

KAREN GLOY, Heidelberg

## ARISTOTELES EIN KRITIKER PLATONS?

Über das Verhältnis von Aristoteles zu Platon finden sich in der Forschung zwei diametral entgegengesetzte Thesen. Der einen zufolge gilt Aristoteles im Blick auf Platons Ideentheorie als Kritiker, der nur aufgrund eines massiven Mißverständnisses der platonischen Theorie zu seinem eigenen Ansatz gelangen konnte. Der anderen zufolge gilt er als Vollender Platons, der lediglich das, was Platon in inadäquater, mythologischer Form zum Ausdruck brachte, durch Entmythologisierung und Entmystifizierung — nämlich durch Entontologisierung der Ideen und Statuierung derselben als bloße Prädikate— begrifflich scharf formulierte. Repräsentant der ersten These ist u.a. Natorp in seinem Buch *Platos Ideenlehre*<sup>1</sup>, Repräsentant der zweiten Ross in seiner *Metaphysik*ausgabe des Aristoteles<sup>2</sup> sowie in seiner Darstellung der platonischen Ideentheorie mit dem Titel *Plato's Theory of Idea*<sup>3</sup>. Über dieser Kontroverse, die entweder ausschließlich auf der Opposition beider Denker oder ausschließlich auf ihrem geistigen Zusammenhang insistiert, ist eine dritte Interpretationsmöglichkeit übersehen worden, derzufolge Aristoteles, bedingt durch externe wie interne Gründe, wie z.B. die Enttäuschung über die Nichtberufung zum Nachfolger der platonischen Akademie oder das Bemühen um Etablierung einer eigenen Philosophie, sich zwar äußerlich in Gegnerschaft zu Platon begab, sachlich jedoch bei vollständiger Explikation seiner Prämissen und konsequentem Durchdenken und Zuendedenken derselben zum platonischen Ansatz hätte zurückkehren müssen und auch faktisch zurückkehrte, gleich, ob er sich dies eingestand oder nicht, wie er sich denn nicht selten auch platonischer Argumente und Strategien bediente<sup>4</sup>. Ließe sich diese These

1. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Eine Einführung in den Idealismus, Darmstadt 1961 (unveränderter Nachdruck der 2. durchgesehenen Aufl. von 1922).

2. W.D. Ross: *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 Bde., Oxford 1924, 8. Aufl. 1981.

3. W.D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, 4. Aufl. 1963, S. 86, 226.

4. Vgl. auch H.-G. Gadamer, *Amicus Plato magis amica veritas* in: *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, und: *Idee und*



verifizieren, so wäre dies ein Beweis mehr für den Primat eines systematischen Denkens wie des platonischen gegenüber einem empirisch induktiven wie dem aristotelischen. Zunächst ist diese These bzw. Vermutung noch zu pauschal, um Plausibilität für sich verbuchen zu können. Sie soll auch keineswegs auf alle Theoreme des Aristoteles ausgedehnt werden, wohl aber für einige relevante und fundamentale behauptet werden, vor allem für die Letztbegründungsproblematik. Im folgenden wird der Versuch unternommen, diese These anhand eines Vergleichs zwischen dem X. Buch von Aristoteles' *Metaphysik*, in dessen Zentrum das Eine steht, und Platons *Parmenides*, dessen zweiter dialektischer Teil ebenfalls zum Thema und Zentralanliegen das Eine hat, zu untermauern. Der Vergleich wird unter vier Aspekten erfolgen: I. unter dem der Bedeutungsanalyse des Einen, II. unter dem der Prinzipienanzahl, des sog. Universalienproblems, III. unter dem des ontologischen Problems, der Beziehung des ἓν zum ὄν, und IV. unter dem des Transzendentalien problems, genauer: der Beziehung der Transzendenz zur Immanenz.

### I. S e m a n t i s c h e A n a l y s e d e s E i n e n

Im 1. Kapitel des X. Buches der *Metaphysik* unternimmt Aristoteles im Ausgang von der griechischen Umgangssprache<sup>5</sup> eine Bedeutungsanalyse des Begriffs «Eines», die zwei Bedingungen erfüllen soll: Zum einen sollen die herausgestellten Bedeutungen ursprünglich, nicht abgeleitet sein (οἱ πρῶτοι), zum anderen soll es sich um ihren substantiellen, nicht akzidentellen Gebrauch handeln (καθ' αὐτά, μὴ κατὰ συμβεβηκός). Intendiert sind demnach die Grundbedeutungen des Einen. Genannt werden deren vier: 1. das συνεχές, 2. das ὅλον, 3. das καθόλου und 4. das καθ' ἕκαστον. Mit dem ersten ist das Zusammenhängende, Zusammenhaltende, Kontinuierliche gemeint, sowohl im weiten wie engen Sinne, also sowohl das, was nur irgendwie, sei es künstlich oder natürlich, zusammenhängt, wie die durch Leim, Nägel, Bänder verbundenen Hölzer, die durch Gelenke verbundenen Glieder oder die gebrochene Linie, wie auch das, was ausschließlich von Natur zusammenhängt und zusammengewachsen ist, wie Unter- oder Oberarm, die ungebrochene Linie u.ä., mit dem zweiten ist das Ganze bezeichnet, das aus dem Zusammenhängenden

---

Wirklichkeit in Platos *Timaios*, Heidelberg 1974 / *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, S. 5. Gadamer versucht den Platonismus des Aristoteles, der bei gleichzeitiger Kritik und Polemik gegen Platon unzweifelhaft besteht, zu erklären durch den Unterschied zwischen dialektischer Argumentation, auf die sich die Polemik beschränkt, und wirklicher konträrer Position.

5. Darauf weist das «λέγεται πολλαχῶς».

und dessen Prägung durch eine bestimmte Gestalt (μορφή oder εἶδος) hervorgeht, wie der Schuh, die Kugel oder die Kreislinie, mit dem dritten ist das Allgemeine von der Art der Allgemeinbegriffe angesprochen, z.B. der Begriff «Pferd» oder «Tier», oder «Lebewesen», und mit dem vierten das Jeweilige, Individuelle, Einzelne. Zusammengehalten werden soll diese Bedeutungsvielfalt durch das gemeinsame, durchgängige Kriterium des ἀδιαίρετον, des Unteilbarseins, demzufolge die ersten beiden Bedeutungen ihrer natürlichen Bewegung nach einfach und unteilbar sein sollen und die letzten beiden dem Denken und Erkennen nach, also im Geiste.

Genau dies aber läßt sich bezweifeln, ist doch das Kontinuierliche (Zusammenhängende) nicht allein in der weiten, sondern auch in der engen Bedeutung teilbar. Nicht nur die gebrochene Linie läßt sich in zwei Linien zerlegen, sondern auch die ungebrochene, sogar in unendlich viele. In der *Physik*<sup>6</sup> des Aristoteles wird das Kontinuum geradezu definiert als das, was ins Unendliche teilbar ist oder was teilbar ist in immer wieder Teilbares. Auch das Ganze, für das die Kugel als Beispiel dienen mag, involviert Teile, in die es sich zerlegen läßt; nicht anders steht es mit dem Allgemeinbegriff, der sich aus einer Vielzahl von Teilbegriffen zusammensetzt; und das Einzelne, Individuelle schließlich ist eine Zusammensetzung aus unendlich vielen Bestandteilen.

Will man die aristotelische Aufzählung dennoch rechtfertigen, und zwar im Sinne nicht nur der schwächeren These, wonach mit dem ἀδιαίρετον das faktisch Ungeteiltsein gemeint ist, sondern der stärkeren These, wonach das prinzipielle Unteilbarsein gemeint ist und damit Grundformen von Einheit intendiert sind, so muß man durch die Oberfläche hindurch zur Tiefenstruktur vordringen und die Beispiele und Beschreibungen für das nehmen, was sie tatsächlich sind, nämlich für unzulängliche Exempel eines dahinterstehenden Sachverhalts. So gesehen ist mit dem συνεχές das sowohl nach außen wie innen unbegrenzte und unbestimmte Kontinuum im Sinne des anaximandrischen ἄπειρον, des Unendlichen wie Unbestimmten, gemeint, das gerade dadurch, daß es immer wieder teilbar ist, seine aktuelle Unteilbarkeit beweist. Indem es sich jeder Teilung bereits entzogen und dieselbe transzendiert hat, erweist es sich als ein einziger, lückenloser, ununterbrochener Zusammenhang. Ebenso involviert das Ganze —das durch die Form bestimmte und begrenzte Kontinuum— zwar Teile, aber nur potentiell, nicht aktuell. Zwar läßt es sich in Teile zerlegen, die selbst wiederum Ganze von Teilen sind, für die dasselbe gilt und so in infinitum. Die Potentialität ist jedoch keine Aktualität. Zudem

6. *Physik* 185 b 10 f, 231 b 16.

wird die Einheit und Unteilbarkeit garantiert durch die einheitsstiftende Form. Ebenso impliziert der Allgemeinbegriff zwar Teilbegriffe, aber wiederum nur potentiell, nicht aktuell. Der Begriff ist insofern unteilbar, als er eine zusammenfassende, einheitliche Anschauung der Sache bietet. Mit dem καθόλου ist das gemeint, was alle Begriffe, gleich welchen Allgemeinheitsgrades, zu allgemeinen, nämlich zu zusammenfassenden, einheitlichen Aspekten macht. Und schließlich ist mit dem Einzelnen nicht das jeweilige Individuelle gemeint, sondern das, was alle Einzelnen überhaupt erst als Einzelne konstituiert, die bestimmende, begrenzende, individuierende Zahl «Eins».

Auf diese Weise resultieren tatsächlich vier fundamentale Einheitsformen, die zusammengefaßt werden durch das Kriterium der Unteilbarkeit und die sich innerhalb einer Systematik durch dichotomische Dihairesis aus dem ἀδιαίρετον als gleichrangige und gleichwertige Formen ergeben. Denn das ἀδιαίρετον zerfällt in ein Unteilbares der Bewegung und in eines dem Denken nach und jedes dieser wieder in zwei Unterarten: in das unbegrenzte und in das begrenzte Kontinuierliche so wie in das Allgemeine und Einzelne.

Eine genauere Analyse der Unteilbarkeit stellt nun allerdings die behauptete Gleichfundamentalität der vier Einheitsformen in Frage, indem sich nur zwei von ihnen, die dem intelligiblen Bereich angehören, als *absolut* unteilbar erweisen: das Eine und das Allgemeine, während die beiden anderen, dem phänomenalen Bereich angehörigen, nur eine *relative* Unteilbarkeit zeigen, d.h. eine solche, die nur in der und für die Wahrnehmung existiert. Die letztere ahmt nach Aristoteles' Worten<sup>7</sup> die Unteilbarkeit nur nach, indem sie dem Standard absoluter Unteilbarkeit nachstrebt. Für das Denken jedoch ist sie teilbar, wie die unendliche Zerlegbarkeit des unbegrenzten wie begrenzten Kontinuums zeigt. Aufgrund dieser Gradunterschiede ergibt sich anstelle des Systems gleichrangiger Einheitsformen ein Stufensystem mit der Überordnung des intelligiblen Bereiches und der Subordination des phänomenalen. Innerhalb dieser Stufung bilden die Extreme offensichtlich die individuierende und individuelle Zahl «Eins» und das unbegrenzte, unbestimmte Kontinuum, während die Zwischenstufen, wie schon am Terminus erkennbar, das καθόλου und das ὅλον ausmachen, jenes dem intelligiblen Bereich zugehörig, dieses dem phänomenalen. So ergibt sich anstelle des auf dichotomischer Dihairesis basierenden Systems gleichursprünglicher Einheitsbegriffe in Wahrheit ein Stufensystem mit Über- und Unterordnungen.

Von welcher Art das System der Bedeutungsvielheit des Einen aber auch angenommen werden mag, intendiert ist von Aristoteles auf jeden Fall ein

7. *Met.* 1053 a 2.



ohne Beziehung auf das Eine, das im übrigen mit der Negation in der Hypothese bereits entfallen ist. Das Andere entspricht somit dem einheitslosen, bestimmungs- und grenzenlosen Ideenkontinuum bzw. der Ideenmaterie, die wegen der Implikation räumlicher und zeitlicher Ideen unterschiedslos in das phänomenale Kontinuum übergeht. Die zweite und siebente Position thematisieren jeweils im Ausgang vom Einen bzw. vom Anderen die Beziehung auf das Pendant, deren Resultat im ersten Fall das Eine mit Inklusion des Vielen, Differenten —des zahlbestimmten Anderen— ist und wegen des Ausgangs von der Idee des Einen ideellen, begrifflichen Status hat und damit dem Allgemeinbegriff entspricht, wohingegen im letzten Fall das Resultat das durch das Eine bestimmte und begrenzte Kontinuum ist, die kontinuierliche Einheit, die allerdings wegen der negativen Hypothese, nämlich der Negation des Einen, nurmehr den Schein der Einheit an sich hat. Platons Beispiele und Beschreibungen lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich hier um das quantum continuum handelt, das relative Ganze, das je nach Nähe oder Ferne der Betrachtung in Teile zerfällt, die sich selbst wieder als Ganze von Teilen erweisen usw. bzw. die in umgekehrter Richtung zu immer größeren, umfassenderen Einheiten und Ganzheiten zusammengefaßt werden. Anvisiert ist hier das phänomenale, relative Ganze. Die anderen vier Positionen führen zu keinen prinzipiell neuen Formationen, da sie, sei es auf ideeller oder phänomenaler Ebene, dieselben Beziehungen thematisieren wie die eben geschilderten, nur vom jeweiligen Pendant aus.

Ein Blick auf Platons *Parmenides* mit seinen Konzepten des exklusiven wie inklusiven Einen, d.h. des Einen mit Ausschluß der Vielheit sowie des Einen mit Einschluß derselben auf der ideell-begrifflichen Ebene, und des quantum continuum sowie des unbegrenzten und unbestimmten Kontinuums auf der phänomenalen Ebene decouvriert, daß die aristotelische Bedeutungsanalyse des Einen mit ihrer Aufstellung diverser Grundformen von Einheit und deren quaternaler Einteilung so arbiträr und empirisch induktiv gewonnen, wie sie prima vista erscheint, nicht ist, sondern eine Bezugnahme auf den platonischen *Parmenides* impliziert, setzen doch die aristotelischen Begriffe des Einzelnen, Allgemeinen, Ganzen und Kontinuierlichen die platonischen fort. Nichtsdestoweniger erfolgt die aristotelische Konzeption in kritischer Bezugnahme auf die platonische; sie unterscheidet sich in drei gravierenden Punkten von ihr. 1. Dem platonischen multifaktoriellen System setzt Aristoteles einen Prinzipienmonismus entgegen. 2. Während bei Platon die diversen Konzepte (Bedeutungen) entsprechend seinem generellen Relationssystem durch die diversen Beziehungen zwischen  $\epsilon\nu$  und  $\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$  zustandekommen, glaubt Aristoteles, die diversen Bedeutungen aus einer ausschließlichen Begriffsanalyse des Einen gewinnen zu können. 3. Dem deduktiv-dialektischen Verfahren Platons,

das in einem systematischen Diskurs besteht, mithin auch in einer Synthese gleichrangiger Momente des Systems, setzt Aristoteles die empirisch-induktive und analytische Methode entgegen, die von der Umgangssprache ausgeht und durch Sprachanalyse die Bedeutungsvielheit zu gewinnen sucht.

Trotz der bewußten und scharfen Opposition bleibt Aristoteles die Legitimation seines monistischen Systems und dessen interner Bedeutungsexplikation schuldig. Sein Konzept bleibt eine unausgewiesene, «bloße» Behauptung. Noch im Verlaufe der Analyse selbst, noch im 1. Kapitel, sieht sich Aristoteles genötigt, von dem dihairetischen System mit den gleichrangigen, irreduziblen Fundamentalbedeutungen des Einen überzugehen zu einem Stufensystem, einem Deduktions- und Dependenzsystem, das nun in echt platonischer Manier die mittleren Bedeutungen zwischen den Extremen, das καθόλου und ὅλον, aus der Beziehung der Extreme des καθ' ἕκαστον und des συνεχές, gewinnt, und zwar so, daß das καθόλου im Ausgang vom begrifflichen Einen und im Blick auf das Vielheit ermöglichende Kontinuum zustande kommt als synthetischer Einheitsbegriff mit Implikation der möglichen Vielheit und das ὅλον aus einer Kombination des unbegrenzten Kontinuums mit dem bestimmenden, formgebenden Einen. Den Nachweis der Zugehörigkeit des Kontinuums zum Einheitsbegriff bleibt Aristoteles schuldig. Nirgends macht er verständlich, wie so das unbegrenzte und unbestimmte, einheitslose Kontinuum ein Einheitskonzept darstellt und nicht dessen Gegenkonzept. Außerdem bleibt höchst fraglich, ob sich durch eine empirische Sprachanalyse zu genau vier Einheitskonzepten und zu genau den vorliegenden kommen läßt. Hier scheint Platons Systematik den Bezugsrahmen abgegeben zu haben; denn eine empirische Analyse könnte weder Vollständigkeit noch Exklusivität garantieren.

## II. Anzahl der Prinzipien (Universalienproblem)

Ein zweites Monitum, das Aristoteles bezüglich des platonischen Systems herausstellt, das aber noch während seiner Durchführung aufgegeben werden muß und sich damit selber dementiert, betrifft die Anzahl der Prinzipien. Aristoteles anerkennt neben dem Einen das Sein als universales, schlechthin allgemeines und ausnahmslos gültiges Prinzip, das aufgrund seiner Gleichuniversalität mit dem Einen mit diesem kompatibel nur gedacht werden kann in Form einer Konvertibilität, d.h. einer wechselseitigen Implikation. Eines und Sein haben für Aristoteles einen ausgezeichneten Status.

Bewiesen wird die Universalität beider via negationis durch Elimination aller anderen Interpretationsmöglichkeiten von Begriffen. a) Eines und Sein können keine *Attribute* sein, da Attribute inhaltlich und umfangsmäßig deter-

minierende Bestimmungen sind, die aufgrund ihres spezifischen Gehaltes Gegenstands- und Eigenschaftsklassen gegeneinander abgrenzen. Aufgrund ihres exklusiven Charakters können sie niemals als Synonyma fungieren. Nun sind aber Eines und Sein gerade aufgrund ihrer gleichuniversellen Geltung synonym; folglich können sie keine Attribute sein. b) Sie sind aber auch nicht vom Range der Gattungen, die innerhalb der Begriffs- pyramide aufgrund ihrer Generalität den höchsten Rang einnehmen. Die Gattungsbegriffe lassen sich durch Anwendung eines Unterscheidungskriteriums in Arten, Unterarten usw. zerlegen nach dem Schema von *genus proximum per differentiam specificam*. Wären Eines und Sein Gattungen, so müßte sich ihre Kennzeichnung selbstverständlich auf die Arten und Unterarten übertragen, nicht aber auf das Unterscheidungskriterium; denn nicht die Gattung spezifiziert das Unterscheidungskriterium, noch spezifiziert die Gattung sich selbst sondern das Unterscheidungskriterium spezifiziert die Gattung und ist auf diese applikabel. Also sind die Unterscheidungskriterien noch allgemeiner als die Gattungen, und da Eines und Sein von den Unterscheidungskriterien gelten, müssen sie einen supragenerischen Status haben, d.h. universell gültig sein.

Was bedingt die Auszeichnung von Einem und Sein? Diese Frage stellt sich gerade im Hinblick auf Platons multifaktorielles System, das eine Vielzahl gleichallgemeiner Gattungen kennt, die aufgrund der *συμπλοκή*-Struktur sich wechselseitig implizieren, also durcheinander hindurchgehen und damit zugleich supragenerisch, universell sind. Im *Sophistes* hat Platon fünf solcher Gattungen anerkannt: Sein, Identität und Differenz, Ruhe und Bewegung, im *Parmenides* sind es sehr viel mehr: Einheit, Vielheit, Identität, Differenz, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit, Ruhe, Bewegung, Sein, Nichtsein und vieles andere mehr. Wenn Aristoteles sich angesichts dieser Fülle auf zwei beschränkt und damit gegenüber dem platonischen multifaktoriellen System ein Reduktions-programm einführt, so ist auch hierin ein ausdrücklicher Affront gegen Platon zu erblicken. Die Konvertibilität von Einem und Sein bei gleichen Geltungsumfang entspricht der platonischen *συμπλοκή τῶν γενῶν*, bei der die Gattungen ebenfalls aufgrund gleichen Applikationsradius wechselweise ineinander umschlagen.

Eine Begründung der Auszeichnung von Einem und Sein wäre nur auf zweifache Art denkbar, entweder *direkt* durch den Nachweis eines signifikanten Status dieser beiden Prinzipien gegenüber allen anderen scheinbaren Fundamentalbestimmungen oder *indirekt* durch den Nachweis einer Reduzibilität aller übrigen auf gerade diese beiden. Beide Versuche aber scheitern.

Eine sachliche Begründung des signifikanten Status von Einem und Sein findet sich nirgends im *opus aristotelicum*, und der vermeintliche historische Hinweis auf die Auszeichnung gerade dieser beiden Begriffe in der Geschichte

der griechischen Philosophie seit Parmenides über Platons gleichnamigen Dialog und den *Sophistes* erweist sich als überaus fragwürdig, ja bei genauerer Analyse als unhaltbar. Im Gegenteil läßt sich nachweisen, daß Aristoteles, ob bewußt und unbewußt, nicht ohne die Hinzunahme anderer universeller Bestimmungen auskommt, vorab der Identität, weiter aber auch der Differenz, der Pluralität und so fort. Dies mögen einige Beispiele belegen.

1. Die Konvertibilität von  $\tilde{\epsilon}\nu$  und  $\tilde{\omicron}\nu$  läßt sich nicht ohne den Identitätsbegriff verständlich machen. Sollen  $\tilde{\epsilon}\nu$  und  $\tilde{\omicron}\nu$  trotz gleichen Geltungsumfangs nicht totaliter koinzidieren, d.h. ununterscheidbar zusammenfallen, so daß sie nur noch zwei Namen für dieselbe Sache wären, sollen sie andererseits auch nicht totaliter verschieden sein und zusammenhangslos nebeneinander existieren, so kann diesen beiden Forderungen nur durch den Ansatz einer partialen Identität oder, wie Aristoteles sagt, einer «gewissen» ( $\pi\omega\varsigma$ ) Identität<sup>8</sup> genügt werden, die bei aller Gleichheit intern eine Differenz bewahrt. Diesen Sachverhalt hat Aristoteles auch durch die (wechselseitige) Folge von «Grund» ( $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ) und «Ursache» ( $\alpha\dot{\iota}\tau\iota\omicron\nu$ ) zum Ausdruck zu bringen versucht<sup>9</sup>, mit denen er das Eine und das Sein bezeichnet. Da Grund und Ursache nach außen dasselbe meinen, soll mit dieser terminologischen Distinktion auf einem internen sachlichen Unterschied hingewiesen werden, und zwar auf den von formaler und materialer Ursache. Der Identitätsbegriff, der Differenz einschließt und sich somit als Relationsbegriff decouvriert, ist nun aber der traditionelle, der insbesondere von Platon im *Parmenides* in Anspruch genommen wird in den beiden Versionen der Identität mit sich und der Identität mit anderem. In beiden Fällen werden *zwei* Relata unterstellt, etwas und anderes bzw. eine Instanz qua Subjekt und eine qua Objekt.

Mit Identität ist daher mitimpliziert Differenz, gleich, ob sie in der weiten Bedeutung als Andersheit genommen wird oder in der strengeren als Unterschied, d.h. als Differenz innerhalb einer und derselben Gattung, Art, Klasse oder in der noch strengeren als Kontrarietät, d. h. als extremer Gegensatz innerhalb einer bestimmten Gattung oder Bandbreite. Die Konvertibilität von Einem und Sein erlaubt die Anwendung aller drei Formen, insofern die einheitliche Gattung, innerhalb welcher die Differenz zu denken ist, durch die beiden konvertiblen Begriffe Eines und Sein gebildet wird, und die Differenz ebenfalls. Und weiter ist mit der Supposition zweier Relata sowohl im Relationsbegriff der Identität wie in dem der Differenz Dualität und in deren Folge Pluralität gegeben.

2. Im V., sog. Definitionsbuch fällt bei der Behandlung der Begriffe

8. *Met.* 1054 a 13.

9. *Met.* 1003 b 23 f.

Eines, Sein, Identität der völlig parallele Aufbau der Kapitel ins Auge, demzufolge zwischen einer akzidentellen und substantiellen Anwendung dieser Begriffe unterschieden wird. Nicht nur sind die Beispiele für den akzidentellen Gebrauch gleichstrukturiert, auch der substantielle Gebrauch operiert mit der Wechselimplikation der Begriffe. So wird Identität definiert als «Einheit des Seins»<sup>10</sup> und Einheit wiederum bestimmt im Blick auf die Selbigkeit des Gegenstandes oder der Person<sup>11</sup>.

3. Der gleichuniverselle Gebrauch ist auch der Grund dafür, daß die Ausdrücke: «Mensch», «ein Mensch», «seiender Mensch», «identischer Mensch» zu keiner inhaltlichen Vermehrung oder Spezifikation führen und sich daher geltungstheoretisch decken.

Alle diese Beispiele dokumentieren, daß Aristoteles entgegen dem Anspruch seines reduktionistischen Programms bei der Durchführung desselben zu einer Erweiterung im platonischen Sinne genötigt ist, indem sich der Ansatz anderer Fundamentalbegriffe wie der von Identität, Differenz, Vielheit usw. als unverzichtbar erweist. So hat denn auch die an Aristoteles anknüpfende scholastische Transzendentalienlehre, etwa bei Thomas von Aquin oder Wilhelm von Ockham, gerade die Relationsbegriffe neben dem Einen und dem Sein wieder herausgestellt.

Die zweite Möglichkeit, die Auszeichnung von Einem und Sein zu rechtfertigen, bestünde in der Reduzibilität aller übrigen Fundamentalbestimmungen auf diese beiden, insbesondere auch der von Platon im ersten Teil seines *Parmenides* als gleichoriginär neben dem Einen und dem Sein genannten, wie der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit u.a. Einen solchen Versuch unternimmt Aristoteles in der Tat, indem er Identität, Ähnlichkeit und Gleichheit als Derivate des Einen betrachtet und ihre Gegenteile: Differenz, Unähnlichkeit und Ungleichheit als Derivate des Oppositum «Vielheit». Die Dependenz derselben ist nur auf zwei Weisen nachweisbar, entweder durch zunehmende Defektivität oder durch zunehmende regionale Einschränkung. Wiewohl es Ansätze in beiden Richtungen gibt, lassen sich beide Programme in concreto nicht durchführen. Zwar scheint Ähnlichkeit, die partielle Übereinstimmung bei partialer Differenz der Eigenschaften bedeutet und damit nicht mehr totale Identität, auf eine  $\bar{\epsilon}\nu$ -Defektivität zu weisen, doch ließe sich unter dieser Bedingung Gleichheit, welche wieder eine totale Identität bezeichnet, nur innerhalb des quantitativen Bereiches, nicht mehr als Ableitung aus der Ähnlichkeit verstehen. Und ebenso gibt es mehrfach Hinweise von Aristoteles auf eine regionale Zuordnung der Identität zur Substanzkategorie, der Ähnlichkeit zur Qualitätskategorie und

10. *Met.* 1018 a 7 f.

11. Z.B. *Met.* 1016 a 23, 29.

der Gleichheit zur Quantitätskategorie; doch wird man schwerlich behaupten können, daß z.B. Identität auf Substanz beschränkt sei und nicht auch im qualitativen und quantitativen Bereich angetroffen werden könne.

Das Programm einer Deduktion und Subordination aller übrigen Bestimmungen unter die Begriffe von Einem und Sein —hier vorgeführt an Identität, Ähnlichkeit und Gleichheit—, scheidet schon deshalb, weil Aristoteles tatsächlich bei den Opposita, nämlich bei Differenz, Unähnlichkeit und Ungleichheit, auf den Ansatz von Vielheit als Deduktionsprinzip neben dem Einen verwiesen ist. Mag auch Vielheit mit dem Einen und dem Sein gegeben sein, so setzen Eines und Sein ihrerseits auch wieder Vielheit in Form einer Wechselimplikation voraus. Auch dieser aristotelische Versuch einer Absetzung vom platonischen System scheidet also, da Aristoteles in Verkennung seiner eigenen Implikationen argumentiert und an etlichen Stellen ausdrücklich zur Einführung weiterer platonischer Bestimmungen genötigt ist.

### III. Ontologischer Status des Einen

Einer der wichtigsten und essentiellsten Kritikpunkte des Aristoteles an Platon, der daher gewöhnlich mit Aristoteles' Platon-Kritik überhaupt identifiziert wird, ist der an Platons Ontologisierung der Ideen einschließlich des Einen. Es verwundert daher nicht, wenn Aristoteles im X. Buch seiner *Metaphysik*, das dem Einen gilt, auf diese Kritik zurückkommt und im 2. Kapitel eine ausführliche Auseinandersetzung mit Platons Konzeption unter Erwähnung seines Namens anschließt. Zur Exposition seiner eigenen Theorie wählt Aristoteles hier methodisch den Weg über eine kritische Auseinandersetzung mit den Theorien seiner Vorgänger. Genannt werden zwei Theorietypen über den ontologischen Status von Allgemeinbegriffen, zum einen die Theorie der frühen ionischen Naturphilosophen, die das Eine als τίς φύσις, als eine bestimmte Natur, ansetzten und mit konkreten Prinzipien wie dem verschmelzenden Feuer (Heraklit) oder der verbindenden Freundschaft (Empedokles) identifizierten, und zum anderen die pythagoreisch-platonische Theorie, die das eine als οὐσία schlechthin interpretiert, d.h. substantiviert zu einem selbständigen, independenten, für sich existenzfähigen Seienden. Mit dieser Ontologisierung und Substantivierung von Begriffen, hier des Begriffs «Eines», ist Platons Theorie tatsächlich wiedergegeben; denn in den mittleren Dialogen wird den Ideen ein vom sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Sein independentes Sein zugeschrieben, das das eigentliche, wahrhafte Sein, das ὄντως ὄν, ausmacht. Die Ideen werden als selbständige, für sich existenzfähige Wesenheiten betrachtet, ohne daß freilich dieser ontologische Status näher analysiert würde. Dies geschieht erst in den Spätdialogen, vor allem im *Parmenides*

und *Sophistes*. Hier wird das Zustandekommen des οὐσία -Charakters der höchsten Ideen erklärt aus ihrer συμπλοκή -Struktur, derzufolge jede der daran beteiligten Ideen als Subjekt wie als Prädikat fungieren kann und über ihr Anderssein wieder mit sich zusammengeht. Durch diese auf der Basis von Fremdbezüglichkeit stattfindende Selbstbezüglichkeit konstituiert sich ein autonomes, suisuffizientes Ganzes, das den Charakter der Substantialität, d.h. der selbständigen, unabhängigen Existenz aufweist.

Während die frühe ionische Theorie Aristoteles nicht weiter diskutabel erscheint, da sie sich offensichtlich selber ad absurdum führt, indem sie das allgemeine, begriffliche Sein konkretisiert und damit die Ebenen konfundiert, erscheint die pythagoreisch-platonische Konzeption erwägenswert und für Aristoteles zum ständigen Stein des Anstoßes und der Auseinandersetzung zu werden.

Aristoteles' Argumente gegen die platonische Version sind bekannt. Sie zerfallen in zwei Klassen, von denen sich die eine generell gegen die Ontologisierung der Ideen wendet und die andere speziell auf den ontologischen Status des Einen bezieht. Aus der ersteren Klasse stammt das Argument, das Platon einen χωρισμός, eine räumliche Trennung und nicht nur eine begriffliche Differenzierung von Ideenkosmos und Sinnenwelt unterstellt und damit eine Zwei-Welten-Theorie, deren Verdoppelung dem Gesetz «entia praeter necessitatem non esse multiplicanda» zuwider läuft. In der Konsequenz einer räumlichen Trennung und der mit ihr verbundenen Weltverdoppelung liegt die Möglichkeit zur Vervielfältigung der Welt und damit zum regressus ad infinitum; denn sofern die Ideen, die die Funktion von Eigenschafts- und Gegenstandsklassen zusammenfassenden Aspekten haben, hypostasiert werden und unter Nivellierung der ontologischen Differenz selbst zu einem Seienden werden, iteriert sich das Argument, so daß ein neuer einheitlicher Aspekt erforderlich wird, für den bei Hypostasierung dasselbe gilt und so in infinitum.

Was speziell das Eine betrifft, so demonstriert Aristoteles bei Unterstellung eines ontologischen Status desselben die fatale Konsequenz der Vereinheitlichung, wie sie an der parmenideischen All-einheitslehre sichtbar wird; denn wenn das Eine, das aufgrund seines allumfassenden Charakters Alles ist, seiend ist, so folgt daraus, nicht nur daß das Eine alles Seiende ist, sondern auch, daß alles Seiende Eines ist, d.h. alles differenzlos ineinandergeht. Ausgeschlossen ist dann selbstverständlich auch die Annahme eines Zweiten außerhalb des All-Einen, ganz zu schweigen von der Annahme des Vielen und der unendlichen Zahlenreihe.

Aus diesen Einwänden folgert Aristoteles einen rein kategorematischen, begrifflichen Charakter der Ideen und hier insonderheit des Einen (analog auch

des Seins). Das Eine und das Sein haben kein selbständiges Bestehen außerhalb ihres Applikationsbereiches, sondern ausschließlich eine Inexistenz in den realen Gegenständen, von denen sie prädiziert werden. Mit ihrer Funktion, Bestimmungen des konkreten Einzelnen, des *τόδε τι*, zu sein, ist für Aristoteles ein ontologischer Status unvereinbar. Sie sind nichts als Prädikate oder Aussageweisen in bezug auf die Realität, ohne selbst in irgendeiner Weise etwas Reales, Existierendes zu sein. Für sie verbietet sich nicht nur die Seinsweise des materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Seienden, sondern auch die des ideell Seienden im platonischen Sinne; denn offensichtlich ist Aristoteles bestrebt, jeden *οὐσία*-Charakter, jedes Für-sich-Sein, auch das geistige, zu eliminieren.

Dies hat schwerwiegende Konsequenzen, die sich in Inkonzinuitäten und internen Widersprüchen des aristotelischen Ansatzes spiegeln. Auf der einen Seite spricht Aristoteles dem Einen und dem mit ihm konvertiblen Sein jedweden ontologischen Status, jedwedes selbständige Für-sich Sein ab. Eines und Sein haben keinerlei substantielles Sein, sondern ausschließlich ein akzidentelles in bezug auf die Gegenstände, von denen sie ausgesagt werden und denen allein ein selbständiges Sein zukommt. Da sie als einzelne Bestimmungen kein selbständiges Sein aufweisen, bezüglich dessen eine Prädikation möglich wäre, können sie auch nicht voneinander prädiziert werden. Auf der anderen Seite hält Aristoteles an der Konvertibilität von Einem und Sein fest, die zu der Aussage führt, daß, wo immer Eines auftritt, dies ist, und wo immer Sein auftritt, dies Eines ist; denn Eines und Sein kommen stets zusammen vor und sind unabtrennbar. Wie ist beides vereinbar?

Doch damit nicht genug! Wie dem Einen und dem Sein aufgrund der Negation jedes *οὐσία*-Charakters der Seinstatus abgesprochen werden muß, so entfällt mit ihrer Negation als Akzidenzien, d.h. als inhaltlich und umfangsmäßig spezifizierende und determinierende Bestimmungen, auch jegliche Bestimmtheit. Schien das Eine qua Eines zunächst eine inhaltliche Bestimmung, zumindest eine minimale Formbestimmung zu sein und sich vom Sein qua Sein abzugrenzen, so hat der Nachweis des universellen Charakters zu der Einsicht geführt, daß Universalien als weder Akzidenzien noch Gattungen keinerlei spezifizierende Funktion ausüben. Die Folge ist, daß dem Einen ebenso wie dem Sein der Charakter des Einsseins abgesprochen werden muß. Sowenig das Eine durch das Eine bestimmt werden kann als Eines, sowenig kann es das Sein.

Aus der Negation sowohl des *οὐσία*-Charakters wie des akzidentellen Charakters ergibt sich der Umstand, daß Eines und Sein weder sind, noch Eines sind, da jede Existenz- und Inhabtaussage bezüglich ihrer entfällt. Legt man hingegen die Konvertibilitätsthese zugrunde, so muß das, was von dem

einen Relat ausgesagt wird, auch von dem anderen gelten und über dieses schließlich von sich selbst. D.h., es muß nicht nur das Eine sein, sondern auch das Sein und nicht nur das Sein Eines sein, sondern auch das Eine Eines.

Dieses Dilemma hat schon Platon im *Parmenides* aufgezeigt, wo es aber zur Struktur der Dialektik der *συμπλοκή τῶν γενῶν* gehört. Der Konvertibilitätsthese entspricht die platonische Konzeption der *συμπλοκή τῶν γενῶν*, nach der jede der gleichursprünglichen und gleichrangigen Gattungen in gleicher Weise als Subjekt wie als Prädikat fungieren kann und damit auch als Prädikat von sich gemäß der durch die Selbstreferenz des Gefüges ermöglichten Selbstprädikation. Hiernach kommen dem Einen wie dem Sein sowohl Existenz wie inhaltliche Bestimmtheit zu. Eines und Sein bringen nicht nur etwas zum Ausdruck, sondern sind ein Fall ihrer selbst, verkörpern und re-tieren das, was sie ausdrücken. Sein ist selber ein Seiendes und Eines selber Eines.

Nimmt man jedoch aus der *συμπλοκή τῶν γενῶν* eine der Gattungen, z.B. das Eine, heraus und betrachtet sie rein für sich ohne Beziehung auf ein Anderes, dann folgt die Selbstaufhebung des Ansatzes; denn wenn Eines und nur Eines ist unter Elimination jedweder Prädikation, auch der des Seins, einschließlich der Selbstprädikation, dann folgt, daß das Eine nicht ist und auch nicht Eines ist. In der ersten Position des *Parmenides* hat Platon die Konsequenz eines reinen Selbstseins und der Elimination jedes Bezugs auf anderes und auf sich selbst, d.h. jeder Fremd- und Selbstprädikation, in aller Schärfe demonstriert.

Das konsequente Durchdenken seines eigenen Ansatzes hätte Aristoteles vor die Alternative stellen müssen, entweder am rein prädikativen Charakter des Einen und des Seins festzuhalten, dann aber auf die Konvertibilitätsthese zu verzichten sowie auf jede andere Aussage über das Eine und das Sein, oder an der Konvertibilitätsthese festzuhalten und damit zum platonischen Modell der *συμπλοκή τῶν γενῶν* zurückzukehren. Was Aristoteles mit seinem rein prädikativen Ansatz im Gegenzug zu Platon intendiert, ist klar. Seine Intention geht in Richtung auf eine Typentheorie Russelscher Prägung, die die diversen Sprachstufen bzw. Metaebenen auseinanderzuhalten und nicht zu konfundieren gebietet. Nur führt diese Theorie in der Letztbegründungsdimension entweder zur Aufhebung ihrer selbst, zur Elimination jedweder Aussage über diese Dimension, oder zur Selbstprädikation. Nimmt man das erstere an, so ergibt sich noch folgende Schwierigkeit: Wie können Eines und Sein, wenn über sie selbst als Prädikate nichts ausmachbar ist, in bezug auf das konkrete Seiende noch eine bestimmende Funktion ausüben? Überspitzt gefragt: Wie können sie für sich genommen auf prädikativer Ebene weder

seiend noch Eines sein und in bezug auf anderes, nämlich Konkretes, dasselbe als seiend und Eines bestimmen? Nicht zufällig hat Aristoteles diese Frage als eine der schwierigsten bezeichnet<sup>12</sup>.

#### IV. T r a n s z e n d e n z - I m m a n e n z

Die Unbestimmtheit, ja Unbestimmbarkeit der Universalien führt noch zu einem weiteren Problem, das das Verhältnis der Transzendenz zur Immanenz betrifft. In der Bedeutungsanalyse des Einen im 1. Kapitel des X. Buches der *Metaphysik* hatte Aristoteles das Eine als ein durchgängiges, allen Bedeutungsnuancen zugrunde liegendes Prinzip bestimmt, das, da es sich selber gleichblieb und in allen Bedeutungsvarianten erhielt, alle überstieg, also transzendierte. Im Anschluß an diese semantische Analyse bringt Aristoteles selbst die Frage auf dieses «unum transcendentale» und bestimmt es in Abgrenzung von seinen Bedeutungsvarianten als τὸ ἐνὶ εἶναι, als Einssein der Einen, als das, was das Einssein derselben ausmacht, und weiter als ἀδιαίρετον, als Unteilbarsein, und μέτρον, Maßsein. Da das Maß ein Prinzip zur Ausmessung und Abschätzung eines bestimmten Bereiches und damit auch ein Erkenntnisprinzip ist, hat das «unum transcendentale» gleicherweise die Funktion eines Maßstabs eines Erkenntnisprinzips.

Aber ebenso gilt, daß das «unum transcendentale» wegen des Fehlens jeder Existenz und Inhaltsbestimmtheit, d.h. wegen des Nicht-Zukommens irgendeines substantiellen und akzidentellen Characters, unfixierbar und unerkennbar bleibt. Der Einheitsgrund ist selber nicht einholbar, das Erkenntnisprinzip selber nicht erkennbar. Obwohl es in seine Bedeutungsvarianten eingeht und sich in ihnen manifestiert, ist es durch keine derselben faßbar, weder wahrnehmbar noch intelligierbar, weder ein Kontinuierliches noch ein Ganzes, weder ein Allgemeines noch ein Einzelnes. Insbesondere ist des «unum transcendentale» auch kein «unum numerale», als welches es wegen der Bestimmtheit erkennbar sein müßte.

Sobald das «unum transcendentale» jedoch in Erscheinung tritt, geht es in die Bedeutungsvielfalt ein, tritt im phänomenalen wie intelligiblen Bereich auf, in jenem als Kontinuum und Ganzes, in diesem als Allgemeines und Einzelnes. Aristoteles drückt diesen Sachverhalt auch so aus, daß es kein generelles Maßsein gibt, sondern nur ein spezielles innerhalb jedes Bereiches und jeder Gattung, insofern das Maß durch das jeweilige Medium des betreffenden Bereiches spezifiziert wird. So beispielsweise tritt das Maß im Bereich

12. *Met.* 996 a 4 ff, 1001 a 4 ff.

der Längen als Längenmaß, im Bereich der Töne als Viertelton, im Bereich der Farben als Grundfarbe weiß usw. auf. Das generelle Maß, das «unum transcendentale», ist wegen seiner Seins- und Bestimmungslosigkeit gleichsam nur noch ein Name; denn wenn es begegnet, begegnet es als je spezielles Maß bzw. gemäß dieser oder jener Bedeutungsvariante des Einen. Paradoxerweise ist daher zu sagen, daß «unum transcendentale» nichts anderes als die Gesamtheit der Einheitsbereiche und Einheitsbestimmungen ist und auch nur in diesen und durch diese faßbar. Die scholastische Transzendentalienlehre hat hier von einer Auftrittsform als *multae res* gesprochen. Zu verstehen ist darunter der Inbegriff von Einheitsbestimmungen freilich mitaufgehoben wird, so daß nichts Eigenständiges jenseits der Bedeutungsvielheit bleibt.

Die Situation, in die sich Aristoteles mit dieser Konzeption manövriert, ist paradox. Die von ihrem Ansatz her als Zugrundeliegendes statuierte Transzendenz offenbart sich nur in der Immanenz. Der Rückgang von der Bedeutungsvielheit in den generellen Verstehenshorizont, auf das «von woher», decouvriert sich als ein Zugang auf die Vielheit. Aristoteles hat dieses Paradoxon am Beispiel des Element- und Feuerseins näher exemplifiziert. Wie das Feuer Element ist und auch nicht Element ist, jenes, indem es ein Repräsentant des Elementseins unter anderen ist, dieses, indem es nicht das Element schlechthin, sondern nur ein Element ist, so gilt auch von jeder der Bedeutungsnuancen des Einen, daß sie gleicherweise Eines ist wie nicht ist, ersteres insofern, als sie eine Manifestation des Einen unter anderen ist, letzteres insofern, als sie nicht das Einssein selber ist. Wie aber das Elementsein nur durch die einzelnen Elemente faßbar ist, so gilt auch vom Einssein, daß es nur in den Einheitsformen zugänglich ist. Wenn die Transzendenz nur in der Immanenz sichtbar wird und mit ihr zusammenfällt, an sich aber weder Sein noch Bestimmtheit hat, kann dann noch von mehr als einem bloßen Namen für diese Ursprungsdimension die Rede sein?

Die Schwierigkeit der Selbstaufhebung hat Platon in der ersten Position des *Parmenides* mit aller Klarheit und Schärfe demonstriert, indem er das Eine rein für sich, ohne Beziehung auf anderes thematisiert. Dieses rein für sich genommene Eine, das durch keine anderen Prädikate bestimmt ist, bleibt folglich unerkennbar, da Erkenntnis an Bestimmung gebunden ist. Paradoxerweise kann nicht einmal von ihm gesagt werden, daß es unbestimmt sei, da auch Unbestimmtheit eine Bestimmung ist und im Gegensatz zur Bestimmtheit steht und folglich wie alle Bestimmungen und Gegensätze entfällt. Letztlich ist auch der Name «Eines» inadäquat, da dieses wiederum einen Gegensatz zur Vielheit bildet. Wenn Gegensatz und Bestimmung grundsätzlich entfallen, läßt sich vom Einen nur in Paradoxien sprechen. Diesen Schwierigkeiten zu entkommen, hatte Platon im *Parmenides* das Modell der *συμπλοκή τῶν*

γενῶν zur Weltauslegung herangezogen. Mit diesem selbstbezüglichen Strukturgeflecht sollte durch wechselseitige Prädikation der gleichoriginären Bestimmungen das Ganze bestimmbar und faßbar gemacht werden. Mit diesem dialektischen Modell antizipiert Platon Hegels Totalitäts-konzeption, deren Intention auf die Rationalisierbarkeit der Welt, ihre totale begriffliche Erfassung geht.

Ob es jenseits des dialektischen selbstbezüglichen Ganzen noch eine Transzendenz gibt, muß dahingestellt bleiben. Über sie und ihr Verhältnis zum selbstreferentiellen Ganzen könnte nur noch metaphorisch in Bildern gesprochen werden, wie es Platon im Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis des *Staates* tut oder im *Timaios* 37 d, wo er die Zeit und mit ihr die Relationalität des Kosmos als ein bewegtes, nach Zahlen fortschreitendes Abbild des im Einen verharrenden Ewigen bezeichnet. Auch Platons sog. esoterische Lehre und seine Anspielung im 7. *Brief*, daß er über das Eigentliche seiner Philosophie nie geschrieben habe, geht in diese Richtung; denn die schriftliche und sprachliche, ja selbst gedankliche Fixierung der Transzendenz verfiere der Paradoxie, etwag Unbestimmbares zu bestimmen.

Wenn daher Aristoteles an die Stelle des platonischen selbstreferentiellen Ganzen eine monistische Konzeption setzt, die in einem Stufensystem mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz besteht, so ist dies zweifellos als ein Versuch zur Absetzung von Platon gedacht. Zu fragen bleibt aber doch, worin sich ein System, für das die Transzendenz nur in der Immanenz zugänglich wird, nicht aber als solche, von einem System unterscheidet, das die Transzendenz zwar rein hypothetisch zuläßt, über dieselbe und ihr potentielles Verhältnis zum selbstbezüglichen Ganzen aber nur in Metaphern zu sprechen erlaubt?

So hat sich unter verschiedenen Aspekten gerade im Hinblick auf das Gesamtsystem und seine Begründung (Letztbegründungsproblematik) gezeigt, daß die aristotelische Polemik gegen Platon oft nur eine äußerliche und hergeholte ist, die sich besonders scharf im Tone ausnimmt, sachlich jedoch über den Ansatz und die bloße Behauptung eines Gegentwurfes nicht hinauskommt, ja im Gegenteil bei konsequentem Durchdenken des Ansatzes zum platonischen Konzept zurückgetrieben wird und sich nicht selten sogar seiner Argumente und Operationsmittel bedient.

## Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ - ΚΡΙΤΙΚΟΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ;

## Περίληψη

Για τη σχέση: Πλάτων - Ἀριστοτέλης υπάρχουν δύο διαμετρικά αντίθετες θέσεις. Κατά την πρώτη, του P. Natorp, ο Ἀριστοτέλης οδηγείται στη δική του φιλοσοφική θεώρηση μετά από μια χονδροειδώς παρεξηγημένη κριτική έρμηνεία της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών. Κατά τη δεύτερη του D. Ross, ο Ἀριστοτέλης αποτελεί τὸν ὀλοκληρωτὴ αὐτοῦ ποὺ ὁ Πλάτων εἶχε διατυπώσει σὲ μυθική-μυθολογική μόνον μορφή (ἀπομυθοποίηση, ἀπομυστικοποίηση, ἀπο-οντολογικοποίηση τῶν ιδεῶν). Πέρα ἀπ' αὐτὴν τὴ διαμάχη ὑπάρχει καὶ μιὰ τρίτη θέση ποὺ ἔχει παραβλεφθεῖ, ἡ θέση δηλ. ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐξ αἰτίας ὀρισμένων ἐξωτερικῶν καὶ ἐσωτερικῶν λόγων (ὁ μὴ ὀρισμὸς τοῦ ὡς διαδόχου τοῦ Πλάτωνος στὴν Ἀκαδημία καὶ ἡ προσπάθεια θεμελιώσεως μιᾶς ἀποκλειστικῆς ἰδικῆς τοῦ φιλοσοφίας) ἐπιφανειακὰ μὲν φέρεται ὡς ἀντίπαλος τοῦ Πλάτωνος, στὴν πραγματικότητα ὅμως ἐπιστρέφει στὶς φιλοσοφικὲς ἀρχές τοῦ Πλάτωνος καὶ φανερὰ ἢ ἀνομολόγητα χρησιμοποιοῦ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος. Τὸ εὐλογοφανὲς τῆς θέσεως αὐτῆς μπορεῖ ν' ἀποδειχθεῖ μὲ ἀφετηρία ὀρισμένες βασικὲς ἀρχές τῶν δύο φιλοσόφων. Πρὸς τὸ σκοπὸ αὐτὸ συγκρίνεται τὸ Χ βιβλίο τῶν *Μεταφυσικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλους πρὸς τὸν Πλατωνικὸ *Παρμενίδη* —ἰδιαίτερα πρὸς τὸ δεύτερο διαλεκτικὸ μέρος αὐτοῦ. Ἡ σύγκριση αὐτὴ ἐπιτελεῖται ὑπὸ τὸ φῶς τεσσάρων χαρακτηριστικῶν σημείων: 1) ὑπὸ ἐκεῖνο τῆς σημασιολογικῆς ἐρμηνείας τοῦ Ἐνός, 2) ὑπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀρχῶν— τὸ λεγόμενο πρόβλημα τῶν γενῶν καθ' ὅλου, 3) ὑπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος — τῆς σχέσεως τοῦ Ἐνός πρὸς τὸ Ὄν καὶ 4) ὑπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ καλουμένου προβλήματος τῶν Transscendentalia ἢ, ἀκριβέστερα, τῆς ἀναφορικῆς σχέσεως τῆς ὑπερβατικότητος πρὸς τὴν ἐγκοσμιότητα.

## 1) Σημασιολογικὴ ἀνάλυση τοῦ Ἐνός

Θεμελιώδεις σημασίες τοῦ Ἐνός στὸ Χ βιβλίο τῶν *Μεταφυσικῶν*: α) τὸ συνεχές, β) τὸ ὄλον, γ) τὸ καθόλου, δ) τὸ καθ' ἕκαστον. Καὶ οἱ τέσσερις αὐτὲς σημασίες συνέχονται ἀπὸ τὸ κοινὸ διὰ πάντων κριτήριον τοῦ «ἀδιαίρετου», σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο οἱ δύο πρῶτες σημασίες πρέπει νὰ εἶναι ὡς πρὸς τὴν φυσικὴ τους κίνηση ἀπλές καὶ ἀδιαίρετες, ἐνῶ οἱ δύο τελευταῖες ὡς πρὸς τὴν ἔλλογη σύλληψή τους καὶ γνώση (χῶρος τοῦ πνεύματος). Μὲ αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιδιώκει νὰ συλλάβει τὸν κόσμον ὡς ἓνα ἐνιαῖο Ὄλον καὶ νὰ θεμελιώσῃ ἔτσι ἓνα μονοκρατικὸ-μονιστικὸ σύστημα: τοῦτο δὲ σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὸ διαρχικὸ-πλουραλιστικὸ (πολυφωνικὸ) σύστημα ἀρχῶν τοῦ

Πλάτωνος (*Παρμενίδης* και ἄλλοι ὕστεροι διάλογοι), ἀπὸ τὸν ὁποῖο ὁ Ἄριστοτέλης δανεῖζεται ὡστόσο τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο ἀναφορᾶς.

## 2) Ἄριθμός τῶν ἀρχῶν (πρόβλημα τῶν: Universalia)

Τὸ Ἔν και τὸ ὄν ὡς παντάπασιν καθολικῆς, ἰσοδύναμες και ἀντιστρέψιμες πρωτογενεῖς ἀρχές, ποὺ διακρίνονται γιὰ τὴν ἐξαιρετικὴ ὄντολογικὴ τους θέση, ὡς μὴ ἀποτελοῦντα δηλ. attributa ἢ ἀπλᾶ διαλεκτικὰ γένη. Τὸ Ἔν και τὸ ὄν κατ' Ἄριστοτέλη σὲ συσχετισμὸ πρὸς τὸ πολυπαραγοντικὸ σύστημα τοῦ Πλάτωνος, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὁ Ἄριστοτέλης δὲν κατορθώνει τελικὰ —παρὰ τὶς προσπάθειες— ὀλοσχερῶς νὰ διαφοροποιηθεῖ (εἰσδοχὴ πολλῶν πλατωνικῶν λογικῶν προσδιορισμῶν: πολλὰ - ἄλλα - ταυτότης - ὁμοιότης - ἰσότης).

## 3) ὄντολογικὴ κατάσταση τοῦ Ἐνός

Ἐνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα σημεῖα κριτικῆς τοῦ Ἄριστοτέλους: ἡ ὄντολογικοποίησις τῶν ἰδεῶν, συμπεριλαμβανομένου και τοῦ Ἐνός (2 κεφ. I βιβλίου τῶν *Μεταφυσικῶν*). Τὸ Ἔν ὡς οὐσία στὸν Πλάτωνα. Ὁ Πλάτων και ὁ χωρισμὸς τῶν δύο κόσμων — ἕνας πραγματικὸς κατὰ χῶρον χωρισμὸς και ὄχι μιὰ ἐννοιολογικὴ διαφοροποίησις κατὰ τὸν Ἄριστοτέλη. Μὲ τὸν χωρισμὸ αὐτὸ ὀδηγοῦμεθα στὸ διπλασιασμὸ τῶν κόσμων και στὸν ἀδιαφοροποίητο ὑποβιβασμὸ τοῦ Ἐνός σὲ ὄντα — σὲ πολλὰ ὄντα. Τὸ Ἔν και τὸ ὄν κατὰ τὸν Ἄριστοτέλη ἔχουν ἕνα κατηγοριακὸ και ἐννοιολογικὸ μόνον χαρακτήρα και τὸ ἴδιο πρέπει νὰ ἰσχύει και γιὰ τὶς πλατωνικὲς ἰδέες. Ἔν και ὄν εἶναι τρόποι κατηγορήσεως ἢ ἀπλᾶ λογικὰ κατηγορήματα — δὲν ἔχουν δηλ. ὄντολογικὸ χαρακτήρα. Ἐσωτερικῆς ἀντιφάσεως τῆς ἀριστοτελικῆς θέσεως περὶ ἀντιστρεψιμότητος τοῦ Ἐνός και τοῦ ὄντος μετὰ τὴν ἄρνησή του νὰ δεχθεῖ τὸν ὄντολογικὸ χαρακτήρα τοῦ Ἐνός και τοῦ ὄντος. Στὴν ἀριστοτελικὴ ὡστόσο θέση περὶ ἀντιστρεψιμότητος τοῦ Ἐνός και τοῦ ὄντος ἀντιστοιχεῖ ἡ πλατωνικὴ «συμπλοκὴ γενῶν», ὅπου κάθε γένος λειτουργεῖ διαλεκτικὰ και ὡς ὑποκείμενο και ὡς κατηγορημα ταυτοχρόνως (*Παρμενίδης*, *Σοφιστής*).

## 4) Ὑπερβατικότης - Ἐγκοσμιότης

Τὸ ἀπροσδιόριστον και ἡ ἀπροσδιορισσιμότης τοῦ Ἐνός ὀδηγεῖ σὲ ἕνα ἄλλο μεγάλο πρόβλημα: τὸ πρόβλημα σχέσεως τῆς ὑπερβατικότητος πρὸς τὴν ἐγκοσμιότητα. Τὸ Ἔν ὀρίζει ὁ Ἄριστοτέλης ὡς τὴν ὑποκείμενη καθολικὴ ἀρχὴ τῶν ὄντων και τῶν κατηγοριακῶν προσδιορισμῶν τους. Ὡς τὴν ἀμε-

τάλλακτη καὶ μὲ τὸν ἑαυτὸν τῆς ὁμοία πάντοτε ἀρχή, πὸ διατηρεῖται διὰ μέσου τῶν ὄντων καὶ ταυτοχρόνως τὰ ὑπερβαίνει (*unum transcendente*). Ὡς τό: «ἐνὶ εἶναι» ἀδιαίρετον καὶ ὡς «μέτρον» — ὡς γνωστικὴ δηλ. καὶ μετρητικὴ ἀρχή. Συγχρόνως ὁμως τὸ Ἔν στερεῖται πραγματικῆς ὑπάρξεως καὶ οὐσιολογικοῦ προσδιορισμοῦ τοῦ περιεχομένου του — τὸ Ἔν ὡς μὴ ἔχον ὄντολογικὸν χαρακτήρα.

Ἡ ἐνωτικὴ ἀρχὴ εἶναι ἔτσι ἄγνωστη καὶ ἀπροσδιόριστη — δὲν εἶναι οὔτε κάτι τὸ γενικὸ, οὔτε κάτι τὸ ἀτομικὸ, οὔτε αἰσθητὴ, οὔτε νοητὴ κλπ., οὔτε κὰν ἀριθμητικὰ ἔν! Ἐμφανίζεται ὡστόσο καὶ ἰσχύει καὶ στὸν αἰσθητὸ καὶ στὸν νοητὸ χῶρο, ὄχι ὡς καθολικὸ τρόπον τινὰ μέτρο, ἀλλὰ ὡς εἰδικὸ ἐκάστοτε τῶν διαφόρων περιοχῶν μέτρο — ὡς τὸ σύνολο ὄλων τῶν ἐκάστοτε ἐνοποιητικῶν προσδιορισμῶν καὶ σημασιῶν, πὸ ἀναιρεῖται ὁμως καὶ τὸ ἴδιο, ὅταν ἀναιροῦνται καὶ αὐτές. Ἐτσι τὸ Ἔν μοιάζει σὰν ἓνα ἀπλὸ ὄνομα, ἐνῶ ἀρχικὰ ἰσχυε ὡς ὑπερβατικὴ ὑποκείμενη ἀρχή, πὸ ὁμως ἐκδηλώνεται μέσα στὴν ἐγκοσμιότητα. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ὑπερβατικότης τοῦ Ἐνὸς ἐμφανίζεται μόνο στὴν ἐγκοσμιότητα καὶ συμπίπτει μ' αὐτὴν χωρὶς ἢ ἴδια νὰ ἔχει ὅποιανδήποτε ἄλλην πέρα ἀπ' αὐτὸ οὐσίαν ἢ ὄρισμό.

Τὸ παράδοξο αὐτὸ καὶ στὸν *Παρμενίδη* τοῦ Πλάτωνος, ὅπου τὸ μὴ πρὸς τὰ «ἄλλα» ἀναφερόμενο Ἔν δὲν εἶναι τίποτα· οὔτε κὰν κάτι τὸ ἀπροσδιόριστο! Γι' αὐτὸ ὁ Πλάτων εἰσάγει τὴ «συμπλοκὴ γενῶν». Πρβλ. ἐπίσης τὴν Ἐπιστολὴ τοῦ Πλάτωνος, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι κάθε γραπτὴ ἢ ἐννοιολογικὴ διόριση τοῦ Ἐνὸς θὰ περιέπιπτε στὴν παραδοξία τοῦ προσδιορισμοῦ ἐνὸς Ἀπροσδιορίστου ἢ μὴ προσδιορισίμου.

Ὁ Ἀριστοτέλης λοιπὸν βάζει στὴ θέση τοῦ Πλατωνικοῦ αὐτο-αναφορολογικοῦ Ὁλοῦ μιὰ μονιστικὴ ἀντίληψη (ὑπερβατικότης - ἐγκοσμιότης ὡς σύστημα διαφόρων βαθμίδων), γιὰ νὰ διαφοροποιηθεῖ ἔτσι ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Σὲ τί ὁμως διαφέρει ἓνα σύστημα, κατὰ τὸ ὁποῖο ἡ ὑπερβατικότης καθίσταται προσιτὴ στὸν χῶρο τῆς ἐγκοσμιότητος χωρὶς ἢ ἴδια νὰ διακρίνεται γιὰ τὴν ὄντολογικὴ τῆς φύση, ἀπὸ ἓνα ἄλλο, τὸ ὁποῖο δέχεται ὑποθετικὰ μὲν τὴν ὑπερβατικότητα, ἀλλὰ γι' αὐτὴν ἐπιτρέπει νὰ μιλάει κανεὶς μὲ μεταφορὲς ἢ παρομοιώσεις;

Ὁ Ἀριστοτέλης λοιπὸν παρὰ τὸν ἐξωτερικὰ ἐντυπωσιάζοντα τόνο τῆς πολεμικῆς του ἐναντίον τοῦ Πλάτωνος, δὲν προχωρεῖ οὐσιαστικὰ πέρα ἀπὸ ἓνα ἀπλὸ ξεκίνημα ἢ ἓναν ἀπλὸ ἀντισχυρισμὸ καὶ μιὰ διαλεκτικὴ ἀντιπροβολὴ τῶν θέσεών του — ἐνῶ οὐσιαστικὰ μὲ τὰ ἐπιχειρήματά του ἀναγκάζεται νὰ ἐπιστρέφει συχνὰ στὸν Πλάτωνα καὶ ὄχι σπανίως νὰ χρησιμοποιοῖ τὰ ἴδια τὰ ἐννοιολογικὰ ἐργαλεῖα τοῦ Διδασκάλου του.

Heidelberg

Karen Gloy

(Ἑλλ. μετάφρ. Μ. Δημητρακόπουλου)

