς νοῦς als Erkenntnisziel gar nicht nötig sein wird, weil er als das eigentliche Erkenntnisziel ‚draußen‘ liegt, wie sich zeigen wird.

Dagegen muss betont werden, dass bei der Bildung des habituellen Intellekts weniger gespeicherte Gedanken als „tägliche Belehrung“ (*De an*. 82,20-83,1) und „Übungen“ (82,1-2) eine bei weitem gewichtigere Rolle spielen; allein mit den gespeicherten Vorstellungsbildern des Dreiecks, wie viele sie auch immer seien, kann man ja nie zu dessen Sachbegriff gelangen, sondern man muss diskursiv ein geometrisches Propädeutikum absolvieren, was die Vorstellungsbilder allein nicht leisten können. Wenn junge Leute z.B. die Tapferkeit damit gleichsetzen, sich leichtfertig und draufgängerisch in die Gefahr zu stürzen, müssen sie von den erfahrenen Älteren korrigiert werden.

Deshalb dürfen die „ἀποκείμενα ἀθρόα καὶ ἠρεμοῦντα τὰ νοήματα“ als *überarbeitete* νόηματα καὶ ἔννοιαι gelten – diese νοήματα καὶ ἔννοιαι waren nur Anfangsbegriffe −, während jene mehr oder weniger festgebildete Vorkenntnisse (wie Propositionen, Axiome

---

[143] Aufgrund der berühmten Stelle in Met. VII 8, 1034a7: καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, geht man davon aus, für Aristoteles sei die Materie das Individuationsprinzip; s. dagegen die Kap. I, E und III, B.
[144] Vgl. Themistios, Paraph. in De an. 99,6: θησαυρὸς νοημάτων.
[145] Perkams: a.a.O., 38, führt für seine These die Stellen bei Alexander an: De an. 84,18-22; 86,5 f.; aus den beiden Stellen aber ist seine Behauptung nicht abzuleiten. Diese Ansicht teilen auch die antiken Kommentatoren, dazu später.
[146] S. z.B. Philoponos, in De an. 490,22: ἐπειδὴ καὶ ἡ φαντασία περὶ τὰ ἐντὸς ἐνεργεῖ.

usw.) sind, die nunmehr für die Tätigkeit des habituellen Intellekts einsatzbereit sind, damit dieser die eigentliche Erkenntnis (ἄυλον εἶδος = primäres Allgemeines) erlangen kann.

Die eigentliche Erkenntnis formuliert Alexander als „τὸ κοινόν τε καὶ ταὐτόν“ (85,20), das nach dem an den Einzeldingen gewonnenen abstrakten Allgemeinen (ὅ τε τὸ κοινὸν τὸ ἐπὶ τοῖς καθ’ ἕκαστα συνιδὼν, 85,18-19) durch den diskursiv korrekt vorgehenden habituellen Intellekt (hier als ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς) schließlich erkannt werden soll.[147] Dessen Erkenntnisgegenstand führt Alexander etwas später an: τὰ εἴδη χωρὶς ὕλης (86,29) = τὸ τῷδε εἶναι (87,17, wie das Erzsein) = τὸ εἶδός τε καὶ ὁ λόγος (87,10; 14-15) = τὸ καθόλου (87,16) = τὸ ἄυλον εἶδος (88,2).

Sobald man dieses festgebildete Vermögen (ἕξις) in Tätigkeit führt, kommt der aktual tätige Intellekt (ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς) zustande,[148] was man als dessen ingressiven (und auch durativen) Aspekt bezeichnen darf. Daneben beschreibt Alexander mit demselben Terminus auch einen effektiven Aspekt, der genau den Kerngedanken von *De anima* III 4-5 (und auch *Metaphysik* XII 9) bildet: *adaequatio rei et intellectus*. Wie sich zeigen wird, fallen unser Intellekt, der eine materielose Sache erkannt hat, der die *adaequatio* bewirkende Intellekt, der selbst zugleich ein ἄυλον εἶδος ist, und das Gedachte schließlich zusammen.

2. ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς

Damit die folgenden Ausführungen gut verständlich werden, möchte ich eine Teilübersetzung der *Quaestio* I 25 voranschicken, die einen sehr guten Überblick über die zu besprechenden Themen bietet.

> Τῶν οὐσιῶν κατὰ Ἀριστοτέλη ἡ μέν ἐστιν ἀσώματός τε καὶ ἄνευ σώματος εἶδός τι ἄυλον καὶ χωριστόν, ἐνέργειά τις οὖσα πάσης δυνάμεως κεχωρισμένη, ἣν οὐσίαν καὶ νοῦν καλεῖ, νοῦν δὲ τὸν κατ’ ἐνέργειαν, ἀεὶ γὰρ νοοῦντα καὶ νοοῦντα τὸ τῶν ὄντων ἄριστον, τοῦτο δ’ ἐστὶν αὐτός. αὐτὸν δὴ ἀεὶ νοεῖ ὁ νοῦς οὗτος· τὸ γὰρ μάλιστα νοητὸν ὁ μάλιστα νοῦς νοεῖ, μάλιστα δὲ νοητὸν τὸ χωρὶς ὕλης εἶδος. τῇ γὰρ αὐτῆς φύσει ἡ τοιάδε οὐσία νοητή (τὰ μὲν γὰρ ἔνυλα εἴδη νοητὰ μέν ἐστιν, ἀλλ’ οὐ τῇ αὐτῶν φύσει, [ἀλλ’] οὐδὲ καθ’ αὑτά, ἀλλ’ ὁ νοῶν αὐτὰ νοῦς νοητὰ αὐτὰ ποιεῖ χωρίζων αὐτὰ τῆς ὕλης τῇ ἐπινοίᾳ καὶ ὡς ὄντα καθ’ αὑτὰ λαμβάνων), τὸ γὰρ πάσης ὕλης καὶ πάσης δυνάμεως εἶδος κεχωρισμένον τῇ αὐτοῦ φύσει νοητόν ἐστι

[147] Das Wort πάλιν (85,19) bedeutet also nicht die Wiederholung derselben Tätigkeit, durch die nur ein Abstraktum gewonnen wurde, sondern Aristoteles und Alexander verstehen darunter die Herauslösung der Sache selbst, s. z.B. Τὰ μὲν οὖν τῶν συνθέτων τὸ τί ἦν εἶναί τε καὶ τὰ τούτων εἴδη ὁ νοῦς αὐτῷ νοητὰ ποιεῖ χωρίζων αὐτὰ τῶν σὺν οἷς αὐτοῖς τὸ εἶναι. (De an. 87,24-25) – „Das sachlich bestimmte Sein bzw. das Eidos des Kompositums macht der <habitulle> Intellekt sich <schlechthin> denkbar, indem er sein Eidos von denen trennt, mit denen [sc. materielle Umstände] es <konkret> existiert.“ Demzufolge muss das Verfahren χωρίζειν je nach dem Kontext unterschieden werden.

[148] Das bedeutet aber nicht, unser Intellekt sei im Prozess von dem rein potentiellen zu diesem Habitus etwa nicht aktiv tätig. Alexander gebraucht den Terminus nur in einem engeren Sinn, s. dazu unten die Zusammenfassung.

κυρίως. ἀλλὰ μὴν ἡ τοιαύτη οὐσία ὁ προειρημένος νοῦς ἐστιν, διὸ ἑαυτὸν νοεῖ. καὶ γὰρ εἰ ἡ τοιαύτη οὐσία μηδὲν ἔχουσα δυνάμει ἀεὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ νοητή, ἐνεργείᾳ δέ ἐστι νοητὸν τὸ ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν νοούμενον, εἴη ἂν νοούμενον ὑπὸ τοῦ νοῦ τοῦ ἀιδίου τε καὶ ἐνεργείᾳ, τοιοῦτον δὲ ἡ προειρημένη οὐσία ἦν, πρώτη οὐσία νοῦς τε ὁ πρῶτος καὶ νοητὸν τὸ πρῶτον καὶ νοῦς ἀεὶ νοῶν καὶ ἐν τούτῳ τὴν οὐσίαν ἔχων. πᾶς μὲν γὰρ νοῦς ὅταν ἐνεργῇ, αὐτὸν νοεῖ τῷ γίνεσθαί πως ἐνεργῶν <ὁ> αὐτὸς τῷ νοουμένῳ, εἴ γε τῇ τοῦ νοουμένου λήψει τὸ νοεῖν γίνεται, τὸ δὲ τὸ εἶδος νοουμένου λαβὸν γίνεταί πως τὸ νοούμενον. τὸ δὲ 'πῶς' εἶπον ὅτι ἐφ' ὧν μὲν τὸ νοούμενον ἔνυλον, ἐπὶ τούτων οὐχ ἁπλῶς ὁ νοῶν νοῦς τὸ νοούμενον γίνεται τῷ μὴ μετὰ τῆς ὕλης τὸ εἶδος λαμβάνειν, ἐφ' ὧν δὲ τὸ νοούμενον εἶδός ἐστιν ὕλης κεχωρισμένον, ἐπὶ τούτων ἁπλῶς γίνεται ὁ νοῶν νοῦς ὁ αὐτὸς τῷ νοουμένῳ. ὅταν δὲ προσῇ καὶ αὐτῷ τῷ νοοῦντι νῷ αὐτῷ τε εἶναι <καὶ> καθ' αὑτόν, τότε πάντῃ γίνεται νοῶν ἑαυτόν, μάλιστα ἂν προσῇ τὸ μηδ' ἄλλο τι εἶναι τὸ χωριστόν τε τῆς ὕλης καὶ νοητὸν καθ' αὑτὸ παρὰ τὸν νοῦν. (Quaest. I 25, 39,9-40,3)

Von den Wesen gibt es Aristoteles zufolge ein unkörperliches und körperloses, materieloses selbständiges [sc. für sich sachlich unterschiedenes] Eidos; es ist eine bestimmte Wirklichkeit, da es von aller Möglichkeit getrennt ist, dieses Wesen nennt er auch Intellekt, und zwar den aktual tätigen [genauer: den Intellekt, der es erkannt hat], denn dieser denkt jeweils,[149] d.h. das beste der seienden Dinge, das ist er selbst. Dieser Intellekt denkt jeweils sich selbst; denn der eigentlichste Intellekt denkt das am meisten Intelligible, am meisten intelligibel aber ist das Eidos ohne Materie. Das so bestimmte Wesen ist seiner eigenen Natur nach intelligibel (das materialisierte Eidos ist also zwar <auch> denkbar, aber nicht seiner Natur nach und an sich, sondern der es denkende Intellekt macht es <für sich> denkbar, indem er es gedanklich von der Materie trennt und so als von sich selbst her seiend auffasst), denn das von aller Materie und aller Möglichkeit freie Eidos ist seiner Natur nach im eigentlichen Sinn denkbar. Aber das so bestimmte Wesen ist sicherlich der zuvor genannte Intellekt, deswegen denkt er <zugleich auch> sich selbst. Wenn nämlich das so bestimmte Wesen, da es gar kein Mögliches hat, jeweils aktual denkbar ist, das jeweils aktual zu Denkende aber wirklich denkbar ist, würde dieses von dem ewigen Intellekt in Aktualität gedacht werden, und das eben gesagte Wesen würde derart sein, <denn> der erste Intellekt ist ein erstes Wesen und das erste <Wesen> ist sowohl denkbar als auch <selbst> Intellekt, der jeweils denkt und darin das Wesen hat. Denn jeder Intellekt denkt, sooft er sich betätigt, sich selbst dadurch, dass er selbst in seiner aktualen Tätigkeit irgendwie zu dem Gedachten wird, da ja das Denken durch das Erfassen des zu Denkenden erfolgt, das Gedachte aber irgendwie zu dem Denken <selbst> wird, das das Eidos des zu Denkenden erfasst hat. Das Wort „irgendwie" sagte ich deswegen, weil der denkende Intellekt dort, wo das Gedachte ein Materie Enthaltendes ist, nicht schlechthin mit dem Gedachten identisch wird, da er dessen Eidos nicht mit der Materie erfasst, weil dort aber, wo das Gedachte ein Eidos ohne Materie ist, der Intellekt, der <es erfolgreich> gedacht hat (νοῶν)[150] mit dem Gedachten schlechthin identisch wird. Sooft es aber dem denkenden Intellekt zukommt (προσῇ), von sich her er selbst zu werden, dann denkt er in jeder Hinsicht sich selbst, wenn am besten vorliegt (προσῇ), dass <das Gedachte> nichts anderes als ein Materiefreies und durch den Intellekt an sich Gedachtes (νοητόν) ist.

[149] Das Adverb ἀεί bedeutet nicht unbedingt ununterbrochene Permanenz.
[150] Zum effektiven Gebrauch des Partizips Präsens s. unten und das Kap. III, C.

Die *Quaestio* I 25 enthält also folgende Themen, mit denen wir uns beschäftigen werden:

- Die Identität des materielosen Eidos mit dem (unseren) Intellekt, genauer: bei der gelungenen *adaequatio*
- Der Erkenntnisgegenstand des Intellekts:
  - akzidentell: er erkennt sich selbst
  - im eigentlichen Sinne: τὸ μάλιστα νοητόν = ἄυλον εἶδος (= ποιητικὸς νοῦς)
- Die Arten der *adaequatio*:
  - eine noch nicht vollendete bei den ἔνυλα εἴδη
  - eine vollendete beim ἄυλον εἶδος.

Bevor wir auf den ποιητικὸς νοῦς eingehen, wollen wir den Blick auf „den tätigen Intellekt" richten, weil dessen ingressiv-durativer Aspekt,[151] wie oben angemerkt, von demjenigen, der seinen Denkakt abgeschlossen hat, begrifflich unterschieden werden muss.

Dazu soll jetzt die relevante Stelle in Alexanders *De anima* zitiert werden:

> καὶ ἐπεί ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ εἶδος τὸ νοούμενον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ἐδείχθη, ὁ ἐν ἕξει νοῦς (οὗτος δέ ἐστιν ὁ νοεῖν ἐπ' αὐτοῦ δυνάμενος καὶ τὰ τῶν νοητῶν εἴδη λαμβάνειν καθ' αὑτά) οὗτος ἤδη δύναται καὶ αὐτὸν νοεῖν. ἐπεὶ γὰρ τὸ νοούμενον εἶδος αὐτός ἐστιν, εἴ γε νοῶν ὃ νοεῖ γίνεται, ὁ ἄρ' ἕξιν ἔχων τοῦ τὰ εἴδη νοεῖν, οὗτος ἕξιν καὶ δύναμιν ἔχει τοῦ νοεῖν ἑαυτόν. ὃ γὰρ δύναται νοεῖν, τοῦτο αὐτὸ αὐτὸς νοῶν γίνεται, καὶ ἔστιν ὅταν νοῇ προηγουμένως μὲν καὶ καθ' αὐτὸν νοῶν τὸ νοητὸν εἶδος, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἑαυτὸν τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅταν νοῇ, γίνεσθαι ἐκεῖνο, ὃ νοεῖ. πρὸ μὲν οὖν τοῦ κατ' ἐνέργειαν τὸν νοῦν νοεῖν πρὸς ἄλληλά ἐστι τὸ νοοῦν τε καὶ τὸ νοούμενον καὶ ἀντικείμενα ἀλλήλοις ὡς τὰ πρός τι, ὅταν δὲ ἐνεργῶσιν, ἓν γινόμενα παύεται τῆς ἀντιθέσεως. (De an. 86,14-26)
>
> Weil der tätige Intellekt, der <seine Tätigkeit vollständig> ausgeführt hat, nichts anderes als das gedachte Eidos ist, wie es auch bei der Wahrnehmung aufgewiesen wurde,[152] kann der habituelle Intellekt (dieser ist derjenige Intellekt, der imstande ist, *sua sponte* die intelligiblen Sachen an sich zu erfassen) schon auch sich selbst denken. Denn weil er selbst das gedachte Eidos ist, da er beim <erfolgreich abgeschlossenen> Denken das wird, was er gedacht hat, hat er das Vermögen bzw. die Fähigkeit, sich selbst zu denken. Was er nämlich denken kann, eben dieses kann er selbst denkend [= wenn er es gedacht hat] werden, und er ist es <schließlich>, sobald er von sich selbst her vorzugsweise das intelligible Eidos, akzidentell aber sich selbst gedacht hat dadurch, dass es ihm zukommt, das zu werden, was er denkt [= gedacht hat], sooft er es denkt [= gedacht hat]. Bevor der tätige Intellekt <vollständig> gedacht hat, stehen das Denkende und das zu Denkende in einem Verhältnis zueinander bzw. sind Gegensätze wie Relativbegriffe, sobald sie aber in Vollendung gebracht wurden, werden sie zu Einem und beenden den Gegensatz.

[151] S. De an. 86,4-5: ἐνεργοῦσα δὲ ἤδε ἡ ἕξις [sc. noch in der ersten Entelechie] ὁ κατ' ἐνέργειαν γίνεται νοῦς.
[152] Vgl. De intell. 109,12-13: ὡς γὰρ ἔφαμεν, καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις τὸ αἰσθητόν ἐστι.

Dass Alexander am Ende dieser Stelle die Erkenntnisstufe zutreffend zweifach, d.h. vor und nach der (eigentlichen) *adaequatio* unterscheidet, macht notwendig, die Präsensformen νοούμενον/νοεῖ der gemeinten Sache nach auch als effektiv zu lesen; eine wörtliche Übersetzung z.B. des ersten Satzes: ‚weil der tätige Intellekt nichts anderes als das *zu denkende* Eidos ist', macht keinen guten Sinn, denn diese beiden sind immer noch einander entgegengesetzt. Ebenso muss man die Formulierung „ὅταν δὲ ἐνεργῶσιν" (86,25) nicht als durativ, sondern als effektiv auffassen, wie es der Sachverhalt verlangt.[153]

Was den Erkenntnisgegenstand betrifft, ergänzen diese Stelle und die *Quaestio* I 25 einander. Der eigentlichste Gegenstand *unseres* festgebildeten Intellekts ist das intelligible Eidos (86,22) bzw. das Eidos ohne Materie (*Quaest*. I 25, 39,30), der akzidentelle Gegenstand aber er selbst (86,22), eine Begleiterscheinung der wahren *adaequatio*.

Die wahre vollständige *adaequatio* setzt notwendig eine noch nicht vollständige voraus, deren Gegenstand das ἔνυλον εἶδος ist, wie wir in der *Quaestio* I 25 gesehen haben. Da unser Intellekt, obwohl festgebildet, nicht sofort ein materieloses Eidos erkennen kann, wie es für den Menschen der natürliche Erkenntnisweg ist (= *Physik* I 1), bildet das ἔνυλον εἶδος, das der ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς zunächst denkt,[154] sozusagen eine Vorstufe zur vollkommenen *adaequatio* − sobald aber unser tätiger Intellekt diese erzielt hat, ist er in wahrem Sinn *in Wirklichkeit*, d.h. *in Vollendung*, wie sich zeigen wird.

Diesen Weg wollen wir jetzt verfolgen.

a) Die noch nicht vollendete *adaequatio* beim ἔνυλον εἶδος

> ποιεῖ γὰρ ὁ νοῦς καὶ τὰ αἰσθητὰ αὐτῷ νοητὰ χωρίζων αὐτὰ τῆς ὕλης καὶ τί ποτέ ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι θεωρῶν. (De an. 84,19-21)
> Denn der Intellekt macht auch die wahrnehmbaren Dinge für sich denkbar, indem er sie von der Materie trennt und <so> ‚Was-ist-denn-ihnen-das-bestimmte-Sein' betrachtet.

> τὰ γὰρ εἴδη χωρὶς ὕλης νοεῖ. οὐ γὰρ τόδε, ἀλλὰ τὸ τῷδε εἶναι νοεῖ, ὡς προείρηται. (De an. 86,29-87,1)

---

[153] Unter den Beispielen für das Partizip Präsens der Vorzeitigkeit in Kühner-Gerth, Satzlehre, Bd. 1, § 390, S. 200, Anm. 9-10, kommt das bei Herodot (I 11) der Abgeschlossenheit der Handlung am nächsten: ὡς δὲ ἡμέρη τάχιστα ἐγεγόνεε, τῶν οἰκετέων τοὺς μάλιστα ὥρα πιστοὺς ἑόντας ἑωυτῇ, ἑτοίμους ποιησαμένη ἐκάλεε τὸν Γύγεα. ὁ δὲ οὐδὲν δοκέων αὐτὴν τῶν πρηχθέντων ἐπίστασθαι ἦλθε *καλεόμενος*. − „Als aber schon der Tag angebrochen war, sah sie die ihr getreuesten Diener, machte sie bereit und ließ Gyges holen. Da dieser aber sich wähnte, sie wüsste nichts von den Geschehnissen, ist er zu ihr gekommen, *sobald er gerufen worden war*." Zum effektiven Indikativ Präsens s. Met. IX 6, 1048b33-34: ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω. – „Man sieht dasselbe und hat es zugleich gesehen und denkt es und hat es <zugleich> gedacht. Derartiges nenne ich also wirkliche Tätigkeit."

[154] Vgl. Met. XII 9, 1075a7-8: ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων. − „Wie der menschliche Intellekt, der also auf die zusammengesetzten Dinge geht."

Denn <der tätige Intellekt> denkt <als Erkenntnisziel> das jeweilige Eidos ohne Materie; er denkt nämlich nicht Dieses-da, sondern, wie gesagt, dessen <sachliches> Bestimmtsein.

Τὰ μὲν οὖν τῶν συνθέτων τὸ τί ἦν εἶναί τε καὶ τὰ τούτων εἴδη ὁ νοῦς αὑτῷ νοητὰ ποιεῖ χωρίζων αὐτὰ τῶν σὺν οἷς αὐτοῖς τὸ εἶναι. (De an. 87,24-25)
Der Intellekt macht das Was-ist-das-bestimmte-Sein der Komposita, d.h. deren Eidos, für sich denkbar, indem er sie von denen trennt, mit welchen sie bestehen.

τὰ δὲ τῇ αὑτῶν φύσει νοητὰ κατ' ἐνέργειαν νοητά, δυνάμει γὰρ νοητὰ τὰ ἔνυλα. (De an. 87,28-29)
Das der eigenen Natur nach Intelligible ist wirklich Denkbares, denn das Intelligible in der Materie ist der Möglichkeit nach Denkbares.

τὰ μὲν γὰρ ἔνυλα εἴδη ὑπὸ τοῦ νοῦ νοητὰ γίνεται ὄντα δυνάμει νοητά. (De intell. 108,3-4)
Denn das materialisierte Eidos, das potentiell denkbar ist, wird durch den Intellekt <wirklich> denkbar.

ὁ γὰρ νοῦς ὁ ἡμέτερος νοεῖ τὰ αἰσθητὰ δυνάμει ὄντα νοητά, καὶ ὑπὸ τοῦ νοῦ νοητὰ ταῦτα γίνεται. (De intell. 110,17-18)
Denn unser Intellekt denkt <zunächst> die wahrnehmbaren Dinge, welche potentiell denkbar sind, anders formuliert: diese werden durch den Intellekt <wirklich bzw. schlechthin> denkbar.

ὅταν δέ γε τῶν ἐνύλων τι εἰδῶν νοῇ καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐνύλου τινὸς λαμβάνῃ, οὐκέθ' ὁ αὐτὸς πάντῃ γίνεται τῷ νοουμένῳ πράγματι, ὅτι τὸ μὲν νοούμενον ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ ὕλῃ τινὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὁ δ' αὐτὸ ὡς κεχωρισμένον ὕλης λαμβάνει. (De an. 88,10-14)
Wenn der Intellekt ein bestimmtes in der Materie realisiertes Eidos denkt, d.h. das Was-ist-das-bestimmte-Sein eines materiellen Gegenstands erfasst, wird er nicht auch ganz mit dem gedachten Gegenstand identisch, weil das vom Intellekt Gedachte in einer Materie sein Sein hat, der Intellekt aber es als von der Materie getrennt fasst [= das eigentliche Erkenntnisziel].

Was unserem aktual tätigen Intellekt zunächst begegnet, ist ein wahrnehmbarer Gegenstand, dessen sachliches Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι bzw. ἔνυλον εἶδος) ein potentiell Intelligibles ist, weil es mit einer Materie verbunden ist, während das seiner Natur nach Intelligible ein für sich vollkommenes Intelligibles ist; dass dieses nichts anderes als der ποιητικὸς νοῦς ist, werden wir gleich sehen.

Das Eidos des Einzelnen liegt an einer Materie realisiert vor, weswegen unser Intellekt nicht ganz mit ihm identisch wird (= die noch unvollständige *adaequatio*). Da unser Intellekt jedoch von einem ἔνυλον εἶδος durch die methodisch korrekte Abstraktion (genauer: ἀφαίρεσις der Sache selbst)[155] dazu gelangt, es zu einem schlechthin Erkennbaren zu machen, bezeichnet ihn Alexander zu Recht als tätig bzw. bewirkend (ποιητικός) – diese Eigenschaft unseres Intellektes muss aber nach Alexander unterschieden werden vom „bewirkenden Intellekt" (ὁ ποιητικὸς νοῦς) als solchem (dazu s. das folgende Kapitel):

[155] Das werden wir im nächsten Kap. I, E sehen.

τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν νοῦν τὸν ἐν ἡμῖν ποιητικὸν ἡγητέον. τὰ γὰρ οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτὸς νοητὰ ποιεῖ. (De intell. 111,21-22)
[Wie wir das Feuer am meisten bewirkend nennen, weil es alle Materialien aufnimmt und sie zugleich sich selbst als Nahrung gibt] Auf dieselbe Weise muss auch der Intellekt in uns für bewirkend gehalten werden. Denn er selbst macht das nicht wirklich Intelligible zum <wirklich bzw. schlechthin> Intelligiblen.

Genau diese letzte Erkenntnisstufe ist die vollkommene *adaequatio*, die dadurch zustande kommt, dass unser Intellekt *einen* ποιητικὸς νοῦς erkennt.

3. ὁ ποιητικὸς νοῦς

Dieser Begriff hat in der *De anima*-Kommentierung unzählige Missverständnisse wie neuplatonisch dramatisierte Deutungen erlebt, vor allem: Alexander habe ihn mit dem göttlichen Geist oder dem unbewegten Beweger im Sinn der *Metaphysik* (VII-IX) gleichgesetzt, der Intellekt sei Ursache für *alle* Dinge schlechthin usw.

Um nachzuweisen, dass zahlreiche Aussagen Alexanders diese Ansichten so gut wie als falsch erweisen, will ich sie Schritt für Schritt genau prüfen. Das soll von Alexanders Erklärungen der aristotelischen Analogie der Natur zum Intellekt in *De anima* III 5 ausgehen.

a) ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς als Wirkursache der Erkenntnis bzw. der *adaequatio*

Τρίτος δέ ἐστι νοῦς παρὰ τοὺς προειρημένους δύο ὁ ποιητικός, δι' ὃν ὁ ὑλικὸς ἐν ἕξει γίνεται, ἀνάλογον ὢν οὗτος ὁ ποιητικός, ὥς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης, τῷ φωτί. ὡς γὰρ τὸ φῶς αἴτιον γίνεται τοῖς χρώμασιν τοῦ δυνάμει οὖσιν ὁρατοῖς ἐνεργείᾳ γίνεσθαι τοιούτοις, οὕτως καὶ οὗτος ὁ τρίτος νοῦς τὸν δυνάμει καὶ ὑλικὸν νοῦν ἐνεργείᾳ νοῦν ποιεῖ ἕξιν ἐμποιῶν αὐτῷ τὴν νοητικήν. (De intell. 107,29-34)
Dritter Intellekt neben den zuvor genannten zwei ist der bewirkende, durch den der materielle Intellekt in Ausführung gebracht wird; dieser bewirkende Intellekt ist, wie Aristoteles sagt, dem Licht analog. Denn wie das Licht Ursache dafür ist, dass die potentiell sichtbaren Farben wirklich gesehen werden, so bringt auch dieser dritte Intellekt den potentiell materiellen Intellekt in Ausführung, indem er diesem die noetische Ausführung gewährt.

Ἐπεὶ δὲ ἐν πᾶσιν τοῖς γινομένοις τε καὶ συνεστῶσιν κατὰ φύσιν, ἐν οἷς ὕλη τίς ἐστιν, τὸ μέν τι ὕλη ἐστὶν ἐν ἐκείνῳ τῷ λαμβανομένῳ γένει (τοῦτο δέ ἐστιν, ὃ πάντα δυνάμει ἐστὶ τὰ ἐν ἐκείνῳ τῷ γένει), τὸ δέ τι ποιητικὸν τοῦ ἐν τῇ ὕλῃ γίνεσθαι ταῦτα ὧν ἐστι δεκτική (ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τέχνην γινομένων ἔχον ὁρῶμεν· ἡ γὰρ τέχνη τοῦ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ γίνεσθαι τὴν αἰτίαν ἔχει), ἀναγκαῖον δοκεῖ καὶ ἐπὶ τοῦ νοῦ ταύτας εἶναι τὰς διαφοράς. καὶ ἐπεί ἐστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται. (De an. 88,17-24)
Weil in allen natürlich werdenden und so bestehenden Dingen, in welchen es eine bestimmte Materie gibt, das eine Materie in dem angenommenen Bereich ist (das ist, was potentiell alles

das in dem Bereich ist), das andere aber bewirkend ist, dass das, was die Materie aufnimmt, in ihr realisiert wird (wie wir es auch bei den Kunstwerken sehen können; die Kunst ist Ursache dafür, dass das Eidos in der Materie realisiert wird), scheint es notwendig zu sein, dass diese Differenzen auch für den Intellekt gelten. Weil ein bestimmter Intellekt materiell ist, muss es auch einen bestimmten bewirkenden Intellekt geben, der ursächlich für die Ausführung des materiellen Intellekts ist.

θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς. (De intell. 108,22-23)
Der bewirkende wird auswärtiger Intellekt genannt; er ist nicht Teil oder bestimmte Fähigkeit unserer Seele.

τὰ γὰρ κινήσαντα Ἀριστοτέλη εἰσαγαγεῖν τὸν θύραθεν νοῦν, ταῦτα ἐλέγετο εἶναι· ἥ τε ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἀναλογία καὶ ἡ ἐπὶ τῶν γινομένων ἁπάντων. ὥσπερ γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν γινομένων ἐστί τι τὸ πάσχον, ἔστι τι καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τρίτον ἐκ τούτων τὸ γινόμενον (καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ὁμοίως· ἔστι γὰρ πάσχον τὸ αἰσθητήριον, ποιοῦν δὲ τὸ αἰσθητόν, γινόμενον δὲ ἡ ἀντίληψις ἡ διὰ τοῦ αἰσθητηρίου τοῦ αἰσθητοῦ), τὸν αὐτὸν τρόπον δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ νοῦ ὑπελάμβανεν δεῖν εἶναί τινα ποιητικὸν νοῦν, ὅστις τὸν δυνάμει νοῦν καὶ ὑλικὸν εἰς ἐνέργειαν ἄγειν δυνήσεται (ἔστι δὲ ἐνέργεια τὸ αὐτῷ ποιεῖν νοητὰ πάντα τὰ ὄντα). (De intell. 110,5-13)
Was Aristoteles also zur Einführung des auswärtigen Intellekts veranlasst hat, sind, so sagt man, die Analogie aus den wahrnehmbaren Dingen und die bei allen werdenden Dingen. Denn wie es bei allen werdenden Dingen das Erleidende und das Bewirkende und drittens das daraus Werdende gibt (ebenso auch bei den wahrnehmbaren Dingen; das Wahrnehmungsorgan ist also Erleidendes, das Wahrnehmbare aber Bewirkendes, das Begreifen des Wahrnehmbaren durch das Organ aber Gewordenes), so auf dieselbe Weise muss es, so hat Aristoteles angenommen, auch beim Intellekt einen bestimmten bewirkenden Intellekt geben, der imstande ist, den potentiell materiellen Intellekt in Ausführung <bzw. Vollendung> zu bringen (es ist nämlich Ausführung, alles Seiendes für sich denkbar zu machen).

δεῖ τινα εἶναι καὶ νοῦν ποιητικὸν ἐνεργείᾳ ὄντα, ὃς ποιήσει τὸν τέως ὄντα δυνάμει ἐνεργεῖν δύνασθαι καὶ νοεῖν [prägnant effektiv]. τοιοῦτος δέ ἐστιν ὁ θύραθεν εἰσιών. ταῦτα μὲν τὰ κινήσαντα ἐκεῖνον. (De intell. 110,22-25)
Es muss auch einen wirklich seienden, bewirkenden Intellekt geben, der den solange potentiell gewesenen Intellekt <dessen Tätigkeit> ausführen und <so ein ἄυλον εἶδος> erkennen lassen wird. Derart ist also der von außen kommende Intellekt; dieser ist das <jeweils> jenen <potentiellen Intellekt> Bewegende.

Um ein Missverständnis zu vermeiden: Der an diesen Stellen genannte potentiell materielle Intellekt ist, wie es sich notwendig aus der obigen zweifachen Differenzierung des potentiellen Intellekts ergibt, nicht derjenige als reine Möglichkeit („die Unbeschriebenheit der Schreibtafel“), sondern der festgebildete Intellekt, der nunmehr selbständig ein bestimmtes Eidos ohne Materie (= ποιητικὸς νοῦς) erkennen kann.[156]

[156] De an. 88,23-24 zitierend behauptet Ho: Der Nous Poiētikos, 76-77, diese Deutung Alexanders passe nicht zu *De anima* III 5, weil dort nicht von der ersten und zweiten Dynamis die Rede sei. Ho beachtet aber nicht, dass

Zur Erklärung des ποιητικὸς νοῦς greift Alexander auf Aristoteles' Analogie des Lichts in *De anima* III 5 zurück, die viele wichtige Implikationen enthält.

Wie das Licht, das am meisten sichtbar ist,[157] die potentiell sichtbaren Farben aktual sichtbar *macht*, so muss auch der ποιητικὸς νοῦς unseren habituell gebildeten Intellekt in Ausführung (und je nach dem Erkenntnisvermögen des Denkenden auch in Vollendung <Hexis>) bringen; die Hexis darf in diesem Kontext nicht bloß als „disposition" o.Ä., sondern muss als Ausführung und in noch prägnanterem Sinn als Vollendung (καὶ νοεῖν, *De intell.* 110,24)[158] aufgefasst werden.[159]

Diesbezüglich stellt Guyomarc'h die Behauptung auf, dass Alexander die aristotelische Lehrmeinung über das Licht verdrehe („distorts"), weil Aristoteles selbst an der Stelle nicht sage, das Licht sei „supremely visible".[160] Wenn Aristoteles aber anderswo feststellt, dass eine Farbe nicht ohne das Licht sichtbar ist,[161] sagen Aristoteles und Alexander sachlich dasselbe; das Licht *sieht* man ja auch mit geschlossenen Augen.

Was neben dem Licht-Beispiel den Aspekt des ποιητικὸς νοῦς als Wirkursache ausdrücklich hervorhebt, ist das Verhältnis von Eidos und Materie sowohl in den natürlichen als auch in den künstlichen Dingen, aber auch die Aussage Alexanders, dass gerade der ποιητικὸς νοῦς es ist, der unseren potentiellen Intellekt (zur *adaequatio*) bewegt (τὰ κινήσαντα, *De intell.* 110,25).[162] All das macht die These des ποιητικὸς νοῦς als Finalursache hinfällig. Selbst wenn der ποιητικὸς νοῦς tatsächlich der unbewegte Beweger wäre, handelt die gesuchte Wissenschaft bzw. die Weisheit, wie Aristoteles im 11. Buch der *Metaphysik* (1059a34 ff.) explizit sagt, nicht von den in der *Physik* erörterten vier Ursachen, also auch nicht von der Finalursache; diese ist das Weswegen (τὸ οὗ ἕνεκεν), derart ist das Gute, es

---

unser festgebildeter Intellekt auch ein materieloses Eidos erkennen kann. Diese zweite Entelechie geht aus dem vorletzten Zitat aus *De intellectu* hervor.

[157] De an. 89,1-2: τό τε γὰρ μάλιστα ὁρατόν, τοιοῦτον δὲ τὸ φῶς, καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ὁρατοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατοῖς.

[158] S. auch De an. 23,2-3: τὸ γὰρ νοεῖν, οἰκειότατον ὂν ἔργον αὐτῆς. − „Denn das Denken [sc. eines materielosen Eidos] ist das eigentümlichste Werk der Seele." Weil dies Guyomarc'h entgeht, behauptet er, a.a.O., 100, Alexander verdrehe das durch Aristoteles zur Seele („ἐν τῇ ψυχῇ", De an. 430a13) Gesagte, indem er dieses auf den Intellekt übertrage. Guyomarc'hs These ist entschieden zurückzuweisen.

[159] Vgl. De an. II 7, 418b9-10: φῶς δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανές. − „Die Vollendung des Durchsichtigen qua Durchsichtigen ist Licht." S. auch den Gebrauch der ἕξις als Vollendung in De an. 90,15-16 unten im Abschnitt 4.

[160] Guyomarc'h: a.a.O., 105.

[161] De an. II 7, 418b2-3: διόπερ οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἑκάστου χρῶμα ἐν φωτὶ ὁρᾶται; 419a9-11: διὸ καὶ οὐχ ὁρᾶται ἄνευ φωτός· τοῦτο γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ χρώματι εἶναι, τὸ κινητικῷ εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς.

[162] Weswegen Alexander eine Pluralform, die manche Interpreten irritiert hat, benutzt, ist erst dadurch verständlich, dass der ποιητικὸς νοῦς nicht der Gott, sondern ein *jeweiliges* Eidos ohne Materie ist, wie wir gleich sehen werden.

findet sich aber in den Handlungen und in Bewegung befindlichen Dingen, was mit der Erkenntnis des ποιητικὸς νοῦς nichts zu tun hat.

Dass Alexander den ποιητικὸς νοῦς mit dem „auswärtigen Intellekt (θύραθεν νοῦς)“ gleichsetzt, wird dadurch begründet, dass jedes Bewirkende, sei es ein Wahrnehmbares oder eine Handwerkskunst, nicht in den bewirkten Dingen selbst immanent ist,[163] sondern „draußen“, wie schon Aristoteles betont:

> διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. (De an. II 5, 417b19-21)
> Der Unterschied liegt darin, dass bei dieser [sc. Wahrnehmung] das die aktuale Ausführung Bewirkende, <z.B.> das Sichtbare und das Hörbare, draußen liegt, ebenso aber auch das übrige der wahrnehmbaren Dinge.

Eine weitere notwendige Folge aus dieser Beobachtung ist, dass der ποιητικὸς νοῦς, wie Alexander berechtigterweise feststellt, nicht Teil oder Vermögen unserer Seele ist (*De intell.* 108,22-23), was die späteren Kommentatoren aber übersehen haben.[164] Er ist also nicht irgendein weiterer Intellekt in uns, der etwa für uns denkt, sondern das Subjekt des Denkens ist stets unser festgebildeter Intellekt.

Weil der ποιητικὸς νοῦς seinem Wesen nach außerhalb von uns liegt, kann er in unsere Seele eindringen (εἰσιών, *De intell.* 110,24). Das ist eine bildliche Darstellung der *adaequatio rei* (= ποιητικὸς νοῦς) *et intellectus* (= unser habituell gebildeter Intellekt, nicht Vorstellung); um diese richtig zu verstehen, muss zunächst bestimmt werden, in welchem Sinn die *res* gemeint ist.

b) Der ποιητικὸς νοῦς als *ein* ἄυλον εἶδος und nicht als die göttliche Vernunft schlechthin

> τὰ γὰρ εἴδη χωρὶς ὕλης νοεῖ. οὐ γὰρ τόδε, ἀλλὰ τὸ τῷδε εἶναι νοεῖ, ὡς προείρηται. (De an. 86, 29-87,1)
> Denn <der tätige Intellekt, ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς> denkt <als Erkenntnisziel> das <jeweilige> Eidos ohne Materie. Er denkt nämlich nicht Dieses-da, sondern, wie gesagt, das <sachliche> Bestimmtsein.

---

[163] Auch dies haben die späteren Kommentatoren nicht beachtet. Weil z.B. Themistios Alexanders dreifache Unterscheidung des Intellekts nicht richtig verstanden hat, konnte er den Begriff ἔξωθεν nicht zutreffend zuordnen, sodass er diesen gezwungenermaßen nicht für „zusätzlich“, sondern für „in der ersten Geburt inbegriffen“ auffasste, s. Paraph. in De an. 107,30 ff. Ps.-Simplikios, in De an. 242,27-29, geht einen kühnen Schritt weiter, indem er behauptet, das Licht sei von beleuchteten Dingen nicht getrennt.

[164] Obwohl Papadis: a.a.O., 352, diese Feststellung Alexanders anführt, spricht er vom ποιητικὸς νοῦς als Seelenkraft; er gehöre seinem Sein nach einer anderen Seelengattung zu, sei dennoch immer ein Teil unserer Seele. Eine modifizierte Version davon werden wir später bei León finden. Ho behauptet (a.a.O., 121), der ποιητικὸς νοῦς sei der Seele und somit dem Menschen τὸ ἴδιον.

ἀλλ’ ἔστιν τι καὶ καθ’ αὐτὸ νοητὸν τῇ αὐτοῦ φύσει τοιοῦτον ὅν. τοῦτο δὴ καὶ αὐτὸ ὁ δυνάμει νοῦς τελειούμενος καὶ αὐξόμενος νοεῖ. (De intell. 110,29-31)
[Der auswärtige Intellekt ist ja nicht wahrnehmbar, und auch nicht alles zu Denkendes wird von unserem Intellekt wirklich gedacht] sondern es gibt etwas Bestimmtes, das von sich selbst her intelligibel ist, da es seiner Natur nach so bestimmt ist. Gerade dieses selbst denkt der potentielle Intellekt, indem er sich vollendet und stärkt.

ἀλλὰ μὴν τὸ κατ’ ἐνέργειαν νοητὸν ταὐτὸν τῷ κατ’ ἐνέργειαν νῷ, εἴ γε ταὐτὸν τὸ νοούμενον τῷ νοοῦντι. τὸ ἄρα ἄυλον εἶδος νοῦς ὁ κυρίως τε καὶ κατ’ ἐνέργειαν. (De an. 87,29-88,3)
Das wirklich Gedachte ist aber doch dasselbe mit dem Intellekt, der es wirklich <gedacht hat>, da das Gedachte mit dem, der es gedacht hat, identisch ist. Der Intellekt, der im eigentlichen Sinn bzw. wirklich ist, ist also das materielose Eidos.

εἰ δέ τινά ἐστιν εἴδη, ὡς τὰ καθ’ αὑτά, χωρὶς ὕλης τε καὶ ὑποκειμένου τινός, ταῦτα κυρίως ἐστὶ νοητά, ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει τὸ εἶναι τοιαῦτα ἔχοντα, ἀλλ’ οὐ παρὰ τῆς τοῦ νοοῦντος αὐτὰ βοηθείας λαμβάνοντα. (De an. 87,25-28)
Wenn es aber bestimmte *eide* ohne Materie bzw. ein Substrat, wie die an sich <seienden> Dinge, gibt, sind sie im vorzüglichen Sinn intelligibel, weil sie ihrer eigentümlichen Natur nach so bestimmt sind, aber <diese Wesensbestimmung> nicht durch die Hilfe des <unseren Intellekts>, der sie denken kann, erhalten.

εἴη δ’ ἂν οὗτος τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος, τοιοῦτον δὲ τὸ χωρὶς ὕλης. (De an. 88,24-25)
Das <sc. der bewirkende Intellekt> würde das eigentliche und am meisten intelligible Eidos sein, derart ist aber das <Eidos> ohne Materie.

ὁποῖα γάρ ἐστι κατὰ τὴν οἰκείαν ὑπόστασιν καὶ χωρὶς τοῦ νοεῖσθαι (ἁπλᾶ γὰρ τοιαῦτα), καὶ ἐν τῷ νοοῦντι αὐτὰ γίνεται. (De an. 88,7-8)
Denn mit einem jeden <der „ταῦτα τὰ εἴδη“, 88,6 = τὸ ἄυλον εἶδος, 88,2>, welche ihrem eigenen Sein nach auch ohne das Gedacht-werden so bestimmt sind (solche <Wesen> sind nämlich einfach), wird <unser habitueller Intellekt> beim <erfolgreich abgeschlossenen> Denken identisch.

ἔστι δὲ οὗτος τὸ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητὸν καὶ ἐνεργείᾳ τοιοῦτον· τοῦτο γὰρ ποιητικόν τε τοῦ νοεῖν καὶ εἰς ἐνέργειαν ἄγον τὸν ὑλικὸν νοῦν. νοῦς οὖν καὶ αὐτός· τὸ γὰρ ἄϋλον εἶδος, ὅπερ ἐστὶ μόνον τῇ αὐτοῦ φύσει νοητόν, νοῦς. (De intell. 107,34-108,3)
Der bewirkende Intellekt ist seiner Natur nach intelligibel und zwar wirklich so bestimmt; denn er bewirkt, dass der materielle Intellekt denkt, indem er diesen in Ausführung bringt. Auch er selbst ist also Intellekt; denn das materielose Eidos, das allein seiner Natur nach intelligibel ist, ist Intellekt.

ὁ γὰρ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ νοούμενον εἶδός ἐστιν, ὥστε καὶ τούτων ἕκαστον τῶν οὐκ ὄντων ἁπλῶς νοητῶν νοῦς, ὅταν νοῆται, γίνεται. (De intell. 108,7-9)
Denn der Intellekt in Vollendung <seiner Tätigkeit> ist nichts anderes als das Gedachte, sodass auch jedes der nicht schlechthin intelligiblen Dinge Intellekt wird, sobald es gedacht ist.

συνεργὸς δ’ ἂν γίνοιτο τῷ ἐν ἡμῖν ὁ φύσει τε νοῦς καὶ θύραθεν, ὅτι οὐδ’ ἂν τὰ ἄλλα νοητὰ ἦν ὄντα δυνάμει μὴ ὄντος τινὸς τῇ ἰδίᾳ φύσει νοητοῦ. (De intell. 111,27-29)

Der Intellekt, der seiner Natur nach <Intellekt> und auswärtig ist, würde am Intellekt in uns mitwirken, weil <ansonsten> auch alles anderes, welches potentiell <denkbar> ist, nicht <wirklich> gedacht werden kann, wenn es nicht etwas Bestimmtes gibt, das seiner eigentümlichen Natur nach Denkbares ist.

εἰ δή τι τῶν ὄντων ἐστὶν ἐνεργείᾳ νοητὸν τῇ αὐτοῦ φύσει καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι τοιοῦτον ἔχον τῷ ἄυλον εἶναι, οὐ παρὰ τοῦ χωρίζοντος αὐτὸ τῆς ὕλης νοῦ, τὸ τοιοῦτον ἐνεργείᾳ νοῦς ἐστιν ἀεί. νοῦς γὰρ τὸ κατ' ἐνέργειαν νοητόν. (De intell. 108,16-19)
Wenn es von den Seienden etwas gibt, das seiner Natur nach ein wirklich Intelligibles ist und von sich aus diese Wesenheit aufgrund seiner Materielosigkeit hat, nicht von dem Intellekt her, der es von der Materie trennt, das ist stets Intellekt in Wirklichkeit. Denn das wirkliche Intelligible ist Intellekt.

νοεῖν δὲ αὐτὸν ὁ ἐν ἕξει νοῦς καὶ ἐνεργῶν δύναται· οὐ καθὸ νοῦς ἐστιν, ἅμα γὰρ καὶ κατὰ ταὐτὸν αὐτῷ τὸ νοεῖν ἔσται καὶ νοεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ ταύτῃ μέν, ᾗ ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ὁ αὐτός ἐστι τοῖς κατ' ἐνέργειαν νοουμένοις. (De intell. 109,4-7)
Der zum Habitus gebildete Intellekt kann bei seiner <erfolgreichen> Tätigkeit sich selbst denken; nicht qua Intellekt <als ἄυλον εἶδος> − denn zugleich und auf dieselbe Weise wird er das Denken und Gedacht-werden sein −, sondern insofern, dass der Intellekt <der seine Tätigkeit vollendet hat> identisch mit dem wirklich Gedachten ist.

An diesen Stellen sagt Alexander konsequent,[165] dass der bewirkende oder auswärtige Intellekt selbst seiner materielosen Natur nach das schlechthin Erkennbare, d.h. ein *jeweiliges* Eidos ohne Materie (= ἁπλᾶ, *res simplices*) ist, das unser potentieller Intellekt erkennen soll; wenn dieser es erkannt hat, ist die vollkommene *adaequatio rei et intellectus* erzielt, und dabei denkt er akzidentell auch sich selbst, wie wir bereits in der *Quaestio* I 25 oben gesehen haben.

Allein diese Identität des ποιητικὸς νοῦς mit einem *jeweiligen* ἄυλον εἶδος, das Alexander (und auch Aristoteles, s. gleich unten) auch im Plural ausdrückt, ist ein Beweis dafür, dass der oder besser: *ein* ποιητικὸς νοῦς nicht der Gott oder die göttliche Vernunft schlechthin sein kann[166] − es werden weitere Beweise folgen.

Ich habe die Stellen etwas weitläufig angeführt und übersetzt, um ausdrücklich zu betonen, dass der soeben beschriebene Sachverhalt nicht, wie in der Forschung immer noch vertreten wird,[167] eine entscheidende Leistung oder Erneuerung des Alexander ist, sondern eine genaue Erklärung der aristotelischen Lehre bietet:

---

[165] Deswegen ist das Verhältnis von Alexanders *De anima* und *De intellectu* nicht, wie Guyomarc'h: a.a.O., 97 behauptet, unklar; diesen aristotelischen Grundsatz stellt Alexander also wiederholt fest, während Guyomarc'h ihn nur in De an. 88,2-3 gefunden haben will (a.a.O., 101).
[166] Vgl. dagegen Kurfess: Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ und ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ, 19: „es bleibt wohl kein Zweifel darüber, dass ALEXANDER nur EINEN νοῦς ποιητικός annahm". (Hervorhebung von Kurfess)
[167] S. Busche: Antike Interp. zur arist. Lehre vom Geist, 126 und Anm. 26; 133; Kupreeva in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 5/1, 391: „Die aus neuplatonischer Sicht wahrscheinlich wichtigste Neuerung

αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. (Met. XII 7, 1072b19-21)
Der Intellekt denkt durch das Erfassen des Intelligiblen <akzidentell auch> sich selbst; denn er selbst wird intelligibel, indem er es berührt bzw. erkennt, sodass Intellekt und Gedachtes dasselbe <werden>.

οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. (Met. XII 9, 1075a3-5)
Weil also das Gedachte und der Intellekt nicht verschieden sind bei allem, was keine Materie hat, werden die <erfolgte> Erkenntnis und das Gedachte ein und dasselbe sein.

ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. (De an. III 4, 430a3-4)
Denn bei den Dingen ohne Materie sind das Denkende [sc. das gedacht hat] und das Gedachte identisch.

Aus seinem Wesen des ποιητικὸς νοῦς als ἄυλον εἶδος (einfache Sache), dass er ein von sich selbst her und seiner Natur nach selbständiges Intelligibles ist, folgt, dass er auch dann existiert, wenn er nicht von uns erkannt wird (καὶ χωρὶς τοῦ νοεῖσθαι, *De an*. 88,7-8); das heißt, dass er nicht von uns erkannt werden muss (οὐδὲ πάντα τὰ νοούμενα ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου νοῦ νοητὰ γίνεται, *De intell.* 110,28-29), obwohl er dennoch stets für uns als erkennbare Möglichkeit existiert.

Wenn also unser Intellekt *einen* ποιητικὸς νοῦς erkannt hat, erkennt er:

[καὶ ὁ νοῶν ἄρα τοῦτο <sc. ἄυλον εἶδος> νοῦν νοεῖ] οὐ γινόμενον νοῦν ὅτε νοεῖται, ὡς ἐπὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἔχει, ἀλλὰ ὄντα νοῦν καὶ χωρὶς τοῦ ὑπὸ τοῦ νοῦ νοεῖσθαι. (De an. 88,3-5)
nicht einen erst gewordenen Intellekt, als er erkannt wurde, wie es sich bei den materialisierten *eide* verhält, sondern einen Intellekt, der <schon von vornherein> Intellekt ist, auch ohne von dem <unseren> Intellekt erkannt zu werden.

Ein erst zum eigentlichen schlechthinnigen Intellekt zu werdender Intellekt ist hingegen ἔνυλον εἶδος, das nicht schlechthin und so nur potentiell Intelligibles ist − um den Gedankengang nicht zu unterbrechen, werde ich später darauf zurückkommen.

Mit dem eruierten Wesen des ποιητικὸς νοῦς kommen wir nun zu einem weiteren Gegenbeweis der Gleichsetzung des ποιητικὸς νοῦς mit dem Gott. Diesem Intellekt schreibt Alexander ein notwendiges Charakteristikum zu:

ἐν πᾶσιν γὰρ τὸ μάλιστα καὶ κυρίως τι ὂν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εἶναι τοιούτοις. (De an. 88,26-89,1)

---

von Alexander ist seine Gleichsetzung des ‘aktiven Intellekts’ in Aristoteles’ *De anima* 3,5 mit dem sich selbst denkenden Gott in *Metaphysik* 12,9, dem ersten unbewegten Beweger des Kosmos (Alex. Aphr. In De an. 89,16 ff.)“. Dasselbe Urteil auch bei Schramm in: Grundriss der Geschichte der Philosophie 5/1, S. 419, und so jetzt auch Guyomarc’h, a.a.O., 101 und Sharples: Alex. of Aphr. on Universals. Two Problematic Texts, 46-47.

Denn bei allem ist das, was am meisten und eigentlich [sc. exakt] bestimmt ist, auch den anderen so bestimmten Dingen ihre Seinsursache.

Etwas später bestimmt Alexander diese Seinsursache als die erste Ursache:

τοιοῦτον δὲ ὂν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς. τὸ γὰρ ἄυλον εἶδος ὁ κυρίως νοῦς. (De an. 89,17-19)
Dass die erste Ursache so [sc. selbständig und nicht erleidend usw.][168] bestimmt ist, ist von Aristoteles nachgewiesen, die auch exakt Intellekt ist. Denn das materielose Eidos ist der eigentliche Intellekt.

Alle Interpreten haben „die erste Ursache" als „Seinsursache" *aller* Dinge schlechthin genommen; zu dieser Ansicht veranlasst sie auch die Formulierung in *De anima* III 5, 430a15: ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν.[169]

Diese Interpretation übersieht aber, dass Alexander jene Seinsursache sogleich durch „Ursache der Erkenntnis der anderen Dinge"[170] ergänzt und daraufhin diese „anderen Dinge" als „die zu denkenden Dinge"[171] bestimmt. Das ist genau der Sinn der oben zitierten Stelle in *De intellectu* 111,27-29: ohne den ποιητικὸς νοῦς können die anderen potentiellen Intelligibilia nicht wirklich gedacht werden.[172]

Dass gerade in diesem Sinn die Seinsursache verstanden werden muss, wird außerdem auch ohne weiteres klar, wenn man das Beispiel des Lichts genau betrachtet; es ist ausschließlich potentiell sichtbaren Dingen Ursache für ihr Eidos, d.h. ihre Vollendung (= ποιεῖν), nicht auch etwa riechbaren oder hörbaren Dingen, und es kann nicht *alle* Dinge *machen*.[173]

Genauso ermöglicht z.B. der Innenwinkelsummensatz des Dreiecks als ἄυλον εἶδος und primäres Allgemeines, wie Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* konzis erklärt, weitere Erkenntnisse innerhalb der Mathematik oder Geometrie, nicht auch etwa in der Ethik (während die übliche Definition des Dreiecks, die von drei geraden Linien umschlossene ebene Figur, nur steril ist, weil sie ein jeder der Geometrie Unkundiger auch nur durch

[168] Die Wesensmerkmale des ποιητικὸς νοῦς werde ich später behandeln.
[169] Genauso schon Philoponos, in De an. 535,20-21.
[170] De an. 89,5: αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως.
[171] De an. 89,10-11: ᾗ αὐτὸς αἴτιος τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς νοουμένοις. Von der ersten Ursache spricht Papadis: a.a.O., 358, richtig von derjenigen, „die bewirkt, dass alle intelligiblen Dinge intelligibel *sind*"; genauer aber, dass sie von uns *schlechthin gedacht werden können*. [Kursiv von mir]
[172] Meines Erachtens ist dieser Satz ein sehr wertvoller Lösungsansatz für den umstrittenen Satz in De an. III 5, 430a25: ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Darauf werde ich später näher eingehen.
[173] Selbst wenn Philoponos, in De an. 537,25-28, die erste Ursache nicht mit dem Licht vergleichen lassen, sondern zur Sonne selbst erheben will, kann aber auch die Sonne nicht ein potentiell Riechbares zum aktual Gerochenen machen. Der platonisch dramatisierten Deutung schließt sich jetzt auch Ho an, indem er behauptet (a.a.O., 91), das Licht erweise sich als das Licht des Seins und des Wahren in der intelligiblen Welt; er insistiert wiederholt auf dem platonischen Ursprung der Lichtanalogie.

empirische Gegenstände gewinnen kann; man muss also nicht die vielen Postulate und *Propositiones* bei Euklid usw. wissen.).

Es gibt natürlich auch Stellen, in welchen Alexander von dem unbewegten Beweger bzw. der göttlichen Vernunft spricht. Um zu zeigen, dass Alexander aber auch dort diese von der menschlichen Vernunft klar unterscheidet, möchte ich auf zwei Passagen aufmerksam machen:

Erstens *Quaestio* I 1. Seinen Beweis des Ersten Bewegers beginnt Alexander mit einer apodiktischen Feststellung, dass nicht alle Substanzen vergänglich sein können, weil die Kreisbewegung unmöglich vergänglich, sondern ewig ist. Was diese ewige ungewordene Bewegung verursacht, ist selbst ewig, beseelt, immer in Wirklichkeit ohne Möglichkeit, unbewegt und unkörperlich. Die Himmelskörper sind bemüht, sich ihrem Beweger anzugleichen, indem sie ihn denken.

So hat Alexander den unbewegten Beweger erreicht, und um aufzuweisen, dass dieser primär und am meisten intelligibel sowie begehrt ist, macht er dann einen analogischen Übergang (ἐντεῦθεν ἂν δεικνύοιτο, 4,8-9) zum intelligiblen Eidos, das der menschliche Intellekt erkennen soll:

> κυρίως νοητὸν τὸ εἶδος. ἡ γὰρ ὕλη, οὐδὲν οὖσα τῶν ὄντων ἐνεργείᾳ, κατ' ἀναλογίαν ἐστὶν νοητή, καὶ ὡς ὁ Πλάτων φησὶ νόθῳ λογισμῷ, τὸ δὲ εἶδος νοητὸν ἐνεργείᾳ τι ὄν, καὶ τῶν εἰδῶν μᾶλλον νοητὸν τὸ ἐν οὐσίᾳ, ἢ τὸ ἐν ἄλλῳ τινί, ὅτι καὶ μᾶλλον, καὶ τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ μάλιστα ἁπλοῦν καὶ ἀεὶ ὂν ἐνεργείᾳ· μάλιστα γὰρ νοητὸν τοῦτο τῷ τε μάλιστα εἶναι ἀεὶ ὂν ἐνεργείᾳ καὶ τῷ τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὸ ἁπλοῦν νοητόν. καὶ γὰρ τὰ ἐν τοῖς συνθέτοις τότε νοητά, ὅταν ὁ νοῦς αὐτὰ χωρίσῃ τῶν ἐν οἷς ἐστι καὶ ὥσπερ ἁπλᾶ αὐτὰ θεωρῇ. (Quaest. I 1, 4,9-16) [fast wörtlich wieder in Ps.-Alex. in Met. 687,1-11]
>
> Eigentlich intelligibel ist das Eidos. Denn die Materie, die nichts in Wirklichkeit ist, ist <nur> analogisch denkbar, wie auch Platon mit dem „unechten Schluss" (νόθῳ λογισμῷ) sagt,[174] das Eidos aber ist deswegen denkbar, weil es in Wirklichkeit etwas Bestimmtes ist, und von den *eide* ist das in <eigenständigem> Sein <existierende> mehr denkbar als das in anderem [sc. Materie] <existierende Eidos>, weil es auch mehr <sachlich bestimmt als dieses> ist, und von den *eide*, die in <eigenständigem> Sein <existieren>, ist das Einfachste in steter Wirklichkeit; denn das ist am meisten denkbar, weil es am meisten <bestimmt>, da es in steter Wirklichkeit ist, und seiner eigenen Natur nach das einfache Intelligible ist. Denn auch das <Eidos> in den Komposita ist dann <wirklich bzw. schlechthin> denkbar, sobald der <unsere> Intellekt es von denjenigen trennt, an denen es ist, und so es wie ein Einfaches betrachtet.

[174] S. Platon, Ti. 52b, wo Timaios erklärt, dass die (erste) Materie nicht durch eigentliches Denken, sondern durch „unechtes Denken/Erschließen" und somit in analogischem Denken erfassbar ist, weil sie keine sachliche Bestimmtheit hat; genauso stellt auch Aristoteles fest, dass die Materie „unbestimmt" ist, Met. VII, 11, 1037a27: μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν [sc. Logos bzw. Sachbegriff] (ἀόριστον γάρ).

Zweitens *De intellectu*. Alexander führt hier den Terminus „ὁ πρῶτος νοῦς καὶ ἐνεργείᾳ νοῦς“ (der primäre Intellekt in <steter> Tätigkeit, 109,23) ein, den er etwas später mit dem göttlichen Intellekt gleichsetzt. Nach der Einführung skizziert er das Wesen des Intellekts, dass er, der göttliche Intellekt, nur sich selbst denkt, während unser (jeweils) tätiger Intellekt sich weiter als er erstreckt (πλέον τι ἔχει, 109,24-25).[175] Es kommt nun die bemerkenswerte Stelle:

> ὁ γὰρ ἡμέτερος νοῦς σύνθετός ἐστιν ἔκ τε τῆς δυνάμεως, ἥτις ὄργανόν ἐστι τοῦ θείου νοῦ, ὃν δυνάμει νοῦν ὁ Ἀριστοτέλης καλεῖ, καὶ τῆς ἐκείνου ἐνεργείας. ὧν θατέρου μὴ παρόντος ἀδύνατον ἡμᾶς νοεῖν. (...) ἐπειδὰν δὲ καὶ διὰ τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ἐνεργήσῃ, τότε ἡμέτερος νοῦς οὗτος λέγεται καὶ ἡμεῖς νοοῦμεν, ὥσπερ εἴ τις τεχνίτην ἐννοήσαι τοτὲ μὲν ἄνευ ὀργάνων ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τέχνην, τοτὲ δὲ καὶ μετ’ ὀργάνων, ὅτε καὶ ἡ κατὰ τὴν τέχνην ἐνέργεια αὐτῷ περὶ τὴν ὕλην γίνεται. τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ θεῖος νοῦς ἀεὶ μὲν ἐνεργεῖ (διὸ καὶ ἔστιν ἐνεργείᾳ), καὶ δι’ ὀργάνου δέ, ὅταν ἐκ τῆς συγκρίσεως τῶν σωμάτων καὶ τῆς εὐκρασίας γένηται ὄργανον τοιοῦτον. ὑλικὴν γὰρ ἤδη τινὰ τότε ἐνέργειαν ἐνεργεῖ καὶ ἔστιν οὗτος ἡμέτερος νοῦς. (De intell. 112,18-21; 23-30)
>
> Denn unser Intellekt besteht aus dem Vermögen, das Werkzeug des göttlichen Intellekts ist und das Aristoteles potentiellen Intellekt nennt, und der Ausführung des Vermögens. Fehlt einer der beiden, können wir nicht denken. (...) Sooft er [sc. ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς] sich auch mit unserem Vermögen betätigt, dann wird er unser Intellekt genannt und so können wir denken, wie wenn man sich einen Handwerker vorstellt, wie er bald ohne Werkzeuge in seiner Kunst tätig ist,[176] bald aber auch mit Werkzeugen, dann erfolgt ihm die Ausführung seiner Handwerkskunst in Bezug auf die Materie. Auf dieselbe Weise ist auch der göttliche Intellekt zwar stets <allein> tätig (daher ist er <immer> in Tätigkeit), aber auch mit einem Werkzeug, wenn aus der <guten> Verfassung der Körper und dem Wohlcharakter sich solch ein Werkzeug bildet. Dann führt er schon eine bestimmte materielle Tätigkeit durch und so ist er unser Intellekt.

Die *Quaestio* I 1 bestätigt mit der oben zitierten I 25 zusammen die wichtigen Ergebnisse unserer Untersuchung, dass das einfache Eidos ohne Materie am meisten intelligibel und so für uns das eigentliche Erkenntnisziel (*adaequatio*) ist, während das materialisierte Eidos zunächst ein potentiell Denkbares ist.

In *De intellectu* aber legt Alexander dar, wie sich der göttliche Intellekt *zum Teil* realisiert, indem er unser festgebildetes Vermögen gebraucht, was seine materielle Tätigkeit ist. Das bedeutet aber natürlich nicht, unser Intellekt trüge gar nichts dazu bei, denn auch die göttliche Vernunft kann nur ein reibungslos funktionierendes Werkzeug (= unser festgebildeter Intellekt, „das Göttliche in uns“[177]) gebrauchen, wie Alexander oben festgestellt hat.

---

[175] Gemeint ist, dass er sowohl ein ἔνυλον εἶδος als auch ein ἄυλον εἶδος und dabei akzidentell auch sich selbst erkennen kann.
[176] In diesem Fall kann er z.B. einen Schiffsplan entwerfen und ausarbeiten; s. dazu das Kap. III, C.
[177] EE VIII 2, 1248a27.

Jetzt brauchen wir eine analogische Erklärung: Das primär allgemeine Dreiecksein, das Inbegriff aller realisierbaren Dreiecke darstellt, kann in einer Materie, sei es sinnlich oder geistig (= Vorstellung), niemals als Ganzes realisiert werden. Ebenso kann die göttliche Vernunft als Inbegriff aller Intelligibilia keineswegs von unserem Intellekt (= ihrer Materie) als Ganze erkannt werden, sondern nur eine Auswahl, die nur ein jeweiliges Eidos bzw. ποιητικὸς νοῦς ist.

Eine materielle Realisierung der göttlichen Vernunft beschränkt noch dazu seine ununterbrochene Tätigkeit (ἀεὶ μὲν ἐνεργεῖ, 112,28) auf eine jeweilige Tätigkeit, die nunmehr unser Intellekt ausführt. Deshalb ist der Ausdruck „ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς" (unser tätiger Intellekt) möglicherweise eine Analogiebildung von „ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς" (der göttliche Intellekt in immerwährender Tätigkeit); die Präposition κατά markiert also wohl zunächst die Gemäßheit des göttlichen Intellekts, dann auch die Distribution: jeweils.[178]

Die bisherigen Ausführungen ergeben, dass der ποιητικὸς νοῦς in *De anima* gewiss unmöglich die göttliche Vernunft schlechthin sein kann, sondern dass wir durch die Erkenntnis eines materielosen Eidos jeweils einen Anteil an ihr gewinnen; das ist „eine Vollendung der menschlichen Vernunft":

> ἐπειδὴ γὰρ οἷον εἶδός ἐστι τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ ὁ θεῖος νοῦς, ὅταν αὐτοῦ ἅψασθαι δυνηθῇ. (Ps.-Alex. in Met. 714,31-32)
> Weil der göttliche Intellekt eine Art Vollendung des menschlichen Intellekts ist, sooft dieser ihn [sc. eine Auswahl aus seinen gesamten Intelligibilia] erfassen kann.

Indem wir demnach einen ποιητικὸς νοῦς bzw. ein ἄυλον εἶδος erkennen, erlangen wir „etwas Göttliches" und nicht den ganzen Gott:

> διὸ οἷς μέλει τοῦ ἔχειν τι θεῖον ἐν αὐτοῖς, τούτοις προνοητέον τοῦ δύνασθαι νοεῖν τι καὶ τοιοῦτον. (De an. 91,5-6)
> Wenn man daher darauf bedacht ist, in sich etwas Göttliches zu haben, muss man zuvor merken, dass man so etwas Bestimmtes erkennen kann.

Es ist somit hinlänglich, wie ich hoffe, nachgewiesen worden, dass der ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς im Rahmen der *adaequatio rei et intellectus*, die unser Intellekt erzielen soll, keinesfalls mit der göttlichen Vernunft o.Ä. gleichgesetzt werden darf.

[178] Vgl. Met. XII 7, 1072b24-25: εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν.

c) Die Wesensmerkmale

Nachdem Alexander unverkennbar festgestellt hat, dass die erste Ursache (= ποιητικὸς νοῦς) Ursache und Prinzip des Seins der anderen zu denkenden Sachen und nicht aller Dinge schlechthin ist (*De an*. 89,9-11), illustriert er die Wesensmerkmale des ποιητικὸς νοῦς:

> καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς ἄλλῳ, ἃ πάντα αὐτῷ διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι ὑπάρχει. χωριστός τε γὰρ καὶ αὐτὸς καθ' αὑτὸν ὢν διὰ τοῦτο. τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν ἢ λόγῳ μόνον τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν. ἀλλὰ καὶ ἀπαθής, ὅτι τὸ πάσχον ἐν πᾶσιν ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. ἀπαθὴς δὲ ὢν καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. (De an. 89,11-17)
> Der so bestimmte Intellekt ist selbständig, erleidenslos und unvermischt mit anderem, diese Bestimmungen hat er alle wegen seiner Materielosigkeit. Denn selbständig ist er selbst, weil er deswegen von sich selbst her <sachlich bestimmt> ist. Keines der materialisierten *eide* ist nämlich trennbar außer dem Sachbegriff nach, weil die Trennung von der Materie sein Vergehen ist. Er ist aber auch erleidenslos, weil das Erleidende an allem die Materie bzw. das Substrat ist.[179] Da er erleidenslos ist, ist er nicht mit einer Materie vermischt und so ist er unvergänglich, weil er eine Wirklichkeit und ohne Möglichkeit bzw. Materie ist.

Die wesentlich notwendigen Bestimmungen des ποιητικὸς νοῦς, der sich als ἄυλον εἶδος ergeben hat, leitet Alexander stringent aus seiner Materielosigkeit ab.

χωριστός: Er ist seiner Natur nach das am meisten intelligible Eidos ohne Materie,[180] weswegen er auch dann dieses bleibt, wenn er nicht von uns erkannt wird; er bleibt trotzdem erkennbare Möglichkeit, wie wir gesehen haben.

Diesen Begriff der Selbständigkeit will Guyomarc'h ausschließlich auf die erste Ursache, die zugleich der erste Beweger sei, angewendet wissen.[181] Es entgeht Guyomarc'h aber offenbar, dass der Begriff von Aristoteles und Alexander für alle Dinge gebraucht wird, die für sich sachlich unterschieden und bestimmt sind.

Alexander präzisiert den Begriff am Ende von *De intellectu*:

> χωριστὸς δὲ λέγεται ὁ θύραθεν νοῦς καὶ χωρίζεται ἡμῶν, οὐχ ὡς μετιών που καὶ ἀμείβων τόπον, ἀλλὰ χωριστὸς μὲν ὡς καθ' αὑτόν τε ὢν καὶ μὴ σὺν ὕλῃ, χωριζόμενος δὲ ἡμῶν τῷ μὴ νοεῖσθαι, οὐ τῷ μετέρχεσθαι. οὕτως γὰρ ἐγίνετο καὶ ἐν ἡμῖν. (De intell. 111,21-24)
> Der auswärtige Intellekt wird getrennt genannt und ist <tatsächlich> von uns getrennt [sc. selbständig], nicht weil er einen bestimmten Ort verfolgt oder wechselt, sondern er ist zwar

[179] Das weist auch schon sehr stark daraufhin, dass der sog. παθητικὸς νοῦς nicht Vorstellung sein kann, was ich später genauer darlegen werde.
[180] Philoponos, in De an. 537,12-13, behauptet, χωριστός bedeute „noch nicht getrennt, könne aber getrennt werden", ebenso Ps.-Simplikios, in De an. 243,10 ff. „nicht immer getrennt, sondern zeitlich trennbar". Die temporal-konditionale Lesart des Aorist Partizips χωρισθείς in De an. 430a22 ist also deswegen nicht sinnvoll, weil sie dann dieses Wesen des ποιητικὸς νοῦς zunichtemachen wird.
[181] Guyomarc'h: a.a.O., 94.

getrennt, weil er von sich selbst her <bestimmt> und nicht mit einer Materie ist, von uns aber getrennt, weil er nicht <von uns> erkannt werden muss, nicht durch seinen Ortswechsel. So kann er nämlich in uns realisiert [sc. erkannt] werden.[182]

ἀπαθής und ἀμιγής: Diese mit der Materielosigkeit des ποιητικὸς νοῦς notwendig einhergehenden Bestimmungen bedürfen keiner ausführlichen Erörterung, da wir diese bereits oben in der *Quaestio* I 25 gesehen haben, es sei eine weitere Stelle in *De intellectu* angeführt:

ἀμιγὴς γὰρ οὗτος καὶ ἄϋλος καὶ οὐδὲν ἔχων ἐν αὑτῷ δυνάμει. (De intell. 109,30)
Denn dieser Intellekt ist unvermischt und materielos und hat <somit> in sich nichts Potentielles.

In Unkenntnis über diese Ausführungen Alexanders interpretiert Ho die Begriffe χωριστός/χωρισθείς dahingehend, dass sie „vom leidenden, menschlichen Intellekt ontologisch abgetrennt sowie damit ungemischt“ meinten, und dass sie auf eine transzendente, göttliche Denkinstanz hinwiesen.[183] Für Ho erfolgt also das Denken durch einen „transzendenten Bezug“ auf den ποιητικὸς νοῦς, den auch er für den göttlichen Intellekt hält. Zu dieser Deutung gelangt er, indem er die vermeintliche Immanenz des ποιητικὸς νοῦς („ἐν τῇ ψυχῇ“, 430a13) mit dessen transzendenter Abgetrenntheit in Einklang zu bringen versucht hat. Der Begriff der Transzendenz oder Abgetrenntheit darf der aristotelischen Noetik nicht appliziert werden, und was eine ontologische Transzendenz verdient, ist die Idee der Ideenfreunde und nicht auch das platonische Eidos.

Wir kommen nun zum übersprungenen Thema zurück: dem Intellekt, der zu (dem eigentlichen) Intellekt werden (= *adaequatio*) soll (*De an*. 88,3-5); es steht in direktem Zusammenhang mit der Un-/Vergänglichkeit des Intellekts und dessen Gegenstand und enthält schon eine sehr plausible Lösung des umstrittenen Satzes in *De anima*, 430a24-25: ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

4. Die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des Intellekts

ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἐνύλων εἰδῶν, ὥσπερ εἶπον, ὅταν μὴ νοῆται τὰ τοιαῦτα εἴδη, οὐδέ ἐστιν αὐτῶν τι νοῦς, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι αὐτοῖς ἡ τοῦ νοητοῖς εἶναι ὑπόστασις. τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει. νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἐστὶ νοῦς ὅταν νοῆται. εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐστι τὰ μαθηματικά. φθαρτὸς ἄρα ὁ τοιοῦτος νοῦς,

[182] S. o. De intell. 110,24: τοιοῦτος δέ ἐστιν ὁ θύραθεν εἰσιών.
[183] Ho: a.a.O., 100-102; 119.

τουτέστιν τὰ τοιαῦτα νοήματα. ἐν οἷς δὲ τὸ νοούμενον κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐστὶ τοιοῦτον, οἷον νοεῖται (ἔστι δὲ τοιοῦτον ὂν καὶ ἄφθαρτον), ἐν τούτοις καὶ χωρισθὲν τοῦ νοεῖσθαι ἄφθαρτον μένει, καὶ ὁ νοῦς ἄρα ὁ τοῦτο νοήσας ἄφθαρτός ἐστιν, οὐχ ὁ ὑποκείμενός τε καὶ ὑλικός (ἐκεῖνος μὲν γὰρ σὺν τῇ ψυχῇ, ἧς ἐστι δύναμις, φθειρομένῃ φθείρεται, ᾧ φθειρομένῳ συμφθείροιτο ἂν καὶ ἡ ἕξις τε καὶ ἡ δύναμις καὶ τελειότης αὐτοῦ), ἀλλ' ὁ ἐνεργείᾳ τούτῳ, ὅτε ἐνόει αὐτό, ὁ αὐτὸς γινόμενος (τῷ γὰρ ὁμοιοῦσθαι τῶν νοουμένων ἑκάστῳ, ὅτε νοεῖται, ὁποῖον ἂν ᾖ τὸ νοούμενον, τοιοῦτος καὶ αὐτὸς ὅτε αὐτὸ νοεῖ γίνεται), καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς ὁ θύραθέν τε ἐν ἡμῖν γινόμενος καὶ ἄφθαρτος. θύραθεν μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄλλα νοήματα, ἀλλ' οὐ νοῦς ὄντα, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι γενόμενα νοῦς. οὗτος δὲ καὶ ὡς νοῦς θύραθεν. μόνον γὰρ τοῦτο τῶν νοουμένων νοῦς καθ' αὐτό τε καὶ χωρὶς τοῦ νοεῖσθαι. ἄφθαρτος δέ, ὅτι ἡ φύσις αὐτοῦ τοιαύτη. ὁ οὖν νοούμενος ἄφθαρτος ἐν ἡμῖν νοῦς οὗτός ἐστιν, [ὅτι χωριστός τε ἐν ἡμῖν καὶ ἄφθαρτος νοῦς, ὃν καὶ θύραθεν Ἀριστοτέλης λέγει, νοῦς ὁ ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν,] ἀλλ' οὐχ ἡ δύναμις τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς, οὐδὲ ἡ ἕξις, καθ' ἣν ἕξιν ὁ δυνάμει νοῦς τά τε ἄλλα καὶ τοῦτον νοεῖ. ἀλλ' οὐδὲ τὸ νόημα ὡς νόημα ἄφθαρτον ἀλλὰ [διὰ] τὸ νοούμενον τότε. διὸ οἷς μέλει τοῦ ἔχειν τι θεῖον ἐν αὐτοῖς, τούτοις προνοητέον τοῦ δύνασθαι νοεῖν τι καὶ τοιοῦτον. (De an. 90,2-91,6)[184]

Bei den materialisierten *eide* also, wie ich sagte, wenn die solchen *eide* nicht erkannt werden, ist nichts von ihnen <schon eigentlicher> Intellekt, da ihr Intelligibilia-Sein darin besteht, <als ἄυλον εἶδος> erkannt zu werden. Denn das allgemein Gemeinsame hat seine <konkrete> Existenz zwar an den materiellen Einzeldingen, wenn es aber ohne Materie gedacht wird, wird es gemeinsam bzw. <schlechthin> allgemein, es ist also dann <eigentlicher> Intellekt, sobald es erkannt ist. Wenn es nicht <als ἄυλον εἶδος> erkannt wird, ist es <noch> nicht <eigentlicher> Intellekt.[185] Wenn es daher von dem es erkennenden Intellekt getrennt wird, vergeht es, da sein Sein ja darin besteht, <als ἄυλον εἶδος> erkannt zu werden. Ihm ähnlich sind aber auch die Abstraktionsprodukte wie die mathematischen Gegenstände. Solcher Intellekt, d.h. solche Begriffe, ist also vergänglich. Wo also das zu Denkende seiner Natur nach so bestimmt ist, wie es erkannt wird (da es so bestimmt ist, ist es auch unvergänglich), dort bleibt es unvergänglich, selbst wenn es nicht <von uns> erkannt wird; auch der Intellekt also, der es erkannt hat, ist unvergänglich, nicht der materiell zugrunde liegende Intellekt <ist unvergänglich> (dieser vergeht mit der Seele, deren Vermögen er ist, wenn sie vergeht; wenn er vergeht, würden auch seine Ausbildung und <Erkenntnis-> Fähigkeit bzw. Vollendung mit vergehen), sondern der aktuale Intellekt <der seine Tätigkeit ausgeführt hat> wird mit dem, was er erkannt hat, identisch (denn durch die Angleichung an jedes zu Denkende wird er, wenn es gedacht ist, so identisch mit dem Gedachten, das <unser Intellekt> erkannt hat, wie es bestimmt ist), das [sc. das zuvor noch zu Denkende] ist so der Intellekt, der von außen her in uns realisiert [sc. erkannt] und <so> unvergänglich ist. Denn von außen her sind zwar auch die anderen Begriffe, sie sind aber nicht <schon eigentlicher> Intellekt, sondern erst gewordener Intellekt, sobald sie gedacht sind. Dieser ist aber auch wie der auswärtige

[184] Die Zeilen 90,2-8 haben mit der These, Alexander sei Nominalist oder Konzeptualist, nichts zu tun.

[185] Die Übersetzung von Tweedale: Alexander of Aphrodisias' Views on Universals, 281: „And if they are not thought, they no longer exist", ist widersinnig, genauso auch Sorabji: Universals Transformed in the Commentators on Aristotle, 299: „if they are not thought, they *are no longer*." (Kursiv von Sorabji); und Aravantinou-Bourloyianni: Intelligible Forms and Universals: Alex. of Aphrodisias, 34: „they cease to exist when they are not thought of"; und Sharples: a.a.O., 46: „If they are not thought, they are no longer." Wenn man so nicht unterscheidet bzw. hinzudenkt, was der eigentliche Erkenntnisgegenstand ist und was das Vergehen bedeutet, schreibt man Alexander fälschlicherweise einen Konzeptualismus zu und macht das Allgemeine von Gedanken abhängig; dies gilt nur für das abstrakte Allgemeine, nicht für das primäre.

Intellekt <beschaffen>. − Denn allein dieser ist von den zu denkenden Sachen <eigentlicher> Intellekt, der von sich selbst her und unabhängig davon besteht, gedacht zu werden; er ist nämlich unvergänglich, weil seine Natur so bestimmt ist. − Das ist also der in [sc. von] uns gedachte, unvergängliche Intellekt [weil der von außen her von uns erkannte Intellekt selbständig und unvergänglich ist, den Aristoteles auch auswärtig nennt], aber nicht die <Erkenntnis-> Möglichkeit unserer Seele und auch nicht das festgebildete Vermögen <ist unvergänglich>, mit dem der potentielle Intellekt die anderen <Intelligibilia> und auch das [sc. νοῦς θύραθεν = ἄυλον εἶδος] erkennen kann. Aber auch der Begriff als Begriff ist nicht unvergänglich, sondern er ist das jeweils zu Erkennende <und, wenn erkannt, auch unvergänglich>. Deswegen wenn man in sich etwas Göttliches haben will, muss man zuvor merken, dass man so etwas Bestimmtes erkennen kann.

Was Alexander der Erklärung der Vergänglichkeit bzw. Unvergänglichkeit des Intellekts zugrunde legt, ist der ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς, der, wie gezeigt, wegen seiner Materielosigkeit und seiner Natur nach unvergänglich ist und als erkennbare Möglichkeit fortbesteht, solange wir ihn nicht erkannt haben.

Aus diesem Wesen des ποιητικὸς νοῦς (= ἄυλον εἶδος) geht hervor, dass es andererseits etwas geben muss, das nicht schlechthin der eigentliche Intellekt ist, so dass es von uns erkannt werden soll. Das sind: ἔνυλα εἴδη, τὰ καθόλου καὶ κοινά,[186] mathematische Gegenstände sowie andere Begriffe.

Die ἔνυλα εἴδη und τὰ καθόλου καὶ κοινά setzt Alexander eindeutig gleich, weil sie ihre konkrete Existenz an den Einzeldingen haben;[187] deswegen nennt er sie wahrnehmbare Natur.[188] „Das allgemein Gemeinsame“ ist hier, wie oben ermittelt, ein noch nicht differenzierter Vorbegriff (νόημα καὶ ἔννοια, *De an*. 85,23).

Deswegen ist alles das, obwohl draußen wie jedes Intelligible inklusive θύραθεν νοῦς (= ἄυλον εἶδος), noch nicht eigentlicher Intellekt, der eine *adaequatio* erzielt hat, weil es noch mit materiellen Umständen (weißer Haut, spitzdachig usw.) verbunden ist. Die mathematischen Gegenstände aber, mit denen die Mathematiker operieren,[189] haben keine

[186] Das ist genau genommen, wie Alexanders Gegenüberstellung von ποιητικὸς νοῦς (= ἄυλον εἶδος, κυρίως νοῦς) und ἔνυλα εἴδη ab 88,17 ff. klar erkennen lässt, ein bereits sinnlich und materiell realisiertes primäres Allgemeines, das von uns als materiefreies Eidos erkannt werden soll.

[187] Das beschreibt genau den Sinn des ἔνυλον εἶδος als in der Materie realisierbares bzw. realisiertes primäres Allgemeines, wie ich später im Kap. III, A darlegen werde.

[188] In Met. 308,14-15: ταύτην δὲ [τήνδε] τὴν φύσιν τὴν αἰσθητήν τε καὶ ἔνυλον αἰτίαν φησί.

[189] S. Alexanders knappe Schilderung, wie sie gewonnen werden, in Met. 201,4-10: οἱ δὲ ἐξ ἀφαιρέσεως λαμβάνοντες αὐτά, τῷ λόγῳ τινὰ τῶν αἰσθητῶν χωρίσαντες, καταλείπουσιν αὐτὰ σὺν τοῖς χωρισθεῖσι πάντα τὰ κατὰ τὰ ὅλα αἰσθητά, οὐκέτι ἐκείνων τῶν κεχωρισμένων αὐτῶν ἐφ’ αὑτῶν δυναμένων τὴν αἰσθητὴν ποπληροῦν φύσιν, οὐδ’ ἐπὶ διαστάσεώς τινος νοουμένων. ἡ γὰρ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς νοουμένη διάστασις μετὰ τῶν τῷ λόγῳ κεχωρισμένων παθητικῶν ἡ αἰσθητὴ φύσις. − „Die die mathematischen Gegenstände als Abstraktionsprodukte nehmen [so auch Aristoteles, 201,1], abstrahieren begrifflich einiges Wahrnehmbares und geben mit dem Abstrahierten alles Wahrnehmbares ganz auf; <dann> kann das Abstrahierte nicht mehr eigenständig die wahrnehmbare Natur erfüllen und wird auch nicht in einer Ausdehnung gedacht. Denn die in den

wahrnehmbaren Eigenschaften mehr und auch nicht weitere materielle wie bestimmte Länge der Seiten, bestimmte Größe der Winkel usw., weil ihre Operationen nicht einzelne Dreiecke oder Kreise zum Gegenstand haben, sondern nur danach fragen, ob z.B. im Dreieck die zwei Seiten zusammen immer größer als die dritte sind. Obwohl diese Abstraktionsprodukte allgemeiner als sinnliche Einzelfiguren und so dem primären Allgemeinen (Eidos) „näher" sind,[190] sind sie noch nicht der Intellekt schlechthin,[191] weswegen sie auch vergänglich sind.

Wenn man aber von all diesen potentiellen Intelligibilia alle materiellen sachfremden Zusätze entfernt und so zu jedem ἄυλον εἶδος (*res simplex*) gelangt, hat man die eigentliche Erkenntnis, nämlich *adaequatio* erzielt. Das Sein der potentiell denkbaren Sachen wurde somit erfüllt und schlechthin allgemein, wie derselbe *Kreis* in allen Kreisen ist;[192] sie waren zuvor außerhalb von uns, aber wurden jetzt eigentlicher Intellekt, zuvor vergänglich, jetzt aber unvergänglich. Weil gerade unser potentieller bzw. festgebildeter Intellekt,[193] der vor der Erkenntnis vergänglich war (*De an*. 91,3), sie erkannt hat, so ist er nunmehr auch unvergänglich (90,13-14).

Das ist der Sinn der Vergänglichkeit bzw. Unvergänglichkeit des Intellekts und seiner Gegenstände, wie Alexander wiederholt betont. Sie ist demnach davon abhängig, ob eine *adaequatio* gelungen ist oder nicht, und bedeutet nicht wörtlich Verschwinden o.Ä. Diesen prägnanten Gebrauch von φθαρτός/φθείρεσθαι[194] finden wir auch in der *Quaestio* I 26:

> τὸ δ' ἄρτιον καὶ περιττὸν ἐν αὐτῷ παρὰ μέρος φθείρεται τῇ εἰς τὰ εἴδη μεταβολῇ. (43,13-14)
> [Anders als die Zahl] Das Gerade und Ungerade in der Zahl vergeht abwechselnd durch den Übergang zu seinem jeweiligen Eidos.

---

mathematischen Gegenständen zusammen mit den begrifflich abstrahierten materiellen <Eigenschaften> gedachte Ausdehnung ist die wahrnehmbare Natur."

[190] Met. Z 10, 1035a13-14: ἐγγυτέρω μέντοι τοῦ εἴδους ἢ ὁ χαλκὸς ὅταν ἐν χαλκῷ ἡ στρογγυλότης ἐγγένηται. – „<Der Kreis mit Segmenten> ist dem <primären> Eidos näher als das Erz, wenn in ihm die Rundheit realisiert wird."

[191] Am Ende des Kapitels IX 9 der Metaphysik demonstriert Aristoteles knapp, warum die Innenwinkelsumme des Dreiecks gleich zwei rechten Winkeln ist und jeder Winkel im Halbkreis ein rechter Winkel ist. Sein Wort „τὰ διαγράμματα" (geometrische Figuren) ersetzt Ps.-Alexander ohne Zögern durch „τὰ μαθήματα" und stellt fest, dass Aristoteles an der Stelle sich gegen diejenigen wendet, die behaupten, τὰ μαθήματα seien Wirklichkeit und Wesen (Ps.-Alex. in Met. 595,24-25). Sie seien in Wahrheit nur Möglichkeiten; denn ihre wahre Energeia (= *adaequatio*) kommt dadurch zustande, dass der Intellekt mit Hilfe der sukzessiven Unterscheidung und der dadurch erfolgenden Beweise (595,38-596,1; das sind die Aufgaben der διάνοια) schließlich ihr Sein (= Eidos) gefunden hat (596,4-5). Er verwendet dabei wahrscheinlich deutlichkeitshalber Perfektformen: ἐνηργηκότος, εὑρηκότος und δεδωκότος.

[192] S. das Kap. I, B.

[193] Er wird von Alexander hier als „ὁ ἐνεργείᾳ" (90,16) ausgedrückt, der jedoch sachlich nicht mit der göttlichen Vernunft zusammenfällt, die oben in demselben Terminus ausgedrückt wurde.

[194] Er ist meines Erachtens die richtige Interpretation des Satzes „ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός" in De an. III 5, 430a24-25, darauf komme ich später zurück.

Wenn die natürliche Zahl gezählt und dabei z.B. von 2 zu 3 gewechselt wird, geht das Eidos (realisierbare Sache) *Gerade* nicht wörtlich zugrunde, sondern wird sozusagen deaktiviert,[195] das Eidos *Ungerade* aber erlangt gleichzeitig sein Sein, d.h. Realisierung in der Zahl als Materie.

Weil unser Intellekt erst durch die Erkenntnis des jeweiligen materielosen Eidos (= ποιητικὸς νοῦς) unsterblich genannt wird, ist es erneut ganz klar, dass der ποιητικὸς νοῦς in *De anima* III 5 unmöglich die göttliche Vernunft schlechthin sein kann; was der Mensch, der nur zeitlich beschränkt und in einem historischen Kontext lebt, erkennen kann, ist nur eine Auswahl von ihr.

Schließlich noch ein Gegenargument gegen die Gleichsetzung des ποιητικὸς νοῦς mit dem göttlichen Intellekt: Die Erkenntnis bzw. der Intellekt ist „das aufnehmende Vermögen des Intelligiblen bzw. des Wesens“,[196] was derselbe Kerngedanke von *De anima* III 4-5 ist; wenn der Intellekt hier den göttlichen meinen würde, wie kann die verbreitete These erklären, dass dieser aufnahmefähig sein soll? Denn die Götter sind nicht aufnahmefähig.[197]

5. Der παθητικὸς νοῦς

Die mindestens 1500 Jahre alte, noch in der gegenwärtigen Forschung vorherrschende Ansicht über den παθητικὸς νοῦς ist, dass Aristoteles ihn für Vorstellung gehalten hat. Sie wurde schon von den Kommentatoren der Spätantike und den byzantinischen Gelehrten übernommen. Ihre Autoritäten haben wohl daran gehindert, die Interpretation philologisch wie sachlich zu hinterfragen.

Wie selbstverständlich die Deutung auch immer erscheinen mag, sie erweist sich als wenig überzeugend, weil sowohl Aristoteles als auch Alexander in ihren gesamten einschlägigen Erläuterungen zum παθητικὸς νοῦς niemals Vorstellung erwähnen (eine weitere Ausnahme ist Proklos). Außerdem kommt er als einheitlicher Ausdruck bei Alexander nie vor, bei Aristoteles aber bekanntlich ausschließlich in *De anima* 430a24-25.

Obwohl meines Erachtens schon in den bisherigen Ausführungen, insbesondere in Alexanders Unterscheidung des Intellekts, die aristotelisch korrekte Deutungsmöglichkeit

---

[195] Vgl. Met. VIII 3, 1043b14-15: ἀνάγκη δὴ ταύτην (...) φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι. – „<Dieses Wesen bzw. das Eidos> muss (…) vergänglich sein, ohne <aber schlechthin> zu vergehen.“ Nachdem Ps.-Alexander (in Met. 591,35 ff. zu IX 8, 1050b6 ff.) die Vergänglichkeit der Sonne so erklärt hat, dass sie, am Steinbock befindlich, noch nicht den Widder erreichte, die zwei Ellen lange Pflanze aber noch nicht sechs Ellen lang war, fasst er diese Bedeutung von φθαρτός so zusammen: τὸ γὰρ δυνάμενον εἶναι μήπω δὲ ὂν ἐφθαρμένον τρόπον τινα φαμεν. – „Denn das, was zwar sein kann, aber noch nicht es ist, ist, sagen wir, in gewissem Sinne vergänglich.“ (592,5-6)

[196] Met. XII 7, 1072b22: τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.

[197] S. in Top. 43,27-28: οὐ γὰρ δεκτικοὶ οἱ θεοί· οὐ γάρ ἐστιν ἐν αὐτοῖς τὸ δυνάμει.

gegeben ist, möchte ich zuerst die lange Deutungstradition in wesentlichen Aspekten skizzieren, damit von sich in Erscheinung tritt, welche Schwächen die Interpretationen der antiken Kommentatoren aufweisen. Daraufhin werde ich die Stellen in *De anima* des Aristoteles überprüfen, die wahrscheinlich zu der gängigen Ansicht geführt haben. Um die Lösung zu finden, werde ich mich schließlich wieder auf die vorangegangenen Darlegungen Alexanders beziehen.

a) Die Deutungstradition des παθητικὸς νοῦς als Vorstellung

α) Die Neuplatoniker

Die namentliche Zuschreibung der Interpretation zu Aristoteles geht, wie zu erwarten ist, auf die Neuplatoniker zurück. In seinem *Metaphysik*-Kommentar sagt Syrian († vor 439) lapidar, dass Aristoteles woanders die Vorstellung παθητικὸς νοῦς nenne.[198]

Ammonios Hermeiou (435/445–517/526), Sohn des Hermeias, der Schüler von Syrian war, stellt in seinem Kommentar zu *De interpretatione* fest,[199] dass die Vorstellung vom Philosophen als παθητικὸς νοῦς bezeichnet werde − Zeilen später gibt er ausdrücklich Aristoteles als den Philosophen an. Er führt sogleich den Grund an, weswegen die Vorstellung Intellekt und erleidend ist: Sie sei Intellekt, weil sie das Denkbare in sich selbst habe und sich von der Wahrnehmung dadurch unterscheide, dass die Vorstellung die Abdrücke der Dinge aufnehme, die die Wahrnehmung nur in deren Anwesenheit erkenne, und in sich behalte, und dass sie ohne gegenwärtiges Wahrnehmbares die Abdrücke hervorrufen (προσβάλλειν) könne. Die Vorstellung sei zudem erleidend, weil sie Einzelnes in Gliederung und Teilung erkenne, denn ihr Wesen und Vollzug sei vom Körper untrennbar und ein gewisses Prinzip der Wahrnehmung.[200]

---

[198] Syrian, in Met. 110,33: καλεῖ γὰρ καὶ ταύτην ἐν ἑτέροις παθητικὸν νοῦν.

[199] Ammonios, in De interp. 6,4-6: ἰστέον δὲ ὅτι πολλαχοῦ ἐν τῇ Περὶ ψυχῆς ἔχομεν τὴν φαντασίαν παθητικὸν νοῦν ὑπὸ τοῦ φιλοσόφου καλουμένην.

[200] Ammonios, in De interp. 6,6-14: νοῦν μὲν ὡς ἔνδον ἐν ἑαυτῇ τὸ γνωστὸν ἔχουσαν καὶ ταύτῃ διαφέρουσαν τῆς αἰσθήσεως, ὅτι ἅπερ ἡ αἴσθησις ἔξω κείμενα γινώσκει δεομένη πάντως τῆς ἐκείνων παρουσίας πρὸς τὸ ἐνεργῆσαι περὶ αὐτά, τούτων ἡ φαντασία τοὺς τύπους διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀπομαξαμένη ἐν ἑαυτῇ ἔχει καὶ μὴ δεομένη τῶν ἔξω κειμένων δύναται προσβάλλειν, διὸ κἀν τοῖς ὕπνοις τῶν αἰσθήσεων ἀνενεργήτων μενουσῶν ἐνεργοῦμεν κατὰ φαντασίαν, παθητικὸν δέ, διότι μετὰ μερισμοῦ τινος καὶ διαστάσεως ἕκαστον γινώσκει, ἅτε ἀχώριστον σώματος ἔχουσα τήν τε οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ ἀρχή τις οὖσα τῶν αἰσθήσεων. Vgl. auch Philoponos, in De an. 490,22 ff.; 572,20-21, wo der Schüler von Ammonios den Grund des Intellektseins bei diesem in den des Erleidens umwandelt. Vgl. einen weiteren Schüler von Ammonios, Asklepios, der Philoponos' Umwandlung wiedergibt: die Vorstellung brauche die äußeren Gegenstände (τὰ ἐκτός) nicht. Deswegen nenne Aristoteles sie παθητικὸς νοῦς (Asklepios, in Met. 280,15-16 = Philoponos, in De an. 490,22 ff. = Proklos, in Tim. 244,21 ff., er spricht über die Ansicht anderer Kommentatoren). Das kommt ziemlich der seit Duns Scotus standardisierten Position nahe, der Geist bzw. das Bewusstsein habe die durch Erfahrungen gewonnenen Gegenstände in sich.

Ammonios vermischt Aristotelisches und Nicht-Aristotelisches: Die gespeicherten Vorstellungsbilder sind in *De anima* III 4-5 keineswegs Erkenntnisgegenstand unseres Intellekts,[201] sondern erwiesenermaßen der jeweilige ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς als ἄυλον εἶδος; demnach würde dieser als die schlechthin erkennbare Sache kein Intellekt sein, weil er nicht schon drinnen ist, sei es in der Vorstellung oder in der Vernunft. Damit, dass die Vorstellung ein Prinzip der Wahrnehmung sei, geht der Platoniker zu weit, weil Aristoteles genau das Gegenteil sagt, dass die Vorstellung nicht ohne Wahrnehmung stattfinden kann;[202] das Prinzip der Wahrnehmung ist genau genommen Unterscheiden.[203]

Jetzt wenden wir uns dem bedeutendsten Schüler von Syrian und dem Lehrer von Ammonios Hermeiou zu: Proklos (410–485). Er lässt uns erkennen, dass Aristoteles den παθητικὸς νοῦς nicht für Vorstellung gehalten hat. Nachdem er in seinem *Euklid*-Kommentar das Allgemeine genau dreifach differenziert hat,[204] unterscheidet er dessen zugrunde liegende Materie in zweifache Art: die wahrnehmbare Materie des Wahrnehmbaren und die intelligible Materie der Vorstellung. Diese Unterscheidung schreibt er ausdrücklich Aristoteles zu.[205] Daraufhin führt er denselben Grund wie Ammonios für das Wesen der Vorstellung an, dass sie durch ihre formende Bewegung und ihre Existenz mit und in dem Körper individuell geteilte Bilder produzieren kann; diese Ansicht fällt offensichtlich mit der des Syrian zusammen.

Das Interessante ist aber, dass sich Proklos bei der Angabe des Urhebers der Ansicht mit einem nicht näher benannten τις begnügt: „daher hat einer nicht gezögert, die Vorstellung νοῦς παθητικός zu nennen“,[206] und in seinem *Timaios*-Kommentar ὑπό τινων[207] schreibt. Mit den beiden Pronomina mit Sicherheit gemeint sind nur Syrian und Ammonios,[208] möglicherweise auch Plutarch von Athen (um 350–um 432). Da Proklos mit Plutarch gemeinsam *De anima* studierte, wird er sicherlich den Lehrer seines Lehrers nach dem Ursprung der Ansicht gefragt haben; hätte Plutarch, der als erster Neuplatoniker *De anima*

---

[201] An diesem Gedanken hält sich auch Polansky: Aristotle's De anima, 470, fest: „On the interpretation proposed for iii 5, Aristotle explains the initiation of human thinking thus: dispositional knowledge already possessed illumines intelligible objects so that thinking in actuality takes place.“

[202] De an. 428b11-12: ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι.

[203] S. Alex. in Top. 158,15-16: οἷον ἐπεὶ τὸ αἰσθάνεσθαι κρίνειν τί ἐστι (γένος γὰρ τῆς αἰσθήσεως ἡ κρίσις· κρίνομεν γὰρ οὐκ αἰσθήσει μόνον ἀλλὰ καὶ νῷ). Zum Genos als Prinzip s. das Kap. II.

[204] Proklos, in primum Eucl. element. 50,18-51,6.

[205] Das tut er zurecht, s. z.B. Met. VII 10, 1036a9-10: ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή; ebenso VIII 6, 1045a33-34.

[206] In primum Eucl. element. 52,3-4: ὅθεν δὴ καὶ νοῦν παθητικόν τις αὐτὴν προσειπεῖν οὐκ ὤκνησεν.

[207] In Tim. 244,20-21: ἡ φανταστικὴ γνῶσις ὑπό τινων προσαγορεύεται νόησις καὶ νοῦς ἡ φαντασία παθητικός. Dennoch behauptet Schramm, in Busche/Perkams: a.a.O., 360, Philoponos identifiziere mit Proklos den νοῦς παθητικός mit der Vorstellung.

[208] Der Verweis von Morrow: A Commentary on the First Book of Euclid's Elements, 41, Anm. 6 auf De an. 430a24 und die Stellen bei Proklos ist keine Begründung.

kommentierte, Aristoteles oder sonst einen, etwa Iamblich, genannt, warum hätte ihn Proklos nicht angegeben?

Wenn Proklos seinem Lehrer und seinem Schüler, die buchstäblich Aristoteles nannten, nicht folgt und in seinem *Timaios*-Kommentar zur sechsten Art der νόησις eine skeptische Äußerung macht: „wenn du auch diese (sc. ἡ φανταστικὴ γνῶσις = παθητικὸς νοῦς) mit aufzählen willst“,[209] dürfen wir annehmen, dass er von der bereits damals gängigen Meinung nicht wirklich überzeugt war und nicht gegen die Seinigen polemisieren wollte.

β) Themistios

Der Paphlagonier, der eine Generation älter ist als Plutarch von Athen, vertritt zum παθητικὸς νοῦς eine merkwürdige These, die wohl weder der aristotelischen noch der platonischen Schule angehört. Den παθητικὸς νοῦς bezieht er nämlich auf den „gemeinsamen“ Intellekt,[210] zu dem νοεῖν, διανοεῖσθαι, φιλεῖν, μισεῖν und μεμνῆσθαι gehören sollen.[211] Dass Aristoteles aber in 408b25-26 διανοεῖσθαι mit Lieben und Hassen zusammen nicht zu Affektionen des Intellekts zählt, impliziert, dass er das griechische Verb nicht im methodisch-wissenschaftlichen Sinn gebraucht.

Für eine Lösung auszugehen ist von *De anima* 433a1-3: ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται. Was daraus hervorgeht: der Nus hier ist nicht derjenige, der eine *adaequatio* erzielt hat, Nus und Dianoia sind hingegen als etwas Bewegendes dargestellt. Was das Lebewesen bewegt, erörtert Aristoteles ausführlich in *De motu animalium* 700b17 ff. Das sind Dianoia, Vorstellung, Entscheidung, vernünftiges Wollen (βούλησις) und Begierde (ἐπιθυμία), und sie lassen sich auf Intellekt und Streben (ὄρεξις) zurückführen.[212] Streben sind vernünftiges Wollen, Eifer (θυμός) und Begierde.

Was aber Dianoia und Streben gemeinsam ist, ist Entscheidung. Wenn Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* III 5 die Entscheidung als ein beratendes Streben nach dem bei uns Liegenden bestimmt[213] und im vorangehenden Kapitel sagt, dass sie mit Verstand und

[209] Proklos, in Tim. 244,19-22: ἔκτη δέ, εἰ βούλει καὶ ταύτην συναριθμεῖν, ἡ φανταστικὴ γνῶσις ὑπό τινων προσαγορεύεται νόησις καὶ νοῦς ἡ φαντασία παθητικός, ὅτι καὶ ἔνδον καὶ μετὰ τύπων καὶ σχημάτων γινώσκει ὅσα γινώσκει.
[210] De an. I 4, 408b28-29.
[211] Themistios, Paraph. in De an. 101,7-9: ὃν κοινὸν ὠνόμασεν ἐν τοῖς πρώτοις, μεθ’ οὗ τὰ ἐνταῦθα νοεῖ, καὶ σὺν ᾧ περὶ τῶν ἐνταῦθα διανοεῖται, οὗ καὶ τὸ φιλεῖν φησὶ καὶ τὸ μισεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι.
[212] Vgl. De an. 433a21-22: εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν.
[213] EN 1113a10-11: καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν.

Überlegung einhergeht,[214] wird Dianoia schließlich der Überlegung oder Beratung sehr nahekommen, die auf ein Handlungsziel geht.[215]

Was ist denn das νοεῖν, das nach Themistios zum „gemeinsamen" Intellekt gehört? Einen Hinweis gibt Aristoteles in 406b5, wo er schreibt, dass die Seele das Lebewesen durch Entscheidung und νόησις zu bewegen scheint. Wenn aus dem das Lebewesen Bewegenden vernünftiges Wollen und Begierde ausgenommen werden, die zum Streben gehören, bleiben Überlegung (διάνοια) und Vorstellung übrig, die auf den Intellekt zurückgeführt werden − die Entscheidung aber ist Überlegung und Streben gemeinsam. Das Streben kommt durch Wahrnehmung oder Vorstellung oder νόησις[216] zustande. Die νόησις bzw. das νοεῖν erweist sich dem Dargelegten nach als eine Erkenntnisform, die Wahrnehmung und Vorstellung umfasst.

Die noch ungeklärte Frage ist: Ist das von Aristoteles genannte τὸ κοινόν der „gemeinsame" Intellekt? Wenn das Gemeinsame zerstört wird, können alle Affekte nicht zustandekommen: Leid, Freude, Überlegen (διανοεῖσθαι), Zorn, Furcht, Gedächtnis, Lieben, Hassen; Alexander fügt Eifer und Begierde hinzu.[217] All diese Affekte bzw. Veränderungen[218] hängen von der Wahrnehmung ab, die Wahrnehmungsseele (und auch die Nährseele) ist in der Herzgegend.[219] Wo die Wahrnehmung endet, dort ist auch die Vorstellungsseele; wo diese, da die συγκαταθέσεις;[220] wo diese sind, da sind Trieb und Streben, Prinzipien der Ortsbewegung. Daher sind auch die treibende und die strebende Seele im Herzen lokalisiert.[221]

Wenn alle von der Wahrnehmung ausgehenden Seelenvermögen im Herzen liegen, wo liegt das τὸ νοεῖν bzw. τὸ θεωρεῖν (408b24), das für das eigentliche Erkennen relevant ist? Das schlussfolgert Alexander aus der Einteilung des rationalen Vermögens (τὸ λογιστικόν) in τὸ πρακτικόν und τὸ θεωρητικόν; das Erstere wird auch das Logische und das Beratende

---

[214] EN III 4, 1112a15-16: ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.
[215] De motu anim. 700b24-25: οὐ πᾶν δὲ τὸ διανοητόν, ἀλλὰ τὸ τῶν πρακτῶν τέλος.
[216] De motu anim. 701a35-36: ταύτης [sc. ὄρεξις] δὲ γινομένης ἢ δι' αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως.
[217] Alex. in De sensu 5, 26: αἴσθησις μὲν οὖν καὶ ἐπιθυμία καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη κοινὰ πάντων.
[218] De motu anim. 701b22-23: ταῦτα δὲ πάντα πάθη καὶ ἀλλοιώσεις εἰσίν.
[219] S. De part. anim. 656a27-29: ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος, διώρισται πρότερον ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως; De iuv. et sen. 468b31-469a7: ἡ δὲ καρδία ὅτι ἐστὶν ἀρχή, (...) ἡ δὲ καρδία κυριωτάτη, καὶ τὸ τέλος ἐπιτίθησιν. ὥστ' ἀνάγκη καὶ τῆς αἰσθητικῆς καὶ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἐναίμοις. Alex. in De sensu 5,27; 40,28: καὶ ταύτην (sc. τὴν αἰσθητικὴν ψυχήν) ἐν τῇ καρδίᾳ λέγει.
[220] Die ‚Zustimmung' betrifft nach Alexander etwas Wählbares, was nicht gerade vorhanden ist; s. De an. 72,26-73,1: ἡ γὰρ ἐπί τισι συγκατάθεσις οὐ παροῦσιν ὡς αἱρετοῖς ὁρμή. Sie kann aber auch der Entscheidung nahekommen; Quaest. III 13, 107,17-18: καὶ ἔστι προαίρεσις ἡ τοιαύτη συγκατάθεσις ὄρεξις οὖσα βουλευτική.
[221] De an. 97,11-17: ἀλλὰ μὴν ὅπου αἱ αἰσθήσεις τελευτῶσιν, ἐκεῖ καὶ τὴν φανταστικὴν ψυχὴν ἀναγκαῖον εἶναι, εἴ γε ἡ ἐνέργεια αὐτῆς καὶ τὸ ἔργον περὶ τὰ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐγκαταλείμματα, ἃ γίνεται ἐν τῷ μορίῳ, ἐν ᾧ ἡ κοινὴ αἴσθησις. τοῦτο δ' ὂν ἡ καρδία δέδεικται· ἀλλὰ μὴν ἐν ᾧ ἡ φαντασία, ἐν τούτῳ καὶ αἱ συγκαταθέσεις, ἐν ᾧ δὲ αἱ συγκαταθέσεις, ἐν τούτῳ καὶ ὁρμαί τε καὶ ὀρέξεις, αἵτινές εἰσιν ἀρχαὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως. ὥστε καὶ ἡ ὁρμητική τε καὶ ὀρεκτικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς εἴη ἂν περὶ καρδίαν.

genannt,[222] das Letztere kommt nur den Menschen zu. Wo das Handelnde ist, ist auch das Strebende und Ortsbewegende, denn wo das Strebende ist, ist auch das vernünftig Wollende (τὸ βουλητικόν); das vernünftig Wollende ist nämlich ein gewisses Streben. Wo das vernünftig Wollende, da auch das Beratende und das Logische. Hier geht Alexander zur Wahrnehmung zurück: Wo das Wahrnehmungsvermögen ist, ist auch τὸ συγκαταθετικόν. Wo dieses, da auch das Vermögen, durch das wir annehmen, meinen, diskursiv denken und (wissenschaftlich) verstehen. Wo das ist, wodurch wir etwas verstehen, da ist schließlich auch der theoretische Intellekt.[223]

Da das vernünftige Vermögen der Seele unmöglich von den genannten anderen Vermögen getrennt sein kann − ansonsten müsste ein jeder Mensch mehrere Seelen haben und so mehrere Lebewesen (ζῷα πλείω) sein −, muss es mit ihnen an demselben Ort sein, der das Herz ist. Dieses Organ ist nach Aristoteles Prinzip des Lebens[224] und Sitz der allen Lebewesen zukommenden Seelenvermögen.[225]

Dass das Herz (und so dessen Besitzer) zerstört wird, führt dazu, dass alle genannten Affektionen, d.h. körperliche Komponenten, zugrunde gehen und diese somit nicht Sache des Intellekts als Intellekt sind, sondern Sache des ganzen Menschen, der sowohl das Organ der Seelenvermögen als auch den Intellekt besitzt, dessen eigentliche Tätigkeit (= *adaequatio*) von anderen seelischen Vermögen ganz verschieden ist. Das τὸ κοινόν kann demnach anders als Themistios als Zusammengesetztes aus Seele und Körper aufgefasst werden.

γ) Ps.-Simplikios

Der Kommentator garniert den von Aristoteles und Alexander begrifflich unterschiedenen Intellekt mit vielen (neuplatonischen) Ausdrücken und geht somit weit über deren Erklärungen hinaus.

---

[222] De an. 98,28: ὃ καὶ βουλευτικόν τε καὶ λογιστικὸν καλοῦμεν.

[223] De an. 98,24-99,6: ὅτι δὲ καὶ τὸ λογιστικὸν μόριον τῆς ψυχῆς, ὃ καὶ ἰδίως ἡγεμονικὸν καλεῖται, ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτό, δεικνύοιτο ἂν τῷ εἶναι μὲν τοῦ λογιστικοῦ τὸ μὲν πρακτικόν, οὗ ἁμηγέπῃ καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων κοινωνεῖ τινα, τὸ δὲ θεωρητικόν, ὃ ἴδιον ἀνθρώπου. ὧν τὸ μὲν πρακτικόν, ὃ καὶ βουλευτικόν τε καὶ λογιστικὸν καλοῦμεν, ἀκόλουθον εἶναι, ἔνθα τὸ ὀρεκτικόν τε καὶ κατὰ τόπον κινητικόν. ἔνθα γὰρ τὸ ὀρεκτικόν, ἐκεῖ καὶ τὸ βουλητικόν. ὄρεξις γάρ τις ἡ βούλησις. ὅπου δὲ τὸ βουλητικόν, ἐκεῖ καὶ τὸ βουλευτικόν τε καὶ τὸ λογιστικόν. ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις βουλευτική τε καὶ λογιστική. ἀλλὰ καὶ ὅπου τὸ αἰσθητικόν, ἐκεῖ καὶ τὸ συγκαταθετικόν. ὅπου δὲ τοῦτο, ἐκεῖ καὶ ᾧ ὑπολαμβάνομεν καὶ ᾧ δοξάζομεν καὶ ᾧ διανοούμεθά τε καὶ ἐπιστάμεθα. πάντα γὰρ ταῦτα μετὰ συγκαταθέσεως. ἀλλὰ μὴν ᾧ ἐπιστάμεθα, ἐν τούτῳ καὶ ὁ θεωρητικὸς νοῦς.

[224] De an. 95,12-13: ἐν τῇ καρδίᾳ δ’ ἂν ἡ ἀρχὴ τοῦ ζῆν εἶναι πιστεύοιτο; in Met. 346,1: οὕτως ἡ καρδία ἀρχή.

[225] Vgl. De part. anim. 647a24 ff. Mit seinen Ausführungen widerlegt Alexander zugleich die These, dass der führende Teil (τὸ ἡγεμονικόν = der theoretische Nus) am Kopf oder im Gehirn befindlich sei. Diese Ansicht geht auf Alkmaion zurück; vgl. Flashar: Aristoteles. Problemata Physica, 557, Anm. zu 908a27.

Den παθητικὸς νοῦς will Ps.-Simplikios zunächst in puncto Erleidenslosigkeit und Fähigkeit als noch unvollendet wie das Wahrnehmungsvermögen verstanden wissen, mit dem Aristoteles den παθητικὸς νοῦς vergleiche − was Aristoteles aber fraglos nicht tut.

Den παθητικὸς νοῦς identifiziert er mit dem „vorgehenden Intellekt“ (ὁ προιὼν νοῦς); sobald dieser sich selbst denke, werde er identisch mit dem Intelligiblen, d.h. sich selbst, und dem Wesen nach die Wirklichkeit.[226] Er kommt zwar Alexanders ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς nahe, aber dieser denkt sich selbst nur akzidentell.

Nach der Fragestellung, wieso wir uns nicht an alles vor der Geburt erinnern können,[227] beschreibt Ps.-Simplikios das Werk des παθητικὸς νοῦς so, dass ohne diesen, der erleidend sei und bis zu den körperlichen Leben fortschreite, der erleidenslose Intellekt nichts der erinnerten Dinge denke, und diese Dinge Vorstellungsbilder seien;[228] für deren Erkenntnis bräuchten wir den Logos, der bis zur Vorstellung fortschreite.[229]

Abgesehen davon, dass an der Erinnerung an die vorgeburtlich erinnerten Dinge Aristoteles, soweit wir aus seinen Schriften wissen, nichts liegt, erweckt hier Ps.-Simplikios den Eindruck, der παθητικὸς νοῦς vermittle dem erleidenslosen Intellekt (= ὁ οὐσιώδης νοῦς) lediglich die Vorstellungsbilder.

Die eigentliche *adaequatio* und ihr Erkenntnisgegenstand (ποιητικὸς νοῦς = ἄυλον εἶδος) wurden so von Ps.-Simplikios zur Vorstellung bzw. deren gespeicherten Bildern degradiert.

b) Der παθητικὸς νοῦς nach Alexander

Dass Alexander diesen bei Aristoteles nur einmal vorkommenden Begriff nicht namentlich gebrauchte, liegt nicht daran, dass er etwa über ihn ratlos war, sondern der gemeinte Sinn des Ausdrucks für ihn ganz eindeutig war. Was denn der παθητικὸς νοῦς ist, ist schon in Alexanders Sacherklärungen selbst gegeben, die wir behandelt haben, weswegen sie hier nur kurz referiert werden sollen.

In der Natur und der Kunst gibt es Materie und Eidos, was auch für den Intellekt gilt. Der bewirkende Intellekt bringt den materiellen Intellekt in Ausführung (*De an*. 88,17-24), aber er

[226] Ps.-Simpl. in De an. 243,29-30: εἰ γὰρ καὶ ὁ προϊὼν νοῦς, ὅταν ἑαυτὸν νοῇ, ὁ αὐτός ἐστι τῷ νοητῷ, τουτέστιν ἑαυτῷ, καὶ τῇ οὐσίᾳ ἡ ἐνέργεια.
[227] Ebd. 247,40-41: πῶς οὐ μεμνήμεθα τῶν πρὸ τῆς γεννήσεως.
[228] Vgl. De mem. et rem. 450a23-24: καί ἐστι μνημονευτὰ καθ’ αὑτὰ μὲν ὧν ἐστι φαντασία.
[229] Ps.-Simpl. in De an. 248,5-10: ἄνευ δὲ τοῦ παθητικοῦ ὡς παθητικοῦ καὶ προϊόντος μέχρι τῶν σωματοειδῶν ζωῶν οὐδὲν νοεῖ ὁ ἀπαθὴς τῶν ὅσα δηλαδὴ μνημονευτά, περὶ ὧν ὁ λόγος· ἅπερ, ὡς ἐν ἄλλοις αὐτὸς ἡμᾶς διδάσκει, πάντως ἐστὶ φανταστά. διὸ ἐν τῇ περὶ τῶν μνημονευτῶν νοήσει δεόμεθα πάντως τοῦ μέχρι φαντασίας προϊόντος λόγου, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲ ὁ ἀπαθὴς τῶν μνημονευτῶν τι νοήσει.

selbst ist als Wirkursache der eigentlichen Erkenntnis kein weiterer immanenter Teil der Seele (*De intell.* 108,22-23), der etwa für uns denkt oder Vorstellungsbilder weitergibt.

Die Materie bzw. das Substrat ist an allem das Erleidende (*De an*. 89,15-16), das Aufnehmen der intelligiblen Sachen aber, das der materielle Intellekt erzielen soll, ist nicht Erleiden (*De intell.* 111,5-8). Der materielle Intellekt ist zweifach: als reine Möglichkeit des Erkennens („die Unbeschriebenheit der Schreibtafel“) und als festgebildeter Intellekt, der eigenständig ein bestimmtes Eidos ohne Materie (= ποιητικὸς νοῦς) erkennen kann, wie ein ausgebildeter Handwerker, der seiner Fertigkeit nach ein Kunstwerk schaffen kann, nicht wie jemand, der sich rein potentiell die Handwerkskunst erwerben kann. Deswegen ist der Intellekt als reine Möglichkeit ausgeschlossen.

Aus dem Referat ergibt sich also, dass der παθητικὸς νοῦς nicht Vorstellung schlechthin, sondern unser festgebildeter Intellekt ist;[230] obwohl dieser auch die Vorstellung inkludiert, ist er mit ihr auf keinen Fall identisch.

Warum die Interpretation, der παθητικὸς νοῦς sei Vorstellung, dennoch so verbreitet ist, ist der nächste Gegenstand der Untersuchung.

c) Warum halten die Kommentatoren den παθητικὸς νοῦς für Vorstellung?

Es gilt nun, nach dem Grund für diese wirkmächtige Interpretation zu fragen. Er führt sich sehr wahrscheinlich zurück auf *De anima* III 7, 431a16-17: διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή, worauf wiederum 430a24-25 bezogen wird: ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

Was Aristoteles im 7. Kapitel aber erörtert, sind Handlungsauslöser; die Vorstellung und die Wahrnehmung sind nämlich Prinzipien für Anstreben bzw. Meiden, weswegen das νοεῖ zur Stelle das eigentliche, wissenschaftliche Werk von νοεῖ (= *adaequatio*) in III 5, 430a25 nicht leistet. Der theoretische Intellekt handelt ja nicht von Handlungen bzw. konkreten zu wählenden Gütern.[231]

Die Verfechter der herkömmlichen Deutung werden aber dennoch auf 431b2 hinweisen: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, und behaupten, mit Vorstellungsbildern erkenne das von Alexander als τὸ λογικόν[232] bezeichnete Seelenvermögen die Sache (Eidos) −

[230] Polansky: a.a.O., 470, trifft keine Entscheidung: „Whether *pathetikos nous* ist *phantasia* or the mind capable of becoming all things.“ Ho: a.a.O., 75, identifiziert den Nus mit dem in 430a14-15, was soweit richtig ist.
[231] S. De an. mantissa 119,15-16: ἔτι δὲ ὁ θεωρητικὸς νοῦς οὐκ ἔστι περὶ τὰ πρακτικά, οὐδὲ περὶ τὰ αἱρετὰ καὶ φευκτά.
[232] De an. mantissa 119,11-12: τὸ λογικόν, ὃ καὶ νοητικὸν καλοῦμεν, das Alexander in De an. 29,22 als „Höhepunkt“ (ἔσχατον εἶδος) der seelischen Fähigkeiten bezeichnet.

diese Lesart führt noch dazu, als Bezugswort von τούτου in 430a25 παθητικὸς νοῦς im Sinne von Vorstellung festzulegen.

Man darf sich aber nicht darüber hinwegtäuschen lassen, dass die εἴδη dort Abstraktionsprodukte (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως) sind; sie sind also immer noch ἔνυλα εἴδη, denen auch die mathematischen Gegenstände angehören[233] (worin ihr Sein besteht, ist oben gezeigt). Was dagegen gesucht wird, ist ein ἄυλον εἶδος, wie die Sache des Dreiecks selbst oder das einfache Menschsein.[234]

Hierbei stellt sich die Frage, was die Vorstellung eigentlich leistet. Von der Rolle (und zugleich der Grenze) der Vorstellung sagt Aristoteles, dass man, wenn man etwas (auch wissenschaftlich) betrachten will, es als etwas Vorgestelltes schauen muss.[235] Das heißt, dass jede erbrachte Erkenntnis zunächst als Vorstellung erscheint.[236] Ihren Charakter einer Vermittlerin präzisiert Proklos, wenn er sagt, dass sie die mittlere Stelle der Erkenntnisse innehat, das von ihr Erkannte in Teilung, Ausdehnung und Gestalt bringt, sodass alles von ihr Erkannte Bild und Form des Gedachten ist.[237]

Auch der Schwäche der Vorstellung sind sich die Kommentatoren sehr wohl bewusst. In seinem *Timaios*-Kommentar betont Proklos, dass der vorstellende Gedanke seiner Natur nach das wahrhaft Seiende nicht erkennen kann.[238] Das Pendant zu diesem ist bei Syrian τὸ ἀφάνταστον εἶδος, das die Geometrie an einem Vorgestellten betrachtet.[239]

Mithilfe der Vorstellung, so Proklos, gelangen wir zum Erkenntnisziel: dem Eidos, das unbewegt, ungeworden, ungeteilt und ganz frei von Substrat ist.[240] Dieses unvorstellbare Eidos ist ἄυλον εἶδος bzw. ποιητικὸς νοῦς und somit der Erkenntnisgegenstand von νοεῖν in *De anima* III 5, von dem das νοεῖν etwa in III 7 hinsichtlich der Leistung klar unterschieden werden muss. Mit dem von den Kommentatoren als Vorstellung aufgefassten παθητικὸς νοῦς

---

[233] S. Ps.-Alex. in Met. 661,5-6: ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μέν ἐστιν ἀκινήτων καὶ μενόντων, ἀλλὰ μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ χωριστῶν, ἐν ὕλῃ δὲ ὄντων. – „Die Mathematik betrachtet zwar unbewegte und beständige, jedoch nur gedanklich abstrahierte Gegenstände, die in einer Materie sind."
[234] In Met. 165,10-11: τὸ δὲ ἀνθρώπῳ εἶναι ἁπλοῦν.
[235] De an. III 8, 432a8-9: ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν.
[236] Vgl. Schmitt: Aristoteles. Poetik, 61.
[237] Proklos, in primum Eucl. element. 52,20-26: ἡ δ' αὖ φαντασία τὸ μένον κέντρον κατέχουσα τῶν γνώσεων (...) εἰς μερισμὸν καὶ διάστασιν καὶ σχῆμα προάγει τὰ γνωστὰ αὐτῆς, καὶ διὰ τοῦτο πᾶν, ὅπερ ἂν νοῇ, τύπος ἐστὶ καὶ μορφὴ νοήματος.
[238] Proklos, in Tim. 245,1-2: οὐ γὰρ πέφυκεν αὕτη (sc. ἡ φανταστικὴ νόησις) τὸ ὄντως ὂν γιγνώσκειν.
[239] Syrian, in Met. 92,4-5: ἀλλὰ δι' ἀσθένειαν νοήσεως οὐ δυναμένη τὸ ἀφάνταστον εἶδος ἑλεῖν ἐν τῷ φανταστῷ τοῦτο θεωρεῖ. Zur ausführlichen Analyse der Stelle s. Krewet: Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, 342 ff.
[240] Proklos, in primum Eucl. element. 56,10-13: διότι τῇ φαντασίᾳ προσχρώμεθα καὶ ταῖς ἐκ ταύτης διαστάσεσιν, ἐπεὶ τό γε εἶδος αὐτὸ ἀκίνητόν ἐστι καὶ ἀγένητον καὶ ἀδιαίρετον καὶ παντὸς ὑποκειμένου καθαρεῦον.

sind nur die hiesigen, d.h. wahrnehmbaren Dinge erkennbar,[241] zu denen ἄυλα εἴδη gar nicht gehören.

Die vermeintliche Bezogenheit der Stellen 431a16-17; 431b2; 432a8-9 auf III 5, 430a25 stellt sich also als eine vorschnelle Verbindung heraus, bei der nur auf den Wortlaut geachtet wurde.

6. Zu *De anima* III 5, 430a24-25. Eine neue Interpretation[242]

In der bisherigen Untersuchung des von Alexander begrifflich differenzierten Intellekts und seiner Interpretation der aristotelischen Noetik selbst ist, wie angekündigt, eine höchstwahrscheinlich aristotelisch richtige Lösung der beiden umstrittenen Sätze am Ende von *De anima* III 5 enthalten, und zwar ohne Vorstellung und mystische Elemente.

Auch hier wird es daher hinreichen, auf das Besprochene hinzuweisen.

ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός

Zur Ermittlung des Sinns dieses Satzes haben die antiken Kommentatoren verschiedene Vorschläge gemacht: Weil der παθητικὸς νοῦς vergänglich sei, erinnerten wir uns nach dem Tod nicht an das hier Erkannte (Themistios); die Vorstellung selbst habe in sich den Denkgegenstand (Ammonios, Asklepios); die Tätigkeit der Vorstellung gehe auf die Abdrücke in der Seele (Philoponos).

Der primäre Defekt dieser Deutungen ist aber, dass sie nicht plausibel erklären können, wie die Vorstellung vergänglich sein soll, es sei denn, man könnte sich beim erneuten Versuch nicht exakt den zuvor vorgestellten Bockshirsch vorstellen. Das ist aber sowohl epistemologisch als auch für die *adaequatio* völlig irrelevant.

Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Kombination *Vorstellung-vergänglich* weder bei Aristoteles noch bei Alexander vorkommt, was bedeutet, dass der Erklärungsversuch der Kommentatoren mit Vorstellung zum Scheitern verurteilt ist. Zum Verstehen des Satzes verhelfen uns die behandelte Stelle in *De anima* 90,2-91,6 und die *Quaestio* I 26 (Gerade und Ungerade als realisierbare Sachen in der Zahl).

---

[241] Ammonios, in De interp. 6,15-16; Themistios Paraph. in De an. 101,7: μεθ’ οὗ (= ὁ κοινός, παθητικὸς νοῦς) τὰ ἐνταῦθα νοεῖ (Subj.: ὁ ποιητικὸς νοῦς = ἡμεῖς: 100,37-101,1).

[242] Der unmittelbar vorangehende umstrittene Satz „οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο (= ποιητικὸς νοῦς) μὲν ἀπαθές“ ist zwar auch aristotelisch erklärbar, aber dazu muss ich weit ausholen, weil der Begriff des Erinnerns voraussetzungsreich ist, sodass ich hier nicht darauf eingehen kann.

Die ἔνυλα εἴδη (und auch jedes noch undifferenzierte Allgemeine) sind noch nicht eigentlicher Intellekt, solange sie nicht von uns erkannt werden, weil ihr Sein darin besteht, als materiefrei erkannt zu werden. Wenn sie also nicht als ἄυλα εἴδη erkannt werden, vergehen sie, d.h. sie sind noch nicht zu ihrem Sein (Eidos) gelangt, ohne zu verschwinden. Der Intellekt, der ein Eidos ohne Materie erkannt hat, ist somit unvergänglich und hat etwas Göttliches erlangt.

Kurz: Unser festgebildeter Intellekt, nicht die Vorstellung, ist solange vergänglich, als es ihm nicht gelingt, die potentiellen Intelligibilia zum schlechthin Erkennbaren zu machen.

Das Nichtgelingen der *adaequatio* liegt hauptsächlich daran, dass unser Intellekt zunächst die wahrnehmbaren Dinge (ἔνυλα εἴδη) erkennt und ihm dabei die Eliminierung materieller Umstände schwerfällt. Selbst wenn man z.B. alle Exemplare des gleichschenkligen Dreiecks kennt, kann man daran scheitern, das materielose Eidos des Dreiecks selbst herauszulösen (= ἀφαίρεσις); ist es aber gelungen, ist unser Intellekt unvergänglich.

καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ

Das Subjekt des Satzes ist, wie inzwischen deutlich geworden ist, eindeutig unser Intellekt, der die erste Entelechie erlangt hat und so selbständig ein ἄυλον εἶδος bzw. einen ποιητικὸς νοῦς erkennen kann, wozu der rein potentielle Intellekt hingegen nicht imstande ist. Ansonsten bräuchten wir irgendeinen dritten Idealgeist,[243] der etwa für uns denkt. Das ist doch ein Unding.

Alle Interpreten vertreten die Ansicht, das Demonstrativum τούτου beziehe sich auf den παθητικὸς νοῦς, der für sie Vorstellung ist. Das Demonstrativum verweist aber nicht unbedingt auf das syntaktisch Nächste, sondern auf das gedanklich Gewichtigere zurück. Weil die Wesensmerkmale, die Aristoteles zuvor aufzählt: Selbständigkeit, Erleidenslosigkeit, Unvermischtheit, Unsterblichkeit und Ewigkeit, dem ποιητικὸς νοῦς zukommen, wie wir gesehen haben, bezieht sich das τούτου genau auf diesen, nicht auf Vorstellung.[244]

Schließlich zu klären ist die Formulierung „οὐθὲν νοεῖ“. Es sei dazu auf *De intell.* 111,27-29 verwiesen; anhand der Stelle berichtigte ich die verbreitete Interpretation, die erste Ursache bedeute Seinsursache aller Dinge schlechthin, und ermittelte den Sinn dahingehend, dass die anderen potentiellen Intelligibilia ohne einen ποιητικὸς νοῦς nicht schlechthin gedacht werden können. Unmittelbar ist bei *De anima* III 5 davon allerdings nicht die Rede.

---

[243] Themistios, Paraph. in De an. 103,30-32, behauptet ähnlich, der potentielle Intellekt könne erst denken, wenn zuvor der ποιητικὸς νοῦς, der ihn in Vollzug bringt, alles erkenne.
[244] Vgl. Hahmann: Aristoteles' „Über die Seele“, 209: ohne die Vorstellung „gibt es kein Denken“.

Deswegen dürfen wir jene sozusagen sekundäre Leistung eines ποιητικὸς νοῦς auf seine primäre einschränken, d.h. auf das unmittelbare Verhältnis von ihm und unserem Intellekt. Das finite Verb νοεῖ markiert erwiesenermaßen das eigentliche Werk und zugleich Ziel der Erkenntnis eines ποιητικὸς νοῦς (= ἄυλον εἶδος), die unser Intellekt erzielen soll. Wenn es also nicht einen ποιητικὸς νοῦς gibt (ἄνευ τούτου), kann unser Intellekt nichts oder gar nicht denken (οὐθὲν νοεῖ), weil von vornherein der eigentliche Erkenntnisgegenstand selbst fehlt.

Diese Lesart scheint mir, verglichen mit anderen, kaum Probleme zu bereiten und dem Tenor von *De anima* III 4-5, der *adaequatio rei et intellectus*, vorzüglich adäquat zu sein.

7. Auseinandersetzung mit der aktuellen Forschung zum Intellekt bei Alexander

Im August 2024 ist ganz aktuell eine Untersuchung zur Intellektslehre Alexanders erschienen, die Dissertation von Alexandra León: Der Intellekt als vollkommene Potenz, die ich für die vorliegende Arbeit noch berücksichtigen konnte.

León hat zwar Alexanders Texte umfassender als andere Forscher herangezogen und so im Einzelnen manches Richtiges getroffen und Fortschritte erzielt (z.B.: der νοῦς θύραθεν ist nicht Gott); insgesamt aber weist ihre Studie noch immer viele Ungereimtheiten und Schwächen auf, die sie mit früheren Interpreten teilt.

Deswegen gelangte León leider nicht zu einem systematischen Verständnis der konsequenten widerspruchsfreien Noetik Alexanders, die ich oben aufzuweisen versucht habe. Im Rahmen des vorliegenden Kapitels kann ich mich nur auf die wichtigsten Punkte beschränken.

Der von León verfehlte erste argumentative Punkt ist ihre falsche Identifizierung der Möglichkeit und der Entelechie, die Aristoteles in *De anima* II 5 anhand des Wissenden illustriert. Der aristotelisch korrekten ersten Möglichkeit in dem Satz: ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην (417a23-24) schreibt León auch die erste Entelechie zu; sie liest nämlich das „καί“ nicht epexegetisch, sondern als ein etwas Verschiedenes Anführendes. Das „τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην“ ist aber ein und dasselbe, weil es Aristoteles mit „ἔστι μέν“ (417a22) umfasst und so mit dem Partizip Präsens ἐχόντων als etwas Mögliches bezeichnet: der Wissende, d.h. der eine Wissenschaft erlangen *kann*.

Die erste Entelechie markiert Aristoteles daraufhin mit „ἔστι δέ“ (417a24): der Lesen und Schreiben beherrscht hat (417a25). Auf die beiden potentiell Wissenden bezieht sich der Ausdruck „ἑκάτερος δὲ τούτων“ (417a26), Zeilen später auch „ἀμφότεροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες“ (417a30).

Wenn man „ἐχόντων ἐπιστήμην“ in der ersten Möglichkeit wörtlich wie León liest, könnte diese schließlich der richtigen ersten Entelechie (τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικήν) gleichkommen, und die zweite Entelechie (ὁ δ’ ἤδη θεωρῶν, 417a28-29) unterscheidet León richtig. Ich darf dennoch ihre falsche Zuordnung nicht unerwähnt lassen, weil daraus ein schwerer Fehler folgt.

Die zwei Entelechien teilt León jeweils in den Übergang von Unwissen durch Lernen in die Episteme und den durch freiwillige Betätigung in die Theoria,[245] hier weiche Alexander von Aristoteles ab.[246] Für León ist also die erste Entelechie Episteme, die zweite aber Theoria.

Das ist unnötige Fixierung auf den bloßen Wortlaut; denn so gesehen, hätte Aristoteles in der Formulierung für den Wissenden der zweiten Entelechie: ὁ δ’ ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχείᾳ ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ A, das Wort ἐπιστάμενος nicht verwenden dürfen. Leóns These kann ferner nicht erklären, warum Aristoteles für die Beschreibung der *adaequatio rei et intellectus* die beiden Wörter ἐπιστήμη und θεωρητική zusammen gebraucht:

> ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. (De an. III 4, 430a3-5)
> Denn bei den materielosen Sachen sind das Denkende [sc. das den Denkakt erfolgreich abgeschlossen hat] und das Gedachte identisch; denn das <gelungene> theoretische Wissen und das so Gewusste sind dasselbe.

Die Erkenntnis eines materielosen Eidos (= ποιητικὸς νοῦς, primäres Allgemeines) ist nicht zuletzt Wahrheit:

> ὀρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον. (Met. II 1, 993b19-21)
> Zurecht wird die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit genannt. Denn Ziel der theoretischen <Wissenschaft> ist Wahrheit, das der praktischen aber Werk.

Mit Episteme und Theoria beabsichtigt Aristoteles keine Unterscheidung der ersten und zweiten Entelechie, sodass die These von León hinfällig ist. Alexander unterscheidet sie exakt wie Aristoteles.

In Alexanders zweifacher Differenzierung des materiellen Intellekts (*De an*. 81,22 ff.) findet León weiterhin die geistige Dualität des praktischen und des theoretischen Nus ausgedrückt; der materielle Nus nehme Formen im Hinblick auf eine Handlung und Formen im Hinblick auf eine vorwissenschaftliche Betrachtung auf; wenn er so sich praktisch und

[245] León: a.a.O., 122, Anm. 263.
[246] Ebd. 126.

theoretisch verwirklicht habe, könnten die Hexeis der Tugend und der Wissenschaft entwickelt werden.[247]

Die geistige Dualität selbst ist richtig beschrieben, wie Alexander 80,16 ff. die logische Seele zweifach unterscheidet: δοξαστική, die auch πρακτικός und βουλευτικός ist, und ἐπιστημονικός bzw. θεωρητικός.

León überträgt aber offenbar vorschnell die Reihenfolge des Textes auf den materiellen Intellekt, den Alexander nach der Unterscheidung der logischen Seele ausführt. Während Alexander darin sagt, dass nur die praktische Seele ein Produkt des Werdens (ἐν γενέσει, 81,6 = bildet sich zuerst, 81,20-21) ist, ist der zweifache potentielle Intellekt selbst angeboren (81,23), der sowohl den natürlich-materiellen (ὁ φυσικός τε καὶ ὑλικός, 81,26) als auch den habituell festgebildeten umfasst, der Eidos, Hexis bzw. Vollendung des ersteren darstellt (82,1). Wenn Alexander neben dem rein hylischen Intellekt auch den habituellen angeboren nennt (82,19-20), meint er damit sehr wahrscheinlich seine Fähigkeit selbst, wie er zuvor im Vergleich mit der Fähigkeit und Ausführung des Spaziergangs betonte:

> ἐπὶ δὲ τῆς ἐπιστήμης τε καὶ τοῦ νοῦ αἱ μὲν δυνάμεις φύσει, οὐκέτι δὲ αἱ ἕξεις τε καὶ ἐνέργειαι φύσει. (De an. 82,9-10)
> Was die Wissenschaft bzw. den Intellekt angeht, sind seine Fähigkeiten zwar natürlich, der Erwerb und die Ausführungen aber nicht mehr natürlich.

León beachtet noch dazu die Feststellung Alexanders nicht, dass auch der habituelle Intellekt materiell (und deswegen potentiell) ist,[248] was auch Philoponos zitiert:

> δεύτερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει ὁ καθ' ἕξιν νοῦς, ὥσπερ ὁ ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων. (in De an. 518,12-14)
> Zweite Bedeutung des potentiellen Intellekts ist der habituelle Intellekt bei den Erwachsenen.

Nach der Benennung des habituellen Intellekts als κυριώτερον ὁ κοινὸς νοῦς (82,14), den León nicht als den habituellen Intellekt identifiziert und so falsch beschreibt, erwähnt Alexander allerdings noch einmal den praktischen Nus (82,16-18), doch nur um zu betonen, dass im Gegensatz zu ihm der theoretische Nus die ewigen und sich immer gleich verhaltenden Sachen zum Gegenstand hat und daher nicht sich beratend (οὐ βουλευτικός) ist (82,18-19).

Mit unserem Intellekt, der durch Belehrungen und Übungen zur Erkenntnis eines ἄυλον εἶδος gelangen soll, hat die praktische Seele nichts zu tun, weil die Dynamis und Energeia von

[247] Ebd. 160.
[248] De intell. 107,25-26: καὶ ἔστιν οὗτος ὁ ὑλικὸς ἕξιν ἤδη καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνεργεῖν προσειληφώς.

dieser und ihm verschieden ist.[249] Alexander ist nicht, wie León behauptet, an dem Erwerb der Tugend durch den materiellen Intellekt gelegen, auch nicht an der Handlung, für die die praktische, meinende Seele zuständig ist (πράξεως χάριν, 81,12; 82,16-18); diese betrachtet nicht „die Formen um des Kontingenten willen".[250]

Unter Verweis auf *De an*. 86,14-89,8 unterteilt León den Intellekt in den materiellen, habituellen und „wirklichen". Dieser Intellekt ist an der Stelle ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς, nicht „wirklicher" Nus, sondern unser habitueller Nus, der seinen Denkakt methodisch erfolgreich abgeschlossen hat, was ja voraussetzt, dass er selbst auf dem Weg zur *adaequatio* aktiv tätig und deren Subjekt ist, was León nicht unterscheiden konnte.

Die Übersetzung „wirklich" − so übersetzen die meisten Interpreten − ist deswegen irreführend, weil sowohl der rein potentiell-materielle als auch der habituelle Intellekt wirklich ist, sodass dessen durativer wie effektiver Aspekt verblasst.

Nach der Einteilung des Intellekts behauptet dann León, die Entwicklung im Nus sei nur möglich, wenn die genannten drei Momente *zugleich präsent und tätig* seien,[251] anders formuliert: der habituelle Nus müsse den wirklichen Nus denken, was nur möglich sei, insofern dieser *immer in uns* sei, und auch der menschliche Nus sei *immer* ein wirkliches Intelligibles.

Diese Behauptungen von León sind ein starker Beweis dafür, dass sie die *adaequatio rei et intellectus* aristotelisch nicht korrekt versteht. Weil León den „wirklichen" Nus (bei Alexander ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς) später als den ποιητικὸς νοῦς[252] und den göttlichen Nus[253] identifiziert, vernichtet sie den Gegenstand des Denkens, den Denkvorgang und das eigentliche Denken als Ziel (= *adaequatio*).

Wäre der von Alexander wiederholt als ein jeweiliges ἄυλον εἶδος bestimmte ποιητικὸς νοῦς als Erkenntnisgegenstand schon „immer in uns", müssen wir gar nicht bemüht sein, ihn zu erreichen. Er ist zudem, wie Alexander explizit sagt, „draußen" (θύραθεν, ἔξωθεν), setzt unseren festgebildeten Intellekt in Ausführung (= Wirkursache) und „dringt in uns ein", sobald er von uns erkannt ist. Dass León den „wirklichen" Nus zurecht als Resultat der Vervollkommnung des habituellen Nus bestimmt, das allerdings nicht Theoria, sondern *adaequatio* ist, ist zur von ihr behaupteten Immanenz des ποιητικὸς νοῦς gar nicht kongruent.

---

[249] De an. 80,24-81,1: ἥτις ἐστὶ δύναμις ψυχῆς διττὴ καὶ αὐτὴ τῷ διαφέροντα εἶναι καὶ τὰ περὶ ἃ ἡ δύναμίς τε καὶ ἐνέργειά ἐστιν αὐτῆς.
[250] León: a.a.O., 192.
[251] Ebd. 128.
[252] Ebd. 214; 219.
[253] Ebd. 231.

Deswegen musste León die Aporie aufstellen, wie der wirkliche Nus abgetrennt *und* in uns sei.[254]

Aufgrund dieses Missverstehens musste León weiter fragen, was es für Alexander heiße, zu denken,[255] welcher Nus das Allgemeine ergreife.[256] Obwohl Alexander wiederholt erläutert, dass man von der angeborenen Unterscheidungsfähigkeit der Wahrnehmung ausgehend (= ἐπαγωγή; dieser Begriff ist aber nicht im neuzeitlichen Sinne so zu verstehen, dass das sinnliche Einzelding *primum cognitum* des Intellekts sei und ein einfaches Sein habe) über das konfus-abstrakt gebildete Allgemeine als Vorbegriff (νόημα καὶ ἔννοια) und dessen verbesserte Version bis zum primären Allgemeinen (= ποιητικὸς νοῦς, ἄυλον εἶδος) gelangen kann, hat dies León nicht auswerten können. Dafür verantwortlich ist auch ihre Unterscheidung des Allgemeinen, ob es homonym ausgesagt werde oder synonym oder in vielen Bedeutungen, aber in Bezug auf eine Natur;[257] auch León versteht unter dem Allgemeinen hauptsächlich nur das abstrakt-prädikative.

Alexanders Sacherklärungen enthalten so alle Grade des Denkens: vor, während und nach dem Denken, Aristoteles aber, so León, erkläre sie nicht.[258] Wenigstens in *De anima* stimmt es für das Während, das Aristoteles aber vor allem in den *Zweiten Analytiken* erklärt hat, deren Kenntnis Aristoteles für das Verständnis von *De an*. III 4-5 vorausgesetzt haben dürfte.

Die falsche Zuordnung des Intellekts hat León veranlasst, einen vierten Intellekt zu schaffen: ὁ κοινὸς νοῦς, obwohl er sachlich mit dem habituellen Nus identisch ist. Trotz ihrem Zweifel, ob der habituelle und der gemeine Nus verschieden seien, behauptet sie schließlich, sie seien verschieden.[259] Ihr Versuch, den gemeinen Nus zu begründen, bleibt daher notwendig bloße Spekulationen: Der gemeine Nus befinde sich zeitlich vor der Etablierung einer Hexis und sei Verwirklichung des materiellen Nus, insofern sie *von Natur aus* eingeleitet werde.

Was Alexander hingegen ausführt, ist: Im Vergleich mit dem Vermögen und der Ausführung des Spazierens ist bei Episteme bzw. Nus nur die Fähigkeit natürlich, der Erwerb und die Durchführung aber nicht mehr natürlich; nicht alle Menschen erlangen sie, sondern nur die geübten Lerner (82,2) und so die Guten (ὁ σπουδαῖος, 82,11) durch die tägliche Belehrung (82,21-83,1) und Trainieren (ἐν τῷ προγεγυμνάσθαι, 86,13). Was sie erlangen, ist

[254] Ebd. 236.
[255] Ebd. 187.
[256] Ebd. 157.
[257] Ebd. 186. Dagegen s. die Kap. I, B und F sowie II; diese eine Natur in den Einzeldingen ist das primäre Allgemeine.
[258] Ebd. 131.
[259] Ebd. 163.

genau der habituelle, d.h. festgebildete Intellekt, den Alexander „den in noch eigentlicherem Sinn (als der rein potentiell-hylische) gemeinsamen Intellekt“ (82,14) nennt. Der Satz unmittelbar zuvor ist Ausgangspunkt der Spekulationen von León:

> ἢ καὶ τούτου μέχρι τινὸς πάντες οἱ μὴ πεπηρωμένοι μεταλαμβάνουσιν, ἐπὶ τὴν τοῦ καθόλου τε περίληψιν καὶ κατὰ σύνθεσιν γνῶσίν τινων ὑπ’ αὐτῆς τῆς φύσεως ὁδηγούμενοι. (De an. 82,12-14)
> Oder wohl genauer: auch an diesem <habituellen> Intellekt haben alle Nicht-Verstümmelten gewissermaßen einen Anteil, da sie von Natur aus zum Erfassen des Allgemeinen bzw. zu einer Erkenntnis bestimmter Dinge durch Sammlung <ähnlicher Dinge> geführt werden.

In dem Satz hat León also die Formulierung „ὑπ’ αὐτῆς τῆς φύσεως“ mehr als gebührend dramatisiert, sodass sie behauptet: der gemeine Nus sei die Erscheinungsform des materiellen Nus, weil *die Passivität und die Affektion* im Vordergrund stünden;[260] Formen, die er erkenne, übermittle uns die Erfahrung *zufällig*; zu ihm führe eine *natürliche, automatische* Entwicklung der angeborenen Rationalität.[261]

Beachtet man Alexanders Beschreibung des Bildungsgangs des habituellen Intellekts, sieht man sofort ein, dass all diese Thesen von León gegenstandslos sind. Die in Frage kommende Natur muss, wie schon angemerkt, als angeborene Fähigkeit verstanden werden, eine „automatische“ oder „passive“ Entwicklung zum habituellen Intellekt gibt es bei Alexander nicht, sicherlich auch nicht bei Aristoteles, wenn man die *Zweiten Analytiken* mit in Betracht zieht. Dass σύνθεσις produktiv, λῆψις aber rezeptiv sei,[262] ist deswegen auch nur eine vom modernen Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität geprägte Auslegung.

Das Allgemeine in der *De-anima*-Stelle ist selbstverständlich das noch nicht differenzierte anfängliche Allgemeine (z.B. eine bestimmte Hautfarbe gehöre dem Menschsein, die drei Geraden machten das Dreiecksein aus, Stücke in Moll seien wehmütig), das der materielle Intellekt auf dem Werdegang zum Habitus erkennt, was aus der Schilderung Alexanders klar hervorgeht. León schreibt, indem sie verschiedne Arten des Intellekts konfundiert, dieses erste Allgemeine erkenne der verwirklichte Nus, d.h. der gemeine oder der natürliche.[263] Es entspreche dem „alltäglichen, vorwissenschaftlichen Denken“, für dessen Erklärung der Erwerb des habituellen Nus ein Problem sei.[264] De facto liegt bei Alexander hier kein Problem

[260] Ebd. 159-160.
[261] Ebd. 162.
[262] Ebd. 188.
[263] Ebd. 194.
[264] Ebd. 159.

vor. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Status des habituellen Intellekts für León ambivalent ist.[265]

Die νόημα καὶ ἔννοια gebrauche der habituelle Nus als Materie, um „allgemeine Begriffe aus bereits allgemeinen Begriffen zu produzieren“;[266] in ihm würden viele Gedanken durch Abstraktion „in ein noch allgemeineres Allgemeines“ zusammengefasst, das León für wissenschaftliche Erkenntnis hält;[267] die so produzierten allgemeinen Universalien seien νοητά, die Formen selbst;[268] wenn er tätig werde, denke er die angereicherten Gedanken, d.h. sich selbst.

Alles das deuten Aristoteles und Alexander nicht einmal an, geschweige denn, dass sie es annähmen oder ausformulierten. Richtig ist dann nur, dass die νόημα καὶ ἔννοια den Ausgangspunkt des habituellen Nus bilden. Folgt man León, würde man folgendermaßen verfahren:

Nachdem man viele Menschen gesehen hat, fasst man sie zunächst als Europäer zusammen und, nachdem auch Nicht-Europäer, dann alle als Menschen und dann als Lebewesen und schließlich wohl als ein Seiendes. Man hat sich viele Tragödien angeschaut, in denen die Protagonisten zugrunde gingen, daraufhin z.B. den euripideischen *Ion*, der aber nicht zugrunde geht. Irritiert muss man die Werke etwa so verallgemeinern, dass die Protagonisten irgendwie agieren. In der Mathematik aber kann man mit dieser Methode nicht einmal anfangen; wie können denn die Postulate, Definitionen usw. verallgemeinert werden?

Leóns Verfahren ist nichts anderes als das der Ideenfreunde, an den beliebigen Dingen ein immer Allgemeineres (Prädikat) zu finden und dann dieses zu verdinglichen. Dies kritisiert Alexander in seinem *Metaphysik*-Kommentar immer wieder und intensiver als Aristoteles selbst. Das so gewonnene Allgemeine wird immer inhaltsärmer und ist somit keineswegs die gesuchte Erkenntnis. Es sei noch einmal betont: man muss die modern verstandene Abstraktion und die aristotelische ἀφαίρεσις der Sache selbst unterscheiden.

Mithilfe der νόημα καὶ ἔννοια, so León, erziele der habituelle Nus die Identität von ihnen und den gemeinsamen Formen, nehme deren reale Bestimmungen in sich auf und formiere sich dementsprechend. Daraus resultierten die Erscheinung der Form im Nus als Form-Gewordener-Nus und die gleichzeitige Betrachtung der Form durch den Nus, der auf diese Weise sich selbst denke.[269]

---

[265] Ebd. 161.
[266] Ebd. 167.
[267] Ebd. 171.
[268] Ebd. 171; 192.
[269] Ebd. 186-187.

Hierbei konfundiert León die zwei Arten der *adaequatio*, die Alexander ausdrücklich differenziert: die unvollendete bei den ἔνυλα εἴδη (damit kritisiert weder Aristoteles noch Alexander Platon, wie sie lediglich anhand des in der Forschung verbreiteten Vorurteils behauptet)[270] und die vollendete bei einem jeden ἄυλον εἶδος, erst dann denkt der Intellekt akzidentell sich selbst.[271]

Dass León das Wesen und die Leistung des habituellen Nus nicht richtig begreift, zeigen auch die Stellen, die sie zitiert: Die Ausdrücke in *De intellectu*, wo Alexander ihn als zweite Art des Intellekts beschreibt und auch als „hylisch" feststellt, „ἤδη νοῶν" (107,21), „τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνεργεῖν προσειληφώς" (26), „ἤδη καὶ νοοῦσιν" (27) und „ὁ ἐν ἕξει νοῦς καὶ ἐνεργῶν" (109,4-5) übersetzt León als „bereits beim Denken" und „wirklich tätig".

Sie beachtet zunächst die Formulierung nach dem „ὁ ἤδη νοῶν" nicht: „καὶ ἕξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος τὰ εἴδη τῶν τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν λαμβάνειν" (107,21-22); die beiden „καί" sind epexegetisch, d.h. das Partizip Präsens νοῶν (auch νοοῦσιν, 27) heißt die Fähigkeit, ein materieloses Eidos zu erfassen, was die Leistung des habituellen Nus darstellt, wie Alexander sogleich schreibt: τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνεργεῖν προσειληφώς. Damit gemeint ist das eigentliche Denken:

> νοῦς δὲ δύναμις τῶν ἀύλων εἰδῶν ληπτική.[272] (De an. 66,18)
> Der Intellekt aber ist Fähigkeit, das jeweilige materielose Eidos zu erfassen.

Das ist die Dynamis des habituellen Intellekts. Nun kann er seine Tätigkeit anfangen und ausführen[273] und beim Erfolgsfall ein ἄυλον εἶδος erkennen;[274] all diese Aspekte enthält ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς. Den effektiven Aspekt kann, wie wir gesehen haben, auch das Partizip Präsens ausdrücken, wie in 109,4-5: νοεῖν δὲ αὐτὸν ὁ ἐν ἕξει νοῦς καὶ ἐνεργῶν δύναται. Der Satz, den León bloß als „wirklich tätig" liest, bedeutet: der habituelle Intellekt kann beim (erfolgreichen Abschluss) seiner Tätigkeit (akzidentell) sich selbst denken.

Zur Rolle der νόημα καὶ ἔννοια behauptet León so: Zu ihnen habe der habituelle Nus einen uneingeschränkten Zugang, sodass er sich jederzeit aktualisieren könne;[275] sie seien

---

[270] Ebd. 216; s. dagegen das Kap. III, A.
[271] Das ist, so León, 212, keine „reine energeia".
[272] Das ist auf keinen Fall rezeptiv.
[273] De an. 86,4-5: ἐνεργοῦσα δὲ ἥδε ἡ ἕξις ὁ κατ' ἐνέργειαν γίνεται νοῦς. Es geht nicht um den verwirrenden „verwirklichten" Geist (León: a.a.O., 170).
[274] Z.B. De an. 86,14-15: καὶ ἐπεί ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ εἶδος τὸ νοούμενον.
[275] León: a.a.O., 168. So wäre das Denken nur Vorstellen.

schließlich der gemeine Nus.[276] Mit *De intellectu* 111,11-19 aber dramatisiert sie den Begriff, die νόημα καὶ ἔννοια würden zu einem aktiven, wirkenden, produktiven Denken.[277]

Dort geht es nur darum, dass der Intellekt im Gegensatz zur Wahrnehmung nicht erleidend, sondern bewirkend ist. Den νόημα καὶ ἔννοια, die nur konfuses Abstraktum sind, hat Alexander die durch León zugesprochene Leistung nicht zukommen lassen.

Bevor wir Leóns Verständnis des ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς prüfen, soll zu ihrem Versuch, die Arten des Intellekts mit den Stufen der Logik zu vergleichen, etwas angemerkt werden. Zum materiellen Nus gebe es keine Entsprechung, der verwirklichte, d.h. der gemeine oder natürliche Nus entspreche den ersten Stufen der Logik; das Erfassen des auch ersten Allgemeinen sei nur in Verbindung mit den Prädikationsstrukturen möglich, das natürlich gebildete Allgemeine weise kategoriale Strukturen (= *Cat*. und *De interp*.) auf.

Das ist lediglich eine Modifikation der immer noch verbreiteten Überzeugung, die *Kategorienschrift* handle von der Strukturanalogie von Sein, Sprache, Denken und Gegenstand. Wie Philoponos dagegen entschieden darlegt,[278] geht es in der Einführungsschrift darum, wie man vermittels der Sprache das anfänglich undifferenziert Erkannte bzw. Gemeinte bezeichnet, weil Aristoteles sie, so Philoponos, für die Anfänger der Philosophie bestimmt.

Auch die Kleinkinder, die geeignete Wörter noch nicht kennen, halten es für ungerecht, wenn jemand ihnen das Spielzeug nimmt; ohne die vermeintliche Prädikationsstruktur zu wissen, haben sie verschiedene, sehr komplexe Erkenntnisleistungen vollbracht. Man kann zudem auch fragen, welcher logischen Struktur entsprochen wird, wenn ein Mathematiker, der das Kreissein korrekt versteht, das Prädikat *Kreis* gebraucht, weil auch das materielose (und auch ἔνυλον) Eidos Kreis *Kreis* genannt wird. Mir ist außerdem unklar, ob die Prädikationsstruktur überhaupt nötig ist, wenn eine natürliche, automatische Entwicklung, so León, zum gemeinen Nus führen soll.

Auch dem πάσχειν/πάθος liege eine logische Struktur zugrunde, nämlich das grammatische Passiv.[279] Wir haben aber in dem vorangehenden Kapitel gesehen, dass das πάθος ein bestimmtes Resultat des Vorgangs der Dianoia ist,[280] wenn ein wissenschaftlich primäres Allgemeines erkannt („in der Dianoia selbst“) wird.[281] Es ist kein passives Ergebnis.

---

[276] Ebd. 173.
[277] Ebd. 169.
[278] In Cat. 50,4-14; s. dazu das Kap. I, F.
[279] León: a.a.O., 206-207.
[280] Met. VI 4, 1027b34-1028a1.
[281] Quaest. III 3, 85,9-14.

Zum νοῦς θύραθεν wenigstens sagt León richtig, dass er keine Einmischung Gottes in das menschliche Denken impliziert und selbst nicht Gott ist. Die anderen Thesen sind aber sehr problematisch.

Leóns verwirrende Unterscheidung des Intellekts bringt hier mit sich, dass der wirkliche Intellekt der ποιητικὸς νοῦς und als pure, ununterbrochene Wirklichkeit das Ziel aller Denkstufen sei.[282] Der korrekte Sinn bei Alexander ist aber: Wenn unser habitueller Intellekt, der Intellekt in uns, ein eigentlich und seiner Natur nach schlechthin erkennbares materieloses Eidos (= ποιητικὸς νοῦς)[283] erkannt hat, wird er jeweils (nicht „ununterbrochen", was ausschließlich der göttlichen Vernunft zukommt) mit diesem identisch (= *adaequatio rei et intellectus*).

De gen. anim. II 3, 736b27-29 zitierend, behauptet León, das Wort θύραθεν sei durch Aristoteles biologisch geprägt und stamme nicht aus einer theologischen Diskussion über die menschliche Beziehung zu Gott, auch nicht aus Logik oder Ontologie.[284]

Dagegen verweise ich nur auf: θύραθεν μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄλλα νοήματα (*De an.* 90,20) und zwei Stellen in *De anima*:

> ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μή τι κωλύσῃ τῶν ἔξωθεν. (417a27-28)
> Der eine wird <wissend> genannt, weil seine Fähigkeit bzw. Materie so bestimmt ist, der andere <Beherrscher der Grammatik> aber, weil er zu denken imstande ist, sooft er will, wenn nichts Auswärtiges daran hindert.

> ὅτι τὰ αἰσθητὰ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἔξωθεν. (417b27)
> dass das Wahrnehmbare draußen befindliches Einzelnes ist.

Das θύραθεν oder ἔξωθεν ist also nicht biologisch geprägt und gebraucht, der Ursprung des Wortes ist belanglos; den Begriff ὅρος, Definition, entlehnt Aristoteles, wie Alexander erklärt,[285] dem Grenzstein ὅρος, und bei Bedarf bildet er selber einen Neologismus wie τὸ τί ἦν εἶναι. Die Hexis bedeutet je nach der Sachlage Ausführung (z.B. im Lichtvergleich in *De an.* III 5) oder Eidos als Vollendung usw.

Wie andere Interpreten (v.a. Guyomarc'h) lehnt auch León den ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς als Wirkursache der (eigentlichen) Erkenntnis (auch der einschlägigen Intelligibilia) aus dem

[282] León: a.a.O., 219; 222.
[283] Nach einem Zögern identifiziert León, 190, Anm. 366 φύσει νοητά richtig mit ἄυλα εἴδη.
[284] Ebd. 226.
[285] S. das Kap. I, F.

Grund ab, es handle sich bei ihm nicht um eine Wirkursache, deren ununterbrochene Präsenz unausweichliche Wirkungen haben würde.[286]

Die aristotelische *causa efficiens* (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) versteht León neuzeitlich, also als „einen mechanischen oder notwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung".[287] Es sei kurz Alexanders Erklärung (*De intell*. 110,4 ff.) referiert: Was Aristoteles zur Einführung des νοῦς θύραθεν veranlasst hat, ist die Analogie zu allen werdenden Dingen: τὸ πάσχον, τὸ ποιοῦν, ἐκ τούτων τὸ γινόμενον. Genauso muss es auch beim Intellekt einen ποιητικὸς νοῦς geben, der den potentiell-hylischen Intellekt in Ausführung bringen (= τὰ κινήσαντα, 110,25) wird. Er ist nicht Teil oder Dynamis unserer Seele (108,22-23), wie das Licht Ursache dafür ist, dass die potentiell sichtbaren (und nicht auch etwa riechbaren) Dinge aktual gesehen werden, ohne in ihnen immanent zu sein (107,30-34; *De an*. 89,1-2). Er bewirkt zwar eine Tätigkeit unseres Intellekts, einen Erfolg aber garantiert er nicht, der von unserer Fähigkeit und ihrem richtigen Gebrauch abhängt. Bei einer gelungenen *adaequatio* dringt er jeweils in uns ein.

Die meisten Interpretationen und Thesen von León sind mit Alexander allein widerlegbar, weil sie von der defizitären Lektüre seiner Texte ausgehen, sodass sie zahlreiche Diskrepanzen und Widersprüche aufweisen. Diese, die die Kritiker immer wieder gefunden haben wollen, lassen sich bei Alexander, soweit ich sehe, nicht vorfinden. Bei seiner Intellektslehre, auch bei dem ποιητικὸς und παθητικὸς νοῦς, handelt es sich nicht um eine Umdeutung oder Erneuerung des Aristoteles, sondern um dessen genaue Explikation.

ZUSAMMENFASSUNG: Den mehreren Stufen der Dynamis und Entelechie des Wissenden analog differenziert Alexander den Intellekt und damit auch die Erkenntnisgegenstände.

1. Der zweifache materiell-potentielle Intellekt

Der eine ist die reine Möglichkeit des Erkennens (der „Unbeschriebenheit der Schreibtafel" gleich und erste Dynamis) des jeweiligen Eidos ohne Materie, der deswegen von Alexander ὑλικός − allerdings ohne eigentliches Erleiden − genannt wird und jedem Menschen angeboren ist; das Entscheidende dabei ist das Wahrnehmungsvermögen, das die angeborene Unterscheidungsfähigkeit ist. Der andere ist, auch von Alexander ὑλικός genannt, Eidos bzw. Vollendung des ersteren Intellekts, sodass er im eigentlichen Sinne der gemeinsame, in uns befindliche Intellekt ist und von nun an, weil festgebildet, eigenständig

[286] León: a.a.O., 235. Vielleicht will sie damit einen Widerspruch zu ihrer These vermeiden, dass der von ihr sogenannte wirkliche Nus „immer in uns" sei.
[287] S. dagegen Schmitt: Die Moderne und die Antike, 189-190.

ein jeweiliges ἄυλον εἶδος (= ποιητικὸς νοῦς) erkennen kann; er ist immer das Subjekt unseres Denkens und mit dem παθητικὸς νοῦς identisch, weil alles, was ein Eidos aufnimmt, dessen Materie ist, sodass auch unser Intellekt in Analogie zur Materie ‚erleidend' ist. (Der παθητικὸς νοῦς darf aber nie mit der Vorstellung gleichgesetzt werden.)

Die Bildung dieses festgebildeten habituellen Intellekts (ὁ κατ' ἕξιν νοῦς) geht zeitlich zunächst von den wiederholten Wahrnehmungstätigkeiten aus, sodass bestimmte oberflächliche Gemeinsamkeiten der Einzeldinge, also schon etwas Allgemeines, gewonnen werden, was schon eine Leistung des Intellekts ist. Auch auf dieser Erkenntnisebene ist unser Intellekt (inklusive des rein potentiellen Intellekts) zwar aktiv tätig, weil selbst das Wahrnehmen ein aktives Unterscheiden ist; diese Tätigkeit muss allerdings von der des im engeren Sinne tätigen Intellekts (ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς) unterschieden werden, der methodisch diskursiv fortschreitet und schließlich auch den Abschluss seines Denkaktes bedeutet; man erinnere sich daran, dass das νοεῖν nicht nur das abschließend einheitliche Erfassen eines ἄυλον εἶδος (= das eigentlichste Werk der Seele), sondern auch Wahrnehmen und andere Seelenfähigkeiten umfasst.

Ich skizziere den soweit fortgeschrittenen Intellekt und seine Erkenntnisgegenstände anhand des Prozesses beim Erkennen der Sache „Haus": Nehmen wir als Erkenntnissubjekt einen jungen Mann. Als Mensch sind ihm alle Seelenvermögen, die allen Menschen gemeinsam sind, vollständig angeboren (= 1. Dynamis): vom Wahrnehmen über das Vorstellen, Meinen und Erinnern bis zum noetischen Erkennen.

Da er in Mitteleuropa geboren ist, nimmt er weitgehend nur spitzdachige Häuser wiederholt wahr, indem er aktiv die Wahrnehmungsfähigkeit einsetzt (so fängt er schon mit der ἐπαγωγή, der Hinführung zum Sachbegriff, an, wie sie Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* mehrfach als Ausgangspunkt der Erkenntnis bestimmt). Weil er aber noch unerfahren ist, bildet er dabei „ein erstes (nicht wissenschaftlich primäres) Allgemeines in der Seele" (*An. post*. II 19): alle Häuser seien spitzdachig, was er ja aus den markanten Erscheinungsmerkmalen geholt hat, die lediglich abstrakt-konfuse Allgemeinbegriffe sind.

Der Jüngling reist einmal nach Fernost und erblickt dort ein Gebilde, das er nicht schnell sachlich bestimmen kann. Dazu ruft er sich die gespeicherten Vorstellungsbilder ins Gedächtnis, und trifft in Vergleich mit ihnen die Meinung (das ist die Leistung der Vorstellung), es sei ein Haus, obwohl es nicht spitzdachig ist und sein Dach selbst nicht aus Ziegeln, sondern aus Heu besteht. Im nördlichen Polargebiet stellt er hingegen fest, dass das *Haus* dort kugelrund und seine Materialien völlig verschieden sind, so dass es z.B. aus Eis gebaut sein kann.

Diese Erfahrungen zwingen ihn nun dazu, seine alte Meinung über das Haus, die er mit dem Haus-Sein gleichsetzte, zu korrigieren, weil er zuvor davon ausging: wenn etwas Haus sein soll, soll es spitzdachig und mit Ziegeln bedeckt sein (vgl. *Met*. VII 7, 1032b6-7: ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη εἰ ὑγιὲς ἔσται τοδὶ ὑπάρξαι). Somit bildet er ein fortgeschrittenes Allgemeines, dass die äußerliche Form und die Baustoffe nicht das Haus-Sein ausmachen.

So sammelt er weiterhin viele Erfahrungen und ihre Korrekturen, sodass er nunmehr selbständig den weiteren Erkenntnisweg zum Ziel (= ἄυλον εἶδος, das Haussein) gehen kann (= der ausgebildete Intellekt als 1. Entelechie und 2. Dynamis und ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς im durativen Aspekt), obwohl er noch nicht „das in allen sachlich ungeteilte (τὰ ἀμερῆ), ein und dasselbe Allgemeine" (*An. post*. II 19; 2. Entelechie) erlangt hat.

Immerhin wird er sich nicht mehr so stark an akzidentellen Eigenschaften orientieren wie zuvor, sondern ist immer mehr imstande, diskursiv vorzugehen, indem er unterscheidet, ob etwas Bestimmtes zur Sache gehört oder nicht. So wird er noch z.B. lernen, ob ein bestimmter Zweck die Gestalt und Struktur des Hauses beeinflussen kann usw.

Gerade auf diesem Erkenntnisprozess, in dem man mit seinem mehr oder weniger gut trainierten Intellekt zum Erkenntnisziel gelangen will, sind die diskursiv absolvierten Bedingungen für die Auffassung der Sache bei weitem wichtiger als die gespeicherten Vorstellungsbilder, wie Alexander selber die tägliche Belehrung und Übung betont (das sehen wir gleich unten). Die Vorstellungsbilder, die für Aristoteles und Alexander keineswegs Denkgegenstand sind, können höchstens dazu beitragen, ein zuvor nie Wahrgenommenes schnell (= abstrakt und konfus) einer bestimmten Art oder Gattung zuzuordnen.

Was unser Intellekt auf diesem Erkenntnisweg zunächst erkennt, ist also ein jeweiliges ἔνυλον εἶδος des Einzelnen, d.h. zwar dessen sachliche Bestimmtheit, allerdings als ein potentiell Intelligibles eine realisierte Instanz des primären Allgemeinen. Seine Erkenntnis bleibt so noch eine unvollständige *adaequatio*, weil sein Sein, als materielos erkannt zu werden, noch nicht vollendet ist, was die Vergänglichkeit des Intellekts und somit den Satz in 430a24-25 bedeutet: ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

2. Den weiteren Erkenntnisweg zur vollkommenen *adaequatio*, den immer noch unser ausgebildeter Intellekt durchführt (ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς), kann man an einem Geometrieschüler besser veranschaulichen als an dem Jüngling, der das einfache Haus-Sein erkennen will, weil es da allzu viele Akzidentien gibt (weswegen Aristoteles immer wieder von geometrischen Beispielen Gebrauch macht).

Der Schüler nimmt naturgemäß zunächst verschiedene einzelne Dreiecke (= ἔνυλα εἴδη, potentielle Intelligibilia) wahr, bald in den Sand gezeichnet, bald aus Erz zusammengefügt

usw. Vom Hörensagen ‚weiß' er jetzt, dass alles Dreieck ist, wenn es durch drei (nur mehr oder weniger exakt) gerade Linien umschlossen ist. Dazu gelangt er selber leicht, nachdem er materielle Eigenschaften beseitigt und so das markanteste, allgemeinste Merkmal (= drei Linien) übriglässt (das Dreieck soll in Wahrheit nicht durch die Linie definiert werden, s. dazu das Kap. I, E, 3).

Er unterzieht sich nun dem Geometrieunterricht. Weil er nicht sofort die erforderlichen Begriffe, vor allem Punkt, Linie und Fläche, begrifflich verstehen kann, illustriert sie sein Lehrer anhand eines konkreten Würfels, dass nämlich die Eckpunkte Grenzen von der Kante, die Kanten die Grenzen der Flächen und die Flächen die Grenze des Körpers sind (s. dazu ebenfalls das Kap. I, E, 3); um der Didaktik willen hat er die Begriffe durch die der Wahrnehmung näheren Sachen erklärt.

Später berichtigt der Lehrer die Pseudo-Definitionen und sagt seinem Schüler, dass Punkt, Linie und Fläche, die dieser an dem Würfel wahrgenommen haben will, nicht an dem Hexaeder (begrifflich) vorfindbar, sondern lediglich Eigenschaften (πάθη) bzw. Teilungen des Körpers sind (s. dazu das Kap. III, C); ihre eigentlichen Definitionen, die durch die der Sache nach früheren Dinge zustande kommen, sind: Punkt ist das, was keinen Teil hat; Linie eine breitenlose Länge; Fläche das, was nur Breite und Länge hat; Körper das, was Länge, Breite und Tiefe hat (näher dazu im Kap. I, E).

Der Schüler scheitert daran, diese elementaren Sachbegriffe durch Vorstellung allein zu begreifen, weil sie rein erkennbare Sachen sind. Im weiteren Erkenntnisprozess versucht er aber immer wieder, das Gelernte an der Vorstellung zu prüfen.

Allmählich lernt er diskursiv Parallele, Stufen- und Wechselwinkel, Postulate, Axiome und Propositionen, die in ihm alle potentiell vorhanden sind. Schließlich ist er, wie Alexander formuliert, ein geübter Lerner, weil er über alles, was für die Erkenntnis der reinen Sache Dreieck selbst (= ἄυλον εἶδος, ποιητικὸς νοῦς und primäres Allgemeines) nötig ist, verfügt, nachdem er es rational, d.h. kraft seiner Dianoia durchlaufen hat.

Zuvor wurde er unterrichtet, dass man mit der üblichen Definition des Dreiecks nur eine jeweilige realisierte Instanz des Dreiecks sich vorstellen und realisieren (= z.B. zeichnen) kann, sodass sie weder schlechthin allgemein ist noch die Bedingungen der schlechthinnigen Allgemeinheit in den *Zweiten Analytiken* (A 4-5) erfüllt (darauf kann ich hier nicht eingehen). Diese Bedingungen erfüllt ausschließlich der Innenwinkelsummensatz.

Um diesen Satz, der seinem Schüler nicht sofort einleuchtet, plausibel zu machen, zieht der Lehrer zu der Basis eines Dreiecks eine parallele Linie durch den Eckpunkt, der der Basis gegenüberliegt, wie Aristoteles im Kapitel X 9 der *Metaphysik*, 1051a24-26 sagt: Sogleich

wurde dem Schüler der Satz „sofort klar“ (er „sieht“, d.h. in Wirklichkeit, er begreift in impliziter Anwendung des Stufen- und Wechselwinkelsatzes, wie die drei Winkel des Dreiecks sich unter der neu gezogenen Linie subsumieren, also immer die Summe zweier rechter Winkel annehmen).

In diesem Augenblick, in dem der Schüler seine potentiellen Kenntnisse (nicht Vorstellungsbilder) in Aktualität überführt hat (ὅταν δὲ ἐνεργῶσιν, *De an*. 86,25; effektiv!), ist sein solange diskursiv tätiger Intellekt mit dem intelligiblen Eidos ohne Materie identisch geworden (= *adaequatio rei et intellectus*), das seiner Natur nach am exaktesten erkennbar und zugleich Intellekt (= ποιητικὸς νοῦς) und Inbegriff aller Realisierungsmöglichkeiten ist.

Erkannt hat er nicht einen gewordenen Intellekt (= ἔνυλον εἶδος), sondern einen, der seiner Natur nach schon so bestimmt ist und auch erkennbare Möglichkeit besteht, wenn er nicht von uns erkannt wird. Wegen des erfolgreich abgeschlossenen Denkaktes erkennt er akzidentell auch sich selbst.

Dank der Erkenntnis dieser „ersten Ursache“ für einschlägige potentielle Intelligibilia verschafft er sich zudem die Möglichkeit, sein geometrisches Wissen zu erweitern.

3. ὁ ποιητικὸς/θύραθεν νοῦς

Das soeben Beschriebene betrachten wir jetzt von dem ποιητικὸς νοῦς her. Den wahrnehmbaren Gegenständen und allen werdenden Wesen analog muss es neben dem materiellen Intellekt, der ein materieloses Eidos *aufnehmen* kann (= παθητικὸς νοῦς) und so genau unser ausgebildeter Intellekt (auch ὑλικός genannt) ist, einen bewirkenden Intellekt geben, der ihn in Ausführung bringt (τὰ κινήσαντα), weil jede Materie nicht von sich selbst bewegt werden kann. Ohne ihn denken wir nichts, weil er selbst das Erkenntnisziel ist.

Wie jedes Wahrnehmbare und das Licht „draußen“ (θύραθεν) sind, genauso ist *ein* ποιητικὸς νοῦς nicht Teil oder Fähigkeit unserer Seele, sondern ein *jeweiliges* Eidos ohne Materie, das am meisten intelligibel ist, also nicht die göttliche Vernunft schlechthin, die die Summe aller Intelligibilia ist. Was wir erkennen können, ist also nur ein Teilaspekt von ihr; haben wir ihn erkannt, ist auch unser Intellekt unvergänglich, da er „etwas Göttliches“ und nicht den ganzen Gott erlangt hat.

4. Der göttliche Intellekt (ὁ <πρῶτος νοῦς> καὶ ἐνεργείᾳ/θεῖος νοῦς)

Unser Intellekt besteht aus der Dynamis, die Alexander Werkzeug des göttlichen Intellekts nennt, und ihrer Ausführung. Wie ein Handwerker nicht eine eingerostete Säge verwenden will, will auch die göttliche Vernunft einen gut geübten Intellekt (= unseren

ausgebildeten Intellekt) als sein Werkzeug gebrauchen; dieser ist gerade „das Göttliche in uns“.

Seinem Wesen nach denkt der göttliche Intellekt ununterbrochen nur sich selbst; gebraucht er aber ein Werkzeug, stellt das nunmehr eine materielle Realisierung dar, d.h., eine jeweilige Tätigkeit, die somit unserem Intellekt als Aufgabe zukommt. Wenn wir sie erfolgreich abgeschlossen, nämlich die *adaequatio rei et intellectus* erzielt haben, haben wir auch das Eidos bzw. die Vollendung des menschlichen Intellekts erlangt.

Der Begriff der *adaequatio* erweist sich als der Schlüssel zum aristotelisch korrekten Verständnis von *De anima* III 5, für dessen Erklärung Alexander weder die neuplatonischen Elemente einführt noch Erneuerungen vornimmt, die etwa von den Lehrmeinungen des Aristoteles abweichen. Alexanders Sacherklärungen haben gegenüber denen der anderen Kommentatoren die höchste Plausibilität ohne Widersprüche.

E. Alexanders Definitionslehre in den *Quaestiones* I 3 und II 14

1. Einleitung

Im Mittelpunkt der Definitionslehre des Alexander stehen die *Quaestiones* I 3 und II 14. Da Alexander dort verschiedene und scheinbar miteinander nicht kompatible Ansichten vorlegt, ist es auf den ersten Blick nicht einfach, festzustellen, was er eigentlich beabsichtigt.

Diese Schwierigkeit hat zudem die modernen Interpreten dazu geführt, viele Begriffe einzuführen: (*moderate, sophiscated*) *realism*, *conceptualism*, (*non-*) *essentialist abstractivism, abstractionist realism*, die je nach der Textstelle auch Aristoteles zugeschrieben werden. Solche Begriffe, die lediglich angesichts des jeweils bestimmten Ausdrucks bei Alexander gebildet sind, sind dem Verständnis der beiden *Quaestiones* nicht förderlich, sondern deren genaue Analyse wird sie unbrauchbar machen.

Um Alexanders wahre Position zu ermitteln, sind folgende Dinge zu unterscheiden:

- Abstraktion, 1) die nur etwas abstrakt Gemeinsames an Einzeldingen, und 2) die ἀφαίρεσις, Herauslösung der Sache aus den nicht ihr zukommenden sachfremden Zusätzen, die das Eidos (Wesen) eines jeden erfasst, und
- 3) κοινόν τι der Ideenfreunde und 4) τὰ κοινά/τὸ κοινόν als wahres Definiendum und Erkenntnisziel.

3) wird durch 1) gewonnen und ὡς κοινά, τὰ κοινά (νοήματα) (*Quaest*. I 3) und τὸ νόημα εἶναι δοκοῦν (*Quaest*. II 14) genannt; 4) wird hingegen durch 2) gewonnen und τὰ κοινά (*Quaest*. I 3) und τὸ νόημα/τὸ κοινόν sowie τὸ νόημα (*Quaest*. II 14) genannt.

Ich werde zu zeigen versuchen, dass es Alexander nicht nur in den beiden *Quaestiones*, sondern auch in anderen Schriften auf die eigentliche Definition ankommt, die er mit anderen defizitären Definitionen konfrontiert. Das bedeutet außerdem, dass die *Quaestio* I 3 und II 14 genauso wie *De anima* III 5 und *Quaest*. I 11[288] das abstrakte und das primäre (und auch das individuell realisierte) Allgemeine thematisieren.

Um mögliche Verwirrungen zu vermeiden, werde ich zunächst die *Quaest*. I 3 übersetzen und kommentieren, was die *Quaest*. II 14 dann verständlich machen wird, da diese sehr komprimiert dargestellt ist, so dass man vieles hinzudenken muss.

[288] S. das Kap. II.

2. *Quaestio* I 3

> Οἱ ὁρισμοὶ τῶν μὲν καθέκαστα οὐκ εἰσίν, ὅτι ταῦτα μετὰ συμβεβηκότων τινῶν τὸ εἶναι τοιαῦτα ἔχει καὶ οὐκ ἀεὶ τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ μεταπιπτόντων, καὶ αἰσθήσεων μᾶλλον, ἢ λόγου δηλώσοντος αὐτὰ δεομένων (ἀλλ' οὐδὲ κοινοῦ τινος τῶν καθέκαστα κεχωρισμένου καὶ ὄντος ἀσωμάτου τινὸς φύσεως καὶ ἀιδίου· πῶς γὰρ ἂν εἴη δίπουν ἀσώματόν τι, ἢ πῶς θνητὸν ἀίδιον; λέγομεν δὲ ὁριζόμενοι τὸν ἄνθρωπον ποτὲ μὲν ζῷον πεζὸν δίπουν, ποτὲ δὲ ζῷον λογικὸν θνητόν). (Quaest. I 3, 7,21-27)
> Die Definition geht nicht auf die Einzeldinge, weil sie mit gewissen Akzidentien ihr So-Beschaffen-Sein haben und nicht dieselben bleiben, sondern sich ändern, und eher der Wahrnehmung zugehörig oder auf eine Wesensbestimmung angewiesen sind, die sie [sc. ihr Wesen] aufzeigen soll (die Definition geht aber auch nicht auf ein von den Einzeldingen abgetrenntes und <so selbständig> seiendes Gemeinsames <bzw.> eine körperlose ewige Natur; denn wie könnte <der Begriff> Zweifüßig etwas Unkörperliches sein oder wie <der Begriff> Sterblich <etwas> Ewiges? Denn[289] wir sagen beim Definieren des Menschen teils ‚landlebendes zweifüßiges Lebewesen', teils ‚vernünftiges sterbliches Lebewesen').

Alexander beginnt seine Abhandlung mit der Feststellung, dass die Definition nicht die Einzeldinge zum Gegenstand hat. Die Gründe dieser Tatsache legt Aristoteles bereits in *Metaphysik* I 6 vor: von Sokrates hat Platon seine Ansichten übernommen und ist so dazu gelangt, dass die Definition nicht auf das Wahrnehmbare geht. Da es eine sehr bekannte Lehre ist, die auch Aristoteles teilt, muss darauf nicht näher eingegangen werden.

Besondere Aufmerksamkeit verdient dagegen die Formulierung: κοινοῦ τινος τῶν καθέκαστα κεχωρισμένου καὶ ὄντος ἀσωμάτου τινὸς φύσεως καὶ ἀιδίου (7,24-25), weil sie eindeutig die Ideen ins Visier nimmt, eine Kritik,[290] die auch in der *Quaestio* II 14 vorkommt. Wir wollen die zwei Bestandteile der Formulierung näher betrachten.

Die Idee als hypostasiertes allgemeines Prädikat

Was neben vielen Argumenten für die Existenz der Ideen der Ideenfreunde[291] für die beiden *Quaestiones* relevant ist, ist die berühmte Formel: τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν,[292] das Eine über dem Vielen.

---

[289] Zum Gebrauch von der Partikel δέ als Grundangabe im Sinne von γάρ in erklärenden Zwischensätzen s. KG, Satzlehre, Bd. 2, § 531.

[290] Chiaradonna: Alexander, Boethus and the Other Peripatetics: The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators, 320, behauptet, diese Ideenkritik – wenn Chiaradonna δίπουν und θνητόν richtig als Ideen der Ideenfreunde identifiziert – könne sich gegen Alexanders Ansicht über die Qualitäten selbst richten, indem er auf Alexanders De an. 18,5-7 verweist. Die Qualität dort aber fasst Alexander als Eidos auf, so wie Aristoteles, der den Begriff in der *Meteorologie* 382a27-29 in demselben Sinn verwendet, s. dazu das Kap. III, C.

[291] S. zur äußersten Unwahrscheinlichkeit, dass Aristoteles mit seiner Ideenkritik Platon treffen wolle, Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 257 f. In Aristoteles' Kritik an den heutigen Philosophen (Met. XII 1, 1069a26-28), die die Gattungen als Wesen aufstellen, findet auch Ps.-Alexander keinen Anlass, dass

Alexander erläutert dieses Argument der Ideenfreunde so:

> εἰ ἕκαστος τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπός ἐστι καὶ τῶν ζῴων ζῷον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, καὶ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἑκάστου αὐτῶν αὐτὸ αὐτοῦ τι κατηγορούμενον, ἀλλ' ἔστι τι ὃ καὶ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖται οὐδενὶ αὐτῶν ταὐτὸν ὄν, εἴη ἄν τι τούτων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ὄντα ὃν κεχωρισμένον αὐτῶν ἀίδιον· ἀεὶ γὰρ ὁμοίως κατηγορεῖται πάντων τῶν κατ' ἀριθμὸν ἀλλασσομένων. ὃ δὲ ἕν ἐστιν ἐπὶ πολλοῖς κεχωρισμένον τε αὐτῶν καὶ ἀίδιον, τοῦτ' ἔστιν ἰδέα· εἰσὶν ἄρα ἰδέαι. (in Met. 80,8-15)
> Wenn ein jeder der vielen Menschen ‚Mensch' ist und ein jedes der Lebewesen ‚Lebewesen' und ebenso bei anderen, und keines von diesen von sich ausgesagt wird, sondern es etwas anderes gibt, was von allen <Einzeldingen> ausgesagt wird, ohne dabei mit ihnen identisch zu sein, wäre etwas, welches neben den Einzeldingen existiert, von diesen getrennt und ewig. Denn dieses wird stets von vielen, numerisch sich ändernden Dingen gleich ausgesagt. Was aber Eines über dem Vielen und von diesem getrennt und ewig ist, das ist Idee. Also existiert die Idee.

Wie Alexander kurz vor dieser Stelle gesagt hat, dass die Idee nicht auf die Einzeldinge geht, sondern auf deren Allgemeines,[293] genauso macht er es auch hier deutlich; was vielem gemeinsam zukommt, ist Idee, die ewig ist, während das Einzelne in Veränderung liegt (und somit vergeht).

Was „das Eine über dem Vielen" ist, erklärt Alexander etwas später:

> ἢ τί ἔσται τὸ εἶναι φάναι τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν [Met. I 9, 991a1-2]; εἰ μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχει τὰ ἐνταῦθα τῶν ἰδεῶν, τί, φησί, σημαίνει αὐτοῖς τὸ λέγειν εἶναί τι παρὰ ταῦτα, τουτέστι τὰ αἰσθητά, τοῦτο ὃ ἓν ὂν ἐπὶ πολλῶν λέγεται καὶ ἔστιν ἓν πολλῶν τῶν ἐνταῦθα παράδειγμα; (in Met. 91,17-21)
> Oder was soll es heißen, wenn man behauptet, etwas, welches das Eine über dem Vielen ist, existiere neben dem Sinnlichen? Wenn die hiesigen Dinge an den Ideen nicht an sich, sondern akzidentell teilhaben, was bedeutet es, sagt Aristoteles, für die Ideenfreunde zu sagen, es existiere etwas neben diesen, d.h. den wahrnehmbaren Dingen, welches das Eine über dem Vielen genannt wird und ein Vorbild der vielen hiesigen Dinge ist?

An dieser Stelle konstatiert Alexander, dass „das Eine über dem Vielen" nichts anderes ist als zum idealen Musterbild verdinglichtes abstraktes Prädikat; das ewige Musterbild

---

Aristoteles damit Platon andeuten könnte: οἱ μὲν δὴ νῦν οὐσίας τὰ καθόλου φασίν. καὶ οὐκ ἂν διὰ τούτων αἰνίττοιτο τὸν Πλάτωνα (οὐκ ἔστι γὰρ αὕτη τοῦ Πλάτωνος ἡ δόξα), ἀλλὰ λέγοι ἂν ἄλλους περὶ τοὺς αὐτοὺς αὐτῷ ὄντας χρόνους.

[292] Met. I 9, 990b13 u.ö. Wir haben schon gesehen, dass das wirklich Eine über Vielem ausschließlich primäres Allgemeines ist, wie auch andere Kommentatoren einstimmig feststellen, s. dazu das Kap. I, B.

[293] In Met. 77,31-33: καὶ γὰρ εἰ μὴ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἰδέα, ἀλλὰ τοῦ ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα κοινοῦ· ἀνθρώπου γάρ, ἀλλ' οὐ Σωκράτους καὶ Πλάτωνος.

bezeichnet er als Charakteristikum der Ideen.[294] Diese unzulässige wie unmögliche Hypostasierung nennt Aristoteles ἐκθέσθαι, sich herausheben.[295]

Diese Absurdität, dass ein abstraktes Allgemeines, das, zunächst als Gemeinsamkeit (*Quaest*. I 3, 7,24: κοινόν τι) erfasst, dann von vielem ausgesagt wird, zur Idee erhoben wird,[296] wird noch absurder, wenn es auf die Verneinung übertragen wird; z.B. das ‚Nicht-Mensch' wird außer Menschen von Pferd und Hund usw. ausgesagt[297] oder das ‚Nicht-läuft'[298] von allem, was gerade nicht läuft. So gesehen, muss es von jedem Prädikat, sei es positiv oder negativ, Idee geben.[299] Solche Idee setzt Aristoteles schließlich als „Geschwätz" herab.[300]

Nun zum zweiten Teil der Formulierung (*Quaest*. I 3, 7,24-25).

Die Idee als vermeintliche körperlose ewige Natur

Diese Kritik an der Idee stammt aus *Metaphysik* III 2, 997b5-12:

> πολλαχῇ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐδενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά. (...) οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.
>
> Bei den vielen Schwierigkeiten ist es um nichts weniger absurd zu behaupten, es gebe neben den Naturen in der Welt[301] gewisse Naturen, diese seien den wahrnehmbaren Dingen gleich mit dem Unterschied, dass jene ewig seien, diese aber vergänglich. (...) Denn die Ideenfreunde machten nichts anderes als ewige Menschen und ebenso die Ideen als ewige wahrnehmbare Dinge.

---

[294] In Met. 83,20-22: ἀλλὰ τὸ παράδειγμά τι εἶναι τῶν ἐνταῦθα ὄντων κυρίως ὄν· τοῦτο γὰρ χαρακτηριστικὸν εἶναι δοκεῖ τῶν ἰδεῶν μάλιστα; vgl. in Top. 388,8-10: οἷον εἰ ἀποδοθείη ἴδιον τῆς ἰδέας τὸ εἶναι αἰτίαν τῶν δημιουργημάτων καὶ τῶν ἐν κινήσει. – „Wie wenn als Eigentümliches der Idee vorgelegt wird, dass sie Ursache der Kunstwerke und der Dinge in Bewegung sei."

[295] Met. III 6, 1003a10-12: εἰ δ'ἔσται τόδε τι καὶ ἓν θέσθαι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, πολλὰ ἔσται ζῷα ὁ Σωκράτης, αὐτός τε καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον.

[296] Vgl. z.B. in Met. 84,14-16: τούτῳ δὴ τῷ λόγῳ ὄντι σοφιστικῷ ἀφορμὰς ἐνδιδόασιν οἱ χωρίζοντες τὸ κοινὸν τῶν καθ' ἕκαστα, ὃ ποιοῦσιν οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι. – „Diesem sophistischen Argument [sc. der dritte Mensch muss spazieren] geben diejenigen, die von den Einzeldingen das Gemeinsame trennen, das argumentative Requisit, was die Ideenfreunde tun."; sie denken also nur „ein gemeinsames Prädikat von vielem" (in Met. 88,7-8: τὸ νοεῖσθαί τι κοινὸν ἐπὶ πλείοσι).

[297] In Met. 80,18-19: τὸ γὰρ οὐκ ἄνθρωπος κατηγορεῖται μὲν καὶ καθ' ἵππου καὶ κυνὸς καὶ πάντων τῶν παρὰ τὸν ἄνθρωπον.

[298] In Met. 126,7-8: τὸ γὰρ οὐ τρέχει κοινὸν μὲν καὶ ὅμοιον τούτοις ὦν ἀληθῶς κατηγορεῖται.

[299] Met. XIII 4, 1078b32-33: ὥστε συνέβαινεν αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων.

[300] An. post. I 22, 83a32-33: τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γάρ ἐστι.

[301] So legt Alexander „den Himmel" bei Aristoteles aus, in Met. 196,33: οὐρανὸν γὰρ τὸν κόσμον λέγει.

Die verhängnisvolle Folge der Ideenlehre ist, dass die Ideen schließlich nur ewige wahrnehmbare Dinge sein müssen, wobei nach Alexander der Zusatz „αὐτό“ den Ideen die Ewigkeit verleiht.[302]

Diese Folge führt nach Alexander noch dazu:

> ἀδύνατον γὰρ ἄνθρωπόν τι ὂν ἢ ἵππον, καὶ τὸν τούτων λόγον ἀναδεξάμενον, μὴ αἰσθητὸν καὶ αἰσθητικὸν εἶναι. (in Met. 197,19-20)
> Denn wenn man das Argument der Ideenfreunde annimmt, ist es unmöglich, dass <die jeweilige Idee selbst>, da sie Mensch oder Pferd ist, nicht wahrnehmbar und wahrnehmungsfähig ist.

Da der Idealmensch außer der Ewigkeit mit dem wahrnehmbaren Menschen identisch ist,[303] muss er also auch einen wie auch immer gearteten Körper haben, sodass er demnach eigentlich vergänglich sein muss. Deshalb ist es unmöglich, dass die Idee eine „körperlose ewige Natur“ sei.

Zeilen zuvor erwähnt Alexander in einer Parenthese die Relevanz der Ideenlehre für die Definition:

> τοὺς γοῦν ὁρισμοὺς ἐκείνων λέγοντες εἶναι ἐφαρμόζειν φασὶν αὐτοὺς καὶ τούτοις. (in Met. 197,12-13)
> Die Anhänger der Ideenlehre behaupten also, es gebe die Definition der Ideen, wenden aber deren Definition auf die wahrnehmbaren Dinge an.

Den Grund für die Undefinierbarkeit der Ideen hat Alexander bereits angeführt, und sucht ihn in ihrer Unerkennbarkeit:

> οὐδενὶ γὰρ ἢ τῷ ἀιδίῳ διαφερούσας τὰς ἰδέας τῶν πρὸς αὐτὰς ὄντων ἐποίουν, ὥστε ἐπεὶ ταῦτα ἄγνωστα, ὁμοίως ἂν κἀκεῖναι τούτοις, ὧν εἶναί φασιν αὐτὰς παραδείγματα, εἶεν ἂν ἄγνωστοι. (in Met. 76,11-14)
> Denn die Ideenfreunde machten die Ideen im Unterschied zu ihren ‚Produkten‘ nur zu ewig<en wahrnehmbaren Dingen>; daher, weil diese unerkennbar sind, wären auch die Ideen ebenso wie diese, deren Vorbilder sie angeblich sind, unerkennbar.

[302] In Met. 197,13-14: τούτου [sc. τὸ ἀίδιον εἶναι] γὰρ μηνυτικὸν εἶναι δοκεῖ τὸ προσκείμενον, ὅπερ ἐστὶ τὸ αὐτό.

[303] S. das kasuistische Argument der Ideenfreunde bei Ps.-Alex. in Met. 538,8-10: ἔδει γὰρ αὐτοὺς ἐρωτωμένους τίνες εἰσὶν αὗται αἱ οὐσίαι, πρὸς τὸν πυνθανόμενον ἀποκρίνεσθαι ὅτι νοοῦμεν μὲν αὐτοάνθρωπον, ἀλλ’ οὖν ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ ὄντα οὐ δυνάμεθα αὐτὸν δεῖξαι. − „Denn die Ideenfreunde mussten dem Hörer auf die Frage, was für ein Wesen die Ideen seien, antworten, dass wir den Idealmenschen zwar denken, ihn aber nicht zeigen könnten, weil er in der intelligiblen Welt sei.“ Wenn man einen wahrnehmbaren Gegenstand, der gerade nicht zugegen ist, denkt, ist das νοοῦμεν hier nur Vorstellen und nicht eigentliches Denken.

Diese Stelle impliziert stark, dass selbst die Ideenfreunde wohl gewusst haben, dass die Idee, − weil sie selbst nach ihnen auch ein Einzelnes ist,[304] − nicht definierbar ist; wie das sinnliche Einzelne selbst wegen der Akzidentien und der steten Änderung nicht erkennbar und so definierbar ist (*Quaest*. I 3, 7,21-23), so muss es auch die Idee sein. Deswegen haben die Ideenfreunde notgedrungen Ideen eingeführt, die den Einzeldingen an Zahl gleich sind, was für Alexander aber vergeblich ist, weil die Ideen dennoch unwissbar sind.[305]

Soweit zur „körperlosen ewigen Natur." Wir kommen jetzt zu einem grammatischen Problem: πῶς γὰρ ἂν εἴη δίπουν ἀσώματόν τι, ἢ πῶς θνητὸν ἀίδιον; (7,25-26). Hier ist umstritten, was jeweils das Subjekt bzw. Prädikat ist.

Havrda unterstützt die Lesart, dass δίπουν und θνητόν Prädikate seien, weil Alexander an dem Definiendum und nicht dem Prädikat gelegen sei.[306] Es ist ihm aber entgangen, dass es, wie Aristoteles oben gesagt hat, laut den Ideenfreunden von jedem Allgemeinen, nämlich dem abstrakt-gemeinsamen Prädikat, Idee geben muss; genau in diesem Sinn sagt Aristoteles:

> ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος. (Met. I 9, 991a27-29)
> Es wird für dasselbe Ding mehrere Vorbilder geben, somit auch mehrere Ideen, z.B. für den Menschen das ‚Lebewesen' und das ‚Zweifüßig' und zugleich auch den ‚Mensch-selbst'.

Demnach ist es sinnvoll, δίπουν und θνητόν, obwohl ohne den bestimmten Artikel, als Subjekt zu nehmen. Wie jede Idee als wahrnehmbar und körperlich wie Einzeldinge erwiesen wurde,[307] können so auch die Ideen ‚Zweifüßig' und ‚Sterblich' nicht körperlos und ewig sein.

Wir übersetzen den Text weiter.

> ἀλλ' εἰσὶν οἱ ὁρισμοὶ τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα κοινῶν, ἢ τῶν καθέκαστα κατὰ τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά. ἐν γὰρ τοῖς καθέκαστα τὰ μέν ἐστιν ἴδια καὶ καθέκαστά [ἐστι], τὰ δὲ κοινὰ καὶ πρὸς ἄλληλα, <ἃ> ἐν πᾶσιν, οἷς ἂν ᾖ κοινά τε ὄντα καὶ ἀδιάφορα [καὶ] κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν, τοῦ ὁμοίας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως εἶναι πάντα τὰ ἔχοντα αὐτά ἐστιν αἴτια. τὸ γὰρ ζῷον λογικὸν θνητόν, εἰ μὲν λαμβάνοιτο μετὰ τῶν ὑλικῶν περιστάσεών τε καὶ διαφορῶν, μεθ' ὧν ἡ ὑπόστασις αὐτῶν, αἵ εἰσιν ἄλλου ἄλλαι, ποιεῖ τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Καλλίαν καὶ τοὺς καθέκαστα ἀνθρώπους, εἰ δὲ χωρὶς τούτων λαμβάνοιτο, κοινὸν γίνοιτο, οὐχ ὅτι μὴ ἔστιν ἐν ἑκάστῳ τῶν καθέκαστα ἀνθρώπων (μετὰ τούτων γὰρ τὰ ἴδια τῶν καθέκαστά ἐστιν), ἀλλ' ὅτι ἐστὶν ἐν πᾶσιν τὸ αὐτό. τοῦ δὴ τοιούτου καὶ οὕτω κοινοῦ, διόπερ πολλοῖς τῶν καθέκαστα ταὐτόν, οἱ ὁρισμοί. (Quaest. I 3, 7,27-8,7)

---

[304] Die Idee erweist sich schließlich nicht als einfach, s. unten und auch die Alexander-Stelle in Met. 217,18-25 im Kap. I, B.
[305] S. in Met. 76,21-23: εἴη δ' ἂν μάλιστα τὸ ἀπορούμενον ἰσχὺν ἔχον οὐ κατὰ τὸ ἰσάριθμον τοῖς ζητουμένοις αὐτοὺς τὸ πλῆθος τί θεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸ ὅμοια καὶ διὰ τοῦτο ὁμοίως ἄγνωστα.
[306] Havrda: Five Views of *definienda* in Alexander's *Quaestiones* 1.3 and 2.14, 353.
[307] Havrda: a.a.O., 355, behauptet aber, wenn ich richtig verstehe, Alexander folge nicht Aristoteles in dieser Hinsicht, dass die Ideen abgetrennte Einzeldinge seien.

> sondern die Definition geht auf das Allgemeine [= Gemeinsame] in den Einzeldingen oder auf die Einzeldinge gemäß dem Allgemeinen in ihnen. Denn in den Einzeldingen ist das eine eigentümlich und singulär, das andere aber auch anderem gemeinsam, das in allem, welchem es seiner eigenen Natur nach gemeinsam und indifferent wäre, Urache dafür ist, dass alles, was es hat, die Gleichheit bzw. dieselbe Natur teilt. Denn wenn man ‚vernünftiges sterbliches Lebewesen' mit den materiellen Umständen und Differenzen nimmt, mit denen die <Einzeldinge> existieren und die bei anderem anders sind, macht es Sokrates, Kallias und jeden Einzelmenschen; wenn es hingegen ohne materielle Umstände und Differenzen genommen wird, wird es gemeinsam, nicht weil es nicht in jedem Menschen ist (denn mit diesem, d.h. dem Gemeinsamen,[308] besteht das Eigentümliche des Einzelnen), sondern weil es in allem dasselbe ist. Auf dieses, und zwar in dieser Weise Gemeinsame, weil es den vielen Einzelnen dasselbe ist, geht die Definition.

Nach der Ideenkritik und der Zurückweisung der Ideen als Definitionsgegenstand irritiert uns Alexander noch, da er zwei Kandidaten vorlegt: das Allgemeine in den Einzeldingen oder die Einzeldinge gemäß dem Allgemeinen in ihnen.

Havrda erklärt es so: Nachdem Alexander die Ideen und die Einzeldinge als *definienda* abgelehnt habe, bewahre er annehmbare Elemente der beiden und modifiziere („qualifies") sie in Richtung seiner Vorschläge. So nehme Alexander die platonische Ansicht an, dass die *definienda* „common items" seien, allerdings *in* den Einzeldingen; andererseits aber auch die Ansicht, die *definienda* seien Einzeldinge nach dem Gemeinsamen in ihnen.[309] Havrdas These hat erst dann recht, wenn τὸ κοινόν (7,24) der Ideenfreunde und τὰ κοινά als echtes Definiendum identisch wären; beides ist aber nie dasselbe, wie sich zeigen wird.

Das im ersten Satz stehende ἤ dürfte kaum eine strenge Disjunktion markieren,[310] denn ansonsten geriete Alexander in Widerspruch zu sich selbst; schon eingangs der *Quaestio* hat er ja das Einzelne als Definiendum zurückgewiesen. Vielmehr müsste der Ausdruck τῶν καθέκαστα (7,28) im prägnanten Sinne diejenigen Exemplare bedeuten, die unter dasselbe Eidos (nicht Spezies) wie Mensch fallen und so derselben Natur angehören; die Sammlung der ähnlichen Dinge derselben Natur ist schon eine Leistung des Intellekts.[311] Diese Einzeldinge sind also nicht beliebige Dinge wie die der Ideenfreunde, weil es ihnen zufolge,

---

[308] Das Demostrativum τούτων muss Alexanders Gedankengang nach „das Gemeinsame" bedeuten; „das auch anderem Gemeinsame" (7,29-30) als ein Bestandteil des Einzelnen formuliert Alexander dort zunächst im Plural, in 7,32 aber im Singular: τὸ ζῷον λογικὸν θνητόν (d.h. das Gemeinsame), auf das das Pronomen „αὐτά" (7,32) verweist, dieses wiederum auf „τὰ δὲ κοινὰ καὶ πρὸς ἄλληλα" (7,29-30). Dieser Übergang vom Singular zum Plural kommt im Griechischen häufig vor.

[309] Havrda: a.a.O., 355-366.

[310] So richtig auch Chiaradonna: a.a.O., 321.

[311] S. De an. 83,12-13: ἡ γὰρ τῶν ὁμοίων σύνθεσις ἔργον ἤδη νοῦ. Alexanders vermeintlicher Essentialismus hat nicht, wie Chiaradonna: a.a.O., 321-322 behauptet, damit zu tun, ob er bestimmte Kriterien bietet, nach denen Einzeldinge zu einer bestimmten Spezies gehören sollen.

wie gesehen, bei allen beliebigen ein gemeinsames Prädikat wie ‚Nicht-Mensch' gefunden werden kann.

Dies kann ferner auch implizieren, dass die Definition mehrere Exemplare desselben Eidos in dem Sinne voraussetzt, dass der für den Menschen natürliche Erkenntnisweg von der ἐπαγωγή (im Sinne der *Zweiten Analytiken*) ausgeht, und es zudem nach Aristoteles und Alexander bekanntlich keine Definition ewiger, insbesondere einziger Wesen wie Sonne und Mond gibt.[312]

Daraufhin nennt Alexander zwei Bestandteile des Einzelnen: τὰ ἴδια und τὰ κοινά.[313] Ersteres ist, um hier nur kurz anzumerken, das einem jeden eigentümliche und vollendete Eidos, das nur ihm zukommt,[314] Letzteres aber nicht äußerliche Erscheinungsmerkmale.

Das καθέκαστα in τὰ μέν ἐστιν ἴδια καὶ καθέκαστα (7,29) hält Havrda für falsch, wobei er das γάρ (7,28) auf das unmittelbar davor stehende τὰ ἐν αὐτοῖς κοινά bezieht.[315] Das γάρ bezieht sich aber eher auf den gesamten vorhergehenden Satz (ἀλλ' εἰσὶν οἱ ὁρισμοὶ usw.). Wenn Havrda die Phrase zu τὰ μέν ἐστιν ἴδια *τῶν* καθέκαστα korrigieren will, versteht er unter καθέκαστα sehr wahrscheinlich nur wahrnehmbare Individuen. Er übersieht dabei, dass der Ausdruck nicht nur für die Einzeldinge reserviert ist, sondern auch für alles, was Eines und etwas Bestimmtes ist, zu dem auch τὸ οἰκεῖον/ἴδιον εἶδος gehört.[316] Sein Konjekturvorschlag ist also nicht nötig.

Der andere Bestandteil des Einzelnen sind τὰ κοινά, die Ursache dafür sind, dass alles, was sie in sich haben, derselben Natur angehört. Somit bildet dieses Gemeinsame deutlich einen Gegensatz zu dem der Ideenfreunde (7,24), das nichts anderes als ontologisiertes gemeinsames Prädikat war; gemeinsame Merkmale selbst können ja nicht die soeben

---

[312] S. Met. VII 15, 1040a27-29: ὥσπερ οὖν εἴρηται, λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὁρίσασθαι ἐν τοῖς ἀϊδίοις, μάλιστα δὲ ὅσα μοναχά, οἷον ἥλιος ἢ σελήνη.

[313] Das ist exakt mit der Erklärung des Ps.-Alexander identisch, in Met. 472,20-23, dass jedes Wesen der Einzeldinge einerseits geteilt ist, sofern es in ihnen (singulär realisiert) ist, andererseits aber ungeteilt nach der in ihnen gefundenen identischen Natur. Diesen Aspekt werde ich später im Kap. I, F näher behandeln.

[314] S. z.B. in Met. 359,24-25: οὐδέ πώ φαμεν τὴν φύσιν ἔχειν ταῦτα, ἂν μὴ τὸ οἰκεῖον εἶδος καὶ τὴν τελειότητα προσλάβῃ; 415,37-416,3: ἔσται δὴ καὶ τοῦ καθ' αὑτό ἓν μὲν σημαινόμενον τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὸ εἶδος· καθ' αὑτὸ γὰρ ἑκάστῳ τὸ οἰκεῖον εἶδος καὶ ὁ τῆς οὐσίας αὐτοῦ δηλωτικὸς λόγος ὑπάρχει. S. ausführlich zum Thema das Kap. III, B.

[315] Havrda: a.a.O., 357.

[316] S. z.B. in Met. 56,30-31: ἓν γὰρ ἕκαστον, καθὸ τόδε τί ἐστι καὶ ὡρισμένον; 353,2-3: „καὶ ἀεὶ τὰ περιέχοντα πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον" (= Met. V 2, 1013b33-34). λέγει τὸ προσεχὲς αἴτιον· τοῦτο γὰρ οὐ κοινόν, ὥσπερ τὰ περιέχοντα αὐτό. – „<Ursache ist> auch stets das Umfassende gegenüber dem Einzelnen, das nennt Aristoteles die nächste Ursache; denn es ist nicht, wie das es Umfassende, <auch anderen> gemeinsam." Überdies sind die Einzeldinge (τὰ καθ' ἕκαστα) im Eingangskapitel der *Physik* (184a24) nicht einzelne wahrnehmabre Gegenstände, sondern das Erkenntnisziel, *res simplex*, wie wir im Kap. I, A gesehen haben.

genannte Ursache sein, so dass τὰ κοινά hier, wie Havrda richtig bemerkt,[317] nicht bloße Abstraktionsprodukte sein können.[318]

„Das Gemeinsame“ an unserer Stelle fällt vielmehr seinem Können nach mit dem primären Allgemeinen zusammen; auf dieses Allgemeine als Ursache für die Gemeinsamkeit in den Einzeldingen greift auch Simplikios zurück:[319]

> μήποτε οὖν τριττὸν ληπτέον τὸ κοινόν, τὸ μὲν ἐξῃρημένον τῶν καθ’ ἕκαστα καὶ αἴτιον τῆς ἐν αὐτοῖς κοινότητος κατὰ τὴν μίαν ἑαυτοῦ φύσιν, ὥσπερ καὶ τῆς διαφορότητος κατὰ τὴν πολυειδῆ πρόληψιν.[320] (in Cat. 82,35-83,3)
> Man muss also das Allgemeine wohl dreifach nehmen: Das eine [sc. primäre] ist aus den Einzelnen Herausgehobenes und für die Gemeinsamkeit in ihnen nach seiner eigenen *einen* Natur nach sowie für ihre Unterschiedlichkeit gemäß seiner vielgestaltigen Vorwegnahme Ursächliches.

Neben der Ursache für die Gemeinsamkeit bringt Simplikios auch den anderen wesentlichen Aspekt des primären Allgemeinen zum Ausdruck, dass es auch für dem Eidos nach verschiedene Exemplare ursächlich ist. Das heißt: es enthält in sich alle Realisierungsmöglichkeiten (muss aber nicht realisiert werden, wie sich in der *Quaestio* I 11 zeigen wird). „Das erste Lebewesen“ bzw. „das Lebewesen-selbst“ (nicht Idee), so erklärt Simplikios, gewährt seiner *einen* Natur nach allen Lebewesen als Lebewesen ihre Gemeinsamkeit. Durch die Vorwegnahme der unterschiedlichen *Arten* aber gibt es den unterschiedlichen *Arten* der Lebewesen Bestand.[321] Auch Alexander erklärte es mit dem Sachbegriff *Kreis*, den alle Kreise annehmen, wie wir gesehen haben.[322]

Dieses primäre Allgemeine als erkennbare Sache und realisierbare Möglichkeit legt Alexander anhand des ζῷον λογικὸν θνητόν (7,32) dar und so nähert er sich dem eigentlichen Definitionsgegenstand.

Es ist aber hier nachdrücklich zu betonen, dass Alexander diesen Ausdruck nur einfachheits- und beispielshalber gebraucht, wie es auch Aristoteles schon getan hat:

---

[317] Havrda: a.a.O., 359.
[318] Deswegen ist die These von Tweedale: Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals, 290, unhaltbar: „But in Greek philosophy there is no significant difference in meaning between ‘the universal’ (τὸ καθόλου) and ‘the common item’ (τὸ κοινόν).“ Sie beruht auf dem alleinigen Verständnis des Allgemeinen als mehrerem zukommenden Prädikats. Dieser These von Tweedale folgt v.a. auch Sharples: Alex. of Aphr. on Universals. Two Problematic Texts, 43; beide Interpreten u.a. unterscheiden τὰ κοινά als die eine Natur und als Abstraktum nicht.
[319] S. das Kap. I, B.
[320] Zur ausführlichen Erklärung der Stelle s. Thiel: Aristoteles’ Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung, 50 ff.
[321] Simplikios, in Cat. 83,3-6: τὸ γὰρ πρῶτον ζῷον καὶ αὐτοζῷον κατὰ μὲν τὴν μίαν τοῦ ζῴου φύσιν τὴν πρὸς ἄλληλα κοινότητα πᾶσιν τοῖς ζῴοις ἐνδίδωσιν καθὸ ζῷα, κατὰ δὲ τὴν τῶν διαφόρων εἰδῶν πρόληψιν τὰ διάφορα εἴδη τῶν ζῴων ὑφίστησιν. Die Arten sind allerdings als Fähigkeitenkombination zu verstehen, nach der eine jede Spezies gebildet wird, s. dazu oben Anm. 97 und Kap. I, F, 2.
[322] S. das Kap. I, B.

ἔτι εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἕν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν. λέγω δὲ τὸ ἓν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ᾖ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. (Met. IV 4, 1006a31-34)

Ferner, wenn das Wort ‚Mensch' Eines [sc. etwas sachlich einheitlich Bestimmtes][323] bezeichnet, so mag es ‚zweifüßiges Lebewesen' sein. Dass es Eines bezeichnet, meine ich so: Wenn dieses Mensch bedeutet, so wird, wenn etwas Mensch ist, sein Menschsein darin liegen.

Das „vernünftige sterbliche Lebewesen" ist also nur ein Notbehelf, weil Alexander am Ende der *Quaestio* II 14 ihm den Status eines wahren Begriffs (νόημα) abspricht, worauf ich später zu sprechen kommen werde.

Wenn dieses ganz vereinfacht ausgedrückte primäre Allgemeine bzw. die gemeinsame Natur des Menschen mit Differenzen (= jedem eigentümlichen individuellen Eidos) genommen wird, macht sie Sokrates, Kallias und einen jeden Menschen.

Die Differenz hier meint nicht äußerliche Erscheinungsmerkmale, wie bei Sokrates etwa aufrecht gehendes, flachnagliges, kahlköpfiges und dickbäuchiges Lebewesen[324] (solche Merkmale kommen sowieso auch anderen zu), sondern die letzte Differenz, die selbst das eigentümliche Eidos und Wesen eines jeden ist,[325] so dass sie mit τὰ ἴδια gleichzusetzen ist. Ansonsten begeht man den in der Forschung weitverbreiteten Fehler, für Aristoteles sei die Materie das Individuationsprinzip; sie ist aber in Wahrheit nur für numerische Verschiedenheit verantwortlich,[326] nicht für sachlich-wesentliche.[327]

Wenn die gemeinsame Natur des Menschen ohne die einem jeden eigentümliche Differenz sowie materielle Akzidentien erfasst wird, wird sie in allen Menschen gemeinsam und dieselbe (ἐν πᾶσιν τὸ αὐτό, 8,5);[328] deswegen ist die von allen Menschen geteilte *eine* Natur nicht Abstraktum, das Zeilen später vorkommen wird.

An unserer Stelle (*Quaest*. I 3, 7,28 ff.) stellt Sorabji die Frage, warum Alexander zweimal sagt, das Gemeinsame werde gemeinsam, wenn es gedacht werde? Dann stellt Sorabji als eine Lösung vor, dass das gedanklich abstrahierte Eidos *nicht-akzidentell*

---

[323] Um die Deutung des Einen als des numerisch Einen zu vermeiden, bestimmt Alexander es als *eine* Natur, in Met. 277,5-8: ἐξηγήσατο δὲ πῶς εἶπε τὸ ἓν σημαίνειν, ἵνα μὴ ἓν κατὰ τὸν ἀριθμόν τις αὐτὸν ἡγῆται λέγειν, μηδὲ ἓν τὸ καθ' ἑνὸς τῷ ἀριθμῷ λέγεσθαι, ὡς ἐρεῖ, ἀλλὰ μίαν τινὰ φύσιν.

[324] S. in Top. 421,29-31: ὁ γὰρ εἰπὼν ζῷον ὀρθοπεριπατητικὸν πλατυώνυχον φαλακρὸν προγαστρικὸν τὸν Σωκράτην πάντα μὲν ἐφύλαξεν ἃ εἴπομεν.

[325] S. Met. VII 12, 1038a19-20: φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός; 25-26: μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία.

[326] S. z.B. Quaest. I 25, 40-45: παρὰ τῆς ὕλης τὴν κατὰ τὸν ἀριθμὸν διαφορὰν ἔχοντα.

[327] S. dazu die Kap. III, B und C.

[328] Das ist eine sehr gedrängte Darstellung der *adaequatio rei et intellectus*, wie sich im Kap. I, D gezeigt hat. Dagegen schreibt Chiaradonna: a.a.O., 323, Alexander nur wegen des Ausdrucks κοινὸν γίνοιτο (8,3-4) „abstractionist realism" zu.

allgemein werde.[329] Nach den bisherigen Untersuchungen hingegen ist die Antwort ganz klar, dass das Allgemeine, das schon seiner Natur nach schlechthin allgemein, weil primäres Allgemeines und deswegen in allen ein und dasselbe, für uns aber am schwierigsten erkennbar ist, durch unser methodisch korrektes Denken (nicht Abstraktion des gemeinsamen Merkmals, sondern ἀφαίρεσις der Sache selbst) schließlich als ἄυλον εἶδος (= ποιητικὸς νοῦς) erkannt und mithin auch für uns schlechthin allgemein wird (= *adaequatio rei et intellectus*).

Alexander begründet die gemeinsame Natur des Menschen (τὸ ζῷον λογικὸν θνητόν, 7,32) zunächst negiert: „nicht weil sie nicht in jedem Einzelmenschen ist“ (8,4-5). Das erwähnt Alexander wohl, um die vermeintliche Immanenz der Ideen zu kritisieren, d.h. die gemeinsame Natur ist schon in den Einzeldingen, wie auch die Ideen angeblich in ihnen immanent sind. Dies ist aber unmöglich, weil:

> εἰ γὰρ ἦν εἴδη τῶν ἐνταῦθα ἐκεῖνα καὶ οὐσία (οὐσία γὰρ κυρίως ἑκάστου τὸ εἶδος καθ’ ὅ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι, κατὰ τοῦτο δὲ καὶ γνωστὸν ἕκαστον), ἦν ἂν ἐν τούτοις· ἑκάστου γὰρ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐν τούτῳ ἐστὶν οὗ ἐστιν οὐσία· οὔκ εἰσι δὲ ἐν τοῖς ἐνταῦθα, εἴ γε εἰσὶ καθ’ αὐτὰς κεχωρισμέναι. (in Met. 96,22-26)
> Denn wenn die Ideen Eidos bzw. Wesen der hiesigen Dinge wären (das Eidos ist nämlich Wesen des Einzelnen im eigentlichen Sinn, nach dem dieses sein Sein hat und auch jedes erkennbar ist), wären sie in ihnen; denn das Eidos bzw. das Wesen eines jeden ist in dem, dessen Wesen es ist. Sie sind jedoch nicht in ihnen, da sie ja an sich <von ihnen> getrennt sind.

Es gibt eine weitere Deutungsmöglichkeit: die Phrase „ἔν τινι εἶναι“ kann auch bedeuten „von etwas ausgesagt werden“, wie Alexander im *Topik*-Kommentar erläutert,[330] denn diese Lesart harmoniert mit „der Teilhabe am Teil des Begriffs“ (8,10-11), wie wir sogleich sehen werden.

Alexander bestimmt dann das κοινόν als Gegenstand der eigentlichen Definition, die es aufzeigen soll; es wird als materieloses Eidos erkannt, nur so ist es in allem ein und dasselbe.

Soweit bis zur *Quaestio* I 3, 8,7.

> διὸ οὔτε ἀσωμάτου τινὸς φύσεως καὶ τῶν καθέκαστα κεχωρισμένης οἱ τῶν τοιούτων ὁρισμοί. τοῦ γὰρ ἀνθρώπου ὁρισμός, τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν, κοινόν ἐστιν, ἐν πᾶσιν ὂν τοῖς καθέκαστα ἀνθρώποις ὁλόκληρον ἐν ἑκάστῳ, κοινὸν τῷ ἐν πλείοσιν εἶναι τὸ αὐτό, ἀλλ’ οὐ τῷ μέρους αὐτοῦ μετέχειν ἕκαστον. ἕκαστος γοῦν τῶν ἀνθρώπων ζῷον πεζὸν δίπουν ἐστί. διὸ οὐδὲ τῶν κοινῶν ὡς κοινῶν οἱ ὁρισμοί, ἀλλὰ τούτων, οἷς κοινοῖς καθ’ ἑκάστην φύσιν εἶναι συμβέβηκεν. καὶ γὰρ ἑνὸς ὄντος ἐν ὑποστάσει ἀνθρώπου μόνου ὁ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου

[329] Sorabji: Universals Transformed in the Commentators on Aristotle, 299.
[330] In Top. 355,24-27: ἔστ’ ἂν τὸ ἀποδεδομένον γένος μὴ κατ’ οὐσίαν μόνον σώζηται ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ τοσούτων κατηγορεῖσθαι, τοῦτ’ ἔστιν ἐν τοσούτοις εἶναι; diese Stelle soll später zitiert werden, um daraus den Sinn der Formulierung „διότι ἐστὶν ἐν πλείοσιν“ (Quaest. I 11, 24,20-21; s. Kap. II, 5) zu erschließen.

λόγος· οὐ γὰρ διότι ἐν πολλοῖς ἐστιν οὗτος ὁ λόγος αὐτοῦ, ἀλλὰ διότι κατὰ τὴν τοιαύτην φύσιν ὁ ἄνθρωπος ἀνθρωπός ἐστιν, εἴτε πλείους εἶεν κεκοινωνηκότες τῆσδε τῆς φύσεως εἴτε μή. (Quaest. I 3, 8,7-17)
Deswegen geht die Definition der solchen <Einzel->Dinge weder auf eine von den Einzelnen getrennte körperlose Natur. Denn der Begriff des Menschen: landlebendes zweifüßiges Lebewesen, ist gemeinsam, da er in allen Einzelmenschen <jeweils> realisiert und in einem jeden von ihnen vollständig ist; gemeinsam, weil er in vielem derselbe ist, nicht weil ein jeder am Teil des Begriffs teilhat. Jeder der Menschen ist also landlebendes zweifüßiges Lebewesen. Daher geht die Definition nicht auf das Gemeinsame als das Gemeinsame, sondern auf dieses Gemeinsame, das der eigenen Natur nach besteht. Denn selbst wenn nur ein einziger Mensch existiert, bleibt sein Begriff derselbe; nicht weil er nämlich in vielem ist, sondern weil er der so bestimmten Natur nach Mensch ist, gleichviel, ob sie von vielem geteilt sei oder nicht.[331]

Alexander greift auf die andere Version der Definition des Menschen zurück: ζῷον πεζὸν δίπουν, das genauso wie ζῷον λογικὸν θνητόν nur als Beispiel dient, d.h. es stellt keine eigentliche Definition bzw. das Wesen des Menschen dar, sondern nur das vereinfacht formulierte Eidos des Menschen, dessen Ausdruck es ist:

ἀλλ’ εἰ ὄντων τῶν σημαινομένων ὑφ’ ἑκατέρου διαφερόντων, καὶ τοῦ μὲν ἀνθρώπου τὸ τοιοῦτον σημαίνοντος εἶδος οὗ λόγος ζῷον πεζὸν δίπουν, τοῦ δὲ οὐκ ἀνθρώπου τὴν ἀναίρεσιν τοῦ τοιούτου εἴδους, οἷόν τε ἅμα ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι οὕτως ὡς εἶναι ταὐτὸν τὸ εἶναί τε τὴν τοιαύτην οὐσίαν καὶ μὴ εἶναι. (in Met. 281,4-9)
[Unser Untersuchungsgegenstand ist] Wenn das von jedem der beiden [sc. Mensch und Nicht-Mensch] verschieden ist, und zwar das Wort ‚Mensch‘ ein so bestimmtes Eidos bezeichnet, dessen Formulierung „landlebendes zweifüßiges Lebewesen“ ist, und das Wort ‚Nicht-Mensch‘ aber die Aufhebung dieses Eidos bedeutet, ob es möglich ist, dass diese [sc. beiden Wörter] auch von demselben so ausgesagt werden können, dass dies: das so bezeichnete Wesen sei und sei <zugleich> nicht, dasselbe sein würde.

Das „landlebende zweifüßige Lebewesen“ ist also die *eine* Natur des Menschen:[332]

εἰ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τὸ ὄνομα φύσεως μιᾶς ἐστι σημαντικόν, αὕτη δέ ἐστι τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν, ἀνάγκη ἀληθοῦς ὄντος τοῦ λόγου τοῦ ἔστιν ἄνθρωπος (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ εἴ τι ἔστιν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἄνθρωπος) εἶναι τὸ σημαινόμενον ὑπ’ αὐτοῦ τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν. (in Met. 282,8-12)
Denn wenn der Name ‚Mensch‘ eine Natur bezeichnet und diese das landlebende zweifüßige Lebewesen ist, ist es notwendig, dass, wenn der Ausdruck: „es ist Mensch“ (denn dies ist das Gemeinte durch die Worte: „wenn man von etwas wahr sagen kann, dass es Mensch

[331] Das übersieht Chiaradonna: a.a.O., 322, so dass er behauptet, die definierbare Natur existiere nur, wenn sie in einem Exemplar realisiert („instantiated“) sei; ebenso auch Sharples: a.a.O., 52.
[332] Tweedale: a.a.O., 293, setzt diese gemeinsame Natur mit dem Allgemeinen (= ὅ, Quaest. I 11a, 21,26 = 11b, 23,29) gleich, das er fälschlicherweise als abstraktes Prädikat auffasst; das Allgemeine dort ist aber in Wahrheit das Lebewesen als Sache bzw. Natur, wie wir im Kap. II feststellen werden.

ist“ [Met. IV 4, 1006b29]), wahr ist, das von ihm Bezeichnete das landlebende zweifüßige Lebewesen ist.

Der ὁρισμός (*Quaest*. 8,8) meint demzufolge nicht eine übliche (Nominal-) Definition, die sich gewöhnlich, wie wir sehen werden, durch die uns bzw. der Wahrnehmung näheren Sachen bildet, sondern bedeutet Sachbegriff (= λόγος in 8,14), weil es keine Definition des einzigen Individuums gibt und dessen Begriff trotzdem derselbe bleibt (8,13-14).[333]

ἀλλ’ οὐ τῷ μέρους αὐτοῦ μετέχειν ἕκαστον (8,10-11)

Die Natur des Menschen ist in allen Einzelmenschen dieselbe, weswegen sie in diesem Sinn schlechthin gemeinsam ist, nicht durch deren Teilhabe an einem Teil von ihr. Ohne Weiteres ist es ersichtlich, dass Alexander wieder an den Ideen Kritik übt. Hier erhebt sich aber die Frage, in welchem Sinn Alexander von einem Teil der Idee spricht.

Aristoteles äußert die hypothetische Bedingung für Ursachensein der Ideen, dass sie durch Mischung Ursachen sein könnten.[334] Uns interessiert thematisch unter den vielen absurden Folgen dieser Hypothese, die Alexander anführt, die sechste:

> ἔτι, ὡς καὶ αὐτὸς ὀλίγον προελθὼν λέγει, ἐν ἑκάστῳ οὐ μία ἔσται ἰδέα μεμιγμένη ἀλλὰ πολλαί· εἰ γὰρ ἄλλη μὲν ζῴου ἰδέα ἄλλη δὲ ἀνθρώπου, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ζῷόν ἐστι καὶ ἄνθρωπος, ἀμφοτέρων ἂν μετέχοι τῶν ἰδεῶν. (in Met. 98,9-12)
> Ferner, wie Aristoteles selbst gleich später sagt, wird in jedem Einzelnen nicht *eine* Idee, sondern viele gemischt sein; denn wenn die Idee von Lebewesen und Mensch <jeweils> anders ist, der Mensch aber sowohl ‚Lebewesen‘ als auch ‚Mensch‘ ist, würde er an den beiden Ideen teilhaben.

Dieselbe Ungereimtheit betrifft doch auch den Idealmenschen:

> καὶ ὁ αὐτοάνθρωπος δὲ ἰδέα, ᾗ μὲν καὶ ζῷόν ἐστι, μετέχοι ἂν καὶ αὐτὸ τοῦ ζῴου· οὕτως δὲ οὐκέτι ἂν ἁπλαῖ αἱ ἰδέαι εἶεν, ἀλλ’ ἐκ πολλῶν συγκείμεναι, καὶ αἱ μὲν αὐτῶν πρῶται αἱ δὲ δεύτεραι. (in Met. 98,12-15)
> Und selbst die Idee ‚Mensch-selbst‘ würde, sofern er auch ein Lebewesen ist, an diesem teilhaben. So würde jede Idee nicht mehr einfach sein, sondern aus vielen Ideen bestehen, und dabei ist die eine früher, die andere aber später.

Während laut den Ideenfreunden der Mensch (und auch der Idealmensch) auch an der Idee ‚Zweifüßig‘ teilhaben, d.h. ausgesagt werden[335] muss, ist das Zweifüßig in Wahrheit

[333] So fällt er mit Sache (πρᾶγμα, nicht Ding) und Natur in der *Quaestio* I 11 zusammen.
[334] Met. I 9, 991a14-16: οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ.

schon im Eidos des Menschen enthalten;[336] sein Eidos ist also einheitlich vollständig, während jede Idee angeblich numerisch Eines ist,[337] sodass verschiedene Ideen nicht geeint werden können. Die Teilhabe ist schließlich auch für Alexander nur ein „leeres Gerede."[338]

τὰ κοινὰ ὡς κοινά und derselbe Begriff

Durch die Worte, dass die Definition nicht auf das Gemeinsame *als* das Gemeinsame (d.h. das Pseudo-Gemeinsame) geht, kontrastiert Alexander dieses mit jenem Gemeinsamen (8,6), das in allem als ein und dasselbe bzw. die gemeinsame Natur erkannt wird.

Dagegen ist das Gemeinsame der Ideenfreunde, wie es sich gezeigt hat, nur hypostasiertes allgemeines Prädikat, unter das die markanten Merkmale (τὰ κοινὰ ὡς κοινά) subsumiert worden sind; die Ideen ‚das Lebewesen' und ‚das Zweifüßig' sind also nur deswegen gemeinsam, dass sie von vielem ausgesagt werden.[339]

Worauf die Definition eigentlich abzielt, ist vielmehr dasjenige Gemeinsame, das seiner Natur nach *besteht*; gerade in diesem Sinn und nicht als ‚akzidentell' muss συμβέβηκεν (8,13) gelesen werden, denn ansonsten würde es nur ein gemeinsames Merkmal an Einzeldingen sein, sodass das seiner Natur nach Gemeisame gegenstandslos wird.

Dieses wirkliche Gemeinsame setzt Alexander mit demselben Begriff (ὁ αὐτὸς λόγος) und dann auch der Natur gleich. Der Logos hier, wie oben angemerkt, kann schwerlich die sprachlich formulierte allgemeine Definition sein,[340] weil das, was den Menschen als Mensch macht, seine Natur ist und nicht die Definition, die nachträglich abgelegt wird. Weil die Natur überdies als realisierbare (und auch erkennbare) Möglichkeit besteht, muss sie nicht in Vielem verwirklicht werden.

---

[335] S. Ps.-Alex. in Met. 637,24-29: ὡς μὲν καθολικώτατα τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν δόξειεν ἂν εἶναι ἀρχαί· καθὸ δὲ συμβαίνει ταῦτα κατηγορεῖσθαι τῶν διαφορῶν (ἡ γὰρ λογικότης καὶ ὄν ἐστι καὶ ἕν, καὶ ἡ θνητότης καὶ αἱ λοιπαί), τὰ δὲ γένη τῶν διαφορῶν ὅτι οὐ κατηγορεῖται ἀπειράκις εἴρηται, ταύτῃ οὐκ ἔσονται τὸ ὂν καὶ ἓν γένη καὶ ἀρχαὶ ἀλλ' ὀνόματα μόνον. − „Das Seiende und das Eine würden zwar als die allgemeinsten Prinzipien erscheinen; wofern aber erfolgt [sc. möglich ist], dass sie von den Differenzen ausgesagt werden (denn die Rationalität ist sowohl seiend als auch Eines, und die Sterblichkeit und auch die anderen), die Gattungen jedoch nicht von den Differenzen ausgesagt werden, wie unzählige Male gesagt, insofern wird das Seiende und Eine nicht Gattungen bzw. Prinzipien sein, sondern lediglich Wörter."

[336] S. in Met. 422,23-25: ὁ γὰρ ὁρισμὸς ὁ τοῦ εἴδους δηλωτικὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ τοῦ δίποδος λέγεται εἶναι, ὅτι ἐνυπάρχει αὐτῷ ὡς μέρος τὸ δίπουν.

[337] In Met. 98,4: ἓν γὰρ κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἡ ἰδέα.

[338] In Met. 121,8: κενὴν γὰρ φωνὴν προφέρονται τὴν μετοχήν.

[339] S. Ps.-Alex. in Met. 532,31-32: τουτέστιν ἀνάγκη τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν ἀίδια ὄντα καὶ κοινὰ καὶ ἄλλοις ὑπάρχειν.

[340] Im Kap. II über De an. A 1, 402b7-8 werden wir sehen, dass „die erste Entelechie des organischen Körpers" nur deswegen die allgemeinste ‚Definition' ist, weil sie von mehreren Seelen generell ausgesagt werden kann; sie ist jedoch kein „εἷς λόγος" der Seelen.

λέγονται δὲ τῶν νοημάτων καὶ τῶν κοινῶν οἱ ὁρισμοί, ὅτι νοῦ τὸ χωρίσαι τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῶν σὺν οἷς ὑφέστηκεν ἄλλων καὶ καθ' αὑτὸν λαβεῖν, ὁ δὲ τοῦ ὑφεστῶτος μὲν μετ' ἄλλων, νοουμένου δὲ χωρὶς ἐκείνων καὶ ἄλλων καὶ οὐχ ὡς ὑφέστηκεν ὁρισμὸς νοήματος εἶναι δοκεῖ καὶ κοινοῦ, ὅτι χωρὶς τῶν συμβεβηκότων τὸ τοιοῦτον ἐν ἑκάστῳ νοούμενον κοινόν τί ἐστι καὶ ἐν πλείοσι ταὐτόν. ἄφθαρτα δὲ τὰ κοινὰ τῇ τῶν καθέκαστα ἐν οἷς ἐστιν ἐκ διαδοχῆς ἀιδιότητι, τοῦ γὰρ ἐν τῇ τῶν καθέκαστα γενέσει πάντων ὁμοίου τε καὶ ταὐτοῦ μένοντός ἐστι. τοιαῦτα γὰρ τὰ κοινά, οὐκ ἐν τοῖς συνυπάρχουσιν ἀλλήλοις τῶν καθέκαστα μόνοις ὄντα καὶ διὰ τοῦτο ὄντα κοινά, ἀλλ' ἐν πᾶσι τοῖς ὁμοειδέσιν. διὸ καὶ οὐδὲν κεκώλυται θνητόν τι ὂν ἀίδιον εἶναι· θνητὸν γὰρ ὂν ὡς καθέκαστα ἀίδιόν ἐστιν. (Quaest. I 3, 8,17-28)

Die Definition geht, wie man sagt, auf den allgemeinen Gedanken, weil es <die Aufgabe> des Intellekts ist, den Menschen von den anderen Dingen, mit denen er existiert, zu trennen und so ihn von ihm selbst her zu fassen; denn [δέ] die Definition dessen, das zwar mit anderen existiert, aber ohne diese und andere gedacht wird, und zwar nicht <so>, wie er <mit Akzidentien> existiert,[341] scheint allgemeiner Gedanke zu sein, weil das an jedem ohne Akzidentien Gedachte ein gewisses Gemeinsames und <in diesem Sinn> an vielem dasselbe ist. Das Gemeinsame aber ist durch die ewige Nachfolge der Einzeldinge, an denen es ist, unvergänglich, denn es hängt von dem ab, das bei der Entstehung aller Einzeldinge Gleiches und Dasselbe bleibt. Derart ist nämlich das Gemeinsame, nicht nur deswegen gemeinsam, weil es an den mit bestehenden Dingen der Einzeldinge ist, sondern weil an allem desselben Eidos <vorfindbar> ist. Deshalb wird gar nicht gehindert, dass es, obwohl etwas Sterbliches, ewig ist; denn es ist zwar wie das Einzelne sterblich, aber dennoch ewig.

τὰ κοινὰ νοήματα (8,17)

Nur wegen des Ausdrucks „τὰ κοινὰ νοήματα" wird Alexander der Konzeptualismus zugeschrieben.[342] Dagegen sprechen sicherlich die Verben λέγονται (8,17) und δοκεῖ (8,20), die nicht Alexanders wahre Absicht markieren. Außerdem wechselt Alexander sehr wohl mit der Partikel δέ den Blickwinkel, so dass „der allgemeine Gedanke" nicht mit dem wahren, seiner Natur nach Gemeinsamen identisch sein kann. Damit wollte Alexander vielleicht wie zuvor die Ideenfreunde treffen, noch wahrscheinlicher jedoch die verbreitete Ansicht kommentieren. Die von dieser aufgefassten „allgemeinen Gedanken"[343] lassen sich anhand des „allgemeinen Menschen" und des Genos folgendermaßen erläutern:

Alexanders Beispiel „Mensch" in der *Quaestio* fällt mit dem „ὁ κοινὸς ἄνθρωπος" zusammen, den er angeführt hat, um die Bildung des habituellen Intellekts zu

[341] Sorabji: a.a.O., 297, übersetzt die Zeilen 8,19-20 so: „when the nature is thought of separately from the things with which it exists (*huphistanai*), it is thought of *not* as it exists." (Kursiv von Sorabji)

[342] S. Havrda: a.a.O., 365; ebenso Aravantinou-Bourloyianni: Intelligible Forms and Universals. Alex. of Aphrodisias, in: Aristotle on Metaphysics, 34, die behauptet 37: „Def. are then of concepts and of commons."

[343] Vgl. Themistios, Paraph. in De an. 99,3-6, sagt von den allgemeinen Gedanken, dass sie noch nicht imstande sind, unterschieden zu werden, von anderen zu anderen überzugehen und zusammengesetzt und geteilt zu werden, und sie werden wie für Alexander aus den wahrnehmbaren Dingen gesammelt: ταῦτα [sc. τὰ δυνάμει νοητά] δὴ τὰ ἔνυλα εἴδη καὶ τὰ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστον αἰσθητῶν συλλεγόμενα κοινὰ νοήματα, ἃ τέως [sc. bis zum Hinzutreten des <von Themistios verstandenen> ποιητικὸς νοῦς] μὲν οὐχ οἷός τέ ἐστι διακρῖναι, οὐδὲ ἐξ ἑτέρων εἰς ἕτερα μετιέναι, οὐδὲ συντιθέναι καὶ διαιρεῖν.

beschreiben, wie wir schon gesehen haben;[344] „den allgemeinen Menschen“ hat Ps.-Alexander zutreffend als Abstraktionsprodukt bestimmt (*in Met*. 523,12-15), und so ist er lediglich „in gewisser Weise“ mit anderen Menschen derselbe (*De an*. 85,13), genauso wie es Alexander in unserer *Quaestio* (8,22) als „ein gewisses Gemeinsames und <in diesem Sinn> an vielem dasselbe“ charakterisiert.[345]

Die τὰ κοινὰ νοήματα können außerdem auch Genos umfassen, weil Alexander auch in der *Quaestio* II 28 das Genos als Abstraktionsprodukt festlegt:

> τὸ δὲ γένος ὡς γένος λαμβανόμενον οὐ πρᾶγμά τί ἐστιν ὑποκείμενον, ἀλλὰ μόνον ὄνομα, καὶ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ κοινὸν εἶναι ἔχον, οὐκ ἐν ὑποστάσει τινί. (78,18-20)
> Das Genos aber, als <Prädikat-> Genos genommen, ist kein zugrunde liegender Gegenstand [sc. wie die Materie], sondern nur ein Name, und gewinnt die Gemeinsamkeit dadurch, <abstrakt> gedacht zu werden, und hat keine <selbständige> Existenz.

Dies wird am Ende derselben *Quaestio* etwas ausführlicher erklärt:

> τὸ δὲ γένος ἀπὸ τούτων τῶν ἐνύλων τε καὶ καθ’ ἕκαστον τὸ εἶναι λαμβάνει διὰ τὸν χωρισμὸν τῶν τὴν διαφορὰν αὐτοῦ δεικνύντων τε καὶ ποιούντων. (...) τὰ δὲ γένη ἐν τοῖς διὰ τὴν ὕλην τὸ εἶναί τε καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσιν ἐπιγίνεται ἔργον [τὰ] τοῦ συντιθέντος αὐτὰ διὰ τοῦ τῶν ἄλλων τῶν συνυπαρχόντων αὐτῷ τῇ ἐπινοίᾳ χωρισμοῦ. (Quaest. II 28, 79,12-18)
> Das Genos aber erlangt das Sein von den materialisierten Einzeldingen her durch Trennung derer, die ihre Differenz zeigen und machen. (...) Das Genos aber kommt an den Dingen, die durch die Materie existieren und bestehen, zustande als nachträgliches Werk dessen, der sie <gedanklich> konstituiert, durch die gedankliche Abstraktion von mit dem Einzelnen bestehenden <Akzidentien>.

„Der gemeinsame Mensch“ und das Genos haben demnach gemein, dass sie Abstraktionsprodukte sind. Angesichts der noch zu lösenden Aporie aber, dass das Gemeinsame, obwohl sterblich, durch die ewige Nachfolge des Einzelnen ewig ist, wollen wir am Genos festhalten, weil Alexander die Unvergänglichkeit des Gemeinsamen auch in der *Quaestio* II 28 dem Genos zuschreibt, was wir nun besprechen.

Das Gemeinsame ist unvergänglich

An der soeben genannten Stelle in der *Quaestio* II 28 sagt Alexander dasselbe wie in der *Quaestio* I 3:

---

[344] S. De an. 85,11 ff. im Kap. I, D.
[345] Natürlich darf er nicht mit dem wirklichen Menschsein, das eine einfache Sache ist, verwechselt werden, s. in Met. 165,10-11: ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, τὸ δὲ ἀνθρώπῳ εἶναι ἁπλοῦν.

τὸ δὲ γένος τῷ εἴδει τὸ ἄφθαρτον ἔχει καὶ τῇ τῶν γινομένων ἀνεπιλείπτῳ διαδοχῇ. (Quaest. II 28, 78,20-21)
Das Genos hat dem Eidos nach die Unvergänglichkeit und auch durch die ununterbrochene Nachfolge der entstehenden Dinge.

Wir wollen zunächst die διαδοχή behandeln, weil das hier stehende, in der *Quaestio* I 3 zur Stelle aber fehlende (intelligible) Eidos aufs engste mit „dem gleich und selbig Bleibenden“ (8,24) zusammenhängt.

Wenn das Genos (und auch τὰ κοινά: 8,22) durch die ewige Nachfolge der Einzeldinge unvergänglich ist, ist damit nicht das als der Natur nach Erste gemeint, mit dem Alexander als der Voraussetzung für die anderen zwei Bedeutungen des Genos die *Quaest*. II 28 beginnt, sondern genau als abstrakt-prädikatives Allgemeines:

ἀλλ’ ὡς τὰ γένη καὶ τὰ καθόλου καὶ κοινά, οἷς ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι τῶν καθ’ ἕκαστα τὸ εἶναι. (in Met. 180,5-6)
[Ferner ob die Prinzipien in eigener Existenz und von sich selbst her sind wie die Einzeldinge oder nicht], sondern wie die Gattungen bzw. das Allgemeine und Gemeinsame sind, deren Sein darin liegt, von den Einzeldingen ausgesagt zu werden.

Dieses Sein des Genos werden wir später in der *Quaestio* I 11 kennenlernen;[346] es ist also nichts anderes als *praedicabile de pluribus*, weswegen es auf mehrere Exemplare angewiesen ist. Dieses Genos als gemeinsames Prädikat drückt Alexander (auch in der *Quaest*. II 28) wiederholt als ὡς γένος (= Pseudo-Genos) aus.

Weil Alexander mit τὰ κοινά (*Quaest*. I 3, 8,22) gemäß den zitierten Stellen das Genos als Abstraktum der Prädikation meint, wie sich gezeigt hat, kann es selbst weder „the eternally recurrent natures“ als Definitionsgegenstand sein noch kann daher Alexander ein „realism“ oder „essentialism“ zugeschrieben werden.[347]

[346] Quaest. I 11, 24,17-18: διότι τὸ μὲν γένει εἶναί ἐστιν ἐν τῷ κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων κατηγορεῖσθαι, s. das Kap. II. Für Chiaradonna: a.a.O., 323, Anm. 50, aber ist das Genos bei Alexander irgendwie ambivalent.
[347] S. Havrda: a.a.O., 366. Er hält τὰ κοινά für „thoughts of abstract objects“, die vergänglich seien, wobei er als Grund Alexanders *De anima* 90,2 ff. anführt. Was Alexander aber an dieser Stelle erklärt, ist die *adaequatio rei et intellectus*; dass ἔνυλα εἴδη, wenn sie nicht (als ἄυλα εἴδη) gedacht werden, vergehen, bedeutet, dass sie nicht zum eigentlichen Intellekt geworden sind, d.h. die *adaequatio* nicht erzielt wurde. S. zum Thema das Kap. I, D.

τοῦ ὁμοίου τε καὶ ταὐτοῦ μένοντος (8,24)

Alexander führt den Grund für die Unvergänglichkeit des Genos so an, dass es von „dem gleich und selbig Bleibenden“ abhängt, das mit dem Eidos in der *Quaestio* II 28 oben identisch sein muss.[348]

Dieses dasselbe bleibende Eidos ist mithin nicht Spezies, sondern das intelligible Eidos im Sinn des primären Allgemeinen, das für die Unsterblichkeit des Genos ursächlich ist, aber nicht zuletzt für die Ewigkeit der Arten bzw. Gattungen, die nur ein Abstraktum aus den markanten morphologischen Merkmalen an Einzeldingen innerhalb einer Gruppe sind.[349] Das so gebildete Abstraktum wird schließlich als gemeinsames Prädikat gebraucht.

θνητόν τι ὂν ἀίδιον (8,27)

Weswegen das abstrakte Genos vergänglich ist, ist dem *Topik*-Kommentar zu entnehmen:

> ὡς δὲ γένος φθείρεται, εἰ ἕν τι μόνον ἢ κατ’ ἀριθμὸν ἢ κατὰ εἶδος τῶν ὑπ’ αὐτὸ σώζοιτο. τὸ γὰρ ζῷον γένος ἐστίν, οὐχ ὅτι ἐστὶν οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, ἀλλ’ ὅτι ἡ τοιαύτη φύσις ἐν πλείοσίν ἐστι κατ’ εἶδος ἀλλήλων διαφέρουσιν· ὧν ἀναιρουμένων ἑνὸς δὲ μόνου σωζομένου οὐκέτ’ ἂν εἴη γένος ἡ οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, τοῦτ’ ἔστι τὸ ζῷον. (in Top. 355,19-24)
> Es vergeht aber das Prädikat-Genos, wenn der Zahl oder dem Eidos nach nur *eines* der unter es fallenden Exemplare erhalten bleibt. Denn das Lebewesen ist ein Genos, nicht weil es <selbst> beseeltes wahrnehmungsfähiges Wesen ist, sondern weil die so bestimmte Natur in vielen, dem Eidos nach verschiedenen Dingen ist [oder genauer: in ihnen realisiert werden kann]; wenn nach deren Aufhebung nur *eines* übrig bleibt, könnte das beseelte wahrnehmungsfähige Wesen, d.h. das Lebewesen, nicht mehr <Prädikat-> Genos sein.

Hier veranschaulicht Alexander wieder mit dem Lebewesen konzise das Wesen des Genos als *praedicabile de pluribus*; dieses kann nicht mit einem einzigen Exemplar gebildet werden. Das ist eine verstärkt affirmative Version dessen, was Alexander in der *Quaestio* I 11 sagt: „Wenn das Lebewesen (= Natur, Sache) *ist*, muss nicht das Prädikat-Genos sein (denn es kann hypothetisch nur *ein* Lebewesen geben, weil das Allgemeine [sc. das mehrerem zukommt und so von ihm ausgesagt wird] nicht in seinem Wesen liegt).“[350]

---

[348] Dies erinnert uns an das ζῷον in der Quaest. I 11, das als die gemeinsame Natur erwiesen werden soll.

[349] Dieses Verständnis vom Eidos als Abstraktum in der Biologie wird fälschlicherweise Aristoteles zugeschrieben. Chiaradonna: a.a.O., 324 beachtet offensichtlich nicht, dass τὰ κοινά eben das Abstraktum bedeuten und so von dem intelligiblen Eidos abhängig sind, was Chiaradonna zu der Behauptung führt: „Thus, the logico-epistemological realist analysis of definable natures is ultimately grounded in the Peripatetic hylomorphic analysis of generation.“ S. aber dagegen Pietsch: Biologische Evolution und antike Ideenlehre, in: Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption, insb. 19-22.

[350] Quaest. I 11b, 24,8-10: ζῴου μὲν γὰρ ὄντος οὐκ ἀνάγκη τὸ ὡς γένος ζῷον <εἶναι> (δύναται γὰρ πρὸς ὑπόθεσιν καὶ ἕν τι ζῷον εἶναι, ἐπεὶ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ τὸ καθόλου).

Fortsetzung: Das dem Eidos nach unvergängliche Genos als Fähigkeitenkombination

Soweit haben wir die Unvergänglichkeit des Genos erörtert, dass es in diesem Sinn, d.h. wenn es die Nachfolge mehrerer Exemplare voraussetzt, als abstraktes Prädikat verstanden werden muss.

Übrig bleibt seine Unvergänglichkeit „dem Eidos nach" in der oben zitierten *Quaestio* II 28. Dass diese Unvergänglichkeit nicht dasselbe meint wie die Unvergänglichkeit durch die ewige Nachfolge der Einzeldinge, macht zunächst der Ausdruck ὡς γένος (78,18) plausibel, aber auch eine Äußerung im *Topik*-Kommentar oben:

> τούτου οὖν τοίνυν οὕτως ἔχοντος, ἔστ' ἂν τὸ ἀποδεδομένον γένος μὴ κατ' οὐσίαν μόνον σώζηται ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ τοσούτων κατηγορεῖσθαι, τοῦτ' ἔστιν ἐν τοσούτοις εἶναι, δεῖ κἀκεῖνα σώζεσθαι πάντα ἐν οἷς ἐστι. (in Top. 355,24-27)
> Wenn dies also sich so verhält; solange das angegebene Genos nicht nur dem Wesen nach, sondern auch danach, von so Vielem ausgesagt zu werden, das ist: in so vielem zu sein, erhalten bleibt, muss auch all das erhalten bleiben, in dem es ist.

Diese Stelle und Alexanders Einschränkung des Genos als ὡς γένος sowie die Angabe „das einzelne realisierte Genos aber ist vergänglich (*Quaest*. II 28, 78,21-22 nach der διαδοχή)" legen es folglich nahe, dass das dem Eidos, d.h. dem intelligiblen Eidos nach unvergängliche Genos ein anderes Wesen (μὴ κατ' οὐσίαν μόνον) als das Prädikat-Genos (ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ τοσούτων κατηγορεῖσθαι) und als das individuelle Genos haben muss.

Dieses unvergängliche Wesen muss im Genos als Kombination realisierbarer Fähigkeiten gesucht werden,[351] sodass Alexander darauf mit „ὡς σύνθετον ἐν αὐτῇ" (78,28 inkl. des individuellen Eidos) hinweisen kann; das Lebewesen, so Alexander, bezeichnet ein bestimmtes Eidos mit Materie, das selbst verschiedene Vermögen umfasst, die je nach der geeigneten Materie mehr oder weniger optimal bis gar nicht realisiert werden können – darauf komme ich sogleich noch zurück. Dieses mehrfache Wesen des Genos ist Alexander so geläufig, dass er in der *Quaestio* II 28 (dreifach) und im *Topik*-Kommentar meistens ohne explizite Anmerkung zueinander überwechselt. Deswegen reicht das alleinige Verständnis von Genos als Abstraktum (Gattungsname) nicht aus, um sein anderes Wesen zu verstehen.

Um das dem intelligiblen Eidos (nicht Spezies) nach unvergängliche Genos zu beleuchten, beschränken wir uns in den beiden Schriften nur auf die Stellen, die es behandeln.

Wir beginnen mit „dem Lebewesen in Sokrates":[352]

---

[351] Diesen Aspekt hat herausgearbeitet Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung, 260, Anm. 67; Denken ist Unterscheiden, 96 f.; Handbuch Ontologie, 41.
[352] Das auch von Philoponos übernommene Beipiel soll im Kap. III, B dargestellt werden.

τὸ δὲ γένος αὐτὸ μὲν κοινὸν τῶν οἰκείων εἰδῶν, τὸ δὲ καθ' ἕκαστα αὐτοῦ οὐ κοινόν· οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ ἐν Σωκράτει ζῷον ἐν ἄλλῳ γενέσθαι τινί. (Quaest. II 28, 78,14-16)
Das Genos selbst ist zwar den ihm zugehörigen *eide* gemeinsam, das <realisierte> Einzelne von ihm aber ist nicht gemeinsam; denn das Lebewesen in Sokrates kann nicht in anderem sein.

Das „ἐν ἄλλῳ γενέσθαι τινί" erlaubt zwei Deutungen: die eine lautet, dass das Lebewesen in Sokrates nicht in einem anderen im exakten Ausmaß an in ihm realisierten Fähigkeiten realisiert werden kann. Die andere ist: wenn auch hier das im *Topik*-Kommentar Gesagte gilt, nämlich von vielem ausgesagt zu werden, identisch mit „in vielem zu sein" ist (355,26-27), kann das Lebewesen in Sokrates nicht von anderen ausgesagt werden, wie Philoponos sagt:

[εἰ] τὸ δὲ ἐν Σωκράτει ζῷον οὐ λέγεται κατὰ πλειόνων, οὐκ ἂν εἴη γένος. (in Cat. 67,25-26)
[Wenn] das Lebewesen in Sokrates nicht von vielem ausgesagt wird, würde es nicht Genos sein.

Später identifiziert es Philoponos als Teil des Sokrates:

ὡς γὰρ τὸ γένος καὶ ἡ διαφορὰ μέρη εἰσὶ τῶν εἰδῶν, οὕτω καὶ τὸ ἐν ἀτόμῳ ζῷον καὶ λογικὸν μέρη εἰσὶ τοῦ ἀτόμου. (in Cat. 67,32-34)
Denn wie das Genos und die Differenz Teile des Eidos sind,[353] so sind auch das Lebewesen und <das> Vernünftig im Individuum Teile des Individuums.

Hierbei ist es klar, dass das in Sokrates realisierte Genos unmöglich das Abstraktum sein kann, sondern das realisierbare Genos als Fähigkeitenkombination. Wenn es realisiert ist, da es nunmehr Teil des Sokrates ist, muss es konsequentermaßen sein individuelles Eidos (τὸ οἰκεῖον εἶδος) sein, das für jeden ein anderes ist.[354]

Weil es außerdem in einem materiellen Kompositum befindlich ist, ist es notwendigerweise vergänglich:

τὸ δὲ καθέκαστα φθαρτὸν αὐτοῦ. (Quaest. II 28,78,21-22)
Das <realisierte> einzelne von dem Genos ist vergänglich.[355]

Zeilen später beschreibt Alexander genauer, dass das realisierte Genos als Teil des Genos vergänglich ist:

[353] Vgl. Alex. in Met. 416,5-6: καὶ τούτων (sc. ὅσα ἐν τῷ τί ἦν εἶναι εἴληπται) οὖν ἕκαστον καθ' αὐτὸ ὑπάρχει Καλλίᾳ ὄντα τοῦ εἴδους μέρη. S. auch Quaest. I 8, 17,34-18,1: ἀλλὰ μὴν ἣν ἂν λάβωμεν συναμφότερον οὐσίαν, ἐν αὐτῇ τὸ εἶδος τὸ ὂν ἐν αὐτῇ ὡς μέρος ἐστὶ τοῦ συναμφοτέρου.
[354] S. in Met. 384,4-5: ὡς τὰ ἄτομα τὰ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει, ὁ Σίμων καὶ Σωκράτης· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ εἶδος ἕτερον. Näher dazu im Kap. III, B.
[355] Das ist der Kerngedanke der Stelle in *Topik*; das realisierte Genos muss beim Vergehen seines ‚Trägers' mit vergehen, sodass die Luft nicht Genos sein kann, weil sie auch beim Vergehen des Pneumas (= Wind) numerisch wie wesentlich dieselbe bleibt.

ἔχον γάρ τι τοῦ εἴδους ἐν τῷ τοῦ οἰκείου λόγῳ ἐν τῇ φθορᾷ τοῦ ὅλου, ἥτις γίνεται κατὰ τὴν τοῦ εἴδους φθοράν, καὶ αὐτὸ κατὰ τὴν τοῦ φθαρτοῦ κοινωνίαν φθείρεται. διὸ τὸ ἐν Σωκράτει ζῷον μόριόν πως ὂν τοῦ γένους οὐχ ὑπομένει φθειρομένου Σωκράτους. (Quaest. II 28, 78,32-35)
Da das <im Einzelnen realisierte> Genos seinem eigenen Begriff nach ein bestimmtes <individuelles> Eidos enthält, vergeht es <mit> wegen der Gemeinschaft mit dem Vergänglichen beim Vergehen des Ganzen, das nach dem Vergehen des <individuellen> Eidos zustande kommt. Deswegen, da das Lebewesen in Sokrates in bestimmtem Sinn Teil des Genos ist, bleibt es nicht erhalten, wenn Sokrates vergeht.

Es sei der Grundsatz zusammengefasst:

ὅτι μὴ ἀίδιον μηδὲ ἀεὶ ταὐτὸν μένον ἐν τῇ ὕλῃ, ἀλλὰ χωριζόμενόν τε καὶ φθειρόμενον· τοιοῦτον γὰρ τὸ ἔνυλον εἶδος πᾶν. (in Met. 375,32-34)
Weil das Eidos nicht ewig ist und in der Materie nicht dasselbe bleibt, sondern <wenn von ihr> getrennt, vergeht es; denn derart ist jedes <realisierte> Eidos.[356]

Das bisher Gesagte gilt auch für „das Lebewesen in Alexander“, wie dieser im *Topik*-Kommentar ausführt: „Das im Einzelnen seiende Genos muss mit vergehen, wenn das Einzelne, in dem es ist, vergeht.“[357] Umgekehrt ergänzt er, dass, wenn das Lebewesen in Alexander besteht, auch Alexander bestehen muss.[358]

Auch aus diesen Stellen geht deutlich hervor, dass das Genos in einem Individuum dessen eigentümliches Eidos meint, das sein Wesen ausmacht, und keine Immanentisierung eines Abstraktums, und nicht zuletzt, dass das jedem eigentümliche Eidos, weil selbst ein ἔνυλον εἶδος, nicht der eigentliche Definitionsgegenstand sein kann;[359]

Dass das Genos Lebewesen nicht *als es selbst* und in seiner Ganzheit in Sokrates realisiert werden kann,[360] schließt zudem notwendig den Essentialismus (*universale in re<bus>*) aus, der irrigerweise immer wieder Aristoteles und Alexander zugeschrieben wird. Dies ist erst dann zutreffend, wenn die Idee des Idealmenschen oder das Eidos Mensch *als es selbst* in

[356] Vgl. Philoponos, in An. post. 279,4-6: οὕτως οὐδὲ τὸ μοναδικὸν εἶδος ἄφθαρτον διαμένει, ἀλλὰ τοῦ ὑποκειμένου φθαρέντος ἀνάγκη πᾶσα καὶ αὐτὸ φθαρῆναι ὡς ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ἔχον.
[357] In Top. 355,14-16: καὶ ἀναιρουμένοις τοῖς ἐν οἷς ἐστι καὶ φθειρομένοις ἀνάγκη συμφθείρεσθαι καὶ τὸ ἐν ἐκείνοις ὂν τοῦ γένους.
[358] In Top. 356,2: ὁμοίως κἂν τὸ ἐν Ἀλεξάνδρῳ σώζηται, δεῖ καὶ Ἀλέξανδρον εἶναι.
[359] Deswegen ist die weitverbreitete These, der Definitionsgegenstand sei für Alexander „enmattered form“, wenig haltbar.
[360] Zu dieser Fehldeutung kann der Ausdruck in dem Satz oben in der Quaest. I 3, 8,8-10 „ὁλόκληρον“ verführen, dass der Sachbegriff Mensch in allen Menschen „als Ganzes“ verwirklicht wäre, wie Chiaradonna: a.a.O., 323 übersetzt: „a nature that exists «in each particular as a whole»“. Vollständigkeit und Gesamtheit sind ja nicht dasselbe. Vgl. Philoponos, in Cat. 32,16-17: τὸ μέντοι γένος ἐξῃρημένην ἔχει τὴν οὐσίαν καὶ ὅλον ἐν ἑκάστῳ γίνεται εἴδει; das „ὅλον“ muss ebenso als vollständig verstanden werden.

Sokrates realisiert wird, so dass dieser gleichzeitig ein vollkommen idealer Philosoph, Musiker, Sportler, Krieger usw. wäre.[361]

Philologisch bemerkenswert ist, dass das realisierte Genos von Alexander in verschiedener Weise ausgedrückt wird, und zwar durch einen partitiven Genitiv: τὸ καθ' ἕκαστα αὐτοῦ (*Quaest*. II 28, 78,15), τὸ ἐν ἐκείνοις ὂν τοῦ γένους (*in Top*. 355,15-16) und τὸ ἐν αὐτῷ τοῦ γένους ὄν (356,11).

Was hingegen unvergänglich fest bleibt, sind Vermögen und deren Ausführung, die sogar bestimmte Arten überschreiten. Wie wir heute wissen: als das sog. talpid^2-Gen in der Mundhöhle eines Hühnerembryos aktiviert wurde, hat die Mutation das Gewebe im Kiefer des Embryos zur Formung von Zähnen gebracht.[362] Das heißt: das Vermögen, Zähne zu haben, das allerdings nicht in allen Einzelarten realisiert werden muss und so latent bleiben kann, gehört zum Genos des Lebewesens, es ist auch für das Huhn nicht völlig untergegangen. Wenn wiederum verschiedene Exemplare dieselbe Verbindung der Fähigkeiten und dieselbe Ausführung von diesen aufweisen,[363] dann können sie zu derselben Spezies bzw. Gattung zugeordnet werden, eine Zuordnung, die selbst flexibel ist.

Sooft das Genos *Mensch* jeweils realisiert wird, bildet es in jedem Einzelmenschen notwendigerweise zwei Füße, aufrechten Gang, usw. als Teilvermögen (εἴδη)[364] des Genos, nach denen weitere Akzidentien gebildet werden können, die zu abstrahierende Eigenschaften waren; nach ihrer Elimination gewinnt man „den (abstrakt-) allgemeinen Menschen" als τὰ κοινὰ νοήματα, die für ihre Ewigkeit stets auf die Einzelexemplare angewiesen sind, und auf die die eigentliche Definition nach Alexander nicht geht.

3. *Quaestio* II 14

In der *Quaestio* I 3 haben wir viele Ansichten gewonnen, darunter vor allem: das Gemeinsame als Ursache für die Zugehörigkeit der Dinge zu derselben Natur und das Gemeinsame als Abstraktum. Beides führt aber jeweils zu einer anderen Definition.

---

[361] Diese Thematik werde ich im Kap. III, B ausführlich besprechen.

[362] S. Harris et al.: The Development of Archosaurian First-Generation Teeth in a Chicken Mutant, in: Current Biology 16, 2006, 371–377.

[363] Genau genommen geht die Erkenntnis der Tätigkeit der der Fähigkeit voraus, s. Met. IX 8, 1049b10-11: πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ. – „Als jede solche <sc. Dynamis und Natur> ist die Tätigkeit sowohl dem Begriff <sc. der Erkenntnis> als auch dem Wesen nach früher."

[364] Vgl. De an. 13,13-14: ἢ ὡς γένος ἐν εἴδεσιν, ὡς τὸ ζῷον ἐν πτηνῷ καὶ πεζῷ καὶ ἐνύδρῳ. – „[Die zweite Bedeutung von ἕν τινι ist] wie Genos in *eide*, wie ‚das Lebewesen' in [sc. allen] Lebewesen, die in der Luft, an Land und im Wasser leben." Schon in der Quaest. II 28, 79,2-5 bemerkt Alexander, dass im Genos und in den unter es fallenden εἴδη bereits das allgemeinere Eidos zusammengefasst ist, sodass es die Natur des Genos erfüllt; im Genos Lebewesen sind z.B. Wirbeltiere inbegriffen, denen wiederum Säugetiere usw. untergeordnet sind.

Die *Quaestio* II 14 aber liest sich insgesamt, wenn ich richtig sehe, als ein weiterführendes Gegenargument zu den „τὰ νοήματα καὶ τὰ κοινά“ in I 3 als Gegenstand der Definition, die Alexander entschieden zurückgewiesen hat, weil sie als Abstraktionsprodukte erwiesen wurden.

Seine Absicht bedeutet aber nicht, dass Alexander jetzt seine Definitionslehre dergestalt korrigieren will, die Abstraktionsprodukte seien Definitionsgegenstand. Im Gegenteil, Alexander hält an dem Kerngedanken in I 3 fest, der meiner folgenden Übersetzung und Interpretation zugrunde liegt.

Seiner Absicht nach rückt Alexander die eigentliche Definition eher in den Hintergrund, indem er sie nur beiläufig erwähnt (sie ist ja vorausgesetzt), in den Vordergrund aber die allgemein übliche Definition, die lediglich ein Abstraktum zeigt. Sachlich zu unterscheiden sind neben den beiden Definitionen auch νόημα bzw. τὸ νόημα εἶναι δοκοῦν, τὰ κοινά bzw. τὸ κοινόν und ὁ αὐτὸς λόγος (I 3) bzw. λόγος/λόγοι.

Ich übersetze jetzt den Alexander-Text, der zugegebenermaßen ziemlich schwierig ist.

῏Η τὰ κοινὰ οὐχ ἁπλῶς νοήματα, ἀλλὰ ἀπό τινων καὶ περί τινων, ταῦτα δ’ ἐστὶ τὰ καθέκαστα. γίνεται δὲ ἀπὸ τούτων τῶν οὐκ ὄντων κοινῶν τῷ ἀφαιρεῖσθαι αὐτῶν τῇ ἐπινοίᾳ, ταῦτα δὲ καθ’ αὑτὰ διαφέροντα ἀλλήλων καθέκαστά ἐστιν, ὧν ἀφαιρεθέντων τὸ καταλειπόμενον νόημα. ἢ ἐν ἅπασι τὸ κοινόν ἐστιν, ὃ τῷ μὴ οὕτως ὑφεστάναι, ὡς νοεῖται, δοκεῖ τὴν ὑπόστασιν ἔχειν ἐφ’ ὧν λέγεται, καὶ ἔστιν ὁρισμὸς τοῦ τοιούτου καὶ τοῦτον τὸν τρόπον νοουμένου καὶ διὰ τοῦ νοήματος εἶναι δοκοῦντος, οὐ τοῦ νοήματος, ἀλλὰ τοῦ οὕτω νοουμένου. μηνυτικὸς γὰρ ὁ ὁρισμὸς τοῦ ἀπὸ τοῦ πράγματος τοῦ ὁριζομένου νοήματος γεγονότος. σημεῖα γὰρ τὰ μὲν νοήματα τῶν πραγμάτων, οἱ δὲ λόγοι τῶν ἀπ’ ἐκείνων νοημάτων, ὥστε καὶ ὁ τοῦ σώματος ὁρισμὸς εἴη ἂν τοῦ νοήματος μηνυτικός, ὃ λέγομεν ἀπὸ τοῦ σώματος κατὰ ἀφαίρεσιν τῶν ὑπαρχόντων τοῖς καθέκαστα σώμασιν, ὧν ἀφαιρεθέντων τὸ καταλειπόμενον κοινὸν καὶ ταὐτόν ἐστιν ἐν ἅπασι τοῖς σώμασιν. ὧν δὲ τῆς τοῦ σώματος φύσεώς τε καὶ οὐσίας μηνυτικὸς οὐκ ἂν εἴη ἀσωμάτου, οὐδ’ ἐπεὶ ἀσώματος οὗτος, καὶ τὸ νόημα τὸ ἀπὸ τοῦ σώματος διὰ τοῦτο ἄτοπόν τι λέγεται. ὁ μὲν γὰρ ὁρισμὸς λόγος, οὐ λόγος δὲ τὸ σῶμα. καὶ ἐν πᾶσι δὴ οὐ τοῦ σημαινομένου τὸ σημαινόμενον, ἐπεὶ αὐτὸ τοῦτο τίς ἀξιώσει καὶ τὸν τοῦ λευκοῦ λόγον λευκὸν εἶναι καὶ τὸν τοῦ βαρέος βαρύν; ὅτι μὲν γὰρ οὐ τοῦ νοήματος ὁ ὁρισμός, ὁ μὲν λέγει ‘τὸ τριχῇ διεστὸς ἁπτόν’, οὐ τοιοῦτο δὲ τὸ νόημα· καὶ ὁ μὲν ‘ζῷον λογικὸν θνητόν’, οὐδὲν δὲ τούτων ἐν τῷ νοήματι. (Quaest. II 14, 59,4-24)

Die allgemeinen <Gedanken> sind entweder nicht Begriffe schlechthin, sondern bilden sich und handeln von etwas, das sind die Einzeldinge. Denn das Übriggebliebene durch die gedankliche Abstraktion von diesen <eigentlich> nicht gemeinsamen Dingen, die an sich voneinander unterschiedliche Einzeldinge sind, ist <abstrakter> Gedanke. Oder in allem ist das Gemeinsame, das dadurch, dass es nicht so besteht, wie es <abstrakt> gedacht wird, seine <konkrete> Existenz daran zu haben scheint, von welchen es ausgesagt wird; auf dieses also, d.h. in dieser Weise Gedachte und zwar durch den <als echten> Begriff erscheinenden Gedanken geht die Definition, nicht auf den <abstrakten> Gedanken, sondern auf das <als dieselbe Natur in allem> Gedachte. Denn die <übliche> Definition zeigt den vom Definiendum her gebildeten <abstrakten> Gedanken. Die Gedanken sind nämlich Anzeichen

> [oder Spuren] der Gegenstände, die <allgemeinen> Begriffe aber stammen [oder bilden sich] von jenen <abstrakten> Gedanken, so dass auch die <so verstandene> Definition des Körpers dessen Gedanken <als Abstraktum> zeigen würde, der, wie wir sagen, nach einer Abstraktion der den einzelnen Körpern zukommenden <Akzidentien> von dem Körper das Übriggebliebene ist; dieses ist <somit> in allen Körpern gemeinsam und dasselbe. <Die eigentliche Definition> zeigt zwar die Natur bzw. das Wesen des Körpers, sie würde dennoch sich nicht auf Unkörperliches beziehen,[365] und auch der <abstrakte> Gedanke von dem Körper wird nicht, weil <dessen eigentliche Definition> unkörperlich ist, etwas Berührbares [ἁπτόν τι] genannt. Denn die <übliche> Definition ist ein Begriff <des Abstraktionsprodukts>, der Körper <als Natur bzw. Wesen> ist nicht <derartiger> Begriff. Aber hängt an allem das Bezeichnete sicherlich nicht mit dem Gedachten zusammen, weil jemand genau deswegen fordern kann, der <abstrakte> Begriff des Weiß sei weiß, der des Schwer aber schwer?[366] Weil die Definition [sc. die einen abstrakten Gedanken zeigt] nicht den <eigentlichen> Begriff treffen kann, sagt die <des Körpers>: das dreidimensional Berührbare, sein <eigentlicher> Begriff aber ist nicht derart; auch die Definition <des Menschen> sagt: vernünftiges sterbliches Lebewesen, keines davon aber ist in dem <eigentlichen> Begriff.

In I 3 waren Alexander τὰ κοινά/τὸ κοινόν Gegenstand der eigentlichen Definition, weil sie den Einzeldingen Ursache dafür waren, dass diese unter ein und dieselbe Natur fallen (7,29-32) und so in ihnen dasselbe sind (8,5-7).

In II 14 dagegen stellt Alexander sogleich im ersten Teil der Disjunktion[367] τὰ κοινά als Abstraktiosprodukt fest, τὸ κοινόν im zweiten Teil (59,7 ff.) aber sehr wahrscheinlich als dieselbe Natur, wie es Alexander später als φύσις bzw. οὐσία (59,17) formuliert.

Wenn dieses Gemeinsame (τὸ κοινόν) sein konkretes Sein dadurch gewinnt, von den Einzelnen ausgesagt zu werden (59,9), werden wir es irrtümlicherweise nicht mehr als abstraktes Prädikat identifizieren, sondern als Eidos als begrifflichen Gegensatz zur Materie, nach dem wir die Einzeldinge erkennen und auch prädizieren, wie wir gesehen haben.[368]

„Die allgemeinen <sc. sachlich undifferenzierten> Gedanken“ (τὰ κοινά) aber, die von den sinnlichen Gegenständen gebildet werden und die Alexander in I 3 als Gegenstand der eigentlichen Definition abgelehnt hat, drückt Alexander dann komprimiert als νόημα aus, d.h. als Abstraktionsprodukt,[369] wie er es wiederholt recht ausführlich erklärt.

---

[365] Das ist wohl Alexanders Kritik an den Ideen, die er in der Quaest. I 3 „körperlose ewige Natur“ genannt hat.
[366] Vielleicht will Alexander damit die Stoiker treffen, nach denen alles Körper ist, s. De an. 17,15-17: ἀλλ’ οὐδὲ κατὰ τοὺς λέγοντας, πᾶν σῶμα, ἢ ὕλην ἢ ἐξ ὕλης, εἶναι (ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς δοκεῖ) εἴη ἂν τὸ εἶδος σῶμα.
[367] Sie signalisiert auf keinen Fall, dass Alexander zwischen den beiden Varianten schwankt.
[368] S. das Kap. I, B.
[369] Trotz der Zurückweisung schreibt Havrda, a.a.O., 368, Alexander „the essentialist type“ zu: „definienda are concepts of a being separated from the particulars, when all the accidental properties in connection with which the being exists are abstracted from it by thought.“

Wenn man z.B. verschiedene wahrnehmbare Kreise beobachtet, ihre markante Gemeinsamkeit herauslöst und dann diese ausdrücken will, wird sie etwa nur so lauten: durch *eine* gekrümmte Linie umschlossene Figur. So hängt auch der allgemeine Ausdruck von dem abstrakten Gedanken ab, was eine Deutungsmöglichkeit der Formulierung in 59,13 sein kann: οἱ δὲ λόγοι τῶν ἀπ' ἐκείνων νοημάτων. Wenn man zudem Punkt, Linie und Fläche als Grenze von jeweils der Linie, der Fläche und dem Körper definiert, können diese abstrakt-undifferenzierten Definitionen, wie Aristoteles betont, nicht das sachlich-wesentliche Sein (τὸ τί ἦν εἶναι) des jeweiligen Definiendums aufweisen.[370] Hierzu gehören ja auch die Definitionen des Körpers als „das dreidimensional Berührbare" (59,23) und des Menschen als „vernünftiges sterbliches Lebewesen" (59,24).

Die Gründe, weswegen sie alle nicht die richtigen Definitionen sein können, führt Alexander so aus, dass die Arten der Definition unterschieden werden müssen.

Zwei Arten der Definition

Alexanders Beispiele der nicht eigentlichen Definition sind „das dreidimensional Berührbare" (τὸ τριχῇ διεστὸς ἁπτόν) und „vernünftiges sterbliches Lebewesen". Diese Definitionen, die lediglich allgemein übliche Definitionen sind, erfüllen also die Bedingung für die echte Definition nicht, die die Natur bzw. das Wesen des Definiendums anzeigen soll (59,17-18).

Wenn man also den Körper als „das dreidimensional Berührbare" definiert, ist es weder νόημα schlechthin noch eigentliche Definition, sondern eine Definition, die anhand der uns früheren Dinge, die der Wahrnehmung näher sind, gebildet ist:

> ὁ διὰ τῶν πρὸς ἡμᾶς πρώτων ἀποδεδομένος λόγος οὐ τοῦ τί ἦν εἶναι δηλωτικὸς ἂν εἴη οὐδ' ὁρισμός. (in Top. 436,13-14)
> Die durch die für uns früheren Dinge angegebene Erklärung [sc. Definition] würde nicht das „Was-ist-das-bestimmte-Sein" zeigen und so auch nicht die <eigentliche> Definition sein.

Die richtige Definition ist demzufolge diejenige, die durch die der Natur nach früheren Dinge erfolgt;[371] so werden jeweils Punkt, Linie, Fläche und Körper definiert: das, was keinen

---

[370] Top. VI 4, 141b19-24: εἰσὶ δὲ τῶν τοιούτων ὁρισμῶν ὅ τε τῆς στιγμῆς καὶ ὁ τῆς γραμμῆς καὶ ὁ τοῦ ἐπιπέδου· πάντες γὰρ διὰ τῶν ὑστέρων τὰ πρότερα δηλοῦσιν· τὸ μὲν γὰρ γραμμῆς, τὸ δ' ἐπιπέδου, τὸ δὲ στερεοῦ φασι πέρας εἶναι. οὐ δεῖ δὲ λανθάνειν ὅτι τοὺς οὕτως ὁριζομένους οὐκ ἐνδέχεται τὸ τί ἦν εἶναι τῷ ὁριζομένῳ δηλοῦν. Punkt, Linie und Fläche sind schließlich πάθη des Körpers, s. dazu das Kap. III, C.

[371] S. Top. VI 4, 141a32-33: δῆλον γὰρ ὅτι καὶ ὁ διὰ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων βέλτιον ὥρισται; in Top. 438,9: διὰ τῶν τῇ φύσει προτέρων. Die richtige Definition bestimmt Alexander so, dass das Bekannte, das zweifach zu verstehen ist, sowohl für uns als auch schlechthin, d.h. für die Sache, dasselbe wird, 437,20-22: ἐφ' ὧν δὲ ἄμφω συνδεδράμηκε παραπλησίως, ὥστε τὰ αὐτὰ καὶ ἡμῖν γνώριμα εἶναι καὶ ἁπλῶς, οὗτοι καὶ λέγουσι τὸ

Teil hat; die Länge ohne Breite; das, was nur Breite und Länge hat;[372] das, was Länge, Breite und Tiefe hat.[373]

Warum ist dann die Definition des Menschen „das vernünftige sterbliche Lebewesen“ hier für Alexander defizitär,[374] das er in der *Quaestio* I 3 vereinfacht als die gemeinsame Natur bezeichnet hat? Sie ist nämlich streng genommen die Materie des Eidos „Aufnahmefähig für Intellekt bzw. Erkenntnis (sc. eines ἄυλον εἶδος)“, weil alle Differenzen vor der letztendlichen zur Materie analog sind.[375] Der Versuch, den Menschen mit Knochen und Fleisch zu definieren, bezieht somit die materiellen Teile ein, ebenso dürfen der Kreis und das Dreieck nicht durch die Linie definiert werden, die Linie aber nicht durch das Kontinuum.[376]

Die Definition „Aufnahmefähig für die Erkenntnis <einer materielosen Sache>“ ist nur dem Menschen eigentümlich,[377] die in der eigentlichen Definition des Menschen aufgenommen werden muss, weil sie den Höhepunkt der seelischen Fähigkeiten darstellt,[378] während auch die berühmte Definition „ζῷον πεζὸν δίπουν“ nicht dem Menschen eigentümlich ist.[379]

Es sei mit einer Stelle im *Metaphysik*-Kommentar zusammengefasst:

> μέρη φησὶν εἶναι ἑκάστου καὶ τὰ τοῦ λόγου τοῦ δηλοῦντος αὐτοῦ τὸ τί ἦν εἶναι μέρη· τὰ γὰρ μέρη τοῦ ὁρισμοῦ μέρη εἴη ἄν, ἀλλὰ παρὰ τὰ τοῦ εἴδους μέρη, ὅτι ὁ τοῦ συναμφοτέρου ὁρισμὸς κατὰ μὲν τὸ εἶδος γίνεται, προσσημαίνει μέντοι καὶ τὴν ὕλην, ὡς δῆλον εὐθὺς ἐκ τοῦ γένους. (in Met. 424,38-425,3)
> Teile eines jeden sind, sagt Aristoteles, die Teile der Wesenserklärung, die sein „Was-ist-das-bestimmte-Sein“ aufzeigt; denn die Teile der Definition wären <zwar> Teile, doch von den

---

τί ἦν εἶναι καὶ διδάσκουσι; 438,12-15: οὐ δεῖ δὲ λανθάνειν ἡμᾶς ὅτι οἱ ἐκ τῶν ὑστέρων ὁριζόμενοι οὐ δηλοῦσι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ ὁριζομένου, εἰ μή που ταὐτόν ἐστιν, ἤγουν τὸ παραληφθὲν ἐν τῷ ὅρῳ, καὶ ἡμῖν καὶ τῇ φύσει γνώριμον.

[372] In Met. 268,16-18: πρὸς γὰρ τὸ σημεῖον εἶναι οὗ μέρος οὐθέν, καὶ γραμμὴν τὸ μῆκος ἁπλατὲς καὶ ἐπιφάνειαν τὸ πλάτος καὶ μῆκος μόνον ἔχον.

[373] In Met. 230,4-5: σῶμα μὲν γὰρ λέγεται εἶναι τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον.

[374] Vgl. in Met. 51,23-25: τὸ γὰρ ζῷον λογικὸν θνητὸν ..., εἰ καὶ μὴ κυρίως τούτων [sc. τῶν αἰσθητῶν ἀνθρώπων] ἐστὶν ὁ ὁρισμός.

[375] Ps.-Alex. in Met. 519,26-30: εἴρηκε γὰρ ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ, εἴ τι μέμνημαι, ὅτι πᾶσαι αἱ πρὸ τῆς τελευταίας διαφορᾶς διαφοραὶ μετὰ τοῦ γένους ὕλῃ ἀναλογοῦσιν, εἶδος δέ ἐστιν ἡ τελευταία διαφορά, οἷον τὸ ζῷον λογικὸν ὕλη ἐστὶ τοῦ ἀνθρωπείου εἴδους, ὁμοίως καὶ τὸ ζῷον λογικὸν θνητόν, τὸ δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν τὸ εἶδος.

[376] Ps.-Alex. in Met. 512,30-33: εἰ οὖν τὸν ἄνθρωπον διὰ τῶν ὀστῶν καὶ σαρκῶν μὴ ὁριζόμεθα διὰ τὸ εἶναι μέρη ὑλικά, οὐδ’ ἄρα τὸν κύκλον καὶ τὸ τρίγωνον διὰ τῆς γραμμῆς ὁρίζεσθαι χρή, οὔτε τὴν γραμμὴν διὰ τοῦ συνεχοῦς.

[377] In Top. 43,26-27: καὶ γὰρ τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν ἴδιον ἀνθρώπου· οὐ γὰρ δεκτικοὶ οἱ θεοί; 235,23-24: εἰ οὖν θεοῦ μὲν ἴδιον ἀθανασία, ἀνθρώπου δὲ τὸ ἐπιστήμης δεκτικόν.

[378] S. De an. 29,22-25: ἔσχατον δὲ εἶδος ψυχικῶν δυνάμεων, ὃ λογικὸν μὲν κοινῶς καλεῖται, εἰσὶν δὲ ἐν αὐτῷ δυνάμεις ἥ τε βουλευτικὴ καὶ δοξαστική, καὶ ἡ ἐπιστημονική τε καὶ νοητική, αἳ καὶ τελειόταται τῶν τῆς ψυχῆς εἰσι δυνάμεων.

[379] In Top. 421,21-25: ἢ ὅταν οὐκ ἴδιον τοῦ ὁριστοῦ ἀποδιδῷ τις τὸν λόγον, ὡς εἴ τις θείη ὁρισμὸν εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν· (οὗτος γὰρ ὁ ὅρος οὐκ ἴδιος τοῦ ἀνθρώπου ἐστίν, ἐπεὶ οὐκ ἀντιστρέφει· δεῖ δὲ τὸν ὁρισμὸν ἴδιον εἶναι τοῦ ὁριστοῦ καὶ ἀντιστρέφειν ὥσπερ καὶ τὸ ἴδιον).

Teilen des Eidos abhängig,[380] weil die Definition des Kompositums sich nach dem <materielosen primären> Eidos richtet, allerdings bezeichnet sie zusätzlich die Materie, wie es sofort aus dem Genos klar wird.

Die eigentliche Definition zeigt schließlich die Natur und das Eidos[381] und das sachlich bestimmte Sein eines jeden,[382] sie ist der letzte Begriff, d.h. die letzte Ursache bzw. das letzte Eidos, nach dessen Erlangung wir nicht mehr das Weswegen verlangen.[383] Dem Eidos nach erfolgt aber nicht nur die Definition, sondern auch die Erkenntnis der Komposita,[384] so dass die eigentliche Definition im prägnanten Sinn die Grenze oder das Ziel der Erkenntnis sein muss, wie Alexander eine der Bedeutungen von πέρας erklärt;[385] wie sie zustandekommt, wird, der *adaequatio rei et intellectus* analog, durch Philoponos sehr gut formuliert, was auch Alexander teilen wird:

ταὐτὸν γάρ ἐστιν ὁ ὁρισμὸς ὁ κυρίως καὶ τὸ ὁριστόν. (Philoponos, in An. post. 377,17)
Denn die eigentliche Definition und das Definiendum sind dasselbe.

νόημα als einfacher Sachbegriff

Soweit haben wir zwischen der eigentlichen und der nicht eigentlichen Definition unterschieden. Zu dieser gehören „τὸ τριχῇ διεστὸς ἁπτόν“ und „ζῷον λογικὸν θνητόν“ (59,23-24) und andere mathematische Gegenstände. Mit Alexanders lapidarer Feststellung, dass die beiden allgemeinen Definitionen nicht das νόημα sind, müssen wir unterscheiden, in welchen Bedeutungen Alexander es in der *Quaestio* II 14 gebraucht.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist der auffällige Ausdruck „τὸ νόημα εἶναι δοκοῦν“ (59,10), „das als νόημα Erscheinende“, das Alexander mit der Konstruktion διά + Genitiv offenbar als ein Medium auffasst, und zwar eines für „das so Gedachte“, d.h. „das als ein und dieselbe Natur in Einzeldingen Gedachte“.

---

[380] Es ist sehr zweifelhaft, ob die Konstruktion παρά + Akkusativ hier „beyond“ bedeuten soll, wie Dooley: Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 5, 111 übersetzt.
[381] S. in Met. 165,15-16: ὁ γὰρ λόγος ὁ δηλῶν αὐτοῦ τὴν φύσιν καὶ τὸ εἶδος οὐκ ἄπειρος οὐδὲ ἄγνωστος.
[382] Ebd. 106,4-5: τὸ γὰρ εἶναι ἑκάστῳ, οὗ ὁ ὁρισμὸς δηλωτικός, κατὰ τὴν οἰκείαν οὐσίαν; 204,14-15: ἑκάστῳ γὰρ τῶν ὄντων τὸ εἶναι ἕν ἐστιν ὅ ἐστιν, οὗ ὁ κυρίως ὁρισμὸς δηλωτικός.
[383] Ebd. 162,7-8: ὁ γὰρ ἔσχατος λόγος καὶ ἡ ἐσχάτη αἰτία καὶ τὸ ἔσχατον εἶδος, μεθ’ ὃ οὐκέτι τὸ διὰ τί ἀπαιτοῦμεν, οὗτος ἂν ὁ κυρίως ὁρισμὸς εἴη.
[384] S. in Met. 203,14-18: Ἡ ἐπιχείρησις τοιαύτη. κατὰ τὰ εἴδη ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ γνῶσις τῶν ὄντων γίγνεται· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ’ ἕκαστα ἐπιστήμη· καὶ γὰρ οἱ ὁρισμοὶ αὐτῶν κατὰ τὰ εἴδη. εἰ δ’ ἐκ τῆς τούτων γνώσεως ἡ τῶν ὄντων γνῶσις ἤρτηται, τὰ εἴδη ἂν εἶεν ἀρχαὶ τῶν καθ’ ἕκαστα, καθ’ ἃ εἴδη ἐστὶν ἑκάστοις τὸ τοῖσδέ τισιν εἶναι; und näher dazu s. das Kap. III, A.
[385] In Met. 414,9-10: οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀνθρώπου πέρας τὸ ζῷον λογικὸν θνητὸν αὐτὸν εἶναι, ἀλλὰ τῆς γνώσεως τοῦ ἀνθρώπου.

Der oben vorgenommenen Unterscheidung der Definition nach kann „der scheinbare Begriff“ bestenfalls zum wirklich wahren Begriff hinführen, den die eigentliche Definition aufzeigen soll; von „dem dreidimensional Berührbaren“ ausgehend, das durch die uns bekannten Dinge gebildet ist, muss man also zum Wesen bzw. Eidos des Körpers gelangen: zu dem, das Länge, Breite und Tiefe hat.

Deswegen ist „τὸ νόημα εἶναι δοκοῦν“ meines Erachtens als der noch undifferenzierte konfus-abstrakte Begriff auszulegen. Ist meine Überlegung soweit zutreffend, setzt das Partizip δοκοῦν etwas Bestimmtes voraus, das nicht scheinbar, sondern wirklich ein νόημα ist.

Die einzige sinnvolle Lösung ist, das νόημα als Sache (πρᾶγμα) aufzufassen; in Bezug auf das Widerspruchsprinzip sagt Aristoteles in *Metaphysik* IV 4, 1006b10-11, dass man gar nichts denken kann, wenn man nicht Eines denkt; wenn dies möglich wäre, so würde man für diese Sache einen Namen setzen können. Diese „Sache“ stellt Alexander geradezu als νόημα fest.[386]

Wie die eigentliche Definition im Gegensatz zu jenen allgemeinen Definitionen keine Materie, d.h. sachfremde Zusätze, enthalten soll, so muss auch das in Frage kommende νόημα materielos sein. Dieses ist schließlich der einfache Sachbegriff (τὸ ἁπλοῦν νόημα, *res simplex*)[387] bzw. das primäre Allgemeine; dieses zu erkennen ist die eigentliche Aufgabe des Intellekts – bekanntlich bezeichnen die griechischen Wörter auf -μα das Ergebnis einer bestimmten Handlung; während das νόημα in *Quaest*. I 3 Ergebnis unseres abstrakten Gedankens war, ist τὸ ἁπλοῦν νόημα aber Ergebnis seiner eigenen sachlichen Bestimmtheit selbst. Ebenso ist der einfache Sachbegriff schon für sich *definiert*, den wir durch die korrekte Definition zu erreichen suchen.

In den beiden *Quaestiones* legt Alexander sein Augenmerk auf die eigentliche Definition; sie geht auf das wirklich Gemeinsame, das ohne materielle Umstände als die *eine* Natur erkannt wird (I 3) oder auf das νόημα, d.h. die einfache Sache ohne Materie (II 14), so dass sie das eingentliche Erkenntnisziel darstellt. Soweit ich sehe, bestehen in Alexanders Definitionslehre nicht, wie in der Forschung behauptet wird, Widersprüche.

ZUSAMMENFASSUNG: Als Definitionsgegenstand schließt Alexander wie Aristoteles zunächst die Einzeldinge aus; weil deren Charakteristikum aber auch die Ideen haben, sind sie ausgenommen. Die Ideen sind nämlich zum einen körperlose, aber dennoch wahrnehmbare, wahrnehmungsfähige ewige Natur (so müsste die Idee des Menschen spazieren gehen), zum

[386] In Met. 278,17-19: εἰ γὰρ εἴη οἷόν τε ἕν τι νοεῖν, οἷόν τε ἂν εἴη τῷ ἑνὶ τούτῳ νοήματι καὶ ὄνομά τι καὶ σημεῖον οἰκεῖον θέσθαι.
[387] S. in Met. 331,3: νοητὸν δὲ τὸ θεωρητὸν ἢ τὸ ἁπλοῦν νόημα.

anderen hypostasiertes gemeinsames Prädikat (‚Nicht-läuft' ist also eine Idee des Steins und des schlafenden Sokrates).

Die als Definitionsgegenstand ausgeschlossenen Einzeldinge (genauer: nach dem Allgemeinen in ihnen) aber kommen in der *Quaestio* I 3 mit dem Allgemeinen (τὰ κοινά) in ihnen zusammen vor, beides stellt Alexander als zwei Kandidaten des Definitionsgegenstand auf. Dieses Allgemeine als ein Bestandteil des Einzelnen bestimmt Alexander als Ursache dafür, dass seine Instanzen ein und derselben Natur angehören, weswegen es unmöglich ein Abstraktum sein kann, sondern ein primäres Allgemeines, wie das „rationale sterbliche Lebewesen" in allen Menschen ein und dieselbe Natur ist; gerade in diesem Sinne sind „die Einzeldinge nach ihrem Allgemeinen" gemeint und nicht jedes beliebige. Deswegen schwankt Alexander nicht zwischen den beiden Kandidaten.

Das „vernünftige sterbliche Lebewesen" (und auch das „zweibeinige Lebewesen") ist doch lediglich um des Beispiels willen zusammengefasstes primäres Allgemeines, das seiner Natur nach gemeinsam, ein und derselbe Sachbegriff bzw. die *eine* Natur ist, die nicht von der Anzahl ihrer realisierten Instanzen abhängt, d.h., sie muss gar nicht in wahrnehmbaren Gegenständen realisiert werden.

Neben den Ideen lehnt Alexander ferner auch τὰ νοήματα καὶ τὰ κοινά als Definitionsgegenstand ab, so dass das hier gemeinte Allgemeine nicht mit demselben als primärem Allgemeinem in der *Quaestio* I 3 identisch ist. Die allgemeinen Gedanken haben sich als Abstraktionsprodukte herausgestellt, die die mathematischen Gegenstände, den konfus-abstrakt gebildeteten allgemeinen Menschen und das Genos als Abstraktum umfassen.

Wenn Alexander in der *Quaestio* II 14 aber sagt, dass das „rationale sterbliche Lebewesen" (und das „dreidimensional Berührbare") nicht νόημα ist, meint er mit diesem im prägnanten Sinne τὸ ἁπλοῦν νόημα, den einfachen Begriff, weil es im strikten Sinne nur eine Materie des letzten Eidos ist: Aufnahmefähig für den Intellekt bzw. die Erkenntnis (eines ἄυλον εἶδος). Dieses Eidos ist der Definitionsgegenstand.

Wenn wir das jeweils sachlich Gemeinte, das in demselben Wortlaut ausgedrückt ist, unterscheiden, sehen wir ein, dass der Definitionsgegenstand für Alexander konsequent die letzte Ursache bzw. das letzte Eidos ist, das wir durch die ἀφαίρεσις finden und nach dem wir ein jedes erkennen (und auch prädizieren), weil es die Grenze der Erkenntnis ist.

F. τὸ τί ἦν εἶναι als primäres Allgemeines

Dieser berühmte wie umstrittene Begriff des Aristoteles hat seit Trendelenburg gut 200 Jahre rege Diskussionen entfacht. Die für das Verständnis des Ausdrucks vorgeschlagenen Bedeutungen wurden schon vielfach zusammengefasst, was rechtfertigt, auf einen eigenen Forschungsüberblick zu verzichten.[388] Ich werde stattdessen von einer Passage in Alexanders Kommentar zur *Topik* ausgehen, die für ihren Wert bei der Erklärung des τὸ τί ἦν εἶναι nicht hinreichend ausgewertet wurde. Sie enthält zudem viele im vorangehenden Kapitel vorgelegte Themen: das Verhältnis des τὸ τί ἦν εἶναι zu (allgemeinem) Eidos/Genos und πρᾶγμα, Definition (ὁρισμός, ὅρος, λόγος) und Wort (in der Kategorie der Ousia); alles das wird sich für das Verständnis des Allgemeinen bei Aristoteles und Alexander als fruchtbar erweisen.

Außerdem werde ich darauf eingehen, dass das τὸ τί ἦν εἶναι unter bestimmtem Kontext mit dem primären Allgemeinen gleichgesetzt werden darf. (Mit dem τὸ τί ἦν εἶναι als individuell-persönlichem Eidos werde ich mich im Kap. III, B befassen.) Zur Explikation dieses Aspekts, der den Inhalt des Kapitels VII 4 der *Metaphysik* bildet, soll trotz der unechten Autorschaft Ps.-Alexanders Kommentar dazu herangezogen werden, der sich als ganz im Sinne von Aristoteles und Alexander gedacht herausstellen wird.

1. Alexanders Begriffserklärung

Was so gut wie alle bisher zugänglichen Erklärungen des τὸ τί ἦν εἶναι gemeinsam haben, ist, dass sie gerade Alexanders Aussagen darüber außer Acht lassen, obwohl er, soweit ich sehe, als der einzige Kommentator den Begriff nicht nur sachlich, sondern auch grammatikalisch erläutert hat. Die Nicht-Berücksichtigung des Alexander hat die Philologen und die Philosophen dazu geführt, dass sie sowohl die grammatischen Bestandteile des τὸ τί ἦν εἶναι als auch diesen Begriff insgesamt mehr als nötig, wenn ich so sagen darf, dramatisierten, was sein Verständnis nicht wenig erschwert.

Jetzt examiniere ich anhand der Ausführungen des Alexander, inwieweit die repräsentativen Interpretationen geltend gemacht werden können, ohne alle Einzelprobleme durchzugehen.

> Ἔστι δὲ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. [Top. 101b38]
> Πρῶτον περὶ τοῦ ὁρισμοῦ τὸν λόγον ποιεῖται· τελειότερον γὰρ ὁ ὁρισμὸς καὶ πάντα τὰ ἄλλα ἐν ἑαυτῷ ἔχων· καὶ γὰρ τὸ γένος ἐν τῷ ὅρῳ καὶ τὸ ἴδιον καὶ τὸ ὑπάρχον, τοῦτ' ἔστι τὸ

[388] Eine gute Übersicht bieten z.B. Sonderegger: Zur Sprachform des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι, in: Rheinisches Museum für Philologie, 144, 2001, 113-122; Cho: Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles, 2003, 68-74; Wey: ΛΟΓΟΣ und ΟΥΣΙΑ. Sein und Sprache bei Aristoteles, 2014, 106-115.

συμβεβηκός. κἄπειτα ὁρίζεται καὶ ταῦτα. καὶ τί ποτε σημαίνει τὸ ὄνομα τοῦ ὁρισμοῦ, ἀποδίδωσι. μετενήνεκται δὲ τὸ τοῦ ὅρου καὶ τοῦ ὁρισμοῦ ὄνομα ἀπὸ τῶν ὅρων τῶν ἐπὶ τῶν χωρίων, οἷς περιγράφουσιν αὐτὰ καὶ τῶν ἄλλων χωρίζουσιν. οὐκ εἰ ὁρισμοῦ δὲ ὁρισμὸν ἀποδίδωσι, διὰ τοῦτο εἰς ἄπειρον προελεύσεται· παντὸς γὰρ ὁρισμοῦ, καθ' ὅ ἐστιν ὁρισμός, οὗτος ἔσται λόγος, καὶ οὐκ ἄλλος ἄλλου. λόγον δέ φησιν εἶναι τὸν ὁρισμὸν τὸν τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνοντα, ὃ μόνῳ τῷ λόγῳ ὑπάρχει τούτῳ. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι ὡς ὀνοματικὸν μὲν συλλαβὼν ἐξενήνοχε, σημαίνει δὲ 'ὁ τὸ τί ἐστι τὸ εἶναι σημαίνων τῷ ὁριστῷ', τοῦτ' ἔστι λόγος δηλωτικὸς τοῦ τί ποτέ ἐστι τὸ εἶναι ἐκείνῳ οὗ ἐστιν ὅρος. τῷ γὰρ ἦν οὐχ ὡς τοῦ παρεληλυθότος χρόνου δηλωτικῷ κέχρηται νῦν, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ 'ἔστιν'. συνήθης δὲ ἡ τοιαύτη χρῆσις· ὁ γὰρ λέγων 'τοῦτο ἦν' ἴσον λέγει τῷ 'τοῦτο ἔστι', τῷ 'ἦν' ἀντὶ τοῦ 'ἔστι' χρώμενος, καὶ ὁ λέγων 'τίς ἦν ὁ κόπτων τὴν θύραν;' ἀντὶ τοῦ 'τίς ἔστιν ὁ κόπτων τὴν θύραν;' λέγει. ὁ γὰρ ὅρος τὴν οὐσίαν καὶ ἐν ᾧ ἐστιν ἑκάστῳ τὸ εἶναι, τοῦτο δηλοῖ, οὐ συμβεβηκός τι οὐδὲ παρεπόμενον ἄλλως. πλειόνων γὰρ ὄντων τῶν ὑπαρχόντων ἑκάστῳ ὁ ὅρος ἀποκρίνων τὰ ἄλλα μόνα δηλοῖ ταῦτα τῶν ὑπαρχόντων οἷς ὁρίζεται, καὶ ἐν οἷς ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι, καὶ καθ' ἃ διαφέρον τῶν ἄλλων ἐστὶ τοῦτο ὃ εἶναι λέγεται. οὐ μάτην δὲ οὐδὲ ἐκ περιττοῦ τῷ ἦν τὸ εἶναι πρόσκειται ἀλλ' ἀναγκαίως. εἰ γὰρ τὸ ἦν τὸ 'ἔστι' σημαίνει, εἴη ἂν ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν σημαίνων ὁ αὐτὸς τῷ 'λόγος ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων', δῆλον ὅτι τὸ προκείμενον πρᾶγμα οὗ ἀποδίδοται. ἀλλ' εἰ τοῦτο, πᾶς ὁ τῶν ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορουμένων τοῦ προκειμένου ἔχων τι λόγος ὁρισμὸς αὐτοῦ ἔσται· ἐν τῷ τί ἐστι δὲ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν τὰ γένη, συνωνύμως γάρ· ὁ ἐν τῷ γένει ἄρα τὸ εἶδος τιθεὶς λόγος εἴη ἂν ὁρισμὸς τοῦ εἴδους, δηλῶν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ οὐκ ἀληθές. οὐκ ἄρα αὔταρκες τὸ ἦν, ὥς τινες ἡγοῦνται, ὧν δοκεῖ πρῶτος μὲν Ἀντισθένης εἶναι, εἶτα δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς τινες, ἀλλὰ εὐλόγως τὸ εἶναι πρόσκειται. ὁ γὰρ τί ἐστι τὸ εἶναι αὐτῷ δηλῶν λόγος οὐκ ἔστιν ὁ τὸ γένος ἢ ἄλλο τι τῶν ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορῶν αὐτοῦ· οὐ γὰρ τοῦτ' ἔστι τὸ εἶναι τῷ εἴδει τὸ τὸ γένος αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι, ὅτι μὴ ταὐτόν ἐστι τὸ εἶδος τῷ γένει τῷ αὐτοῦ. καὶ ἔστιν ἴσον τὸ εἰρημένον τῷ 'λόγος ὁ τῆς τοῦ πράγματος οὐσίας δηλωτικὸς καὶ καθ' ὅ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι'. οἱ δὲ λέγοντες ὅρον εἶναι λόγον κατὰ ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενον, ἀνάλυσιν μὲν λέγοντες τὴν ἐξάπλωσιν τοῦ ὁριστοῦ καὶ κεφαλαιωδῶς, ἀπαρτιζόντως δὲ τὸ μήτε ὑπερβάλλειν μήτε ἐνδεῖν, οὐδὲν ἂν λέγοιεν τὸν ὅρον διαφέρειν τῆς τοῦ ἰδίου ἀποδόσεως. λόγος γὰρ καὶ τὸ 'ζῷον γελαστικόν', καὶ ἀπερίττως τε καὶ ἀνελλιπῶς σημαίνει τὸν ἄνθρωπον· οὔτε γὰρ ἐπὶ πλέον οὔτε ἐπ' ἔλαττόν ἐστι τοῦ ἀνθρώπου. ἀλλὰ πλεῖστον ὁρισμοῦ ὁ διὰ τοῦ ἰδίου λόγος ἀποδιδόμενος διαφέρει, ὅτι μὴ σημαίνει ἐν τίνι ἐστὶ τὸ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ. ὅτι γὰρ μὴ ἐν τῷ γελαστικῷ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι, δῆλον ἐκ τοῦ τὰς καθ' ὅ ἐστιν ἕκαστον ἐνεργείας ταύτας τελειοῦν αὐτό· οὐκ ἔστι δὲ τελειότης ἀνθρώπου τὸ γελᾶν. (in Top. 41,20-43,8)

„Die Definition ist eine Formulierung, die das Was-ist-das-<bestimmte>-Sein bezeichnet."

Zunächst diskutiert Aristoteles über die Definition; denn sie ist vollständiger <als ihre Bestandteile>, da sie alles andere in sich hat. Das Genos, das Eigentümliche und das Zukommende, das ist Akzidens, sind nämlich in der Definition enthalten. Daraufhin bestimmt er auch diese Dinge. So erklärt er, was denn das Wort Definition bedeutet. Das entlehnt er den Grenzsteinen bei den Grundstücken, durch die man sie umgrenzt und von anderen trennt. Wenn er die Definition der Definition vorlegt, wird er deswegen nicht ins Unendliche fortgehen; denn das Vorliegende wird Erklärung jeder Definition sein, insofern es sich um eine Definition handelt, und nicht eine andere Erklärung einer anderen Definition. Logos nennt Aristoteles die Definition, die das Was-ist-das-<bestimmte>-Sein erklärt, das allein diesem <es leistenden> Logos zukommt. Das ‚Was-ist-das-<bestimmte>-Sein' aber drückt er als ein Substantiv gefasst aus; es bezeichnet nämlich den Begriff, der das ‚Was-ist-das-

<bestimmte>-Sein des Definiendums‘ erklärt, d.h. der das ‚Was ist denn das <bestimmte> Sein von dem‘, worauf die Definition abzielt, aufweist. Das „war“ benutzt er also nicht als Vergangenheitstempus, sondern im Sinne von „ist“. Solche Verwendung ist aber gebräuchlich; denn wer „das war“ sagt, meint damit „das ist“, indem er statt „ist“ „war“ verwendet, und so wenn man sagt: „wer war das, der an die Tür klopfte?“, meint er es im Sinne von: „wer ist das, der an die Tür klopfte?“. Die Definition weist nämlich das Wesen bzw. das, worin ein jedes das Sein hat, auf, nicht irgendein Akzidens und Epiphänomen. Von den dem Einzelnen zukommenden vielen Dingen scheidet die Definition die übrigen ab und zeigt unter den ihm zukommenden Dingen diejenigen allein, durch die es bestimmt wird, d.h. worin sein Sein ist und wonach es verschieden von den übrigen das ist, als was <Bestimmtes> zu sein es bezeichnet wird. Neben dem „war“ aber steht „Sein“ nicht vergeblich und überflüssig, sondern notwendig. Denn wenn das „war“ „ist“ bedeutet, würde der Begriff, der Was-war-<es> erklärt, mit dem identisch sein, der Was-ist-<es> erklärt, d.h. den vorliegenden Gegenstand, der erklärt werden soll. Aber wenn dem so ist, wird jeder Begriff, der etwas von denen enthält, die vom Gegenstand in <Form von> Was-ist ausgesagt werden, dessen Definition sein; in <der Angabe> Was-ist aber wird das Genos vom Eidos ausgesagt, nämlich synonym. Daher würde der Begriff <so gesehen>, der im Genos das Eidos setzte, dessen Definition sein, da er <so> das Was-ist <des Eidos> zeigt. Dies ist nicht richtig. Das „war“ <allein> ist folglich nicht hinreichend, wie manche meinen; Erster von ihnen ist offenbar Antisthenes, dann aber auch einige Stoiker. Zu Recht steht dazu noch das „Sein“. Denn der Begriff, der zeigt: ‚Was-ist-das-<bestimmte>-Sein‘ des Gegenstands, ist nicht <mit dem Begriff identisch>, der das Genos oder etwas anderes der Prädikate <enthält>, die in <der Angabe> Was-ist <vorkommen>; es ist nämlich nicht das Sein des Eidos, dass das Genos von ihm ausgesagt wird, weil das Eidos nicht mit seinem Genos dasselbe ist. Also ist das Gesagte gleichbedeutend mit dem ‚Logos, der das Wesen des Gegenstands aufweist, d.h. das, wonach er sein Sein hat‘. <Es gibt aber> Leute, die behaupten: die Definition sei durch Auflösung vollständig vorgelegte Formulierung; „Auflösung“ meinen sie die zusammengefasste Vereinfachung des Definiendums, „vollständig“ aber das weder zu viel noch zu wenig Sein. So würden sie sagen, die Definition unterscheide sich gar nicht von der Angabe des Eigentümlichen. Das ‚zum Lachen fähige Lebewesen‘ ist nämlich auch eine <Art> Definition, es bezeichnet den Menschen nicht im Überfluss und mangelhaft; denn weder geht es über den Menschen hinaus noch mindert es ihn. Aber die Formulierung, die mit dem Eigentümlichen vorgelegt wird, unterscheidet sich von einer <eigentlichen> Definition am meisten darin, dass sie nicht erklärt, worin das <bestimmte> Sein des Menschen liegt. Dass das Sein des Menschen also nicht im Lachen-Können liegt, ist daraus klar, dass die <eigentlichen> Tätigkeiten das, nach dem ein jedes <sachlich und wesentlich bestimmt> ist, vollenden. Das Lachen ist aber nicht Vollendung des Menschen.

Indem Alexander Aristoteles’ Programm vorstellt, zählt er zunächst die Bestandteile der Definition (darauf werde ich später eingehen) auf und präsentiert deren Etymologie; dass der Grenzstein die Grenze des Landes markiert, erinnert uns an die eine Bedeutung von πέρας (*Met.* V 17), gemäß der das Eidos des Einzelnen dessen Erkenntnisgrenze ist.[389]

[389] S. in Met. 414,7-12: λέγει γὰρ πέρας εἶναι καὶ τὸ εἶδος, καθ’ ὅ ἐστιν οὐ κατὰ τὸ σχῆμα καὶ τὴν μορφήν. καὶ πῶς τοῦτο πέρας, προστίθησιν· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀνθρώπου πέρας τὸ ζῷον λογικὸν θνητὸν αὐτὸν εἶναι, ἀλλὰ τῆς

Nach der Wiedergabe der aristotelischen Stelle, dass der Logos diejenige Definition ist, die das τὸ τί ἦν εἶναι des Einzelnen aufweist, stellt Alexander fest, dass unser Begriff eine substantivierte Frage ist,[390] so dass das τί unmöglich Indefinitum sein kann, sondern Fragepronomen sein muss.

Dies schließt zugleich aus, dass der bestimmte Artikel τό den Infinitiv εἶναι substantiviere;[391] als Begründung dafür bringen Bassenge[392] und Sonderegger[393] vor, dass bei einer substantivierten Frage ein bestimmter Artikel vor dem εἶναι stehen müsse.

Dagegen kann eingewendet werden, dass das zu Suchende uns noch unbekannt ist, und wenn dieses gefunden ist, zeigt es sich im Aussagesatz als Subjekt: „X ist das bestimmte Sein der Sache“. Hierbei muss man aber beachten, dass „das bestimmte Sein“, wenn in einen griechischen Satz umgewandelt, das Prädikat darstellt, so dass es dort genauso wie im τὸ τί ἦν εἶναι ohne den bestimmten Artikel stehen muss. Das nach dem (methodisch korrekten) Abstraktionsverfahren Gefundene ist (das bestimmte) Sein, das eindeutig Prädikat ist, wie Alexander später formuliert: τοῦτο (= das ursprünglich gesuchte und gefundene τί) ὃ εἶναι λέγεται (42,12).

Einen weiteren Grund für den vermeintlichen substantivierten Infinitiv findet Bassenge in den sog. Dativ-Ausdrücken in Form von τὸ κύκλῳ εἶναι usw.; so habe das τὸ τί ἦν εἶναι „genetisches Verhältnis zu jenen Dativ-Ausdrücken“.[394]

Diese These wird aber dadurch stark relativiert, dass Aristoteles und Alexander an dem Begriff nicht selten auch die Genitivformen ἑκάστου oder αὐτοῦ anhängen,[395] was nahelegt, dass für die beiden Philosophen die Frage, ob das τὸ τί ἦν εἶναι fest mit dem Dativ verbunden sei, nicht das Gewicht hat, das Bassenge dem Dativ beilegt. Folglich kann auch der „Dativus possessivus“ nicht so viel Gewicht haben, wie in der Forschung behauptet wird; denn der Genitiv kennzeichnet den possessiven Sinn besser als der Dativ.

Viele Interpreten haben versucht, das Imperfekt ἦν zu ergründen. Das berühmte „philosophische Imperfekt“, das viele Anhänger gefunden hat, verweise auf ein bereits

---

γνώσεως τοῦ ἀνθρώπου. ὁμοίως δὲ καὶ τῆς ἑκάστου πράγματος γνώσεως τοῦτο πέρας· ὅταν γὰρ τοῦτο γνῶμεν, παυόμεθα τοῦ ζητεῖν τί ἐστι τὸ πρᾶγμα. − „Aristoteles sagt also, dass auch das Eidos Grenze ist, nach dem <ein jedes sachlich bestimmt> ist, nicht nach der Gestalt und der Form. Wie auch das Eidos Grenze ist, ergänzt er; denn dass der Mensch ein vernünftiges sterbliches Lebewesen ist, ist nicht Grenze des Menschen schlechthin, sondern dessen Erkenntnis. Auf gleiche Weise ist das Eidos Grenze der Erkenntnis eines jeden Gegenstands; denn sobald wir es erkannt haben, hören wir zu untersuchen auf, was der Gegenstand ist.“

[390] Schramm: Die Prinzipien der Aristotelischen Topik, 56, schließt die Möglichkeit der substantivierten Frage ganz aus.

[391] Ebenso Schramm: ebd.. Diese These kann außerdem nicht erklären, warum Aristoteles den bestimmten Artikel auch im Plural, τὰ τί ἦν εἶναι (Met. VII 6, 1031b10), verwendet.

[392] Bassenge: Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, 19 ff.

[393] Sonderegger: a.a.O., 115.

[394] Bassenge: a.a.O., 19.

[395] S. z.B. Met. VII 7, 1032b1-2; Alex. in Met. 21,1 u. 21; 416,1; in Top. 485,8.

Genanntes oder eine genannte Definition. Diese These ist unhaltbar, weil, wie vor kurzem gesagt, das, was einen Gegenstand sachlich wie wesentlich ausmacht, jetzt gesucht wird, so dass es nicht schon zuvor genannt sein kann. Selbst wenn „das philosophische Imperfektum schon klar genug bei Platon festzustellen ist“,[396] kann es nie etwas Unerwähntes (= das zu Suchende) plötzlich entstehen lassen. Das so dramatisierte Imperfekt wird auch nicht gerechtfertigt, wenn Bassenge mit der schlichten Erklärung des Alexander, das ἦν sei kein Vergangenheitstempus und bedeute so ‚ἔστιν‘ (42,4-8), offensichtlich nicht zufrieden ist,[397] als hätte der Kommentator den versteckten Sinn des Wortes nicht erkannt.

Das vermeintlich so bedeutsame Imperfekt hat jüngst eine weitere Anhängerin gefunden: In klarer Abgrenzung des τὸ τί ἦν εἶναι vom τί ἐστι, das präsentische Bedeutung habe, sieht Wey in dem Imperfekt einen „sprachlichen und sachlichen Kernpunkt“, so dass es vom philosophischen Gehalt unlösbar sei.[398] Bei ihrem Versuch, die Deutung von Tugendhat und von Schramm, das Imperfekt drücke nur die „Essentialität des Seins“ aus,[399] zu kombinieren, unterläuft Wey der Fehler, die Form, die nach Tugendhat von dem Imperfekt der Priorität bezeichnet wird, mit der Art gleichzusetzen.[400] Die Spezies oder die Gattung kann aber, wie sich schon erwiesen hat, nicht früher als sowohl eine bestimmte Sache als auch deren konkrete sinnliche Instanzen sein, sondern ist nur ein subjektiv nachträglich gebildetes Abstraktionsprodukt nach dem Finden markanter gemeinsamer Merkmale, und hat so ihr Sein nur darin, ausgesagt zu werden (= *praedicabile de pluribus*).[401]

Der sprachliche und sachliche Kern liegt weniger in dem Imperfekt als in dem Infinitiv εἶναι; Alexander erläutert nämlich knapp als Sinn des τὸ τί ἦν εἶναι, dass es gerade nach dem (sachlich) bestimmten Sein des Gegenstands fragt (42,2-4).[402]

Nachdem Alexander zugesichert hat, dass das ἦν der Alltagssprache entsprechend von Aristoteles als „ἔστιν“ gebraucht wurde, illustriert er lapidar den Vorgang, wie das bestimmte Sein eines Gegenstands gefunden wird (42,8 ff.); die Definition (oder Wesensbegrenzung, wie Alexander den Ursprung der Definition auf den Grenzstein zurückführt, 41,24-26) segregiert alle Akzidentien und sekundäre Eigenschaften und zeigt nur diejenigen Bestimmungen, durch die das Einzelne bestimmt und begrenzt wird (οἷς ὁρίζεται, 42,11) und sich somit von anderen

[396] Bassenge: a.a.O., 31.
[397] Ebd..
[398] Wey: a.a.O., 110.
[399] Schramm: a.a.O., 57.
[400] Wey: a.a.O., 112.
[401] S. z.B. Alex. in Met. 180,5-6: ἀλλ’ ὡς τὰ γένη καὶ τὰ καθόλου καὶ κοινά, οἷς ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι τῶν καθ’ ἕκαστα τὸ εἶναι.
[402] Demzufolge kann sich das ἦν nur schwerlich auf das Definiendum beziehen, wie Schramm, a.a.O., 57 behauptet.

unterscheidet. Dies ist das bestimmte Sein des Einzeldings.[403] Deswegen ist der Infinitiv εἶναι unbedingt erforderlich.

Die Notwendigkeit des Infinitivs demonstriert Alexander sodann anhand der Differenzierung des τὸ τί ἦν εἶναι vom τί ἐστι (42,13 ff.); das Was-ist ist hier natürlich nicht synonym mit dem Eidos (die Sache, nicht Spezies) bzw. dem τὸ τί ἦν εἶναι, sondern derjenige Logos, der das bestimmte Sein ausgenommen irgendeines der Prädikate in der Angabe von Was-ist enthält, wie Aristoteles dessen Bedeutung auch im weiteren Sinne anführt:

> ἢ καὶ ὁ ὁρισμὸς ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστι πλεοναχῶς λέγεται; καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. (Met. VII 4, 1030a17-20)
> Doch die Definition wird genauso wie das Was-ist in mehreren Bedeutungen gebraucht; denn auch das Was-ist bedeutet zum einen das Wesen bzw. das bestimmte Etwas, zum anderen aber ein jedes der Prädikate, <nämlich> Quantitatives, Qualitatives und alles anderes der Art.

Was in der Angabe τί ἐστι, die nicht das Wesen enthält, vorkommen kann, sind Akzidentien (42,9) und Prädikate aller Art. Zu den hier gemeinten Akzidentien gehören aber selbstverständlich nicht die sog. An-sich-Akzidentien wie die Innenwinkelsumme des Dreiecks, die Gegenstand des Beweises (ἀποδεικτά) sind,[404] sondern Merkmale wie „aufrecht gehend, flachnaglig, kahlköpfig, dickbäuchig“.[405]

Außer den Akzidentien können nach Alexander (42,17-18) in τί ἐστι auch Genos und Eidos vorkommen;[406] wenn ein Genos von einem Eidos ausgesagt wird, z.B. ‚Der Mensch ist ein Lebewesen‘, ist dieser Logos keine eigentliche Definition des Eidos Mensch, d.h. nicht dessen τὸ τί ἦν εἶναι, eine Folge des fehlenden εἶναι.[407] Weil eine solche Angabe nicht das bestimmte Sein des Einzelnen aufweist, setzt Alexander ihr das τὸ τί ἦν εἶναι entgegen (42,22-23).

Daraufhin führt Alexander einen weiteren Faktor an, dessen Angabe mit Blick auf das τὸ τί ἦν εἶναι defizient ist, indem er der Definitionslehre einer gewissen Gruppe entschieden entgegentritt. Ihrer Lehrmeinung zufolge soll die Definition eine knappe Vereinfachung des Definiendums sein, die weder zu viel noch zu wenig sein darf (42,27-43,1). In Alexanders

---

[403] Wie die bisherige Ausführung zeigt, ist es für die Übersetzung des τὸ τί ἦν εἶναι gar nicht nötig, das Pronomen „es“ einzuführen, wie Wey, a.a.O., 113 verlangt.
[404] S. in Met. 188,28-29: τὰ γὰρ καθ’ ἑαυτὰ ὑπάρχοντα, ἅπερ ἐστὶ τὰ ἀποδεικτά, πάθη εἶπε. − „Denn die an sich zukommenden Sachen, die genau Beweisgegenstand sind, nannte Aristoteles Eigenschaften [oder besser: Bestimmungen].“; 194,32-33: ταῦτα [sc. τὰ καθ’ αὑτὰ ὑπάρχοντα] γάρ ἐστιν ἀποδεικτά.
[405] S. in Top. 421,29-30, das sind die äußerlichen materiellen Eigenschaften des Sokrates.
[406] Auf das prägnant gebrauchte Genos hinsichtlich des τὸ τί ἦν εἶναι komme ich später zu sprechen.
[407] Deswegen kann die vermeintlich eingeschobene τί ἦν-Frage unmöglich auf „die Antwort auf die ursprüngliche τί ἐστι-Frage“ zurückgeführt werden, wie Schramm, a.a.O., 57 behauptet, insofern das τί ἐστι streng vom τί ἦν εἶναι abzugrenzen ist.

Augen aber ist sie nichts anderes als Angabe des Eigentümlichen oder exklusiven Merkmals (43,2); obwohl der Logos ‚zum Lachen fähiges Lebewesen' die Knappheitsbedingung jener Leute erfüllt, ist er keine eigentliche Definition des Menschen, weil er nicht erklären kann, worin das wesentliche Sein des Menschen liegt. Dieses ist das rationale Vermögen (τὸ λογικόν) als Vollendung der Seelenvermögen,[408] das den Menschen von anderen Lebewesen am maßgeblichsten unterscheidet.

Soweit die modernen Interpretationen des τὸ τί ἦν εἶναι, die sich an den Ausführungen des Alexander gemessen eher als fehlerhaft bzw. übertrieben erweisen.

Wir kommen nun zu der übersprungenen Thematik: den Bestandteilen der Definition.

2. Die gemeinsamen Bestandteile der Definition und des τὸ τί ἦν εἶναι

Neben dem Genos nennt Alexander am Anfang unserer Stelle als Bestandteile der Definition das Eigentümliche und das Akzidens, so dass diese beiden unter den Begriff der Differenz subsumiert werden können, wie sich im Lauf der Darstellung zeigen wird.

Das Genos und die Differenzen sind die gemeinsamen Bestandteile der Definition und des τὸ τί ἦν εἶναι, wie Alexander in demselben Kommentar sagt:

> δεῖ οὖν τὸ γένος, ἐπεὶ τὸ τί ἐστι σημαίνει, πρῶτον ὑποτίθεσθαι τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ· διὰ μὲν γὰρ τοῦ γένους προϋποτυπούμεθα τὴν φύσιν, διὰ δὲ τῆς διαφορᾶς οἷον προσεκπληροῦμεν καὶ ἀναγράφομεν· πρότερον γὰρ δεῖ λέγειν τί ἐστι, εἶθ' οὕτως ὁποῖόν τί ἐστιν· ἐξ ἀμφοῖν γὰρ ἑκάστῳ τὸ τί ἦν εἶναι. (in Top. 444,3-7)
> Es muss also als erster der Bestandteile der Definition das Genos aufgestellt [oder: angenommen] werden, weil es das Was-ist bezeichnet; denn durch das Genos erkennen wir umrisshaft die Natur <des Definiendums>, durch die Differenz aber füllen wir <es> sozusagen auf und malen <es> aus. Man muss nämlich zunächst nennen, was <der Gegenstand sachlich> ist, und dann, wie <er> qualitativ <bestimmt> ist; denn aus beiden besteht das Was-ist-das-bestimmte-Sein des Einzelnen.

Wie der Satz selbst schon andeutet, dass der Logos (Wesenserklärung) die das τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnende Definition ist (*in Top*. 41,29), ist es nicht verwunderlich, dass die beiden letzteren die gemeinsamen Bestandteile haben, weil:

> Πρὸς τοῖς προειρημένοις οὐσίαν φησὶ λέγεσθαι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ τί ἦν εἶναι λόγος ἐστὶν ὁ ὁρισμός· τί γάρ ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἀπαιτούμενοι, λέγομεν ὅτι ὁ ὁρισμός, λόγον κοινότερον εἰπὼν τὸν ὁρισμόν. (in Met. 374,37-39)

[408] S. in Top. 46,10-11: κυρίως δ' ἂν εἶεν ὅροι οἱ ἔχοντες πρὸς τούτῳ καὶ καθ' ὃ μάλιστά ἐστι τῷ ὁριστῷ τὸ εἶναι, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ λογικόν. − „Vorzügliche Definition wäre diejenige, die zudem noch auch das enthält, wonach das Definiendum am meisten das Sein hat, wie der Mensch nach dem vernünftigen Vermögen." S. noch De an. mantissa 119,11-12 und De an. 29,22 im Kap. I, E.

> Noch zu dem Gesagten sagt Aristoteles, dass Wesen auch das Was-ist-das-bestimmte-Sein genannt wird, dessen Erklärung Definition ist; denn wenn wir gefragt werden, was das Was-ist-das-bestimmte-Sein ist, sagen wir, dass es Definition ist, wobei er die Definition allgemein Logos nannte.

Aus der letzten *Topik*-Passage geht hervor, dass das Genos Prinzip der Definition[409] ist und das Was-ist bzw. das Wesen[410] signalisiert, und dass man durch das Genos auch nur grob die Natur des Gegenstands erkennt. Was die Leistung betrifft, fallen somit das Genos, das Was-ist, die Natur und das Wesen zusammen.

Man kann vorschnell zu dem Urteil kommen, das Genos hier sei der Gattungsname. Diese Ansicht ist jedoch nicht möglich, sondern das Genos bedeutet „Grundlage bzw. Natur".[411] Weil ein Gattungsname seinem Wesen nach erst nachträglich abstrakt gebildet wird, gehen ihm zeitlich wie sachlich das Genos und das Eidos voran, wie dies aus dem Ziel der *Kategorienschrift*, das Philoponos besonders deutlich darlegt, ersichtlich ist:

> ὡς γὰρ πολλάκις εἴρηται, οὐ περὶ τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστὶ διαλαμβάνει, ἀλλὰ κατὰ ποίου σημαινομένου ἑκάστην τῶν κατηγοριῶν οἱ πολλοὶ λέγοντες φέρουσιν, ἐπεὶ εἴ γε ἠκολούθει τῇ φύσει τῶν πραγμάτων, πρώτην ἂν εἶπε τὴν τῶν γενῶν καὶ τῶν εἰδῶν, δευτέραν δὲ τὴν τῶν ἀτόμων, ὡς ἐκείνην μὲν αἰτίαν, ταύτην δ' αἰτιατήν· κρεῖττον δὲ τὸ αἴτιον τοῦ αἰτιατοῦ καὶ τὸ καθολικὸν τοῦ μερικοῦ. καὶ ἄλλως τὰ τῇ φύσει πρότερα ἡμῖν ὕστερα καὶ τὰ ἡμῖν πρότερα τῇ φύσει δεύτερα· ἐπεὶ οὖν ὁ λόγος αὐτῷ πρὸς εἰσαγομένους, εἰκότως τὴν μερικὴν οὐσίαν πρώτην εἶπεν (ἐναργεστέρα γὰρ αὕτη κατὰ τὴν αἴσθησιν), δευτέραν δὲ εἶπε τὴν κατὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη· ἀπὸ γὰρ τῶν μερικῶν ἐπὶ τὰ καθόλου ἀναγόμεθα ὀψὲ τοῦ λόγου ἐν ἡμῖν ἐλλάμψαντος. (in Cat. 50,4-14)
> Denn wie oft gesagt, handelt Aristoteles <in dieser Schrift> nicht vom Seienden als solchem, sondern davon, in welcher Bedeutung die vielen Menschen eine jede der Kategorien anwenden. Denn wenn er der Natur der Dinge gefolgt wäre, hätte er Genos und Eidos erste Substanz und die Individuen zweite Substanz genannt, weil jene Ursache, diese aber Verursachtes sind; die Ursache ist ja besser als das Verursachte und das Allgemeine als das Partikuläre. Überdies ist das der Natur nach Frühere für uns später und das uns Frühere ist der Natur nach später; weil Aristoteles diese Abhandlung für die Anfänger <der Philosophie> bestimmt, nannte er zu Recht die einzelne Substanz erste Substanz (denn sie ist für die Wahrnehmung ziemlich deutlich), Genos und Eidos aber die zweite Substanz. Denn wir gehen von dem Partikulären aus und führen uns zum Allgemeinen, bis sich der Sachbegriff uns erhellt.

Dass Alexander ebenfalls diesen Skopos der *Kategorienschrift* (d.h. nicht Seinsweise oder Klassifizierung der Dinge oder Strukturanalogie von Sein, Denken und Sprache)[412] und diese

[409] In Met. 203,6-7: ἀρχὴ γὰρ τῶν ὁρισμῶν ἡ τοῦ γένους λῆψις; in Top. 421,17-18: ἀρχὴ γὰρ τοῦ ὅρου τὸ γένος.
[410] In Top. 421,16-17: καὶ ὅτι πρῶτον τὸ γένος τὴν ἑκάστου οὐσίαν δείκνυσιν.
[411] In Met. 83,32-33: γένος λέγων ἀντὶ τοῦ ὑπόστασιν καὶ φύσιν.
[412] So jetzt auch Weiner: Aristoteles' Bestimmung der Substanz als logos, 2016; Wey: a.a.O.

Beschreibung des Erkenntniswegs, den wir im Eingangskapitel der *Physik* gesehen haben, als aristotelische Lehre ansetzt, muss hier nicht wiederholt werden.[413]

Was für unseren Kontext wichtig ist: Das Genos und Eidos, das der Natur nach früher ist, ist jeweils keineswegs ein Abstraktum, das ein Prädikat findet und so ausgesagt wird, sondern muss als Kombination bestimmter Fähigkeiten verstanden werden,[414] die in einer Materie realisiert werden können. Zu dem der Natur nach Früheren zählt Ps.-Alexander zutreffend auch die Differenzen, die selbst jeweils ein bestimmtes Können sind:

> ὡς οὖν ἐπὶ τούτων ἔχει, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φυσικῶν, λέγω δὴ γένους καὶ διαφορῶν. (Ps.-Alex. in Met. 519,25-26)
> Wie es sich bei diesen [sc. Eidos und Materie] so [sc. sie werden der Natur nach sofort geeint] verhält, ebenso auch bei den natürlichen Dingen, ich meine Genos und Differenzen.

Diese Sachlage lässt sich auch in der Alltagserfahrung beobachten: Wenn man etwa ein noch nie dagewesenes Lebewesen − dies festzustellen ist selbst schon eine Erkenntnisleistung − durch Definition erkennen will, muss man zuerst feststellen, welche Vermögen es besitzt, und je nach dem Vermögen, das es von anderen Lebewesen abgrenzt, d.h. definiert, und das mithin eine bestimmte Differenz darstellt, kann man es dann einem bestimmten Eidos (Spezies) zuordnen.

Dieses Eidos als bestimmter Sachgehalt inklusive Kombination von Fähigkeiten ist genau der Ermöglichungsgrund sowohl der Erkenntnis des Einzelnen als auch dessen Prädikation, wie Alexander in seinem *Metaphysik*-Kommentar zur 6. Aporie die Doppelbedeutung des von Aristoteles wohl absichtlich verwendeten Ausdrucks Eidos genau erläutert und dieses als Spezies nachdrücklich ausschließt;[415] nachdem man erst das Eidos als Wesen des Einzelnen erfasst hat, kann man zur von der Gattung eingeteilten Spezies übergehen.[416]

Wenn durch das (erste) Genos allgemein die Natur des Gegenstands, d.h. was er ist, erkannt ist, muss seine Erkenntnis vervollständigt werden, d.h. dasjenige muss gefunden werden, wonach er sich von anderen unterscheidet, und das so sein Sein ausmacht; das leisten die Differenzen. Demgemäß veranschaulicht Alexander die Leistung des Genos und der Differenzen so:

> (… καὶ ὅτι πρῶτον τὸ γένος τὴν ἑκάστου οὐσίαν δείκνυσιν, χωρίζον αὐτὸ ἀπὸ πάντων τῶν διαφόρων· ἀρχὴ γὰρ τοῦ ὅρου τὸ γένος, ἐξεργασίᾳ δὲ αἱ διαφοραὶ ἐοίκασιν. καὶ αἱ μὲν

[413] S. die Kap. I, A und B.
[414] S. die Kap. I, E, 2 und III, C; s. auch Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 260, Anm. 67, wo er zu Recht betont, dass es für Aristoteles keine real existierenden, festen Gattungen und Spezies gibt, sondern diese als „bestimmte Vermögenskombinationen denkbar“ sind.
[415] S. dazu das Kap. I, B.
[416] In Met. 203,23: ὁ δὲ λαβὼν τὸ εἶδος τοῦτο ἐπὶ τὸ ἐκ γένους μετῆλθε.

διαφοραὶ τῶν ὁμοίων καὶ συγγενῶν χωρίζουσι τὸ ὁριστόν, ὧν οὐχ οἷόν τε χωρίσαι αὐτό, εἰ μὴ πρότερον χωρισθείη τῶν ἀνομοίων καὶ ἐκτὸς τῆς φύσεως τοῦ ὁριστοῦ, ὃ ποιεῖ τὸ γένος), ἢ ὅταν οὐκ ἴδιον τοῦ ὁριστοῦ ἀποδιδῷ τις τὸν λόγον, ὡς εἴ τις θείη ὁρισμὸν εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν· (οὗτος γὰρ ὁ ὅρος οὐκ ἴδιος τοῦ ἀνθρώπου ἐστίν, ἐπεὶ οὐκ ἀντιστρέφει· δεῖ δὲ τὸν ὁρισμὸν ἴδιον εἶναι τοῦ ὁριστοῦ καὶ ἀντιστρέφειν ὥσπερ καὶ τὸ ἴδιον). (in Top. 421,16-25)

(… Zuallererst zeigt das Genos die Natur des Einzelnen, indem es dieses von allen unterschiedlichen Dingen unterscheidet; denn das Genos ist Prinzip der Definition, die Differenzen aber ähneln der Vollendung <der Definition>. Die Differenzen unterscheiden nämlich das Definiendum von den ähnlichen bzw. dasselbe Genos teilenden, von denen es nicht unterscheidbar ist, wenn es nicht zuvor von den ungleichen bzw. außerhalb seiner Natur seienden unterschieden wäre, was das Genos leistet), oder wenn man als Wesenserklärung nicht Eigentümliches des Definiendums vorlegt, wie wenn man annimmt, die Definition des Menschen sei ein landlebendes zweifüßiges Lebewesen (denn diese Definition ist nicht dem Menschen eigentümlich, weil sie nicht gegenseitig aussagbar ist; denn die Definition muss dem Definiendum eigentümlich und umgekehrt von <diesem> aussagbar sein, wie auch das Eigentümliche).

Wir haben oben gelernt, dass der Logos „landlebendes zweifüßiges Lebewesen“ nur als eine beispielshalber genommene Natur und Eidos des Menschen ist, so dass er keine eigentliche Definition des Menschen sein kann.[417]

Das gesuchte ἴδιον des Menschen aber ist selbstverständlich nicht das Lachen-Können (*in Top*. 43,3), sondern das ‚aufnahmefähig für das Wissen einer *einfachen* Sache (= Intellekt)‘.[418] Diese Fähigkeit ist zugleich die letzte Differenz, und zusammen mit dem ersten Genos Lebewesen macht sie genau das Eidos (Wesen) des Menschen aus,[419] weil ihr Logos so das τὸ τί ἦν εἶναι bzw. die Natur des Menschen aufweist.

---

[417] S. das Kap. I, E. Das „landlebende zweifüßige Lebewesen“ führt Alexander zudem als Beispiel für die Definitionsbestandteile an, die man mitbringen muss, wenn man den Menschen durch Definition erkennen will; man kenne aber *diese* Dinge nicht zuvor, aber ein jedes davon schon (in Met. 130,20-23: ὁ γὰρ μανθάνων τὸν τοῦ ἀνθρώπου ὁρισμόν, ὅτι ἔστι ζῷον πεζὸν δίπουν, οὐ προγιγνώσκει μὲν ὅτι ταῦτά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἕκαστον δὲ τούτων γνωρίζει, τὸ ζῷον, τὸ πεζόν, τὸ δίπουν, ἢ οὐκ ἂν μάθοι ὅτι ταῦτα ὁ ἄνθρωπός ἐστιν.). Dass „ταῦτα“ einen einheitlichen Sachbegriff (λόγος εἷς) meint, demonstriert Ps.-Alexander in der Erklärung der Frage, warum die Bestandteile der Definition des Menschen, Lebewesen und Zweifüßig, nicht vieles, sondern eines sind (Met. VII 12 und VIII 6): wie die eherne Kugel aus Erz und Rund besteht, und diese (Materie und Eidos) der Natur nach geeint werden, so verhält es sich auch bei Genos und Differenzen. Alle Differenzen vor der letzten mit dem Genos sind der Materie analog, die letzte Differenz aber ist Eidos; s. Ps.-Alex. in Met. 518,1-520,33; 560,19-562,19.

[418] S. in Top.: 43,26-27: καὶ γὰρ τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν ἴδιον ἀνθρώπου· οὐ γὰρ δεκτικοὶ οἱ θεοί; 235,23-24: εἰ οὖν θεοῦ μὲν ἴδιον ἀθανασία, ἀνθρώπου δὲ τὸ ἐπιστήμης δεκτικόν.

[419] S. Ps.-Alex. in Met. 520,30-31: τουτέστιν εἰ μέν εἰσι πλείονα τὰ λεγόμενα, τὸ πρῶτον γένος μετὰ τῆς τελευταίας διαφορᾶς ἐστι τὸ εἶδος. − „Das heißt, wenn vieles [sc. vernünftig, sterblich, zweifüßig, ungeflügelt] genannt wird, ist das erste Genos [sc. Lebewesen] mit der letzten Differenz das Eidos.“ Wenn Ps.-Alexander Zeilen zuvor „das vernünftige sterbliche Lebewesen“ als das dem ersten Genos folgende Genos (ἐχόμενα καὶ μετὰ τὸ πρῶτον, 520,24-25) bestimmt und nicht als die letzte Differenz, muss man daran erinnert sein, dass das Vernünftig auch das Beratende und Meinende inkludiert, s. dazu Alex. De an. 29,22-24: ἔσχατον δὲ εἶδος ψυχικῶν δυνάμεων, ὃ λογικὸν μὲν κοινῶς καλεῖται, εἰσὶν δὲ ἐν αὐτῷ δυνάμεις ἥ τε βουλευτικὴ καὶ δοξαστική, καὶ ἡ ἐπιστημονική τε καὶ νοητική. − „Höhepunkt der seelischen Vermögen ist das, was zwar allgemein

3. τὸ τί ἦν εἶναι als primäres Allgemeines auf der *logischen* Ebene

In dem letzten Abschnitt haben wir gesehen, dass die Bestandteile der Definition und auch des τὸ τί ἦν εἶναι, nämlich Genos (oder auch Eidos)[420] und Differenzen, der Natur nach früher als ihre konkreten Instanzen und Prädikate sind; das Genos bedeutet im eigentlichen und ursprünglichen Sinne Sein und Natur, das Eidos aber das Wesen als bestimmtes Können und die letzte Differenz das Eidos als Wesen des Einzelnen. Das gleichschenklige Dreieck z.B. kann man so definieren, dass es ein Dreieck (= Genos)[421] ist, dessen zwei Seiten gleich lang (= Eidos bzw. Differenz) sind.

Das heißt: Wir haben die genannten Begriffe bisher sachlich differenziert. Damit aber das jeweils sachbegrifflich Gemeinte vermittelt wird und die Erste Philosophie nicht etwa Mystik o.Ä. bleibt, kann man nicht umhin, von den zur Verfügung stehenden Wörtern Gebrauch zu machen, wie Philoponos betont:

> ἀδύνατον γὰρ σημᾶναι τὰ πράγματα ἄλλως ἢ ὑπὸ φωνῶν διὰ μέσων νοημάτων. (in Cat. 9,21-22)
> Denn es ist unmöglich, die Dinge anders zu bezeichnen als durch die sprachlichen Ausdrücke als Vermittler des Gedachten.

Mit dieser Thematik fängt Aristoteles im Kapitel VII 4 der *Metaphysik* an, indem er eingangs sein Programm so ankündigt, er wolle zunächst einiges über das τὸ τί ἦν εἶναι *logisch* besprechen. Dass er so vorgehen wird, hat er allerdings bereits im VII 1 angedeutet, indem er dabei auf das 5. Buch, *Über die mehrfachen Bedeutungen*, verwies.

Den Sinn der Beschäftigung mit den mehrfachen Bedeutungen der Begriffe findet Alexander in der Analogie der Dialektik (und deren Beitrag) zur Ersten Philosophie, die er im Proömium des Kommentars zu dem Buch so erklärt:

> ἔσται τοίνυν καὶ διαλεκτικὴ ὁμοία τῇ πρώτῃ φιλοσοφίᾳ, περὶ τῶν αὐτῶν διαλαμβάνουσα, λογικῶς μέντοι ἀλλ' οὐκ ἐπιστημονικῶς. (in Met. 344,18-20)
> Die Dialektik wird also der Ersten Philosophie ähnlich sein, da sie von denselben [sc. den verschiedenen Bedeutungen] handelt, allerdings sprachlich und nicht wissenschaftlich.

Auch die Erste Philosophie muss also die allgemeinen sprachlichen Ausdrücke benutzen, weswegen sie von diesen bzw. den Kategorien ausgeht, und man so auf dem Erkenntnisweg

---

Vernünftiges genannt wird, in ihm aber sind <auch> diese Fähigkeiten enthalten: die beratende und meinende und die noetisch wissensfähige."

[420] Zum synonymen Gebrauch der beiden Begriffe s. z.B. in Met. 204,28: γένη γὰρ καὶ τὰ εἴδη νῦν λέγει; 208,28-29; τὰ ἔσχατα γένη, τουτέστι τὰ ἄτομα εἴδη; Ps.-Alex. in Met. 518,26-27: πολλαχοῦ δὲ αὐτῷ σύνηθες τὸ τὰ εἴδη γένη λέγειν.

[421] Dass die Figur kein echtes Genos als Prinzip und Natur ist, werden wir im Kap. II sehen.

die vielen Bedeutungen wissenschaftlich wie sachbegrifflich unterscheiden soll. Mit diesen geht die Dialektik hingegen auf die allgemein anerkannte Weise (κατὰ τὸ ἔνδοξον) und *sprachlich* um; dies müsste demnach der Ausdruck λογικῶς in Z 4 bedeuten.[422]

Nachdem Aristoteles unter den vier Kandidaten der Ousia das τὸ τί ἦν εἶναι zum Untersuchungsgegenstand aufgestellt hat, beginnt er mit dem 4. Kapitel dem ermittelten Sinn des Wortes λογικῶς nach: Das τὸ τί ἦν εἶναι eines jeden ist das, was an sich ausgesagt wird (ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό).

Diesen einen Satz legt Ps.-Alexander eingehend dar, so dass jetzt die Stelle übersetzt werden soll, um die darin vorkommende Thematik sowie ihre Implikationen zu behandeln: das auch als primäres Allgemeines zu verstehende τὸ τηε, Wörter, Prädikation, Natur bzw. Sache und Definition.

> Εἰπὼν ὅτι δεῖ θεωρῆσαι περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ ἐκ τούτου μεταβῆναι ἐπὶ τὰ ὅλως γνωστά, φησὶν ὅτι πρῶτον εἴπωμεν ἔνια περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι λογικῶς. ἀλλὰ πρὸ τῆς τῶν λεγομένων σαφηνείας τοσοῦτον διοριστέον, ὅτι ἄλλο μέν φησι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἄλλο τὸν λόγον ἤτοι τὸν ὁρισμόν. τί ἦν εἶναι μὲν λέγει αὐτὸ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ, συνημμένως καὶ συνεπτυγμένως καὶ ἅμα ὡς ἓν νοουμένην, οὗ δηλαδὴ σημαντικόν ἐστι τὸ ὄνομα. τὸ γὰρ ἄνθρωπος ὄνομα σημαντικόν ἐστι τοῦ τί ἦν εἶναι, ἤγουν αὐτῆς τῆς φύσεως τοῦ πράγματος τῆς ὑπὸ τοῦ ἄνθρωπος ὀνόματος δηλουμένης. τί ἦν εἶναι μὲν λέγει τὴν συνειλημμένως καὶ ἅμα καὶ ὡς φύσιν νοουμένην, οἷον τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν (γινέσθω γὰρ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑπόδειγμα), ὁρισμὸν δὲ λέγει τὴν κατὰ ἀνάπλωσιν καὶ ἀπαρίθμησιν τῶν ἐξ ὧν σύγκειται τὸ εἶδος μερῶν νόησιν. καὶ τοῦτο διαφέρει τὸ τί ἦν εἶναι τοῦ ὁρισμοῦ, ὅτι ἐκεῖνο μέν ἐστι νόησις συγκεχυμένη καὶ ὡς φύσιν καὶ ὡς ἓν τὸ πρᾶγμα θεωροῦσα, ὁ δὲ ὁρισμὸς ἀνάπτυξίς τις τοῦ πράγματος καὶ ἀπαρίθμησις τῶν αὐτοῦ μερῶν. καὶ ταῦτα μὲν προδιήρθρωται τῆς τῶν λεγομένων ἕνεκεν σαφηνείας, ἐπὶ δὲ τὴν τῶν λεγομένων σαφήνειαν κατὰ τὸ δυνατὸν τρεπτέον. τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὃ λέγεται ἕκαστον καθ' αὑτό· ἕκαστος γὰρ τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων λέγεται καθ' αὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι. εἰλήφθω γὰρ ἀντὶ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸ δηλωτικὸν αὐτοῦ ὄνομα τὸ ἄνθρωπος, καὶ ἔσται σαφὲς ὃ λέγεται. τὸ τί ἦν εἶναι, φησίν, ἐστί, τουτέστιν ἄνθρωπός ἐστιν, ὅπερ λέγεται ἕκαστον τῶν κατὰ μέρος καθ' αὑτό. ὁ γὰρ Σωκράτης ἐκεῖνο τὸ ὄνομα λέγεται, τουτέστι τὸ ἄνθρωπος· εἰ δ' ὁ Σωκράτης λέγεται ἄνθρωπος, δῆλον ὡς λέγεται καὶ ἐκεῖνο, λέγω δὴ τὸ ὑπὸ τοῦ ἄνθρωπος ὀνόματος σημαινόμενον. ἐκεῖνο οὖν ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι. ὁ γὰρ Ἀλέξανδρος λέγεται ἄνθρωπος, ὅπερ ἐστὶ δηλωτικὸν τοῦ τί ἦν εἶναι. εἰπὼν δὲ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὃ λέγεται καὶ ὀνομάζεται ἕκαστον καθ' αὑτό. (...) τὸ μὲν γὰρ τί ἦν εἶναι λέγεται καθ' αὐτὸ ὑπάρχειν τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ, ἤτοι τοῖς ἀτόμοις, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν τὸ τί ἦν εἶναί ἐστι καὶ ἐν ἑκάστῳ τελεία ἡ φύσις αὕτη ὑπάρχει. (Ps.-Alex. in Met. 466,35-467,24; 467,36-38)
>
> Nachdem Aristoteles gesagt hat, dass man das Was-ist-das-bestimmte-Sein [in der Folge als τὸ τηε abgekürzt] betrachten und daraus zum schlechthin Erkennbaren übergehen muss, sagt

[422] Vgl. in Top. 30,12-14: καὶ αὐτὸς δὲ πολλάκις δεικνύς τινα τῶν κατὰ φιλοσοφίαν προστίθησι τὸ "λογικῶς" λέγων διαλεκτικῶς, ὡς δεομένων τινῶν τῶν κατὰ φιλοσοφίαν καὶ τοιούτων δείξεων. − „Aristoteles zeigt selbst öfters bestimmte Dinge in der Philosophie und setzt dabei ‚logisch' hinzu, womit er ‚dialektisch' meint, weil sie in der Philosophie auch solche Nachweise brauchen." S. auch Ps.-Alex. in Met. 473,17-18: ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ὂν λογικῶς καὶ ἐνδόξως ἐπιχειροῦντές τινές φασιν ὅτι τὸ μὴ ὂν ἔστιν.

er <nun>, dass wir zunächst einiges über das τὸ τηε logisch sprechen wollen. Aber zugunsten der Klarheit der zu sagenden Dinge soll soviel bestimmt werden, dass das τὸ τηε und der Logos, sprich die Definition, so Aristoteles, <logisch gesehen> Verschiedenes sind. Das τὸ τηε nennt er die Sache selbst bzw. ihre Natur, die vereinter- und zusammengelegterweise und zugleich als Eines gedacht wird, das ja das Wort bezeichnet. Denn das Wort ‚Mensch' bezeichnet das τὸ τηε, d.h., die Natur selbst des Gegenstands, die von dem Wort ‚Mensch' aufgewiesen wird. Τὸ τηε nennt er die zusammengefassterweise und zugleich als <gemeinsame> Natur gedachte <Erkenntnis>, wie die Natur des Menschen (als Beispiel sei der Mensch angeführt), die Definition aber die Erkenntnis gemäß der Erklärung und Aufzählung der Bestandteile des Eidos [sc. Wesens]. Auch darin unterscheidet sich das τὸ τηε von der Definition, dass es eine den Gegenstand nicht-differenzierterweise als <gemeinsame> Natur und Eines betrachtende Erkenntnis ist, die Definition aber eine gewisse Offenlegung des Gegenstands und Aufzählung seiner Bestandteile. Dies ist also wegen der Klarheit der Ausführung differenziert worden, und dieser Klarheit muss man sich zuwenden. „Das τὸ τηε ist das, als was das Einzelne an sich benannt wird."; denn jeder Einzelmensch wird an sich als τὸ τηε benannt. Man nehme nämlich statt des τηε das es aufweisende Wort ‚Mensch', dann wird das Gesagte deutlich sein. Das τὸ τηε, d.h. ‚Mensch', ist, so Aristoteles, das, als was jedes Einzelne an sich benannt wird. Denn Sokrates wird mit jenem Wort, nämlich ‚Mensch', benannt; wenn Sokrates ‚Mensch' genannt wird, ist es klar, dass er auch jenes, ich meine das vom Wort ‚Mensch' Aufgewiesene, also τὸ τηε benannt wird. Alexander wird ja <auch> ‚Mensch' genannt, was sein τηε aufweist. Aristoteles sagte, dass das τὸ τηε das ist, als was ein jedes an sich gesagt und benannt wird. [Es folgt die Erklärung des Satzes „οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν", 1029b16: Nicht jedes einem an sich Zukommende ist das τὸ τηε dessen, dem es zukommt, wie das Weiß der Fläche.] (...) Denn es wird gesagt, dass das τὸ τηε seinen Einzeldingen, d.h. den Individuen, an sich zukommt, weil ein jedes von diesen <selbst> das τὸ τηε ist und in ihm diese vollständige Natur liegt.

Wenn Ps.-Alexander an dieser Stelle sagt, das τὸ τηε sei etwas anderes als die Definition, während Alexander oben festgestellt hat: wenn wir gefragt würden, was das τὸ τηε sei, antworteten wir, es sei Definition, dürfen wir jetzt die Dimension der Diskussion nicht verwechseln, weil Ps.-Alexander mit Aristoteles über das τὸ τηε nunmehr logisch sprechen will und Alexander es hingegen sachlich bestimmt hat.

Die gesamte Passage gibt aber zu Verwechselungen Anlass, weil darin alle drei Arten des Allgemeinen vorkommen, beim τὸ τηε aber hauptsächlich das primäre und realisierte (ἔνυλον εἶδος) Allgemeine sich überlappt, wobei auch das abstrakte der Prädikation eine bestimmte Rolle spielt. Das soll dennoch nicht sprachlich, sondern im Folgenden sachlich differenziert werden.

τὸ τί ἦν εἶναι als die eine Natur in den Einzelnen desselben Eidos und seine Erkenntnisweise

Ps.-Alexander stellt wiederholt fest, dass das τὸ τηε der Einzelgegenstand selbst, genauer: seine Natur ist. Diese Natur haben nicht nur Sokrates und Alexander − das sind die Beispiele des Ps.-Alexander −, sondern auch alle Einzelmenschen gemeinsam, wie dieser an derselben Stelle ergänzt,[423] weswegen in der Übersetzung das Wort „gemeinsam“ beigefügt werden darf; alle Menschen haben, obwohl numerisch voneinander geteilt, ein und dasselbe Eidos, so dass die gemeinsame Natur *Mensch* in allen Menschen als ihre Ousia eingeordnet ist.[424] Genauso hat auch Simplikios das realisierte (nicht wörtlich immanente) Allgemeine beschrieben:

> δεύτερον δέ ἐστι κοινὸν τὸ ἀπὸ τοῦ κοινοῦ αἰτίου τοῖς διαφόροις εἴδεσιν ἐνδιδόμενον καὶ ἐνυπάρχον αὐτοῖς, ὥσπερ τὸ ἐν ἑκάστῳ ζῷον. (in Cat. 83,6-8)
> [Neben „dem ersten Lebewesen selbst“ als primärem Allgemeinem][425] Zweite Art des Allgemeinen ist das von der gemeinsamen Ursache her in den unterschiedlichen Einzelinstanzen[426] Eingegebene und so in ihnen Realisierte, wie das in jedem <jeweils realisiert> befindliche Lebewesen.

Die Menschen bestimmt Ps.-Alexander dann als individuelle Instanzen des τὸ τηε (τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ, 467,37), das zugleich ihre Natur ist, was uns sehr wundert, weil das, was seine Einzelinstanzen hervorbringen kann, im strengen Sinne[427] nur das primäre Allgemeine ist. Auch der soeben betrachtete Aspekt, nämlich in allen Exemplaren ein und dasselbe Eidos oder ein und dieselbe Natur, ist ausschließlich vom primären Allgemeinen her möglich.

Darauf, wie dieses auf den ersten Blick schwer nachvollziehbare Beisammensein des primären und des realisierten Allgemeinen zu verstehen ist, weist Ps.-Alexander selber hin:

> ἀλλ’ οὐσίαι εἰσὶν ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστα μεμερισμέναι πως καὶ ἀμέριστοι, μεμερισμέναι μὲν ᾗ ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστά εἰσιν, ἤτοι αὐτὰ τὰ καθ’ ἕκαστά εἰσιν, ἀμέριστοι δὲ κατὰ τὸ ταὐτὸν τῆς ἐν πᾶσιν εὑρισκομένης φύσεως. (in Met. 472,20-23)
> [„Die *eide* werden nicht der Teilhabe nach gesagt“ (Z 4, 1030a13) kann in dem Sinn verstanden werden, dass sie nicht, wie Platon sagt, selbständig existieren und die Einzeldinge

[423] Ps.-Alex. in Met. 467,29-30: ἀλλ’ ὃ ἄρα ἐστὶ καθ’ αὑτὸ ὁ Σωκράτης, ἐκεῖνό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι τοῦ Σωκράτους καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων. − „Vielmehr was an sich Sokrates ist, das ist das τὸ τηε des Sokrates und der Einzelmenschen.“

[424] Ebd. 516,31-32: τί μὲν οὖν ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι, ὅτι ἐστὶν ἡ συγκατατεταγμένη τοῖς καθ’ ἕκαστα οὐσία καὶ συνῃρημένως νοουμένη. − „[Aristoteles sagt] Was das τὸ τηε ist, dass es das im Einzelnen eingeordnete, vereinfacht gedachte Wesen ist.“; 519,5-6: τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ συγκατατεταγμένη φύσις ἑκάστοις, ἧς ἐστιν ὁ ὁρισμός, τόδε τί ἐστι καὶ ἕν. − „Denn das τὸ τηε bzw. die im Einzelnen eingeordnete Natur, auf die die Definition geht, ist ein bestimmtes Eines.“

[425] S. dazu das Kap. I, B.

[426] Das Wort τὰ εἴδη müsste in diesem Kontext als ἄτομα εἴδη verstanden werden, weil von den dasselbe Eidos teilenden Exemplaren die Rede ist.

[427] Als Ausnahme gilt z.B. der Sachgrund Gleichseitiges Dreieck, das selbst nicht primäres Allgemeines des Dreiecks schlechthin, sondern nur für seine Instanzen ursächlich ist, wie wir im Kap. III, A sehen werden.

gemäß der Teilhabe an ihnen sind], sondern Wesen sind in den Einzeldingen in gewissem Sinne vereinzelt und <zugleich auch> ungeteilt; vereinzelt sind sie, sofern sie in den Einzeldingen <singulär realisiert> sind, d.h. sie die Einzeldinge selbst sind, ungeteilt aber sind sie nach der in allem vorfindbaren identischen Natur.[428]

Die Erkenntnisweise der gemeinsamen Natur hat Aristoteles bereits in V 6 der *Metaphysik* erklärt, was hier noch hilfreicher ist. Die gemeinsame Natur der Einzeldinge wird hauptsächlich deswegen erkannt, weil alles, dessen Erfassung ungeteilt ist und so sein τὸ τηε erfasst, im eigentlichen Sinne Eines genannt wird;[429] das τὸ τηε ist gerade seine Ousia, wie Alexander ergänzt.[430]

Die Bedeutung des Einen führt Aristoteles fort: diejenigen, deren Ousia Eines ist, sind Eines, und zwar dem Eidos nach:

ἢ εἴδει (οὕτω τρίγωνον ἓν καὶ ἄνθρωπος εἷς λέγονται εἶναι· ὧν γὰρ ἓν εἶδος, ἓν ταῦτα τῇ οὐσίᾳ, ὡς οἱ ἄνθρωποι· ὁμοειδεῖς γάρ. (in Met. 367,25-27)
[Deren Ousia eine ist] oder dem Eidos nach, (so werden <jedes> Dreieck und <jeder> Mensch Eines genannt; denn die, deren Eidos Eines ist, sind der Ousia nach Eines, wie die Menschen; sie haben ja dasselbe Eidos [nicht gleichartig]).

Dass die partikulären Dinge trotz ihrer numerischen Verschiedenheit und Getrenntheit als Eines ungeteilt erkannt werden, wird von den Vokabeln, die Ps.-Alexander oben gebraucht, gut ausgedrückt: συνημμένως, συνεπτυγμένως, συνειλημμένως, ἅμα ὡς ἕν und συγκεχυμένη.[431]

Orientierungskriterium dafür sind selbstverständlich nicht markante Merkmale wie zweibeinig oder weiße Haut, die auch anderen Lebewesen zukommen, sondern ob und wie jemand die Natur des allgemeinen Menschseins verwirklicht, etwa dass er ein Schiff baut, ein Epos dichtet oder den Beweis eines geometrischen Lehrsatzes demonstriert usw. Alles das ist deswegen möglich, weil die menschliche Natur in allem vollständig (τελεία, 467,38) ist, wird aber unmöglich, wenn auch nur eine ihrer Fähigkeiten fehlt.

[428] Vgl. An. post. II 19, 100b2-3: ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῷον, ἕως ζῷον.
[429] Met. V 6, 1016b1-2: ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι.
[430] In Met. 366,25-26: Τούτοις προστίθησι καὶ λέγει καθόλου καὶ κυρίως ἓν ταῦτα εἶναι, ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι αὐτῶν καὶ τὴν οὐσίαν.
[431] Die übliche Übersetzung „konfus“ wird hier nur für Verwirrung sorgen.

Die auf das τὸ τί ἦν εἶναι/Eidos hinweisende Funktion des Wortes

Auf das als allem gemeinsame Natur verstandene τὸ τηε weist ein entsprechendes Wort hin (δηλωτικόν, σημαντικόν), wie Ps.-Alexander auch später bemerkt:[432]

> ἐπειδὴ πᾶν ὄνομα δηλωτικόν ἐστί τινος τί ἦν εἶναι. (in Met. 484,32-33)
> Weil jedes Wort das τὸ τηε von etwas aufweist.

Sokrates, Kallias und alle Einzelmenschen werden an sich als *Mensch* (467,23-24) benannt, das auf das τὸ τηε hinweist, weil man jedem individuellen Eidos als τὸ τηε und ἔνυλον εἶδος kein anderes eigenes Wort zufügen kann, was man daran sieht, dass Aristoteles sich über diesen Versuch lustig macht:

> ἄτοπον δ' ἂν φανείη κἂν εἴ τις ἑκάστῳ ὄνομα θεῖτο τῶν τί ἦν εἶναι. (Met. VII 6, 1031b28-29)
> Es würde absurd erscheinen, wenn man einem jeden τὸ τηε eine eigene Bezeichnung beifügen wollte.

Diese Gegebenheit der Grenze der Sprache enthält eine weitere wichtige Implikation: Schon die Ausdrücke δηλωτικόν, σημαντικόν und ihre Verben deuten darauf, dass sie auf jeden Fall später als die Natur sind, auf die sie verweisen, wie ich im nächsten Kapitel mit Alexanders *Quaestio* I 11 demonstrieren werde.

Das heißt: Die schon als erkennbare sowie realisierbare Möglichkeit existierende Natur und das auf sie hinweisende Prädikat müssen streng sachlich unterschieden und dürfen so nie gleichgesetzt werden. Ansonsten, d.h. wenn man den Satz in Z 4: „das τὸ τηε ist das, was an sich (aus)gesagt wird", wörtlich nimmt, gerät man in die Erhebung des abstrakten Prädikats in den Stand des primären Allgemeinen und/oder in die Immanentisierung jenes in diesem, wie z.B. Weiner behauptet:[433]

> Wird etwas von einer Sache aufgrund ihrer selbst ausgesagt, dann liegt es nicht nur in dieser Sache vor, sondern ist mit dieser identisch. (...) Anders gesagt, ist das Wesensprädikat ontologisch nicht von der Sache zu unterscheiden, von der es ausgesagt wird.

Dass die Sache und ihr Prädikat nicht dasselbe sind, exemplifiziert Ps.-Alexander am *Kreis*:

---

[432] Vgl. Philoponos, in An. post. 377,18-19: τὸ γὰρ ὄνομα ὁρισμός ἐστι συνεπτυγμένος, ὁ δὲ ὁρισμὸς ὄνομα ἐξηπλωμένον. – „Denn das Wort ist eine komprimierte Definition, die Definition aber ein erklärtes Wort."
[433] Weiner: a.a.O., 68-69. Ausgangspunkt dieser Deutung ist die immer noch verbreitete Überzeugung, dass die *Kategorienschrift* von den Seinsweisen der Dinge oder Strukturanalogie von Sein, Denken und Sprache handle.

ἐπειδὴ κύκλος λέγεται καὶ ὁ μερικὸς καὶ σύνθετος, λέγεται δὲ κύκλος καὶ τὸ τοῦ κύκλου εἶδος. (in Met. 506,18-19)[434]
Weil sowohl der einzelne zusammengesetzte <Kreis> als auch das Eidos des Kreises ‚Kreis' genannt wird.

Dieses Eidos des Kreises, das von dessen Prädikat unterschieden werden muss, bestimmt Ps.-Alexander Zeilen später als „τὸν καθόλου [sc. κύκλον] καὶ τὸ εἶδος" (506,23) und auch näher als das Kreissein (τὸ κύκλῳ εἶναι, 509,18) und den (eigentlichen) Logos (ebd.) – deswegen ist auch „ὁ καθόλου λόγος" (*Met*. Z 10, 1036a8) keineswegs allgemein übliches Wort, sondern der Sachbegriff, weil nach ihm das Einzelne, sei es sinnlich oder intelligibel, benannt und erkannt wird (ebd.).

Daher ist das hier gemeinte Allgemeine und Eidos, das Ps.-Alexander auch als τὸ τηε identifiziert,[435] notwendigerweise das primäre Allgemeine, weil er dem Eidos des Kreises Unentstandensein und Unvergänglichkeit zuschreibt.[436] Es ist darüber hinaus genau mit dem Eidos in Z 10 identisch,[437] dem die Segmente des Kreises, oder genauer: der Kreis als Abstraktionsprodukt,[438] näher als das Erz als Materie sind.

Dieses Eidos ohne Materie bestimmt Ps.-Alexander am Anfang der oben zitierten Stelle zu Z 4 (1029b12 ff.) als „das schlechthin Erkennbare" (τὰ ὅλως γνωστά, 466,36), das das vom

---

[434] Auch der Freundeskreis und der Lesekreis, die in Bezug auf Eines verwendet werden, haben an dem Wort *Kreis* teil, s. Alex. in Met. 241,15-21: τὰ δὲ ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἓν λεγόμενα οὔτε τὴν τῶν συνωνύμων ἰσοτιμίαν πρὸς τὸ κατηγορούμενον σώζει πρὸς ἄλληλα, οὔτε πάλιν ἔχει τὴν τῶν ὁμωνύμων ἄκρατόν τε καὶ ἄμικτον ἑτερότητα, ἀλλ' ἔστι τις αὐτοῖς κοινωνία κατὰ τὸ εἶναι ταῦτα ἃ λέγεται τῷ εἶναί τινα φύσιν ἐκείνου τοῦ πράγματος, καὶ ταύτην ἐν τούτοις πως ἐνορᾶσθαι πᾶσιν, ἀφ' οὗ ὄντα ἢ πρὸς ὃ λόγον ἔχοντά τινα διὰ τοῦτο καὶ τοῦ ὀνόματος κεκοινώνηκεν αὐτοῦ. − „Die von Einem und in Bezug auf Eines genannten Dinge bewahren weder die Gleichwertigkeit der Synonyme zum Prädikat, noch haben sie andererseits die einfache ungemischte Verschiedenheit der Homonyme, sondern es gibt an ihnen eine bestimmte Gemeinsamkeit hinsichtlich dessen, dass das, was genannt wird, wegen einer bestimmten Natur der Sache *ist*, und weil diese Natur irgendwie an ihnen allen gefunden werden kann; sie bestehen von der Sache her oder haben ein bestimmtes Verhältnis zu ihr, so dass sie an ihrem Namen teilhaben."

[435] Ps.-Alex. in Met. 519,9: ἰστέον δὴ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ εἶδος ταὐτόν ἐστι.

[436] Ebd. 506,19-20: λέγεται δὲ κύκλος καὶ τὸ τοῦ κύκλου εἶδος, αὐτὸ δὲ ὡς δέδεικται οὔτε γίγνεται οὔτε φθείρεται. − „*Kreis* wird auch das <primäre> Eidos des Kreises genannt, dieses selbst aber, wie erwiesen, entsteht weder, noch vergeht es."

[437] 1035a13: ἐγγυτέρω μέντοι τοῦ [sc. primären] εἴδους ἢ ὁ χαλκὸς.

[438] Die Abstraktion (ἀφαίρεσις) meint nicht das Finden des Gemeinsamen aus vielem Einzelnem, sondern die Herauslösung der Sache, die an diesem identisch ist, was Ps.-Alexander knapp so schildert, dass der Verstand (διάνοια) die Sache ‚Kreis' von der Ausdehnung als intelligibler Materie trennt (in Met. 510,3-5). Wegzulassen sind außerdem sämtliche materielle Umstände wie bestimmte Länge der Seiten, Größe der Winkel, Schwer, Leicht usw., wie Aristoteles die mathematischen Gegenstände (τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως ὄντα, Met. XI 3, 1061a29) bestimmt. Gerade diesem Vorgang nach gefunden werden auch die εἴδη in der umstrittenen Formulierung: das τὸ τηε kommt nur den εἴδη des Genos zu (Z 4, 1030a11-13). Diese εἴδη sind folgerichtig nicht Spezies, weil sie der Natur und dem Wesen nach mit den Einzeldingen identisch sind, unterschiedlich aber sind sie nur dem (primären) Allgemeinen nach, s. Ps.-Alex. in Met. 472,16-17: ἀλλ' ὡς οὐσίαι καὶ τῇ φύσει μηθὲν διαφέροντα τῶν μερικῶν, ἀλλὰ μόνῳ τῷ καθόλου. − „sondern diese εἴδη als Wesen unterscheiden sich gar nicht von den Einzeldingen, sondern nur durch das Allgemeine."

τὸ τηε ausgehende Erkenntnisziel darstellt, weswegen er hier das τὸ τηε sicherlich als ἔνυλον εἶδος, genauer: Kompositum als εἶδος ἐν ὕλῃ,[439] auffasst.

4. τὸ τί ἦν εἶναι als Eidos selbst bzw. eidetische Ursache

Jetzt werde ich versuchen aufzuzeigen, dass das bisher über das τὸ τηε Gesagte nicht eine bloße kontextuelle Anpassung an das primäre Allgemeine ist, sondern beides sachlich identisch ist, wie es aus Alexanders Begriffserklärung hervorging; denn das „Was ist das bestimmte Sein" (τὸ τηε) ist eine konzise Paraphrase des Eidos.

a) τὸ τί ἦν εἶναι als Eidos selbst

Einer der markantesten Belege für die Identität von τὸ τηε und Eidos findet sich bei Aristoteles in Z 7 der *Metaphysik* (1032b14): λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. – „τὸ τηε nenne ich Ousia ohne Materie." Demnach lässt Ps.-Alexander zu Recht das Kompositum aus Materie und τὸ τηε bestehen.[440] Das gemeinte τὸ τηε ist folglich das materiefreie Eidos, das primäre Allgemeine.[441]

Auf gleiche Weise sagt Ps.-Alexander ausdrücklich:

> ἀλλὰ δεῖ πάλιν μικρόν τι παρεκβάντας ὑπομνῆσαι ἡμᾶς περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ καθόλου εἴδους. ἰστέον δὴ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ εἶδος ταὐτόν ἐστι, πλὴν οὐχ ὡς νοεῖται καὶ ἔστιν, ἀλλὰ νοεῖται μὲν ἄλλο τι παρὰ τὰ ὑπ' αὐτὸ ἄτομα, ἐν αὐτοῖς δέ ἐστι κατατεταγμένον καὶ οὐδέποτε χωρὶς αὐτῶν ἐστιν, ἢ ὅλως χωρὶς ὕλης. (in Met. 519,7-12)
> Wir müssen aber in leichter Abweichung <von der Fragestellung in Z 12, warum die Definition eines und nicht vieles ist> das τηε und den allgemeinen Logos erwähnen. Man muss also wissen, dass das τὸ τηε und das Eidos dasselbe ist, allerdings nicht <so>, wie es <abstrakt> gedacht wird und <so> existiert, sondern es wird zwar als etwas anderes neben den unter es fallenden Individuen gedacht, ist aber in ihnen eingeordnet [sc. jeweils realisiert] und existiert somit niemals ohne sie <konkret>, oder allgemein ohne Materie.

Sei es mit dem oder ohne das Attribut καθόλου, das Eidos ist als primäres Allgemeines mit dem τὸ τηε identisch, weil es kein Abstraktum ist,[442] sondern in den Einzeldingen realisiert konkret existiert, was genau das effektiv verstandene ἔνυλον εἶδος beschreibt (das werde ich im Kap. III, A darlegen).

---

[439] In Met. 215,14-15: τουτέστι τὸ συναμφότερον, ὅ ἐστιν εἶδος ἐν ὕλῃ. S. dazu das Kap. III.
[440] Ps.-Alex. in Met. 523,21-22: λέγεται γὰρ οὐσία καὶ τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι.
[441] Vgl. Philoponos, in De an. 531,11-12: ὅτι ἄλλο ἐστὶν ἐπὶ τούτων τὸ τί ἦν εἶναι, τουτέστι τὸ εἶδος τὸ ἀφαιρεθέν.
[442] Dass das νοεῖν nicht nur ein ἄυλον εἶδος bzw. primäres Allgemeines (= κυρίως νοεῖν), sondern auch ein konfuses Abstraktum denkt, wie hier 519,10, haben wir in Quaest. II 14 (Kap. I, E, 3) gesehen.

Das τὸ τηε ist wiederum, weil mit dem materielosen Eidos identisch, der eigentliche Definitionsgegenstand, wie Ps.-Alexander unmittelbar zuvor sagt:

> τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ συγκατατεταγμένη φύσις ἑκάστοις, ἧς ἐστιν ὁ ὁρισμός, τόδε τί ἐστι καὶ ἕν (in Met. 519,5-6)
> Denn das τὸ τηε, nämlich die in jedem eingeordnete Natur, auf die die Definition geht, ist ein bestimmtes Eines.

b) τὸ τί ἦν εἶναι als eidetische Ursache

Angesichts der Darlegungen erlangt das τὸ τηε den Status einer Ursache, und zwar:

> ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ εἰδικοῦ αἰτίου καὶ ὡς αὐτὸς λέγει τοῦ τί ἦν εἶναι (in Met. 150,10-11)
> Ebenso auch bei der eidetischen [sc. sachlichen] Ursache, wie Aristoteles nämlich sagt, bei dem τὸ τηε, <muss es ein bestimmtes Letztes geben>.

> Δείκνυσι καὶ ἐπὶ τῆς κατὰ τὸ εἶδος αἰτίας (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι) μὴ γιγνομένην ἐπ' ἄπειρον τὴν πρόοδον. (ebd. 160,30-31)
> Aristoteles zeigt, dass auch bei der eidetischen Ursache (denn sie ist das τὸ τηε) ein Fortschritt ins Unendliche nicht zustandekommt.

> διὰ ταῦτα δὲ οὐδ' ὡς εἶδός τε καὶ τὸ τί ἦν εἶναι αἴτια ταῦτα τοῖς δι' αὐτά (De an. mantissa 176,19-20)
> Deswegen sind sie [sc. ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον] für die von ihnen verursachten Dinge nicht Ursache dem Eidos bzw. dem τηε nach.

Dem primären Eidos nach ist also ein jedes genau das, was es sachlich ist, eine bei Alexander sehr häufig vorkommende Formel. Das sachliche Sein findet aber bekanntlich auch den Ausdruck „ὅπερ X εἶναι", das nun abschließend zu betrachten gilt.

c) τὸ τί ἦν εἶναι, Genos und Pragma

Im 4. Buch der *Metaphysik* tritt Aristoteles entschieden denjenigen entgegen, die das Widerspruchsprinzip, das sicherste der Prinzipien,[443] ablehnen. Sie heben mithin die Ousia bzw. das τὸ τηε auf (1007a21-22), was Alexander so erklärt:

> Δείκνυσι διὰ τούτων ὅτι ἀναιρεῖται τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι, καὶ ὅλως τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ τινὸς ὡς γένος ἢ εἶδος κατηγορεῖσθαι, εἰ ἐπὶ παντὸς ἡ ἀντίφασις συναληθεύοιτο. (in Met. 286,8-10)
> Durch die Worte zeigt Aristoteles, dass sie das Menschsein aufheben und so allgemein, dass <etwas> in der Kategorie der Ousia als Genos oder Eidos von etwas ausgesagt wird, wenn der Widerspruch überall gleichzeitig wahr sein soll.

[443] Met. IV 3, 1005b22-23: αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν.

Wenn keines als Genos oder Eidos von etwas prädiziert werden kann, muss alles Akzidens sein, wie Aristoteles sagt (1007a22). Diese verhängnisvolle Folge gibt Alexander sogleich zusammenfassend wieder:

> εἰ γὰρ ἔσται τι γένος τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ὅλως τί ἦν εἶναι εἴη τινός, οὐχ οἷόν τε τοῦτο μὴ ὑπάρχειν αὐτῷ· ὃ γάρ ἐστιν ὅπερ ἄνθρωπος, τοῦτο οὐχ οἷόν τε ἅμα καὶ μὴ ἄνθρωπον εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἄνθρωπον. (in Met. 286,15-17)
> Denn wenn es ein bestimmtes Genos des Menschen oder allgemein τηε von etwas geben soll, ist es unmöglich, dass es ihm nicht zukommt; denn das, was genau Mensch<sein> ist, kann nicht zugleich nicht Mensch sein oder Mensch nicht sein.

Der Versuch, das Eidos und Genos hier als Arten-/Gattungsnamen zu interpretieren, ist ja ausgeschlossen, weil Alexander es als τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnet, das er und Aristoteles gemeinsam als „ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι“ präzisieren. Darüber hinaus verwendet Alexander gleich nach der zitierten Stelle für Genos und τὸ τηε den Begriff „τὸ πρᾶγμα“ (286,18):[444] nicht sinnlichen Gegenstand, sondern einfachen Sachverhalt, das primäre Allgemeine, das die Kategorie der Ousia selbst ermöglicht.

Das Genos bzw. Eidos, das τὸ τηε und das πρᾶγμα sind alle demgemäß Prinzip und primäres Allgemeines, wobei Genos und Eidos den Ermöglichungsgrund für ihre Instanzen bedeuten.[445]

ZUSAMMENFASSUNG: Das τὸ τηε ist eindeutig eine substantivierte Frage, die nach dem sachlich bestimmten Sein fragt, weswegen der Kern des Ausdrucks der Infinitiv εἶναι ist. Wenn der Logos das τὸ τηε erklärt, ist er die eigentliche Definition, so dass sie die gemeinsamen Bestandteile haben (= das <echte> Genos und die <letzte> Differenz), sofern das τὸ τηε streng vom τί ἐστι unterschieden werden soll, das im weiteren Sinne jedes beliebige Prädikat enthalten kann.

Das Genos bedeutet dabei nicht Gattung(sbezeichnung), sondern Natur bzw. Prinzip, so dass es als Prinzip der Definition zunächst auch nur grob die Natur des Gegenstands kennzeichnet; was aber dessen Sein ausmacht, ist die letzte Differenz und nicht das exklusive Merkmal.

Man kann Sokrates versuchsweise so definieren bzw. erkennen:

i) Sokrates ist ein kahlköpfiger weißer Mensch oder

---

[444] Das Pragma als Natur werden wir im Kap. II sehen.
[445] S. in Met. 153,13: γένος εἰπὼν ἀντὶ τοῦ εἶδος; 518,26-27: πολλαχοῦ δὲ αὐτῷ σύνηθες τὸ τὰ εἴδη γένη λέγειν. Zum Genos als Prinzip s. das Kap. II, 4.

ii) Sokrates ist ein Mensch, der sein rationales Vermögen so und so vollendet hat, dass er z.B. einen der Geometrie unkundigen Sklaven in Euporie bringen kann.

i) ist lediglich eine τί ἐστι-Angabe, die nicht das Wesen des Sokrates enthält, sondern nur Akzidentien; ii) beinhaltet hingegen das Genos (= Mensch) und auch das Eidos, und zwar das letzte Eidos, das ihn von Kallias und anderen unterscheidet, d.h. definiert, weil sie ihre Vernunft jeweils in anderem Ausmaß verwirklicht haben; die Definition kann in diesem engeren Sinn als Erklärung des Gegenstands (ἀνάπτυξίς τις τοῦ πράγματος) aufgefasst werden.

Obwohl die zweite Definition mit ihren beiden Bestandteilen des τὸ τηε hier das individuelle Eidos des Sokrates bezeichnet, findet dieses kein eigenes Wort, sondern wird mit dem Wort ‚Mensch' vereinfacht ausgedrückt, das an sich von Sokrates ausgesagt wird.

Dieses ‚Mensch' wird an sich aber auch von allen Einzelmenschen dahingehend ausgesagt, dass es von ihnen als ein und dasselbe Eidos bzw. ein und dieselbe Natur geteilt (von uns aber ungeteilt erkannt: ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι) wird, was eigentlich dem primären Allgemeinen zukommt, dem ungeteilt in Einzelnen befindlichen Wesen. Deswegen ist das τὸ τηε in diesem Aspekt als primäres Allgemeines aufzufassen; wenn die beiden Aspekte nicht sachlich unterschieden wären, wären Sokrates und Kallias identisch und das abstrakte Prädikat ‚Mensch' wäre *in* ihnen.

Das allgemeine Wort ‚Kreis' bezeichnet also nicht nur einzelne Kreise, sondern auch ihr erstes Eidos, das unentstanden, ewig und materiefrei ist. Wenn es uns gelungen ist, dieses im Sand Gezeichnete als Kreis zu erkennen und so zu benennen, haben wir zunächst sein τὸ τηε, d.h. sinnliches ἔνυλον εἶδος, erkannt, von dem ausgehend das materielose Eidos erkannt werden soll.

Gerade das materiefreie, (schlechthin) allgemeine Eidos ist das τὸ τηε, so dass Aristoteles und Alexander dieses auch als sachliche Ursache (ἡ κατὰ τὸ εἶδος αἰτία) auffassen, die mit der Materie zusammen ein Kompositum hervorbringt.

Wenn Alexander das τὸ τηε aber als Genos benennt, meint er mit diesem auch das sachliche Sein und die Sache selbst (τὸ πρᾶγμα), wenn der Widerspruch nicht zugleich wahr sein kann. Es findet nachträglich ein geeignetes, auf es hinweisendes Wort in der Ousia-Kategorie.

II. Das abstrakte Allgemeine

Zu *De anima* A 1, 402b7-8: τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον

1. Kontext und Problematik bei Aristoteles

Von einem Allgemeinen (τὸ καθόλου) spricht Aristoteles auch im ersten Kapitel von *De anima*. Seine Formulierung lautet: „Das allgemeine Lebewesen ist entweder nichts oder später (τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον).“ Wie sich bereits gezeigt hat, hat das Wort καθόλου an dieser Stelle für ihn aber eine ganz andere Bedeutung als an den Stellen in B 5 und Γ 5. Was nun genau unter diesem καθόλου in A 1 zu verstehen ist, hat bereits Alexander beschäftigt, sodass er die Frage in einer eigenen *Quaestio* ausführlich beantwortet hat. Für unsere Fragestellung ist dieser Text besonders wichtig, weil er Rückschlüsse darauf erlaubt, wie Alexander das Verhältnis von Sache (πρᾶγμα, nicht Einzelding) und Genos bzw. Natur (φύσις) und ihrem Prädikat (τὸ καθόλου = τὸ κοινῶς κατηγορούμενον) denkt.[446]

An der kommentierten Stelle geht es Aristoteles um die vorab zu stellende Frage, ob es von der Seele, die ja den Gegenstand der Untersuchung von *De anima* bilden soll, überhaupt eine einheitliche Bestimmung (εἷς λόγος) gibt oder ob die „Seele“ lediglich von mehrerem ausgesagt wird.[447] Aristoteles schreibt in *De anima*:

> σκεπτέον δὲ καὶ εἰ μεριστὴ ἢ ἀμερής, καὶ πότερον ὁμοειδὴς ἅπασα ψυχὴ ἢ οὔ· εἰ δὲ μὴ ὁμοειδής, πότερον εἴδει διαφέρουσα ἢ γένει. νῦν μὲν γὰρ οἱ λέγοντες καὶ ζητοῦντες περὶ ψυχῆς περὶ τῆς ἀνθρωπίνης μόνης ἐοίκασιν ἐπισκοπεῖν· εὐλαβητέον δ’ ὅπως μὴ λανθάνῃ πότερον εἷς ὁ λόγος αὐτῆς ἐστι, καθάπερ ζῴου, ἢ καθ' ἕκαστον ἕτερος, οἷον ἵππου, κυνός, ἀνθρώπου, θεοῦ, τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον, ὁμοίως δὲ κἂν εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο· (402b1-9)
>
> Man muss aber auch betrachten, ob sie [sc. die Seele] teilbar ist oder nicht teilbar, und ob eine jede Seele dasselbe Eidos [sc. Wesen][448] teilt oder nicht; wenn nicht, muss man betrachten, ob sie sich <von anderen Seelen> nach dem Eidos oder nach dem Genos unterscheidet. Denn diejenigen, die jetzt über die Seele sprechen und Untersuchungen darüber anstellen, scheinen nur die menschliche Seele in den Blick zu nehmen. Man muss aber aufpassen, dass man nicht ungeklärt lässt, ob es von ihr eine einheitliche Bestimmung gibt, gerade wie vom Lebewesen, oder für jede <Seele> eine eigene, wie von Pferd, Hund, Mensch, Gott, und das allgemeine „Lebewesen“ ist <dann> entweder nichts oder später, ähnlich wie wenn auch etwas anderes Allgemeines ausgesagt würde.

---

[446] Diesen Aspekt haben wir behandelt im Kap. I, B, s. ausführlich I, F, 3-4.
[447] Thematisch bietet sich damit auch eine Parallele zum vierten Kapitel in *Metaphysik* Γ, wo Aristoteles zeigt, dass man für eine bestimmte Sache auch einen ihr angemessenen Namen setzen kann: Met. IV 4, 1006b10-11: εἰ δ’ ἐνδέχεται (sc. Eines zu denken), τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἕν.
[448] So richtig Themistios, Paraph. in De an. 3,34-35: τὸ δὲ εἶδος φύσις τις εἶναι βούλεται καὶ μορφή. Daher ist es wenig sinnvoll, das Eidos stets als Art oder Spezies zu übersetzen, wie inzwischen heraugearbeitet worden ist.

Aristoteles konfrontiert uns in diesem einleitenden Teil der Untersuchung mit zwei Möglichkeiten, inwieweit Seele etwas Allgemeines ist. Dabei illustriert er seine Überlegung mit einem Beispiel aus der Erfahrungswelt. (a) Gibt es einen einheitlichen Begriff von Seele, würde dieser univok gebraucht, d.h. auf alle einzelnen Seelen in gleicher Weise zutreffen, so wie „Lebewesen" (auch für Aristoteles) *tatsächlich* auf Pferd, Hund, Mensch und Gott einheitlich zutrifft. (b) Gibt es *keinen* einheitlichen Begriff von Seele, würde „Seele" äquivok gebraucht, d.h. Seele wäre für den Hund etwas anderes als für das Pferd und es gäbe nur einen Begriff der Pferdeseele und einen der Hundeseele. Würde sich das „Lebewesen" zu den einzelnen Tierarten auch so verhalten, dann gäbe es nur Hunde, Pferde und Menschen, das allgemeine „Lebewesen" wäre dann entweder gar nichts oder ein bloßes Abstraktionsprodukt.

2. Alexanders Deutung von „Seele" in *Quaestio* I 11: sie bezeichnet gar nichts oder nur eine eingeschränkte Natur

Wenn man sich mit Alexanders Interpretation dieser Stelle befassen möchte, muss man zunächst einen wichtigen Unterschied beachten. Denn anders als Aristoteles basiert Alexander seine Deutung dieser Stelle auf einer Festlegung. Während die Formulierung τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου bei Aristoteles lediglich eine gedachte Folge der hypothetischen Möglichkeit (b) ausdrückt, ersetzt Alexander das δέ durch ein γάρ und verleiht der Äußerung damit den Status eines allgemein gültigen Satzes: „*denn* das allgemeine Lebewesen ist entweder nichts oder etwas Späteres." Dadurch scheint er in Bezug auf das Lebewesen der Lehrmeinung des Aristoteles zu widersprechen. In Bezug auf die Seele ist diese Festlegung aber durchaus im Sinne des Aristoteles. Denn Aristoteles lässt die Frage nur vorläufig unbeantwortet, in *De anima* B 3 (414b20-32) sagt er aber selber, dass es, wie es neben dem Dreieck keine allgemeine Figur gibt (da sich alle Figuren aus Dreiecken ableiten lassen), auch keine allgemeine Seele neben den einzelnen Seelenvermögen gibt.

Doch Alexander wird in *Quaestio* I 11 zeigen, dass in derselben Weise auch das allgemeine *Lebewesen* entweder nichts oder später ist, und zwar in einem gewissen Sinn auch für Aristoteles selbst. Welche Art von „Allgemeinheit" er damit meint, soll das vorliegende Kapitel untersuchen. Im Folgenden wollen wir der Argumentation von *Quaestio* 11 zunächst einmal Schritt für Schritt nachgehen.

Alexander beginnt mit einer allgemeinen Einleitung:

> Ἐζητεῖτο πῶς εἴρηκεν ἐν τῷ ᾱ Περὶ ψυχῆς Ἀριστοτέλης τὸ γὰρ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐδέν ἐστιν ἢ ὕστερον. ὅτι μὲν δύναται παραδείγματι τῷ ζῴῳ κεχρῆσθαι τῶν ἐπὶ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν

οὕτω λεγομένων καθόλου ὡς τὸ πρῶτον ἔχειν καὶ δεύτερον, βουλόμενος πῶς ἔχει δεῖξαι, εἴρηταί μοι ἐν τῷ εἰς ἐκεῖνο τὸ βιβλίον ὑπομνήματι. (Quaest. 11b, 22,22-26 = 11a, 21,14-18)
Es wurde untersucht, in welchem Sinn Aristoteles im ersten Buch von *Über die Seele* gemeint hat: „Denn das Lebewesen, das allgemein ist, ist entweder nichts oder später." Ich habe im Kommentar zu dieser Schrift gesagt, dass Aristoteles das Lebewesen als ein Beispiel für etwas angeführt haben kann, das <auch> auf die Seele zutrifft und in dem Sinn allgemein genannt wird, dass es ein Früher und Später hat, da Aristoteles aufweisen wollte, wie es sich <mit der Seele> verhält.

Das Verständnis dieser aristotelischen Passage wird laut Alexander dadurch behindert, dass Aristoteles zur Illustration dafür, wie es für verschiedene Sachen nur deren jeweiligen einzelnen Begriff und gerade keinen übergeordneten generischen Sachbegriff (keine abstrakte Gattungsbezeichnung) geben kann, ausgerechnet ein Beispiel gewählt hat, in dem die einzelnen Sachen eben doch unter ein gemeinsames Genos fallen, und damit seine Ausführungen unklarer gemacht hat (23,2-4). Anders formuliert: um Möglichkeit (b) zu illustrieren, hat er ein Beispiel (Mensch, Hund usw.) gewählt, das in Wahrheit zu Möglichkeit (a) gehört, da „Lebewesen" eine einheitliche Sachbestimmung aufweist, nämlich ein beseeltes wahrnehmungsfähiges Wesen zu sein (23,27-29).[449]

Alexander wiederholt also zunächst seine bereits in seinem *De-anima*-Kommentar geäußerte Position, dass bei Aristoteles das „Lebewesen" als ein Beispiel für etwas fungiert, das auch auf die Seele zutrifft und das ein Allgemeines ist, bei dem es ein Früher und Später gibt. Daraus ergibt sich die Argumentationsstruktur der *Quaestio*. In einem ersten Schritt fasst er zusammen, warum es von der Seele keine einheitliche Bestimmung gibt und erklärt, was für ihn das „Früher und Später" in diesem Zusammenhang bedeutet (11b, 22,26-23,21). Danach legt er dar, warum das zur Seele Gesagte auch auf das Lebewesen zutrifft, obwohl es doch auf den ersten Blick zu Möglichkeit (a) und nicht zu (b) gehört (11b, 23,21-24,22 = 11a, 21,19-22,20).

Die *Quaestio* I 11 hat zwei Fassungen: Der Unterschied zwischen *Quaestio* 11a und 11b besteht darin, dass in 11b nach dem eben zitierten Einleitungssatz ein umfangreicher Einschub folgt, in dem sich der erste Argumentationsschritt über die Seele findet. Bei diesem handelt es sich um eine Paraphrase oder sogar ein Zitat aus Alexanders verlorenem Kommentar zu *De anima*. Darauf verweisen die Übergänge zu diesem Einschub („εἴρηταί μοι

[449] Vgl. Philoponos, in De an. 36,25-29: ἀποδοθείη δ' ἂν εἷς ὁρισμός, εἰ ἔχοιεν κοινὸν γένος, ὥσπερ τοῦ ζῴου γένους ὄντος ἵππου καὶ ἀνθρώπου καὶ τῶν λοιπῶν εἰδῶν εἷς ὁρισμὸς ἀποδίδοται, οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, ὃς ἐφαρμόζει τοῖς κατὰ μέρος ζῴοις διὰ τὸ κοινὸν γένος − „Es könnte eine einheitliche Bestimmung vorgelegt werden, wenn <die einzelnen Seelen> ein gemeinsames Genos hätten, gerade wie vom Lebewesen, das <gemeinsames> Genos von Pferd und Mensch und auch von den übrigen Arten ist, eine einheitliche Bestimmung vorgelegt wird, nämlich beseeltes wahrnehmungsfähiges Wesen, die wegen des gemeinsamen Genos auf die einzelnen Lebewesen zutrifft."

ἐν τῷ εἰς ἐκεῖνο τὸ βιβλίον ὑπομνήματι“ (22,26), „εἰπὼν γάρ [sc. Aristoteles]“ (ebd.) und „τοῦτο μὲν οὖν ἐν ἐκείνῳ εἴρηται“ (23,21).

Die Erklärung aus dem Kommentar wird in beiden Fassungen der *Quaestio* vorausgesetzt: „ἔνεστι μέντοι τὸ εἰρημένον καὶ ἐπὶ τοῦ ζῴου καὶ ἐπὶ τῶν κυρίως ὄντων γενῶν ἐφαρμόζον δεῖξαι.“ – „Man kann freilich zeigen, dass das Gesagte (sc. im Kommentarteil) sowohl beim Lebewesen als auch bei <all> dem, was im eigentlichen Sinne Genos ist, zutrifft.“[450] Die *Quaestio* 11a ist somit eine Kurzfassung, die die Kenntnis oder selbständige Benutzung des Kommentars erfordert, 11b eine Langfassung, die vermutlich die *Quaestio* ohne weitere Hilfe benutzbar machen soll.

3. „Seele“ ist letztlich nur ein Homonym

Zunächst betrachten wir also den Kommentarteil (22,26-23,21). Er beginnt mit einer Beschreibung des aristotelischen Gedankengangs, den wir oben bereits dargelegt haben:

> εἰπὼν γὰρ ὅτι χρὴ εὐλαβεῖσθαι ἄσκεπτον καταλιπεῖν τὸ πότερον τῷ εἴδει μόνον διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ψυχαὶ ἢ καὶ τῷ γένει· εἰ γὰρ τοῦτο διορισθείη, οὐ λήσεθ’ ἡμᾶς, πότερον εἷς τις λόγος ψυχῆς κοινός τε καὶ γενικός. εἰ δὲ μὴ ὁμογενεῖς εἶεν, ἑκάστου γένους ψυχῆς ἴδιος ἔσται. (Quaest. 11b, 22,26-23,1)
> Aristoteles sagte nämlich, man müsse aufpassen, dass man nicht die Frage unüberlegt lässt, ob die Seelen sich nur dem Eidos nach voneinander unterscheiden oder auch dem Genos nach. Denn wenn dies bestimmt ist, wird uns nicht entgehen, ob es eine gemeinsame, dasselbe Genos teilende Bestimmung der Seele gibt. Wenn die Seelen aber nicht dasselbe Genos teilen, wird es einen eigenen <Begriff> von jedem Genos der Seele geben.

Alexanders Argumentation beginnt mit einer Analyse des aristotelischen Beispiels: Die Seelen von Hund, Mensch usw. unterscheiden sich dem Genos (und auch dem Eidos) nach, der allgemeinen Bezeichnung *Seele* entspricht kein wirkliches Genos, sondern sie ist nur ein Name. Anders ist der Fall beim Lebewesen, da die Arten (sowie Individuen) der Lebewesen unter ein gemeinsames, wirkliches Genos fallen. Insofern ist es laut Alexander unglücklich, dass Aristoteles das Lebewesen als Beispiel gebraucht hat, um zu illustrieren, was damit gemeint ist, dass sich etwas dem Genos nach unterscheidet und somit kein gemeinsames, wirkliches Genos hat.

> τὸ γὰρ κοινὸν ψυχῆς ὄνομα μόνον ἐστίν, οὐκέτι δὲ καὶ πρᾶγμά τι. δεικνὺς δὲ πῶς ἴδιος ἑκάστης, παραδείγμασιν ἐχρήσατο ὑπὸ ἓν γένος οὖσιν, ὃ καὶ ἀσαφέστερον τὸ λεγόμενον ἐποίησεν. εἰ γὰρ εἴη ταῦτά φησι μὴ ὁμογενῆ, ὁ ἵππος καὶ ὁ κύων καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ θεός,

[450] Dieser Anschluss findet sich auch nach dem Einschub in der Quaest. 11b. Zur dortigen Wortvertauschung γενῶν ὄντων vs. ὄντων γενῶν s.u. Abschnitt 5.

ὡς γένος αὐτῶν τὸ ζῷον εἶναι, ἴδιος ἑκάστου αὐτῶν λόγος ἔσται, τὸ δὲ ζῷον τὸ κοινῶς κατ' αὐτῶν κατηγορούμενον ἤτοι οὐδεμίαν οἰκείαν σημαίνει φύσιν, ἀλλ' ἔσται ὁμώνυμον, ἢ εἰ καὶ σημαίνει, <ἕξει> ὡς δοκεῖ ἕξειν ἐπὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων τῶν ἐν οἷς ἐστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. τὸ γὰρ κοινῶς ἐν τοῖς οὕτως ἔχουσι κατηγορούμενον σημαίνει μέν τινα φύσιν, οὐ μὴν ἐν πᾶσιν ὁμοίως ἔχουσαν τοῖς ὧν κατηγορεῖται· διὸ ὕστερον τοῦτο τῶν ὑπ' αὐτό. (Quaest. 11b, 23,1-23,11)

Denn das Allgemeine „Seele" ist lediglich ein Name, nicht mehr eine bestimmte Sache. Beim Versuch zu zeigen, wie <die Bestimmung> jeder Seele je eine eigene sein soll, benutzte Aristoteles Beispiele, die <tatsächlich> unter *ein* Genos fallen, was das Gesagte auch unklarer machte. Denn wenn diese, sagt er, nicht zu demselben Genos gehören *würden*: Pferd, Hund, Mensch, Gott, so dass das „Lebewesen" ihr Genos wäre, dann würde jedes von ihnen eine eigene Bestimmung haben. Das „Lebewesen" aber, das von ihnen gemeinsam ausgesagt wird, bezeichnet dann entweder keine eigentümliche Natur, sondern ist ein Homonym; oder auch wenn es <eine eigentümliche Natur> bezeichnet, verhält es sich damit offenbar wie bei den <Wörtern>, die in mehrfacher Bedeutung ausgesagt werden und in sich ein Früher und Später haben. Denn das gemeinsame Prädikat von solchen <Dingen mit Früher und Später> bezeichnet zwar schon eine gewisse Natur, doch eine, die sich nicht in jeder Hinsicht gleich verhält zu den Dingen, von denen es ausgesagt wird; deswegen ist es später als alles, was unter es fällt.[451]

Alexander erklärt in dem eben zitierten Abschnitt zunächst, was mit Aristoteles' Formulierung „ἤτοι οὐθὲν ἢ ὕστερον" gemeint ist, und er schließt sich dafür dem hypothetischen Beispiel des Aristoteles in Bezug auf das Lebewesen an, auch wenn er es wegen seiner Undeutlichkeit kritisiert. Wäre das Lebewesen nicht ein wirkliches Genos der Arten von Lebewesen, sondern wären, hypothetisch gesprochen, die Lebewesen untereinander hinsichtlich des Genos unterschieden, so wäre das *Lebewesen* entweder gar nichts, also ein bloßer Name (οὐθέν = οὐδεμία οἰκεία φύσις = ὁμώνυμον),[452] oder es würde etwas bezeichnen, das nur mit Einschränkung als Natur bezeichnet werden kann (φύσις τις), aber keine Natur im vollumfänglichen Wortsinn ist, weil sie sich nicht auf alles Einzelne im selben Sinne bezieht.

[451] Die Zeilen 23,9-11 übersetzt Tweedale: Alexander of Aphrodisias' Views on Universals 300, Anm. 38 so: „For what is predicated commonly in items of the aforementioned sort [i.e. items ordered in terms of priority] means some nature, but certainly not something existing in like manner in all the items of which it is predicated."

[452] Vgl. Philoponos, in De an. 37,9-11: οὐκ ἄρα τὸ τούτων κοινῶς κατηγορούμενον γένος ἐστί, λέγω δὴ ἡ ψυχή, ἀλλ' ὁμώνυμος φωνὴ ὡς τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν. – „das gemeinsame Prädikat von diesen (sc. den Dingen mit Früher und Später) ist also kein <echtes> Genos, sondern ein homonymer Laut wie <Wörter, die> von Einem und in Bezug auf Eines <prädiziert werden>."

Zwischenbetrachtung: Was bedeutet „bei denen es Früher und Später gibt“?

Mit dieser Formulierung meint Alexander im Kontext der *Quaestio* primär die Seelen, bei denen es ja höhere und niedrigere Vermögen gibt. Das zeigt der Vergleich mit einigen anderen Stellen aus Alexanders *De anima*:

> καὶ αὕτη μὲν ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία, ὡς ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν πλείους ψυχὰς οὔτε ὁμοειδεῖς ἀλλήλαις τάξιν τε ἐχούσας πρὸς ἀλλήλας, ὡς εἶναι τὴν μέν τινα αὐτῶν ἀτελεστέραν τε καὶ πρώτην, τὴν δὲ μετὰ ταύτην τελειοτέραν ἐκείνης τῷ πρὸς ἐκείναις καὶ ἄλλην δύναμίν τινα προσειληφέναι, καὶ μετὰ ταύτην τρίτην τινὰ πάλιν πρὸς ἐκείναις ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἄλλας τινὰς δυνάμεις ἔχουσαν. (De an. 16,18-17,1)
> Und das [sc. die erste Entelechie des organischen Körpers] ist die allgemeinste Definition der Seele, so dass man mit einem Wort mehrere Seelen umfasst, die nicht dasselbe Eidos haben und die eine Ordnung zueinander haben derart, dass die eine von ihnen weniger vollendet und primitiv ist, die nach dieser aber mehr vollendet als jene ist, indem sie zu jenen <Fähigkeiten> noch eine weitere Fähigkeit hinzuerworben hat, und nach dieser wiederum eine dritte, die zu jenen noch weitere Fähigkeiten besitzt.

Alexander bestimmt an dieser Stelle die Seele als erste Entelechie des organischen Körpers, [453] d.h. als seine Fähigkeit, die grundlegenden körperlichen Funktionen von Wachstum, Ernährung, Fortpflanzung und (zumindest basaler Tast-) Wahrnehmung zu erfüllen. Diese Bestimmung der Seele ist aber keine umfassende Definition, da sie die höheren Seelenvermögen wie z.B. Vorstellung und Vernunft nicht mitumfasst.[454] Insofern ist hier der Ausdruck ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία nicht als „Wesen“ der Seele zu verstehen, sondern als „allgemeinste Definition“, [455] weil es ein Wesen (οὐσία bzw. εἶδος) der Seele neben den einzelnen Seelenvermögen (Nährseele,[456] Wahrnehmung, Vorstellung usw.) nicht gibt.[457]

---

[453] Vgl. auch De an. 24,1-3: ἐπεὶ καὶ αὐτὴ δύναμίς τε καὶ εἶδος καὶ ἐντελέχειά ἐστι τοῦ ἔχοντος αὐτὴν σώματος.
[454] Ebd. 28,14-18 und 28,28-29,1: ἐπεὶ γάρ, ὡς ἤδη προείρηται, τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς τὸ πρῶτόν τε καὶ δεύτερον καὶ τὸ ἀτελέστερόν τε καὶ τελειότερον οὐχ οἷόν τε διά τινος κοινοῦ λόγου τὴν οὐσίαν ἀκριβῶς τε καὶ προσεχῶς παραστῆσαι τῷ μάλιστα μὲν ἐν τοῖς τελειοτέροις διασημαίνεσθαι τὴν τοῦ πράγματος φύσιν. […] ἀναγκαῖον τῷ περὶ ψυχῆς λέγοντι περὶ ἑκάστης δυνάμεως αὐτῆς ἰδίᾳ ποιήσασθαι τὸν λόγον (ebenso 30,18-19).
[455] Zur Bedeutung der Ousia als Definition s. Alex. in Met. 438,27 ff.; Aristoteles bezeichnet die Innenwinkelsumme von 180° als An-sich (καθ’ αὑτό)-Akzidens des Dreiecks, weil sie nicht in dessen Ousia liegt. Die Ousia bestimmt Alexander an dieser Stelle als allgemeine Definition. Philoponos’ Version, in De an. 37,13-14, ist „κοινόν τινα λόγον“ (eine bestimmte allgemeine Formulierung), wo Philoponos den Logos vom ὁρισμός abgrenzt.
[456] Für das Lebewesen (ζῷον) sind die Vermögen der Nährseele und der Wahrnehmungsseele vorausgesetzt; nur eine Nährseele besitzen Pflanzen, die aber von Aristoteles nur als „lebend“ (ζῶντα) bezeichnet werden: sie bestehen nur aus einem Element, daher benötigen sie zum Leben kein Unterscheidungsvermögen, s. De an. III 13, 435b1: καὶ τὰ φυτὰ διὰ τοῦτο οὐδεμίαν ἔχει αἴσθησιν, ὅτι γῆς ἐστιν. Alexander geht es hier um Lebewesen und nicht um Leben allgemein.
[457] S. Alexanders Hinweis auf die Schwierigkeit, die auftaucht, wenn auch die Seele der Götter zur Sprache kommt, weil sie zwar auch Seele genannt wird, aber nur als Homonym von der Seele der sterblichen Lebewesen: De an. 28,26-28: ἡ γὰρ τῶν θεῶν ψυχή, εἰ καὶ ταύτην δεῖ ψυχὴν καλεῖν, ὁμωνύμως ἂν ταύτῃ [sc. der Seele der sterblichen Lebewesen in Werden und Vergehen] ψυχὴ λέγοιτο.

Deshalb sagt Alexander, dass man mit einem Wort mehrere Seelen umfasst, die nicht dasselbe εἶδος (= bestimmtes Können im Sinne des primären Allgemeinen) haben. Die Ordnung, die zwischen diesen Seelenvermögen besteht, ist eine des Früher und Später, das heißt, dass es primitivere und höhere Vermögen gibt, wobei die höheren die niedrigeren voraussetzen, die niedrigeren aber ohne die höheren existieren können.[458] Folglich kann eine Definition von Dingen, bei denen es ein Früher und Später gibt, nicht das ihnen schlechthin gemeinsame primäre Allgemeine (die schlechthinnige Natur) bezeichnen und ist somit als eigentliche Definition nicht hinreichend deutlich (σαφής):

> οὐ γὰρ οἷόν τε τῶν οὕτως ἐχόντων πρὸς ἄλληλα σαφῆ τὸν κοινὸν εἶναι λόγον τῷ δεῖν μὲν τὸν ὁρισμόν τινων κατὰ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖσθαι, μὴ δύνασθαι δὲ ἐν τῷ τοιούτῳ λόγῳ διασημαίνεσθαί τι τῶν τελειοτέρων ἐν αὐτοῖς. οὐκέτι γὰρ ἂν τὰ ἀτελέστερα ἐν τῷ ὁρισμῷ περιλαμβάνοιτο. δι' ἣν αἰτίαν καὶ ὁ τῆς ψυχῆς κοινὸς λόγος ἁπλούστερός τε καὶ κοινότερος ὢν οὐδεμιᾶς τῶν μάλιστα δοκουσῶν εἶναι ψυχικῶν δυνάμεών ἐστιν ἐνδεικτικός. ἀπὸ γάρ τινος κοινῶς πάσαις αὐταῖς ὑπάρχοντος ὁ τοιοῦτος λόγος. (De an. 17,1-17,8)
> Denn bei den Dingen, die sich so zueinander verhalten, ist es unmöglich, dass eine ihnen gemeinsame Bestimmung Eindeutigkeit besitzt, weil die Definition einiger von ihnen allen ausgesagt werden muss, in einer solchen Bestimmung aber eines der mehr Vollendeten unter ihnen nicht umfassend bezeichnet werden kann. Denn das weniger Vollendete ließe sich <dann> nicht mehr in der Definition umfassen. Aus diesem Grund kann die gemeinsame Bestimmung der Seele, da sie einfacher und allgemeiner ist, keine derjenigen seelischen Fähigkeiten ausdrücken, die dies [sc. seelische Fähigkeiten] am meisten zu sein scheinen. Denn eine solche Bestimmung geht von etwas aus, welches ihnen allen gemeinsam zukommt.

Das Grundproblem der Definition von Dingen, die sich untereinander wie früher und später verhalten, ist also, dass eine Definition, die z.B. alle Seelen umfassen könnte, ausgerechnet die höheren Vermögen und damit diejenigen, die im eigentlichsten Sinne Seele zu sein scheinen (αἱ μάλιστα δοκοῦσαι ψυχικαὶ εἶναι δυνάμεις), etwa die Vernunft, nicht mitumfasst. Das betrifft aber nicht nur die Seele, sondern auch Zahl und Figur:

> ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστι, τὸ ἐπὶ τούτοις κοινῶς κατηγορούμενον ὡς γένος οὐδέν ἐστι παρὰ ταῦτα ὧν κατηγορεῖται· οἷον εἰ ἐπ' ἀριθμῶν πρώτη τῶν ἀριθμῶν δυὰς ἢ τριάς, οὐκ ἔστιν ἀριθμοῦ τις ἄλλη φύσις παρὰ τούτους τοὺς ἀριθμούς, δυάδα καὶ τριάδα καὶ τοὺς ἑξῆς, ὧν ὡς γένος κατηγορεῖται. ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων οὐδέν ἐστι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον τῶν σχημάτων ὡς σχῆμα παρὰ τρίγωνον καὶ τετράγωνον καὶ τὰ λοιπὰ

[458] Alexander weist darauf hin, dass das, was früher als etwas ist, nicht dessen Genos sein muss; so ist auch die Nährseele, obwohl die erste Seele, kein Genos der anderen Seelen: in Top. 321,1-5: οὐ γάρ, εἴ τί τινος πρότερον τῇ φύσει, ἤδη καὶ γένος αὐτοῦ· ἡ γοῦν οὐσία προτέρα τῶν ἄλλων γενῶν τῇ φύσει καὶ οὐκ ἔστι γένος αὐτῶν, καὶ ἡ μονὰς παντὸς ἀριθμοῦ πρώτη οὖσα οὐκέτι ἐστὶν αὐτοῦ γένος, καὶ ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ τῶν ἄλλων πρώτη μέν, οὐ μὴν καὶ γένος. Im Rahmen dieses Kapitels sei nur soweit angemerkt, dass weder Selbstbewegung (in Top. 298,3-4) noch Zahl (ebd. 304,12-13 u.ö.) noch Harmonie (ebd. 362,24) noch Körper (De an. 14,12-13) noch Pneuma (ebd. 19,18-19) Genos der Seelen ist. Es muss ein jedes Genos für sich gesucht werden, wie Alexander schon oben in Quaest. 22,29-23,1 angedeutet hat.

σχήματα, ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις πρῶτον μέν ἐστι τὸ τρίγωνον, εἶτα τὸ τετράγωνον καὶ τὰ ἄλλα ἀκολούθως τούτοις κατὰ τὴν τάξιν. (in Met. 208,31-209,8)
Bei den Dingen, die ein Früher und Später haben, ist das von ihnen gemeinsam als Genos Ausgesagte nichts neben dem, von dem es prädiziert wird; wenn z.B. bei den Zahlen die Zweiheit oder die Dreiheit die erste ist, gibt es keine andere Natur der Zahl neben diesen Zahlen, nämlich der Zweiheit, der Dreiheit und den folgenden, von denen sie als Genos ausgesagt wird. Ebenso bei den Figuren ist das von den Figuren gemeinsam Ausgesagte nichts <derartiges> wie eine <weitere> Figur neben Dreieck, Viereck und den übrigen Figuren, weil auch in ihnen das Dreieck Erstes ist, dann Viereck und die anderen in entsprechender Weise nach der Ordnung.

Bei allem, was untereinander in der Weise des Früher und Später organisiert ist, gibt es also keine gemeinsame Natur, sondern das, was als gemeinsames Genos von ihnen ausgesagt wird, ist nur in dem Sinne allgemein, dass es auf alles zutrifft, nicht jedoch in dem Sinn, dass es ein Prinzip ausdrückt.[459] Es gibt keine Figur neben dem Dreieck und keine allgemeine Zahl neben Zwei und Drei,[460]sondern hier sind die primären intelligiblen Individuen das Prinzip der folgenden: aus dem Dreieck geht das Viereck, das Fünfeck usw. hervor, aus Zwei und Drei die anderen Zahlen.

εἰ δὲ ἐπὶ τῶν σχημάτων καὶ τῶν ἀριθμῶν μή ἐστι τὸ σχῆμα καὶ ὁ ἀριθμός, τὰ κοινά, ἀρχαί, ἀλλὰ τὸ τρίγωνον καὶ ἡ δυὰς τῶν καθ' ἕκαστα δυάδων, οὕτως ἂν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχοι, καὶ εἴη ἂν τὰ ἄτομα εἴδη ἀρχαί, οὐ τὰ κοινὰ γένη. (in Met. 209,30-34)
Wenn aber bei den Figuren und Zahlen die Figur und die Zahl, d.h. die gemeinsamen <Prädikate>, nicht Prinzipien sind, sondern das Dreieck <Prinzip der ihm folgenden Figuren> und die Zwei <Prinzip> der einzelnen Zweien sind, dann dürfte es auch bei den anderen <Dingen mit Früher und Später> sich so verhalten, und dann wären die nicht weiter unterteilbaren Arten und nicht die gemeinsamen Gattungen die Prinzipien.[461]

---

[459] Vgl. Alex. in Met. 249,30-33: ἐν γὰρ τοῖς πολλαχῶς λεγομένοις τὸ κοινὸν κατ' αὐτῶν οὐ γένος, τοιαῦτα δὲ τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν· οἷον γάρ πως γένος ἐστὶ τὸ κατηγορούμενον τῶν ἐν οἷς ἐστι τὸ πρῶτον καὶ τὸ ὕστερον, σῶζον μέν τινα πρὸς γένος ὁμοιότητα, οὐ μὴν ὂν κυρίως γένος. − „Bei den in vielen Bedeutungen gesagten Dingen ist ihr gemeinsames <Prädikat> nicht <echtes> Genos, derart sind also das Seiende und das Eine; z.B. ist nämlich das Prädikat derer, die das Früher und Später haben, <nur> ein Genosartiges, da es eine gewisse Ähnlichkeit mit dem <echten> Genos bewahrt, aber nicht ein eigentliches Genos ist."

[460] So auch Aristoteles, Met. III 3, 999a6-7: ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα; s. auch De gen. et corr. I 5, 322a16-18: Ποσὸν δὲ τὸ μὲν καθόλου οὐ γίνεται, ὥσπερ οὐδὲ ζῷον ὃ μήτ' ἄνθρωπος μήτε τῶν καθ' ἕκαστα. – „Quantität aber, die allgemein ist, kommt nicht zustande, genauso auch nicht <allgemeines> Lebewesen, das weder Mensch noch Einzelnes ist."

[461] Alexander erklärt den Versuch des Aristoteles, gegen die Platoniker (208,5-209,30) zu zeigen, dass die Art mehr Prinzip als Gattung ist. Die höchsten Gattungen für sie sind das Eine, das Seiende, das Große und das Kleine. Während die Gattungen in Arten und in Individuen unterteilt werden, sind τὰ ἄτομα εἴδη (wie Mensch) nicht mehr unterteilbar, sodass sie, weil mehr Eines, mehr Prinzipien als Gattungen sind. Die am meisten seienden Dinge für die Platoniker sind die Zahlen und Figuren; nach ihrer Lehrmeinung aber sollen die gemeinsamen Prädikate „Zahl" und „Figur" Prinzipien sein. Diese Prädikate, die als Genos von den Dingen mit Früher und Später ausgesagt werden, sind nichts neben diesen; im Bewusstsein dieser Schwierigkeit behaupten die Platoniker, es gebe keine Idee der Dinge mit Früher und Später. So erweist sich die Artbezeichnung wieder als Prinzip, weil sie von den Individuen ausgesagt wird, in denen es kein Früher und Später gibt.

An anderer Stelle verallgemeinert Alexander diese Regel noch:

> ἐν οἷς δὲ τάξις ἐστὶ καὶ τὸ μὲν πρῶτόν ἐστι τὸ δὲ ὕστερον τῶν ὑποτεταγμένων, ὡς ἐν τῷ ὑστέρῳ τὸ πρῶτον ἐμφαίνεσθαι, ἐν τούτοις τὸ κοινῶς αὐτῶν κατηγορούμενον οὐχ ὡς γένος αὐτῶν κατηγορεῖται. (in An. pr. 10,30-11,1)
> Wo es eine Ordnung gibt und von den untergeordneten Dingen das eine ein Erstes, das andere aber später ist, so dass im Späteren das Erste impliziert ist, da wird ihr gemeinsames Prädikat nicht als <echtes> Genos ausgesagt.

4. Alexanders Unterscheidung von eigentlicher Natur und Natur in gewissem Sinne und Genos als Prinzip

Wie die zuletzt angeführten beiden Passagen zeigen, versteht Alexander unter γένος ein ‚wirkliches' Genos, das heißt, im Sinne eines Prinzips, nicht eine Gattung als abstraktes Allgemeines, das von mehrerem ausgesagt werden kann. Wie wir gesehen haben, erbringt er den Nachweis, dass in hierarchischen Ordnungen ein Genos in diesem strengen Sinne nicht existiert, ihre Vertreter haben, wie Alexander im ersten Zitat dieses Abschnitts (*De an*. 402b2; Alex. *De an*. 16,19) sagt, nicht dasselbe Eidos, das heißt, sie gehen nicht aus demselben Prinzip hervor.[462]

Um diesen Gebrauch des Genos zu bestätigen, seien weitere Stellen angeführt:

> γένος λέγων ἀντὶ τοῦ ὑπόστασιν καὶ φύσιν. (in Met. 83,32-33)
> Genos meint Aristoteles im Sinne von Grundlage bzw. Natur.

> ἓν δὲ γένος εἶπεν ἀντὶ τοῦ μίαν φύσιν. (ebd. 189,20)
> mit *ein* Genos meinte Aristoteles *eine* Natur.

> τὸ γὰρ κρίνειν γένος τοῦ αἰσθάνεσθαι· ὁ γὰρ αἰσθανόμενος κρίνει πως. (Top. 111a19-20)
> Denn das Unterscheiden ist Genos des Wahrnehmens; denn der Wahrnehmende unterscheidet in gewisser Weise.

Wenn Alexander an anderer Stelle die Annahme als das Genos des Wissens bestimmt,[463] ergibt sich aus allen diesen Stellen, dass das Genos für ihn und Aristoteles Prinzip oder

[462] Dieser stillschweigende Übergang vom Genos zum Eidos wird die Leser nicht verwundern, s. dazu Alex. in Met. 153,13: γένος εἰπὼν ἀντὶ τοῦ εἶδος; 126,3-4; 7-9: ἡ γὰρ κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ γένος τε καὶ τὸ εἶδος ταυτότης τε καὶ ὁμοιότης ἰδέα. (...) τὸ γὰρ οὐ τρέχει κοινὸν μὲν καὶ ὅμοιον τούτοις ὧν ἀληθῶς κατηγορεῖται, ἀλλ' οὔτε γένος τοῦτο ἔχει οὔτε εἶδος, οὔτε ἰδέα τις τὸ οὐ τρέχει. − „Denn die Selbigkeit nach dem Wesen, d.h. nach dem Genos bzw. dem Eidos ist Idee. (...) Denn das *nicht läuft* ist zwar denen, von denen es wahr ausgesagt wird, gemeinsam und ähnlich, es hat aber weder Genos noch Eidos, das *nicht läuft* ist keine Idee."

[463] In Top. 116,12: τῆς μὲν γὰρ ἐπιστήμης ἡ ὑπόληψις γένος.

Ermöglichungsgrund bedeutet, sodass schließlich Genos, Natur und Prinzip begrifflich zusammenfallen.[464]

Wenn man also in denjenigen Fällen, wo nicht ein einheitliches Prinzip zugrunde liegt, dennoch von einem „Genos" spricht, dann kann sich diese Bezeichnung γένος auf zweierlei beziehen: entweder auf überhaupt nichts, das heißt, auf eine bloß abstrakte Gemeinsamkeit, die von mehrerem ausgesagt wird (etwa vom Menschen „aufrechtgehend") – das kann immer der Fall sein –,[465] oder auf etwas Späteres, wie im Fall der hierarchischen Ordnung. Dort würde „γένος" dann etwas bezeichnen, das später ist als das Prinzip, und somit nicht das eigentliche Prinzip treffen; es wäre aber zumindest überhaupt ein Prinzip vorhanden, sodass Alexander sagen konnte, das Wort bezeichne eine φύσις τις. Um noch einmal das Beispiel vom Dreieck aufzugreifen: Spricht man bei ebenen Figuren davon, dass „Figur" das Genos ist, dann hat man etwas Späteres angesprochen; es gibt aber ein Prinzip, auf das man sich damit unklarerweise (οὐ σαφής, s.o.) bezieht, nämlich das Dreieck.

Nun zurück zum Abschluss des Kommentarteils, der auch zeigt, dass Alexander den Begriff γένος in diesem strengen Sinne als prinzipiierendes Allgemeines auffasst.

> τὸ μὲν γὰρ ὡς γένος τινῶν κατηγορούμενον ἀναιρούμενον συναναιρεῖ αὐτῷ πάντα τὰ ὑφ' αὐτό, ὧν οὐδενὶ ἀναιρουμένων συναναιρεῖται, διὸ πρῶτον τῇ φύσει, τὸ δ' ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, ἀναιρουμένῳ τῷ πρώτῳ ἔχοντι τὸ ὑπ' αὐτοῦ σημαινόμενον συναναιρεῖται, διὸ οὐκέτι πρῶτον ἀλλ' ὕστερον γίνεται. (Quaest. 11b, 23,11-16)
> Denn wenn das, was als <echtes> Genos von etwas ausgesagt wird, aufgehoben wird, hebt es mit sich alles auf, was unter es fällt, während es <selbst> mit keinem der Dinge, die aufgehoben werden, aufgehoben wird, deswegen ist es der Natur nach früher. Das <Prädikat> von denen aber, die ein Früher und Später haben, wird mit aufgehoben, wenn das Erste, das die von dem Prädikat bezeichnete Bedeutung hat, aufgehoben wird, deshalb ist es [sc. das Prädikat] nicht mehr früher, sondern entsteht als etwas Späteres.

Auch an dieser Stelle zeigt sich, dass Alexander γένος als Prinzip versteht: wenn etwas als (wirkliches) Genos ausgesagt wird, dann hebt seine Aufhebung alles auf, was unter es fällt, d.h. die Aufhebung des Prinzips führt zur Aufhebung seiner ‚Produkte', aber nicht umgekehrt. In hierarchischen Ordnungen hingegen führt die Aufhebung des ersten und elementarsten Glieds, das als Stellvertreter des wirklichen Genos fungierend vom Prädikat bezeichnet wird, zur Aufhebung aller anderen Glieder der Ordnung, weshalb das gemeinsam von ihnen

[464] Zum gemeinsamen Sinn der drei Begriffe s. Met. V 1, 1013a1-2: (Prinzip) ἡ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο; V 4, 1014b18-20: (Natur) ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτὸ ὑπάρχει; V 28, 1024a31-32: (Genos) τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἂν ὦσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι. Trotz den vielen Belegstellen behauptet Madigan: Alexander on Aristotle's Species and Genera as Principles, 88, Alexander gebe keinen Hinweis auf das Genos als Prinzip.

[465] S. dazu den zweiten Teil der Quaestio unten.

Ausgesagte (etwa Figur) sich nicht als das Prinzip erweist, sondern als etwas dem Prinzip gegenüber Späteres.[466] Das gemeinsam von den Gliedern Ausgesagte als (echtes) Genos zu bezeichnen, ist somit nicht in einem strengen Sinne zutreffend.

> τοιοῦτον δὲ δείξει καὶ τὴν ψυχὴν ὄν. διὸ εἰκότως προτίθεται τὴν περὶ αὐτοῦ ζήτησιν, ποιησάμενος δὲ τὸν λόγον ἐπὶ ζῴου, ἐπεὶ ὧν ἐμνημόνευσεν ὑπὸ τὸ ζῷον ἦν, προσέθηκεν τὸ ὁμοίως δὲ κἂν εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο, δεικνὺς ὅτι πᾶν, εἴ τι οὕτως κοινῶς τινῶν κατηγορεῖται ὡς μὴ εἶναι γένος αὐτῶν, ἢ οὐδὲν ἔσται ἢ ὕστερον, ὡς προείρηται. τοῦτο μὲν οὖν ἐν ἐκείνῳ εἴρηται. (Quaest. 11b, 23,16-23,21)
> Dass auch die Seele derart ist, wird Aristoteles zeigen. Zu Recht stellt er deshalb eine Untersuchung darüber [sc. über das allgemeine Prädikat] voran, aber weil er es anhand von „Lebewesen“ erklärt und weil dabei alles, was er erwähnt hat, unter das Lebewesen fiel, setzte er noch hinzu: „Und ebenso auch, wenn irgendein anderes allgemeines <Prädikat> ausgesagt wird“, um zu zeigen, dass alles, wenn etwas in der Weise von etwas allgemein ausgesagt wird, dass es nicht ihr <echtes> Genos ist, wie gesagt, entweder nichts oder später ist. Das ist also in jenem <Kommentar> gesagt.

Alexander zieht hiermit das Fazit aus seiner Kommentarerklärung: Aristoteles habe zeigen wollen, dass etwas, das von mehrerem ausgesagt wird, entweder nichts oder später ist, falls dieses Ausgesagte nicht das Genos im Sinne eines wirklichen Prinzips bedeutet. Da er aber ausgerechnet ein Beispiel verwendet hat, nämlich „Lebewesen“, wo letzteres der Fall ist, habe er das „allgemeine“ Lebewesen (τὸ ζῷον τὸ καθόλου) hinzugefügt, um deutlich zu machen, dass er das „Lebewesen“ als ein abstraktes Allgemeines im Sinne der Hypothese (b) gemeint hat,[467] nicht als ein primäres Allgemeines (γένος, <μία> φύσις, εἶδος) im Sinne der tatsächlichen Zuordnung.

5. Alexanders Deutung des allgemeinen Lebewesens und der abstrakten Gattungen

Nach dem Abschluss des Kommentarteils beginnt Alexander die eigentliche Untersuchung der *Quaestio* I 11. Sie beginnt mit der Feststellung, dass das Gesagte – also die Ergebnisse aus dem Kommentarteil – sich auch beim Lebewesen und den eigentlichen γένη als zutreffend nachweisen lassen:

> ἔνεστι μέντοι τὸ εἰρημένον καὶ ἐπὶ τοῦ ζῴου καὶ ἐπὶ τῶν κυρίως γενῶν ὄντων ἐφαρμόζον δεῖξαι. ἐπεὶ γὰρ τὰ γένη καθόλου, τὸ δὲ καθόλου τινῶν ὄν, ὄν τι καθόλου ἐστίν. οὐ γὰρ δὴ

[466] Moraux: Aristotelismus III, 326, sagt: „Es genügt, das unterste Glied der Reihe aufzuheben, um dadurch den in der gemeinsamen Definition beinhalteten Begriff aufzuheben; dieser ist also später (ὕστερον).“ Der Begriff selbst als Sache aber wird nicht aufgehoben, und was später ist, ist das Prädikat des Begriffs.
[467] Auch Philoponos, in De an. 38,1-2, expliziert, dass das Lebewesen allgemeines Prädikat bzw. (Pseudo-) Genos bedeutet: ὥστε ὡς καθόλου καὶ ὡς γένος τὸ ζῷον ἢ οὐδέν ἐστιν ἢ ὕστερον.

μηδέν τι ὂν καθόλου τέ ἐστι καὶ γένος καὶ συνωνύμως κατηγορεῖται [ὂν μέν τι τὸ γένος, ὂν μέντοι τόνδε τὸν τρόπον]. (Quaest. 11b, 23,21-25)
Es kann freilich gezeigt werden, dass das Gesagte sowohl beim Lebewesen als auch im Fall der im eigentlichen Sinne seienden Gattungen zutrifft. Da nämlich die Gattungen etwas Allgemeines sind und das Allgemeine auf mehrere bestimmte Dinge geht, so ist <dieses Allgemeine> etwas bestimmtes Allgemeines. Wenn es in keiner Weise seiend ist, kann es nicht allgemein und Genos sein und somit auch nicht synonym <von vielem> ausgesagt werden [das Genos ist zwar etwas Seiendes, allerdings in folgender <eingeschränkter> Weise].

Diese Formulierung weist das Folgende deutlich als eine Erweiterung des ursprünglichen Geltungsbereichs der Kommentarergebnisse aus: Hatte Alexander im Kommentarteil gezeigt, dass das von mehrerem Ausgesagte nichts oder nur etwas Späteres ist, wenn es nicht ein Genos im eigentlichen Sinne (Prinzip) bezeichnet, so soll „das Gesagte“ jetzt *auch* dort zutreffen, wo es ein echtes Genos gibt.[468] Wenn unsere Interpretation des Kommentarteils bis hierhin zutreffend war, müsste man erwarten, dass Alexander dafür argumentiert, dass das Allgemeine der Prädikation auch dann nichts oder später ist, wenn es eine eigentümliche Natur, ein Prinzip bzw. ein Genos im eigentlichen Sinne bezeichnet (wie das Lebewesen „beseeltes wahrnehmungsfähiges Wesen“ 23,27-29) − das stellt er später in 24,4-7 fest. Genau diese Absicht Alexanders erklärt den scheinbar widersprüchlichen ἐπεί-Satz (23,22-24), wie wir sogleich sehen werden.

Nicht zu erwarten ist hingegen, dass Alexander den Begriff des Genos neu definiert, da er von den „im eigentlichen Sinne seienden Gattungen“ bzw. „dem, was im eigentlichen Sinn Genos ist“ spricht, also mit der Formulierung „τὰ κυρίως γένη ὄντα“ an dem prägnanten Genos-Begriff aus dem Kommentarteil festhält, den er dem „τὸ γένος τοιοῦτον ... μὴ κυρίως ὄν“ (24,1-3) gegenüberstellt. Der Grund, warum einige Interpreten[469] dennoch behaupten, Alexander habe hier einen Übergang von einer eigentlich platonischen Position zu einer

[468] Dafür spricht z.B. die Stelle in Met. 209,20-22: εἰ οὖν ἐν τοῖς μάλιστα δοκοῦσι γένεσιν εἶναι μὴ ἔστι τι τὸ κοινὸν παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται, οὐδὲ ἐν τοῖς ἄλλοις ἂν εἴη, κἂν εἰ μή ἐστιν ἐν αὐτοῖς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. − „Wenn also in den Gattungen, die am meisten scheinen, Gattung zu sein, das Gemeinsame nicht etwas Bestimmtes neben denen ist, von welchen es prädiziert wird, würde es sich ebenso in anderen verhalten, auch wenn es in ihnen nicht das Früher und Später gibt.“

[469] Etwa Moraux: ebd. 327: „Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß die im Kommentar vorgetragene Interpretation auf einem Grundsatz platonischer Herkunft beruht. Platon hatte sich nämlich geweigert, eine gemeinsame Idee für Dinge anzunehmen, die Früheres und Späteres aufweisen. Demgegenüber entspricht die jüngere Deutung, die im zweiten Teil der Aporie dargelegt ist, der vielfach belegten antiplatonischen These Alexanders, daß die Universalität der Gattungsbegriffe keineswegs ihre ontologische Priorität voraussetzt. Durch diesen Nachtrag zu seiner früheren Interpretation scheint also der Exeget seinen Antiplatonismus noch entschiedener als früher zu Ausdruck gebracht zu haben.“ Die Ansicht der Platoniker referiert Alexander im Met.-Kommentar, 209,11-14: ἐν οἷς γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, ἐν τούτοις ἔλεγον μὴ εἶναί τι τὸ κοινὸν παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται. διὰ τοῦτο γοῦν οὐδὲ ἰδέαν ἔλεγον (sc. οἱ περὶ Πλάτωνα) εἶναι τούτων, ὡς ἱστορεῖ ἔν τε ἄλλοις καὶ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Νικομαχείων ἠθικῶν.

strengen Platonkritik vollzogen, ist am ehesten darin zu sehen, dass sie selbst das differenzierte Verständnis der Universalien als Entwicklungsgeschichte von einer naiven zu einer aufgeklärten Position interpretieren, hinter die man nicht zurückfallen darf.[470] Von diesem Standpunkt aus entgeht einem allerdings gerade die Pointe von Alexanders *Quaestio*, wenn er nämlich nachweist, dass das Allgemeine der Prädikation seinem Wesen nach *immer* entweder gar nichts oder etwas Späteres bezeichnet, selbst dann, wenn es sich auf ein wirkliches, prinzipienhaftes Allgemeines bezieht, und somit davor warnt, die verschiedenen Allgemeinbegriffe nicht ausreichend zu differenzieren. Das sollen die folgenden Übersetzungen und Kommentare zeigen.

Auf den ersten Blick also erscheint der ἐπεί-Satz widersprüchlich, weil zuvor von einem prinzipienhaften Genos die Rede war, das jetzt das Attribut καθόλου erfährt. Er dient aber in Wahrheit als eine Begründung des Übergangs von ὡς μὴ εἶναι γένος (23,20) auf τὸ ὡς γένος ζῷον (24,3 ff.), d.h. inwiefern das abstrakte Prädikat dennoch eine bestimmte Gewissheit gegenüber dem Prädikat, das kein echtes Genos bezeichnet, erlangt − seinem Argumentationsgang nach hat Alexander allerdings nach dem Pseudo-Genos als Homonym einen Stellvertreter des echten Genos (τὸ ὡς γένος τινῶν κατηγορούμενον, 23,11-12) hinzugefügt.

Wir wollen den eingeschobenen Satz näher betrachten: „ἐπεὶ γὰρ τὰ γένη καθόλου, τὸ δὲ καθόλου τινῶν ὄν, ὄν τι καθόλου ἐστίν. οὐ γὰρ δὴ μηδέν τι ὂν καθόλου τέ ἐστι καὶ γένος καὶ συνωνύμως κατηγορεῖται.“

Tweedale übersetzt diesen Satz folgendermaßen: „For since genera are universal, and the universal is of some items, the universal is an entity. For surely it is not the case that no entity is universal and a genus and predicated synonymously.“[471]

Diese Übersetzung haben wir oben an einigen Stellen präzisiert. Zunächst zum letzten Teil des ersten Satzes: in Tweedales Übersetzung ist das Subjekt καθόλου, es fehlt aber der Artikel (auch im folgenden Satz), sodass eher umgekehrt καθόλου das Prädikatsnomen sein dürfte. Damit ergibt sich als Folgerung also nicht, dass das (prädikative) Allgemeine etwas schlechthin Seiendes ist – das wäre ein ziemlicher Widerspruch zur restlichen Deutung in der

[470] S. Schmitt: Das Universalienproblem bei Aristoteles, in: Denken ist Unterscheiden, 151 f.; 155 f.

[471] Tweedale: a.a.O., 287. Fast genauso auch Kupreeva: Alexander of Aphrodisias on Soul as Form, 202: „Since genera are universals, and universals are properties of something, the universal should be somehow real“; diese Apodosis ist problematisch, weil sie die Idee als hypostasiertes gemeinsames Prädikat konnotiert. Vgl. auch die Übersetzung von Lloyd: Form and Universal in Aristotle, 73: „Since genera are universals and a universal is of so and so they must be something to be universal. For obviously something that is a universal and a genus and predicated unequivocally cannot be nothing.“ Man muss hier beachten, dass die am Satzanfang stehende Negation (οὐ) sich auf die gesamten τε-καί Glieder erstreckt, s. dazu Kühner-Gerth, Satzlehre, Bd. 2, § 535, m), S. 291.

Quaestio; dieser Seinsrang kommt nur dem echten Genos zu –, sondern dass, wenn das Allgemeine keinerlei etwas Seiendes ist,[472] es schließlich nicht *synonym* von vielem ausgesagt werden kann. Also dieses bestimmte Allgemeine (ὅν τι καθόλου ἐστίν) kann eine gewisse gemeinsame Natur (φύσις τις) bezeichnen (= synonym), während die „Seele" lediglich als Homonym erwiesen wurde.

Problematisch ist an dieser Stelle auch, inwiefern die Gattungen etwas Allgemeines sind oder genauer: wie das echte Genos zu einer abstrakt-allgemeinen Gattung wird. Sicher ist nicht gemeint, wie zuvor, dass die Gattungen allgemein im Sinne eines verursachenden Prinzips sind. Vielmehr geht es hier um Gattungen, insofern sie von mehrerem ausgesagt werden, denn das, „mehrerem zukommen" bzw. „von mehrerem ausgesagt werden", bedeutet καθόλου.[473] Dass Alexander aber am Konzept von γένος als φύσις festhält, zeigt sich in 23,28, wo er das Lebewesen als „πρᾶγμά τι καὶ φύσεώς τινος δηλωτικόν" bezeichnet, also als eine bestimmte Sache und Ausdruck einer bestimmten Natur.[474] In 24,1 qualifiziert er dieses γένος als „τὸ γένος τοιοῦτον", also als ein so beschaffenes (mithin besonders zu verstehendes) Genos, und bezeichnet es als „οὐ πρᾶγμά τι", da es nicht im eigentlichen Sinne *ist* (ἐπεὶ μὴ κυρίως ὄν). Wir sehen also, dass er nach wie vor ein wirkliches γένος im Sinne eines Prinzips (κυρίως ὄν) von etwas unterscheidet, das nur als Gattungsname von mehrerem ausgesagt wird. Aus der Formulierung „τὰ γένη καθόλου" darf man also nicht folgern, dass für Alexander Gattung in jedem Fall lediglich etwas ist, das von mehrerem ausgesagt wird. Im Kontext dieser *Quaestio* geht es aber um das Problem, das Gattungen aufwerfen, *insofern* sie von mehrerem ausgesagt werden. Auch wenn also *Dreieck* eine einheitliche Sache und damit ein wirkliches Genos ist, kann man „Dreieck" über viele Dreiecke aussagen. Der Sache *Dreieck* kommt es aber nur akzidentell zu, dass man sie über viele Dreiecke, in denen sie verwirklicht ist, aussagen kann.

---

[472] Zu demselben Gebrauch des prädikativen ὄν τι s. Quaest. I 24, 37,29-31: καθ' αὑτὸ μὲν οὔσης, ἐπεὶ τῇ ἑαυτῆς φύσει ὄν τι ἡ ὕλη, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ μὴ οὔσης, διότι ἡ στέρησις καθ' αὑτὸ μὴ ὂν οὖσα συμβέβηκεν αὐτῇ. – „Die Materie ist zwar an sich existent, weil sie ihrer eigenen Natur nach etwas Seiendes ist, akzidentell aber nicht Seiendes, weil die Privation, an sich nicht Seiendes, ihr akzidentell zukommt." Ein nicht an sich Seiendes ist in gewissem Sinne auch etwas Seiendes: καὶ οὕτως μὲν ἡ γένεσις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος καθ' αὑτό· καθὸ γὰρ ὄν πως· τοιοῦτο δὲ τῷ τῷ ὄντι συμβεβηκέναι. (38,30-32) – „So erfolgt die Entstehung aus dem nicht an sich Seienden; insofern es nämlich Seiendes ist, ist es [sc. Seiendes zu sein] nur in einem eingeschränkten Sinn; derart ist es aber dadurch, dass es dem Seienden akzidentell zukommt."

[473] S. Met. VII 13, 1038b11-12: τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν; De part. anim. 644a27-28: τὰ γὰρ πλείοσιν ὑπάρχοντα καθόλου λέγομεν; De interp. 17a39-40: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι.

[474] Wie bei Aristoteles, ist auch bei Alexander immer mehr auf den Sinn als auf den bloßen Wortlaut zu achten; φύσεώς τινος ist hier „eine konkrete Natur", anders als der Ausdruck φύσις τις („schon auch eine Natur") bei den hierarchischen Ordnungen im Kommentarteil (23,10). Tweedale: a.a.O., 289, ist dennoch unsicher, ob das Lebewesen hier eine bestimmte Natur oder ein einzelnes Lebewesen ist.

Daraus ergibt sich auch der Sinn des eingeschobenen Satzes: Da die Gattungen, insofern sie ausgesagt werden, etwas auf mehreres Zutreffendes sind, und das auf mehreres Zutreffende immer auf etwas Bestimmtes zutrifft, kann auch nur das, was etwas Bestimmtes ist, auf mehreres zutreffen. Anders gesagt: man kann nur etwas Bestimmtes, also Seiendes, auch allgemein aussagen. Daraus ergibt sich nun aber die Aufgabe, festzustellen, wie sich die Bestimmtheit bzw. das Sein des allgemein Ausgesagten zu der Bestimmtheit des Bestimmenden verhält, also wie sich das γένος als Prinzip zum γένος, das ausgesagt wird, verhält − die Zwischenstufe als Bedingung dafür nennt Alexander im nächsten Abschnitt. Stünde von vornherein fest, dass das Allgemeine schlechthin nur Abstraktionsprodukt ist und nur ein mentales Sein besitzt, wäre Alexanders Argumentation gegenstandslos.

Das Verhältnis des zweifachen Genos zueinander veranschaulicht Alexander schön an einer Stelle im *Metaphysik*-Kommentar, wobei er anhand des Einen nicht zuletzt das Wesen von Synonym und Homonym klar macht:

> διαφέρει δὲ τὰ οὕτω λεγόμενα ἐκείνων ἑκατέρου, ὅτι τὰ μὲν συνώνυμα καὶ ὑπό τι κοινὸν γένος καὶ ἰσοτίμως καὶ ὁμοίως πάντα τῆς ὑπὸ τοῦ κατηγορουμένου γένους αὐτῶν δηλουμένης οὐσίας κοινωνεῖ τε καὶ μετέχει, τὰ δέ γε ὁμώνυμα οὐδενὸς κοινωνεῖ ἀλλήλοις ἄλλου κατὰ τὸ κοινῶς κατηγορούμενον αὐτῶν ὄνομα ἢ τοῦ ὀνόματος μόνου. (in Met. 241,9-14)
>
> Das so [sc. von Einem her und in Bezug auf Eines] Ausgesagte unterscheidet sich von jedem der beiden, dass die Synonyme unter ein bestimmtes gemeinsames Genos fallen und dass sie alle gleichwertig und in gleicher Weise das Wesen gemeinsam haben und an ihm teilhaben, das durch das von ihnen ausgesagte Genos bezeichnet wird; die Homonyme haben hingegen in Bezug auf den von ihnen gemeinsam ausgesagten Namen nichts anderes gemeinsam als den Namen.

In diesem Abschnitt betont Alexander, dass das Genos begrifflich unterschieden werden muss, ob es ein nachträglich gebildeter Name oder von diesem bezeichnetes Prinzip ist.

Anhand dieses Abschnitts und der zuletzt zitierten *Quaestio*-Stelle soll das Verhältnis von „Seele“ und „Lebewesen“ dargestellt werden:

Weil Mensch, Pferd und Hund nicht dasselbe Genos der Seelen als Prinzip haben, und weil es innerhalb der Seelen ein Früher und Später (Weniger Vollendete und Mehr Vollendete) gibt,[475] ist das gemeinsame Prädikat *Seele* nichts und so wird nicht als echtes Genos (23,20: ὡς μὴ εἶναι γένος αὐτῶν) ausgesagt; sie ist nur ein Homonym. Das heißt: Weil es nicht ein

[475] Dass die Synonyme in gleicher Weise das gemeinsame Genos haben, erinnert uns an die Aussage Alexanders im *Topik*-Kommentar (111, 12-14; s. das Kap. I, B), dass alle Menschen in gleicher Weise an dem Gemeinsamen teilhaben, weil es an ihnen kein *Mehr und Weniger* gibt.

und dasselbe Genos der verschiedenen Seelen gibt, weist das Prädikat *Seele* auf nichts hin, sodass es in diesem Sinn auch nichts ist.

Dagegen haben Mensch, Pferd und Hund dasselbe prinzipienhafte Genos, nämlich Lebewesen,[476] das akzidentell in sie realisiert werden *kann* (das ist der Sinn von 23,30-31: ὑπάρχει δὲ αὐτῷ ὄντι τοιούτῳ ἐν πλείοσιν εἶναι καὶ κατ' εἶδος ἀλλήλων διαφέρουσιν). Wenn in mehreren Exemplaren realisiert, erst dann kann von dem Genos als Prinzip her das Prädikat „Lebewesen" (oder auch etwas anderes: 23,18-19; *De an*. 402b8-9) gebildet werden. Dieses „Lebewesen" ist, obwohl später als das Prinzip, nicht gar nichts (23,24: μηδέν τι ὄν), weil es auf das wirkliche Genos hinweist,[477] was das Prädikat *Seele* (und auch Zahl sowie Figur) aber nicht leisten kann.

Dadurch, dass das nunmehr abstrakte Prädikat von dem gemeinsamen, es bestimmenden, ermöglichenden Genos herrührt, hat es seine Bestimmtheit (23,23: ὄν τι καθόλου ἐστίν), und es hat demnach, wenn man so will, einen gewissen Anteil an dem Genos als Prinzip.[478] Von nun an bildet es allein den Untersuchungsgegenstand, während das von keinem Genos im strengen Sinne stammende Prädikat nicht mehr zur Sprache kommt.

Somit fährt Alexander fort und unterscheidet zwischen dem Genos als Prinzip, in dem Fall „Lebewesen" als beseeltes, wahrnehmungsfähiges Wesen,[479] und der ausgesagten Gattung, in dem Fall *Lebewesen* als das, was mehrerem zukommt.

> τὸ μὲν ὑποκείμενον ᾧ τὸ καθόλου συμβέβηκε πρᾶγμά τί ἐστι, τὸ δὲ καθόλου τὸ ἐκείνῳ συμβεβηκὸς οὐ πρᾶγμά τι καθ' αὐτό ἐστιν, ἀλλὰ συμβεβηκός τι ἐκείνῳ, οἷον ζῷον πρᾶγμά τί ἐστι καὶ φύσεώς τινος δηλωτικόν, σημαίνει γὰρ οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικήν, ὃ κατὰ μὲν τὴν αὐτοῦ φύσιν οὐκ ἔστι καθόλου. οὐδὲν γὰρ ἧττον ἔσται, καὶ εἰ ἓν κατ' ἀριθμὸν ὑποτεθείη ζῷον εἶναι. ὑπάρχει δὲ αὐτῷ ὄντι τοιούτῳ ἐν πλείοσιν εἶναι καὶ κατ' εἶδος ἀλλήλων διαφέρουσιν. συμβέβηκεν οὖν αὐτῷ τοῦτο. ὃ γὰρ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ τινὸς ὂν ὑπάρχει αὐτῷ συμβεβηκός. ἐπεὶ γοῦν τὸ γένος τοιοῦτον οὐ πρᾶγμά τι, ἀλλὰ συμβεβηκὸς πράγματί τινι, εἶπεν αὐτὸ Ἀριστοτέλης ἢ μηδὲν εἶναι, ἐπεὶ μὴ κυρίως ὄν· τὸ γὰρ ὡς γένος ζῷον βουλόμενος δηλῶσαι προσέθηκε τῷ ζῴῳ τὸ καθόλου, εἰπὼν τὸ γὰρ ζῷον τὸ καθόλου. (Quaest. 11b, 23,25-24,4)
>
> Das Zugrundeliegende, dem das Allgemeine akzidentell zukommt, ist eine bestimmte Sache, das Allgemeine aber, das ihr Akzidens ist, ist keine bestimmte Sache an sich, sondern ihr Akzidens; z.B. „Lebewesen" ist eine bestimmte Sache und weist auf eine bestimmte Natur hin, denn es bezeichnet ein beseeltes, wahrnehmungsfähiges Wesen; es kommt jedoch nicht

[476] Vgl. in Top. 58,22-23: ὁ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ζῷον· ἄνθρωπος δὲ καὶ ἵππος τῷ μὲν γένει οἱ αὐτοί (ζῷα γάρ), κατὰ δὲ τὸ εἶδος ἕτεροι.

[477] Ps.-Alexander, in Met. 484,32-33, verweist darauf, dass ein jedes Wort auf das τὸ τί ἦν εἶναι als allem gemeinsame Natur hinweist, wie wir im Kap. I, F, 3 gesehen haben.

[478] Dies kann noch deutlicher sein, wenn man *Dreieck* und *Lebewesen* gegenüberstellt; während man anstatt des Lebewesens beliebig ein anderes Wort setzen kann, ist es beim Dreieck schwierig, weil jedes realisierte Dreieck *drei* Seiten deutlich wahrnehmen lässt, sodass der Spielraum für eine andere Wortwahl begrenzt ist.

[479] Und nicht als ein Konkretum, vgl. Quaest. II 28, 78,29-30: τὸ γὰρ ζῷον εἶδός τι σημαίνει σὺν ὕλῃ.

seiner Natur nach mehrerem zu.[480] Es wird nämlich um nichts weniger bestehen, auch wenn angenommen wird, es gebe numerisch <nur> ein einziges Lebewesen.[481] Es ist ihm [sc. dem Lebewesen als Natur] aber, da es <seiner Natur nach> so bestimmt ist, möglich, in vielem <realisiert> zu sein, das sich dem Eidos nach unterscheidet. Folglich kommt es [sc. mehrerem zukommen] ihm akzidentell zu; denn was nicht im Wesen von etwas liegt, kommt diesem akzidentell zu. Weil das so beschaffene [sc. abstrakte] Genos also keine bestimmte Sache, sondern ein Akzidens einer Sache ist, sagte Aristoteles, es sei entweder nichts, da es nicht im eigentlichen Sinne Seiendes ist; denn weil er das Lebewesen als [sc. abstraktes] Genos ausdrücken wollte, so fügte er ihm „das Allgemeine" bei und nannte es das Lebewesen, das allgemeines <Prädikat> ist.

In diesem vorletzten Abschnitt der *Quaestio* stellt Alexander nochmals die Sache bzw. Natur und das Abstraktum, das ihr Akzidens ist, einander gegenüber. Die Natur des Lebewesens ist für sich existent, so dass sie nicht auf das Vorhandensein mehrerer Einzeldinge angewiesen ist, während das abstrakte Allgemeine einer Sache nur akzidentell zukommen kann[482] − nachdem diese in mehreren Exemplaren realisiert worden ist.

Ein Akzidens kann nicht von sich aus existieren, weswegen es in diesem Sinn nichts ist. Es hat den gleichen Wert wie das Genos als Prädikat, in dem Alexander den von Aristoteles gemeinten Sinn des Ausdrucks „τὸ ζῷον τὸ καθόλου" sieht: das allgemeine Prädikat *Lebewesen* ist entweder nichts oder Späteres.

Überdies zeigt Alexander, dass auch da, wo es ein Genos gibt, das ein wirklickes Prinzip darstellt, das Genos als Prinzip und die prädizierte, abstrakte Gattung streng unterschieden werden müssen, wie das zuletzt angeführte Zitat aus dem *Metaphysik*-Kommentar gezeigt hat. Denn weder kann man vom Vorhandensein einer prädizierten Gattung (sofort) auf das wirkliche Genos schließen − dazu muss man ja methodisch korrekt vorgehen; mit dem Prädikat *Figur* allein kann man nicht begreifen, was das Dreieck als Dreieck ausmacht −, wie schon der Kommentarteil deutlich gemacht hat; noch kann man bei der Existenz eines wirklichen Genos dieses automatisch auch von mehrerem prädizieren und in dem Sinne in einen abstrakten Begriff überführen, da dazu zunächst das Genos als Prinzip in den vielen, dem Eidos nach unterschiedlichen Instanzen realisiert werden muss (23,30), die notwendige Bedingung für die Bildung eines Prädikats, das von Alexander als „τὸ γένος τοιοῦτον" (24,1) und dann sogleich als „τὸ ὡς γένος ζῷον" (24,4-5) qualifiziert wird. Alexander zeigt also,

[480] Die gebräuchliche Übersetzung von καθόλου mit „universal" wird der Komplexität dieses Wortes bei Alexander in der Regel nicht gerecht.
[481] Zu „numerisch" fügt Alexander den Gedanken verbessernd, wie wir unten sehen werden, „κατὰ εἶδος" hinzu, in Top. 355,19-21: ὡς δὲ γένος φθείρεται, εἰ ἕν τι μόνον ἢ κατ' ἀριθμὸν ἢ κατὰ εἶδος τῶν ὑπ' αὐτὸ σώζοιτο.
[482] Tweedale: a.a.O., 291, identifiziert das Relativpronomen ὅ in 23,29 (ὃ κατὰ μὲν τὴν αὑτοῦ φύσιν οὐκ ἔστι καθόλου) als das Abstraktum („the universal"), weswegen ihm die Phrase „ambiguous" (291) und „mysterious" (292) erscheint. Zu den Schwierigkeiten, die mit dieser Auffassung einhergehen, s.u.

dass auch da, wo ein wirkliches Allgemeines (Genos als Prinzip) Bestand hat, dieses kein Allgemeines der Prädikation impliziert, so wie das abstrakte Allgemeine nicht auf ein wirkliches Genos hinweisen muss (auch wenn es das bisweilen kann; man muss also unterscheiden, ob es ein Synonym oder Homonym ist). Abstraktes und primäres Allgemeines müssen sich nicht wechselseitig und auch nicht eines das andere implizieren.

Diese Kerngedanken wiederholt Alexander auch im Abschlussteil der *Quaestio*. Dabei ergänzt er neben dem Aspekt der Priorität der Sache gegenüber dem Akzidens die Aufhebungsmethode, die wir näher betrachten werden.

> τοῦτο οὖν τὸ ὡς γένος ζῷον ἤτοι οὐδέν ἐστιν, ἐπεὶ μὴ φύσιν τινὰ οἰκείαν ἔχει, ἀλλ' ἔστιν σύμπτωμα ἐπί τινι γινόμενον πράγματι, ἢ εἰ καὶ τὸ οὕτως ὂν <ὄν> τις λέγοι, ὕστερον ἔσται ἐκείνου ᾧ ὑπάρχει. δεῖ γὰρ εἶναι πρῶτον τὸ πρᾶγμα τοῦ συμβεβηκότος αὐτῷ. ὅτι δ' ὕστερον τοῦ πράγματος, δῆλον. ζῴου μὲν γὰρ ὄντος οὐκ ἀνάγκη τὸ ὡς γένος ζῷον <εἶναι> (δύναται γὰρ πρὸς ὑπόθεσιν καὶ ἕν τι ζῷον εἶναι, ἐπεὶ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ τὸ καθόλου), εἰ δὲ εἴη τὸ ὡς γένος ζῷον, ἀνάγκη καὶ τὸ ζῷον εἶναι. καὶ ἀναιρουμένης μὲν οὐσίας ἐμψύχου αἰσθητικῆς οὐδ' ἂν τὸ ὡς γένος ζῷον εἴη (οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ μὴ ὂν ἐν πλείοσιν εἶναι), εἰ μέντοι ἀναιρεθείη τὸ ὡς γένος ζῷον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὴν οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν ἀνῃρῆσθαι, εἴη γὰρ ἂν ὡς εἶπον καὶ ἐν ἑνί, καὶ ἔστι διὰ ταῦτ' εἰρημένον τὸ ἢ οὐδέν ἐστιν ἢ ὕστερον.
>
> ὕστερον δὲ ὂν τοῦ πράγματος ᾧ συμβέβηκε, πάλιν αὐτὸ πρῶτον ἑκάστου τῶν ἐν μέρει καὶ ὑπ' αὐτὸ γίνεται, διότι τὸ μὲν γένει εἶναί ἐστιν ἐν τῷ κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων κατηγορεῖσθαι, τὸ δ' ἐν μέρει εἶναί ἐστι τὸ μετὰ πολλῶν εἶναι ὑφ' ἕν τι ἢ γένος ἢ εἶδος.
>
> διὸ ἀναιρουμένῳ μὲν ἑνὶ τῶν ὑπὸ τὸ κοινὸν οὐ συναναιρεῖται τὸ κοινόν, <διότι ἐστὶν ἐν πλείοσιν,> εἰ δ' ἀναιρεθείη τὸ κοινόν, οὐδ' ἂν τῶν ὑπὸ τὸ κοινὸν εἴη τι, οἷς τὸ εἶναι ἐν τῷ ἐκεῖνο ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς. (Quaest. 11b, 24,4-24,22)
>
> Dieses Lebewesen als <abstraktes> Genos ist so entweder nichts, weil es <selbst> keine eigentümliche Natur hat, sondern eine Eigenschaft an einer Sache ist; oder wenn einer sagt, das so Seiende sei auch etwas Seiendes, wird es später sein als sie, der es <akzidentell> zukommt, denn eine bestimmte Sache muss früher als ihr Akzidens vorhanden sein. Es ist klar, dass es später als eine Sache ist. Denn wenn das Lebewesen ist,[483] muss aber nicht <auch> das Prädikat *Lebewesen* sein (es kann ja rein hypothetisch nur ein einziges Lebewesen geben, weil das mehrerem Zukommen nicht im Wesen des Lebewesens <als Natur> liegt. Wenn hingegen das Prädikat *Lebewesen* ist, muss auch das Lebewesen <als Natur> <schon> existieren. Wenn das beseelte wahrnehmungsfähige Wesen aufgehoben wird, würde auch das Prädikat *Lebewesen* nicht existieren (das Nicht-Seiende kann nämlich unmöglich in vielem sein), wenn doch das Prädikat *Lebewesen* aufgehoben wird, muss nicht das beseelte wahrnehmungsfähige Wesen <mit> aufgehoben werden; dieses kann, wie ich sagte [23,30], nur in einem Exemplar sein. Deswegen ist <von Aristoteles> gesagt worden: <das Prädikat *Lebewesen*> ist entweder nichts oder später.

[483] Madigan: a.a.O., 74 und Aravantinou-Bourloyianni: Intelligible Forms and Universals: Alex. of Aphrodisias, 35, halten es für ein oder mehrere Lebewesen als Konkretum. Dieser Fehler ist auf die unbedingte Gleichsetzung des πρᾶγμα als sinnliches Kompositum und des ὑποκείμενον als sinnliche Materie zurückzuführen.

<Das Prädikat> ist zwar später als eine Sache, der es akzidentell zukommt, in einer anderen Hinsicht aber wird es selbst früher als die unter es fallenden partikulären Dinge, weil das Genossein darin besteht, von vielen, <dem Eidos nach> verschiedenen Dingen ausgesagt zu werden, das Einzeldingsein aber darin, mit vielen anderen zu einem bestimmten Genos oder Eidos zu gehören.[484]

Deswegen wird das Allgemeine nicht mit aufgehoben, wenn ein Exemplar von ihm aufgehoben wird, <weil jenes in vielem sein kann>; wenn aber das Allgemeine aufgehoben wird, würde auch etwas der unter es fallenden Dinge nicht <mehr> sein, deren Sein darin liegt, jenes in sich zu haben.

Den Abschluss seiner Abhandlung beginnt Alexander erneut mit der Feststellung, dass die Sache (Natur) früher als das Akzidens (τὸ καθόλου) ist, das Resultat ihrer Verwirklichung in mehreren Einzeldingen darstellt. Ihre Priorität vor ihm illustriert Alexander anhand der Aufhebungsmethode: wenn die Natur des Lebewesens aufgehoben wird, wird das Prädikat *Lebewesen* mit aufgehoben.

Interessanterweise äußert Alexander diesen Gedanken auch gegen die Leugner des Widerspruchsprinzips:

ἀναιροῦσι τὸ εἶναί τι ἑκάστου τῶν ὄντων εἶδος καὶ οὐσίαν, καθ' ἥν ἐστιν ἑκάστῳ τὸ εἶναι καὶ τὸ κατηγορεῖσθαι ὅλως τί τινος καθ' αὑτό τε καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐδὲν γὰρ ἔσται τῶν κατηγορουμένων τινὸς ὡς γένος καὶ ἐν τῷ ὅπερ, τουτέστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ, κατηγορούμενον. (in Met. 285,23-27)
Sie heben auf, dass es etwas als Eidos bzw. Wesen eines jeden Seienden gibt, nach dem dieses das Sein hat und <so ermöglicht wird>, dass überhaupt etwas an sich bzw. in <Kategorie> des Wesens von etwas ausgesagt wird; denn <nach ihrer Meinung> wird kein Prädikat als Genos und in Form von Genau-Das, d.h. in <Kategorie> des Wesens ausgesagt werden.

Etwas später wiederholt Alexander diese Kritik:

Δείκνυσι διὰ τούτων ὅτι ἀναιρεῖται τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι, καὶ ὅλως τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ τινὸς ὡς γένος ἢ εἶδος κατηγορεῖσθαι, εἰ ἐπὶ παντὸς ἡ ἀντίφασις συναληθεύοιτο. (in Met. 286,8-10)
Damit zeigt Aristoteles, dass das, was genau das Menschsein ist, und <somit> allgemein aufgehoben wird, dass etwas in <Kategorie> des Wesens als Genos oder Eidos von etwas ausgesagt wird, wenn der Widerspruch bei allem zugleich wahr wäre.

εἰ γὰρ εἴη τι τῶν ὄντων ὅπερ ἄνθρωπος, ὡς ἐν τῷ τί ἐστιν αὐτοῦ τὸν ἄνθρωπον κατηγορεῖσθαι, οὐχ οἷόν τε τοῦτο μὴ ἄνθρωπον εἶναι. (in Met. 286,11-13)
Denn wenn etwas der Seienden das ist, was genau Mensch ist, so dass in seinem Was-ist der Mensch ausgesagt werden kann, ist es unmöglich, dass dieses nicht Mensch ist.

[484] Vgl. Topik 121a37-39: καὶ γὰρ τὰ ἄτομα μετέχει τοῦ γένους καὶ τοῦ εἴδους, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἀνθρώπου μετέχει καὶ ζῴου.

Bei den beiden Zitaten kommt es Alexander zwar primär darauf an, dass nach den Leugnern des Widerspruchsprinzips alles Akzidentien sein würde, doch geht daraus zugleich klar hervor, dass die Sache oder das Eidos früher als das Akzidens, nämlich Prädikat, ist, welches von ihr abhängt.

Auch hier begegnen wir dem Ausdruck ὡς γένος (ἢ εἶδος); es ist ohne weiteres klar, dass das Genos oder Eidos nicht bloß Gattungsnamen bedeutet, sondern bestimmte Sache oder auch Wesen, was schon die Formulierung ὡς μὴ εἶναι γένος αὐτῶν (23,20) ergeben hat, d.h. wenn ein Prädikat nicht Genos im eigentlichen Sinn als Natur oder Prinzip bezeichnet, ist es nichts oder später, wobei allerdings in diesem Abschnitt der Schwerpunkt auf „Späteres" liegt, weil das ὡς γένος-Prädikat im Gegensatz zum ὡς μὴ εἶναι γένος (wie „Seele") eine Rolle des Stellvertreters des echten Genos bzw der gemeinsamen Natur spielt.

Diese Natur bleibt bestehen, selbst wenn es nur ein einziges Exemplar gibt:

> ὡς δὲ γένος φθείρεται, εἰ ἕν τι μόνον ἢ κατ' ἀριθμὸν ἢ κατὰ εἶδος τῶν ὑπ' αὐτὸ σώζοιτο. τὸ γὰρ ζῷον γένος ἐστίν, οὐχ ὅτι ἐστὶν οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, ἀλλ' ὅτι ἡ τοιαύτη φύσις ἐν πλείοσίν ἐστι κατ' εἶδος ἀλλήλων διαφέρουσιν· ὧν ἀναιρουμένων ἑνὸς δὲ μόνου σωζομένου οὐκέτ' ἂν εἴη γένος ἡ οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, τοῦτ' ἔστι τὸ ζῷον. (in Top. 355,19-24)
> Es vergeht das <Prädikat-> Genos, wenn numerisch oder dem Eidos nach nur ein einziges der unter es fallenden Dinge erhalten bleibt. Denn das ‚Lebewesen' ist <Prädikat-> Genos, nicht weil es <selbst> ein beseeltes wahrnehmungsfähiges Wesen ist, sondern weil die <von ihm bezeichnete> Natur in vielen, dem Eidos [nicht Spezies] nach anderen Dingen <realisiert> sein kann; wenn nach deren Aufhebung nur ein Exemplar übrig bleibt, würde das beseelte wahrnehmungsfähige Wesen, d.h. das Lebewesen, nicht mehr <Prädikat-> Genos <gebildet> sein.[485]

Wie das Lebewesen als Natur, so bleibt auch die Natur des Menschen dieselbe, selbst wenn ein einziger Mensch existiert. Sie muss nicht in vielen Menschen verwirklicht sein, gerade derselben Natur des Menschen nach ist der Mensch ein Mensch, gleichviel, ob sie von mehreren Menschen geteilt wird oder nicht.[486]

---

[485] Es sei noch einmal betont, dass das nicht bedeutet, ein echtes Genos selbst werde zu einem Prädikat.

[486] S. Quaest. I 3, 8,13-17: καὶ γὰρ ἑνὸς ὄντος ἐν ὑποστάσει ἀνθρώπου μόνου ὁ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου λόγος· οὐ γὰρ διότι ἐν πολλοῖς ἐστιν οὗτος ὁ λόγος αὐτοῦ, ἀλλὰ διότι κατὰ τὴν τοιαύτην φύσιν ὁ ἄνθρωπος ἀνθρωπός ἐστιν, εἴτε πλείους εἶεν κεκοινωνηκότες τῆσδε τῆς φύσεως εἴτε μή. Tweedale: a.a.O., 289, hält dagegen *ein* Exemplar für die Bedingung der Existenz des *genus*. Wegen dieser falschen Identifizierung fragt sich Tweedale, wie es möglich sei, dass das beseelte wahrnehmungsfähige Wesen „(*an* ensouled substance etc.?)" existieren könne, selbst wenn das „genus animal" aufgehoben werde; später hingegen (291) bemerkt er, dass ζῷον und οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική nicht als „an animal" und „an ensouled substance etc." übersetzt werden sollten.

An diesem Passus ist noch ablesbar, dass die Natur nicht in vielem realisiert werden muss;[487] dies ist aber geradezu die Bedingung dafür, dass ein auf sie hinweisendes Prädikat (*praedicabile de pluribus*; τὸ καθόλου) akzidentell gebildet werden kann.[488]

Jetzt nimmt Alexander einen Perspektivenwechsel vor, indem er kurz erwähnt, dass das Prädikat zwar später als die Sache, aber früher als deren Einzeldinge sein kann (24,16 f.). Das darf er sagen, weil er nicht mehr Sache und Prädikat gegenüberstellt, sondern Prädikat und Einzelnes; das Genossein besteht darin, von vielem ausgesagt zu werden, das Einzelnessein aber darin, mit anderen Exemplaren zu einer Gattung oder Art zu gehören.

Diese Wesenserklärung wird die Verwirrung im letzten εἰ-Gliedsatz beheben: εἰ δ' ἀναιρεθείη τὸ κοινόν, οὐδ' ἂν τῶν ὑπὸ τὸ κοινὸν εἴη τι, οἷς τὸ εἶναι ἐν τῷ ἐκεῖνο ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς. Denn im strengen Sinne das, was alles unter es fällt, aufhebt, ist nicht Prädikat, sondern Natur, wie es sich schon gezeigt hat, weswegen der Satz widersprüchlich zu sein scheint.

Diesbezüglich dürfte auch der Ausdruck im Relativsatz „ἐκεῖνο ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς" nicht wörtlich (d.h. die Einzeldinge hätten das Allgemeine *in* sich) gelesen werden − ansonsten führt es zur Immanentisierung des abstrakten Allgemeinen −, [489] sondern eher als Zugehörigkeit zu einer Gattung oder Art, die unmittelbar zuvor in 24,19 ausgedrückt ist und somit auch „οὐδ' ἂν τῶν ὑπὸ τὸ κοινὸν εἴη τι" erklären kann: wenn das Allgemeine als Hinweiser auf sein echtes Genos (τὸ ὡς γένος ζῷον; 23,11-12) aufgehoben wird, würde auch nicht etwas der unter es fallenden Dinge zu einer Gattung oder Art gehören. Denn es ist einfach unmöglich, dass alle Exemplare wörtlich verschwinden, wenn ihr abstraktes Allgemeines aufgehoben wird. Dies kann ein Abstraktum nicht leisten, sondern die Natur.

Für eine einfachere Lösung der Phrase „ἔν τινι εἶναι" sei auf die Stelle im *Topik*-Kommentar verwiesen:[490]

---

[487] Hier wie in der *Quaestio* spricht Alexander zwar von einem einzigen Einzelding, die Natur (Eidos) aber muss auch gar nicht in einer Materie verwirklicht werden. Trotzdem behauptet Sharples: Alexander of Aphrodisias on Universals. Two Problematic Texts, 52, dass die Natur des Menschen für ihre Existenz mindestens einen konkreten Menschen braucht. In ähnlichem Sinne spricht auch Sorabji: Universals Transformed in the Commentators on Aristotle, 298, ein Eidos, das Sorabji als „higher grade of universal" und so „outside the mind" bezeichnet, sei tatsächlich in mehr als einem Exemplar geteilt, damit mache Alexander „a stronger requirement for a form's universality outside the mind than Aristotle." In De interp. 17a39-40: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή, mache Aristoteles hingegen eine schwächere Forderung, dass die Natur nur geteilt werde. Sorabji überträgt die abstrakte Allgemeinheit von Arten- oder Gattungsbezeichnung auf die natürlich schlechthinnige Allgemeinheit des Eidos bzw. der Natur als des primären Allgemeinen.

[488] Trotzdem behauptet Tweedale: a.a.O., 291, Alexander argumentiere nicht, dass das Allgemeine später als die Einzeldinge ist.

[489] Aravantinou-Bourloyianni: a.a.O., 39 behauptet: „(…) substantial particulars, in which they exist as real common items."

[490] S. das Kap. I, E, 2.

> τούτου οὖν τοίνυν οὕτως ἔχοντος, ἔστ' ἂν τὸ ἀποδεδομένον γένος μὴ κατ' οὐσίαν μόνον σώζηται ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ τοσούτων κατηγορεῖσθαι, τοῦτ' ἔστιν ἐν τοσούτοις εἶναι, δεῖ κἀκεῖνα σώζεσθαι πάντα ἐν οἷς ἐστι. (in Top. 355,24-27)
> Wenn dies also sich so verhält; solange das angegebene Genos nicht nur dem Wesen nach, sondern auch danach, von so Vielem ausgesagt zu werden, das heißt: in so vielem zu sein, erhalten bleibt, muss auch all das erhalten bleiben, in dem es ist.

Die Phrase bedeutet also auch, von etwas ausgesagt zu werden, was das abstrakt-prädikative Allgemeine genau an unserer Stelle leistet.

Alternative Deutungsmöglichkeit: Das ὡς γένος-Prädikat kann seine Glieder deswegen aufheben, weil es von Alexander in 23,11 ff. als Stellvertreter des echten Genos und erstes Glied und so der Natur nach Früheres bestimmt worden ist; d.h. wenn das Prädikat *Figur* Dreieck meint, von dem aus sich weitere Figuren bilden, und wenn es aufgehoben wird, werden auch seine folgenden Glieder aufgehoben.

Abschließend soll zu Tweedales sehr problematischer Auffassung angemerkt werden: Indem er das Pronomen αὐτό in 24,16 irrtümlich als „animal" (= „the thing" als τὸ κοινόν, das nach Tweedales Darstellung der Natur nahekommt) identifiziert, obwohl es sich abstraktes Prädikat herausgestellt hat, stellt er die folgende Frage:[491]

> But if this thing is common to many, is not it the universal, and consequently is not Alexander absurdly claiming that something is accidental to itself?

Dieses vermeintliche Durcheinander („tangle") kritisiert Tweedale auch einige Seiten später (S. 295), wenn Alexander sage:

> that the universal, or the genus, or animal as a genus, is accidental to animal. How can something be an accident of itself?[492]

Tweedales Unverstand ist darauf zurückzuführen, dass er gerade den so wichtigen Kommentarteil (22,26-23,21), der eine andere Interpretation sei, nicht ausgewertet hat, so dass er gar nicht unterscheiden konnte: Dinge mit Früher und Später; das Allgemeine der abstrakten Prädikation (wie Seele, Figur, Zahl), das nicht auf das echte Genos als Prinzip hinweist; Stellvertreter des echten Genos (wie Lebewesen). Deswegen behauptet er, „the universal animal" und „animal" seien schließlich dasselbe.

Die bisherige Untersuchung erweist doch eindeutig, dass Tweedales Thesen, die noch in aktuellen Forschungen als gesichert gelten, gegenstandslos sind.

---

[491] Tweedale: a.a.O., 291.
[492] Vgl. dagegen Quaest. I 26, 42,23: οὐδὲν δὲ αὐτὸ αὑτῷ συμβέβηκεν.

ZUSAMMENFASSUNG: Auf seine Frage in *De anima* A 1, ob es von den Seelen eine auf jede davon in gleicher Weise zutreffende, einheitliche, dasselbe Genos teilende Bestimmung gibt, antwortet Aristoteles in dem Kapitel nicht, aber später im B 3, dass es weder allgemeine Figur noch allgemeine Seele neben ihrem jeweiligen Prinzip (= echtes Genos) gibt. Dieser Gedanke gilt, wie Alexander darlegt, sowohl für das allgemeine Lebewesen als auch für Seele, d.h. beide Wörter, die Allgemeines sind, sind „entweder nichts oder Späteres", obwohl das von Aristoteles unglücklich gewählte Beispiel des Lebewesens in der Tat eine einheitliche Sachbestimmung aufweist: das beseelte wahrnehmungsfähige Wesen, sodass Aristoteles deutlichkeitshalber τὸ καθόλου (das allgemeine Prädikat) hinzufügt.

Die Allgemeinheit von *Seele* liegt daran, dass es bei den Dingen, von denen sie ausgesagt werden, ein Früher und Später (= niedere und höhere Vermögen) gibt dahingehend, dass z.B. die allgemeinste Bestimmung oder Definition der Seele „die erste Entelechie des organischen Körpers" insbesondere ihre höheren Vermögen nicht umfassen kann, weil das jeweilige Eidos (= bestimmtes Können) der Seelen verschieden ist. Deswegen bezeichnet sie nur eine gewisse Natur und nicht schlechthin. Hierzu gehören auch *Zahl* und *Figur*, denn ihre Prinzipien sind jeweils zwei oder drei und Dreieck.

Die allgemeinen Prädikate von denen, die in sich eine Ordnung von Früher und Später haben, werden also nicht als deren Genos ausgesagt, d.h. sie bezeichnen nicht die gemeinsame Natur bzw. das gemeinsame Prinzip; das zeigt zudem deutlich, dass Alexander unter dem Genos nicht nur abstrakt gebildete Gattung, sondern auch hauptsächlich Prinzip versteht, aus dem etwas Bestimmtes hervorgeht.

Dieser Gebrauch des Genos bestätigt sich auch bei Aristoteles, Alexander aber zeigt ihn am Ende des Kommentarteils durch die Aufhebungsmethode: Wird das als echtes Genos Ausgesagte aufgehoben, wird alles mit aufgehoben, was unter es fällt. Dies leistet bei den Dingen mit Früher und Später hingegen das erste Glied als Träger der Prädikatsbedeutung, wie etwa *Figur* das Prinzip Dreieck bezeichnet, sodass das Prädikat *Figur* später als Dreieck sein muss, das allein diese aufheben kann.

Nun will Alexander das im Kommentarteil Gesagte auch dort erweitern, wo es auch ein echtes Genos gibt, um aufzuweisen, dass das prädikative Allgemeine seinem Wesen nach auf jeden Fall später als das Prinzip ist, auf das es hinweist.

Dieses doppelte Wesen des Genos als Prinzip und als allgemeines Prädikat (Pseudo-Genos) veranschaulicht Alexander am Lebewesen: Das Lebewesen ist „eine bestimmte Sache" bzw. gemeinsame Natur, unter die alle Einzellebewesen fallen und die unabhängig von der Anzahl der Exemplare selbständig existiert und somit nicht allgemein (= τὸ καθόλου:

mehrerem zukommen) sein muss. Ist das Lebewesen in Vielem (nicht in einem) realisiert, erst dann kann das Prädikat *Lebewesen* akzidentell wie nachträglich gebildet werden (*universale post res*), das nicht selbständig existieren kann, es ist „nichts oder später".

Einem abstrakten Allgemeinen geht folglich stets eine bestimmte Natur (= primäres Allgemeines) vor; wenn sie in mehreren verwirklicht ist, bildet sich ein Prädikat, das sie bezeichnet. Man muss aber dabei unterscheiden, ob es ein Synonym oder Homonym ist. Von diesem allgemeinen sprachlichen Ausdruck ausgehend soll man dessen Prinzip erreichen, obwohl beides in demselben Ausdruck formuliert wird.

6. Zu den Ansichten moderner Interpreten

In Bezug auf das Eidos und das Genos vertritt Madigan die These, dass für Alexander die *Kategorienschrift* und *Metaphysik* zu den beiden dasselbe sagten.[493] Das Allgemeine aber, das Aristoteles in *Metaphysik* als Qualität (τοινόνδε)[494] und das, was mehrerem zukommt, bezeichnet, darf nicht mit dem prinzipienhaften Genos bzw. Eidos gleichgesetzt werden; das erstere Allgemeine ist auch für Alexander nur *praedicabile de pluribus*.

Weil das Genos oder Eidos als gemeinsames Prädikat und als Natur oder Prinzip nicht zusammenlaufen können, kann die Position in der *Kategorienschrift* nicht, wie Madigan behauptet,[495] die Lektüre von *Metaphysik* kontrollieren.

Einen erheblichen Gegensatz zu unserer Interpretation bildet die These von Kupreeva; in ihr verschwindet der Kontrast zwischen Natur und Prädikat, und das Thema wurde zu Unrecht zu einem logischen Aspekt degradiert.

Für ihre Argumentation führt Kupreeva zunächst zwei Schemata ein: Einteilung des Genos durch Differenzen und geordnete Serie („ordered series"), und in dieser sieht sie Alexanders Erklärungsmodell für die allgemeine Prädikation. Auf die Spitze der Einteilung platziert sie das Lebewesen, das sie „regular" oder „ordinary genus" nennt. Es sei früher als seine Spezies.[496] Gleichviel, ob sie diesen Gedanken schöpfe aus *Quaest*. I 11, 23,11-13: τὸ μὲν γὰρ ὡς γένος τινῶν κατηγορούμενον ἀναιρούμενον συναναιρεῖ αὐτῷ πάντα τὰ ὑφ' αὑτό, ὧν οὐδενὶ ἀναιρουμένων συναναιρεῖται, διὸ πρῶτον τῇ φύσει, Alexander geht es aber gar nicht um die Einteilung des Genos in Spezies.

---

[493] Madigan: a.a.O., 90.
[494] III 6, 1003a8-9: οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι; VII 13, 1038b35-1039a2: φανερὸν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.
[495] Madigan: ebd..
[496] Kupreeva: Alexander of Aphrodisias on Soul as Form, 201-202.

Dass Kupreeva den wiederholten Hinweisen des Alexander zum Trotz das πρᾶγμα als „a complete individual“ auffasst,[497] hat große Konsequenzen: es sei das angemessene Subjekt der allgemeinen Prädikation und müsse real existent sein. Damit die Realitätsbedingung erfüllt werde, müsse das πρᾶγμα in mindestens einem Objekt instantiiert und so prädiziert werden. Das πρᾶγμα als „the proper subject of predication“ werde zudem durch Abstraktion von materiellen Umständen gewonnen und könne nur als Teil des enhyletischen Eidos (des ‚immanenten‘ Allgemeinen) existieren.[498]

Was es damit auch immer auf sich haben mag, Kupreeva verkennt offenbar den Sinn des πρᾶγμα als Natur, das mit dem primären Allgemeinen gleichgesetzt werden darf. Es ist allerdings seiner Natur nach nicht καθόλου (23,29), d.h. das Lebewesen muss auch gar nicht in Konkretum verwirklicht werden, und es setzt nicht ein Prädikat voraus. Das Prädikat *Lebewesen* hingegen kann nicht gebildet werden, wenn es nur ein Exemplar gibt (24,8-10). So übersieht Kupreeva das Wesen des nachträglich gebildeten abstrakten Allgemeinen, nämlich als *praedicabile de pluribus* und nicht *de singulo*.

Obwohl Alexanders Sacherklärung klar macht, dass die Natur in vielen, dem Eidos nach verschiedenen Einzeldingen realisiert werden *kann*, deutet Kupreeva dies als σύμπτωμα, ob das, von dem das Prädikat ausgesagt wird, zu anderen Arten gehört oder nicht.[499] σύμπτωμα verwende Alexander, um „diese Umstände der Prädikation“ zu beschreiben, die deswegen akzidentell seien, weil sie nicht in „the formula of the predicate“ enthalten seien.

Es ist doch Alexanders Gedankengang nach so gut wie ausgeschlossen, die Ousia (23,32) als „the formula of the predicate“ aufzufassen; mehrerem zuzukommen kommt der realisierbaren Natur akzidentell zu, was nicht in ihrem *Wesen* (οὐσία) liegt.

Kupreeva lässt aber auch außer Acht, dass Alexander geradezu das Prädikat *Lebewesen*, das auf das echte Genos (24,3 ff.: τὸ ὡς γένος ζῷον) hinweist, als σύμπτωμα bestimmt. Es kommt bei Aristoteles als τοιόνδε vor: keines der allgemein Ausgesagten bezeichnet ein bestimmtes Etwas, sondern eine Beschaffenheit.[500] Diese ist nicht eine bloße Qualität wie etwa Weiß, sondern das ein Konkretum sachlich bestimmende Moment, das in vielem verwirklicht werden kann und dann vom Prädikat *Lebewesen* ausgedrückt wird; es ist, um mit

[497] Kupreeva: a.a.O., 203.
[498] Kupreeva: a.a.O., 204.
[499] Kupreeva: a.a.O., 203.
[500] Met. VII 13, 1038b35-1039a2: φανερὸν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.

Alexander zu sprechen, genau das Eidos, das von dem Einzelnen ausgesagt wird,[501] sodass es, zwar etwas Späteres, doch nicht nichts ist.

Wenn außerdem das immanente Allgemeine wirklich Subjekt der Prädikation sein könnte, erinnert das uns an Porphyrios' Einwand gegen Plotins Lösung in Bezug auf das doppelte Substantialitätskriterium: nicht von etwas anderem ausgesagt zu werden und nicht an einem anderen zu sein. Dem Eindruck entgegen, das Kriterium könne nicht für die zweiten Substanzen gelten, löst Plotin diese Aporie, indem er den Ausdruck ἐν ὑποκειμένῳ aristotelisch korrekt auslegt, nämlich ‚nicht als Teil von etwas zu sein'. Als begrifflicher Teil tragen das Eidos und das Genos zur Konstitution (nicht bloßer Existenz) des Einzelnen bei, weswegen sie nicht an diesem als Substrat sind.[502]

Dagegen wedent Porphyrios ein, die zweiten Substanzen seien auch in dem Substrat; das ist eine Ansicht, der Simplikios nicht ganz zustimmt. Porphyrios zufolge wird ‚Mensch' oder ‚Lebewesen' (als primäres Allgemeines) vom Menschen oder Lebewesen in Sokrates (als individuell realisiertes Allgemeines und so als Teil, der zum Wesen des Sokrates verhilft) ausgesagt. Simplikios kritisiert aber Porphyrios' Lösung so, dass damit nicht etwas von einem anderen ausgesagt wird, sondern dasselbe von demselben.

Kupreevas Theorien erweisen sich leicht als wenig haltbar, wenn man den Beispielssatz anführt: „Der Bockshirsch ist ein Lebewesen (oder ein Fabelwesen)", der auch eine völlig korrekte Prädikation ist. Die Geltung des Satzes hängt aber nicht davon ab, ob der Bockshirsch als Subjekt „real" (er ist nur in der Vorstellung existent) und „a complete individual" (er ist auch ein Individuum) oder ein immanentes Allgemeines sei (wie dies möglich sein sollte, bereitet die größte Schwierigkeit, es sei denn, dass das Fabelwesen in der intelligiblen Materie der Vorstellung realisiert worden ist).

Der nächste Ausgangspunkt für Kupreevas These ist wohl die nicht zutreffende Übersetzung des Ausdrucks „ὅν τι καθόλου ἐστίν" (23,23): „the universal should be somehow real."[503] Doch von einer Realität der allgemeinen Prädikation, die die Übersetzung notwendig ergibt, ist in *Quaest*. I 11 keine Rede. Das stellt den Hauptdefekt der nominalistischen Debatte um die Existenzweise der Universalien dar, der die begrifflich dreifache Differenzierung des Allgemeinen gar nicht beachtet und so nur nach der Existenzweise des abstrakten Allgemeinen fragt.

---

[501] De mixt. 235,17-18: πᾶν δὴ τὸ ἐξ ὕλης τε καὶ εἴδους συγκείμενον καθ' ἑκάτερον τῶν ἐξ ὧν ἐστιν εἶναι λέγεται· καὶ γὰρ κατὰ τὴν ὕλην καὶ κατὰ τὸ εἶδος.

[502] Simplikios, in Cat. 79,19-21: εἰ οὖν καὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη ὡς μέρη συντελεῖ εἰς τὴν τοῦ ἀτόμου σύστασιν, οὐκ ἂν εἴη ὡς ἐν ὑποκειμένῳ τῷ ἀτόμῳ. S. zum Thema ausführlich Thiel: Kategorienschrift, 247 ff. Auch Alexander behandelt es in Quaest. I 8.

[503] Kupreeva: a.a.O., 202; s. Anm. 19.

Exkurs: τὸ κοινόν bei Simplikios und seine Kritik an Alexander

Obwohl Simplikios τὸ κοινόν auch dreifach unterscheidet,[504] übersieht er Alexanders Unterscheidung des Allgemeinen.

Seiner Kritik an Alexander schickt Simplikios die zweifache Differenzierung von Früher und Später in *Physik* voraus: der Natur nach und für uns. Nachdem er der Natur nach Früheres aufgezählt hat: τὰ ἁπλᾶ, τὰ αἴτια, τὰ καθόλου und τὰ ἄυλα,[505] tadelt er Alexander, dass dieser das Allgemeine (τὰ καθόλου) auch der Natur nach für später als Einzelnes halte und in seiner Argumentation nicht konsistent bleibe. Um zu prüfen, ob Simplikios recht hat, wollen wir seinen Alexander-Zitaten und Argumenten nachgehen.

Nach Simplikios soll Alexander gesagt haben: κοινοῦ γὰρ ὄντος, φησίν, ἀνάγκη καὶ ἄτομον εἶναι.[506] Dieses ungenaue Zitat holt er offensichtlich aus Alexanders *Quaestio* I 11b, 24,10-11: εἰ δὲ εἴη τὸ ὡς γένος ζῷον, ἀνάγκη καὶ τὸ ζῷον εἶναι. Unter dem κοινόν versteht Simplikios, wie er ein paar Zeilen später das Sein von τὸ κοινόν bestimmt, eine gemeinsame Ursache, während dessen Pendant bei Alexander τὸ ὡς γένος ζῷον ist. Simplikios' ἄτομον aber ist bei Alexander τὸ ζῷον; weil das Lebewesen bei Alexander dort als Natur erwiesen worden ist, stimmt es nicht mit dem Individuum bei Simplikios überein, auch nicht das Pseudo-Genos mit der gemeinsamen Ursache.

Die nächste Kritik von Simplikios an Alexander ist noch harscher als die zuvor, weil sie für den Aristoteliker fast eine Zumutung ist.

Zum Nachweis dessen, dass die Individuen auch der Natur nach früher als τὸ κοινόν sind, habe Alexander, so Simplikios, fälschlich zum Argument genommen, dass, wenn τὸ κοινόν aufgehoben werde, τὸ ἄτομον nicht völlig aufgehoben werde.[507] Simplikios' Begründung dagegen: „Wenn τὸ κοινόν sein Wesen darin hat, sich auf alle Individuen zu erstrecken und sie aufzufüllen, das Wesen von τὸ ἄτομον aber darin besteht, von jenem komplettiert zu werden, wie wird das Individuum nicht sofort aufgehoben, wenn das Allgemeine aufgehoben wird?" Indem er noch auf der obigen terminologischen Entsprechung beharrt, τὸ κοινόν − für Simplikios gemeinsame Ursache − meine τὸ ὡς γένος ζῷον ὄν, τὸ ἄτομον aber das beseelte wahrnehmungsfähige Wesen, übersieht er, dass dieses Wesen bei Alexander nicht einzelnes Lebewesen, sondern dessen Natur bedeutet.

---

[504] Simplikios, in Cat. 82,35 ff.
[505] Ebd. 82,19-20: ὥστε εἰ μὲν ἀπὸ τῆς φύσεως ἄρχοιτό τις, τὰ ἁπλᾶ, τὰ αἴτια, τὰ καθόλου, τὰ ἄυλα, τὰ ἀμέριστα καὶ τὰ τοιαῦτα προτάξει.
[506] Ebd. 82,26-27.
[507] Ebd. 82,30-32: ὥστε καὶ ἐκεῖνο ψευδῶς ἔλαβεν εἰς δεῖξιν τοῦ πρῶτα εἶναι τῇ φύσει τὰ ἄτομα, ὅτι τοῦ κοινοῦ ἀναιρουμένου οὐ πάντως ἀναιρεῖται τὸ ἄτομον.

Erst wenn τὸ κοινόν abstraktes Prädikat bedeutet, hat Simplikios recht; dass Alexander gerade mit dem τὸ κοινόν die dritte Art von κοινόν, nämlich das abstrakte Allgemeine, gemeint haben kann, behauptet allerdings Simplikios.[508]

[508] Ebd. 83,16-17: καὶ πρὸς τοῦτο ἴσως ὁ Ἀλέξανδρος ἀφορῶν ὕστερον αὐτὸ τῶν ἀτόμων οἴεται.

III. Das in der Materie realisierbare bzw. realisierte (sog. immanente) Allgemeine

Der Begriff ἔνυλον εἶδος fällt unter den drei begrifflich unterschiedenen Arten des Allgemeinen immer noch am meisten Missverständnissen anheim, denen die Überzeugung – die weniger auf die gründliche Auseinandersetzung mit den Texten des Aristoteles und seiner Kommentatoren selbst zurückzuführen als rezeptionsgeschichtlich geprägt ist – zugrundeliegt, dass Aristoteles Platons Ideen *in* die Dinge hineingesteckt habe, so dass nur an den konkreten Dingen ihr begriffliches wie ideelles Sein feststellbar sei.[509] Dieser feste Glaube ist wohl, philologisch gesehen, hauptsächlich auf die wörtliche Auslegung der Präposition bzw. des Präfixes „ἐν" in verschiedenen Ausdrücken zurückzuführen: τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (*Met*. Z 11), (τὸ) εἶδος (τὸ) ἐν (τῇ) ὕλῃ, ἔνυλον εἶδος/ἔνυλα εἴδη und auch ἐνυπάρχειν.

Zahlreiche Stellen bei Alexander und anderen Kommentatoren aber sprechen klar gegen die vermeintliche Immanenz *des* Allgemeinen (oder auch der Ideen) im Einzelnen, lassen uns vielmehr fast sicher annehmen, dass das ἔνυλον εἶδος zunächst als in der Materie *realisierbares* primäres Allgemeines aufzufassen ist, dann aber auch als realisiertes Kompositum (= εἶδος ἐν ὕλῃ) sowie als individuelles Sein eines jeden innerhalb desselben Eidos (z.B. ist das individuelle Eidos von Sokrates und Simon verschieden, wie wir gesehen haben).[510] Es hat also sowohl den futurisch-potentiellen als auch den effektiven Aspekt.

Das ἔνυλον εἶδος umfasst natürliches wie mathematisches und künstliches Eidos; da es aber primär und in vollem Umfang für Ersteres gilt, betrachten wir jetzt dieses, um in den folgenden Kapiteln jeweils das ἔνυλον εἶδος als individuell-persönliches Eidos und das künstliche ἔνυλον εἶδος anhand des Schiffsplans bei Philoponos zu untersuchen.

A. Das ἔνυλον εἶδος als in der Materie realisierbares primäres Allgemeines

Wir beginnen mit einer interessanten Stelle bei Alexander:

> ἀλλ' εἰ καὶ ἔστι τι καθ' αὑτὸ αἴτιον παρὰ τὴν ὕλην, καὶ ἄλλο τί φησι δεῖν ἐπισκέψασθαι, πότερον τοῦτό ἐστι κεχωρισμένον ὕλης καὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὑφεστώς, ἢ ἐν τῇ ὕλῃ, ὁποῖόν ἐστι τὸ ἔνυλον εἶδος, καὶ ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔδοξεν ὁ θεὸς καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι. (in Met. 178,15-19)
> Wenn es aber neben der Materie auch eine An-sich-Ursache gibt, muss auch etwas anderes, sagt Aristoteles, betrachtet werden, ob sie von der Materie getrennt und <so> selbständig

[509] S. diese in verschiedenen Darstellungen beschriebene Ansicht in Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 248 ff.
[510] S. die Kap. I, B und F, noch ausführlicher III, B.

existiert oder in der Materie ist, wie das materienbezogene Eidos[511] so bestimmt ist, und <so in der Materie>, wie die Stoiker die Ansicht vertreten, dass der Gott bzw. die Wirkursache in der Materie ist.

Möglicherweise suggeriert Alexander hier, dass er sein aristotelisches Verständnis des ἔνυλον εἶδος von dem der Stoiker abgrenzen will, weil er ihre Ansicht und Widersprüche scharf kritisiert: sie seien nicht imstande, das Eidos begrifflich von der Materie zu unterscheiden,[512] nähmen die Materie und den Gott, der Bewirkendes und zugleich mit ihr gemischt sei, als zwei Prinzipien,[513] schienen dennoch zu sagen, dass der Gott Eidos der Materie sei.[514]

Nach der Zurückweisung der stoischen Immanenz gibt Alexander einen guten Anhaltspunkt:

> νῦν δείκνυσιν ὅτι καὶ τὸ εἶδος, ὃ γίγνεται ἐν τῇ ὕλῃ, εἶναι δεῖ ἀίδιον, δεικνὺς διὰ τούτων καὶ κατασκευάζων ὅτι ἔσται τις οὐσία μοναδικὴ ἀίδιος. εἰ γὰρ ἔστι φύσις τῆς ὕλης, εὐλογώτερον τὴν οὐσίαν εἶναι ταύτην, ἣν ἡ ὕλη δέχεται· τοῦτο γὰρ ἐδήλωσε διὰ τοῦ εἰπεῖν ὅ ποτε ἐκείνη γίγνεται. οὐσίαν δὲ τὸ εἶδος λέγει· καθ' ὃ γὰρ ἑκάστῳ τὸ εἶναι, τοῦτο οὐσία· ἡ γὰρ ὕλη δεξαμένη εἶδος παρέχεται τὸ γιγνόμενον ἐξ αὐτῆς γεγονός, τουτέστιν ὃ δέχεταί τε καὶ γίνεται. ὅτι οὖν εὔλογον καὶ τὸ εἶδος προϋπάρχειν ἀίδιον ὄν, ὃ ἡ ὕλη δέχεται, οὕτω δείκνυσιν. ὥσπερ μὴ ὄντος τοῦ ὑποκειμένου ἀδύνατον ἦν γενέσθαι τι, οὕτω καὶ μὴ ὄντος τοῦ ὃ δέχεται τὸ ὑποκείμενον ἀδύνατον γένεσιν εἶναι (in Met. 214,27-215,5)
> [Nach dem Aufweis, dass die Materie ungeworden sein muss und etwas aus anderem nicht ins Unendliche entstehen kann] zeigt Aristoteles jetzt, dass auch das Eidos, das in der Materie realisiert werden kann, ewig sein muss, um dadurch auch zu argumentieren, dass es ein ewiges Einzelwesen geben wird. Denn wenn es Natur der Materie gibt, ist es noch vernünftiger <anzunehmen>, dass das, welches die Materie aufnimmt, das <gemeinte> Wesen ist; dies zeigt Aristoteles nämlich durch die Worte: „zu dem sie [sc. die Materie] jemals wird [999b14]". Das Eidos nennt er Wesen; wonach also jedes das <bestimmte> Sein hat, das ist Wesen; denn die Materie, wenn sie ein Eidos aufgenommen hat, macht das aus ihr zu Realisierende zu einem Realisierten, d.h. das sie aufnimmt bzw. zu dem sie wird. Dass auch das Eidos also zurecht schon existiert, da es ewig ist, zeigt Aristoteles so: wie wenn etwas nicht ohne das Zugrundeliegende entstehen kann, so kann auch nicht eine Entstehung sein ohne das, was das Zugrundeliegende aufnimmt.

Bei der von Alexander erklärten Passage handelt es sich um die 8. Aporie (*Met*. III 4), die zwei Fragen enthält. Die erstere davon haben wir schon gelöst: der Ermöglichungsgrund der

[511] Das ist zugegebenermaßen nur eine notgedrungene Übersetzung, um die Konnotation der Immanenz zu vermeiden. Eine alternative Übersetzungsmöglichkeit wäre „an der Materie wirksames Eidos".
[512] De mixt. 224,27-28: Ἀλλὰ γὰρ ἐοίκασιν, ὡς εἶπον, οἱ οὕτω λέγοντες τῷ μὴ δυνηθῆναι διαλαβεῖν τῷ λόγῳ τῆς ὕλης τὸ εἶδος.
[513] Ebd. 224,33-225,1: αἰτιάσαιτο δ' ἄν τις εὐλόγως αὐτῶν ἐνταῦθα τοῦ λόγου γενόμενος καὶ τὸ δύο ἀρχὰς τῶν πάντων λέγοντας εἶναι ὕλην τε καὶ θεόν, ὧν τὸν μὲν ποιοῦντα εἶναι τὴν δὲ πάσχουσαν, μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν. 225,26 ff. wendet Alexander gegen die Materie als Formprinzip ein.
[514] Ebd. 226,10: ἐοίκασι δὲ δι' ὧν λέγουσιν εἶδος τῆς ὕλης λέγειν τὸν θεόν.

sicheren Erkenntnis unbegrenzt vieler Einzeldinge und ihrer Prädikation, den Aristoteles als „ἕν τι καὶ ταὐτόν“ und „καθόλου τι“ bezeichnet, waren erwiesenermaßen nicht Ideen oder Spezies oder abstraktes Allgemeines, sondern das Eidos als primäres Allgemeines.[515]

Gerade dieses Eidos führt Aristoteles daraufhin für die Entstehung ein, die mit einer Materie und einem ewigen präexistenten Eidos zustandekommt,[516] das er als etwas Realisierbares (τι τὸ γιγνόμενον, 999b6-7)[517] bestimmt. Obwohl Aristoteles diesen Gedanken der Realisierbarkeit des Eidos in dieser Formulierung nicht explizit ausdrückt, lässt sich seine Absicht aus der Ergänzung Alexanders erschließen:

> εἰ γὰρ καὶ τὸ εἶδός τις θήσεται προϋπάρχειν καὶ ἀίδιον εἶναι τὸ γιγνόμενον ἐν τῇ ὕλῃ. (in Met. 215,22-23)
> Denn wenn jemand setzen will, dass auch das Eidos, das in der Materie realisiert werden kann, schon existiert und ewig ist. [Es folgt gleich unten die Apodosis in Form von Frage.]

Man kann hier einen Einwand erheben, Alexander nehme unmittelbar zuvor einen Einschub vor, dass das Eidos, das neben der Materie ewig sein soll, nicht dasjenige sein muss, welches in der Materie realisiert werden kann, sondern das Bewirkende, das irgendwie schon existieren müsste, wenn es dem Bewirkten ähnlich sein soll.[518] Dieses Argument hat Alexander schon vorgenommen, indem er den berühmten Satz anführte: der Mensch erzeugt einen Menschen.[519]

Mit demselben Satz aber unterrichtet Aristoteles:

> ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ’ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ (Phys. II 7, 198a24-27)

---

[515] S. das Kap. I, B.

[516] Vgl. Asklepios, in Met. 189,5-7: εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν ἀδύνατον τὸ μὴ δύνασθαι εἶναι τὰ σύνθετα ἄνευ τοῦ προϋφεστάναι τὰ ἁπλᾶ, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον, τουτέστι παρὰ τὸ σύνθετον, τὸ κεχωρισμένον εἶδος. − „Wenn es unmöglich ist, dass das Zusammengesetzte ohne das zuvor existierende Einfache existiert, muss es neben dem Ganzen, d.h. dem Zusammengesetzten, etwas Bestimmtes geben, dies ist das selbständige Eidos.“; Syrian, in Met. 38,22-23: ὁ λόγος οὖν τοιοῦτος· εἰ ἔστιν ὕλη ἀγένητος, πολλῷ πλέον ἐστὶν εἶδος χωριστὸν καὶ ἀίδιον. − „Der Sinn <des Arguments> ist also folgendermaßen: wenn die Materie ungeworden ist, umso mehr ist das Eidos selbständig und ewig.“

[517] Wenn man τὸ γιγνόμενον hier als Werdendes, also als Kompositum, nimmt, taucht die Schwierigkeit auf, wie auch das Kompositum selbst neben der Materie ewig sein soll, s. Alex. in Met. 213,22-23: καὶ αὐτὸς μετὰ τὸ περὶ τῆς ὕλης εἰπεῖν ἐπιχειρεῖ δεικνύναι ὅτι καὶ τὸ γινόμενον ἀίδιον εἶναι δεῖ. Es ist völlig richtig, dass ein Konkretes entsteht, ein Eidos aber kann nicht entstehen oder im engeren Sinne werden, abgesehen vom künstlichen Eidos, sondern realisiert werden, was die Partizipien und finiten Verben von γίγνεσθαι auch ohne Zweifel bedeuten.

[518] In Met. 215,16-18: οὕτως εἶναί τι καὶ εἶδος ἀίδιον, οὐ μὴν τὸ ἐν τῇ ὕλῃ γινόμενον εἶναι δεῖ τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ποιητικόν, ὃ εἰ εἴη τῷ ποιουμένῳ ὅμοιον, εἴη ἂν προϋπάρχον πως.

[519] In Met. 213,17-21: δύναται δὲ τὸ καὶ τούτων [999b7] εἰρῆσθαι μὴ μόνον ἐπὶ τῆς ὕλης, ἥτις ἐστὶ τὸ ἐξ οὗ γίγνεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῦ γινομένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν γιγνομένοις τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου γίγνεσθαι· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ὥστε εἰ γίγνεται ἄνθρωπός τις, δεῖ ἄνθρωπον εἶναι· τὸν γὰρ ποιοῦντα καὶ γεννῶντα.

> Es fallen die drei <letztgenannten Ursachen> [sc. das Eidos, das Bewegende, das Weswegen] öfters in Einem zusammen; denn das Was-ist und das Weswegen ist Eines, der Ursprung der Bewegung aber ist der Sache nach mit diesen identisch; der Mensch erzeugt nämlich einen Menschen.

Alexanders Einschub des Bewirkenden ist zwar von dem Gedankengang in der 8. Aporie leicht unterschieden, er stellt aber nicht etwa einen Widerspruch dar, weil das Bewirkende, wie Aristoteles sagt, unter dem Begriff Eidos zusammengefasst werden kann.

Nachdem Alexander auf Aristoteles' Frage (= die Apodosis), für welche Dinge das ewige realisierbare Eidos zu setzen ist, geantwortet hat, dass das vom Handwerker in der Materie zu realisierende Eidos nicht zuvor existiert und ewig ist, fasst er die Frage so zusammen:

> ταῦτα δὲ δύναται μὲν καὶ περὶ τῶν ἰδεῶν λέγεσθαι καὶ ἀπορεῖσθαι, δύναται δὲ καὶ ἁπλῶς περὶ τοῦ ἐνύλου εἴδους κατ' ἀκολουθίαν τῆς ἀπορίας λέγεσθαι. (in Met. 215,27-29)
> Das kann einerseits zu den Ideen gesagt und gefragt sein, andererseits allgemein auch zu dem materienbezogenen Eidos in Übereinstimmung mit der Aporie.

Das bisher attributfreie Eidos bestimmt Alexander jetzt als ἔνυλον εἶδος und räumt ein, dass diese Lesart zur 8. Aporie besser als das τὸ ποιοῦν passen kann. Deswegen dürfen wir davon ausgehen, dass das ἔνυλον εἶδος ewiges wie realisierbares, und deshalb primäres, Allgemeines ist und mit der Verwirklichung zu tun hat; es muss aber nicht realisiert werden, wie die Partikel ποτε (ὅ ποτε ἐκείνη γίγνεται, 999b14) eine gewisse Einschränkung markiert, da z.B. das allgemeine Eidos Mensch nicht etwa im Stein verwirklicht werden kann.[520]

In der *Quaestio* II 28 finden wir diesen Wechsel vom εἶδος zum ἔνυλον εἶδος und nicht zuletzt einen Gegenbeweis zur vermeintlichen Immanenz. Zu Beginn seiner Erörterung bemerkt Alexander zunächst zur Leistung des Eidos, dass es, wenn es in der Materie realisiert wird (genauer: ist), das Kompositum von anderen verschieden macht (= das Individuationsprinzip),[521] dann zur Allgemeinheit der Materie:

> ἡ μὲν γὰρ ὕλη κοινὴ ὡς ὑποκείμενον τούτοις ὧν ἐστι κοινόν (ὑπόκειται γὰρ τοῖς εἴδεσιν). (…) ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ ὑποκειμένῃ τὰ εἴδη γίνεται ὡς ἐν τῷ χαλκῷ τὰ σχήματα (Quaest. II 28, 78,7-8; 9-10)
> Denn die Materie ist gemeinsam, da sie denen zugrundeliegt, welchen sie gemeinsam ist (sie liegt nämlich jedem Eidos zugrunde). (…) Denn in der zugrundeliegenden Materie wird jedes Eidos realisiert, wie die Formen im Erz.

---

[520] Auch ein künstliches ἔνυλον εἶδος muss der Handwerker, wie wir im Kap. III, C sehen werden, nicht realisieren.

[521] Quaest. II 28, 78,1-3: ὡς γὰρ κοινῆς οὔσης τῆς ὕλης τὰ εἴδη ἐν αὐτῇ γινόμενα κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν διάφορον ποιεῖ καὶ τὸ συναμφότερον.

Den Gedanken, dass die Materie dem jeweiligen Eidos vorliegt, teilt auch Philoponos, wobei er es als ἔνυλον εἶδος bestimmt:

> ὥστε εἰκότως πρώτη μὲν ἀρχὴ ἡ ὕλη, ὡς ὑποκειμένη τῷ εἴδει τῷ ἐνύλῳ. (in De GC. 211,21-22)
> Daher ist die Materie zurecht erstes Prinzip, weil es dem materienbezogenen Eidos zugrundeliegt.

Die Dimension der Realisierung des Eidos formuliert Alexander dann im Blick auf die Materie:

> καὶ ἡ μὲν ὕλη ἅμα τε πᾶσα λαμβανομένη κοινὴ τῷ πάντ' ἔχειν ἐν ἑαυτῇ τὰ ἔνυλα εἴδη. (Quaest. II 28, 78,11-13)
> Und die Materie ist, in einem und ganzem genommen, gemeinsam, weil sie in sich jedes materienbezogene Eidos aufnehmen kann.

> ὥσπερ εἶπε καὶ ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει, φύσιν κυρίως εἶναι τὸ ἔνυλον εἶδος, ἀφ' οὗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῷ συναμφοτέρῳ, τὴν δὲ ὕλην καὶ τὰ ἄλλα, καθ' ὧν καὶ αὐτῶν ἡ φύσις λέγεται, ἀπὸ ταύτης λέγεσθαι φύσιν, τὴν μὲν ὕλην ὅτι δεκτικὴ αὐτοῦ ἐστι. (in Met. 360,4-7)
> Wie Aristoteles auch in der *Physik* sagte, dass Natur im vorzüglichen Sinne das materienbezogene Eidos ist, von dem aus der Anfang der Bewegung dem Kompositum <zukommt>, dass aber auch die Materie und anderes <Natur sind>, von denen auch die Natur gesagt wird; die Materie wird Natur genannt, weil sie das materienbezogene Eidos aufnimmt.

Als wäre es selbstverständlich, gebraucht Alexander wie Philoponos statt des einfachen Eidos den Terminus ἔνυλον εἶδος; dieses als schon immanentisiertes Eidos − das so bereits ein konkretes Einzelnes ist − zu lesen ist in unserem Kontext so gut wie ausgeschlossen, weil es um Aufnehmen (-Können) des Eidos geht, nicht etwa darum, dass man Milch mit Honig mischen kann; beides ist jeweils schon ein konkretes Kompositum aus Materie und Eidos, ebensowenig ist der Gegensatz (ἐναντίωσις) als zweites Prinzip, den Philoponos soeben als ἔνυλον εἶδος bestimmt hat,[522] ein bereits immanentisiertes oder realisiertes Allgemeines.

Als Beispiel für das ἔνυλον εἶδος führt Alexander das Lebewesen an:

> τὸ γὰρ ζῷον εἶδός τι σημαίνει σὺν ὕλῃ, οὐ μὴν τὸ ἕτερον μέρος ἐστὶ τοῦ συναμφοτέρου ὡς ὕλη, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ζῴῳ εἶναί ἐστι τὸ εἶναι ἐξ ἀμφοῖν. (Quaest. II 28, 78,29-31)
> Denn das Lebewesen bedeutet ein bestimmtes Eidos mit Materie, es ist doch nicht der andere Teil des Kompositums wie Materie, sondern das Lebewesensein selbst ist, aus den beiden zu sein.

An dieser Stelle finden wir zwei Gegenbeweise zur Immanentisierung: Alexanders Gebrauch der Präposition σύν wird signalisieren, dass das „ἐν" im ἔνυλον εἶδος und ἐν (τῇ)

[522] In De GC. 211,13-14: δευτέρα [sc. ἀρχή] δὲ ἡ ἐναντίωσις, ὅπερ ἐστὶ τὸ ἔνυλον εἶδος.

ὕλῃ stark relativiert und so keine Immanenz bedeuten wird, wie es Aristoteles selbst auch als „das mit der Materie *gemischte* Eidos" bezeichnet,[523] so dass es, wenn realisiert – das muss sachlich ergänzt werden –, kein anderer Teil des Kompositums wie die Materie sein wird. Ein realisiertes ἔνυλον εἶδος ist also keine im Einzelding beharrende zweite Substanz oder Substrat neben der Materie, eine feste Überzeugung, die man immer wieder Aristoteles zuschreibt, weil er das Allgemeine anders als Platon in die Einzeldinge selbst gebracht habe.

Bevor wir fortfahren, soll hier eine Verwechslungsgefahr vermieden werden. Wenn Alexander im Gegensatz zum konkreten Menschen, der aus Materie und Eidos besteht, das eigentliche Menschsein „einfach" (ἁπλοῦν) nennt,[524] bedeutet dieses der einfache, reine Sachgehalt ohne Abhängigkeit von der Materie, d.h. das primäre Allgemeine. Genauso muss das eigentliche Lebewesensein einfacher Sachbegriff sein; das Lebewesensein, das Alexander in der *Quaestio* II 28 aus Materie und Eidos bestehen lässt, bedeutet hingegen, dass das Eidos Lebewesen, wenn ein Lebewesen konkret existieren soll, in einer Materie realisiert werden muss. Das εἶναι kennzeichnet folglich dort das sachliche Bestimmtsein, hier aber das konkrete Sein. (Diese Unterscheidung werden wir auch später sehen.)

Diese begriffliche Unterscheidung des Seins gilt auch für die Seele, wie Alexander gleich nach der Bestimmung des Menschseins als einfache Sache erläutert, wo der Gegenstand und dessen Sein identisch sind:[525]

> ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀσωμάτων ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ· ταὐτὸν γὰρ ψυχὴ καὶ τὸ εἶναι ψυχῇ· ἐπὶ δὲ τῶν ἐν ὕλῃ τὸ εἶναι ἐχόντων διαφέρει. (in Met. 165,12-14)
> Denn bei den unkörperlichen Dingen sind der Gegenstand und sein <sachliches> Sein identisch; Seele und das Seelesein sind nämlich dasselbe, bei den Dingen aber, die in der Materie ihr <konkretes> Sein haben, ist <der Gegenstand> unterschiedlich <von dessen sachbegrifflichem Sein>.

Eindeutig fasst Alexander an dieser Stelle die Seele als einfachen Sachbegriff auf, in der *Quaestio* II 10 hingegen als ein ἔνυλον εἶδος:

> καθ' ὃ δὲ τὸ ζῷον <ζῷόν> ἐστιν, εἶδος τοῦτο αὐτοῦ. πᾶν γὰρ καθ' ὃ λέγεταί τε καί ἐστιν τόδε τι, εἶδος τοῦτο· καὶ γὰρ τῶν κατὰ τέχνην γινομένων ἕκαστον <καὶ> τῶν κατὰ φύσιν κατὰ τὸ εἶδός ἐστιν τοῦτο <ὅ> ἐστι. καὶ τὸ ζῷον δὴ ζῷόν ἐστι κατὰ τὸ εἶδος, ἦν δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν ζῷον, εἶδος οὖν ἡ ψυχή. ἀλλὰ μὴν τό τινος εἶδος ἔνυλον εἶδός ἐστιν, ἡ ψυχὴ δέ τινος εἶδός ἐστιν, τοῦ γὰρ ζῴου. ἡ ψυχὴ οὖν ἔνυλον <ὂν> εἶδος ἀδύνατον αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι. ὃ γὰρ ὕλης δεῖται πρὸς τὸ εἶναι ταύτης τι ὄν, ἀδύνατον τοῦτο χωρισθὲν αὐτῆς αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι. (Quaest. II 10, 55,5-12)

[523] De caelo I 9, 277b30-33: ἐν ἅπασι γὰρ καὶ τοῖς φύσει καὶ τοῖς ἀπὸ τέχνης συνεστῶσι καὶ γεγενημένοις ἕτερόν ἐστιν αὐτή τε καθ' αὑτὴν ἡ μορφὴ καὶ μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης.
[524] In Met. 165,10-11: ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, τὸ δὲ ἀνθρώπῳ εἶναι ἁπλοῦν.
[525] Das ist Gegenstand von Z 11 der *Metaphysik*, dazu s.u.

> Wonach das Lebewesen aber <ein Lebewesen> ist, das ist dessen Eidos. Denn wonach alles genannt wird und ein bestimmtes Dieses ist, das ist sein Eidos; denn jedes der künstlich und natürlich werdenden Dingen ist dem Eidos nach das, was es ist. Auch das Lebewesen ist dem Eidos nach ein Lebewesen, es war aber nach der Seele ein Lebewesen, die Seele ist also sein Eidos. Aber das Eidos von etwas ist ein materienbezogenes Eidos, die Seele aber ist Eidos von etwas, nämlich von dem Lebewesen. Die Seele kann also, da sie ein materienbezogenes Eidos ist, nicht von sich selbst her existieren. Denn was für das <konkrete> Sein eine Materie braucht, da es von dieser abhängt, kann nicht getrennt von ihr selbständig existieren.

Daraus geht deutlich hervor, dass sowohl das Lebewesen als auch die Seele und der Mensch an und für sich genommen eine jeweilige Sache selbst sind, dass sie, wenn als ἔνυλον εἶδος betrachtet, auf eine Materie angewiesen sind, um konkret zu existieren. Das ἔνυλον εἶδος bezeichnet demnach die Realisierbarkeit des primären Allgemeinen und deren Abhängigkeit von der Materie[526] und nicht dessen Immanenz in ihr.

Das Gesagte können wir so auch auf andere Begriffe erweitern. Die Stelle in den *Zweiten Analytiken* (I 22, 83a32-33), an der Aristoteles die Ideen herunterspielt, sie seien nur Geschwätz (τερετίσματα), kommentiert Philoponos so:

> πῶς γὰρ οἷόν τέ ἐστιν λευκότητα αὐτὴν καθ' αὐτὴν ὑποστῆναι ἢ ἀνθρωπότητα ἢ ἰσότητα· πάντα γὰρ τὰ εἴδη ταῦτα καὶ τοιαῦτα ὑλικὰ ὄντα οὐκ ἄλλως ὑποστῆναι δύνανται ἢ ἔν τινι ὑποκειμένῳ, λέγω δὴ σώματι ἢ ἁπλῶς ὕλῃ. (in An. post. 242,17-20)
> Denn wie ist es möglich, dass Weiß oder Menschheit oder Gleichheit für sich existiert?; denn all diese Ideen, weil materiell, können nicht anders existieren als an einem Substrat, ich meine an einem Körper oder allgemein an einer Materie.

Dieser Abschnitt betrifft zunächst die Ideen, [527] die nach Aristoteles zum wissenschaftlichen Beweis nichts beitragen, Philoponos wendet aber sogleich die Existenz des Eidos mit einer Materie auf die Geometrie und Arithmetik an:

> γεωμετρία γὰρ καὶ ἀριθμητικὴ καὶ πᾶσαι αἱ λοιπαὶ περὶ τὰ τοιαῦτα εἴδη τὰ ἐν ὕλῃ. (in An. post. 242,23-24)
> [Der Beweis handelt von solchem Eidos, das getrennt von der Materie nicht existieren kann] Denn die Geometrie und die Arithmetik und auch alle anderen <Wissenschaften> behandeln solche *eide* in Materie [sc. als Referenzmittel].[528]

---

[526] Philoponos, in Nicom. arithm. intr. 178,8-10, nennt in ähnlichem Sinne das ἔνυλον εἶδος etwas Relatives: εἰ καὶ τὸ ἔνυλον εἶδος τῶν πρός τι, ὡς πρὸς τὴν ὕλην, ἀλλ' οὖν ἡ ἰδέα, ἐξ ἧς παρῆκται, πρώτη καὶ ἄσχετος πρὸς τὴν ὕλην.

[527] Sie sind nicht von Platon; Philoponos betont, dass die anderen Leute Platons Ideen falsch verstehen (in An. post. 243,16-17), unterscheidet die Ideen der Ideenfreunde streng von den des Platon, als er knapp das Allgemeine dreifach differenziert: ἐπεὶ δὲ τὸ καθόλου τριττόν ἐστι, ἢ τὸ πρὸ τῶν πολλῶν, ὅπερ εἰσὶν αἱ ἰδέαι αἱ παρὰ τῷ Πλάτωνι, καὶ τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς. (in An. post. 435,28-30) – „Weil das Allgemeine dreifach ist: das vor dem Vielen, das die Ideen des Platon sind, und das über dem Vielen und das im Vielen."

Das ἔνυλον εἶδος stellt hier kein eigentliches Erkenntnisziel dar, sondern das im Denken realisierte Eidos; die Einheit oder das Dreieck als jeweilige Sache selbst können die Mathematiker nicht verdoppeln oder eine Parallele daran ziehen, sie müssen sie erst im Denken realisieren, um damit zu operieren. Weil dabei das Denken oder das Vorstellen selbst Materie des Eidos ist, bedeutet das Existieren (ὑποστῆναι, 242,23) auch hier, in einer Materie konkret bzw. realisiert zu existieren. Das Eidos der Wissenschaften als ἔνυλον εἶδος bestimmend fasst Philoponos dessen Existenzweise so zusammen:

> ὥστε ταῦτα φάσκοντες μὴ ἐνδέχεσθαι καθ' αὑτὰ ὑφίστασθαι ἀλλὰ πάντως ἐν ὑποκειμένῳ ἔχειν τὸ εἶναι οὐχ ἁμαρτησόμεθα. (in An. post. 242,24-26)
> Daher werden wir keinen Fehler machen, wenn wir sagen, dass alles das nicht für sich existieren kann, sondern auf jeden Fall an einem Substrat die Existenz hat.

Simplikios referiert Alexanders Verständnis des ἔνυλον εἶδος so, dass es eine Gattung der Ousia ist, wobei auch dessen effektiver Aspekt (= Kompositum) erwähnt wird:

> ὁ μὲν οὖν Ἀλέξανδρος οὐσίαν μὲν ἀκούει τὸ ἔνυλον εἶδος, μᾶλλον δὲ τὸ σύνθετον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, ὅπερ ἐστὶν ἓν γένος τῆς οὐσίας τριῶν ὄντων αὐτῶν τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ εἴδους καὶ τοῦ συνθέτου. (in Phys. 191,18-21)
> Alexander versteht also das materienbezogene Eidos als eine Ousia, eher aber das Kompositum aus Materie und Eidos, das eine Gattung der Ousia ist, da sie drei Sachen <umfasst>: die Materie, das Eidos und das Kompositum.

Das ἔνυλον εἶδος als Prinzip neben der Materie schreibt Simplikios auch Platon zu:

> διὸ καὶ τὰς στοιχειώδεις ἀρχὰς δύο τίθησιν ὁ Πλάτων τήν τε ὕλην καὶ τὸ εἶδος τὸ ἔνυλον. ἐκ γὰρ τούτων ἐνυπαρχόντων τὸ σύνθετον γίνεσθαί φησιν, ὥσπερ καὶ Ἀριστοτέλης. (in Phys. 223,10-12)
> Deshalb setzt Platon [im *Timaios* 51e ff.] als die zwei elementaren Prinzipien die Materie und das materienbezogene Eidos. Denn, sagt er, aus diesen, wenn sie vorliegen [nicht immanent], entsteht das Kompositum, wie auch Aristoteles <sagt>.

---

[528] Diesbezüglich verweist Alexander auf ein Argument der Ideenfreunde, die die Gegenstände der Wissenschaften durch die Hinzufügung von αὐτό hypostasieren: ἔτι εἰ ἡ ἰατρικὴ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τῆσδε τῆς ὑγιείας ἀλλ' ἁπλῶς ὑγιείας, ἔσται τις αὐτοϋγίεια· καὶ εἰ ἡ γεωμετρία μή ἐστι τοῦδε τοῦ ἴσου καὶ τοῦδε τοῦ συμμέτρου ἐπιστήμη ἀλλ' ἁπλῶς ἴσου καὶ ἁπλῶς συμμέτρου, ἔσται τι αὐτόισον καὶ αὐτοσύμμετρον, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι (in Met. 79,11-15). Dem beigefügten αὐτό entspricht das ὅπερ, s. Philoponos, in An. post. 241,26-242,2: εἶναι γάρ φασι πάντων τῶν πραγμάτων ἰδέας ἐξηρημένας πάσης ὕλης καὶ αὐτὰς καθ' αὐτὰς ὑφεστώσας, ἅσπερ καὶ οὕτως ὀνομάζουσιν αὐτὸ ὅπερ, οἷον αὐτοζῷον καὶ αὐτοάνθρωπος, αὐτόισον καὶ αὐτόκαλον, καὶ ὅπερ ζῷον καὶ ὅπερ ἄνθρωπος, ὅπερ ἴσον καὶ ὅπερ καλόν, καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ὡσαύτως. – „Denn <die Ideenfreunde> behaupten, es gebe von allen Gegenständen Ideen, die jeder Materie enthoben für sich existieren, die sie auch so benennen: genau das selbst, z.B. das Lebewesen selbst und der Mensch selbst, das Gleiche selbst und das Schöne selbst, auch genau das Lebewesen und genau der Mensch, genau das Gleiche und genau das Schöne und ebenso bei den anderen."

Den bisherigen Ausführungen entsprechend drückt Simplikios das ἔνυλον εἶδος dann in einem Wort, τὸ ἔνυλον καὶ γενητὸν εἶδος, aus:

> οὕτως δὲ καὶ ἐν τῷ ἑνὶ γένει τῆς οὐσίας τῷ κατὰ τὸ ἔνυλον καὶ γενητὸν εἶδος μία ἐναντίωσις ἡ τοῦ εἴδους καὶ τῆς στερήσεως. (in Phys. 191,26-28)
> So auch in der einen Gattung der Ousia, nämlich dem in Bezug auf Materie realisierbaren Eidos, ist der Gegensatz des Eidos und der Privation eines.

Den Terminus des Simplikios wird Philoponos so konzise darstellen:

> ὅτι τὰ κυρίως γινόμενά εἰσιν τὰ ἔνυλα εἴδη. (De aetern. mundi 379,26-27)
> Dass das im eigentlichen Sinne Werdende das materienbezogene Eidos ist.

Aus der Tatsache, dass Alexander und Simplikios das Eidos als eine der drei Gattungen der Ousia ohne zu zögern durch das ἔνυλον εἶδος ersetzen und auch Platon nach Simplikios dieses als Prinzip auffasst, ergibt sich, dass das ἔνυλον εἶδος keine vierte selbständige Ousia, sondern mit dem attributfreien Eidos selbst identisch sein muss, von der Realisierbarkeit und Existenz in der Materie abgesehen.

Die Identität des ἔνυλον εἶδος mit dem (primären) Eidos, das der einfache Sachbegriff ist, erklären die Kommentatoren einmütig. Zunächst Simplikios so:

> ἅ ἐστι χωριστὰ μὲν τῷ λόγῳ εἴδη, ἔνυλα δέ. (in Phys. 306,21)
> Die [sc. τὰ φυσικὰ εἴδη als Untersuchungsgegenstand des Naturphilosophen] sind zwar dem Sachbegriff nach selbständig, aber materienbezogen.

Später ergänzt Simplikios die materielle Existenz des ἔνυλον εἶδος:

> ἅ [sc. τὰ φυσικὰ εἴδη] ἐστι χωριστὰ μὲν τῷ λόγῳ τῆς ὕλης, ἐν ὕλῃ μέντοι ἡ ὑπόστασις αὐτοῖς. (in Phys. 307,27-28)
> Die zwar dem Sachbegriff nach selbständig sind, in einer Materie aber ihre Existenz haben.[529]

Dieselbe Erklärung gibt auch Philoponos mit einer Andeutung der unmöglichen Immanenz:

> ἀμέριστον μὲν οὖν λέγει καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν τὴν νοητὴν οὐσίαν, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριστὴν τὸ ἔνυλον εἶδος, διότι τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἀμέριστον ὂν ἐν τῇ ὕλῃ γενόμενον μερίζεται καὶ συνδιίσταται· εἷς γὰρ ὢν ὁ τοῦ ἀνθρωπείου εἴδους λόγος ἐν ὕλῃ γενόμενος διίσταται κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων. (in De an. 121,26-30)
> Unteilbar nennt also <Platon im *Timaios* 35a> die sich immer gleich verhaltende intelligible Ousia,[530] in Bezug auf die Körper aber das materienbezogene Eidos teilbar,[531] weil dieses,

[529] S. auch 308,33-34: εἰπὼν δὲ ὅτι ὁ φυσικὸς περὶ τὰ τῷ λόγῳ μὲν χωριστὰ τῇ δὲ ὑποστάσει ἔνυλα πραγματεύεται.

obwohl seinem eigenen Begriff nach unteilbar, in der Materie realisiert geteilt bzw. vereinzelt wird; denn der Begriff des menschlichen Eidos ist <zwar unteilbar> einheitlich, wird aber, wenn in einer Materie realisiert, gemäß den Differenzen der Teile vereinzelt.

Der Begriff „μερίζεται καὶ συνδιίσταται" schließt zwingend die Immanenz aus; sollte das Allgemeine oder die Idee wörtlich wie tatsächlich in den Dingen immanent sein, würden sie alle, weil sie so ein und dasselbe Wesen haben, gleich sein.[532]

Die ausgeschlossene Immanenz beschreibt Simplikios mit einem platonischen Terminus:

ἐπειδὴ τὸ φυσικὸν καὶ γενητὸν εἶδος μέθεξίς ἐστιν εἴδους ἐν ὕλῃ, πᾶσα δὲ μέθεξις ὁμοίωμα τοῦ μετεχομένου ἐστίν, ἀφ' οὗ καὶ μετεχόμενον καὶ πρὸς ὃ τὸ μετέχον ἀφομοιοῦται, δεῖ πάντως εἶναι καὶ παραδειγματικὸν τῶν ἐνύλων αἴτιον. (in Phys. 317,29-32)
Weil das natürlich realisierbare Eidos [= τὸ ἔνυλον εἶδος = τὸ παράδειγμα] eine Teilhabe an <dem primären> Eidos in Materie ist, jede Teilhabe aber eine Abbildung des Teilgebenden ist, von woher [= von welcher Abbildung her] sowohl das Teilgebende abgebildet wird als auch mit Blick worauf [= auf welche Abbildung] das Teilhabende ähnlich geformt wird, muss es auf jeden Fall eine ‚vorbildliche' Ursache der materiellen Dingen geben.

Man stellt die Frage, ob auch bei Platon das *immanente* Allgemeine zu finden sei. Von diesem spricht Platon in Wahrheit immer wieder mit dem Begriff Teilhabe, ohne aber diese mit einer Immanenz gleichzusetzen,[533] weil die Vereinzelung (συνδιίσταται) und die Teilhabe erzwingen, dass ein ἔνυλον εἶδος nur einen Ausschnitt des primären Allgemeinen verwirklicht. Deswegen muss zur oben besprochenen Realisierbarkeit und Existenz in der Materie ein

---

[530] Vgl. Proklos, in Tim. III, 139,14-16: οὐκοῦν ἀμέριστον μὲν οὐσίαν φῶμεν τὴν νοητὴν πᾶσαν καὶ τὴν νοερὰν τήν τε ὁλικὴν καὶ τὴν μερικὴν τήν τε ἄυλον καὶ χωριστὴν καὶ πρὸ αἰῶνος ἢ ἐν αἰῶνι οὖσαν. – „Unteilbare Ousia würden wir also nennen die gesamte intelligible und intellektuelle, die allgemeine wie einzelne, die materielos und selbständig <unterscheidbar> und vor Ewigkeit oder in der Ewigkeit ist."

[531] Vgl. ebd. 139,17-24: μεριστὴν δὲ πᾶσαν τὴν περὶ τὰ σώματα προϊοῦσαν (…) πάντα γὰρ ταῦτα περὶ σώματά ἐστι μεριστά, τὰ μὲν ἐν τοῖς τοιοῖσδε σώμασιν ὑφεστῶτα καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ὄντα, τὰ δὲ οὐσιώδη μὲν ὑπάρχοντα καὶ ζωῆς εἴδη, σωμάτων δὲ ἀχώριστα, καθάπερ ἡ φύσις, τὰ δὲ μεριζόμενα μέν, συνάγοντα δὲ εἰς ἀμέρειαν ἑαυτά, καθάπερ ἡ αἴσθησις. – „Teilbare <Ousia würden wir nennen> diejenige, die an den Körpern realisiert wird (…) denn alles das ist in Bezug auf Körper teilbar, das eine ist an den so bestimmten Körpern bzw. einem Substrat existent, das Wesentliche aber ist Eidos des Lebens und von Körpern untrennbar, wie die Natur, das Geteilte aber bringt sich auf die Ungeteiltheit, wie die Wahrnehmung."

[532] In seinem Dialog *Parmenides* (131a ff.) diskutiert Platon, wie das Allgemeine als ein und dasselbe gleichzeitig in verschiedenen Dingen immanent sein kann. In *Metaphysik* Z 11 (1036b15-16) führt Aristoteles eine Behauptung der einigen Ideenfreunde an, die Idee und ihr ‚Träger' seien dasselbe: ἔνια μὲν γὰρ εἶναι τὸ αὐτὸ τὸ εἶδος καὶ οὗ τὸ εἶδος; Ps.-Alexanders Beispiel dafür ist der Mensch (selbst) und Sokrates: καί φασιν οἱ οὕτω λέγοντες ὅτι τινὰ μὲν τό τε εἶδος καὶ τὸ οὗ ἐστιν εἶδος ταὐτά ἐστιν, οἷον ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ Σωκράτης (Ps.-Alex. in Met. 513,6-8). In ähnlichem Sinne sagen viele einführende Schriften, z.B. A. F. Koch: Beitr. katholou/allgemein, in: Aristoteles-Lexikon, Otfried Höffe (Hg.), 308: „Eine Art ist in jedem ihrer Individuen unverkürzt wirklich; habe ich einen Menschen gesehen, so habe ich daher, abgesehen von den Akzidentien, in einem Sinn alle Menschen gesehen," während die Gattung in keinem Individuum wirklich vorliege.

[533] S. Platon, Phaidon 102c-e; was Simmias größer als Sokrates macht, ist nicht sein Wesen (τῷ Σιμμίαν εἶναι), sondern ein Teil der Größe, den er gerade hat (τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων). Dass Simmias nicht die Größe selbst haben kann, ist auch für Platon selbstverständlich.

weiteres Wesensmerkmal des ἔνυλον εἶδος ergänzt werden, dass es nur einen Teil der gesamten Möglichkeiten des primären Allgemeinen realisiert.

Es seien einige weitere Geltungsbereiche des Ausdrucks ἔνυλον εἶδος kurz erwähnt. In seinem ausführlichen Kommentar zum Ort (τόπος) bestimmt Simplikios die Ausdehnung (διάστημα) als ἔνυλον εἶδος,[534] weil sie, selbst ein Eidos seiend, Materie der Vollendung der Größe darstellt;[535] die Größe wiederum ist es ebenso, weil sie eine Materie braucht. Die Materie in der Aussage des Aristoteles, Platon halte im *Timaios* (52a) die Materie und den Raum (χώρα) für dasselbe,[536] interpretiert Simplikios dahingehend, dass sie „Raum und Ort der ἔνυλα εἴδη" ist,[537] d.h. das ἔνυλον εἶδος braucht zur Realisierung eine Materie.

Da zum natürlichen Eidos nicht nur das Lebewesen, der Mensch und die Seele gehören, sondern auch das Fleisch und die Knochen, ordnet Philoponos das Eidos der letzten beiden dem ἔνυλον εἶδος zu, und nicht zuletzt (als dessen effektiven Aspekt) dieses Dreieck und diesen Kreis.[538] Genauso wie das konkrete Lebewesen- oder Menschsein benötigen dessen Teile sowie mathematische Gegenstände eine sinnliche bzw. intelligible Materie.

Es lässt sich übrigens auch ein in etwas übertragenem Sinne gebrauchtes ἔνυλον εἶδος – wie die Ausdehnung oben – feststellen. In *Metaphysik* Z 11 wirft Aristoteles die Frage auf, warum der Halbkreis nicht im Sachbegriff (Logos) des Kreises enthalten ist, und darauf antwortet Ps.-Alexander, weil:

> ὅτι ἔνυλά εἰσι καὶ μέρη ὕλης. (Ps.-Alex. in Met. 515,5)
> sie [sc. τὰ ἡμικύκλια] materienbezogen bzw. Teile der Materie sind.

Der Halbkreis ist deshalb nur Materie, weil er nicht das sachliche Sein (τὸ τί ἦν εἶναι) bzw. das Eidos an sich des Kreises ist.[539] Das führt uns jetzt zu dem berühmten Ausdruck in *Met*. Z 11, τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, das noch nicht gebührend analysiert wurde, um seinen Sinn anhand der gewonnenen Ergebnisse zu ermitteln.

Zuvor möchte ich jedoch einen kurzen Exkurs zum mathematischen Eidos einschieben.

---

[534] S. z.B. in Phys. 623,3-4: αὐτίκα γὰρ πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα πότερον ἔνυλον ἢ ἄυλόν ἐστι τὸ διάστημα, ἔνυλον ἐροῦμεν.
[535] Ebd. 538,9-11: καὶ ἐναργῶς εἰπόντος ὅτι τὸ διάστημα τοῦτο ἕτερον τοῦ μεγέθους ἐστὶ καὶ ὕλη τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος.
[536] Phys. IV 2, 209b11-13: διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν.
[537] In Phys. 539,9-10: ὑπεμνήσθη καὶ τοῦ Πλάτωνος ἐν Τιμαίῳ τὴν ὕλην χώραν καὶ τόπον τῶν ἐνύλων εἰδῶν καλέσαντος.
[538] De aetern. mundi 347,28-348,2. Außerdem sind zu nennen das Rechts und Links (ebd. 451,12-15) und Weiß (ebd. 359,18).
[539] Met. VII 11, 1037a1-2: καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τις ἔστιν ὃ μὴ ἔστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι.

Exkurs: Die Dreiecksarten als Sachgründe des ἔνυλον εἶδος

Das Eidos Dreieck selbst, das an und für sich eine einfache Sache ist, ist wie jedes andere natürliche Eidos deswegen auch ein ἔνυλον εἶδος, weil es in der Materie realisiert werden kann. In sich selbst hat es noch etwas Realisierbares: die Dreiecksarten wie Gleichseitig, Gleichschenklig, Rechtwinklig usw., sie sind die realisierbaren Unterschiede bzw. Sachgründe des ἔνυλον εἶδος,[540] das hier effektiv (z.B. dieses gleichseitige Dreieck da) verstanden werden muss, die Dreiecksarten selbst aber wiederum potentielle ἔνυλα εἴδη als Ausschnitt des primären Dreieckseins.

Der Sachgrund Gleichseitiges Dreieck z.B. ist, selbst vom primären Allgemeinen des Dreiecks verursacht, nur für viele gleichseitige Dreiecke ursächlich, so dass er weniger allgemein als seine eigentliche Ursache ist.

Solche Sachgründe hat der Kreis aber nicht, weil er keine Unterarten bildet, ebensowenig der Mensch; zwischen dem Eidos Mensch und Sokrates gibt es keinen Sachgrund wie Idealmenschen, der etwa die von Sokrates realisierten Fähigkeiten prädestinieren soll.

Zum Begriff τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (*Met. Z 11, 1037a29*)

Es sei vorweg der Kontext bei Aristoteles skizziert. Dazu wollen wir dessen Selbstapologie (1037a10-17), wie Ps.-Alexander formuliert,[541] vorwegnehmen: Der Grund dessen, warum wir auch in dem vorliegenden Buch Z der *Metaphysik* versuchen, das sinnliche Kompositum zu bestimmen, obwohl es eigentlich die Aufgabe der Naturphilosophie ist, ist der, dass wir auch untersuchen wollen, ob es neben der Materie ein anderes Wesen gibt, etwa Zahlen (= Ideen)[542] oder etwas anderes.

Der Versuch der Bestimmung wahrnehmbarer Einzeldinge geht für Aristoteles von der im letzten Abschnitt gestellten Frage aus: welche Teile dem Eidos angehören und welche der Materie bzw. dem Kompositum. Diese Frage steht so in unmittelbarem Zusammenhang mit der Definition, d.h. der Erkenntnis, des Einzelnen, weil diese auf das Allgemeine bzw. das Eidos geht.[543] Wir sind uns inzwischen im Klaren, dass das hier genannte Eidos und Allgemeine nicht Spezies oder Abstraktum meint, sondern das primäre Allgemeine, wie Asklepios das Eidos in der Formulierung „ποῖα τοῦ εἴδους μέρη“ (1036a11) zutreffend als „τὸ

[540] Ich danke herzlich Arbogast Schmitt für diesen wertvollen Hinweis, den er mir per E-Mail gegeben hat und den ich hier etwas zu verfeinern versuche.
[541] Ps.-Alex. in Met. 516,11-12: ὥσπερ ἑαυτῷ ἀπολογίαν ποριζόμενος.
[542] Ebd. 516,14-15: λέγει δὲ ἀριθμοὺς τὰς ἰδέας.
[543] Met. 1036a28-29: τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός.

ἄυλον εἶδος“ einordnet.[544] (Das liegt der Lösung unserer Thematik τὸ εἶδος τὸ ἐνόν zugrunde.)

Die verhältnismäßige Einfachheit der Unterscheidung, welche Teile eidetisch oder materiell sind, illustriert Aristoteles durch das Eidos Kreis an verschiedenen Materien; dagegen ist es beim Eidos des Menschen nicht einfach, weil es sich stets in Fleisch und Knochen (realisiert) zeigt, die dennoch zusammen mit der angenommenen einzigen Materie (= Erz des Kreises) nicht dem Eidos angehören. Denn die exklusive Materie erweckt den Eindruck, sie komme dem Eidos zu.

Den Zweifel daran, wann ein bestimmtes Eidos, das ausschließlich in einer bestimmten Materie realisiert wird, von dieser trennbar ist, erweitern die Pythagoreer auf den Kreis und das Dreieck selbst, weil sie verweigern, diese beiden durch Materie, nämlich die Linie, zu definieren, wobei deren Materie das Kontinuum ist, ebensowenig wollen sie den Menschen durch Fleisch und Knochen definieren, so dass sie alles auf die Zahlen zurückführen, weil die Zahlen materiefrei seien und kein Substrat hätten und so an sich getrennt existierten.[545] Die Pythagoreer erkennen demnach die folgende Definition der Linie nicht an: eindimensionale Quantität, sondern nur: das erste Ausgedehnte.[546] Einige Ideenfreunde setzen in gleicher Weise die Linie als Zweiheit, die Fläche als Dreiheit und den Körper als Vierheit.[547]

Wir nähern uns langsam unserem Untersuchungsgegenstand. Dass die Pythagoreer und Ideenfreunde unter Entfernung materieller Elemente alles auf die Zahlen bzw. die Ideen zurückführen, ist sinnlos, weil sie nicht erklären können, weswegen ein Eidos mit einer Materie verbunden und realisiert wird (τόδ’ ἐν τῷδε, 1036b23), und dass z.B. das Haus gerade eine bestimmte Verbindung von Stein ist (ὠδὶ ταδὶ ἔχοντα, 1036b24); denn das Eidos des Hauses oder Bildsäule ist nicht an sich von der Materie trennbar.[548]

Im Gefolge der Nachahmung der Abstraktion der Ideenfreunde aber hat der jüngere Sokrates[549] einen (Ideal-)Menschen ohne seine materiellen Teile geschaffen, nachdem er beobachtet hatte, dass es durchaus einen Kreis ohne Erz gibt (1036b26-28), was sich aber nur

[544] Asklepios, in Met. 417,12-13: Δείξας ἀνωτέρω ὅτι τὰ μέρη τοῦ ἀύλου εἴδους πρότερα ὑπάρχουσι τοῦ ὅλου ὡς εἰς τὸν ὁρισμὸν αὐτοῦ παραλαμβανόμενα.
[545] S. Ps.-Alex. in Met. 512,33-36: λέγω δὴ τὸ λέγειν ὅτι ἡ γραμμὴ καὶ τὸ συνεχὲς ὡς ὕλη εἰσὶ τῷ τριγώνῳ καὶ τοῖς λοιποῖς, ἀνάγουσι ταῦτα πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς, διὰ τὸ ἀύλους αὐτοὺς εἶναι καὶ μὴ ἔχειν ὑποκείμενόν τι ὡς ὕλην, ἀλλ’ αὐτοὺς καθ’ αὑτοὺς εἶναι.
[546] Ebd. 512,39-513,1: εἴπερ ὁριζόμεθα, φασί, τὴν γραμμήν, οὐ χρὴ λέγειν αὐτὴν ποσὸν ἐφ’ ἓν διαστατόν, ἀλλὰ γραμμή ἐστι τὸ πρῶτον διαστατόν.
[547] S. Asklepios, in Met. 418,2-4: καὶ ἐντεῦθεν ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς ἰδέας λέγοντες οὕτως, οἷον τὴν γραμμὴν δυάδα, τὴν ἐπιφάνειαν τριάδα, τὸ δὲ στερεὸν τετράδα.
[548] S. Ps.-Alex. in Met. 513,33-35: τὸ γὰρ τῆς οἰκίας εἶδος ἐν λίθοις καὶ ξύλοις ἐστὶ καὶ τὸ τοῦ ἀνδριάντος ἐν χαλκῷ, ἀλλ’ οὐ χωριστὰ αὐτὰ καθ’ αὑτά.
[549] Ps.-Alexander hält ihn für einen dem Lehrer Platons gleichnamigen Mann, in Met. 514,4-6: νεώτερον δὲ Σωκράτην ἢ τὸν Πλάτωνα λέγει, ἢ, ὃ καὶ μᾶλλον, τὸν ὁμώνυμον τῷ τοῦ Πλάτωνος διδασκάλῳ Σωκράτην. Aristoteles könnte den jungen Sokrates im Dialog *Parmenides* gemeint haben.

als eine falsche ‚Hinführung zum Sachbegriff' (ἐπαγωγή) herausstellt. Beim Kreis ist es richtig, dass er kein exklusives Substrat hat, ein Mensch aber ohne Fleisch und Knochen ist nicht vorfindbar; ein so abstrahierter Mensch kann der Existenz nach nie einem wirklichen Menschen gleichkommen und muss sogar auch in der Vorstellung mit Fleisch und Knochen erscheinen.[550] Das Lebewesen ist nämlich etwas Sinnliches (1036b28-29) und hat eine sinnliche Existenz,[551] die Ps.-Alexander wohl zu Recht auch mit der Bestimmbarkeit gleichsetzt.[552]

Aristoteles kehrt dann zur im Eingang von Z 11 gestellten Aporie zurück: welche Teile des Sachbegriffs dem Eidos oder der Materie zukommen, und stellt fest, dass alles (wie der Halbkreis, Fleisch usw.), was nicht das wesentliche Sein bzw. das Eidos selbst (= das primäre Allgemeine) ist, Materie ist.

Mit diesem wichtigen Lösungsansatz gelangt Aristoteles schließlich zu dem, woran ihm gelegen war: ob das Kompositum einen Logos hat oder nicht.

Mit der Materie verbunden hat es freilich keinen Logos, d.h. es ist nicht im eigentlichen Sinne definierbar bzw. erkennbar (man erinnere sich an die unvollständige *adaequatio*),[553] weil die Materie ihrem Wesen nach unbestimmt ist. Dass es hingegen trotz der Materie einen Logos hat, ergibt sich ausschließlich aus „der ersten Ousia, wie beim Menschen der Begriff der Seele"; aus dieser ersten Ousia, d.h. τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, und der Materie besteht das Kompositum, das trotz der unbestimmten Materie Ousia genannt wird.

Alle Interpreten übersetzen das τὸ εἶδος τὸ ἐνόν als „die Form, die der Sache einwohnt";[554] „die Form, die in <der Sache> ist";[555] „die in einem Ding enthaltene Form".[556] So wortgetreu diese Übersetzungen auch immer sein mögen, sie insinuieren leider die Immanenz des Eidos. Wie Aristoteles selbst aber durch die Präposition ἐξ ein Kompositum *aus* dem Eidos und der Materie konstituieren lässt, ist das τὸ εἶδος τὸ ἐνόν nicht ein immanent(isiert)es Eidos – „der Begriff Seele" selbst kann ja nie im Menschen immanent sein –, sondern ein für sich genommenes, ursprüngliches Bedingungsmoment.

Dessen Beispiel, das Aristoteles sogleich anführt, ist die Hohlheit (ἡ κοιλότης), die in Verbindung bzw. Einung mit einer Nase eine Stupsnase (σιμὴ ῥίς) entstehen lässt. Weil das

---

[550] S. Ps.-Alex. in Met. 514,15-20: οὕτως οὐδ' ἄνθρωπον ἄνευ σαρκῶν καὶ ὀστῶν ἐν ὑποστάσει δύναταί τις εὑρεῖν, ἀλλὰ χωρίζει μὲν αὐτὸν τῇ ἐπινοίᾳ ἀπὸ τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, ὥσπερ καὶ τὸν κύκλον, ἐν ὑποστάσει δὲ ὡς ὁ Ἀλέξανδρος οὐ δύναται εἶναι, ἀλλ' εἰ καὶ τῶν καθ' ἕκαστα αὐτὸν ἀποσυλᾷ, ἀλλ' οὖν πάλιν μετὰ σαρκὸς καὶ ὀστῶν περιφαντάζεται αὐτόν.
[551] Ebd. 514,25-26: ἀλλὰ πᾶν ζῷον ὕπαρξιν ἔχον αἰσθητόν ἐστιν.
[552] Ebd. 514,30-31: πᾶν δὲ ζῷον αἰσθητὸν οὐ δύναται ὁρισθῆναι ἤτοι ὕπαρξιν ἔχειν ἄνευ σαρκῶν καὶ ὀστῶν.
[553] S. das Kap. I, D.
[554] Frede/Patzig: Aristoteles. *Metaphysik* Z, Bd. 1, 101.
[555] Sonderegger: Aristoteles. *Metaphysik* Z, 260.
[556] Szlezák: Aristoteles. *Metaphysik*, 130.

Kompositum mit der Materie keinen eigentlichen Logos hat, während es der ersten Ousia nach aber einen hat, daraus ergibt sich, dass die Hohlheit, d.h. die erste Ousia, materiefrei sein muss: ein ἄυλον εἶδος, primäres Allgemeines, das in einer Materie zum Teil realisiert werden, als es selbst aber nie in ihr immanent sein kann.

Zum ἄυλον εἶδος gehören neben der Hohlheit auch der Kreis und die Seele, wie Asklepios anführt:

> καὶ διὰ τί ἐφ' ὧν μὲν ὁ ὁρισμὸς συμπεριλαμβάνει καὶ τὰ μόρια τοῦ ὁριστοῦ, ἐπειδὴ οὐ δυνατόν ἐστιν εἶναι τὸ εἶδος ἄνευ τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐπὶ τῆς σιμότητος, ἔστι δὲ ὅτε ἄνευ τῶν μορίων, ὡς ἐπὶ τῆς κοιλότητος καὶ τοῦ κύκλου καὶ τῆς ψυχῆς· ταῦτα γὰρ οὐχ ὑπάρχουσιν ἐν ἀφωρισμένῳ τινὶ ὑποκειμένῳ. (in Met. 422,5-9)
> Und <sagte Aristoteles> weswegen bei einigen die Definition auch die Teile des Definiendums mit einbezieht, weil das Eidos unmöglich ohne die Materie sein kann, wie bei der Stupsnasigkeit, es aber möglich ist, wenn ohne die <materiellen> Teile, wie bei der Hohlheit, dem Kreis und der Seele; denn diese sind nicht in einem bestimmten Substrat <realisierbar>.

Während die Stupsnasigkeit zwar auch ein Eidos, aber nicht ein ἄυλον εἶδος ist, da sie ja schon in sich eine Materie (= Sachfremdes) enthält und nur an einer Nase verwirklicht werden kann, haben die Hohlheit, der Kreis und die Seele kein exklusives Substrat;[557] die Seele muss nicht nur im Menschen realisiert werden. Deswegen sind die letztgenannten drei Sachen πρῶται οὐσίαι und mithin ἄυλα εἴδη, die für das Sein nicht auf eine Materie angewiesen sind.[558]

Dies steht jedoch nicht im Widerspruch zur Identifizierung der Seele als ein ἔνυλον εἶδος in der *Quaestio* II 10 oben; denn dass Alexander (nicht nur dort) konstatiert, dass das, was das Lebewesen zu einem Lebewesen macht, die Seele, d.h. das Eidos, ist, ist ein hinreichender Beweis dafür, dass auch er die Seele genauso, wie Aristoteles sie als die erste Ousia bestimmt, auffasst. Wenn sie aber andererseits auch ein ἔνυλον εἶδος sein kann, braucht sie, wie wir gesehen haben, eine Materie, damit sie *konkret* existiert. Dieses Existieren (πρὸς τὸ εἶναι, *Quaest*. II 10, 55,11-12) muss also von dem der soeben angeführten ἄυλα εἴδη (πρὸς τὸ εἶναι, Asklepios, *in Met*. 422,28) unterschieden werden, weil dieses nicht dinghaftes Sein bedeutet, sondern reinen Sachgehalt (*res simplex*), der erkannt oder realisiert werden kann.

---

[557] S. Ps.-Alex. in Met. 660,33-36: τὸ δὲ κοῖλον ἐπειδὴ καὶ ἐν χαλκῷ καὶ ξύλῳ καὶ γῇ καὶ οὐρανῷ καὶ κύκλῳ καὶ σχεδὸν ἐν ἅπασιν εὑρίσκεται, διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὡρισμένον ὑποκείμενον χωρὶς ὕλης αὐτὸ ὁριζόμεθα. – „Weil das Hohle hingegen [sc. anders als das Stupsnasige] in Erz, Holz, Erde, Himmel, Kreis, also fast in allem gefunden wird, definieren wir es ohne Materie, da es kein ‚exklusives' Substrat hat."

[558] S. Asklepios, in Met. 422,27-28: λέγει δὴ πρώτην οὐσίαν καὶ ἄυλον τὴν μὴ δεομένην ὑποκειμένου πρὸς τὸ εἶναι.

Mit einem anderen Beispiel für die materielose erste Ousia, die Krümmung, geht Aristoteles im Kapitel Z 11 abschließend auf die Frage ein, die er zu Beginn von Z 6 aufgestellt hat: ob das Einzelne mit seinem sachlichen Sein (τὸ τί ἦν εἶναι) identisch ist, und antwortet an unserer Stelle, dass es bei der ersten Ousia der Fall ist, wie die Krümmung und das Krummsein dasselbe sind. Ebenso sind die Seele und das Seelesein,[559] die Hohlheit und das Hohlsein identisch.

Damit geht notwendig einher, dass auch „die Ousia eines jeden" (ἡ ἑκάστου οὐσία), die Aristoteles gleich nach der Frage in Z 6 mit dem τὸ τί ἦν εἶναι gleichsetzt, genau das materielose, also primäre Allgemeine sein muss, das sowohl das eigentliche Erkenntnisziel[560] als auch der eigentliche Definitionsgegenstand ist.[561] Dementsprechend ist auch das Eidos in der Formulierung: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν (Z 7, 1032b1-2), genau das primäre Allgemeine.

Abschließend wollen wir noch kurz eine oft vorkommende Formel besprechen, die durch die Lösung in Z 11 ermittelt werden kann.

Zur Formel: κατὰ τὸ εἶδος τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου/ἑκάστῳ

Nach dem gewonnenen Ergebnis ist auch das Eidos in dieser Formel nicht Spezies, sondern ἄυλον εἶδος, primäres Allgemeines.

Ehe der Gebrauch des τὸ τί ἦν εἶναι, der Schlüssel zur Formel, aufgedeckt wird (es ist hier nicht das materielose Eidos schlechthin), ist zunächst klarzumachen, was das ἕκαστον ist:[562]

> παντὶ μὲν γὰρ ἐνύλῳ κατὰ τὸ εἶδος ὁ λόγος (κατὰ γὰρ τοῦτ' αὐτῷ τὸ τί ἦν εἶναι). (Quaest. I 26, 43,3-4)
> Denn jedes Materielle hat den Logos dem <primären> Eidos nach (diesem nach hat es nämlich das sachliche Sein).

---

[559] S.o. Alex. in Met. 165,12-14.
[560] Met. VII 6, 1031b6-7: ἐπιστήμη τε γὰρ ἑκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γνῶμεν.
[561] S. z.B. Alex. in Met. 20,6-8: κατὰ γὰρ τὸ εἶδος ἑκάστῳ τὸ εἶναι τοῦτο ὅ ἐστιν. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ οἱ ὁρισμοὶ κατὰ τοῦτο γίνονται τῶν ὁριστῶν· τί ἦν εἶναι γὰρ τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸν λόγον λέγει; 374,37-38: Πρὸς τοῖς προειρημένοις οὐσίαν φησὶ λέγεσθαι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ τί ἦν εἶναι λόγος ἐστὶν ὁ ὁρισμός.
[562] Indem Simplikios das Eidos bzw. das ‚Vorbild' als eine Ursache in *Physik* II 3, 194b26-27 mit dem ἔνυλον εἶδος umschreibt, bestätigt er das wichtigste Ergebnis des vorliegenden Kapitels, dass das schlechthinnige Eidos, wenn als ein zu in der Materie realisierendes Eidos genommen, mit dem ἔνυλον εἶδος dasselbe ist, und überdies sagt er genauso wie Alexander, dass das Kompositum dem Eidos nach das sachliche Sein hat: τὸ γὰρ ἔνυλον εἶδος ὡς αἴτιον λαμβάνει, καθὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἔχει τὸ σύνθετον (in Phys. 312,2-3). Alexander bezeichnete oben in Met. 360,4-7 das ἔνυλον εἶδος als Natur im eigentlichen Sinn.

Das ἕκαστον stellt sich leicht als ἔνυλον heraus, d.h. sinnliches Kompositum, das trotz der Materie dem primären Eidos (= die erste Ousia) nach den Logos hat, was genau mit Z 11 identisch ist. Identisch sind an dieser Stelle auch der Logos und das τὸ τί ἦν εἶναι, wie Alexander an einer anderen Stelle explizit sagt:

> ὥσπερ τὸ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι διαφέρει, καὶ ἐπὶ πάντων ἐφ' ὧν τὸ πρᾶγμα σύνθετον (τὸ γὰρ εἶναι ἑκάστῳ κατὰ τὸν λόγον καὶ κατὰ τὸ εἶδος· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, τὸ δὲ ἀνθρώπῳ εἶναι ἁπλοῦν· κατὰ γὰρ τὸ εἶδός ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ). (in Met. 165,8-12)
> Wie der Mensch <in konkreter Existenz> und das Menschsein verschieden sind, so auch überall, wo der Gegenstand ein Zusammengesetztes ist (denn das Sein eines jeden richtet sich nach dem Logos, d.h. dem Eidos; denn der Mensch besteht zwar aus Materie und Eidos, aber das Menschsein ist einfach, er hat nämlich dem Eidos nach das Menschsein).

Was ein Kompositum hier an der Stelle des τὸ τί ἦν εἶναι in der *Quaestio* I 26 aufgrund des Eidos erlangt, ist das Sein wie das Menschsein. Dass der konkrete Mensch dem materielosen einfachen Eidos nach das einfache Menschsein hätte, ist wenig sinnvoll, ja fast eine Tautologie, so dass das εἶναι einen besonderen Sinn haben muss, der wiederum aus der ebenfalls berühmten Formulierung geholt werden kann:[563]

> ἕπεται γὰρ τούτου κειμένου [τῷ] παντὶ τῷ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ὄντι τὸ κατὰ τὸ εἶδος εἶναι τοῦτο ὅ ἐστι. (Alex. in Top. 17,4-6)
> Denn nach dieser Annahme [sc. πᾶν τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ἐξ ὕλης καὶ εἴδους εἶναι, 17,4] folgt jedem aus Materie und Eidos Bestehenden, dass es dem Eidos nach das ist, was es ist.

Die Phrase „τοῦτο ὅ ἐστι" bezeichnet also nicht bloße Existenz, die auch der eidoslosen Materie zugeschrieben werden kann, sondern sachliche Bestimmtheit; dieser eherne Kreis da ist seinem primären Eidos nach genau ein Kreis und nicht ein Dreieck.

Was mit der sachlichen Bestimmtheit des Einzelnen notwendig einhergeht, zeigt Alexander:

> ἡ μὲν γὰρ γνῶσις ἡ ἑκάστου κατὰ τὴν τοῦ εἴδους αὐτοῦ γίνεται γνῶσιν· κατὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. (…) οὐσία γὰρ κυρίως ἑκάστου τὸ εἶδος καθ' ὅ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι, κατὰ τοῦτο δὲ καὶ γνωστὸν ἕκαστον. (in Met. 96,17-19; 23-24)
> Denn die Erkenntnis des Einzelnen erfolgt nach der Erkenntnis seines Eidos; denn diesem nach hat es das sachliche Sein. (…) Denn Wesen eines jeden im eigentlichen Sinne ist das Eidos, nach dem es das <sachlich bestimmte> Sein hat, aber auch erkennbar ist.

[563] S. auch in Met. 414,30-31: ἕκαστον γὰρ λέγεται κατὰ τὸ εἶδος τοῦτο ὅ ἐστιν, ὃ καὶ οὐσίαν εἶπεν; Quaest. II 10, 55,6-8: καὶ γὰρ τῶν κατὰ τέχνην γινομένων ἕκαστον <καὶ> τῶν κατὰ φύσιν κατὰ τὸ εἶδός ἐστιν τοῦτο <ὅ> ἐστι.

ἕκαστον δέ ἐστι τοῦτο ὅ ἐστι κατὰ τὸ εἶδος, ὥστε ὁ τὸ εἶδος εἰδὼς μάλιστα οἶδεν αὐτό. (ebd. 185,16-17)
Ein jedes ist aber dem <primären> Eidos nach das, was es ist, so dass der, wer sein Eidos erkannt hat, das Einzelne am meisten weiß.

Für die Bedeutung der sachlichen Bestimmtheit greifen wir auf Alexanders Erklärung des τὸ τί ἦν εἶναι zurück:[564]

τὸ δὲ τί ἦν εἶναι ὡς ὀνοματικὸν μὲν συλλαβὼν ἐξενήνοχε, σημαίνει δὲ ‘ὁ τὸ τί ἐστι τὸ εἶναι σημαίνων τῷ ὁριστῷ’, τοῦτ’ ἔστι λόγος δηλωτικὸς τοῦ τί ποτέ ἐστι τὸ εἶναι ἐκείνῳ οὗ ἐστιν ὅρος. (in Top. 42,1-4)
Das ‚Was-ist-das-<bestimmte>-Sein‘ aber drückt Aristoteles als ein Substantiv gefasst aus; es bedeutet nämlich den Begriff [oder Erklärung], der das ‚Was-ist-das-<bestimmte>-Sein des Definiendums‘ erklärt, d.h. der das ‚Was ist denn das <bestimmte> Sein von dem‘, worauf die Definition abzielt, aufweist.

Demgemäß bedeutet schließlich unsere Formel „κατὰ τὸ εἶδος τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου“: dem primären Allgemeinen nach hat ein jedes sinnliches Kompositum (trotz der Materie) sein sachlich bestimmtes Sein, so dass es auch für uns definierbar bzw. erkennbar (und nicht zuletzt prädizierbar) ist.

ZUSAMMENFASSUNG: Zur Ermittlung des Begriffs ἔνυλον εἶδος, das in der Forschung immer noch für das immanente Eidos/Allgemeine gehalten wird, sind wir von der zweiten Frage der 8. Aporie der *Metaphysik* III 4 ausgegangen, die die Entstehung bzw. das Werden thematisiert. Dort postuliert Aristoteles, dass für die Entstehung eines Konkreten neben der ewigen ungewordenen Materie umso mehr das Eidos ewig und unentstanden sein muss, das in ihr verwirklicht werden kann.

Nachdem Alexander das ewige Eidos von dem künstlichen Eidos ausgeschlossen hat, formuliert er jenes als ἔνυλον εἶδος um, gefolgt von anderen Kommentatoren. Dieses umfasst so nicht nur natürliches, sondern auch mathematisches Eidos.

Wenn Alexander und alle Kommentatoren z.B. das Lebewesen und die Seele als ἔνυλον εἶδος bezeichnen, obwohl diese Sachen dem Logos nach unteilbar sind, weil selbst ἄυλα εἴδη, meinen sie damit, dass sie auf eine Materie, sei es sinnlich oder intelligibel, angewiesen sind, um konkret realisiert zu werden, ohne aber als sie selbst in ihr immanent zu sein; das realisierte Eidos Lebewesen ist nicht der andere Teil des Kompositums wie die Materie, es wird also jeweils vereinzelt, was auch Platon mit dem Begriff Teilhabe beschrieben hat. Die

[564] S. das Kap. I, F, 1.

Vereinzelung des Eidos und Teilhabe des entstandenen Einzelnen an ihm schließt die Immanenz aus und macht notwendig, dass nur ein Ausschnitt aus den gesamten Möglichkeiten des Eidos (= des primären Allgemeinen) realisiert wird.

Die Aussage Alexanders, dass bei den unkörperlichen, d.h. materielosen Sachen der Gegenstand und sein sachliches Sein identisch sind, stimmt mit der Aussage von Aristoteles am Ende von Z 11 überein, dass bei der ersten Ousia das Einzelne und sein τὸ τί ἦν εἶναι dasselbe sind; diese erste Ousia (Beispiele: Mensch, Seele, Kreis, Hohlheit, Gleichheit, Ausdehnung usw.) ist τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, das deswegen nicht immanentes Eidos sein kann, weil es aufgrund der Identität mit der ersten Ousia materiefrei sein muss und somit ermöglicht, dass das sinnliche Kompositum trotz der Materie einen Logos hat, d.h. sachlich erkennbar und definierbar ist.

Abgesehen von der Realisierbarkeit in und Abhängigkeit von der Materie, ist das ἔνυλον εἶδος mit folgenden Begriffen in *Metaphysik* Z identisch: ἡ πρώτη οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου und εἶδος, alles das ist das primäre Allgemeine, das seinen realisierten Instanzen die sachliche Bestimmtheit (τὸ τί ἦν εἶναι) verleiht, so dass sie für uns sachlich erkannt werden können.

B. τὸ τί ἦν εἶναι als individuelles Eidos (τὸ οἰκεῖον εἶδος)

Da wir im vorangehenden Kapitel hauptsächlich den potentiellen Aspekt des ἔνυλον εἶδος erörtert haben, wollen wir jetzt auf dessen effektiven Aspekt näher eingehen, wie dieser bereits durch den Begriff Vereinzelung des Eidos sowie Teilhabe an ihm angedeutet wurde.

Im Mittelpunkt der Untersuchung soll nicht das ἔνυλον εἶδος als realisiertes synthetisches Einzelding (= εἶδος ἐν ὕλῃ)[565] stehen, was ohne Weiteres klar ist, sondern das ἔνυλον εἶδος als individuelles Allgemeines, dessen Existenz bei Aristoteles in der Forschung verneint wird.

Nach der Prüfung, woher diese Überzeugung kommt und welche nicht-aristotelischen Folgen sie bringt, soll gezeigt werden, dass nicht nur Aristoteles, sondern auch alle Kommentatoren das einem jeden eigentümliche, individuelle Allgemeine kennen.

1. Zum Problem des ‚sortalen' Begriffs

Es wird dagegen eingewendet, dass Aristoteles auch das individuelle Eidos anerkennt. Dieser Einwand behauptet also, für Aristoteles hätten die Glieder einer Art oder Gattung ein und dasselbe Allgemeine als ihr Wesen. Zu der Überzeugung gelangt man schnell, wenn man das Eidos in den Ausdrücken „εἴδει ταὐτόν" und „ὁμοειδής" mit der Spezies identifiziert, eine sich überall findende Übersetzung. Wir haben aber schon gesehen, dass das Eidos dort nicht Spezies bedeutet, die ihrem Wesen nach nur eine von vielen Exemplaren abstrahierte morphologische Ähnlichkeit ist, sondern das primäre Eidos als Summe der Fähigkeiten, über die jede realisierte Instanz verfügt.[566]

Man begegnet dann mit Irritation Aristoteles' Festlegung des Eidos als Ousia des Einzelnen (*Met*. Z 6-7), die nur ihm eigentümlich ist (ἡ ἴδιος ἑκάστου, Z 13, 1038b10). Im Bewusstsein dieser Schwierigkeit interpretiert die sog. sortale Deutung das Eidos nicht mehr als (prädikative) Spezies, sondern als solch ein Eidos, das die Materie unmittelbar prägt, so dass es Form des Einzelnen sein soll.

Die wichtigste Folge der sortalen Deutung ist, worauf Schmitt zutreffend hinweist,[567] dass „das Einzelne vom Allgemeinen, das es prägt, nur numerisch verschieden sein kann" und sie die Materie für verantwortlich für das Individuationsprinzip hält. Wenn dem so wäre, würden außerdem das Allgemeine und sein ‚Träger', wie die Ideenfreunde behaupten,[568] dasselbe sein; das Eidos Mensch würde demnach Sokrates und Kallias nur zum (Ideal-)Menschen, der

[565] S. Alex. in Met. 215,14-15: ἀνάγκη εἶναι παρὰ τὸ σύνολον, τουτέστι τὸ συναμφότερον, ὅ ἐστιν εἶδος ἐν ὕλῃ.
[566] S. dazu das Kap. I, B.
[567] Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 203, Anm. 90.
[568] S. die Stelle Met. Z 11, 1036b15-16 im Kap. III, A.

zugleich ihr individuelles Wesen sein soll, formen und nicht auch genau zu Sokrates und Kallias, so dass Sokrates sich durch die materiellen Differenzen etwa „stupsnasig, dickbäuchig“[569] als sein Wesen von Kallias unterscheide. Auch das Kind im Eingangskapitel der *Physik* würde niemals seinen Vater bzw. dessen individuelles Eidos erkennen, alle Männer wären sein Vater.

Das angeblich direkt die Materie prägende Allgemeine, das von seinen Instanzen als ein und dasselbe Wesen geteilt wird, entspricht höchstens einem künstlichen Eidos wie dem berühmten Schiffsplan bei Philoponos, wie wir ihn als einen Sonderfall des ἔνυλον εἶδος im nächsten Kapitel besprechen werden. Deswegen muss das Eidos Mensch der sortalen Deutung genauso wie der Schiffsplan irgendwie entstanden und vergänglich sein, was aristotelisch völlig unhaltbar ist.

Sokrates braucht also unbedingt sein individuelles Eidos, damit er nicht bloß ein irgendwie geformter Mensch bleibt, sondern genau mit sich identisch ist und so sich von anderen unterscheidet. Zur Lösung des Problems gehen wir jetzt zu V 18 der *Metaphysik* über.

2. τὸ τί ἦν εἶναι des Einzelnen

In V 18 der *Metaphysik* erläutert Aristoteles das An-sich (καθ’ αὐτό) als eine spezifische Bedeutung von καθό. Seine erste Bedeutung ist das τὸ τί ἦν εἶναι, das einem jeden an sich zukommt, wie Kallias an sich Kallias ist. Diese lakonische Feststellung erklärt Alexander so:

> Εἰπὼν δὲ καὶ δείξας τὸ καθ’ ὅ πολλαχῶς λεγόμενον, λέγοι ἂν ὅτι ἀνάγκη διὰ τοῦτο καὶ τὸ καθ’ αὑτό πολλαχῶς λέγεσθαι· καθ’ ὃ γὰρ τὸ καθ’ αὐτὸ ὑπάρχει, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρχει τι, τούτῳ καὶ καθ’ αὐτὸ ὑπάρχει· κατὰ γάρ τι τῶν καθ’ αὐτὰ ὑπαρχόντων τὸ καθ’ ὅ κατηγορεῖται. ἔσται δὴ καὶ τοῦ καθ’ αὐτό ἓν μὲν σημαινόμενον τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὸ εἶδος· καθ’ αὐτὸ γὰρ ἑκάστῳ τὸ οἰκεῖον εἶδος καὶ ὁ τῆς οὐσίας αὐτοῦ δηλωτικὸς λόγος ὑπάρχει· ὁ γὰρ Καλλίας καθ’ αὐτὸ Καλλίας. (in Met. 415,34-416,3)
> Indem Aristoteles sagte und zeigte, dass das Wonach in vielen Bedeutungen gebraucht wird, meinte er wohl, dass deswegen auch das An-sich in vielen Bedeutungen gebraucht werden muss; denn dem, wonach das An-sich zukommt, und zwar als Erstem etwas zukommt, kommt es auch an sich zu; nach etwas der an sich zukommenden Sachen nämlich wird das An-sich ausgesagt. Somit wird eine Bedeutung von An-sich das sachliche Sein eines jeden bzw. sein Eidos sein, denn jedem kommen sein eigentümliches Eidos und der sein Wesen aufweisende Logos an sich zu, Kallias ist ja an sich Kallias.

Vorab sei klarzumachen: Indem Alexander „τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ“ bei Aristoteles (1022a26) explizit zunächst prägnant als τὸ εἶδος, dann als τὸ οἰκεῖον εἶδος formuliert,

[569] S. Philoponos, in De an. 211,25: ὡς ὅταν εἴπω Σωκράτη τὸ εἶδος εἶναι σιμὸν προγάστορα.

signalisiert er, dass es sich bei den Ausdrücken ἕκαστον und οἰκεῖον nicht um dasjenige Eidos handelt, das einem jeden, das dem Eidos (nicht Spezies) nach verschieden ist, eigentümlich ist, wie bei Feuer, Wasser, Erde, Luft usw.,[570] sondern gerade um das Eidos, das einem jeden *desselben* Eidos individuell zukommt, wie Sokrates und Kallias, deren Eidos Mensch ist.

Dass dies unterschieden werden muss, zeigt Alexander folgendermaßen:

> ἔτι λέγει ἕτερα τῷ εἴδει καὶ ὅσα ἐν τῇ αὐτῇ οὐσίᾳ ὄντα, τουτέστιν ὁρισμῷ τῷ αὐτῷ καὶ λόγῳ, ἔχει τινὰ πρὸς ἄλληλα διαφοράν, ὡς τὰ ἄτομα τὰ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει, ὁ Σίμων καὶ Σωκράτης· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ εἶδος ἕτερον. (in Met. 384,2-5)
> Ferner, sagt Aristoteles, ist dem Eidos nach anderes alles, was in demselben Wesen befindlich, d.h. in derselben Definition und demselben Logos, eine bestimmte Differenz voneinander hat, wie die Individuen in demselben Eidos: Simon und Sokrates; denn das jedem eigentümliche Eidos ist anderes.

Dasselbe Eidos der beiden Männer[571] ist nicht Spezies, sondern primäres Allgemeines, das selbst mit Logos bzw. Definition zusammenfällt,[572] so dass sie Eines genannt werden können,[573] während sie aber auch dem Eidos nach, d.h. dem individuellen Eidos nach verschieden sind;[574] die Lesart „der Spezies nach verschieden" ist hier unmöglich. In exaktem Sinne sagt Aristoteles auch im 12. Buch der *Metaphysik*:

> καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά. (Met. XII 5, 1071a27-29)
> <Die Ursachen> sind auch für die Dinge desselben Eidos verschieden, nicht dem <primären> Eidos nach, sondern <dergestalt>, dass sie für jedes Einzelding verschieden sind; deine Materie und dein Eidos und Bewegendes und <all das> von mir sind etwas anderes, dem allgemeinen Begriff nach aber dasselbe.

Dieses für jedes Einzelne unterschiedliche Eidos, das Aristoteles vor Zeilen als τὸ ἴδιον εἶδος (1071a14) charakterisiert, ist genau die Differenz des jeden Individuums, weswegen es das aristotelische Individuationsprinzip darstellt. Um nachzuweisen, dass nicht nur Aristoteles

---

[570] S. Alex. De an. 6,27-28: κατὰ δὲ τὸ οἰκεῖον εἶδος ἡ πρὸς τὰ ἄλλα ἑκάστῳ διαφορά, εἴ γε ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον ταὐτὸν ἐν πᾶσιν αὐτοῖς. – „Dem Eidos nach hat jedes die Differenz von den anderen [sc. die vier Elemente, Warm, Kalt usw.], da die Materie bzw. das Substrat ihnen allen dasselbe ist."

[571] S. z. B. Alex. in Top. 58,15-17: εἴδει δὲ ταὐτά ἐστιν ὅσα κατ' ἀριθμὸν ὄντα πλείω ἀδιάφορα κατὰ τὸ εἶδός ἐστι, τοῦτ' ἔστιν ὑπὸ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν εἶδος, ὡς Σωκράτης καὶ Πλάτων (εἴδει γὰρ οἱ αὐτοί); Simplikios, in Phys. 771,28-29: εἴδει δὲ [sc. τὰ αὐτὰ καὶ ἕν] Σωκράτης καὶ Πλάτων, ὅτι ἄνθρωποι ἄμφω.

[572] S. das Kap. I, F.

[573] In Met. 366,8-11: δείξας δὲ τίνα ἕν ἐστι κατὰ γένος, προστίθησί τι σημαινόμενον τοῦ ἑνὸς τὸ κατὰ τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα· ὧν γὰρ ἑτέρων ὄντων καὶ κεχωρισμένων ἀπ' ἀλλήλων ὁ λόγος καὶ ὁρισμὸς ὁ αὐτός ἐστι, ταῦτα ἕν ἐστιν ἀλλήλοις. – „Nachdem Aristoteles gezeigt hat, was dem Genos nach Eines ist, ergänzt er als eine <weitere> Bedeutung von Eines das der Definition bzw. dem Logos nach, der das wesentliche Sein erklärt; denn Dinge, die voneinander getrennt und andere sind, <aber> denselben Logos bzw. dieselbe Definition haben, sind einander Eines."

[574] Vgl. Ps.-Alex. in Met. 618,3-5: ὁ μὲν γὰρ Σωκράτης καὶ Πλάτων διάφοροι ὄντες τῷ εἴδει καὶ τῷ γένει κοινωνοῦσιν, ἵππος δὲ καὶ ἄνθρωπος τῷ γένει μόνῳ.

und Alexander, sondern auch andere Kommentatoren das individuell-persönliche Eidos kennen, seien Simplikios und Asklepios zitiert:

> τὸ τοῦ Σωκράτους εἶδος, καθ' ὃ τὸ εἶναι Σωκράτει ὑπάρχει. (Simplikios, in De caelo 275,35-276,1)
> Das Eidos des Sokrates, gemäß dem das Sokratessein vorliegt.

> πρὸς δὲ τούτοις τὸ κατατεταγμένον εἶδος τὸ κατ' ἀριθμὸν ὑπάρχον διάφορόν ἐστιν (ἄλλο γὰρ εἶδος τοῦ Σωκράτους καὶ ἄλλο τοῦ Πλάτωνος). (Asklepios, in Met. 189,26-28)
> Zudem ist das <im Einzelnen> eingeordnete und so numerisch <individuelle> Eidos unterschiedlich (denn das Eidos des Sokrates und das des Platon ist anderes).

Nun zurück zum Kommentar Alexanders (*in Met*. 416,2-3). Weil das individuelle Eidos (τὸ οἰκεῖον εἶδος) des Kallias diesem an sich zukommt, muss ihm auch der sein Wesen beschreibende Logos an sich zukommen, das mit seinem individuellen Eidos (= τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ, 1022a27) identisch ist.

Um von unserer Untersuchung nicht abzuschweifen – auf Alexanders Definitionslehre kann ich hier nicht noch einmal eingehen –: Der Logos bezeichnet hier nicht die Definition in dem engeren Sinne, dass er all die Kallias' Eidos konstituierenden Momente aufzählt und darstellt,[575] sondern dasjenige τὸ τί ἦν εἶναι, das von einem jeden an sich ausgesagt und nach dem es benannt wird, wie wir bereits gesehen haben.[576]

Der Logos kann also in unserem Kontext auch als Onoma genommen werden, sofern er mit ihm das Eidos des Kallias aufweist, so dass er dessen (komprimierte) Definition sein kann. Das Onoma ist das zweite „Kallias" in dem letzten Satz des Kommentars: ὁ γὰρ Καλλίας καθ' αὑτὸ Καλλίας, und bezeichnet sein individuelles Eidos, für das es kein anderes Wort gibt.[577] Mit Philoponos können wir das Gesagte so zusammenfassen:

> ταὐτὸν γάρ ἐστιν ὁ ὁρισμὸς ὁ κυρίως καὶ τὸ ὁριστόν· τὸ γὰρ ὄνομα ὁρισμός ἐστι συνεπτυγμένος, ὁ δὲ ὁρισμὸς ὄνομα ἐξηπλωμένον. (in An. post. 377,18-19)
> Denn die eigentliche Definition und das Definiendum sind dasselbe; das Wort ist nämlich eine komprimierte [wörtlich: gefaltete] Definition, die Definition aber ein erklärtes [wörtlich: entwickeltes] Wort.

Unser Augenmerk richten wir nun auf Alexanders Ergänzung zum individuellen Eidos, dass dieses als Erstes (*in Met*. 415,36) Kallias zukommt; das können wir anhand der

[575] S. Ps.-Alex. in Met. 467,8-12: ὁρισμὸν δὲ λέγει τὴν κατὰ ἀνάπλωσιν καὶ ἀπαρίθμησιν τῶν ἐξ ὧν σύγκειται τὸ εἶδος μερῶν νόησιν. (…) ὁ δὲ ὁρισμὸς ἀνάπτυξίς τις τοῦ πράγματος καὶ ἀπαρίθμησις τῶν αὐτοῦ μερῶν; 471,20-22; 479,22-24.
[576] S. das Kap. I, F, 3.
[577] Ebenso gibt es für jedes realisierte Eidos kein Wort, s. Alex. in Met. 416,26-28: ὁ γὰρ ἐρωτηθεὶς διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπός ἐστιν, οὐδὲν ἄλλο εἰπεῖν ἔχει ἢ ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος. – „Denn wenn wir gefragt werden, warum der Mensch ein Mensch ist, können wir nichts anderes antworten, als weil er ein Mensch ist."

Ergebnisse des letzten Kapitels als die Seele als die erste Ousia identifizieren, was konsequent bedeutet, dass die Seele das individuelle Eidos ausmacht.

Die ausgebildete logische Seele als individuelles Eidos des Einzelmenschen

Das Eidos des Sokrates, das, so Simplikios oben, ihm sein Sein gewährt, ist also seine Seele:

> οὐσία γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ ἀφ' οὗ τὸ ἑκάστου ἔργον ἐκπληροῦται· οὐσία γὰρ καὶ εἶδος Σωκράτους ἡ τοῦ Σωκράτους ψυχή, ἀφ' ἧς αὐτῷ τὸ τοῦ ἀνθρώπου ᾗ ἄνθρωπος ἔργον ἐκπληροῦν). (Ps.-Alex. in Met. 534,24-26)
> Denn Ousia ist nichts anderes als das, von dem her das Werk des jeden ausgeführt wird; denn Wesen bzw. Eidos des Sokrates ist seine Seele, von der aus er als Mensch das Werk des Menschen ausführt.

Die Zusatzbestimmung „ᾗ ἄνθρωπος" schließt die Tätigkeiten aus, die auch Pflanzen und Tieren zukommen, so dass sie genau auf die menschenspezifische Seelenfähigkeit verweist, d.h. die rationale, „den Höhepunkt der seelischen Vermögen":[578]

> ἔσχατον δὲ εἶδος ψυχικῶν δυνάμεων, ὃ λογικὸν μὲν κοινῶς καλεῖται, εἰσὶν δὲ ἐν αὐτῷ δυνάμεις ἥ τε βουλευτικὴ καὶ δοξαστική, καὶ ἡ ἐπιστημονική τε καὶ νοητική, αἳ καὶ τελειόταται τῶν τῆς ψυχῆς εἰσι δυνάμεων (Alex. De an. 29,22-25)
> In dem Höhepunkt der Seelenfähigkeiten, den wir allgemein rationale nennen, sind die enthalten: die beratende und meinende, und die wissenschaftliche und intelligible, die auch die vollendetsten der Seelenfähigkeiten sind.

Wenn Sokrates diese vollendeten Seelenfähigkeiten, die selbstverständlich die niederen Vermögen wie Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen inkludieren, ausgebildet hat, sind sie nunmehr in wahrem Sinne sein immanentes Allgemeines, das zugleich sein individuelles Eidos ist. Achtet man nur auf den Wortlaut, wird man den Einwand erheben, wie ein Allgemeines auch individuell sein kann.

Wir haben schon oben in *Quaestio* II 28 gesehen, dass das Lebewesen in Sokrates nicht auch in anderen sein kann;[579] jedes einzelne Seelenvermögen kann zwar in mehr oder weniger exaktem Ausmaß wie bei Sokrates auch bei anderen realisiert sein, die genaue Zusammensetzung der verwirklichten Vermögen aber ist nur Sokrates eigentümlich, weil:[580]

---

[578] S. auch De an. mantissa 119,11-12: τοῦ γὰρ κριτικοῦ ἡγεῖται μὲν τὸ λογικόν, ὃ καὶ νοητικὸν καλοῦμεν.
[579] S. das Kap. I, E.
[580] Vgl. Met. V 2, 1013b22-23: τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, τό τε ὅλον καὶ ἡ σύνθεσις καὶ τὸ εἶδος. – „Die einen Ursachen sind als das wesentliche Sein, nämlich das Ganze und die Zusammensetzung bzw. das Eidos."

εἴ γε ἐν τῇ ποιᾷ μὲν συνθέσει τε καὶ μίξει τῶν ἀρχῶν ἡ ἑκάστου τῶν πραγμάτων οὐσία. (Alex. De an. 92,5-6)
Da das Wesen des einzelnen Gegenstands in der bestimmten Zusammensetzung bzw. Mischung der Prinzipien liegt.

Sokrates' individuelles Eidos ist deswegen etwas Allgemeines, weil er es je nach Situation, Gesprächspartnern usw. (= Materien) jeweils realisiert, d.h.: gemäß ihm strebt er prinzipiell etwas Gutes an, meidet etwas Schlechtes, trifft eine ethische Entscheidung und setzt sie in die Tat um, erweitert seine mathematischen Kenntnisse, führt seine Freunde in Aporie bzw. Euporie, ist auch vor der Hinrichtung getrosten Mutes und will philosophieren usw. Weil er alles das mit seiner Vernunft tut, die er selbst ist, macht sie seine Individualität aus, wie Aristoteles feststellt:

καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος· καὶ πεπραγέναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἑκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον. (EN IX 8, 1168b34-1169a2)
Beherrscht oder unbeherrscht wird jemand danach genannt, ob in ihm die Vernunft herrscht oder nicht, weil sie ein jeder selbst ist; so scheint ein jeder als er selbst und frei das getan zu haben, was er besonders mit Vernunft getan hat. Dass diese ein jeder <selbst> oder am meisten ist, ist klar.

Sein Eidos ist keineswegs das wie auch immer immanentisierte allgemeine Menschsein, sondern ein in ihm realisierter Ausschnitt aus diesem. Ganz dem primären Allgemeinen analog, das jeweils realisiert werden kann, ist Sokrates' individuelles Eidos sein immanentes primäres Allgemeines, das wir seinen Charakter zu nennen pflegen; dieser, wie er wörtlich heißt, prägt wahrlich Sokrates, nicht das sortal verstandene Eidos Mensch.

ZUSAMMENFASSUNG: Die Verneinung des individuellen Eidos bei Aristoteles, das einem jeden Einzelnen desselben Eidos (= primäres Allgemeines) eigentümlich ist, wird zunächst auf die rezeptionsgeschichtlich geprägte Auffassung zurückgeführt, dass Aristoteles vermeintlich Vertreter des *universale in rebus* ist.

Eine modifizierte Version dieser Ansicht ist die sog. sortale Deutung: ein Eidos präge unmittelbar die Materie, so dass es Form bzw. Wesen der Einzeldinge sei. Sie kommt aber in Wahrheit nur einem künstlich gebildeten Eidos gleich, das von jedem natürlichen Eidos unterschieden werden muss.

Zwar sehr knapp, doch unverkennbar lässt Aristoteles vor allem in einer Bedeutung von καθ' αὐτό (*Met*. V 18) das individuelle Eidos erkennen, wenn er es als τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ

formuliert, Alexander aber dieses als τὸ οἰκεῖον εἶδος; es ist somit genau das aristotelische Individuationsprinzip, nicht die Materie.

Sein individuelles Eidos kommt Sokrates nicht nur an sich, sondern als Erstes zu, weswegen es seine Seele als erste Ousia ist. Höhepunkt ihrer Fähigkeiten ist die rationale (τὸ λογικόν oder νοητικόν), so dass seine Ausbildung mit dieser Zusammensetzung der verwirklichten niederen Vermögen genau Sokrates' individuelles und zugleich wirkliches immanentes Allgemeines ausmacht, das nicht zuletzt sein primäres Allgemeines ist, weil es gleichsam als Prinzip seinen allen menschlichen Tätigkeiten zugrundeliegt.

C. Der Schiffsplan bei Philoponos als künstliches ἔνυλον εἶδος

Die anhand des natürlichen wie mathematischen ἔνυλον εἶδος gewonnenen Ergebnisse aus den beiden vorangehenden Kapiteln gelten auch für das künstliche Eidos, das Philoponos in seinem Kommentar zu den *Zweiten Analytiken* genau mit unseren Ergebnissen veranschaulicht. Gerade wegen dieses Vorteils wird jetzt sein Beispiel in Betracht gezogen, obwohl es auch bei Alexander ein Pendant zu ihm gibt, wie wir sehen werden.

Nachdem ich darüber berichtet habe, dass Philoponos dieselbe Auffassung von dem ἔνυλον εἶδος wie in den früheren Kapiteln vertritt, werde ich dessen Charakteristika und Differenzen zum natürlichen Eidos beleuchten.

Ich übersetze zuerst die Philoponos-Stelle:

> ἄλλως τε πῶς οἷόν τε τὸ καθόλου <εἶναι>, εἰ μὴ κεχώρισται τῶν μερικῶν ἀλλ' ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν ὑπόστασιν; πῶς πάλιν οἷόν τε αὐτὸ ἄφθαρτον εἶναι εἰ μὴ τῷ ὁριστικῷ λόγῳ; ὥσπερ γὰρ ὁ ἰδίως ποιὸς οὕτω καλούμενος οὐκ ἄφθαρτος κατ' ἀριθμόν, οὕτως οὐδὲ τὸ μοναδικὸν εἶδος ἄφθαρτον διαμένει, ἀλλὰ τοῦ ὑποκειμένου φθαρέντος ἀνάγκη πᾶσα καὶ αὐτὸ φθαρῆναι ὡς ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ἔχον· τὸ δὲ γενόμενον οὐκ αὐτό ἐστι κατ' ἀριθμὸν ἀλλ' οἷον αὐτό. τὸ δὲ ὑπόδειγμα τοῦ ἰδίως ποιοῦ ἡ ναῦς ἐστιν ἡ κατὰ σανίδα ἀμειβομένη καὶ τέλος πᾶσα μὲν ἀμειβομένη τὸ δ' εἶδος τὸ ἐξ ἀρχῆς φυλάττουσα· ἐνταῦθα γὰρ τῷ μὲν ὁριστικῷ λόγῳ τὸ αὐτὸ εἶδος τῆς νεὼς πεφύλακται, τῷ μέντοι ἀριθμῷ οὐκέτι. οὕτω δὴ οὖν καὶ ἐπὶ τῶν φυσικῶν εἰδῶν φαμεν· εἰ γὰρ μή ἐστι χωριστὰ ἀλλὰ τὴν ὕπαρξιν ἔχει ἐν τοῖς μερικοῖς, τῶν ὑποκειμένων φθειρομένων καὶ αὐτὰ φθαρῆναι ἀνάγκη πᾶσα, ἡ δὲ ἀφθαρσία κατὰ τὸν ὁριστικὸν μόνον λόγον τὸν αὐτὸν ἀεὶ μένοντα. ὥσπερ οὐχ ἡ λευκότης ἡ ἐνυπάρχουσα νῦν ἐν πᾶσι κοινῶς τοῖς λευκοῖς σώμασιν ἡ αὐτή ἐστι κατ' ἀριθμὸν τῇ λευκότητι τῇ ἐπὶ τῶν χρόνων Πλάτωνος, οὕτω δὴ οὐδὲ τὸ ζῷον τὸ νῦν τῷ τότε οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν. ἢ τοίνυν ἄφθαρτα ὄντα οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς μερικοῖς, ἢ ἐν τούτοις ὄντα οὐκ ἔστιν ἄφθαρτα. (in An. post. 279,1-19)
>
> [Nach der Fragestellung, wie das in den *Zweiten Analytiken* Gesagte, das Allgemeine sei unvergänglich und früher als die Einzeldinge, und das in *Über die Seele*, das Allgemeine sei entweder nichts oder später, konvergieren können:] Und überdies[581] wie kann das Allgemeine <existieren>, wenn es nicht von den Einzeldingen getrennt ist, sondern in ihnen die <konkrete> Existenz hat? Wie kann es wiederum unvergänglich sein außer dem definitorischen Begriff nach? Denn wie die sogenannte individuelle Beschaffenheit numerisch nicht unvergänglich ist, so bleibt auch das individuelle Eidos nicht unvergänglich, sondern beim Vergehen des Substrats muss es auch ganz notwendig vergehen, da es in ihm das <konkrete> Sein hat; das [sc. demselben Eidos nach] Entstandene ist nicht numerisch dasselbe, sondern qualitativ dasselbe. Das Beispiel für die individuelle Beschaffenheit ist das Schiff, dessen Bretter ausgewechselt wurden und das so schließlich sich vollständig änderte, wobei es das ursprüngliche Eidos bewahrte; hier ist nämlich dasselbe Eidos des Schiffes dem definitorischen Begriff nach bewahrt, der Zahl nach allerdings nicht mehr. Ebenso argumentieren wir also bei den natürlichen *eide*; denn wenn sie nicht selbständig existieren, sondern <konkret> in den Einzeldingen, müssen sie auch beim Vergehen der Substrate ganz

[581] Das ist in unserem Kontext sicherlich eine bessere Übersetzung als „zumal".

> notwendig vergehen. Ihre Unvergänglichkeit <richtet sich> allein nach dem definitorischen Begriff, der stets derselbe bleibt. Denn wie das Weiß, das jetzt in allen weißen Körpern gemeinsam befindlich ist, numerisch nicht dasselbe mit dem zu Zeiten Platons ist, so ist auch das Lebewesen von jetzt und von damals nicht <dasselbe>, ebenso wenig anderes dergleichen. Also: wenn sie [sc. das Weiß, das Lebewesen usw. = ἔνυλα εἴδη] unvergänglich sein sollen, sind sie nicht in den Einzeldingen, oder wenn sie in diesen <realisiert> sind, sind sie nicht unvergänglich.

Methodisch gehen wir umgekehrt wie Philoponos vor und beginnen mit dem natürlichen Eidos, auf das er das zum Schiff Gesagte überträgt.

Mit den Beispielen „das Weiß", das Philoponos in demselben Kommentar neben der Menschheit und der Gleichheit angeführt hat,[582] und „das Lebewesen" fasst er den Tenor des ἔνυλον εἶδος sehr schön zusammen: Dieses selbst ist ἄυλον εἶδος und einfacher Sachbegriff ohne Abhängigkeit von der Materie, so dass es als erkennbare wie realisierbare Möglichkeit unvergänglich ist; wenn hingegen ein materieloses Eidos in einer Materie oder einem Substrat realisiert ist, so dass es eine konkrete Existenz hat (so auch der erste Satz der Passage), ist es ἔνυλον εἶδος und vergänglich, weil es zum wesentlichen Teil (nicht wie die Materie) des Einzelnen geworden ist, was Philoponos hier als τὸ μοναδικὸν εἶδος bezeichnet. Auch dieser Begriff schließt mit dem „μερίζεται καὶ συνδιίσταται"[583] die Immanenz des Eidos aus.

Soweit Philoponos' Affirmation unserer Ergebnisse, jetzt gehen wir an die Einzelthemen heran: die Un-/Vergänglichkeit des Eidos, das ἔνυλον εἶδος als Beschaffenheit (πάθος) und dasselbe Eidos der nach ihm entstandenen Exemplare, was das künstliche Eidos als Sonderfall des ἔνυλον εἶδος positioniert.

Für diese Themen soll zunächst die Analogie des künstlichen Eidos zum natürlichen Eidos dargelegt werden und wie es gebildet wird.

1. Das Paradeigma des natürlichen und künstlichen Eidos

Im Gegensatz zum natürlichen Eidos muss jedes künstliche Eidos entstehen bzw. gebildet werden, und zwar einem ‚Vorbild' nach, das die Ideenfreunde aber auch für die natürlichen Wesen gelten lassen wollen, woran Aristoteles in I 9 der *Metaphysik* Kritik übt. Das kommentiert Alexander so:

> ἀλλὰ μὴν οὔτε ἄνθρωπος οὔτε ἵππος οὔτε ἄλλο τι τῶν φύσει γεννώντων τε καὶ ποιούντων πρός τι παράδειγμα βλέπον ποιεῖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αὐτοῦ· οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρχὴν νοοῦν τι περὶ τοῦ ἐσομένου πῶς ἂν γένοιτο, οὕτως ἔχεται τοῦ ποιεῖν ὃ ποιεῖ, ὡς ἐπὶ τῶν τεχνῶν ὁρῶμεν·

[582] S. in An. post. 242,17-20 im Kap. III, A.
[583] Philoponos, in De an. 121,29; s. das Kap. III, A.

διὰ τοῦτο γὰρ αἱ μὲν τέχναι ἐν μόνοις γίγνονται τοῖς δυναμένοις ποιεῖσθαι τὴν τοιαύτην πρόνοιαν τοῦ κατὰ τέχνην ἐσομένου· ἐν γὰρ ἀνθρώποις· κατὰ φύσιν δὲ πολλὰ καὶ ὑπὸ ἀλόγων καὶ ὑπὸ ἀψύχων γίνεται. (...) γίγνεται μὲν γὰρ πάντα τὰ φύσει κατὰ τάξιν τινὰ καὶ ἀριθμούς τινας ὡρισμένους καὶ οὔτε ἀπὸ τύχης οὔτε αὐτομάτου, οὐ μὴν διὰ τοῦτο καὶ πρὸς παράδειγμα. οὐ γὰρ ἐννοοῦσα ἡ φύσις ποιεῖ ἃ ποιεῖ (ἄλογος γὰρ αὕτη δύναμίς ἐστιν), ἀλλ' ἐστὶν αἰτία τοῦ εἶναι ἐν τεταγμένῃ κινήσει, καὶ ὥστε τῇ πρώτῃ τὴν μετ' αὐτὴν ἀκολουθεῖν τεταγμένως οὐ κατὰ λογισμόν τινα, κἀκείνῃ πάλιν τὴν τρίτην, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ τέλος αἱ κινήσεις προέλθωσιν, οὗ χάριν ἐγίγνοντο. ἣν τάξιν ἡ τέχνη ἐστὶ μιμουμένη· κατὰ τὸν λόγον γὰρ ταῦτα συντίθησι καὶ ποιεῖ ἃ ποιεῖ. διὸ ἡ μὲν τέχνη δύναμίς ἐστι λογική, ἡ δὲ φύσις ἄλογος. (in Met. 103,22-29; 35-104,3)

Aber gewiss weder Mensch noch Pferd noch anderes der natürlich zeugenden und hervorbringenden Wesen macht das von ihm Entstehende im Hinblick auf ein Vorbild; denn gar nicht, indem es über das zu Entstehende etwas denkt, wie dieses entstehen sollte, hängt es mit der Hervorbringung dessen, das es hervorbringt, so zusammen, wie wir es bei den Künsten beobachten können. Deswegen kommen die Künste nämlich nur in denen zustande, die fähig sind, den bestimmten Plan für das künstlich zu Entstehende auszuarbeiten, nämlich in den Menschen; natürlich entsteht ja vieles sowohl durch nicht-vernünftige als auch durch unbeseelte Dinge. (...) Denn alles Natürliches entsteht nach einer bestimmten Ordnung und einem bestimmten Zahlen<-verhältnis> und weder durch Zufall noch von ungefähr, doch nicht deswegen auch nach einem Vorbild. Denn die Natur bringt ihr ‚Produkt' nicht, indem sie <zuvor> überlegt, hervor (sie ist nämlich ein nicht-vernünftiges Vermögen), sondern sie ist Ursache dafür, dass <das zu Entstehende> in der geordneten Bewegung liegt, so dass der ersten Bewegung die zweite und dann die dritte folgt, und zwar der Ordnung nach und nicht nach einer Berechnung (λογισμός), bis die Bewegungen zu dem Ziel gelangt sind, um dessentwillen sie waren. Diese Ordnung ahmt die Kunst nach; denn der Vernunft nach konstruiert sie und bringt ihre ‚Produkte' hervor. Deswegen ist die Kunst ein vernünftiges Vermögen, die Natur aber ein nicht-vernünftiges.

In seiner Kritik an den Ideenfreunden, nach denen alles Natürliche inklusive der Welt im Hinblick auf die Idee als ideales (angeblich auch wahrnehmbares) Musterbild entsteht, bestimmt Alexander die Charakteristika der Natur so, dass sie ohne vorhergehende Überlegung oder Plan (πρόνοια)[584] und ohne Orientierung an einem Vorbild ihre ‚Produkte' (= jeweils ein Distinktes) unmittelbar hervorbringt, d.h. es gibt dabei kein Zwischending zwischen ihr und diesen. Das natürliche Eidos Mensch geht von vornherein gezielt z.B. auf Sokrates zu, ohne dass es auf etwa einen Idealmenschen blickt oder, wie Philoponos sagt,[585] zunächst einen allgemeinen Körper bildet, der auch Stein oder Pferd werden könnte. Gäbe es

[584] Hier ist das Wort ein Synonym für προαίρεσις, vgl. dazu Alex. De fato, 168,11-13: οὕτως γίνεται τά τε κατὰ τὰς τέχνας γινόμενα πάντα καὶ κατὰ προαίρεσιν, ἃ διαφέρει τῶν γινομένων φύσει τῷ τὰ μὲν φύσει γινόμενα ἐν αὐτοῖς ἔχειν τὴν ἀρχήν τε καὶ αἰτίαν τῆς τοιαύτης γενέσεως. − „So entstehen nach einem planvollen Zweck alle Kunstwerke, die sich von den natürlich entstehenden Dingen dadurch unterscheiden, dass diese in sich das Prinzip und die Ursache einer derartigen Entstehung haben."

[585] S. Philoponos, in Phys. 14,4 ff., es geht dort allerdings darum, dass die Natur im Gegensatz zu unserer Vorstellung niemals Vielem Gemeinsames und Konfuses bildet, sondern stets ein Einzelnes und Distinktes (τὰ καθ' ἕκαστα καὶ διηρθρωμένα).

einen Idealmenschen als Vorbild, könnte ein Mensch auch ohne seinen Vater entstehen, wie Ps.-Alexander zutreffend kritisiert.[586]

Das auffallende Wort παράδειγμα fasst Aristoteles andererseits als Ursache auf, nämlich als Eidos (*Met*. V 2), sein Beispiel dafür ist die Oktave. Seine Ideenkritik wiederholend präzisiert Alexander das Paradeigma:

> παράδειγμα δὲ τὸ εἶδος εἶπεν οὐχ ὡς οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες· οὔτε γὰρ δοκεῖ τὴν ἀρχὴν αὐτῷ τῶν φύσει τι γιγνομένων γίγνεσθαι πρός τι ὂν ἔξω παράδειγμα (οὐδὲ γὰρ τὰ ποιοῦντα φύσει νοήσαντα πρῶτον ὃ ποιεῖ οὕτω ποιεῖ, ὡς γίνεται τὰ κατὰ τὰς τέχνας, εἰ μή τις εἴπῃ τὸ νόημα παράδειγμα τῶν γινομένων κατ' αὐτό), ἀλλ' αὐτὸ τὸ γιγνόμενον ἐν τῇ ὕλῃ εἶδος παράδειγμα λέγει τῷ τὴν φύσιν τούτου ἐφίεσθαι. (in Met. 349,6-12)
> Mit dem „Vorbild" meint Aristoteles das Eidos, aber nicht so, wie die Anhänger der Ideen behaupten, denn es scheint ihm gar nicht plausibel zu sein, dass etwas natürlich Entstehendes nach einem auswärtigen Musterbild entsteht (auch das natürlich Hervorbringende bringt ja sein ‚Produkt' nicht so hervor, nachdem es darüber gedacht hat, wie es bei den Kunstwerken der Fall ist, wenn man nicht den Gedanken Vorbild der nach ihm entstehenden Dinge nennen würde),[587] sondern er bezeichnet gerade das in der Materie zu realisierende Eidos als Vorbild, weil nach diesem die Natur strebt.

Das „τὸ γιγνόμενον ἐν τῇ ὕλῃ εἶδος" (349,11) können wir unseren Ergebnissen entsprechend als ἔνυλον εἶδος identifizieren: ein in der Materie zu realisierendes primäres Allgemeines.

Bevor wir sehen, dass diese Interpretation auch im Vergleich mit Simplikios' Aussagen zutreffend ist, sei am Rande eine Anmerkung zum „τὰ ποιοῦντα φύσει" (349,9) erlaubt. Es ist nichts anderes als ein bestimmtes Vermögen,[588] das verschiedene Einzeldinge erschaffen kann; in diesem ist also, auf das Lebewesen beschränkt, die bestimmte Ordnung etwa von der kombinierbaren DNA, Organismen usw. enthalten, so dass je nach deren Kombination auch ein bis heute unbekanntes Lebewesen entstehen kann. Deswegen gibt es für Aristoteles keine feste, unveränderliche Art oder Gattung.[589]

Auf das Paradeigma als (ἔνυλον) εἶδος in *Met*. V 2 greift Aristoteles ebenfalls im Kapitel II 3 der *Physik* zurück. Diese Stelle erläutert Simplikios gut, indem er das Vorbild sowohl des Natürlichen als auch des Künstlichen zusammenfasst:

> τὸ γινόμενον νῦν καλεῖ παράδειγμα, καὶ οὐχὶ τὸ ποιοῦν. τὸ γὰρ γινόμενόν ἐστι τὸ στοιχειῶδες εἶδος, καθὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἔχει τὸ σύνθετον. (in Phys. 312,8-9)

---

[586] Ps.-Alex. in Met. 497,16-17: εἰ δ' ἦσαν τὰ εἴδη αἴτια γενέσεως, ἔδει τοῦ πατρός μου μὴ ὄντος γενέσθαι ἐμέ.
[587] Vgl. in Met. 103,1-2: τοῦτο δὲ ἂν λέγοιτο καὶ πρὸς τοὺς λόγους τινὰς λέγοντας εἶναι τὰς ἰδέας καὶ νοήματα.
[588] S. z.B. in Met. 360,8-9: διὰ γὰρ τὸ εἶδός τε καὶ τὴν δύναμιν τὴν ἐν αὐτοῖς φύεται τὰ φυόμενα. − „Denn durch das Eidos bzw. das Vermögen in ihnen entstehen die entstehenden Dinge."
[589] S. das Beispiel des Hühnerembryos im Kap. I, E.

Das Werdende nennt Aristoteles jetzt Vorbild und nicht das Hervorbringende. Denn das Werdende [besser: das zu Realisierende] ist das elementare [sc. primäre] Eidos, nach dem das Kompositum sein sachlich bestimmtes Sein hat.

Παράδειγμα δὲ τὸ ἔνυλον εἶδος ὁ Ἀριστοτέλης καλεῖ ἴσως μὲν καὶ ὡς σκοπὸν τῆς φύσεως, εἰς ὃν οὐ γνωστικῶς ἀλλ' οὐσιωδῶς ἀποτεινομένη πάντα ποιεῖ, ἴσως δὲ καὶ ὡς παράδειγμα τέχνης γινόμενον, εἴπερ τὰ μὲν φυσικὰ μὴ βούλεται πρὸς παράδειγμα γίνεσθαι, τὰ δὲ τεχνικὰ δεῖσθαι τοῦ παραδείγματός φησι. καὶ πολλὰ προειπὼν περὶ τοῦ τὴν τέχνην μιμεῖσθαι τὴν φύσιν εἰκότως νῦν ὑπέμνησεν, ὅτι τὸ φυσικὸν εἶδος παράδειγμα τῆς τέχνης ἐστί. δῆλον δὲ ὅτι εἴπερ ὁ νοῦς ἐστι τὸ κυρίως ποιητικὸν αἴτιον κατὰ τὰ ἐν αὐτῷ εἴδη ἐξομοιῶν πρὸς αὐτὰ τὰ γινόμενα, εἴη ἂν κυρίως παραδείγματα τὰ ἐν νῷ εἴδη. (ebd. 314,15-23)
„Vorbild" nennt Aristoteles richtig das materienbezogene Eidos wohl einerseits als Ziel der Natur, auf das sie sich nicht hinsichtlich der Erkenntnis, sondern wesentlich bezieht und so alles hervorbringt; wohl andererseits als zu realisierendes Vorbild der Kunst, wenn er nicht will, dass das Natürliche nach einem Vorbild entstehe, aber doch sagt, dass das Künstliche eines Vorbilds bedarf. Obwohl er zuvor öfters sagte, dass die Kunst die Natur nachahmt, erinnert er jetzt zu Recht daran, dass das natürliche Eidos Vorbild [sc. Orientierungskriterium] der Kunst ist. Es ist doch klar, dass, wenn die Vernunft in dem Sinne die eigentliche Wirkursache ist, indem sie gemäß dem Eidos in ihr das Entstehende im Hinblick darauf diesem ähnlich macht, das <rational ausgebildete> Eidos in der Vernunft Vorbild im eigentlichen Sinn sein wird.

Nach Alexander und Simplikios ist das Paradeigma mit folgenden Begriffen identisch: τὸ γιγνόμενον ἐν τῇ ὕλῃ εἶδος (Alex. *in Met*. 349,11), τὸ στοιχειῶδες εἶδος (Smpl. *in Phys*. 312,9),[590] τὸ ἔνυλον εἶδος.

Dies kann analog auch auf das künstlich Entstehende übertragen werden, weil es zwar die Natur nachahmt, aber dennoch eines Vorbilds (nicht einer Idee) bedarf:[591] τὰ ἐν νῷ εἴδη, das genau dem ausgearbeiteten Schiffsplan entspricht. Dessen Vorgang wollen wir jetzt verfolgen.

2. Die drei Stadien der Realisierung des künstlichen Eidos

Das erste Stadium: Wie das Eidos Mensch in sich unendlich viele Möglichkeiten der Realisierung enthält, so auch das allgemeine Schiffsein. Dieses besteht also in dem ersten Stadium als realisierbare Möglichkeit.

[590] Der Sache und dem Können nach ist es das primäre Allgemeine, weil es allein dem Kompositum das sachliche Sein (τὸ τί ἦν εἶναι) gibt. S. das Kap. III, B.
[591] Dazu, dass der Blick auf das Eidos in Platons *Kratylos* nicht ideal gebautes Weberschiffchen meint, s. Schmitt: Handbuch Ontologie, 20. Wie selbst die Ideenfreunde eingestehen, gibt es von künstlichen Werken keine Ideen, s. in Met. 107,1-3: ὅτι γὰρ τὸ ποιοῦν τοῖς γιγνομένοις αἴτιον καὶ οὐ τὸ παράδειγμα, ἔδειξε διὰ τοῦ πολλὰ καὶ γίνεσθαι καὶ εἶναι ὧν οὔ φασιν ἰδέας εἶναι, ὥσπερ τὰ τεχνητά· οἰκία γὰρ καὶ δακτύλιος οὐ πρὸς ἰδέας; ihre Ideen existieren nur im subjektiven Denken bzw. Vorstellen, s. Ps.-Alex. in Met. 677,1-2: εἴδη μὲν οὖν τῶν τεχνητῶν ἐν ὑποστάσει οὔκ εἰσιν, ἀλλὰ μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ.

Das zweite Stadium kennzeichnet einen Ausschnitt aus den realisierbaren Möglichkeiten des jeweiligen Eidos. Das Eidos Mensch geht ohne Vermittler wie Idealmenschen unmittelbar auf Sokrates zu, was den Schiffsplan nicht betrifft.

Der Schiffsplan aber entsteht aus Vorbedacht und um eines Zwecks willen,[592] von dem aus die Bewegung bzw. die Handlung ausgeht und zu dem sie auch hingeht,[593] eine der Bedeutungen von Grenze (πέρας). Da alles anderes um des Zwecks willen erfolgt, der mit dem Eidos sowie dem Werk des entstehenden Schiffes zusammenfällt,[594] muss der Planer einen bestimmten Zweck setzen; z.B. eine Triere zum Kriegseinsatz oder ein Fährschiff. Hat er sich für einen davon entschieden, berechnet (λογισμός) er, welche Materialien und Struktur usw. den Zweck mehr oder weniger optimal erfüllen sollen.[595]

Hat der Planer so rational vorgehend einen Plan ausgearbeitet, hat er auch sein Ziel ausgearbeitet. Der Schiffsplan ist schließlich zum τὸ μοναδικὸν εἶδος[596] gelangt, dem individuellen Eidos, das nicht mehr teilbar und identisch mit anderen ist: das ἄτομον εἶδος, in üblicher Weise ausgedrückt: das ἔνυλον εἶδος auch in dem Sinne, dass der Plan noch in der sinnlichen Materie realisiert werden kann (= 3. Stadium); der Plan hat nunmehr seine Vollendung im zweiten Stadium. Er ist jetzt im Denken (= intelligible Materie) des Planers verwirklicht worden, und zwar mit der bestimmten Größe sowie Anordnung von Bestandteilen,[597] der schließlich die äußerliche Form folgt, wenn er in der wahrnehmbaren Materie realisiert wird. Diese Problematik verdient eine Zwischenbetrachtung.

---

[592] In Met. 121,17-18: ἔτι δὲ καὶ τὰ κατὰ προαίρεσιν γιγνόμενα ἕνεκά του γίγνεται. – „Ferner entsteht das nach einem Plan Entstehende für einen Zweck."

[593] Ebd. 414,5-6: ἐξηγησάμενος τὸ ἐφ' ὃ διὰ τοῦ προσθεῖναι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἐφ' ὅ). In V 17 der *Metaphysik* (1022a6-8) räumt Aristoteles ein, dass auch das Ziel der Bewegung eine Art Grenze ist.

[594] Ebd. 183,33-184,2: ἢ τὸ ἔργον τὸ γιγνόμενον λέγων ἐν αὐτῇ τὸ οὗ ἕνεκα εἶναι, ὅπερ ἐστὶ τὸ εἶδος · ὡς τὴν αὐτὴν εἶναι τήν τε κατὰ τὸ τέλος καὶ τὴν κατὰ τὸ εἶδος αἰτίαν, ὡς καὶ ἐπί τινων φύσει γιγνομένων ἔστιν εὑρεῖν. – „[οὗ δὲ ἕνεκα, τὸ ἔργον meinte Aristoteles] oder das zu realisierende Werk ist der Zweck nach der Baukunst, der das Eidos <des Hauses> ist, so dass die Zweck- und die sachliche Ursache dieselbe ist, wie es auch bei bestimmten natürlich entstehenden Sachen zu finden ist."

[595] Sehr wohl in diesem Prozess sind „die Überlegungen des Handwerkers" tätig, s. Simplikios, in Phys. 392,29-31: καὶ γὰρ ἐν ταῖς τέχναις ἀπὸ τῶν νοημάτων τοῦ τεχνίτου, ἃ δὴ κατὰ τὸν ὁρισμὸν τοῦ εἴδους τὴν ἔννοιαν ὑφίστησι τοῦ μέλλοντος εἴδους, οὕτως καὶ ἡ ὕλη ὑφίσταται. – „Denn auch in den Künsten hat auch die Materie ihr bestimmtes Sein von den Gedanken des Handwerkers her, die nach der eidetischen Bestimmung den Begriff des zu realisierenden Eidos realisieren."

[596] S.o. Philoponos, in An. post. 279,5.

[597] Man muss beachten, dass das aristotelische Eidos nicht Struktur meint, wie Detel: Aristoteles. Analytica posteriora, 2. Halbbd., 100 u.ö., von „der grundlegenden Struktur" spricht. Die Struktur von Spitzdachhaus und Iglu ist ja völlig anders, während deren Eidos als Haus dasselbe ist. Von der Struktur als Eidos kann man z.B. dort sprechen, wo die bestimmte Form der Kohlenstoffatome den Diamanten bzw. den Graphit bildet, weil diese beiden ausschließlich aus dem Kohlenstoff bestehen und sich tatsächlich durch dessen Verbindungsstruktur unterscheiden.

Anmerkung zur μορφή

Die aristotelische Form (μορφή/σχῆμα) pflegt man vorschnell für äußere Gestalt zu halten, so dass die eigentümliche Form eines jeden, die sein Eidos und seine Grenze ist,[598] sichtbare Gestalt und so Kriterium für die Einteilung der Art und Gattung durch Aristoteles sei. Das kann jedenfalls nicht geltend gemacht werden, wenn Aristoteles die Form und das Eidos in ein und demselben Sinn zusammenfasst:

> Διὸ καὶ ὡς μὲν ὕλη τοῦτ' ἐστὶν αἴτιον τοῖς γενητοῖς, ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας. (Über Werden und Vergehen, II 9, 335b5-7)
> Deswegen ist dies [sc. was sein und nicht sein kann] materielle Ursache für die Dinge, die entstehen können, als Zweckursache aber die Gestalt bzw. das Eidos; dieses ist aber der Begriff, der das Wesen eines jeden Einzelnen <aufweist>.

„Den das Wesen des Einzelnen aufweisenden Logos" kann Aristoteles komprimiert so ausdrücken:

> ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. (Phys., II 1, 193a30-31)
> Auf andere Weise [sc. als die Materie] aber ist die Natur die Form bzw. das sachbegriffliche Eidos.

Die μορφή bedeutet demnach nichts anderes als das sachliche Wesen, das dem Einzelnen das sachlich bestimmte Sein gewährt, sie fällt aber unter Umständen auch mit der Zweckursache zusammen. Deshalb darf sie nicht zuletzt in der Formulierung „τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας" (*Met*. VII 3, 1029a4-5) nicht als Erscheinungsgestalt verstanden werden, worauf Thomas von Aquin verweist:

> Exemplificat autem hic membra in artificialibus, in quibus aes est ut materia, figura ut «forma speciei», idest dans speciem, statua compositum ex his. Quae quidem exemplificatio non est accipienda secundum veritatem, sed secundum similitudinem proportionis. Figura enim et aliae formae artificiales non sunt substantiae, sed accidentia quaedam. Sed quia hoc modo se habet figura ad aes in artificialibus, sicut forma substantialis ad materiam in naturalibus, pro tanto utitur hoc exemplo, ut demonstret ignotum per manifestum. (In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio, Nr. 1277, S. 321)
> Aristoteles erklärt hier die Teile in künstlichen Dingen, in denen das Erz der Materie entspricht, die Gestalt ‚der Erscheinungsform', d.h. die eine Form gibt, und die Bildsäule dem Zusammengesetzten aus beiden. Diese Erklärung ist allerdings nicht so zu verstehen, als folge sie der <wahrnehmbaren> Wirklichkeit, sondern der verhältnismäßigen Ähnlichkeit. Denn die Gestalt und andere künstlichen Formen sind nicht Wesen, sondern gewisse

[598] In Met. 413,27-28: καὶ ἔστι τούτων [sc. τὰ ζῷα] μὲν οὕτως εἶδος καὶ πέρας ἡ οἰκεία ἑκάστου μορφή.

Akzidentien.[599] Aber weil in künstlichen Dingen die Gestalt sich zum Erz so verhält, wie die wesentliche Form zur Materie in natürlichen Dingen, benutzt er dieses Beispiel nur insoweit, dass er durch das <der Wahrnehmung nach> Evidente das <der Sache nach> Unbekannte zeigt.[600]

Darüber hinaus kann die Erscheinungsform nicht das Werk des Schiffes erfüllen:

γίνεται μὲν γὰρ τῇ νηῒ κατὰ τοιόνδε σχῆμα, ὅ ἐστιν εἶδος αὐτῆς, ὡς νεὼς ἡ ἐνέργεια. (Alex. De an. 21,1-3)
Die Ausführung <des Werks> als eines Schiffes erfolgt diesem nach der Form, die sein Eidos ist.

Soweit zur μορφή. Übrig bleibt noch das letzte dritte Stadium der Realisierung des Schiffsplans, der in der sinnlichen Materie verwirklicht wird, ohne aber in ihr wörtlich immanent zu sein. Er bleibt „das anfängliche Eidos“ (τὸ εἶδος τὸ ἐξ ἀρχῆς, Phlp. *in An. post*. 279,9), dem der Schiffsbau folgt.

Dieses Stadium enthält wichtige Themen, die Philoponos ansprechen und mit denen wir uns nun befassen.

3. Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des ἔνυλον εἶδος

a) Un-/Vergänglichkeit des ἔνυλον εἶδος in der intelligiblen Materie

Die Vergänglichkeit des ἔνυλον εἶδος in der sinnlichen Materie bereitet keine Schwierigkeiten, weil es, so Philoponos in seinem Kommentar zu den *Zweiten Analytiken*, mit dem Vergehen des Substrats notwendig mit vergeht; wenn Sokrates vergeht, vergeht also auch sein individuelles Eidos:

καὶ αὐτὸ κατὰ τὴν τοῦ φθαρτοῦ κοινωνίαν φθείρεται. διὸ τὸ ἐν Σωκράτει ζῷον μόριόν πως ὂν τοῦ γένους οὐχ ὑπομένει φθειρομένου Σωκράτους. (Quaest. II 28, 78,34-35)
Auch es [sc. das jeweils realisierte Genos] vergeht aufgrund der Gemeinschaft mit dem Vergänglichen. Deswegen bleibt das Lebewesen in Sokrates, da es in gewissem Sinne ein <realisierter> Teil des Genos [nicht Gattung] ist, nicht erhalten, wenn Sokrates vergeht.

Dieser „Teil des Genos“ ist genau das individuelle Eidos:

ἀλλὰ μὴν ἣν ἂν λάβωμεν συναμφότερον οὐσίαν, ἐν αὐτῇ τὸ εἶδος τὸ ὂν ἐν αὐτῇ ὡς μέρος ἐστὶ τοῦ συναμφοτέρου. (Quaest. I 8, 17,34-18,1)

[599] Vgl. Quaest. I 8, 19,13-14: οὐ γὰρ πᾶν τὸ ἔχον τοιοῦτον σχῆμα ἢ χρῶμα ἄνθρωπος. Eine Gestalt oder Farbe trägt nichts zum Menschensein bei.
[600] In Aristoteles’ Beispiel, das Thomas übernommen hat, findet dieser sehr wahrscheinlich eine didaktische Absicht, die wir im Anfangskapitel der *Physik* gesehen haben.

Aber in dem zusammengesetzten Wesen, das wir nehmen, ist das in ihm <realisierte> Eidos als <wesentlicher> Teil des Kompositums befindlich.

Philoponos sagt dasselbe auch an einer anderen Stelle:

οὐ γὰρ μένει τὸ ἄτομον εἶδος, εἰ καὶ ἡ ὕλη μένει. (in De GC. 314,22)
Denn das individuelle Eidos bleibt nicht erhalten, auch wenn die Materie erhalten bleibt.

Wenn dagegen ein Substrat (ὑποκείμενον) allein genommen wird, ist auch sein ἔνυλον εἶδος unvergänglich, wie es Alexander in *Quaestio* II 7 anhand des Wachses und Wachsseins illustriert:

καὶ ὁ κηρὸς δὲ ἀσχημάτιστος ὢν τῇ αὐτοῦ φύσει σχηματιζόμενος οὐ φθείρεται, ὅτι μένει τούτῳ τὸ κηρῷ εἶναι.
Und das Wachs ist allerdings seiner Natur nach ungeformt, <auch wenn es> geformt wird, ist es unvergänglich, weil in ihm das Wachssein erhalten bleibt.

Das hier gemeinte Substrat ist in dem engeren Sinne zu verstehen, dass es schon ein Eidos hat und so ein Bestimmtes ist.[601] Gleichviel, welche Gestalt es auch immer bekommt, ist das ἔνυλον εἶδος, das Wachssein, unvergänglich.

Für uns gewichtiger und schwieriger aber ist die Vergänglichkeit des ἔνυλον εἶδος in der intelligiblen Materie, d.h. die des Schiffsplans, der im Denken des Planers ausgearbeitet ist und sich vor der Realisierung in der sinnlichen Materie befindet. Hierzu muss ich mich erneut auf Alexanders Aussage über die Vergänglichkeit des ἔνυλον εἶδος beziehen:[602]

τὰ γὰρ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐν τοῖς καθέκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει. νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἐστὶ νοῦς ὅταν νοῆται. εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐστι τὰ μαθηματικά. (De an. 90,4-10)
Denn das allgemein Gemeinsame [= τὰ ἔνυλα εἴδη; 90,4] hat seine <konkrete> Existenz zwar an den materiellen Einzeldingen; wenn es aber ohne Materie gedacht wird, wird es <schlechthin> gemeinsam und allgemein, und erst dann ist es <der eigentliche> Intellekt, sobald es gedacht ist [= *adaequatio rei et intellectus*]. Wird es aber nicht <so, d.h. als ἄυλον εἶδος> gedacht, ist es noch nicht <der eigentliche Intellekt>. Wenn es daher von dem es denkenden Intellekt getrennt [sc. nicht erkannt] wird, vergeht es, da es das Sein darin hat, <als ἄυλον εἶδος> gedacht zu werden. Dem ähnlich sind aber auch die Abstraktionsprodukte wie die mathematischen Gegenstände.

[601] S. Quaest. I 8, 19,29: τὶ γὰρ δεῖ εἶναι καὶ τόδε τι ἐν ᾧ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ. – „Das, in dem das Enthaltene [= Akzidentien] ist, muss also ein bestimmtes Etwas sein.“; De an. mantissa 120,5-7: τὸ μὲν γὰρ κατὰ τέχνην γινόμενον εἶδος ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶ τῷ τόδε τι εἶναι καὶ εἶδος ἔχειν τὸ ὑποκείμενον. – „Das künstlich zu realisierende Eidos ist dadurch im Substrat, dass das Substrat ein Eidos hat und <so> ein bestimmtes Etwas ist.“
[602] S. genauer dazu das Kap. I, D.

Ob etwa sämtliche auf dem Papier gezeichnete Pläne vernichtet würden, kommt nicht in Frage, weil sie lediglich vom Schiffsplan realisierte sinnliche Instanzen sind. Auch eine gedankliche Verbesserung des Plans, um etwa den Komfort und die Sicherheit zu erhöhen, dürfen wir von seinem Vergehen ausschließen.

Für eine sinnvolle Lösung ist eine analogische Übertragung der Formulierung erforderlich: εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς (90,6-9). Wenn es unserem aktual tätigen Intellekt nicht gelingt, das einzelne ἔνυλον als ἄυλον εἶδος zu erkennen (= *adaequatio rei et intellectus*), vergeht es (aber nicht wörtlich), weil sein Sein nicht erfüllt wird.

Wenn die *adaequatio* auf den Schiffsplan übertragen wird: der Plan vergeht, wenn der Planer daran scheitert, ihn so exakt zu denken, wie er ursprünglich entwickelt wurde, anders formuliert: wenn der Planer nicht eidetisch-sachlich bestimmen kann. Dann können ja weitere Schiffe weder repariert noch gebaut werden.

Wenn der Planer es hingegen kann, d.h. mit Philoponos gesprochen, wenn er Rechenschaft über „den definitorischen Begriff“ (ὁ ὁριστικὸς λόγος) des Plans ablegen kann, bewahrt er „das anfängliche Eidos“, das in dem beschriebenen eingeschränkten Sinne unvergänglich ist.

b) Das ἔνυλον εἶδος als Beschaffenheit (πάθος)

Wenn Philoponos von „der individuellen Beschaffenheit“ (ὁ ἰδίως ποιός, Phlp. *in An. post*. 279,4) spricht, können wir leicht vermuten, dass sie denjenigen Ursprung hat, den wir im Kapitel IV 5 der *Meteorologie* finden: πάθος (Beschaffenheit), das Aristoteles als Ursache festlegt:

> ἔστιν δὴ τὰ αἴτια τὰ παρὰ τὴν ὕλην δύο, τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάθος (τὸ μὲν οὖν ποιοῦν ὡς ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ πάθος ὡς εἶδος). (Meteor. 382a27-29)
> Neben der Materie gibt es zwei Ursachen: das Bewirkende und die Beschaffenheit (das Bewirkende ist also Bewegungsprinzip, die Beschaffenheit aber Eidos).

Das Eidos gibt Alexander in seinem Kommentar zur Schrift noch eindeutiger an, wobei er unsere Ergebnisse des ἔνυλον εἶδος als in der Materie realisierbares primäres Allgemeines bestätigt:

> πάθος λέγων τὸ γινόμενον εἶδος ὑπὸ τοῦ ποιοῦντος ἐν τῇ ὕλῃ. (in Meteor. 201,27-28)
> Mit der Beschaffenheit meint Aristoteles das Eidos, das von dem Bewirkenden in der Materie realisiert werden kann.

Wenn bestimmte Dinge ein und dasselbe Eidos teilen, sind sie schließlich qualitativ ähnlich:

> Ὅμοιά φησι λέγεσθαι τά τε πάντῃ ταὐτὰ πεπονθότα, τουτέστι πάντῃ ἐοικότα ἀλλήλοις κατὰ τὸ εἶδός τε καὶ τὴν μορφήν (ταῦτα γὰρ λέγει πάθη), ὡς οἱ Διόσκουροι, ὁ Ζῆθος καὶ Ἀμφίων, καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τὰ δίδυμα. (Alex. in Met. 379,25-28)
> Ähnlich [V 9], sagt Aristoteles, wird genannt, „was in jeder Hinsicht dasselbe erfahren hat", d.h. in jeder Hinsicht dem Eidos bzw. der Form nach einander gleich ist (denn dieses nennt er Beschaffenheit), wie die Dioskuren Zethos und Amphion, also am meisten die Zwillinge.

Die Zwillingsbrüder haben ein und dasselbe Eidos, so dass sie zwar numerisch nicht dasselbe, qualitativ bzw. eidetisch aber dasselbe sind (= Phlp. *in An. post*. 279,6-7).

Mit Alexander können wir das ἔνυλον εἶδος als πάθος auch an dem sinnlichen Kompositum beobachten:

> ἀλλὰ μὴν οὐδὲν τούτων ἐστὶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς· οὔτε γὰρ οἷον ὁριζόμεθα τὸ σημεῖον ἔστιν εὑρεῖν τὸ τοιοῦτον ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, οὔτε ὁποίαν τὴν γραμμήν· οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν αἰσθητῷ σώματι μῆκος παντάπασι κεχωρισμένον πλάτους, ὁμοίως δὲ οὐδ' ἐπιφάνειαν χωρὶς βάθους. εἰ δὴ ὄντα μὲν ἦσαν καὶ οὐσίαι, ἦν ἂν ἐν τοῖς σώμασι τοῖς αἰσθητοῖς· ταῦτα γὰρ ἐν ὑποστάσει μόνα· εἰ δὲ μή ἐστι, μηδ' οὐσίαι εἶεν ἄν. δείκνυσι δὲ μὴ ὄντα ταῦτα ἐν ὑποστάσει καὶ ἐκ τοῦ πάθη ταῦτα καὶ διαιρέσεις εἶναι τῶν σωμάτων * * * γίγνεσθαι. (in Met. 230,21-29)
> Aber keines von diesen [sc. Punkt, Linie, Fläche] ist in den wahrnehmbaren Körpern; denn weder so, wie wir den Punkt definieren, ist er in ihnen auffindbar noch die Linie, denn in einem wahrnehmbaren Körper ist keine Länge zu fassen, die völlig von Breite getrennt ist, ebenso auch nicht Fläche ohne Tiefe. Wären sie seiend bzw. Wesen, wären sie in den wahrnehmbaren Körpern, diese allein sind ja in konkreter Existenz; wenn sie es aber nicht sind, wären sie auch nicht Wesen. Dass sie nicht konkret existieren, zeigt Aristoteles eben daraus, dass sie Beschaffenheiten, also Teilungen der Körper sind * * *.

Warum erkennen wir denn das in der wahrnehmbaren Materie realisierte[603] Eidos schließlich als Beschaffenheit an ihr? Sehr wohl, wie Alexander hier erklärt, weil das in ihr zu realisierende Eidos, d.h. der Schiffsplan im Denken des Planers, nicht *als es selbst* in ihr realisiert werden kann.

Um ein einfaches Beispiel anzuführen: Ein Mathematiker zeichnet auf der Tafel ein gleichseitiges Dreieck, dessen Seiten leicht gekrümmt und sogar nicht geschlossen sind. Er kann nicht einmal eine Linie so zeichnen (= realisieren), wie sie begrifflich bestimmt ist, nämlich breitenlose Länge. Ebensowenig können der Punkt und die Fläche als sie selbst in der (auch intelligiblen) Materie realisiert werden; als sie selbst sind sie es nur dem Sachbegriff (=

[603] Das Partizip Präsens γινόμενον kann, wie wir gesehen haben, auch effektiv gebraucht werden, s. die Anm. 153 im Kap. I, D.

Logos, Eidos, primäres Allgemeines) nach. Alles das bestimmt Alexander an der letzten Stelle als πάθη der Körper.

Trotz den gekrümmten Linien und ihrer Nicht-Geschlossenheit erkennt man an der Materie (= Kreide) das Gezeichnete deswegen als ein Dreieck, weil an ihr die Bedingungen des gleichseitigen Dreiecks mehr oder weniger genau erfüllt sind. Diese realisierten Bedingungen sind nicht bloße Eigenschaften im Sinne von Akzidentien wie Weiß oder Gebildet, sondern die realisierte Bestimmtheit der Sache, die zunächst der Wahrnehmung nah, doch ein Erkenntnisgegenstand ist;[604] man muss sie also erkennen, um wenigstens wissen und benennen zu können, was der vorliegende Gegenstand sachlich ist.

Das Gesagte gilt selbstverständlich auch für den konkret realisierten Schiffsplan; z.B. die Bretter, die der Planer im Denken eingeordnet hat, können nicht so ‚ideal' gerade geschnitten werden, wie der Begriff der Linie fordert. Ihre Geradlinigkeit ist so an einem jeden Schiff anders präsent, und auch die Nägel, die sie befestigen usw.

Es sei mit Ps.-Alexanders Begriff zusammengefasst: σημεῖον δέ, d.h. ἔνυλα εἴδη, die nicht schlechthin, sondern nur potentiell erkennbar sind (*in Met*. 695,5-6). Ein jedes ἔνυλον εἶδος ist also ein „Anzeichen"; das Anzeichen Wessen ist naturgemäß das primäre Allgemeine. Wenn dieses in der Materie realisiert ist, hinterlässt es sozusagen seine Spur,[605] die von allen seinen Instanzen geteilt wird und sich auch als etwas Wahrnehmbares zeigt.

4. Der Schiffsplan als Sonderfall des ἔνυλον εἶδος

In dem letzten Kapitel haben wir gesehen, dass auch ein jedes Einzelnes, das *demselben* Eidos angehört, das ihm eigentümliche individuelle Eidos hat, wie Sokrates und Simon, was eigentlich auch das künstliche Eidos betrifft, sofern es jeweils ein anderes produziert:

> τὰ δὲ κατὰ τὴν τέχνην εἴδη γινόμενα ἐν αὐτῷ τῆς τε διαφορᾶς αἴτια καὶ τοῦ τόδε τι εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τὸν μὲν δισκεύοντα, τὸν δὲ διαδούμενον. (De an. mantissa, 102,3-5)
> Das künstliche Eidos aber, das in ihm [sc. Erz] realisiert wird, ist Ursache für die Differenz und die Bestimmtheit eines jeden, des Diskuswerfers und des Haare bindenden Knaben.

Die sog. sortale Deutung aber leugnet das individuelle Eidos ab, wie wir gesehen haben, und behauptet, die Exemplare einer Art teilten ein und dasselbe Wesen. Mit ihr scheint der Schiffsplan, ein künstliches ἔνυλον εἶδος, genau kompatibel zu sein, weil er in der Tat von

[604] So erkennt unser Intellekt zeitlich zuerst ein ἔνυλον εἶδος, was aber noch nicht die vollendete *adaequatio* darstellt, s. das Kap. I, D.
[605] Vgl. Proklos, in primum Eucl. element. 51,1: das primäre Allgemeine gewährt dem Vielen [sc. seinen Instanzen] seine „Eindrücke" (ἐμφάσεις), s. dazu das Kap. I, B.

allen nach ihm gebauten Schiffen als ein und derselbe (ohne aber seine Immanenz) geteilt wird, so dass diese offenbar der Materie nach verschieden sind. Ein dem Schiffsplan exakt entsprechendes Beispiel gibt es auch bei Alexander:

> τύπῳ γάρ τινι κοινῷ τὰ σχήματα ἔοικεν, ἐν οἷς ἔστιν ἐναρμόσαντα ὕλην εἶδός τι ἀναμάξασθαι ταὐτὸν ἐπὶ ταῖς διαφόροις ὕλαις· ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν τύπων τῶν αὐτῶν ἡ διαφορὰ οὐ κατὰ τὸ εἶδος γίνεται καὶ τὸ σχῆμα τοῖς ἐναρμοζομένοις ἀλλὰ κατὰ τὴν ὕλην, οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων τῶν συλλογιστικῶν. (in An. pr. 6,16-21)
> Denn die <syllogistischen> Figuren ähneln einer gemeinsamen Gussform, in die man Materie einpasst und so dasselbe Eidos abformen kann, und das mit unterschiedlichen Materien; denn wie bei derselben Gussform die Differenz der eingepassten Dinge [sc. Produkte] nicht nach dem Eidos bzw. der Gestalt, sondern nach der Materie zustande kommt, so doch auch bei den syllogistischen Figuren.

Gegenüber dem eigentlichen ἔνυλον εἶδος, wie es Aristoteles, Alexander und andere Kommentatoren üblicherweise verstehen, sind der Schiffsplan und die Gussform (ein modernes Beispiel wäre das Kopiergerät) folgerichtig als ein Sonderfall davon zu begreifen. [606] Deswegen sollte auch die beschriebene Funktion der Materie, die Individualisierung,[607] nicht als ihre eigentliche aufgefasst werden:

> πάντα γὰρ τὰ ἐν ὕλῃ τὸ εἶναι ἔχοντα κατὰ μὲν τὴν ὕλην ἄλλοτε ἄλλα γίνεται, διὰ τὸ μὴ μένειν ταύτην κατὰ τὸν ἀριθμὸν μίαν, συνεχῶς κατὰ τὰ μόρια μεταβάλλουσάν τε καὶ γινομένην ἄλλοτε ἄλλην, κατὰ δὲ τὸ εἶδος ἐν αὐτῷ κατ' ἀριθμὸν ἕκαστον μένει. (De mixtione, 235,25-29)
> Denn alles, was in einer Materie existiert, wird zwar der Materie nach anders, weil sie numerisch nicht eine [sc. als Ganzes] bleibt, die also durch die Änderung ihrer Teile jeweils anders wird; aber dem in ihm <realisierten> Eidos nach bleibt es numerisch Eines.

Alexander berichtigt hier die übliche Zuschreibung der Materie zur numerischen Differenz so, dass das, was ein jedes auch numerisch Eines macht, nicht Materie, sondern Eidos ist, weil die Materie dem Eidos nach geformt wird und das Geformte, selbst ein Eidos in der Materie, schließlich als jeweils Eines erkannt wird. Dass die Materie für die numerische Einheit verantwortlich sein soll, kann bestenfalls dort zutreffen, wenn z.B. ein einzelner Klumpen Lehm nur vorliegt, der zwar für sich aus Materie und Eidos besteht, aber mit dem Schiffsplan verglichen eidoslos ist.

---

[606] Einen noch schwierigeren Fall, nämlich das aus demselben Brunnen geschöpfte Wasser untersucht Alexander in seinem Topik-Kommentar (59,5 ff.); er zieht vorsichtig das Fazit, dass es zwar dasselbe, aber ein Mittelding zwischen der Zahl nach und dem Eidos nach ist.
[607] Deswegen schlägt Schmitt: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung?, 261, zutreffend die singularisierende Funktion der Materie vor.

Das künstliche ἔνυλον εἶδος als ‚Original' seiner Exemplare wird außerdem der falsch verstandenen und Platon zugeschriebenen Idee gleichkommen: die Einzeldinge seien nur ‚Kopien' einer bestimmten Idee.

ZUSAMMENFASSUNG: Um einen besonderen Aspekt des ἔνυλον εἶδος, das künstliche Eidos, zu illustrieren, haben wir den Schiffsplan bei Philoponos herangezogen. Dieser erweist sich als Resultat des planvollen und rationalen Vorgangs, so dass er im Denken des Planers (τὰ ἐν νῷ εἴδη) realisiert ist, ein Prozess, der dem natürlichen Eidos fehlt. Der ausgearbeitete Plan ist nach Simplikios das eigentliche ‚Vorbild'.

Dieses ist zugleich „das anfängliche Eidos", das von allen nach ihm gebauten Schiffen geteilt wird, ohne als es selbst aber in ihnen immanent zu sein. Auch in diesem Sinne der weiteren Realisierung in der sinnlichen Materie gilt es als ἔνυλον εἶδος, also dem natürlichen Eidos analog.

Weil selbst die äußerliche Form dem Schiffsplan folgt, ist sie nur ein Akzidens, wie Thomas von Aquin betont. Sie bedeutet aber auch das sachbegriffliche Eidos, das dem entstandenen Schiff das bestimmte Sein gewährt und die Ausführung seines Werks ermöglicht.

Obwohl eigentlich jedes ἔνυλον εἶδος vergeht, sei es in der intelligiblen oder sinnlichen Materie, gewinnt der Schiffsplan in dem eingeschränkten Sinne seine Unvergänglichkeit, wenn der Planer ihn eidetisch-sachlich bestimmen kann, wie er entwickelt wurde.

Das immer wieder neu gebaute Schiff war bei Philoponos ein Beispiel für die individuelle Beschaffenheit, die von der ursächlichen, prinzipienhaften Beschaffenheit herkommt: πάθος als das von dem Bewirkenden in der Materie realisierbare Eidos, was mit Alexanders Erklärung des παράδειγμα (*Met*. V 2) genau identisch ist. Dessen effektiven Aspekt zeigte Alexander mit Punkt, Linie und Fläche, die Eigenschaften bzw. Teilungen des Körpers sind. Jedes Eidos ist schließlich deswegen πάθος, weil es nie als es selbst in der Materie realisiert werden kann, es ist sozusagen ein Anzeichen des primären Allgemeinen, das es verursacht.

Auch die künstlichen Produkte sind dem jeweils individuellen Eidos nach das, was sie sind, der Schiffsplan hingegen dient als *ein* Original der neuen Schiffe, weswegen er als ein Sonderfall des ἔνυλον εἶδος verstanden werden muss. Selbst ihre numerische Individualisierung verdanken sie dennoch ihrem Plan, dem Eidos.

Ergebnisübersicht

A. Das primäre, realisierte und abstrakte Allgemeine bei Alexander von Aphrodisias

Die vorliegende Arbeit versucht aufzuzeigen, wie Alexander von Aphrodisias (und auch andere antike Aristoteles-Kommentatoren) den Begriff des Allgemeinen, das mit unterschiedlichen Termini ausgedrückt wird, versteht und gebraucht, genauer formuliert: dass Alexander wie Aristoteles es begrifflich dreifach differenziert hat.

Die bis jetzt zugänglichen Beiträge zu Alexanders Gebrauch des Allgemeinen gehen davon aus, dass er widersprüchlich ist – ein Urteil, das immer wieder auch Aristoteles selbst zugeschrieben wird −, obwohl manche Interpreten davon sprechen, es gebe mehrere Bedeutungen des Allgemeinen bei Alexander. Doch wegen deren mangelhafter Auswertung, wörtlicher Auslegung und nur am Wortlaut orientierter partieller Heranziehung der Texte Alexanders behaupten sogar renommierte Forscher, Allgemeines bei Alexander bedeute immer dasselbe.

Weil vor alledem Alexanders Kenntnis des primären, wissenschaftlich notwendigen, d.h. sich unmöglich anders verhaltenden Allgemeinen als Erkenntnisziel aus den *Zweiten Analytiken* einhellig verneint wird, habe ich sie im ersten Großkapitel nachgewiesen.

Nachdem Aristoteles im Anfangskapitel der *Metaphysik* die Erste Philosophie als die gesuchte, höchste Wissenschaft angesetzt hat, weil sie auf die ersten Prinzipien geht, bestimmt er im nächsten Kapitel ihren Gegenstand als „das am meisten Allgemeine“ (τὰ μάλιστα καθόλου), das für uns am schwierigsten erkennbar ist, weil es von der Wahrnehmung am weitesten entfernt ist und keinerlei Akzidentien hat (wie Alexander im Kommentar hinzufügt: ᾧ μηδέν ἐστι συμβεβηκός, *in Met*. 12,17-18). Im Eingangskapitel der *Physik* hingegen lässt Aristoteles den Erkenntnisweg von „dem Allgemeinen“ aus beginnen, um „zum Einzelnen“ zu gelangen. Diesen Gebrauch des Terminus des Allgemeinen halten viele Interpreten für widersprüchlich, obwohl Aristoteles sachlich denselben Erkenntnisprozess meint.

Das an der *Physik*-Stelle gemeinte Allgemeine, das Aristoteles als das Konfuse bezeichnet, hat sich als ein sachlich undifferenzierter, aus markanten Merkmalen vorschnell gebildeter Anfangsbegriff erwiesen, der sich in der Wahrnehmungserkenntnis und der sprachlichen Prädikation (wie Vater, Kreis) zeigt. Das uns bzw. der Sache oder Natur nach Deutlichere im exakten Sinn wie *Physik*, I 1 erklärend, benennt Alexander das von der Wahrnehmung Entfernteste (= τὰ μάλιστα καθόλου) als „das Einfachste und Erste“ (τὰ

ἁπλούστατά τε καὶ πρῶτα) und „das der Natur nach Deutlichste“ (τὰ τῇ φύσει φανερώτατα), durch das, weil es nach Aristoteles „das im höchsten Sinn bzw. am exaktesten Erkennbare“ (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν) ist, die wissenschaftliche Erkenntnis erfolgt (nicht durch Subsumierung unter ein immer Allgemeineres) und das für ihn etwas Göttliches ist. Dieses Allgemeine ist genau das Erkenntnisziel in den *Zweiten Analytiken* und „das Einzelne“ in *Physik* I 1, d.h. das intelligible Individuum; es muss, weil einfache Sache selbst (ἁπλοῦν πρᾶγμα, in der mittelalterlichen Tradition dann *res simplex*), materiefrei sein: ein ἄυλον εἶδος (= ποιητικὸς νοῦς), das zu erkennen das eigentlichste Werk der Seele ist (*adaequatio rei et intellectus*, der Kerngedanke von *De anima*, III 4-5).

Erwiesenermaßen kennt und beschreibt Alexander ganz in Übereinstimmung mit Aristoteles das wissenschaftlich primäre Allgemeine, das selbst von dem konfus-abstrakten Allgemeinen am weitesten entfernt ist. Dass fast alle Interpreten diese beiden Formen des Allgemeinen nicht sachlich unterschieden haben, ist der allererste Defekt ihrer Auffassungen, denn das primäre Allgemeine selbst ist Ursache sowohl des abstrakten als auch des sog. *immanenten* Allgemeinen.

Eine typische, aus der Nichtunterscheidung der Allgemeinen hervorgehende Frage ist, wie das primäre Allgemeine selbst, das manche nicht als ein Allgemeines gelten lassen wollen (und auch das einem jeden eigentümliche Eidos), etwas Allgemeines sein kann, wenn das Allgemeine mehrerem zukommt bzw. von mehrerem ausgesagt wird (z.B. *De interp*. 17a39-40: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι).

Was die Seinsweise des bestimmten Etwas-Seins (Dreieck, Mensch, Oktave usw.) ausmacht, ist, dass es als etwas allgemein Mögliches besteht, das in einer Materie realisiert oder nicht realisiert werden kann – wozu eine *causa efficiens*, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, mitwirken muss. Auf der Erkenntnisebene hat es, ohne dinghaft zu existieren, „mehr Sein“ als seine konkreten Instanzen, d.h. es ist am genauesten erkennbar und bleibt erkennbarer Sachgehalt. Es ist daher seinem Wesen nach materielos, hat in sich alle Möglichkeiten der Realisierung ohne Sachfremdes. An ihm, dem primären Allgemeinen, das Alexander auch als τὸ κοινόν bezeichnet, haben auch referentielle Gegenstände von Künsten und Wissenschaften teil.

Im Gegensatz zu sowohl konkreten Einzelnen als auch einem individuell realisierten Eidos ist es ungeworden, präexistent und ewig. Wie im Bereich des Werdens (8. Aporie in *Met*. III 4) die Materie ungeworden und ewig ist, ist es umso mehr das „hervorbringende“, produktive Eidos, das Alexander „das ewige Einzelwesen“ (οὐσία μοναδικὴ ἀίδιος) nennt, nach dem alle seine Produkte ähnlich aussehen.

Das primäre Allgemeine (nicht die Spezies) ist so in den Einzeldingen als seinen Instanzen ein und dasselbe, wenn deren Erkenntnis möglich sein soll (8. Aporie). Bezeichnet es Aristoteles als „Eines über (oder: neben) Allem (oder: Vielem)“ (τι ἓν ἐπὶ πάντων), meint er damit nicht die Ideen der Ideenfreunde, sondern dasselbe Eidos, wie Alexander präzisiert, und auch nicht die Spezies, sondern „den einen Sachbegriff“ (Proklos); mit der *einen* Sache Kreis erklären Alexander und Proklos das primäre Allgemeine, dass nämlich alle Kreise ein und dasselbe Eidos Kreis annehmen und auch alle Menschen, so Alexander, an ihrem Gemeinsamen (τὸ κοινόν) teilhaben, es ist die *eine* Natur (Simplikios) und in allen ungeteilt ein und dasselbe Allgemeine (*An*. *post*. II 19). Das Eidos in der Formel „dem Eidos nach dasselbe“ darf also nicht als Spezies verstanden werden, die lediglich eine nachträgliche Zusammenfassung morphologischer Merkmale ist.

Die Aussage Alexanders, die Erkenntnis unbegrenzt vieler Einzeldinge erfolge nach deren gemeinsamem Prädikat, haben manche Interpreten allzu wörtlich verstanden. Einer möglichen Fehldeutung beugt Alexander selber vor, indem er festgestellt hat, dass das die Erkenntnis ermöglichende Eidos nicht die von der Gattung aus eingeteilte Spezies ist, sondern der begriffliche Gegensatz zur Materie; nach diesem Eidos haben die Einzelwesen trotz der an sich unbestimmten Materie das sachlich bestimmte Sein. Alexander hat somit die auf den ersten Blick irreführenden Worte des Aristoteles klar gemacht, dass nach dem für die Wissenschaft von den Einzelnen zu erfassenden Eidos diese Einzelnen *benannt* werden (*Met*. III 3).

Mit diesem Aspekt wird die Prädizierbarkeit des primären Allgemeinen thematisiert; es wird von der Materie bzw. dem Kompositum ausgesagt und ist genau „ein und dasselbe über Vielem“ (*An*. *post*. II 11), das von diesem nicht äquivok, sondern univok und synonym ausgesagt wird. Dieses Allgemeine bzw. Eidos bestimmen Alexander und Asklepios als selbständiges (= materieloses) Eidos. Im Gegensatz zu diesem gibt es aber auch Prädikate, welche nur äquivok und homonym gebraucht werden, sodass es für die Dinge, von denen sie ausgesagt werden, keinen einheitlichen generischen Sachbegriff (εἷς λόγος) gibt, weil sie in sich ein Früher und Später bzw. höheres und niedrigeres Vermögen enthalten (*Quaest*. I 11). Zu solchen Prädikaten gehören Seele, Zahl und Figur; aus den soeben angeführten Gründen bezeichnen sie nur eine eingeschränkte Natur, nicht die eigentümliche in vollem Umfang, und somit kein echtes, prinzipiierendes gemeinsames Genos (= primäres Allgemeines), sondern werden als Pseudo-Genos (ὡς μὴ εἶναι γένος) ausgesagt. In diesem Sinne sind sie „nichts oder etwas Späteres“ als alles, was unter sie fällt; man vergleiche sie mit Simplikios’ „das

indifferent Gemeinsame“ als Abstraktum (*in Cat*. 83,8 ff.), das als übliches Prädikat dient, wie auch Philoponos dieselbe Auffassung vertritt.

Das Lebewesen dagegen weist eine einheitliche Sachbestimmung auf: beseeltes wahrnehmungsfähiges Wesen, und es ist so „eine bestimmte Sache“ (πρᾶγμά τι, nicht Einzelding) und „bezeichnet eine bestimmte Natur“. Es ist das echte Genos seiner Unterarten; hierzu gehören Mensch, Pferd, Hund und auch der Gott. Weil diese Beispiele des Aristoteles tatsächlich unter das Lebewesen fallen, erkennt Alexander dessen Absicht darin, dass Aristoteles mit dem Lebewesen in *De anima* A 1 nicht gemeinsame Natur, sondern abstraktes Prädikat gemeint hat, so dass Aristoteles ein „τὸ καθόλου“ hinzufügte. Das heißt: Selbst wenn ein gemeinsames Prädikat ein wirkliches Genos bzw. Prinzip bezeichnet, ist es auf jeden Fall später als dieses, weil dieses erst in mehreren Exemplaren realisiert sein muss, was eigentlich sein Akzidens ist (*praedicabile de pluribus*, nicht *de singulo*). Das Prädikat Lebewesen ist dennoch nicht gar nichts; seine Bestimmtheit liegt darin, ein Hinweiser oder Stellvertreter des echten Genos (τὸ ὡς γένος ζῷον) zu sein, so dass es in diesem Sinne sogar seine Glieder aufheben kann (z.B. Figur als Dreieck), während das echte Genos selbst nie zugrunde geht. Das echte Genos ist doch auch τὸ τί ἦν εἶναι von etwas, auf das jedes Wort hinweist.

Dass man von dem sachlich nicht differenzierten, d.h. Sache (Kreis) und Akzidentien (Kreide, Erz, Linie usw.) konfundierenden Allgemeinen der Wahrnehmungserkenntnis, Meinung und Prädikation ausgehend (= der Skopos der *Kategorienschrift* als Einführung in die Philosophie) zum Erkenntnisziel fortschreitet, durchzieht auch die übrigen Themen der vorliegenden Arbeit: *adaequatio rei et intellectus*, ποιητικὸς/παθητικὸς νοῦς in *De anima* III 4-5 und die wirklich göttliche Vernunft; die Definitionslehre; das sog. *immanente* Allgemeine und τὸ τί ἦν εἶναι inklusive dessen Aspekt des primären Allgemeinen.

Jedem Menschen ist die Möglichkeit, ein Eidos ohne Materie (= ποιητικὸς νοῦς und primäres Allgemeines) zu erkennen, angeboren, welche Möglichkeit Alexander ὑλικὸς νοῦς nennt. Den Erkenntnisweg beginnt man mit der Wahrnehmung, die eine jedem angeborene Unterscheidungsfähigkeit ist, und dem damit einhergehenden sprachlichen Ausdruck. Der Mensch nimmt wiederholt die Einzelgegenstände wahr, die selbst ἔνυλα εἴδη, nämlich wahrnehmbare Wesen und potentielle Intelligibilia sind. Wenn man aber die auffälligste Gemeinsamkeit zum Beispiel von Einzelmenschen zusammenfasst und feststellt, dass jeder Mensch ein zweibeiniges Lebewesen ist, hat man lediglich „den allgemeinen Menschen“ gebildet, d.h. eine Ähnlichkeit von ihnen: νόημα καὶ ἔννοια bzw. τὰ νοήματα καὶ τὰ κοινά (allgemeinen Vorbegriff), die nur in dem nachträglich gebildeten subjektiven Denken existiert, aber nicht auf die Definition als Grenze der Erkenntnis geht. Wenn man außerdem

merkt, dass alle Menschen *Mensch* genannt werden und dieses Wort in eine Ursache der Erkenntnis und Benennung sowie des Seins der Menschen überführen und hypostasieren will, schließt man sich den Ideenfreunden an und man lässt so Kallias und Simmias zu Sokrates machen, wenn „der allgemeine Mensch", der auch anderen zukommt, Wesen des Sokrates sein soll.

Im weiteren Verlauf des Erkenntnisprozesses sammelt man vieles Allgemeines, das nur in gewissem Sinne gemeinsam ist, speichert es in der Erinnerung (das Gespeicherte ist jedoch kein Denkgegenstand) und korrigiert es diskursiv vorgehend. So entsteht schließlich der habituell festgebildete Intellekt (ὁ ὡς ἕξις/καθ' ἕξιν νοῦς), der eigentliche Intellekt in uns; da er nunmehr imstande ist, ein ἄυλον εἶδος *aufzunehmen*, ist er auch ὑλικός (= παθητικὸς νοῦς) und potentiell, der von diesem materiefreien Eidos, also einem ποιητικὸς νοῦς, *bewegt* wird.

Unser Intellekt ist zwar schon aktiv tätig (ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς), hat aber zunächst ein ἔνυλον εἶδος vor sich, weswegen die beiden sich noch gegenüber stehen (= unvollendete *adaequatio*). Wenn er durch die Abstraktion von Akzidentien nicht bei ihrem Produkt (z.B. der gemeinsame Mensch) stehen bleibt, sondern durch die richtige ἀφαίρεσις der Sache selbst zu dieser gelangt, hat er die vollständig wahre *adaequatio rei et intellectus* erzielt. Er hat dabei das zuvor potentiell Intelligible zum schlechthin Erkennbaren gemacht, das selbst materieloses Eidos und zugleich „der eigentliche Intellekt" ist, „der seinen Denkakt abgeschlossen hat" (νοῦς ὁ κυρίως τε καὶ κατ' ἐνέργειαν νοῦς); dieser ist, wie Alexander ganz in aristotelischem Sinne feststellt, *ein* ποιητικὸς νοῦς selbst. Ist die *adaequatio* hingegen nicht gelungen, vergeht unser Intellekt (= ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, nicht Vorstellung), und auch das ἔνυλον εἶδος; beides geht nicht wörtlich zugrunde, weil sein Sein darin besteht, als ἄυλον εἶδος zu denken bzw. gedacht zu werden. Wenn der Intellekt dieses gedacht hat, ist er auch unvergänglich, weil er dadurch „etwas Göttliches" erlangt hat. Die erzielte *adaequatio* ist zudem genau „das Allgemeine in der Seele" in *De anima* II 5 als Ergebnis (πάθος) der Dianoia: die Überführung der potentiell vorliegenden Kenntnisse in die Aktualität.

Nach der Natur-Analogie muss es neben dem hylischen, d.h. dem habituell festgebildeten Intellekt (= παθητικὸς νοῦς: καθὸ ληπτικός ἐστι τῶν εἰδῶν) auch einen bewirkenden Intellekt geben: ποιητικὸς νοῦς. Dieser bringt unseren hylischen Intellekt in Ausführung, wie das Licht nur potentiell sichtbare Dinge aktual sichtbar macht, ohne dabei in ihnen selbst immanent zu sein. So ist er vor unserer Erkenntnis „draußen" (θύραθεν), weswegen er „nicht Teil oder Fähigkeit unserer Seele" ist, wie Alexander ausdrücklich bemerkt, um wahrscheinlich vor der schon damals verbreiteten Ansicht zu warnen.

Viele Interpreten sind der Auffassung, der ποιητικὸς νοῦς sei für Alexander der Gott oder der unbewegte Beweger, indem sie Alexanders Aussagen wörtlich gelesen haben, dass der ποιητικὸς νοῦς „die erste Ursache des Seins von anderen Dingen“ ist. Sie haben doch Alexanders Präzisierungen übersehen, dass das „Sein“ im Lichte der *adaequatio* „Erkenntnis“ bedeutet, „andere Dinge“ aber nur einschlägige potentielle Intelligibilia.

Was wir als Mensch erkennen können, ist nur ein jeweiliges Eidos, d.h. einen jeweiligen ποιητικὸς νοῦς, der ein Ausschnitt der göttlichen Vernunft ist. Diese selbst ist Summe der sämtlichen reinen Intelligibilia, deswegen ist sie „der <schlechthin> erste Intellekt in immerwährender Tätigkeit“ (ὁ πρῶτος νοῦς καὶ ἐνεργείᾳ νοῦς), der ausschließlich sich selbst denkt. Er ist Eidos bzw. Vollendung des menschlichen Intellekts.

Diese Erklärungen sind keine Umdeutung oder Erneuerung durch Alexander, sondern genaue Explikation der aristotelischen Noetik. Ich zähle Alexanders wichtigste Formulierungen zur *adaequatio* auf: ὁ κατ’ ἐνέργειαν νοῦς = τὸ εἶδος τὸ νοούμενον = τὸ κατ’ ἐνέργειαν νοητόν = νοῦς ὁ κυρίως τε καὶ κατ’ ἐνέργειαν (soweit alles effektiv) = τὸ ἄυλον εἶδος = τὸ κυρίως τε καὶ (τῇ αὐτοῦ φύσει) μάλιστα νοητὸν εἶδος = ὁ ποιητικὸς νοῦς. Abgesehen von der falschen Interpretation des παθητικὸς νοῦς als Vorstellung und des ποιητικὸς νοῦς als Gott, stimmen auch andere antike Kommentatoren dieser Beschreibung des Erkenntnisweges als *adaequatio* zu.

Das Identische in Einzeldingen, was nur ein primäres Allgemeines leisten kann, bestimmt Alexander in der *Quaestio* I 3 genau als Definitionsgegenstand. Es ist die *eine* Natur z.B. der Menschen (τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν/λογικὸν θνητόν), nach der sie Mensch sind; selbst wenn es nur einen einzigen Menschen gibt, bleibt sein Sachbegriff derselbe, den Alexander in der *Quaestio* II 14 als νόημα bezeichnet, d.h. in prägnantem Sinne von τὸ ἁπλοῦν νόημα (*res simplex*). Für Alexander ist die eigentliche Definition stets „der letzte Begriff, die letzte Ursache und das letzte Wesen (Eidos), nach dessen Erlangen wir nicht mehr das Weswegen verlangen“ (*in Met*. 162,7-8).

Wenn man dagegen unter der Definition eine übliche Angabe gemeinsamer Merkmale versteht und so den Menschen als „vernünftiges sterbliches Lebewesen“ definiert, was in der *Quaest*. I 3 ein einfachheitshalber genommener Ausdruck der gemeinsamen Natur war (so ähnlich war das *Lebewesen* in der *Quaest*. I 11 Hinweiser auf das gemeinsame Genos als Prinzip), und den Körper als „das dreidimensional Berührbare“, hat man die beiden Gegenstände anhand der „allgemein üblichen Gedanken“ (τὰ νοήματα καὶ τὰ κοινά) definiert, die für Alexander lediglich Abstraktionsprodukte sind. Das Erstere ist streng genommen

Materie des (letzten) Eidos des Menschen: τὸ ἐπιστήμης δεκτικόν; das Letztere bildet sich durch die der Wahrnehmung näheren Sachen.

Zu den Abstraktionsprodukten gehört auch das Genos als Zusammenfassung markanter Eigenschaften, welche eine bestimmte Gruppe der Glieder aufweist. Wenn Alexander ihm dennoch eine Ewigkeit zuschreibt, ist es nur nach dem möglich, das in seinen Instanzen identisch bleibt: das intelligible Eidos, das als Kombination realisierbarer Fähigkeiten zu verstehen ist und somit dem primären Allgemeinen gleichkommt.

Das Gesagte gilt ebenso für das τὸ τί ἦν εἶναι, weil es eine knappe Explikation des Eidos an sich selbst und so materielose Ousia ist. Es ist deswegen aristotelisch korrekt, dass Ps.-Alexander τὸ τηε die Sache selbst und die gemeinsame Natur nennt. Beispiel dafür war das Eidos Kreis, das Aristoteles und Ps.-Alexander als den allgemeinen Sachbegriff bzw. das allgemeine Eidos bezeichnen. Außerdem hat nicht zuletzt das Genos die Bedeutung des primären Allgemeinen, weil es Alexander mit dem τὸ τηε (das einfache Menschsein) gleichsetzt.

Es ist schon soweit hinlänglich nachgewiesen worden, dass Alexander nicht nur das abstrakt gebildete, mehrerem zukommende Allgemeine der Prädikation und der anfänglich undifferenzierten Vorerkenntnis kennt, sondern auch das wissenschaftlich primäre Allgemeine als die reine Sacheinheit und so als Ziel sowie Auslöser der eigentlichen Erkenntnis.

Alexanders Kenntnis des primären Allgemeinen samt dessen Wesen und Existenzweise wird erwiesenermaßen von anderen antiken (platonischen) Kommentatoren ohne Einwände geteilt, sodass bei Alexander keineswegs von einer Platonisierung oder einer geschichtlichen Entwicklung des Allgemeinbegriffs die Rede sein kann, ebensowenig auch bei seinen Nachfolgern. Das primäre und abstrakte (und auch realisierte) Allgemeine haben alle Kommentatoren nie konfundiert, sondern sachlich streng unterschieden.

Unterschieden haben sie das primäre Allgemeine auch als etwas Realisierbares, was in der Forschung noch nicht zur Genüge beachtet wird.

Das präexistente ewige Eidos in der 8. Aporie, das die Erkenntnis unbegrenzt vieler Einzeldinge ermöglicht, macht Aristoteles zur notwendigen Bedingung für Entstehung, indem er es als „etwas zu Realisierendes“ (τι τὸ γιγνόμενον) bezeichnet, was er vom künstlichen Eidos nicht gelten lässt. Dieses realisierbare primäre Eidos nennt Alexander ἔνυλον εἶδος.

Weil jede Realisierung eine Materie braucht, liegt diese jedem ἔνυλον εἶδος zugrunde und kann es aufnehmen. Aus diesem Grund nehmen Alexander und andere Kommentatoren neben der Materie vorzüglich das ἔνυλον εἶδος als Natur bzw. Prinzip an; es ist φύσις κυρίως

(Alexander) und Prinzip (Philoponos, Simplikios). Die letzteren beiden schreiben die Auffassung des ἔνυλον εἶδος als Prinzips auch Platon zu.

Das Lebewesen, die Seele, die Ausdehnung, die Größe sind „τὸ ἔνυλον καὶ γενητὸν εἶδος“ (Simplikios), weil sie, obwohl dem Sachbegriff nach unteilbar, auf eine Materie angewiesen sind, um realisiert zu werden und so konkret zu existieren. Das ist der futurisch-potentielle Aspekt des ἔνυλον εἶδος.

Die genannten Sachen sind wie Aristoteles' Beispiel Hohlheit materielose erste Ousia, d.h. τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, aus dem zusammen mit der Materie ein Kompositum entsteht, weswegen es nicht schon realisiertes Allgemeines sein kann, sondern das materielose Eidos selbst, primäres Allgemeines ist, genauer: ein realisierbarer Ausschnitt aus diesem.

Das realisierbare Eidos, das Aristoteles Paradeigma (*Met*. V 2) und Pathos (*Meteor*. und *Met*. V 9) nennt, wird ohne Immanenz jeweils vereinzelt, sobald es in der Materie realisiert ist. Das einem jeden Einzelnen desselben intelligiblen Eidos individuell zukommende Eidos, das in der Forschung verneint wird, veranschaulicht Alexander mit „dem Lebewesen in Sokrates“; es ist keineswegs immanentes Lebewesen selbst, sondern ein realisierter Teil des prinzipienhaften Genos (*Quaest*. II 28), d.h. das in dem Kompositum Sokrates realisierte Eidos (*Quaest*. I 8), kein weiterer Teil wie Materie und aufgrund der Einung mit ihr vergänglich.

Wäre die sog. sortale Deutung zutreffend, blieben Sokrates und Kallias nur Idealmenschen. Das menschliche Eidos ermöglicht aber auch, dass Sokrates sein individuelles Eidos bildet: seine ausgebildete logische Seele, durch die er jedes dem Menschen eigentümliche Werk vollbringt.

Das μοναδικὸν/ἴδιον/οἰκεῖον εἶδος trifft auch auf künstliches Eidos zu, sofern der Handwerker ein jeweils Distinktes (z.B. der Skulpteur einen Diskuswerfer, eine Hermesstatue usw.) produziert. Ausnahme davon war der Schiffsplan, der zwar mit anderen Kunstwerken gemein hat, dass er rational und planvoll ausgearbeitet werden muss, den Simplikios „κυρίως παραδείγματα“ nannte, aber von allen neu gebauten oder reparierten Schiffen geteilt wird, was ihn als Spezialfall des ἔνυλον εἶδος kennzeichnet. Er ist deren ursprüngliches Eidos und, wie das Lebewesen in Sokrates, nicht in ihnen immanent, sondern ihm folgte die Anordnung von Balken und Brettern. So fällt er mit „dem definitorischen Begriff“ zusammen; solange der Planer ihn bestimmen kann, ist er, der Schiffsplan, unvergänglich.

Sobald jedes primäre Eidos samt künstlichem Eidos realisiert *ist* – der Ausdruck dafür ist ebenfalls ἔνυλον εἶδος –, zeigt es sich am Kompositum als πάθος, das wir wahrnehmen können. Jedes neue Schiff ist nicht numerisch dasselbe, sondern qualitativ dasselbe. Doch was

ein jedes auch numerisch Eines macht, ist nicht Materie, sondern Eidos, weil durch dieses etwas als sachlich Eines gebildet und erkannt wird, dem die wahrnehmbare numerische Einheit folgt.

Es darf damit die These als hinreichend belegt gelten, dass Alexander das Allgemeine, wenn man das ἔνυλον εἶδος dem realisierbaren primären Allgemeinen zuordnet, begrifflich in drei Formen unterscheidet, und dass dabei nicht von einer interpretatorischen Entwicklung oder Platonisierung der aristotelischen Lehre die Rede sein kann.

B. Alexanders Lehre vom Allgemeinen im Verhältnis zu der von anderen Kommentatoren

Wir stellten wiederholt fest, dass alle Kommentatoren exakt wie Alexander das Allgemeine sachbegrifflich unterschieden haben. Die bedeutendsten von ihnen, Proklos, Simplikios und Philoponos, schreiben ausdrücklich, dass man das Allgemeine dreifach differenzieren muss. Es seien ihre Auffassungen von dem Allgemeinen zusammengefasst.

Zum primären Allgemeinen: Simplikios beschreibt es so, dass es von den Einzeldingen herausgehoben und für ihre Gemeinsamkeit (trotz der numerischen Verschiedenheit) ursächlich ist und die unterschiedlichen Arten (als realisierbare ἔνυλα εἴδη) vorwegnimmt. Ähnlich wie Simplikios sagen Philoponos und Proklos, dass das primäre Allgemeine vor dem Vielen ist; Proklos aber zudem, dass es in den Einzelnen ungeteilt eingeordnet ist, wie die einzelnen Kreise nach dem einheitlich einfachen Sachbegriff Kreis existieren, wie auch Alexander expliziert hat.

Das Allgemeine (τὸ καθόλου) ist auch für Philoponos Erkenntnisziel, die eigentliche ἐπιστήμη, die z.B. dadurch erreicht werden kann, dass die eigentliche Definition und das Definiendum identisch sind, was der *adaequatio rei et intellectus* gleichkommt. Dieser Intellekt ist für die Kommentatoren nicht, wie die Neuzeit versteht, Vorstellung; daher betont Syrian, dass eine zu erkennende einfache Sache (*res simplex*) „das unvorstellbare Eidos“ (τὸ ἀφάνταστον εἶδος) ist. Dieses Eidos nennt Asklepios „ein für sich sachlich unterschiedenes Eidos“ (τι εἶδος κεχωρισμένον), so auch Simplikios χωριστὰ εἴδη, die selbstverständlich materielos und intelligible Ousia sind.

Dieses sachlich selbständige Eidos ist daher nicht Spezies, sondern mit dem Genos zusammen der Natur nach früher als Einzelnes (Philoponos). Ebenso versteht Simplikios das Genos, indem er Alexanders Bestimmung der Hohlheit als Genos der Stupsnasigkeit als Eidos auffasst, sodass das Eidos und Genos für die Kommentatoren nicht nur Abstraktum, sondern primär Prinzip als bestimmte Fähigkeit bedeutet. Wenn Simplikios genauso wie Alexander Sokrates und Platon „dem Eidos nach dasselbe“ nennt, meint er also damit genau das primäre Allgemeine, wie Alexander das Genos des Menschen allgemein als „τί ἦν εἶναί τινος“ (= ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι) umschreibt. Alexanders Beispiel des Lebewesens als eines gemeinsamen prinzipienhaften Genos hat auch Philoponos in demselben Sinne übernommen.

Das primäre Allgemeine als Inbegriff aller einschlägiger Bestimmungen (εἴδη) kann in der intelligiblen oder sinnlichen Materie realisiert werden, was alle Kommentatoren mit dem Begriff „ἔνυλον (καὶ γενητὸν) εἶδος“ ausdrücken, das nach Philoponos „das am meisten

Realisierbare“ ist. Philoponos ordnet es wegen der Abhängigkeit von und der konkreten Existenz in der Materie dem Begriff des Relativen (τῶν πρός τι) zu.

Das ἔνυλον εἶδος als Prinzip neben der Materie schreiben Simplikios und Philoponos ausdrücklich Platon zu, weil ein Kompositum aus einem ἔνυλον εἶδος und einer Materie entsteht, wie es auch bei Aristoteles der Fall ist, indem er den Ausdruck „τὸ εἶδος τὸ ἐνόν“ (*Met*. Z 11) gebraucht und dieses mit der materielosen Ousia gleichsetzt; mit dem so verstandenen ἔνυλον εἶδος ist außerdem das τὸ τί ἦν εἶναι (Z 13) identisch. Es ist deswegen nicht *immanentes*, sondern primäres Allgemeines, das in der Materie nur zum Teil verwirklicht werden kann.

Darüber, dass ein primäres Allgemeines, mit Simplikios gesprochen: das natürlich realisierbare Eidos, nie *als es selbst* realisiert werden kann, sondern nur ein Ausschnitt, sind sich auch die platonischen Kommentatoren völlig im Klaren; Simplikios bezeichnet es als „μέθεξις εἴδους ἐν ὕλῃ“, die Teilhabe selbst aber als „Abbildung des Teilgebenden“ (ὁμοίωμα τοῦ μετεχομένου). Gemeinsam mit Simplikios schließt Philoponos mit dem Begriff der „Vereinzelung“ (μερίζεται καὶ συνδιίσταται) des ἔνυλον εἶδος die Immanenz des Allgemeinen aus.

Dass das realisierbare primäre Allgemeine, wenn in der Materie realisiert, das Einzelne nicht nur des anderen Eidos (wie Feuer und Wasser), sondern auch desselben Eidos (wie Mensch) zu einem jeden wesentlich anderen Individuum (= das Individuationsprinzip) macht, stimmen alle Kommentatoren umstandslos zu.

Was Sokrates also nicht bloß ein (Ideal-)Mensch bleiben lässt, sondern genau sein wesentliches Sein ausmacht, ist sein individuelles Eidos, das ausschließlich ihm zukommt, das die Kommentatoren, wie es Aristoteles als „τὸ ἴδιον εἶδος“ formuliert, mit verschiedenen Vokabeln ausdrücken: τὸ οἰκεῖον εἶδος, τὸ καθ’ ἀριθμὸν εἶδος, τὸ μερικὸν ἴδιον und τὸ εἶδος τὸ ἄτομον. Die Ansicht des Theophrast in Zustimmung referierend, sagt Simplikios, dass das individuell-persönliche Eidos die Vollendung eines jeden darstellt, und ferner, dass es als Form (ὡς μορφή) auch dessen Grenze ausmacht. Mit demselben Beispiel des Alexander, „das Lebewesen in Sokrates“, beschreibt auch Philoponos genau das individuelle Eidos.

In Analogie zum natürlichen Eidos verstehen die Kommentatoren auch das künstliche Eidos genauso wie Aristoteles und Alexander. Sie teilen deren Ansicht, dass im Gegensatz zum natürlichen Eidos ein künstliches Eidos nach einem ‚Vorbild‘ entsteht – weswegen auch die platonischen Kommentatoren die Idee als ewiges wahrnehmbares Musterbild der Ideenfreunde entschieden zurückweisen −, das Alexander als „das in der Materie zu realisierende Eidos selbst“ (αὐτὸ τὸ γιγνόμενον ἐν τῇ ὕλῃ εἶδος) erläutert und das Simplikios

zutreffend als „das in der Vernunft ausgearbeitete Eidos“ (τὰ ἐν νῷ εἴδη und allgemein auch τὸ ἔνυλον εἶδος) wiedergibt, weil er Alexander zustimmt, dass die Künste nur dem Menschen zukommen, da dieser imstande ist, einen Plan vernünftig auszuarbeiten. Dieser war bei Philoponos der im Denken des Planers ausgearbeitete Schiffsplan, der als „das anfängliche Eidos“ (τὸ εἶδος τὸ ἐξ ἀρχῆς) ohne Immanenz von allen nach ihm gebauten wie reparierten Schiffen geteilt wird. Auch darin, inwiefern das künstliche Eidos vergänglich bzw. unvergänglich ist, stimmt Philoponos mit Alexander überein.

Es ist auch ein Gemeingut der Kommentatoren, dass das abstrakte Allgemeine lediglich im Gedanken durch die Abstraktion markanter Merkmale existiert, sodass Proklos von seiner nachträglich „hinzutretenden Existenz“ spricht. In Übereinstimmung mit Alexanders *Quaestio* I 11 stellt Philoponos fest, dass das abstrakt-prädikative Allgemeine wie „das Dreieck“ nur im nachträglichen Gedanken (ἐν ἐπινοίᾳ μόνῃ) existiert, sodass er es als „Nicht-Seiendes“ (τῶν μὴ ὄντων) einordnet. Er charakterisiert es außerdem als das indifferent, also pauschal Gemeinsame, das so geeignet ist, als Prädikat (= *praedicabile de pluribus*) zu fungieren. Deswegen ist der sog. *Begriffsrealismus* bei den Neuplatonikern ausgeschlossen, und sie haben Begriffe als Prädikat auch nicht immanentisiert.

Der begrifflichen Unterscheidung des Allgemeinen auch durch die platonischen Kommentatoren kann, ebensowenig wie bei Alexander, nicht eine geschichtliche Anpassung oder *Platonisierung* (z.B. „naiver Realismus“) zugeschrieben werden; ansonsten hätten sie das ἔνυλον εἶδος nicht realisieren lassen und es als Prinzip neben der Materie auch nicht Platon selbst zugesprochen, das konfus-abstrakte Allgemeine aber etwa in den Status des Allgemeinen vor dem Vielen erhoben, sodass es eine transzendente Realität erlange. In den beiden Fällen würden sie sich so den Ideenfreunden zugesellen.

Auch bei den arabischen und mittelalterlichen Kommentatoren geht es niemals etwa um *Aristotelisierung* des differenzierten Verständnisses des Allgemeinen; wenn dem so wäre, hätten sie, wie die Rezeptionsgeschichte schildert, das primäre und abstrakte Allgemeine *in* den Einzeldingen platziert.

C. Ausblick: Folgerungen für die Konzeption des Allgemeinen bei Aristoteles

Wenn man ohne philosophiegeschichtliche Befangenheit nicht auf den Wortlaut, sondern auf den von Aristoteles gemeinten Sachverhalt achtet, wozu er selber in Z 4 der *Metaphysik* auffordert, und dessen Erklärungen durch Alexander und die anderen, auch platonischen Kommentatoren genau verfolgt, muss man zustimmen, dass bereits Aristoteles selbst das Allgemeine in drei Formen begrifflich differenziert hat, was hier nicht wiederholt werden muss. Es sei stattdessen anhand der gewonnenen Ergebnisse gegen die vorherrschenden Missverständnisse und Fehldeutungen eingewandt, was Aristoteles' Verständnis des Allgemeinen mit erhellen wird.

Aristoteles hat nicht den vermeintlichen platonischen Ideen eine transzendente Realität abgesprochen und sie *in* die Dinge gebracht. Bei seiner dreifachen Unterscheidung des Allgemeinen kann ebenfalls wie bei der durch seine Kommentatoren unmöglich von einer Entwicklung die Rede sein. Das wissenschaftlich primäre Allgemeine, das sachlich mit dem richtigen Eidos des Platon zusammenfällt, ist also nicht in der „unreifen platonischen Frühphase" des Aristoteles konzipiert worden.

Dieses Allgemeine als Erkenntnisziel, das Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* darlegt, ist nicht „universal propositions or concepts"; wenn dem so wäre, würde auch für ihn die allgemeine, durch die uns näheren Sachen gebildete (Vor-) Definition des Dreiecks, die durch die drei Geraden umschlossene ebene Figur, die gesuchte Erkenntnis des Dreieckseins sein.

Das primäre Allgemeine/Eidos ist nicht „vom Geist (*mind*) abhängig", sodass es etwa verschwinde, wenn es nicht (durch Abstraktion) erkannt werde. Im Gegenteil, unabhängig davon, ob wir das materielose Dreiecksein erkennen (= *adaequatio rei et intellectus*) oder nicht (in diesem Fall ist es *noch nicht* der eigentliche Intellekt, was genau die Vergänglichkeit des Intellekts bedeutet), bleibt es derselbe reine Sachgehalt, der alle Bestimmungen enthält, die ihm von ihm selbst her, als ihm selbst und ihm als Erstem zukommen (*An. post.* I 4).

Weil das primäre Allgemeine in methodisch korrektem Vorgehen erst erreicht werden soll, ist es nicht „schon in der Seele" (*De an.* II 5) etwa als Vorstellungsbild; es kann, weil materielos, nicht durch die Vorstellung erkannt werden.

Ein jedes primäre Allgemeines ist ein *jeweiliges* ἄυλον εἶδος, was die Pluralformen ἄυλα εἴδη und τὰ κινήσαντα besagen, das als *ein* ποιητικὸς νοῦς erwiesen wurde. Deshalb ist dieser Intellekt für Aristoteles und Alexander, obwohl etwas Göttliches, niemals die göttliche Vernunft schlechthin. Weil er ausschließlich durch unseren ausgebildeten Intellekt erkannt bzw. *aufgenommen* werden kann, ist gerade unser Intellekt παθητικὸς νοῦς, nicht Vorstellung.

Selbst wenn z.B. das primäre Eidos Kreis und Einzelkreise als seine Instanz gemeinsam *Kreis* genannt werden, ist das allgemeine Prädikat auf keinen Fall mit seinem Ermöglichungsgrund selbst identisch; manche haben nämlich die Sache bzw. Natur Lebewesen und Lebewesen als gemeinsames Prädikat für identisch gehalten. Nach dem primären Eidos und nicht nach der von der Gattung aus eingeteilten Spezies, wie Alexander die auf den ersten Blick widersprüchliche Formulierung des Aristoteles präzisiert, werden die Einzeldinge benannt.

Nun zum ἔνυλον εἶδος. Der von den späteren Kommentatoren gebildete, doch die aristotelische Absicht genau beschreibende Begriff ist keine „Herunterstufung“ des Allgemeinen, die man in der *Kategorienschrift* gefunden haben will. Die scheinbare Diskrepanz mit anderen aristotelischen Werken haben wir mit Verweis auf den Skopos der Einführungsschrift auflösen können.

Weil das ἔνυλον εἶδος zunächst, wie auch Aristoteles zweifelsohne gemeint hat, als ein realisierbarer Teilaspekt des primären Allgemeinen, deswegen selbst noch materielos, zu verstehen ist, ist es nicht von der Anzahl der verwirklichten Exemplare abhängig, dass man überhaupt von einem *immanenten* Allgemeinen sprechen könne. Das Lebewesen, auch als ἔνυλον εἶδος betrachtet, bleibt realisierbare Möglichkeit, gleichviel, ob es nur in einem oder mehreren Lebewesen realisiert ist. Da dieser Aspekt des ἔνυλον εἶδος auch Platon nicht entgangen ist, ist es nicht Aristoteles’ (und Alexanders) Kritik an seinem Lehrer – so gesehen, hätten auch alle platonischen Kommentatoren Platon kritisiert −; beide Philosophen ordnen das realisierbare Eidos als Prinzip ein.

Das schlechthin allgemeine Dreiecksein, das seiner Natur nach alle Realisierungsmöglichkeiten umfasst, kann konsequentermaßen nie *als es selbst* in der Materie realisiert werden, sondern jeweils nur eine Auswahl, sodass Aristoteles keineswegs eine Immanenz des Allgemeinen (so auch der Essentialismus) zugeschrieben werden darf; sie gilt nur für die Ideenfreunde und die Stoiker, nicht für Alexander, Platon und die Kommentatoren.

Wenn man sich dennoch am absurden Gedanken einer Immanenz festklammert, versteht man ja auch nicht, warum Aristoteles und alle seinen Exegeten anstandslos das einem jeden individuell zukommende Eidos würdigen, und dass gerade dieses singulär-persönliche Eidos, nicht die Materie, das aristotelische Individuationsprinzip ist. Aristoteles unterscheidet dabei, ob das in Frage kommende Individuum einem verschiedenen Eidos (wie Feuer und Wasser) oder demselben Eidos (wie Sokrates und Kallias dem Menschen) zugehört.

Das künstliche Eidos unterscheidet Aristoteles vom natürlichen Eidos so, dass es im Gegensatz zu diesem eines erarbeiteten Plans (‚Vorbild‘) bedarf und nicht zuvor existiert,

sodass es vergänglich ist. Ebenso wie bei den beiden Arten des Eidos ist eine Immanenz unmöglich.

Das konfus-abstrakte Allgemeine ist nicht einfach allgemeines Wort, sondern vor allem jede undifferenzierte Anfangserkenntnis, die anhand der markantesten, der Wahrnehmung näheren gemeinsamen Merkmale zustande kommt.

Konfus nennt es Aristoteles deswegen, weil man dabei die Sache selbst und Sachfremdes vermischt, wie wenn man auf der Tafel gezeichnete Kreise (= Kreis und Kreide) jeweils Kreis nennt. Wie Alexander die Formulierung „der Wahrnehmung früher“ im Anfangskapitel der *Physik* folgendermaßen erklärte: nachdem man die sinnlich auffälligen morphologischen Akzidentien wahrgenommen und abstrakt-begrifflich zusammengefasst hat, kann man sie einer bereits bekannten Art zuordnen, die man dann als Prädikat gebraucht – so wird auch Aristoteles zustimmen, dass das wahrnehmbare Merkmal früher als Prädikat ist.

Was aber der Klassifizierung von Arten und deren Namen bzw. Benennung vorangeht, sind bestimmte realisierbare Fähigkeiten. Was Platon und Aristoteles gemeinsam unterrichten, ist, dass alles nach der Dynamis und Energeia (Fähigkeit und Ausführung) bestimmt und auch erkannt wird. Ohne deren Kenntnis oder Annahme ist man ratlos, welcher Art der vorliegende Gegenstand angehört. Wenn man aber entdeckt hat, dass ein Glied einer Art eine zuvor unbekannte Fähigkeit aufweist, wird man ihm eine andere Zugehörigkeit zuweisen oder gegebenenfalls die Art selbst neu bestimmen.

Deswegen gibt es für Aristoteles keine unveränderliche Art oder Gattung. Dass die Glieder einer Art ein und dasselbe Wesen haben sollen, ist nur dann richtig, wenn das Wesen als primäres Allgemeines, also Inbegriff aller Fähigkeiten und gemeinsames Genos als Prinzip, verstanden wird.

Es ist nicht von ungefähr, dass nicht nur der strikte Aristoteliker Alexander, sondern auch die Platoniker das Allgemeine dreifach differenzieren, eben deshalb, weil es Aristoteles selbst in drei Formen klar unterschieden hat, welcher Ansicht jeder unbefangene, sorgfältige Leser, der den jeweiligen Sachverhalt, den Aristoteles mit demselben Terminus des Allgemeinen beschreibt, eingesehen hat, einhellig zustimmen wird.

Literaturverzeichnis

Antike und mittelalterliche Texte, Kommentare, Übersetzungen

Alexandri in Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium, ed. M. Wallies, Berlin 1883.

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum mantissa, ed. I. Bruns, Berlin 1887.

Alexander Aphrodisiensis: De anima libri mantissa. A new edition of the Greek text with introduction and commentary by Robert W. Sharples, Berlin/New York 2008.

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Quaestiones, De fato, De mixtione, ed. I. Bruns, Berlin 1892.

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1891.

Alexander of Aphrodisias: On Aristotle Metaphysics 5, transl. by W. E. Dooley, London 1993.

Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1899.

Alexandri in librum De sensu commentarium, ed. P. Wendland, Berlin 1901.

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria, ed. M. Wallies, Berlin 1891.

Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius, ed. A. Busse, Berlin 1897.

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora, rec. W. D. Ross, Oxford 1964.

Aristoteles: Analytica Posteriora, übers. u. erl. von W. Detel, Berlin 1993.

Ross, William David: Aristotle. De anima, ed. with Introd. and Comm., Oxford 1961.

Hahmann, Andree.: Aristoteles' „Über die Seele". Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2016.

Polansky, Ronald: Aristotle's De anima, Cambridge u.a. 2007.

Aristote: Du ciel, texte établi et trad. par P. Moraux, Paris 1965.

Aristotelis Categoriae et liber De interpretatione, rec. L. Minio-Paluello, Oxford 1949.

Aristotelis Ethica Eudemia, rec. F. Susemihl, Amsterdam 1967.

Aristotelis Ethica Nicomachea, rec. I. Bywater, Oxford 1962.

Aristote: De la génération et de la corruption, texte établi et trad. par C. Mugler, Paris 1966.

Aristotle: Parva Naturalia, A Revised Text with Introd. and Comm. by W. D. Ross, Ofxord 1955.

Aristotelis De animalium motione et De animalium incessu. Ps.-Aristotelis De spiritu libellus, ed. W. Jaeger, Leipzig 1913.

Aristotelis Metaphysica, rec. W. Jaeger, Oxford 1973.

Frede, Michael/Patzig, Günther (Hg.): Aristoteles. „Metaphysik Z". Text, Über. und Komm., München 1988.

Szlezák, Thomas Alexander: Aristoteles. Metaphysik, Berlin 2003.

Sonderegger, Erwin: Aristoteles. Metaphysik Z. Einf., Übers., Komm., Würzburg 2012.

Aristotelis Meteorologicorum libri quattuor, rec. F. H. Fobes, Cambridge/Mass. 1919.

Aristote: Les parties de animaux, texte établi et trad. par P. Louis, Paris 1956.

Aristotelis Physica, A Revised Text with Introd. and Comm. by W. D. Ross, Ofxord 1966.

Aristoteles: Physikvorlesung, übers. u. erl. von H. Wagner, Darmstadt 1967.

Aristoteles: Poetik, übers. u. erl. von A. Schmitt, Berlin 2008.

Aristotelis Politica, rec. W. D. Ross, Oxford 1980.

Aristoteles: Problemata Physica, übers. u. erl. von H. Flashar, Berlin 1991.

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, rec. W. D. Ross, Oxford 1958.

Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1888.

Iamblichi in Nicomachi arithmeticam introductionem liber, ed. U. Klein, Stuttgart 1975.

Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse, Berlin 1898.

Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Posteriora commentaria cum anonymo in librum II, ed. M. Wallies, Berlin 1909.

Ioannis Philoponi in Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria, ed. H. Vitelli, Berlin 1897.

Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1897.

Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros octo commentaria, ed. H. Vitelli, Berlin 1887.

Ioannes Philoponus: De aeternitate mundi contra Proclum, ed. H. Rabe, Leipzig 1899.

Giardina, Giovanna R.: Giovanni Filopono matematico: Tra neopitagorismo e neoplatonismo. Commentario alla introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa, Catania 1999.

Platonis opera, rec. I. Burnet, Oxford 1900 u.ö..

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, Leipzig 1906.

Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii, ex recog. G. Friedlein, Leipzig 1873.

Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid's Elements, transl. by Glenn R. Morrow, New Jersey 1970.

Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria, ed. J. L. Heiberg, Berlin 1894.

Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium, ed. K. Kalbfleisch, Berlin 1907.

Simplicii in Aristotelis Physicorum libros octo commentaria, ed. H. Diels, Berlin 1882-1895.

Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria, ed. M. Hayduck, Berlin 1882.

Syriani in Metaphysica commentaria, ed. W. Kroll, Berlin 1902.

Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis, ed. R. Heinze, Berlin 1899.

S. Thomae Aquinatis doctoris angelici In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. M. R. Cathala, Rom/Turin 1964.

Sekundärliteratur

Aravantinou-Bourloyianni, Anna: Intelligible Forms and Universals. Alex. of Aphrodisias, in: Aristotle on Metaphysics, hrsg. von Theresa Pentzopoulou-Valalas und Stylianos Dimopoulos, Thessaloniki 1999, 33-39.

Bassenge, Friedrich: Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, in: Philologus, Bd. 104, 1960, 14-47 u. 201-222.

Busche, Hubertus/Perkams, Matthias (Hgg.): Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist, Hamburg 2018.

Cherniss, Harold: Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, New York 1962.

Chiaradonna, Riccardo: Alexander, Boethus and the Other Peripatetics. The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators, in: Universals in Ancient Philosophy, hrsg. von R. Chiaradonna und Gabriele Galluzzo, Pisa 2013, 299-328.

Cho, Dae-Ho: Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles, Stuttgart 2003.

Guyomarc'h, Gweltaz: Alexander of Aphrodisias and the Active Intellect as Final Cause, in: Elenchos 44 (1), 2023, 93-117.

Harris, Matthew P./Hasso, Sean M./Ferguson, Mark W. J./Fallon, John F.: The Development of Archosaurian First-Generation Teeth in a Chicken Mutant, in: Current Biology 16, 2006, 371-377.

Havrda, Matyáš: Five Views of definienda in Alexander's Quaestiones 1.3 and 2.14, in: Elenchos 42 (2), 2021, 351-374.

Ho, Wai Ming: Der Nous Poiētikos. Ein Aspekt der aristotelischen Transzendenz, Berlin/Boston 2025.

Koch, Anton Friedrich: Artikel „kathólou/allgemein", in: Otfried Höffe (Hg.): Aristoteles-Lexikon, Stuttgart 2005.

Krewet, Michael: Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, Heidelberg 2011.

Kupreeva, Inna: Alexander von Aphrodisias, in: Christoph Riedweg, Christoph Horn und Dietmar Wyrwa (Hgg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 5/1, Basel 2018, 386-405.

Dies.: Alexander of Aphrodisias on Soul as Form (de anima 1-26 Br.), Diss. University of Toronto, 1999.

Kurfess, Hans: Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ und ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ, Tübingen 1911.

Lee, Jaehyun: Das primäre Allgemeine in den Zweiten Analytiken (A 4-5) des Aristoteles, Masterarbeit Wien 2019.

León, Alexandra V. Alván: Der Intellekt als vollkommene Potenz. Rezeption und Umdeutung der aristotelischen Nuslehre bei Alexander von Aphrodisias, Berlin/Boston 2024.

Lloyd, Anthony C.: Form and Universal in Aristotle, Liverpool 1981.

Madigan, Arthur S. J.: Alexander on Aristotle's Species and Genera as Principles, in: Aristotle in late antiquity, ed. by Lawrence P. Schrenk, Washington, D.C. 1994, 76-91.

Papadis, Dimitris: Die Seelenlehre bei Alexander von Aphrodisias, Bern u.a. 1991.

Moraux, Paul: Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote, Paris 1942.

Ders.: Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. 3: Alexander von Aphrodisias. Berlin/New York 2001.

Pietsch, Christian: Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen, Stuttgart 1992.

Ders.: Biologische Evolution und antike Ideenlehre, in: Klaus Döring, Bernhard Herzhoff und Georg Wöhrle (Hg.): Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption, Bd. 4, 1994, 17-30.

Sharples, Robert W.: Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts, in: Phronesis 50/1, 2005, 43-55.

Schmitt, Arbogast: Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, Würzburg 1973.

Ders.: Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? Eine Kritik aus aristotelischer Sicht, Heidelberg 2016.

Ders.: Die Moderne und die Antike. Gründe und Folgen des größten Kulturbruchs in der Geschichte Europas, Heidelberg 2019.

Ders.: Denken ist Unterscheiden. Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein, Heidelberg 2020.

Ders.: Artikel „Platon“ und „Aristoteles“, in: Jan Urbich/Jörg Zimmer (Hg.): Handbuch Ontologie, Stuttgart 2020, 12-26 bzw. 27-43.

Schramm, Michael: Die Prinzipien der Aristotelischen Topik, München/Leipzig 2004.

Ders.: Themistios, in: Christoph Riedweg, Christoph Horn und Dietmar Wyrwa (Hgg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 5/1, Basel 2018, 406-427.

Ders.: Johannes Philoponos: Kommentar zu De anima (Einleitung und III 4-7), in: Busche, H./Perkams, M. (Hgg.): Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist, Hamburg 2018, 351-487.

Sonderegger, Erwin: Zur Sprachform des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι, in: Rheinisches Museum für Philologie, Bd. 144, H. 2, 2001, 113-122.

Sorabji, Richard: Universals Transformed in the Commentators on Aristotle, in: ders. (Hg): Aristotle Re-Interpreted, London/New York 2016, 291-312.

Thiel, Rainer: Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung, Tübingen 2004.

Tweedale, Martin: Alexander of Aphrodisias' Views on Universals, in: Phronesis 29/3, 1984, 279-303.

Weiner, Sebastian Florian: Aristoteles' Bestimmung der Substanz als logos, Hamburg 2016.

Wey, Lis: ΛΟΓΟΣ und ΟΥΣΙΑ. Sein und Sprache bei Aristoteles, Berlin 2014.

Hilfsmittel

Kühner, Raphael/Gerth, Bernhard: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Teil 2, Satzlehre, Bd. 1 u. 2, Darmstadt 2015.