

# Grade der Realität

Eine historisch-systematische Untersuchung  
der Struktur der Realität

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie dem Fachbereich  
Gesellschaftswissenschaften und Philosophie  
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Niklas Hürter

aus Mayen

2022

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie  
an der Philipps-Universität Marburg (Hochschulkennziffer 1180)  
als Dissertation angenommen am .....

(Datum Annahme durch die Prüfungskommission/i.d.R. Tag der Disputation)

Tag der Disputation / mündlichen Prüfung .....

1. Gutachter: Prof. Dr. Alexander Becker
2. Gutachter: Prof. Dr. Winfried Schröder





## Editorische und Zitationshinweise

- Hervorhebungen in kursiver Schriftweise in Zitaten sind immer – es sei denn, es ist anders ([eigene Hervorhebung(en)]) angegeben – dem Original entsprechend.

- Wenn aus Sammelbänden, Lexika etc. zitiert wird, wird folgendes Zitierschema in den Fußnoten angewandt:

<sup>n</sup> Autor\*in (in Hrsg. des Sammelbands, Erscheinungsjahr): Seitenzahl(en).

Im Literaturverzeichnis ist der Sammelband unter dem Namen der Herausgeber:in aufgeführt.

- Da sich hier unter anderem mit Philosophen, für deren Werke es eine gängige Zitationsweise in der Forschungsliteratur sowie eine Mehrzahl an Fassungen gibt, beschäftigt wird, werden auch hier jene Zitationsweisen berücksichtigt. Außerdem werden nur die Ausgaben verwendet, die im Literaturverzeichnis aufgeführt sind. Konkret bedeutet das

- für Textpassagen aus dem Werk der Vorsokratiker, dass sich ausschließlich auf Diels‘ und Kranz‘ *Die Fragmente der Vorsokratiker* bezogen wird (Beispiel: DK 22B123).
- für Textpassagen aus dem Werk Platons, dass nach der standardisierten Stephanus-Paginierung (Beispiel: Pol., 509b9) zitiert wird sowie dass sich ausschließlich auf die 1990 erschienenen *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, herausgegeben von Gunther Eigler, bezogen wird.
- für Textpassagen aus dem Werk Aristoteles‘, dass nach der standardisierten Bekker-Zählung zitiert wird (Beispiel: Met., XII, 10, 1075a18-22). Die Textgrundlage...
  - für *De Generatione Animalium* stellt Drossaart Lulofs‘ Ausgabe dar.
  - für die *Physik* stellt die von Zekl herausgegebene Ausgabe dar.
  - für die *Metaphysik* und *Über die Seele* stellen die von Seidl bearbeiteten und herausgegebenen Fassungen dar.
  - für *De Generatione et Corruptione* stellt die von Buchheim herausgegebene Fassung dar.
  - für *De Motu Animalium* stellt die von Primavesi herausgegebene Ausgabe dar.
  - für *De Caelo* liefert Allans Ausgabe die griechische Textgrundlage, Gohlkes Ausgabe die deutsche Übersetzung.

- Für Textpassagen aus Plotins *Enneaden*, dass sich auf die ebenfalls standardisierte Zählung von Porphyrios (Beispiel: VI 3, 1, 1-2) sowie Harders Edition und Übersetzung bezogen wird.
- für Textpassagen aus dem Werk Descartes‘, dass sich Angaben aus dem *Discours* auf Gäbes (Beispiel: Discours, Quatrième Partie, II, (33)), aus den *Regulae* auf Springmeyers, Gäbes und Zekls, aus den *Meditationes* auf Wohlers (Beispiel: Med., I, 17, 4-7), aus der *Principia* auf Wohlers (Beispiel: Princ. Phil., pars prima, XVIII (11)), aus *Le Monde* auf Tripps und aus *Les Passions* auf Hammachers (Beispiel: Les Passions, z.B. XXVII, (40-41)) herausgegebene Fassungen beziehen.
- Für Textpassagen aus dem Werk Leibniz‘, dass Passagen aus der *Theodicée* (Beispiel: Theo., I, § 62) aus Herrings herausgegebener Ausgabe stammen, Passagen aus den *Nouveaux Essais* aus Engelhardts und Holz‘ Fassung sowie Passagen aus der *Monadologie* (Beispiel: Monadologie, § 37), dem *Discours* (Beispiel: Discours, XXXV) und den *Principes* (Beispiel: Principes, § 7) aus Schneiders herausgegebener Version. Außerdem ist zu erwähnen, dass Passagen der kleinen Schrift *Existentia. An sit Perfectio* aus dem vierten Band der *Philosophischen Schriften Leibniz‘*, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen entnommen sind.
- für Textpassagen aus dem Werk Wolffs, dass sich fast ausschließlich auf die *Gesammelten Werke* (Beispiele: Cosmologia, § 10; Dt. Metaphysik, § 5) bezogen wird. Einzige Ausnahme stellen die §§ 1-78 der *Philosophia Prima*, die aus Dirk Efferz‘ Ausgabe stammen, dar.
- für Textpassagen aus Baumgartens *Metaphysica*, dass sie mit dem entsprechenden Paragraphen angegeben werden (Beispiel: Metaphysica, § 449).
- Für Textpassagen aus dem Werk Kants, dass sich fast alle Schriften auf die von Weischedel 2016 herausgegebenen Ausgaben (Beispiele: Über den Optimismus (in I), 589; De Mundi (in III), § 3; Prolegomena, § 57, A 171) beziehen, mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft*, die sich auf die von selbigem 2017 herausgegebene Ausgabe bezieht. Bei der *Kritik* werden Zitate in der standardisierten, beide Auflagen (A und B) berücksichtigenden Zitationsweise wiedergegeben (Beispiel: A 257/B 313).

## Abkürzungsverzeichnis

### Platon

Apol.	<i>Apologie</i>
Ep.	<i>Epistulae</i>
Euthphr.	<i>Euthyphron</i>
Krat.	<i>Kratylos</i>
Krit.	<i>Kritias</i>
Men.	<i>Menon</i>
Nom.	<i>Nomoi</i>
Parm.	<i>Parmenides</i>
Phd.	<i>Phaidon</i>
Phdr.	<i>Phaidros</i>
Phil.	<i>Philebos</i>
Pol.	<i>Politeia</i>
Soph.	<i>Sophistes</i>
Symp.	<i>Symposion</i>
Tht.	<i>Theaitetos</i>
Tim.	<i>Timaios</i>

### Leibniz

Theo.	<i>Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu</i>
Nouveaux essais	<i>Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain</i>
Monadologie	<i>La Monadologie</i>
Discours	<i>Discours de métaphysique</i>
Principes	<i>Principes de la nature et de la grâce fondés en raison</i>

### Wolff

Cosmologia	<i>Cosmologia generalis</i>
Theo. nat.	<i>Theologiae Naturalis</i>
Phil. Prima	<i>Philosophia Prima sive Ontologia</i>
Dt. Metaphysik	<i>Deutsche Metaphysik</i>

### Aristoteles

Cat.	<i>Kategorien</i>
Met.	<i>Metaphysik</i>
Phys.	<i>Physik</i>
De Gen. et Corr.	<i>De Generatione et Corruptione</i>
De An.	<i>De Anima</i>
De Mot. An.	<i>De Motu Animalium</i>
De Gen. An.	<i>De Generatione Animalium</i>

### Descartes

Discours	<i>Discours de la méthode</i>
Regulae	<i>Regular ad directionem ingenii</i>
Med.	<i>Meditationes de prima philosophia</i>
Princ.	<i>Principia Philosophiae</i>
Le Monde	<i>Le Monde ou Traité de la Lumière</i>
Les Passions	<i>Les Passions de l'Ame</i>

### Kant

KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
Nova dilucidatio	<i>Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio</i>
Über den Optimismus	<i>Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus</i>
Beweisgrund	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes</i>
Träume eines Geistesehers	<i>Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik</i>
De Mundi	<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis</i>
Prolegomena	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können</i>





# Inhaltsverzeichnis

<b>I. Einleitung</b> .....	<b>15</b>
<b>II. Platon</b> .....	<b>23</b>
2.1. Einleitung zu Platon.....	24
2.2. Die Standardontologie Platons.....	25
2.2.1. Die drei Bettgestelle.....	25
2.2.2. Das Höhlengleichnis.....	28
2.2.3. Was und wie sind Ideen?.....	30
2.2.4. Das griechische Wort ‚εἶναι‘ und der Bezug zu Realität.....	36
2.2.5. Was und wie sind Phänomene?.....	43
2.2.6. Epistemologische Konsequenzen.....	49
2.2.7. Das Sonnengleichnis.....	52
2.2.8. Die Sonne oder die Idee des Guten.....	54
2.2.9. Zwischenfazit zur Standardontologie.....	69
2.3. Die „Spezialfälle“ der platonischen Ontologie.....	70
2.3.1. Die Seele im <i>Phaidon</i> als Spezialfall.....	70
2.3.1.1. Der Chorismos zwischen Körper und Seele analog zum Chorismos zwischen Phänomene und Ideen.....	71
2.3.1.2. Die Einordnung der Seele.....	76
2.3.2. Der <i>Timaios</i> als Ansammlung von Spezialfällen.....	79
2.3.2.1. Die grundlegende Dichotomie zwischen Sein und Werden.....	80
2.3.2.2. Die dritte Art des Seins: Die <i>χώρα</i> .....	82
2.3.2.3. Die Menschen- und Weltseele.....	85
2.3.2.4. Der <i>δημιουργός</i> .....	88
2.4. Fazit zu Platons Realitätsgradation.....	100
<b>III. Aristoteles</b> .....	<b>103</b>

3.1. Einleitung zu Aristoteles.....	104
3.2. <i>ὄν, πρώτως ὄν, οὐσία</i> und <i>μᾶλλον οὐσία</i> als Indikatoren für eine Gradation.....	106
3.3. <i>οὐσία</i> als Ausgangspunkt .....	110
3.3.1. <i>οὐσία</i> in den <i>Kategorien</i> : Eine Einzelding-Ontologie.....	110
3.3.2. <i>οὐσία</i> in den Substanzbüchern VII und VIII der <i>Metaphysik</i> : Eine hylemorphische Ontologie .....	115
3.3.2.1. Die Form als <i>οὐσία</i> und primäre Art des Seins .....	116
3.3.2.2. Das Spannungsverhältnis zwischen <i>individuell</i> und <i>allgemein</i> .....	123
3.3.2.3. Der Gegensatzpaar <i>Möglichkeit – Wirklichkeit</i> .....	128
3.3.2.4. Exkurs in <i>De Anima</i> : Was ist der Unterschied zwischen einem einzelnen, lebendigen Menschen (wie Sokrates) und einer Statue, die einen Menschen darstellt (eine Statue von Sokrates), oder: Die aristotelische Seelenlehre .....	130
3.3.2.5. Methodische Überlegung: Worauf sollte der Fokus gelegt werden: Einzelding-Ontologie oder hylemorphische Ontologie?.....	137
3.3.2.6. Die aus der <i>Metaphysik</i> folgende Gradation der Realität .....	139
3.3.2.7. Zwischenfazit zur <i>οὐσία</i> als primär Seiendes .....	141
3.4. Der Erste Beweger .....	142
3.4.1. Der Beweis für seine Existenz und seine daraus folgenden Eigenschaften .	143
3.4.2. Sein Notwendig- und Gut-Sein sowie seine Rolle im Realitätsgefüge.....	154
3.4.3. Mehrere unbewegte <i>οὐσίαι</i> und ihr Verhältnis zum Ersten Beweger .....	159
3.5. Fazit zu Aristoteles .....	168
<b>IV. Plotin .....</b>	<b>171</b>
4.1. Einleitung zu Plotin .....	172
4.2. Plotins Wirklichkeitskonzeption.....	175
4.2.1. Das <i>ἔν</i> .....	175
4.2.2. Der <i>νοῦς</i> .....	182
4.2.3. Die <i>ψυχή</i> .....	191
4.2.4. Die <i>ὑλη</i> .....	199
4.3. Die plotinische Gradation der Realität.....	205

<b>V. Auf dem Weg zum kritischen Kant.....</b>	<b>215</b>
5.1. Einleitung.....	216
5.2. René Descartes.....	217
5.3. Gottfried Wilhelm Leibniz.....	232
5.4. Christian Wolff .....	244
5.5. Alexander Gottlieb Baumgarten .....	251
5.6. Der vorkritische Kant.....	261
<b>VI. Der kritische Kant.....</b>	<b>271</b>
6.1. Einleitung zum kritischen Kant .....	272
6.2. Kants explizites System von Graden der Realität.....	275
6.3. Kants implizites System von Graden der Realität innerhalb seiner Realitäts- und Erkenntniskonzeption .....	279
6.3.1. Wahrnehmung als eigenständige Komponente .....	280
6.3.1.1. Zeit.....	282
6.3.1.2. Raum.....	283
6.3.1.3. Zeit und Raum und ihre gemeinsame Funktion .....	284
6.3.2. Das Ding an sich .....	288
6.3.2.1. Zwei Aspekte oder zwei Welten?.....	291
6.3.2.2. Absolute Realität?.....	300
6.3.2.3. Phaenomena und Noumena .....	304
6.3.2.4. Das Ding an sich – erkenntnistheoretisches oder ontologisches Problem? .....	309
6.3.2.5. Ein implizites Gradationssystem der Realität.....	314
6.4. Fazit zum kritischen Kant .....	317

<b>VII. Die <i>grounding</i>-Debatte .....</b>	<b>321</b>
7.1. Einleitung: Die <i>grounding</i> -Debatte .....	322
7.1.1. Was ist <i>grounding</i> ?.....	324
7.1.1.1. <i>Metaphysical grounding</i> : Ein „primitives“ Konzept? .....	324
7.1.1.2. <i>grounding</i> als in <i>virtue of-relation</i> .....	326
7.1.1.3. Formulierung von <i>grounding-relations</i> .....	328
7.1.1.4. Was sind die <i>relata</i> von <i>grounding</i> ? .....	329
7.1.1.5. <i>Fully</i> versus <i>partly/partial grounding</i> .....	335
7.1.1.6. Grundsäulen der <i>grounding</i> - und <i>in virtue of-relations</i> .....	335
7.1.1.7. <i>grounding</i> als Antwort darauf, <i>wie</i> etwas existiert? .....	338
7.2. Ist <i>grounding</i> ein Erklärungsmodell? .....	342
7.2.1. Der Bezug zur Erklärung.....	342
7.2.2. Abgrenzung von Kausalität.....	346
7.3. Explizite Philosophie-geschichtliche Einflüsse auf <i>grounding</i> .....	350
7.3.1. Platons <i>Euthyphron</i> .....	350
7.3.2. Aristoteles' <i>primär Seiendes</i> .....	353
7.4. Eine fundamentalistische und damit reduktionistische Verfahrensweise im <i>grounding</i> ?.....	356
7.4.1. Was ist eine fundamentalistische und reduktionistische Verfahrensweise? .....	356
7.4.2. Kritik einer fundamentalistischen und reduktionistischen Verfahrensweise .....	358
7.4.3. Der Monismus als hypothetische Durchspielung von <i>grounding</i> .....	364
7.4.4. Einordnung der Fundamentalität.....	370
7.5. Grade der Realität und <i>grounding</i> in einem Zusammenhang? .....	372
7.6. Kritik an <i>grounding</i> und Graden der Realität .....	375
7.6.1. Kritik am <i>grounding</i> .....	375
7.6.2. Kritik an Graden der Realität .....	380
<b>VIII. Fazit der Untersuchung.....</b>	<b>384</b>

**IX. Literaturverzeichnis.....390**

**X. Danksagung .....411**



## I. Einleitung

Wenn wir das Wort „Realität“ im alltäglichen Sprachgebrauch verwenden, wissen wir vielleicht ungefähr und im Ansatz, wovon wir sprechen, weil wir uns auf einen Minimalkonsens beschränken, aber allgemeingültiges Wissen oder gar eine einheitliche, allumfassende Definition scheint bei diesem so weitreichenden Begriff schwer zu fassen zu sein. Wir würden uns vielleicht allgemein auf die Definition „Das, was da ist.“<sup>1</sup> für Realität einlassen, aber dass diese vier Worte viel zu kurz sind, um dem Umfang dieses Begriffes gerecht zu werden, ist uns dabei auch gewiss – man bedenke zum Beispiel nur den Problemfall der Fiktion: Ist das, was in einem Roman geschrieben steht, real oder nicht? Inwiefern *ist*, also existiert, Fiktion generell?<sup>2</sup> Muss Fiktion niedergeschrieben sein, um zu existieren, oder existiert Fiktion auch, wenn sie sich bloß in meinen Gedanken befindet? Welche Kriterien haben wir überhaupt zur Verfügung, um eine adäquate Entscheidung darüber zu fällen?

Gerade auch seit Einsetzen des naturwissenschaftlichen Zeitalters mit seinen revolutionären technischen Neuerungen, die es uns erlauben, die uns zugängliche Realität erweitert und anders wahrzunehmen (zum Beispiel dadurch, dass uns technische Instrumente als sensuelle Hilfsmittel dabei helfen, etwas wahrzunehmen, was unsere eigenen Sinne uns zunächst verwehren), lassen ebenfalls diese kurze Definition zweifelhaft wirken. Denn was ist nun Realität? Das, was da ist, oder das, was wir wahrnehmen können, oder doch beides? Dabei steigt zudem folgende Frage mit folgender Problematik einhergehend empor: Wenn wir bereits gemerkt haben, dass wir Hilfsmittel benötigen, um beispielsweise bestimmte Wellenbereiche oder Ähnliches wahrzunehmen, was gibt es dann noch, was „da“ ist, wir aber nicht wahrnehmen können? Bestimmte Wellenbereiche oder Schallfrequenzen sind die eine Sache. Aber wenn man sich diese mangelhafte Beschaffenheit unserer Sinne weiter vor Augen führt, kommen noch ganz andere „Dinge“ in Frage. Traditionell in der Metaphysik (*specialis*) stünde dann beispielsweise die Frage nach Gott aus – wir können Gott nicht wahrnehmen, aber trotzdem waren und sind viele Menschen davon überzeugt, dass es ihn irgendwo gibt.

---

<sup>1</sup> Laird (1942) hat dazu richtigerweise festgestellt, dass man mit einem englisch-sprachigen Äquivalent, einem „There is...“, zumindest nach Bestandteilen der Realität fragen kann, um dementsprechend diese einzelnen Bestandteile zu identifizieren. Insofern könnte man „There is“ durchaus als Operator für die Erschließung der Realität bezeichnen, denn „wherever one can assert “There is” with truth, one has, eo ipso, to do with "reality".“, 246. Allerdings würde wohl sehr schnell deutlich, dass ein „There is...“ niemals eine Formulierung sein kann, die uns die komplette Realität, vor allem nicht ihre Struktur, erklären, sondern nur eine Aufzählung bieten kann, die diesem Begriff aber auch nicht gänzlich gerecht wird.

<sup>2</sup> Dazu behauptet Laird (1942) beispielsweise auch: „The real is contrasted with the illusory, the fictitious and the spurious, an allied trio, not quite identical each with each.“, 244. Dabei beginnen bereits die Fragwürdigkeiten: Nehmen wir an, dass diese Dinge nicht real wären: Was sind sie denn dann? Und wenn wir sagen, sie seien nicht real, meinen wir dann, dass sie nicht existieren? Wenn sie wiederum nicht existieren, wie ist es dann überhaupt möglich, dass wir beispielsweise über sie reden können?

Inwiefern er *ist*, inwiefern ein Gott *überhaupt ist*, wird dabei oft – bei all den Parallelen im Denken über seine Beschaffenheit im Laufe der Menschheitsgeschichte, die es sicherlich auch geben mag – sehr unterschiedlich ausgelegt.

Auch in der sogenannten *Metaphysica generalis* ist es eine Möglichkeit, dieses Schema der Vorgehensweise zu übernehmen: Was gibt es?<sup>3</sup> Traditionell könnte man nun ganz im aristotelischen Sinne sagen: Einzeldinge wie einzelne Menschen gibt es. Wir würden sicherlich behaupten, dass wir existieren. Den Schreibtisch vor mir wird es mit Sicherheit auch geben. Genauso wie den Stuhl, auf dem ich sitze. Die Pflanze auf meiner Fensterbank existiert ganz bestimmt auch. Endlos ließe sich diese Liste weiterführen, in der wir Dinge, von deren Existenz wir überzeugt sind, festhalten. Selbst wenn wir clever vorgingen und Kategorien bildeten, in denen wir mehrere Gegenstände einer Kategorie zuordnen und somit in einer Menge zusammenfassen könnten, wäre ein Ende auf dieser Liste kaum in Sicht. Zusätzlich kämen auch noch bestimmte Schwierigkeiten hinzu, auf die wir bereits gestoßen sind. Was machen wir eben mit solchen Fällen wie fiktionaler Literatur, Gott oder – weniger religiös – mit mathematischen Gegenständen?

Auch wenn dieses Vorgehen zumindest für einen minimalen Teil der Realität – wenn man sie als Gesamtheit des Existierenden auffassen möchte – sicherlich Anwendung finden kann, erscheint es doch sehr mühsam, uns die Realität so zu erschließen. Zusätzlich zu ihrem allumfassenden Umfang und einer solchen endlosen Liste sollten wir auch berücksichtigen, dass Realität auch nicht zu bedeuten scheint, dass Dinge einfach irgendwie irgendwo vorhanden sind. Realität hat auch eine bestimmte Struktur, die aber vollkommen unentdeckt bleibt, wenn man bloß danach fragt, was es gibt. Das essentielle Moment der Struktur der Realität ginge vollkommen verloren, wenn man sich bloß diese Frage stellt. Deshalb bietet sich ein anderes Vorgehen an: Wir könnten versuchen, Prinzipien zu entdecken und anzuwenden, um (uns) die Wirklichkeit<sup>4</sup> zu strukturieren, sodass wir diese tiefergehend verstehen können. Die Frage lautete dann also nicht, *ob* etwas existiert, sondern vielmehr, *wie* etwas existiert. Tatsächlich scheint sich ein solches Vorgehen anzubieten und Vorteile mitzubringen. Dieser Ansatz der Metaphysik nämlich erscheint vielversprechender als der quinesche Was-gibt-es-Ansatz, weil er uns nicht nur eine Liste von Dingen liefert, die es gibt – das ist nur die erste Stufe – , sondern darüber

---

<sup>3</sup> Vgl. Quines (1948) berühmter Aufsatz „On What There Is“. Quine verwendet dieses Frageschema und behauptet zudem, dass „what there is“ eine und nur eine Bedeutung hat. Zudem betont Quine die Einfachheit eines ontologischen Problems: „A curious thing about the ontological problem is its simplicity. It can be put in three Anglo-Saxon monosyllables: “What is there?” It can be answered, moreover, in a word—“Everything”—and everyone will accept this answer as true. However, this is merely to say that there is what there is. There remains room for disagreement over cases; and so the issue has stayed alive down the centuries.“, 21. Die Aufgabe der Metaphysik nach dem quineschen Verständnis besteht also darin, zu identifizieren, was es gibt (oder: existiert).

<sup>4</sup> Realität und Wirklichkeit werden hier zumeist synonym verwendet, es sei denn, dass es einer feinen Trennung – wie im Falle der unmittelbar „vorkritischen“ Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts – bedarf. In diesem Fall wird aber auch explizit auf die unterschiedlichen Bedeutungen von „Realität“, abweichend von dem, was „Wirklichkeit“ bedeutet, hingewiesen. Dennoch: Auch, wenn beide Begriffe etymologisch voneinander scharf getrennt werden müssen, ist es dennoch nicht zu leugnen, dass wir sie im alltäglichen Sprachgebrauch zumeist synonym verwenden (vgl. dazu: Plümacher [2011]: 2540), weil semantische Unterschiede kaum festzustellen sind. Auch in anderen Sprachen, wie den romanischen oder dem Englischen, fehlt eine solche Unterscheidung (vgl. dazu: Ebd.).



hinaus auch dazu befähigt, die Struktur dieser Dinge zu analysieren, um so weitergehend zu einem Verständnis von der Struktur der Realität insgesamt zu gelangen.<sup>5</sup>

Mit Fragen nach der Art und Weise der Existenz und des Seins und der Abkehr von Fragen nach dem, was es überhaupt gibt, schlagen wir einen Weg ein, der der aristotelischen Metaphysik nahekommt: Auch Aristoteles begab sich auf die Suche nach reduktiven Prinzipien, mit deren Hilfe er die Existenz bestimmter Entitäten auf andere Entitäten zurückführen konnte. Dass ein solches Vorgehen noch immer vorteilhaft, adäquat und ertragreich erscheint, zeigt eine aktuelle Debatte, die sich in den letzten beiden Jahrzehnten innerhalb der Metaphysik ergeben hat und einen ähnlichen Weg wie wir einschlagen will, die sogenannte *grounding*-Debatte. Ein Partizipant der *grounding*-Debatte, Jonathan Schaffer, der sich ebenfalls auf Aristoteles in Abgrenzung an Quine beruft, formuliert seine Programmatik entsprechend:

On the now dominant Quinean view, metaphysics is about what there is. Metaphysics so conceived is concerned with such questions as whether properties exist, whether meanings exist, and whether numbers exist. I will argue for the revival of a more traditional Aristotelian view, on which metaphysics is about what grounds what. Metaphysics so revived does not bother asking whether properties, meanings, and numbers exist. Of course they do! The question is whether or not they are fundamental.<sup>6</sup>

Wie Aristoteles stellen Vertreter:innen der Debatte nicht die Frage danach, *ob* etwas existiert, sondern, *wie* etwas existiert. Die Frage, ob etwas existiert, stellt sich im für das *grounding* entscheidenden Schritt nicht – denn alles existiert ja irgendwie. Existiert etwas nämlich nicht, haben wir auch keine Möglichkeit, diese nicht existierende Entität

---

<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang kann man auf eine Erkenntnis zurückgreifen, zu der bereits Heraklit in einer berühmt gewordenen Formulierung gelangt ist: „Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen.“, DK 22B123: [φύσις δὲ καθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.]

Vgl. dazu auch Rapp (1997): 69 sowie 70: „Wahrnehmung und Erfahrung sind notwendige Bedingungen für die Erkenntnis der wahren Natur, aber sie sind eben nicht hinreichend, vermutlich deswegen, weil sie immer nur Teilansichten der zu erkennenden Sachen und Sachverhalte wiedergeben, während die Erkenntnis des Ganzen oder des Grundes oder des Allgemeinen und Wiederkehrenden am Individuellen zusätzlich bestimmte, über die bloße Wahrnehmung und das Sammeln von Erfahrungen hinausgehende Voraussetzungen erforderlich macht.“ Etwas als existierend wahrzunehmen und anzuerkennen, ist eine Teilerkenntnis. Eine tiefergehende Erkenntnis scheint jedoch diejenige zu sein, die man erlangt, wenn man neben dem bloßen Existenten zusätzlich auch die zugrunde liegende Struktur dieses Existenten erkannt hat.

<sup>6</sup> Schaffer (2009): 347. Auch Schaffer formuliert die quinesche Aufgabe von Metaphysik wie folgt: „Quinean task: The task of metaphysics is to say what exists.“, 348. Die quinesche Methode lautet dann: „The method of metaphysics is to extract existence commitments from our best theory.“, ebd. Und so könnte (theoretisch) eine Liste der existierenden Dinge entstehen – deren Fertigstellung jedoch aufgrund des Umfangs der Dinge, die wir allgemein für existierend halten, fragwürdig erscheint.

Im Gegenzug dazu formuliert Schaffer die vielversprechendere, aristotelische Aufgabe so: „The task of metaphysics is to say what grounds what.“, 351. Dabei bietet sich laut Schaffer die Methodik an, diejenige Entität zu identifizieren, die fundamental ist, das heißt, diejenige Entität zu identifizieren, die für die Existenz anderer Entitäten verantwortlich ist, sodass man letztendlich eine Hierarchie von existierenden Dingen feststellen kann. Vgl. dazu auch: Williams (in Correia/Schnieder, 2012): 169. Wir werden darauf genauer eingehen.

aufzugreifen.<sup>7</sup> Wenn Aristoteles also dementsprechend die Philosophie derartig charakterisiert, dass „also die Weisheit eine Wissenschaft von gewissen Prinzipien und Ursachen ist“<sup>8</sup>, meint er das, worauf auch *grounding* abzielt: Die Ursachen und Prinzipien des Seienden zu untersuchen, um deren Struktur zu verstehen. Somit haben wir zwei Fundamentalphilosophien<sup>9</sup>, die nach den Prinzipien des Seins fragen.

In der Tat scheint das ein Ansatz zu sein, der vielversprechender erscheint, um die Realität tiefergehend zu erschließen und zu verstehen, weil eine solch prinzipientheoretische Untersuchung den Vorteil hat, einerseits reduktiv vorgehen zu können, andererseits dadurch auch Prinzipien und Struktur der Realität offenbart.

Das Vorgehen, welches in dieser Untersuchung also bevorzugt wird, ist nicht die Frage „Was gibt es?“<sup>10</sup>, sondern ein die Realitätsstruktur offenbarendes „Wie ist es?“. Dafür stellt sich uns eine sprachliche Methodik zur Verfügung, die auch eine gewisse Tradition in der Philosophie hat<sup>11</sup>, nämlich die Frage nach Graden der Realität. Aber was können überhaupt solche Grade der Realität<sup>12</sup> sein? Wir kennen in unserer Alltagssprache prinzipiell eine Vielzahl von Gradabstufungen, die wir problemlos einzuordnen wissen: Temperaturgrade, Schweregrade, Schwierigkeitsgrade, Intensitätsgrade, Bewertungsgrade etc. Was aber genau sind Realitätsgrade? Der Zugang zu dieser Begrifflichkeit fällt zunächst nicht so leicht. Und das Problem spitzt sich zu. Nun kann man von all den zuvor genannten Grad-Beispielen behaupten, dass man hier problemlos von einem höheren oder niedrigeren Grad sprechen kann. Aber was soll es bedeuten, wenn etwas einen höheren Grad an Realität als etwas anderes hat? Was haben wir uns darunter vorzustellen?

Am nächsten liegend wäre es in einer philosophischen Abhandlung, an dieser Stelle die Ontologie zu Rate zu ziehen. Und tatsächlich finden wir mit dem „ontologischen Komparativ“<sup>13</sup> eine erste Anlaufstelle. Denn analog könnte man dann fragen: Was heißt

---

<sup>7</sup> Ausgeschlossen sind dabei Verbindung, die der Logik entgegen stehen und widersprüchlich sind. So kann ich auf gewisse Weise auch auf ein viereckiges Dreieck zugreifen, indem ich „viereckig“ und „Dreieck“ zusammenfüge, aber dass ein solches existiert, ist ausgeschlossen, weil der Terminus „Dreieck“ logisch ausschließt, dass ihm das Prädikat „viereckig“ zukommt.

<sup>8</sup> Met., I, 1, 982a1-3: ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.

<sup>9</sup> Höffe (1996) charakterisiert eine solche Philosophie treffend: „Die Fundamentalphilosophie ist eine Wissenschaft vom Seienden als Seienden (on hê on), mithin jene Ontologie, die im Unterschied zu den Einzeldisziplinen die allem Seienden gemeinsamen Strukturen und Prinzipien untersucht.“, 145. Dabei ist es auch so, dass es prinzipiell keine Begrenzung auf irgendein Fachgebiet gibt, sondern, dass vielmehr der gesamte Bereich des Seins auf seine Art und Weise des Seins untersucht werden kann. Neuplatonisch könnte man auch formulieren: „Metaphysik ist *Denken des Ganzen dessen, was überhaupt ist*, und nimmt dieses Ganze von einem letzten Grund und Ursprung aus in den Blick.“, Halfwassen (2003a): 265, eigene Hervorhebungen.

<sup>10</sup> Laird (1942) geht sogar so weit zu sagen, dass „Existenz“ eine Bedeutung hat, die mit einer simplen „Was gibt es?“-Frage oder „There is...“-Aussage nicht zu erfassen ist (vgl. z.B.: 250). Auch er scheint die Struktur der Existenz mit einer solchen Theorie als Untersuchungsgegenstand ins Auge zu fassen.

<sup>11</sup> Vor allem, wenn es um (zumeist englischsprachige) Interpretationen wie z.B. von Platons oder Aristoteles‘ Theorien geht: z.B. Allen (1960), Morrison (1987), Vlastos (1973a, 1973b).

<sup>12</sup> Oder „Degrees of Reality“, wie es im englischsprachigen Raum genannt wird.

<sup>13</sup> Vgl.: Bröcker (1959).

es, dass etwas mehr *ist* als anderes?<sup>14</sup> Aber auch das klingt erst einmal nach einer obskuren Formulierung, die uns keinen Zugang bietet. Vielleicht hilft uns deshalb ein Beispiel, um uns diesen Fragen zunächst wenigstens anzunähern.

Auf den ersten Blick scheint es plausibel zu sein, zu behaupten, dass beispielsweise der dreidimensionale Kölner Dom auf der Domplatte in Köln *realer* als sein zweidimensionales Abbild auf einer Ansichtskarte ist. Dass er überhaupt auf einer Ansichtskarte abgebildet ist, ist nur deshalb möglich, weil er eben dort *real* steht. Seine dreidimensionale Existenz ist mindestens eine notwendige Bedingung dafür, dass es ihn auf Ansichtskarten gibt,<sup>15</sup> womit ihm ein höherer Grad an Realität als seinem Abbild zugesprochen werden muss. Jener ist scheinbar *unabhängiger* und *selbstständiger*: Der Kölner Dom kann in drei Dimensionen auch ohne die Abbildung des Kölner Doms weiter existieren; die Abbildung des Kölner Doms ist hingegen auf den Kölner Dom in drei Dimensionen angewiesen. Beides existiert – aber die Art und Weise der Existenz unterscheidet sich grundsätzlich. Die Grade von Artefakten scheinen uns in diesem Beispiel Hinweise auf die Gradabstufungen der Realität geben zu können.

Hierbei erkennen wir zudem bereits zwei Kandidaten, die auf der Suche nach Graden der Realität vielversprechende Indikatoren darzustellen scheinen: Zum einen die Selbstständigkeit, zum anderen die Unabhängigkeit. Als ontologische Begriffe scheinen sie uns dabei helfen zu können, Grade der Realität identifizieren und hierarchisieren zu können. Der Begriff der *Selbstständigkeit* hängt unmittelbar mit dem Begriff der *Autarkie* zusammen; das heißt, dass etwas, wenn es selbstständig ist, *für sich besteht* oder *genügt*. Ein Einzelding wie ein Mensch kann in der Alltagssprache als selbstständig bezeichnet werden, genauso aber auch andere Artefakte wie der Kölner Dom. Zwar könnte man in beiden Fällen beispielsweise aristotelisch sagen, dass es bestimmte Ursachen gibt, die auf beide Existenzen wirken oder gewirkt haben, aber dennoch würden die wenigsten Nichtphilosoph:innen diesen beiden Entitäten ihre Selbstständigkeit im Sinne von Autarkie absprechen wollen.

Auch der Begriff der *Unabhängigkeit* ist als ein Zustand der Selbstständigkeit zu bezeichnen, allerdings erfährt er in diesem Kontext eine andere Nuancierung als der Begriff der Selbstständigkeit. Die Selbstständigkeit bezeichnet, wie ein Ding an und für sich ist: Der Mensch ist selbstständig; die Eigenschaft des Laufens hingegen ist niemals

---

<sup>14</sup> Wichtig ist der Hinweis, dass mit *mehr sein* nicht gemeint sein kann, dass etwas *mehr existieren* muss. Diese Unterscheidung ist wichtig und spielt eine besondere Rolle in der folgenden Untersuchung. *Wenn etwas existiert, existiert es*. Existenz spielt sich nur in einem binären System an: Entweder etwas existiert oder etwas existiert nicht. Wenn die Rede davon ist, dass etwas *mehr ist*, dann ist damit eine Aussage über die *Qualität dieser Existenz* gemeint. Auf die Tatsache, dass Existenz selbst nicht graduierbar ist, weist schon Laird (1942) hin: „It may be noted, however, that "existence" in the above sense resembles "there is" in at least one respect additional to the fact that it includes "there is ". It does not admit of degrees. It is nonsense to say that x "exists more" than y. It may be a bigger, a stronger, a more lasting piece of existence than y; but each if it exists just does exist.”, 250.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Williams (2012), der den Kölner Dom in dreidimensional als “requirement-base” für den Kölner Dom auf einer Ansichtskarte bezeichnen würde: „What could be more natural than to call the totality of what exists our ‘ontology’? Within the ontology, there are some entities that not only exist, but are such that they form the ‘requirement-base’ for the rest – that is, such that what is ‘required’ of reality, in order that the truths be true, never invokes anything outside of this base. We could call this ‘fundamental ontology’, and call any part of ontology that isn’t part of fundamental ontology ‘merely derivative’.”, 182.

selbstständig in unserer Welt, sondern immer in Abhängigkeit von *etwas*, das *läuft*. *Unabhängigkeit* und *Abhängigkeit* als Begriffspaar betonen insofern also die Relation eines Dings zu einem anderen. Auf den ersten Blick erscheint der Kölner Dom unabhängig von anderen Dingen und damit selbstständig und unabhängig; die Photographie vom Kölner Dom auf der Postkarte hingegen ist immer abhängig vom Motiv. Gerade in Hinblick auf Abhängigkeiten erkennt man also, inwiefern die Begriffe der *Unabhängigkeit* und der *Selbstständigkeit* kooperieren und uns auf unserer Suche behilflich sein können. Deshalb scheinen sich diese Begriffe als „roter Faden“ anzubieten, als eine Art Schablone, um Realität und verschiedene Realitätskonzeptionen zu analysieren und daran anschließend eine hierarchisierende Gradation der Realität identifizieren zu können.

Prinzipiell kennen wir in unserer Realitätsauffassung bestimmte strukturelle Unterschiede, wie die bis hierhin aufgeführten Beispiele zeigen – und es gäbe noch viele weitere Beispiele, denen dasselbe Prinzip zugrunde liegt. Aber was ist mit weniger eindeutigen Beispielen? Was ist zum Beispiel mit uns, also den einzelnen Abkömmlingen der Spezies Mensch. Sind wir diejenigen, denen etwas wie der *höchste Grad an Realität* zukommen muss? Können wir unserem Selbstbild als autonome und unabhängige Wesen gerecht werden? Oder gibt es noch etwas, das selbstständiger und unabhängiger ist, sodass auch unsere Stellung innerhalb des Realitätsgefüges auf ein weiteres Prinzip zurückzuführen ist? Fälle wie diese bedürfen einer ausführlichen Untersuchung, auf die es auch – historisch gesehen – verschiedene Antworten gibt.

Außerdem stellt sich die Frage nach der Einheit der Welt: Wenn wir von Graden *der* Realität sprechen, setzen wir *die* Realität voraus, also *eine einzige* Wirklichkeit, in der sich alles befindet. Aber kann eine solche Voraussetzung gehalten werden? Können wir von einer Einheit ausgehen? Können wir berechtigterweise von *der* Realität, von Graden *der* Realität sprechen? Oder müssen wir diese Voraussetzung verwerfen und von Graden der Realitäten sprechen? Auch hier ist der Fall nun nicht mehr eindeutig und dieses Problem muss dementsprechend ebenfalls an geeigneter Stelle näher betrachtet werden.

Wir können als Ausgangspunkt festhalten: Die Rede von Graden der (einer?) Realität scheint ein aussichtsreiches Mittel zu sein, um die Realität prinzipientheoretisch zu strukturieren und so zu einem tieferen Verständnis dieser graduellen Realitätsstruktur gelangen zu können. Unser Ansatzpunkt liegt dabei in einem Interpretationsansatz, Grade der Realität als solche Grade zu verstehen, die bestimmen können, dass etwas unabhängiger und selbstständiger als etwas anderes ist und damit einen höheren Grad an Realität einnimmt, z.B. dadurch, dass  $x$  die notwendige Bedingung für die Existenz von  $y$  ist, also durch eine Abstufung zweier Entitäten.

Dass eine solche Gradation der Realität in der philosophischen Denkgeschichte oft ein festes Prinzip der verschiedenen Konzeptionen der Realitätsstruktur darstellt, wird deutlich, wenn man die Geschichte der Philosophie genauer betrachtet. Solche Fragen rund um die Strukturierbarkeit der Realität, einer Art *Great Chain of Being* oder *Scala Naturae*, beschäftigen die Menschheit nämlich schon seit jeher, auch, wenn man sich zusätzlich vor Augen führt, wie sehr der Mensch doch nach Ordnung und Interpretierbarkeit strebt. Schon in der Antike gab es Menschen mit bestimmten Interpretationen der Realität (welche wir dann später als *Metaphysik* bezeichnen werden),

denn schon zum Einsetzen des frühen griechischen Denkens – so Graeser – „manifestiert sich die Disziplin als Suche und Untersuchung hintergründiger Strukturen (wie etwa Form, Materie, Einheit, Identität u. a.) oder fundamentaler Ebenen der Realität (wie Elementen und Ursprüngen) [...]“<sup>16</sup> Aber auch über die Antike hinaus, über die Spätantike, über die Moderne bis hin in unsere Zeit scheint es Realitätskonzeptionen zu geben, die auf Graden der Realität basieren. Diese Theorien stellen Angebote dar, die uns dabei helfen können, die Prinzipien, die hinter einem Konzept von Graden der Realität stehen können, besser zu verstehen.

Dass wir also einen übergreifenden Zusammenhang zwischen verschiedenen Gradationssystemen der Realität herstellen und die Rede von Graden der Realität in historischer, aber dadurch angeleitet auch in übergreifender, systematischer Hinsicht als aussichtsreiches und sinnvolles Mittel, um die Struktur der Realität zu erfassen, identifizieren können, soll das übergreifende Ziel dieser Untersuchung sein. Dieses Ziel weist also zwei wesentliche Momente auf: Einerseits geht es um die Identifizierung von unterschiedlichen Gradationssystemen der Realität in Konzeptionen anderer Philosophiegeschichtlich relevanter Philosophen, sodass wir andererseits übergreifend die systematische Frage nach Graden der Realität durch festzustellende Zusammenhänge klären und zu einem tieferen Verständnis von der Realität als ein graduelles Gefüge gelangen können.

Bei Graden der Realität liegt es philosophisch nahe, von der Ontologie auszugehen. Diese ist schließlich als die Lehre vom Sein zu charakterisieren. Eine Lehre vom Sein sollte – jedenfalls im (neo-)aristotelischen Sinne – auch Auskunft über die Qualität des Seins geben, also beispielsweise welche (Klasse von) Entitäten auf andere (Klassen von) Entitäten zurückzuführen sind, welche (Klasse von) Entitäten an und für sich sind etc. Genau das sind auch Punkte, auf die die Frage nach Graden der Realität abzielen kann, weshalb sich die Ontologie als unmittelbarer Partner dieses Konzepts anbietet.

Die Untersuchung setzt dabei vor allem auf sechs Grundpfeiler: Zunächst einmal wird Platons Vorstellung von Graden der Realität eine Rolle spielen. Dabei werden wir seine „Standardontologie“, also die Dichotomie zwischen zwei Welten, genauer untersuchen, daran anschließend die „Spezialfälle“ der platonischen Ontologie näher betrachten, um so einen Zusammenhang zu einer Realitätsgradation herstellen zu können.

Daran schließt eine Untersuchung zu Graden der Realität bei Aristoteles an. Denn auch Aristoteles liefert uns in dieser Hinsicht ein aussichtsreiches Angebot: Seine Form-Materie-Komposita, also die Einzeldinge, sind auf ihre verschiedenen Momente hinsichtlich unserer übergreifenden Thematik zu überprüfen und zu diskutieren. Dabei werden wir auch die modale Trias Möglichkeit – Wirklichkeit – Notwendigkeit, die einen engen Zusammenhang zur Ding-Analyse des Aristoteles hat, genauer analysieren. Kulminieren werden diese aristotelischen Aspekte in einer Diskussion zum Ersten Beweger.

Daraufhin bietet es sich an, Plotin als Synthese zwischen Platon und Aristoteles hinzuziehen und zu überprüfen, inwiefern wir unsere Ergebnisse der vorherigen Analyse auch bei Plotin wiederfinden können, gleichzeitig wird Plotin uns aber gerade auch durch

---

<sup>16</sup> Graeser (2019): 13.

diese Synthese neue Momente liefern können.

Einen völlig anderen Ansatz als seine Vorgänger hat der kritische Kant, bei dem wir ein explizites und ein implizites System von Graden der Realität untersuchen werden. Doch weil durch den kritischen Kant ein so grundlegender Wandel in der Metaphysik stattgefunden hat – was uns eben auf neue Aspekte, zumindest eine neue Perspektive, hoffen lässt –, ist es sinnvoll, die Untersuchung zum kritischen Kant „vorzubereiten“. Dazu ist es sinnvoll, Kants unmittelbare Vorgänger wie Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, aber auch den vorkritischen Kant selbst zu Wort kommen zu lassen, weil sich der kritische Kant explizit von diesen und ihrer Art der spekulativen Metaphysik abgrenzt. Bei all den aufgezählten Philosophen ist es unser Ziel, ein System von Graden der Realität festzustellen.

Abschließend beschäftigen wir uns näher mit der *grounding*-Debatte, die noch einmal verdeutlicht, wie aktuell die Frage nach Graden der Realität noch immer ist und sein muss: Denn jene scheint mit ihrer Frage nach dem Wie der Realität geradezu ein graduelles Realitätsverständnis zu präsupponieren. Nach einer prägnanten Skizzierung des Programms und der verschiedenen Aspekte der Debatte wird der Fokus vor allem auf der Fundamentalität, die von manchen Autor:innen als ein wesentliches Moment der Debatte angesehen wird, liegen. Und so steht das Ziel dieser Untersuchung fest: Die Suche nach der Struktur der Realität anhand der Suche nach Graden der Realität.

## II. Platon

## 2.1. Einleitung zu Platon

Wenn man als Philosoph das Stichwort „Grade der Realität“ hört, liegt die Assoziation mit Platon nahe, weil gerade Platons Weltkonzeption in der Forschung des 20. Und 21. Jahrhunderts immer wieder mit „degrees of reality“<sup>1</sup> in Verbindung gebracht wurde und wird. Und in der Tat, Platons Konzept der Realität scheint eine Gradation von mindestens zwei verschiedenen Qualitäten der Realität – in der Forschungsliteratur „Zwei-Welten-Lehre“<sup>2</sup> genannt – vorzunehmen: der des unaufhörlichen und vollkommenen Seins der Ideen auf der einen und der des vergehenden und stets werdenden, aber niemals vollkommen seienden Seins der sinnlichen Dinge auf der anderen Seite. Das klingt erst einmal erläuterungsbedürftig, könnte aber durchaus als Standardinterpretation der platonischen Ontologie bezeichnet werden. Genau dieser Erläuterungsbedürftigkeit wollen wir uns nun annehmen und die Zwei-Welten-Lehre genauer untersuchen, weil sie sich als äußerst vielversprechend zeigt, um einen ersten Zugang zu Graden der Realität zu erhalten. In der ersten Hälfte des folgenden Überkapitels werden wir uns deshalb mit der „Standardontologie“ Platons, die aber auch einige Probleme mit sich bringt – denkt man beispielsweise an die Idee des Guten bzw. die Sonne im Höhlen- und Sonnengleichnis –, beschäftigen. Terminologisch wird dabei grundlegend deutlich werden: Wenn etwas *seiend ist*, hat es Realität – der Zusammenhang von Sein und Realität ist für das Verständnis von Platons Auffassung essentiell und muss deshalb auch untersucht werden.<sup>3</sup> Platon wird aber auch Dinge beschreiben, die *seiender sind*. Was genau das bedeutet, muss untersucht und eingeordnet werden. Auch wenn diese Einteilung zumeist recht eindeutig scheint, so gibt es doch einige Problemfälle im Werk Platons, die uns zudem in der zweiten Hälfte des Abschnitts beschäftigen werden. Welchen Realitätsgrad haben beispielsweise die Seelen im Vergleich zu den Ideen oder dem ‚Mittleren‘, dem Sinnending? Welchen Status hat der kontrovers diskutierte Demiurg im *Timaios*? Diese „Spezialfälle“ der platonischen Weltvorstellung müssen ebenfalls in den Fokus gerückt werden. Platons Werk und Realitätskonzeption stellen damit in jedem Fall eine gute Möglichkeit dar, sich der Thematik rund um Grade der Realität anzunähern. Als erster Zugang zu an Platons Wirklichkeitsvorstellung sollen uns drei Bettgestelle dienen.

---

<sup>1</sup> Exemplarisch kann man hier Bröcker (1959), Gallop (1965), Bolton (1975), Ketchum (1980), vor allem aber Vlastos (1973b), dessen Untersuchung auch den Titel *Degrees of Reality in Plato* trägt, aufführen.

<sup>2</sup> Z. B.: Strobel (in Horn/Müller/Söder, 2017): 136.

<sup>3</sup> Grundlegend zum Zusammenhang von Sein und Realität vgl. Patzig (1970), z.B. 113: „Die Schlüsselworte der platonischen Theorie sind die Ausdrücke «ἐπιστήμη» und «ὄν». Wahres Wissen ist auf die wahre oder eigentliche Realität, auf das Seiende, auf das eigentlich Wirkliche bezogen. Wer das Seiende sagt, wie es ist und daß es ist, der spricht wahr und hat Erkenntnis, und die wahre Wirklichkeit ist die Welt derjenigen Gegenstände, von denen es exaktes Wissen geben kann. Platons Hauptthese ist nun, daß es ohne die besondere Gegenstandsklasse, die er «Ideen» (griech.: ἰδέαι oder εἶδη) nennt, keine Realität oder Wirklichkeit im strengen Sinne und also auch kein exaktes Wissen gibt.“



## 2.2. Die Standardontologie Platons

### 2.2.1. Die drei Bettgestelle

Wie könnten drei Bettgestelle einen guten Anhaltspunkt für die Standard-Ontologie Platons und damit schließlich einen ersten Bezugspunkt zu Graden der Realität in Platons Lehre darstellen? Zugegeben, dieser Einstieg mag etwas konfus wirken, gerade für jemanden, der sich nicht mit der platonischen Philosophie oder philosophischen Themen generell beschäftigt hat oder beschäftigt. Tatsächlich bieten sich solche drei Bettgestelle aber ausgezeichnet dafür an, um die Aufmerksamkeit auf das platonische Grundproblem zu lenken. Was ist nämlich das verwirrende Grundmoment der platonischen Lehre? Nun, Platon wird behaupten, dass das Bett, in dem ich jede Nacht schlafe, eigentlich gar kein richtiges Bett ist. Man stelle sich vor, dass jemand so etwas allen Ernstes vor einem Publikum, das aus Nicht-Philosoph:innen bestünde, behauptete! Das wird aber letztendlich genau das sein, was Platon uns mit diesem Beispiel, welches seine Ontologie näherbringen und diese Theorie als eine des Eleatismus identifizieren kann, sagen wird und *innerhalb* dieser Theorie sagen *kann*. Denn das eigentliche Bett, das Bett im höchsten Grade, steht in keinem Schlafzimmer oder in sonst irgendeinem Raum, sondern ist Teil eines ewigen Ideenhimmels. Und genau diese Unterscheidung zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren Bett, diesem *Bett*  $\tau\iota$ , und dem eigentlichem Bett, der Idee des Betts, ist ein guter Einstiegspunkt einerseits für die platonische Realitätskonzeption insgesamt, andererseits aber auch für die Identifizierbarkeit von Graden der Realität, den übergreifenden Gegenstand dieser Untersuchung.

Wenden wir uns also Platons *Politeia* zu. Wie schon angekündigt, führt Platon an einer Stelle innerhalb dieser drei verschiedene Bettgestelle ein, die wiederum von drei verschiedenen Urhebern hergestellt wurden, nämlich: „Maler also, Tischler, Gott, diese drei sind Vorsteher der dreierlei Bettgestelle.“<sup>4</sup> Ein Bild eines Bettes, ein sinnlich wahrnehmbares, von einem Handwerker hergestelltes Bett und ein göttliches Bett – das sind die drei Bettgestelle, die Platons uns hier präsentiert. Zunächst zum „göttlichen“ Bettgestell.

Gott als Hersteller des Betts darf hier – innerhalb dieser Standardontologie Platons – nicht wörtlich genommen werden, sondern muss vielmehr als eine Art Metapher für die Ideen verstanden werden, um ihr vollkommenes Sein, welches sich zeigen wird, zu signalisieren. Der metaphorische „Gott“, ohne die Notwendigkeit, mehr als ein Gestell herzustellen, kreierte „auch nur eins allein, jenes, was das Bettgestell ist.“<sup>5</sup> Dieses Gestell und nur dieses ist das einzige, was uneingeschränkt ein Bettgestell *ist* – es ist die *Idee des Bettgestells*. Das Bettgestell des Tischlers hingegen, also das Bettgestell, welches sich in der Schlafkammer befindet, lässt sich nur durch einen niedrigeren Seinsgrad charakterisieren:

---

<sup>4</sup> Pol., 597b13-14: Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν.

<sup>5</sup> Ebd., 597c1-3: Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην [...].

Also wenn er nicht macht, was ist, so macht er auch nicht das Seiende, sondern nur dergleichen etwas wie das Seiende, Seiendes aber nicht? Und wenn jemand behaupten wollte, das Werk des Tischlers oder sonst eines Handwerkers sei im eigentlichsten Sinne seiend, der schiene wohl nicht richtig zu reden?  
Freilich nicht [...].<sup>6</sup>

Platon drückt sich eindeutig aus: Das vom Handwerker hergestellte Bett besitzt einen geringeren Seinsgrad als die Idee des Betts.<sup>7</sup> Der geringere Seinsgrad des sinnlich wahrnehmbaren Betts kommt in der platonischen Lehre dadurch zustande, dass es abhängig von der Idee des Betts ist – ohne diese Idee des Betts gäbe es auch kein Bett im sinnlich wahrnehmbaren Bereich. Die *Qualität* des Seins des Betts, welches vom Handwerker hergestellt wurde, ist damit niedriger verglichen mit dem „göttlichen“ Bett, also der Idee des Betts, welche das Bettgestell „im eigentlichsten Sinne“ darstellt.

Was ist aber mit dem Bettgestell des Malers? Es scheint auf einer Seinskala noch einmal unter dem des Handwerkers, gleichzeitig aber auch – relativ offensichtlich – noch nicht im Bereich des Nichtseienden anzusiedeln zu sein. Denn das Gemälde hat nicht nur die Idee, sondern auch das sinnliche Bettgestell als Vorlage und Zugrundeliegendes. Zudem erfüllt es auch nicht den Zweck, den ein Bettgestell eigentlich hat.<sup>8</sup> Man kann nämlich nicht in einem solchen gemalten Bettgestell nächtigen.

Also gilt insgesamt, dass die platonische Seinslehre folgende graduellen Unterschiede in Hinblick auf verschiedene Seinsebenen annimmt: Eine Idee repräsentiert das höchste Sein, weil sie einmalig und einheitlich ist sowie Urbildcharakter zu haben scheint. Darunter sind die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände aufzuführen, wie ein Bettgestell, in dem ich jede Nacht schlafe. Diese sind nicht einmalig, sondern vielmehr ein *Bett τι*, auf *irgendeine Art ein Bett*. Zuletzt ist die Abbildung von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen zu nennen, weil ihr nicht nur die Idee zugrunde liegen muss, sondern *zusätzlich* auch noch der wahrnehmbare Gegenstand, den sie abbildet.<sup>9</sup> Somit – und da ist Horn zuzustimmen – sind den drei Herstellungsweisen

drei ontologische Ebenen zugeordnet: die Ideenebene, die Ebene des realen Artefakts und die Ebene des künstlerisch imitierten Artefakts. Das Argument gegen die nachbildenden Künstler besteht nun in dem doppelten Mangel, den ein solches zweifaches Abbild gegenüber der Idee aufweist.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Ebd., 597a5-9: Οὐκοῦν εἰ μὴ ὁ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ τελέως δὲ εἶναι ὄν τὸ τοῦ κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;

– Οὐκοῦν, ἔφη [...].

<sup>7</sup> Und damit auch einen geringeren Realitätsgrad, aber dazu später mehr.

<sup>8</sup> Vgl. dazu auch René Magrittes berühmtes Bild „La trahison des images“, das dieses Problem künstlerisch aufarbeitet. Magritte stellt ein Bild einer Pfeife dar, unter der ein Schriftzug zu sehen ist: „Ceci n’est pas une pipe.“ Die Differenz zwischen Abbildung einer Pfeife und dreidimensionaler Pfeife könnte (wenn man noch eine Idee der Pfeife annimmt) genau so aus Platons (aber auch – ohne wiederum die Annahme von Ideen – Aristoteles‘) Gedanken entspringen.

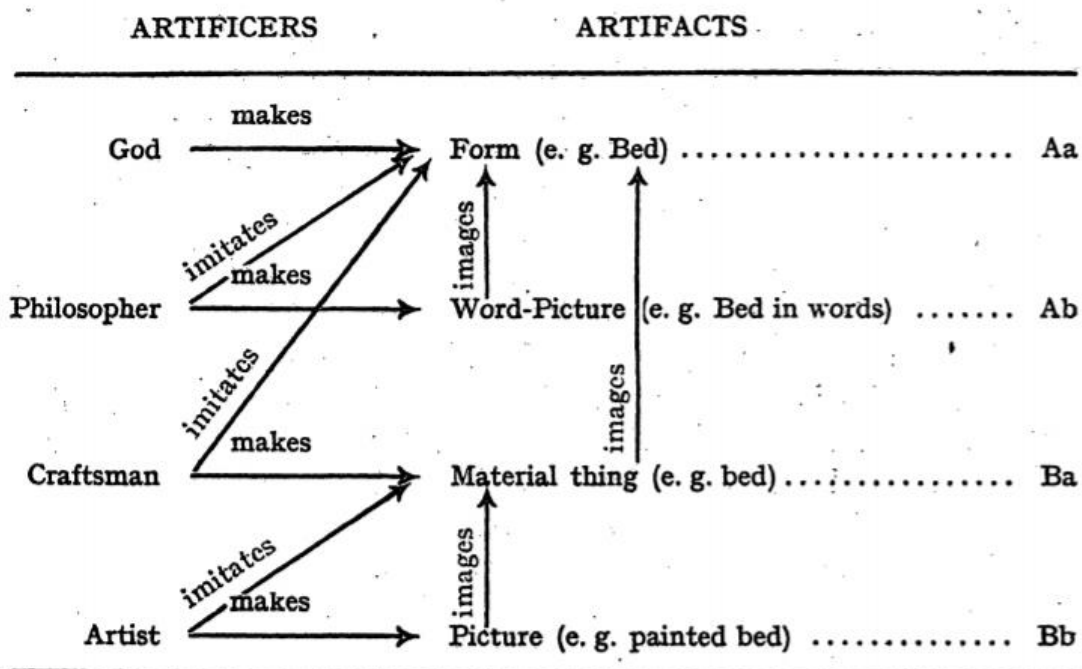
<sup>9</sup> Vgl. bestätigend auch Graeser (1982), der ebenfalls behauptet, „dass die raum-zeitlichen Gegenstände ihrerseits «wirklicher», «wahrer» und «deutlicher» sind als ihre Nachbildungen und die Ideen selbst wiederum «wirklicher», «wahrer» und «deutlicher» als ihre raum-zeitlichen Verwirklichungen.“, 40.

<sup>10</sup> Horn (in Höffe, 2011): 231. Vgl. dazu auch Vlastos (1973a): 53 und Gallop (1965), z.B. 124. Gallop beschäftigt sich in seiner Untersuchung ausführlicher mit der Unterscheidung von „image“ und „reality“ in

Denn das sinnlich wahrnehmbare Bettgestell ist ein Bettgestell  $\tau$ , also *irgendwie* ein solches; das Gemälde eines Bettgestells ist aber nicht einmal das, sondern nur eine Abbildung dieses Bettgestells  $\tau$ , ihm liegt also ein Muster ‚zweiter Klasse‘ zugrunde. Das ‚reale‘ Bettgestell, das *Wesen* des Bettgestells, das sich durch eine Existenz, die durch vollkommenes Sein charakterisiert werden kann, auszeichnet, ist in jedem Fall die Idee des Betts. Und dadurch, dass Ideen sinnlichen Nachbildungen als Urbilder und Muster auf irgendeine Art und Weise dienen, sind jene diesen ontologisch übergeordnet.<sup>11</sup> Jene sind für die Existenz von diesen eine notwendige Bedingung und demnach gilt: Ohne jene können diese nicht existieren, ohne diese aber dennoch jene.

Wir können also festhalten: Gerade auf Nicht-Philosoph:innen mögen Platons Thesen konfus und unhaltbar wirken. Dennoch hat die ihnen zugrundeliegende Grundidee einen immensen Einfluss ausgeübt – mithin übt sie ihn noch immer aus, weil Platon in seiner Theorie die Kontingenz von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen ganz konsequent darstellt und solchen kontingenten Dingen stabile Ideen entgegenstellt. Platon entwirft damit eine Realitätskonzeption, die sich klar durch ontologische Priorität ausdrückt. Ein jedes Ding scheint im platonischen Kosmos seinen festen Platz in einer klaren Hierarchie einzunehmen. Und dieses ontologische Gefüge wiederum drückt eine gewisse (Seins-)Qualität aus, nämlich eine Qualität, wie selbstständig und einheitlich ein Ding eigentlich

der platonischen Lehre, die auch in diesem Kontext relevant ist. Außerdem hebt er die Sonderstellung der Philosoph:in – als vierte Instanz sozusagen – in der platonischen Ideenlehre hervor: „Between God who makes the Form of Bed and the carpenter who makes an ordinary bed, there lies the philosopher, who makes the Bed in words.”, 120-121. Wie der Handwerker das Bett handwerklich erzeugt, erzeugt die Philosoph:in das Bett mit Worten, wobei es diesen gelingen kann, das Urbild *artgerechter* mit ihren Worten zu zeichnen. Dabei kommt Gallop (123) zu folgender veranschaulichender Graphik:



<sup>11</sup> Damit einher geht aber auch, dass diese Urbilder einen höheren Realitätsgrad als ihre Abbilder besitzen. Dazu an späterer Stelle mehr.

ist. Die drei Bettgestelle boten dabei einen guten Einstieg; um einen vertiefenden Blick in die platonische Weltanschauung zu bekommen und einen Schritt näher in Richtung einer potentiellen Realitätsgradation zu kommen, lohnt ein Blick in das vielleicht bekannteste nicht-biblische Gleichnis der westlichen Welt: dem Höhlengleichnis.

### 2.2.2. Das Höhlengleichnis

Wir bleiben vorerst in der *Politeia* und wenden uns einem mit Worten gezeichnetem Bild zu, das – ähnlich den drei Bettgestellen – äußerst anschaulich Platons Weltverständnis und Realitätskonzeption zu vermitteln vermag. Diese Allegorie ist vielleicht fast so berühmt wie ihr Verfasser, Platon, selbst.<sup>12</sup> Die Rede ist vom Höhlengleichnis. Auf vielen, unterschiedlichen Ebenen ist dieses Gleichnis interessant und spannend, gleichzeitig ist aber auch nicht zu leugnen, dass die Platon-Exegese gerade bei diesem Gleichnis auch ihre Probleme mit sich bringt. Nichtsdestotrotz ist das Höhlengleichnis ein guter Anhaltspunkt, um die verschiedenen Ebenen des Seins, die Platon ganz eindeutig in seine Lehre integriert, näher zu verstehen.

„Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat.“<sup>13</sup> Das ist die Grundvoraussetzung des Gleichnisses: Menschen in einer Höhle. Doch nicht nur das. Die Menschen sitzen dort von Kindheit an, gefesselt an Hals und Beinen, sodass sie ihr ganzes bisheriges Leben nur nach vorne auf eine Wand der Höhle schauen konnten. Über ihnen, zu ihrem Rücken gewandt, spendet ein Feuer Licht. Zwischen diesem Licht und der gegenüberliegenden Wand der Höhle werden nun von „Gauklern“, die den Gefangenen selbst verborgen bleiben, einige Kunststücke und Artefakte gezeigt, deren Schatten wiederum durch das sich hinter ihnen befindliche Licht als Projektionen auf die gegenüberliegende Wand geworfen werden, sodass die Gefangenen diese Projektionen und *nur* diese Projektionen wahrnehmen. Da die gefesselten Menschen niemals etwas anderes als diese Erscheinungen sahen, ergibt sich laut Platon folgende Konsequenz: „Auf keine Weise also können diese irgend etwas anderes für das Wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke? Ganz unmöglich.“<sup>14</sup> Diese Projektionen, die eben nur Projektionen sind, spielen zwar eine Rolle in der Realität, die dort beschrieben wird; sie sind aber nicht die *wahre Ebene* der Realität, nicht das wahre Sein, sondern im wahrsten Sinne des Wortes nur ein Schatten jener.

---

<sup>12</sup> Diese Berühmtheit kommt nicht von ungefähr. Platons Höhlengleichnis liefert auf vielen unterschiedlichen Ebenen interessante Aspekte. Für unsere Zwecke lassen wir aber viele Deutungsebenen, wie beispielsweise die Ebene, auf der das Höhlengleichnis als Sinnbild für den Bildungsgang der Philosoph:in steht, außen vor.

<sup>13</sup> Pol., 514a3-5: Ἴδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκίσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἰσοδὸν ἐχούσῃ μακρὰν παρ’ ἅπαν τὸ σπήλαιον [...].

<sup>14</sup> Ebd., 515c1-3: Παντάπασι δὴ, ἣν δ’ ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

– Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.

Nun wird jedoch ein Gefangener befreit, der die Höhle gegen Ausgang hinaufgeht und dem außen scheinenden Sonnenlicht näherkommt. Mit jedem Schritt nach oben ist er jedoch auch gleichzeitig näher am wahren Sein, dem Bereich der Realität, in dem sich das vollkommene Sein befindet und damit also, wie Platon selbst behauptet, „dem Seienden näher und zu dem mehr Seienden gewendet [...]“. <sup>15</sup> Der Freigelassene sieht nicht mehr die Schatten und damit die Projektionen, sondern *die Dinge selbst*. Und schließlich, wenn er den Ausgang der Höhle erreicht, sieht er die alles überstrahlende, Licht spendende Sonne, die den Gipfel und Höhepunkt dieses Gleichnisses darstellt und mit der wir uns in Kürze näher befassen müssen. Das traurige Ende des Gleichnisses, in dem der Gefangene trotz bester Intentionen von seinen ehemals Mitgefangenen ausgelacht und schließlich getötet wird, kann hier außen vor gelassen werden.

Platons Höhlengleichnis wird zwar in vielen Punkten kontrovers diskutiert, aber eindeutig ist, dass es sein Realitätskonzept bildlich darstellt. <sup>16</sup> Denn der Bezug zur platonischen Ideenlehre ist ersichtlich und genauso ersichtlich zeigt das Höhlengleichnis die „klassische“ Ontologie Platons. Das berühmte Gleichnis lässt sich demnach wie folgt auf die platonische Realitätskonzeption beziehen: Der platonische Ideenhimmel ist das Sein im eigentlichen und damit vollkommenen Sinne. Die Sinnenwelt hingegen ist eine reine Projektion dieses Ideenhimmels, weshalb dieser auch kein Sein im vollkommenen Sinne zukommen kann, sondern bloße Teilhabe an diesem vollkommenen Sein, denn analog dazu hängt die Projektion, die an der Wand erscheint, von der Lichtquelle, vor allem aber von dem Gegenstand selbst ab. Ohne einen *wahren* Gegenstand gäbe es auch keine Projektion.

Im platonischen Kontext besitzt dabei jeder Gegenstand <sup>17</sup> – genauer: jede Art von Gegenständen – der Sinnenwelt ein einziges Gegenstück als immaterielle Idee, so

aber auch wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch alles, was wir vorher als vieles setzten, setzten wir als eine Idee eines jeden, indem wir annehmen, daß sie nur eine ist, und nennen es jegliches, was es ist. <sup>18</sup>

Das, was wir wahrnehmen, ist folglich nicht die eigentliche Ebene der Wirklichkeit in dem Sinne, dass wir hier nicht die im vollen Sinne seienden Entitäten, die ursächlichen Entitäten, wahrnehmen, sondern vielmehr eine *Projektion des eigentlichen Seins*. Platon ist aber eindeutig kein Außenweltskeptiker: Natürlich existiert dasjenige, was wir wahrnehmen. Wir leben in keiner Simulation, keiner Matrix, in der uns Wirklichkeit vorgegaukelt wird, oder Ähnlichem. Die Sinnendinge haben in seiner Konzeption allerdings kein *reines Sein*, sondern sind vielmehr das an dem reinen Sein *Teilhabe*: Alles Sinnliche hat seine Form und sein seiendes Gegenstück im ewigen, sinnlich nicht

---

<sup>15</sup> Ebd., 515d2-4: [...] μάλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος [...].

<sup>16</sup> Für die ontologische Bedeutung des Höhlengleichnisses vgl.: Szlezák (in Szlezák, 2019): 553.

<sup>17</sup> Damit inkludiert sind auch abstrakte Begriffe wie das Sein oder die Gerechtigkeit.

<sup>18</sup> Ebd., 507b5-8: Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μᾶς οὔσης τιθέντες, „ὅ ἔστιν“ ἕκαστον προσαγορεύομεν.

Wir sehen also, dass die drei Bettgestelle nur ein Beispiel von unzähligen sind und können unsere ersten Vermutungen bestätigen: Während es sehr viele sinnlich wahrnehmbare Bettgestelle gibt, gibt es nur ein *wahres* Bettgestell, die Idee des Bettgestells.

wahrnehmbaren Ideenhimmel, an dessen Sein es teilhat.<sup>19</sup> Beides, wie schon gesagt, existiert – Platon möchte uns nicht sagen, dass die Projektionen nicht existieren oder gar nicht real sind. Aber ihre Existenz ist von *unterschiedlicher Qualität*: Die Existenz der Ideen zeichnet sich durch reines Sein aus, die Existenz der Sinnendinge jedoch kann nur als „unreines“ Sein beschrieben werden. Denn Ideen sind in ihrem Wesen, und das ist letztendlich ein entscheidender Punkt, den das Höhlengleichnis vermittelt, grundsätzlich von Sinnendingen zu unterscheiden.

Und damit können wir einen grundlegenden Aspekt der platonischen Metaphysik feststellen: die Einteilung in „zwei Welten“. Diese „zwei Welten“ (die natürlich *einer* und damit *der* Realität angehören) sind einerseits aufeinander zu beziehen und die Welt der Sinnendinge ist ohne die Welt der Ideen im platonischen Kontext nicht zu erklären, denn das sinnlich wahrnehmbare Bett existiert nur aufgrund der ewigen und immateriellen Form des Betts; andererseits müssen sie auch grundsätzlich und ihrem Wesen nach voneinander unterschieden werden. Diese, wie Becker sie richtigerweise bezeichnet, grundlegende „Dichotomie wird oft in Gestalt einer dogmatisch vorausgesetzten Unterscheidung zweier ontologischer Klassen, nämlich konkrete Dinge und Ideen, präsentiert [...].“<sup>20</sup> Und insofern können wir von „zwei Welten“ sprechen, wobei – und das muss noch einmal bekräftigt werden – es adäquater wäre, von „zwei Bereichen einer Welt“, wenn man Welt als Realität versteht, zu sprechen.

Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge partizipieren an den Ideen und ihrem Sein und hängen somit auch ontologisch von ihnen ab, was im Gleichnis dadurch ausgedrückt wird, dass jene eben nur Schatten *der Dinge selbst* sind. Diese ontologische Priorität der Ideen, gepaart mit der Tatsache, dass die Existenz der Sinnendinge auf die Existenz der Ideen zurückzuführen ist, spricht dafür, dass der Seinsgrad der ewigen Ideen höher anzusiedeln ist als der der an ihnen teilhabenden Dinge.

### 2.2.3. Was und wie sind Ideen?

Nichtsdestotrotz bleiben in Bezug auf die Ideen noch einige Fragen offen. Im Ansatz erläutert das Höhlengleichnis zwar ihre Stellung im platonischen Kosmos, aber ihr Wesen bleibt uns dennoch noch verborgen. Deshalb ist es an der Zeit, sich diesen zuzuwenden und ihr Sein näher zu charakterisieren. Was genau *ist* nämlich nun eine solche Idee? Was heißt, dass sie *reines Sein* ist? Oder anders formuliert: Auf *welcher Art und Weise* existiert sie als reines Sein?

Eine Idee, das „*εἶδος*“, ist grundsätzlich, aus menschlicher Perspektive, dasjenige, das nicht gesehen werden kann, aber platonisch gedacht werden muss; das Sichtbare hingegen ist das, was gesehen, aber nicht gedacht wird.<sup>21</sup> Ideen sind somit intelligibel. Die Dinge

---

<sup>19</sup> Genauer zu sinnlichen Gegenständen: Vgl. Kap. 2.2.5.

<sup>20</sup> Becker (2017): 15.

<sup>21</sup> Vgl.: Pol., 507b10-c1: Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ.

der sinnlich wahrnehmbaren Welt hingegen sind grundsätzlich als bloße Abbilder dieser intelligiblen Formen zu verstehen. Das zeigt uns das Höhlengleichnis auf anschauliche Weise dadurch, dass die Gefangenen eben nur die Schatten und damit Abbilder der Dinge sehen, nicht aber diese Dinge selbst. Dadurch wird deutlich, dass die Sinnendinge in ihrem Sein dem Sein der Ideen untergeordnet sind. Hinzu kommt, dass die Dinge selbst immer das bleiben, was sie sind – Sinnendinge hingegen befinden sich in einem steten Wandel. Ein Herrscher kann zum Zeitpunkt  $t_1$  gerecht sein, zum Zeitpunkt  $t_2$  jedoch als ungerecht bezeichnet werden. Die Idee der Gerechtigkeit hingegen ist zu jedem Zeitpunkt gerecht, und nur gerecht. Die *Qualität des Seins* ist also aufgrund des stetigen Wandels, dem die Sinnendinge als wahrnehmbare Gegenstände in ihrem Dasein in der Sinnlichkeit unterworfen sind, als niedriger zu bezeichnen.<sup>22</sup> Die Idee hingegen, wie schon kurz angesprochen, ist „das, was es selbst ist“<sup>23</sup>, also eine *Einheit*, und kein Ding, das aus

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Rehn (in Horn/Müller/Söder, 2017): z.B. 340. Aufgrund dieser Tatsache kann man von dieser dem Wandel unterworfenen Welt auch kein Wissen im platonischen Sinne, sondern nur Meinung (bestenfalls: wahre Meinung) erlangen. Epistemologisch gesehen, liegt also das Wissen, die sichere Erkenntnis, nicht hier in der Sinneswelt, sondern in der intelligiblen Welt der Ideen. Vgl. dazu Kap. 2.2.6.

<sup>23</sup> „αὐτὸ ὃ ἔστιν“. Vgl. dazu beispielsweise: Pol., 532a7; Phd. 75d2. Zum Einheitsgedanken vgl. auch Pol., 476a5-10:

„ – Und mit dem Gerechten und Ungerechten und Guten und Bösen und allen anderen Begriffen ebenso, daß jeder für sich eins ist; aber da jeder vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriffen überall zum Vorschein kommt, auch jener als vieles erscheint.

– Du hast recht, sagte er.“

[Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἔν ἕκαστον εἶναι, τῆ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

Ὅρθῶς, ἔφη, λέγεις.]

Gleichzeitig stellt das Konzept der Selbstprädikation der Ideen und das Teilhaben der Sinnendinge an den von ihnen getrennten, ursächlich wirkenden Ideen, auf das in Kürze noch einzugehen sein wird, ein großes Problem innerhalb der Ideenlehre dar, indem dieses Konzept zu einem *regressus in infinitum* führt. Es ist das von Aristoteles so genannte „Argument vom dritten Menschen“ (Vgl. Met., I, 990b, 17). Dieses Problem, das Platon selbst auch schon im *Parmenides* erkannt hat und erst von Aristoteles gelöst werden konnte, wie wir später sehen werden, bezieht sich vor allem auf eben diesen Dialog (Parm., 132a-d). Wie kommt diese Aporie zustande? Nehmen wir zunächst Platons eigenes Beispiel, die Größe, zur Hand: Es gibt die Größe an sich, getrennt von den Sinnendingen. Gleichzeitig gibt es aber auch Sinnendinge, denen Größe irgendwie zukommt und somit haben diese teil an der Idee der Größe. Hier ist der Kernpunkt des Problems. Denn hier wäre eine weitere Idee von Größe von Nöten, mit der man wiederum die Größe der Sinnendinge der Idee der Größe zuordnen kann. Und „dritte“ Ideen solcher Art wären immer wieder hinzuzuziehen, um die Ähnlichkeit von Urbild und Abbild beurteilen zu können. Oder anders ausgedrückt: „Wenn Ding und Idee in einer Beziehung der Ähnlichkeit sein sollen, so die Argumentation, bedarf es einer dritten Größe, an der die Ähnlichkeit gemessen werden kann, und das wiederholt sich endlos.“ (Pleger [2009], 164). Aristoteles' Beispiel, das namensgebend für das beschriebene Problem geworden ist und dieselbe Problematik wie die Größe aufweist, könnte man wie folgt zusammenfassen: „Es gibt, so hatte Aristoteles nach den erhaltenen Zitaten ausgeführt, viele Menschen. Nun kann nach der Grundanschauung der Ideenlehre die Einheit der vielen Menschen nur darauf beruhen, daß es eine Idee des Menschen, daß es einen Menschen an sich gibt. Dann aber ist für diesen Menschen an sich und die vielen hier lebenden Menschen wiederum eine Einheit notwendig, dies müßte wiederum eine besondere Idee sein, und dies wäre der dritte Mensch [...].“ (Martin [1973]: 175).

Es gibt zwar auch – gerade in Hinblick auf die Idee des Guten, die auch uns näher beschäftigt – Lösungsvorschläge, um diese Aporie zu lösen (Vgl. Ferber [2005], 157: „Doch ein Grund, weshalb Platon die Idee des Guten über dem Sein ansetzt, scheint mir nicht zuletzt darin zu liegen, daß er die Problematik

vielen verschiedenen zu unterscheidenden Eigenschaften besteht, wie zum Beispiel ein sinnlich wahrnehmbarer Tisch *a* als Repräsentant der sinnlich wahrnehmbaren Welt viele unterschiedliche Eigenschaften aufweist, während Tisch *b* ebenfalls viele auch mit Tisch *a* verglichen unterschiedliche Eigenschaften aufweist. Tisch *a* beispielsweise kann einen dunkleren Holzton aufweisen, während Tisch *b* aus hellem Holz besteht. Tisch *c* wiederum könnte ein Glastisch sein etc. Tisch *a*, *b* und *c* sind aber dennoch alle Tische, weil sie alle auf die einheitliche und einzigartige Form, die Idee des Tisches, zurückgeführt werden können. Diese Form selbst gibt nämlich an, was es braucht, um ein Tisch zu sein, und das im vollsten Sinne idealtypisch; sie ist den Dingen als Vor- und Urbild in gewisser Weise immanent und als numerisch zu unterscheidende Entität transzendent zugleich. Zudem muss die Idee demnach eine Einheit, ein Eins, und nicht zusammengesetzt sein. Man könnte auch den Menschen (nach Platon zumindest seinen sinnlich wahrnehmbaren Teil) als Beispiel aufführen. Mensch *a* ist schön, Mensch *b* hingegen schöner. Schön im reinsten und wahren Sinne ist aber nur die Idee des Schönen.<sup>24</sup> Mensch *a* und *b* können in ihrem Schönheitsgrad niemals vollkommen sein; auch kann ihr Schönheitsgrad im Laufe der Zeit variieren. Bei der Idee des Schönen ist das unmöglich: Da sie die Schönheit im wahrhaftigsten Sinne ist, ist sie *immer* schön und *nur* schön. Nehmen wir konkret die mythologische Figur Helena und folgen damit einem sehr anschaulichem Beispiel von Ketchum:

If you tell me that Helen of Troy is beautiful, I might be able to convince you that in some minor respects she is not beautiful : her chin is just a bit too long and she is usually in an ugly mood when she gets up in the morning. It simply does not follow that she is not beautiful. Nor does it follow that she is both beautiful and not beautiful, that she is not a paradigm case of a beauty. At best it follows that she is both beautiful and in a way (the "πῶς" of *Republic*, 479B1) not beautiful, that she is not purely (εἰλικρινῶς) beautiful or completely (πάντως, τελέως, πανταχῆ) beautiful.<sup>25</sup>

---

des „Dritten Menschen“ und damit einen potentiell unendlichen Regreß von Ideen des Guten vermeiden wollte.“ oder Pleger [2009], 165, der sagt, dass Idee schließlich auch der Maßstab ihrer selbst und der des sinnlichen Dinges sein könne), dennoch bleibt das Problem innerhalb der Ideenkonzeption Platons prinzipiell bestehen. Für eine Übersicht zur Problematik vgl. Becker (in Schrenk, 2017). Ausführlich zum Argument von dritten Menschen vgl. Vlastos‘ (1954) einflussreiche Untersuchung, der beide Versionen des Problems genau skizziert und interpretiert.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Patzig (1970), der richtigerweise feststellt, „daß die Formen von Platon als perfekte Repräsentanten ihnen zugeordneter Prädikate eingeführt wurden: «αὐτὸ τὸ καλόν» heißt, so sahen wir, das «exakt Schöne», das «vollkommen Schöne» – und so mit allen Formen. Deren Gemeinsames ist demnach, daß sie perfekte Standards sind. Erst und genau dann, wenn man perfekte Exemplare sucht, kann man platonische Formen entdecken.“, 121.

<sup>25</sup> Ketchum (1980): 216. Genauer zur Idee des Schönen vgl. auch Halfwassen (2003b). Halfwassen untersucht die besondere Stellung der Idee des Schönen in der platonischen Metaphysik. Denn dort – so Halfwassen – „besitzt das Schöne nun einerseits einen allgemeinen ontologischen Aspekt und andererseits einen besonderen prinzipientheoretischen Aspekt; insofern die metaphysische Prinzipientheorie seit Aristoteles traditionellerweise Theologie heißt, kann man auch von einem theologischen Aspekt des Schönen im Platonismus sprechen. Hinzu kommt noch ein spezieller bildtheoretischer oder eikonologischer Aspekt, der das sinnlich erscheinende Bild oder Kunstwerk als Repräsentation einer transzendenten Wirklichkeit begreift, die im Bild scheint und durchsichtig wird.“, 83. Weiterhin untersucht Halfwassen dabei drei Momente, die in dieser Idee liegen: Das ontologische, theologische und bildtheoretische Moment, welche alle drei ineinander verwoben sind. Dabei berücksichtigt Halfwassen auch die „höchste



Helena, die zwar (zumindest für die griechische Mythologie) als die schönste Frau unter den Sterblichen gilt, mag sehr schön sein – *vollkommen* schön kann sie aber nicht sein. Das Privileg, vollkommen schön zu sein, ist nur der Idee der Schönheit in ihrer Einheit als das Schöne *schlechthin* vorbehalten.<sup>26</sup>

Nur eine Idee ist Eins. Dementsprechend werden sie im *Phaidon* zusammenfassend als das Gleiche selbst, als das niemals eine Veränderung durchlaufende, eigenartige Sein beschrieben.<sup>27</sup> Einheitlichkeit scheint also eine immense Rolle im Sein oder Ideen zu

---

spekulative Entfaltung“ (84) der Idee des Schönen durch Plotin. Er interpretiert die Idee des Schönen nämlich auch aus neuplatonischer Sicht: „Die neuplatonische Idee der Schönheit entfaltet sich in acht untereinander zusammenhängenden Aspekten. [...]

1. Schönheit ist Manifestation des seinsbegründenden göttlichen Einen.
2. Schönheit ist ein universaler Charakter alles Seienden.
3. Schönheit ist Theophanie: Erscheinung des Absoluten in der Welt.
4. Es wird eine Hierarchie von Schönheitsgraden unterschieden.
5. Absolute Schönheit ist der Inbegriff der Fülle des Seins.
6. Schönheit ist Licht.
7. Schönheit wird im Bild und d.h. auch in Kunstwerken vermittelbar.
8. Schönheit und Kunst sind anagogisch wirksam.“, 86. All dies geschieht unter Berücksichtigung des Einen, das für die Neuplatoniker:innen das wichtigste, metaphysische Prinzip darstellt. Halfwassen geht dabei sogar so weit, dass er behauptet, dass bei Platon „Schönheit dabei nicht als ästhetische Qualität, sondern metaphysisch als Vollkommenheit des Seins verstanden wird [...].“, 86. Dabei ist der systematische Zusammenhang zwischen dem Einen und der Idee des Schönen für ihn eindeutig: „Für Platon ist das Schöne das erscheinende Eine, das Platon freilich von dem Einen selbst (αὐτὸ τὸ ἓν) in seiner Absolutheit noch einmal unterscheidet. Denn wenn das Eine rein in sich selbst betrachtet wird, ist es nichts als das Eine selbst; jede weitere Bestimmung, und sei es als Sein oder als Schönheit, würde es in die Vielheit hineinziehen.“, 87. Die Idee des Schönen wird uns in diesem Kontext noch einmal in Bezug auf den *Timaios* und die Ordnung des Kosmos begegnen.

<sup>26</sup> Vgl. zusätzlich Patzig (1970): „Der sachliche Ausgangspunkt der Ideenlehre Platons ist festgehalten im typischen Anfang eines sokratischen Dialogs: Was meinen wir eigentlich mit einem Ausdruck wie «tapfer», «gerecht», «schön» usw.? Wir nennen eine Vielzahl von Dingen Exemplare dieses F, Handlungen, Menschen, Gegenstände. Aber das Wort, das Prädikat, muß sich doch auf etwas in allen diesen Dingen Gemeinsames beziehen; das eine Wort muß eine Bedeutung haben, auf die es stets bezogen bleibt. [...] Kein Einzelding ist ein reiner Repräsentant der Bedeutung von Prädikaten wie «gleich», «schön» oder «groß». Was wir so sehen und nennen, ist immer auch ungleich und häßlich und klein. So etwa zwei gleiche Backsteine, wenn man ihr Gewicht auf der Apothekerwaage oder ihre Länge mit einer sehr genauen Längenskala mißt. Ein schönes Kleid ist, an einer Frau, zu der es nicht paßt, möglicherweise häßlich, eine schöne Farbe kann im Neonlicht häßlich, ein schönes Haus vom Hof aus häßlich aussehen. Je nach dem Aspekt ist das, was F ist, auch wieder Nicht-F. Die Dinge verändern sich, sie legen ihre Eigenschaften ab und nehmen neue an, schließlich vergehen sie.“, 115-116.

<sup>27</sup> Vgl.: *Phd.*, 78c8-9: „So gehen wir denn, sprach er, zu dem, wovon wir auch vorher sprachen. Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein zuschreiben in unseren Fragen und Antworten, verhält sich dies wohl immer auf gleiche Weise oder bald so, bald anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst und so jegliches, was nur ist, selbst, nimmt das wohl jemals auch nur irgendeine Veränderung an? Oder verhält sich nicht jedes dergleichen als ein einartiges Sein an und für sich immer auf gleiche Weise und nimmt niemals auf irgendeine Weise irgendwie eine Veränderung an?

– Auf gleiche Weise, sprach Kebes, und einerlei verhält es sich notwendig, o Sokrates.“ [Ἰσομεν δὲ, ἔφη, ἐπὶ ταῦτα, ἐφ’ ἅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν λόγῳ. αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτὰ ἢ ἄλλοτ’ ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ αἰεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

spielen. Doch was geht zusätzlich mit dieser Einheitlichkeit einher?

Mit diesem *einheitlichen* Sein sind Ideen auch dasjenige, was in Definitionen ausgesagt wird. Die Definition des Tisches entspricht letztendlich der idealtypischen Form, wie sie die Idee des Tisches darstellt.<sup>28</sup> Dieser Aspekt ist ebenfalls von besonderer Wichtigkeit. Denn wir müssen uns vor Augen halten: Definitionen haben den Anspruch, allgemeingültiges Wissen über etwas festzuhalten. Im platonischen Kontext ist das mit sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht möglich – Helena ist vielleicht ein Beispiel für ein Sinnending, an dem die Idee des Schönen besonders stark ausgeprägt ist, die Schönheit selbst lässt sich aber nicht mithilfe von Helena definieren. Vielmehr benötigt man für eine Definition etwas vollkommen Seiendes, sprich: etwas, das unveränderlich und einheitlich ist, und somit – im Falle der Schönheit – immer schön und nur schön ist.

Das scheint also letztendlich das zu sein, was Platon meint, wenn er die Ideen und nur die Ideen durch ein vollkommenes Sein charakterisiert.<sup>29</sup> Was bedeutet das nun zusammengefasst? Dazu können wir Vlastos' prägnante, aber treffliche Einschätzung hinzuziehen. Denn wenn wir sagen „*x ist*“, meinen wir platonisch damit:

- (i) *x* is intelligible;
- (ii) *x* is changeless;
- (iii) *x* is not qualified by contrary predicates;
- (iv) *x* is itself the perfect instance of the property or relation which the word for '*x*' connotes.<sup>30</sup>

Damit konnte knapp gezeigt werden, was es heißt, eine Idee zu sein. Eine Idee ist niemals direkt im Bereich des Sinnlichen anzutreffen, sondern rein intelligibel; als reine,

---

– Ὠσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταῦτ' ἔχειν, ὃ Σώκρατες.]

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch Becker (2017): 16ff. Für Becker ergeben sich die Merkmale von Ideen daraus, „was erforderlich ist, um die Merkmale des definitiven Sprechens über Ideen zu erklären. Erklärungskräftig in der Welt der konkreten Dinge sind Ideen vor allem dadurch, dass sie Strukturen ausbilden. Was Ideen darüber hinaus sein könnten, ist uns epistemisch nicht zugänglich, da unser Zugang zu den Ideen an die Sprache gebunden ist.“, 16.

<sup>29</sup> Vgl. dazu wiederum Ketchum (1980), der sich genauer mit demjenigen beschäftigt, was platonisch als „real being“ bezeichnet werden kann: „The variant interpretation, theory (b), runs as follows: Let "x is" mean "x is what it in fact is." A thing has real-being if and only if it really is whatever it is. All and only Forms really are because all and only Forms really are whatever they are. On theory (a) a sufficient condition of something's being a thing that really is is that something be unqualifiedly assertable of it. On theory (b), a thing is not a thing that really is unless everything that it is it is unqualifiedly.“, 219.

<sup>30</sup> Vlastos (1954): 334. Diese Charakterisierung des platonischen Seins erinnert zudem sehr an das parmenidische Sein. Rapp (1997) interpretiert das Sein bei Parmenides auf der Grundlage von DK 28B8, 7-13, 22-25 sowie 26-33 zusammenfassend als „*unentstanden und unvergänglich*“ (130), „*unteilbar, homogen, kontinuierlich*“ (134) sowie „*unveränderlich und unbeweglich*“ (137). Damit kommt Platon Parmenides in der Charakterisierung des Seins ganz offensichtlich sehr nahe.

Für diese Charakterisierung sprechen exemplarische folgende Belege aus dem *Phaidon*:

zu (i): z.B. Phd., 65c1-2: Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογιζέσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλου αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων;

Ναί.

zu (ii): z.B. Phd., 78d4-8: ἢ αἰεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτ' ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

Ὠσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταῦτ' ἔχειν, ὃ Σώκρατες.

zu (iii): z.B. Phd. 74c2-3: Οὐ ταῦτ' ἄρα ἐστίν, ἢ δ' ὅς, ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον.

zu (iv): implizit steckt dieser Punkt vor allem auch in (ii) und (iii).

uneingeschränkte Einheit hat sie zudem kein Vermögen, sich in irgendeiner Art und Weise zu verändern, was sie qualifiziert, eine Antwort darauf zu geben, was beispielsweise *x* idealtypisch ist. Dieses Sein als reine Einheit ist ein essentieller Punkt, warum Platon den Ideen in der Konsequenz reines und vollkommenes Sein zuspricht. Soweit können wir die platonischen Ideen innerhalb der platonischen Lehre charakterisieren.

Aber damit noch einmal zurück zum Höhlengleichnis. Interessant und für unser übergreifendes Thema vielversprechend ist die Art und Weise, wie Platon den Aufstieg des ehemals Gefangenen charakterisiert. Sah er zuvor, noch gefesselt, nur Schatten, Projektionen, nimmt er nun die Dinge selbst wahr. Er ist nun dem zugewandt, was nach Platon „mehr ist“, dem „τὸ τῶν μᾶλλον ὄντων“<sup>31</sup>. Hier ist nun noch einmal in aller Deutlichkeit die platonische Ontologie versinnbildlicht und bestätigt unsere bisherige Untersuchung: Die Schatten, die der Gefangene vorher nur vernahm, kann er nun als (mehr oder weniger) freier Mensch als *weniger seiend* einordnen. Denn das, was *wirklich seiend* ist, das Ding selbst, die ursprüngliche Ebene der Wirklichkeit, befand sich hinter ihm, also dort, wo das Licht am Ende der Höhle herkommt. Diese Ausdrucksweise ist deshalb relevant, weil hier explizit von etwas die Rede ist, dem *mehr* Sein inhärent ist – etwas, das für unser Thema sehr vielversprechend klingt. Vor allem bestätigt das auch die grundlegenden Dichotomie der platonischen Welt. Wir haben zwei *Arten des Seins*: Sinnendinge und Ideen. Wir fragen uns deshalb gemeinsam mit Platon:

Welche von beiden Gattungen nun, glaubst du wohl, habe mehr Anteil am reinen Sein, die, wozu Brot und Getränk [...] und alle Nahrungsmittel insgesamt gehören, oder die Gattung der richtigen Vorstellung und der Wissenschaft und des Verstandes und alles dessen insgesamt, was Tugend ist?<sup>32</sup>

Wir folgen dem platonischen Sokrates und seinem Gesprächspartner bei diesem Frage-Antwort-Spiel weiter:

Was an dem sich immer Gleichen und Unsterblichen haftet und an der Wahrheit, sowohl solcherlei selbst seiend als auch in solchem entstehend, dünkt dich dies in höherem Grade zu sein oder das an dem nie sich selbst Gleichen und Sterblichen als selbst solches oder in solchem entstehend?

Bei weitem mehr, sagte er, das an dem immer sich selbst Gleichen.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Pol., 585d7.

<sup>32</sup> Pol., 585b12-c1: Πότερα οὖν ἡγεῖ τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, τὰ οἶον σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὄψου καὶ ξυμπάσης τροφῆς, ἢ τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ ξυλλήβδην αὐτῆς πάσης ἀρετῆς;

<sup>33</sup> Ebd., 585c2-6: τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὄν καὶ ἐν τοιοῦτῳ γιγνόμενον, μᾶλλον εἶναι σοὶ δοκεῖ, ἢ τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον καὶ ἐν τοιοῦτῳ γιγνόμενον;

– Πολύ, ἔφη, διαφέρει τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου.

Zu dieser Stelle sei auf eine Interpretation von Patzig (1970) verwiesen: „Daraus leiten wir aber nicht ab, daß Dinge, die wir so charakterisieren, eigentlich nicht sind, nicht voll wirklich sind. Platon zieht solche Folgerungen: Was widersprechende Eigenschaften hat, ist nicht in vollem Sinne. Wir würden nicht zulassen, daß ein- und derselbe Gegenstand einander widersprechende Prädikate zugesprochen bekommen

Uns wird in den aufgeführten Passagen also *par excellence* die Zwei-Welten-Theorie Platons aufgeführt. Und so wird auch der Bezug zum Höhlengleichnis offenbar: In der Höhle die gefesselten Menschen, die nur Projektionen sehen – die eine „Welt“, oder besser: die eine Ebene der Realität; hinter ihnen die Dinge selbst, wie sie sind und was sie sind – die andere Welt oder Ebene der Realität. Nur durch eine „Befreiung“ ist es den Gefangenen möglich, diese Welt der Projektionen hinter sich zu lassen und das *Wahre* selbst, die Ideen, die nun näher beleuchtet wurden, zu erkennen.

Aber was für uns daraus folgt, dass Ideen das wahre Selbst sind, vollkommen sind etc., konnte noch nicht beantwortet werden. Es ist noch nicht die nötige und erläuternde Konsequenz gezogen worden. Bevor wir das tun, müssen wir auch noch einen weiteren Schritt vornehmen, nämlich erläutern, inwiefern das griechische Wort *εἶναι* in Bezug auf unseren Terminus *Realität* bzw. die platonische Realität relevant wird. Dies soll nun erfolgen.

#### 2.2.4. Das griechische Wort ‚εἶναι‘ und der Bezug zu Realität

Wir wollten uns mit Platon und seiner Realitätskonzeption beschäftigen, weil diese auf den ersten Blick vielversprechend erschien, um uns der Frage nach Graden der Realität sowie deren grundsätzlichem Charakter anzunähern. Es war unsere Intention, aus der platonischen Weltordnung dementsprechend ein Verständnis erlangen zu können, was überhaupt und grundsätzlich mit Graden der Realität gemeint sein kann. Nun haben wir aber nichts von einer Realitätsgradation erfahren, sondern vielmehr von einem graduellen Verständnis von *Sein*, bzw. *εἶναι*. Dennoch – und das wird die Ausgangsthese dieses Abschnitts sein – scheint das, was Platon mit einer Seinsgradation ausdrücken will, dem zu entsprechen, was man unter einer Realitätsgradation verstehen kann, nämlich, dass verschiedene Entitäten verschiedene Qualitäten der Existenz aufweisen, das heißt, dass manche Entitäten einheitlicher, unabhängiger und selbstständiger sind, indem sie mindestens eine notwendige Bedingung für die Existenz von anderen Entitäten sind. Daraus lässt sich Folgendes ableiten:

---

kann. Solche Gegenstände kann es nicht geben. Wir bringen den Widerspruch vielmehr in Ordnung, indem wir Aspekte unterscheiden. Platon akzeptiert den Widerspruch, deutet ihn aber zugleich als Zeichen eines gewissen Mangels an Realität derjenigen Dinge, im Hinblick auf die solche einander widersprechende Aussagen wahr sind. In unserer Umgangssprache ist die hier zur Philosophie erhobene Gleichsetzung von Vollkommenheit und Realität ja auch angelegt: Ein «wirklicher» Freund ist einer, der alle Erwartungen erfüllt, die wir in einen Freund setzen. Ein «wirkliches» Kunstwerk ist eins, das wir mit vollem Recht so nennen, eine «wirkliche» Heilung ist eine vollständige Genesung. Diese Gleichsetzung von Vollkommenheit und Eindeutigkeit mit Realität kann uns noch nachvollziehbar erscheinen – auch unsere Sprache führt sie uns ja in vielen Fällen vor. Für Platon wird sie aber zur Basis einer seine ganze Philosophie bestimmenden Einstellung der Wirklichkeit in zwei Bereiche, zu denen noch das Nicht-Seiende als Grenzfall hinzutritt.“, 118.

Je weniger notwendige Bedingungen ein Ding für seine Existenz benötigt, je selbstständiger und unabhängiger ein Ding also ist, desto höher muss sein Grad an Realität sein, weil es selbst als notwendige Bedingung anderen Dingen zugrunde liegt.

Genau das scheint Platon mit Graden des Seins auszudrücken. Kann man also bei Platon Grade des Seins und Grade der Realität, wie wir sie verstehen, in einen Zusammenhang bringen und aufeinander beziehen?

Dass Platon selbst nicht von Graden der Realität spricht, sondern äquivalente Bedeutungen und Abstufungen von *εἶναι*, *sein*, verwendet, dürfte erst einmal nicht weiter verwundern – schließlich entspringt unser Begriff *Realität* dem mittellateinischen Wort *realitas*, welches wiederum auf *res*, *Ding* oder *Sache*, zurückzuführen ist. Und damit ist *Realität/realitas* etwas, auf das Platon rein von der Begriffswahl schlicht nicht zugreifen konnte. Nichtsdestotrotz scheint es nahe zu liegen, dass wir dennoch davon ausgehen können, ein Gradationssystem der Realität feststellen zu können. Das hängt – wie schon oben angekündigt – damit zusammen, dass wir das von uns verwendete Wort *Realität* eng mit den griechischen Verwendungsweisen des Verbs *εἶναι* in Verbindung bringen zu können scheinen.<sup>34</sup> Denn wenn Platon<sup>35</sup> davon spricht, dass etwas *wirklich* ist oder *pur* ist, scheint er genau das auszudrücken, was analog dazu die Rede von einem höheren Grad der Realität auszudrücken versucht. Platon scheint nämlich mit der Rede von Graden des Seins demnach eine Gradation der Realität, also einer Gradation der Gesamtheit der Dinge, zu präsupponieren; denn nur so ist seine *prinzipielle* Einteilung der Welt in Ideen und Sinnendinge nachvollziehbar. Damit scheint es auch plausibel zu sein, die Rede von Graden der Realität mit der Rede von Graden des Seins miteinander in Bezug zu setzen.<sup>36</sup> Diesen Punkt kann man auch sprachhistorisch untermauern.

Ketchum beispielsweise behauptet, es sei ein „understatement to claim that 'being' is one of the central concepts of ancient Greek metaphysics.“<sup>37</sup> Diese überspitzte, aber dennoch zutreffende Aussage will vor allem darauf hinaus, dass Metaphysik schon immer auf die letzten Gründe der Welt abzielte. Die letzten Gründe der Welt könnte man auch als

---

<sup>34</sup> Man könnte auch sagen, dass *ἀλήθεια* eine adäquate Wiedergabe des deutschen Worts *Realität* ist; mir scheint jedoch, dass Realität, so verstanden, eine binäre Statik zur Folge hätte, die Platon zumindest nicht alleinstehend verstanden wissen wollte. Deshalb liegt der Fokus hier auf den verschiedenen Verwendungsweisen von *εἶναι*. Owens (1950) bestätigt unsere Vermutung, versteht auch er die verschiedenen Verwendungsformen von *εἶναι* (wie *οὐσία*) als dasjenige, was die griechischen Philosophen (in seinem Fall bezogen auf Aristoteles) im Sinn hatten, wenn sie das Wort *Realität* gekannt hätten. Auch Owens folgert dementsprechend: „In the Aristotelian vocabulary there are no exactly corresponding terms to the modern "reality" and "existence." "Substance," too, is often a misleading translation of *ousia* (which means rather "Being-ness" or "entity"), but it is traditional and is probably sufficient for the present context.“, 324. Es scheint also ein erfolgsversprechender Weg zu sein, die Verbindung von *Realität* und Formen von *εἶναι* genauer zu untersuchen. Zum Wahrheitsbegriff bei Platon vgl. Szaifis (1996) Untersuchung.

<sup>35</sup> Später aber auch Aristoteles oder Plotin.

<sup>36</sup> Zustimmend dazu ebenfalls Ketchum (1980): „I believe that the degrees of reality doctrine can be made out to be a plausible, intelligible theory without attributing to Plato some special sense of the words "real" and "really."“, 213. Ketchum ist sich damit ebenfalls sicher, dass Platon ganz eindeutig eine „degrees of reality doctrine“ vertreten hat.

<sup>37</sup> Ketchum (1998): 321.

Prinzipien unserer Wirklichkeit, unserer Realität, bezeichnen. Deshalb liegt es nahe, dass Platon und andere griechisch schreibende Philosophen sich mit *εἶναι* behelfen, um die Gegebenheiten und Prinzipien der *Realität* adäquat erfassen zu können.

Wenden wir uns also wieder Platon im Konkreten zu. Platon verwendet mehrere Begriffe, die wir auch mehr oder weniger gut ins Deutsche transferieren können.<sup>38</sup> Das Verb *εἶναι* beispielsweise oder das substantivierte Verb *τὸ εἶναι* können wir im Deutschen genauso mit *sein*, *zu sein* oder substantiviert mit *das Sein* wiedergeben. Auch das griechische Partizip *ὄν* können wir mit *seiend* adäquat erfassen, entsprechend auch den Komparativ *μᾶλλον ὄν* mit *mehr seiend* oder – weniger sperrig – *seiender*.<sup>39</sup> Wir können – philosophisch jedenfalls, im Gespräch mit Nicht-Philosoph:innen sollten wir das wohl genauer erläutern – also insgesamt relativ adäquat Platons Aussagen wiedergeben, so z.B., dass die Idee *mehr ist* oder *seiender ist* als etwas sinnlich Wahrnehmbares.

Dennoch muss hierbei auf eine weitere Problematik eingegangen werden. Denn *εἶναι* wie auch *sein* haben unterschiedliche Verwendungsarten. Auseinanderzuhalten sind prinzipiell die existentielle und kopulative Verwendungsweise des Verbs.<sup>40</sup> Ketchum als ein exemplarischer Interpret unterscheidet demnach zwischen der “existence interpretation” und der “predication interpretation” folgendermaßen:

---

<sup>38</sup> Eine Ausnahme bildet hier der Begriff der *ὁυσία*, dessen Übersetzung ins Deutsche nicht recht gelingen mag. Auf diese Schwierigkeiten wird aber später im Zusammenhang mit Aristoteles, bei dem dieser Begriff das periphere Zentrum im Zusammenhang dieser Arbeit bildet, eingegangen (vgl. Anm. 13 zu Aristoteles).

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch Bröcker (1959), z.B.: „Entsprechend können wir vom Verbum »sein« das Partizipium »seiend« und davon den Komparativ »seiender« bilden.“, 415. Was genau darunter zu verstehen ist, haben wir vorher bereits ausführlicher behandelt.

<sup>40</sup> Es gibt sicherlich noch weitere Verwendungsweise von *sein* bzw. *εἶναι*, wie beispielsweise die veritative Verwendungsweise, welche jedoch in diesem Kontext eine eher untergeordnete Rolle spielen und an anderer Stelle eine ausführliche Betrachtung verdient haben. Vgl. z.B. Rapp (1997), der sich in Bezug auf die Vorsokratiker, vor allem aber in Bezug auf Parmenides mit den verschiedenen Verwendungsformen von *sein* beschäftigt. Rapp sieht schon bei den Vorsokratikern verschiedene Verwendungsformen vorliegen. So gebe es ein existentiales „ist“, ein prädikatives „ist“ sowie ein veritatives „ist“. Diese Möglichkeiten kombiniert Rapp zu einer Interpretation, die er die „Verschmelzungsthese“ nennt. So führt Rapp aus: „Daß der existentielle und der prädikative Sinn von „ist“ im frühgriechischen Sprachgebrauch irgendwie zusammengehen, läßt sich von unterschiedlichen Ausgangspunkten her zeigen. Der eine Ausgangspunkt geht von einer existentialen Bedeutung aus und zeigt, daß auch prädikative Aussagen existential reformuliert werden können. Der andere Ausgangspunkt ist eben der einer veritativen Bedeutung von „ist“; diese Verwendungsweise macht deutlich, inwiefern für Parmenides die Alternativen zwischen existentialem und kopulativem Gebrauch sowie zwischen Gegenständen und Sachverhalten gar nicht gestellt haben muß.“, 117. Dabei kann vor allem der veritative Gebrauch mit den anderen Verwendungsweisen kombiniert werden: „Dafür ist wichtig, daß das veritative *estin* nicht als eine eigenständige Verwendungsweise neben der existentialen, kopulativen usw. vorkommen muß, sondern daß der veritative Aspekt als etwas angesehen wird, was den verschiedenen Verwendungsweisen von „ist“ gemeinsam sein kann. Die Annahme einer veritativen Bedeutung kann eine Brücke schlagen zwischen prädikativen und existentialen Aussagen, indem beide Formen als Spezialfall der allgemeineren Satzform „Es ist wahr, daß:.../Es ist der Fall, daß:.../Es ist so, daß:.../Es ist wirklich so, daß:...“ angesehen werden.“, 117.

On the existence interpretation, it is perhaps fair to say that Plato's distinction between real being and a lesser sort is a distinction between kinds of existence. On the predication approach, it is a distinction between really being this or that and being in a way or qualifiedly this or that.<sup>41</sup>

Ketchum setzt also bei Platon voraus, dass es eine Möglichkeit der Interpretation ist, *sein* kopulativ bei Platon aufzufassen. Ackrill geht diesbezüglich sogar einen Schritt weiter und kommt sogar zu folgendem Schluss:

Thus it is no doubt odd to say that Plato (or anyone else) *discovered* the copula.<sup>42</sup>

Es wäre aber auch ein Fehlschluss

to deny that Plato recognised the ambiguity of *ἔστιν* merely on the ground that he used no word meaning 'ambiguity', or on the ground that he nowhere says 'the word *ἔστιν* sometimes means . . . and sometimes means . . .'.<sup>43</sup>

Beide Verwendungsweisen, die kopulative bzw. die damit verwandte prädikative sowie die existentielle, sind für die Untersuchung zu Platon relevant und müssen berücksichtigt werden, wenn man nach Graden der Realität in der platonischen Metaphysik sucht. Aber vor allem die existentielle Verwendungsweise ist mit Vorsicht zu genießen.

Unsere Behauptung bis hierhin war ja, dass man durchaus platonisch sagen kann „Das Bettgestell *ist*.“ im Sinne von „Das Bettgestell *existiert*.“. Das wäre die existentielle Verwendungsweise. Allerdings trifft diese Behauptung sowohl auf die Idee des Bettgestells wie auch auf das sinnlich wahrnehmbare Bettgestell zu. Hierbei handelt es sich nämlich nicht um eine graduierbare, sondern rein binäre Differenzierung in dem Sinne, dass ein Ding entweder existiert oder nicht, sprich: ‚*x ist*.‘ oder ‚*x ist nicht*.‘, im Sinne von ‚*x existiert*.‘ oder ‚*x existiert nicht*.‘. Weitere Stufen gibt es nicht bei Fragen nach der reinen Existenz. Ausgangspunkt für unsere Untersuchung ist aber, dass wir schon *voraussetzen*, dass etwas *existiert*. Wir wollen jedoch die *Qualität* der Existenz untersuchen und deshalb ist die kopulative Verwendungsweise von *εἶναι* im Sinne von „Das Idee des Bettgestells, *x*, *ist seiender/mehr/etc.* als das Bettgestell *y*.“ für uns relevant und hilft uns dabei, Realitätsgrade feststellen zu können, bzw. stellt dabei sogar den Ausgangspunkt für unsere Vermutung dar. Inhaltlich *und* sprachlich scheinen wir trotz dieser auf den ersten Blick auftretenden Schwierigkeiten bezüglich der Adäquatheit von Seinsgradation und Realitätsgradation bei Platon unsere Ausgangsvermutung bestätigen zu können: Nämlich, dass Platon eindeutig eine graduierbare Realität, die die Existenz der Dinge *miteinander* in Bezug und in Hierarchie setzt, präsupponiert, diese Existenz folglich in bestimmte Grade in Bezug auf ihr Wirken als notwendige Bedingung für etwas

---

<sup>41</sup> Ketchum (1998): 321. Vgl. Ergänzend auch Ackrill (1957), der – bezogen auf eine Stelle im *Sophist* – diese Verwendungsweise Platons näher beleuchtet und folgender Frage auf die Spur geht: „Is it true to say that one of Plato's achievements in this passage is 'the discovery of the copula' or 'the recognition of the ambiguity of *ἔστιν* as used on the one hand in statements of identity and on the other hand in attributive statements?“, 1.

<sup>42</sup> Ackrill (1957): 1.

<sup>43</sup> Ackrill (1957): 1. Zustimmend auch: Vlastos (1973a).

anderes einteilt. Dadurch scheint es berechtigt zu sein zu behaupten: Wenn Ding *x* unabhängiger und selbstständiger und einheitlicher als Ding *y* ist, ist Ding *x* ein höherer Grad an Realität als Ding *y* zuzusprechen.

Ein weiterer Hinweis, der uns bei einer solchen Identifizierung helfen kann, ist die Art und Weise, wie Platon das Adverb *wirklich*, also *ὄντως*, verwendet.<sup>44</sup> Wenn Platon nämlich *ὄντως* verwendet, scheint er damit auszudrücken, dass etwas *wirklich* ist, also einen Realitätsgrad im höheren Sinne aufweist – in Abgrenzung zu etwas, was zwar *ist*, aber nicht vollkommen, sondern von mehreren anderen, höhergradigen Dingen abhängig. Dieses unvollkommene Sein ist im Gegenzug ein Sein, welches demnach etwas anderes für seine Existenz als notwendige Bedingung benötigt und welches dadurch also weniger selbstständig ist. Die Idee des Bettgestells *ist* *ὄντως*, das sinnlich wahrnehmbare Bettgestell ist *τι*, also auf irgendeine Art und Weise, aber sicherlich nicht *rein* oder *wirklich seiend*.

Platons Verwendung des Verbs *μετέχειν* – dies sei noch erwähnt – spielt an dieser Stelle ebenfalls eine wichtige Rolle, denn wir hatten die Relation zwischen Idee und Sinnending ja bereits so charakterisiert, dass dieses auf gewisse Weise an jenem teilhaben muss, um irgendwie zu sein. Etwas sinnlich wahrnehmbares Schönes ist schön, weil es an der Idee des Schönen, der Idealform des Schönen, die deshalb ideal ist, weil sie ungeteilt schön ist, teilhat. Damit könnte man auch sagen, dass eine Form von *sein*, dort, es kopulativ verwendet wird, auch mit einer Form von *teilhaben* ersetzt werden könnte.<sup>45</sup> Das sähe folgendermaßen aus:

(1) Helena ist schön.

(2) Helena hat am Schönen teil.

Dabei ist (1) vielleicht als umgangssprachliche Vereinfacherung von (2) zu verstehen, denn Helena als Sinnesding *ist niemals ausschließlich* schön, sondern nur die Idee des Schönen.

Es ist folglich festzuhalten: Wenn Platon das *existentielle Sein* verwendet, bezieht sich dieses *Sein* auf alle Seinsstufen – auf alle Grade der Realität.<sup>46</sup> Entweder etwas existiert

---

<sup>44</sup> Vgl. dazu wiederum Ketchum (1980), 213: „What needs explaining then is not why all and only Forms are real but rather why all and only Forms have that being that really *is*, and why all and only Forms really *are*. The only reason that reality need enter a discussion of the doctrine at all is due to Plato's use of the adverb, "ὄντως", "really."”

<sup>45</sup> Vgl. zustimmend: Ackrill (1957), für den zwei essentielle Aspekte auf die platonische Lehre zutreffen: „(i) where *ἔστιν* is being used as copula it gets replaced in the philosopher's version by *μετέχει*; (ii) the philosopher's version of *οὐκ ἔστιν*, when the *ἔστιν* is not the copula but the identity-sign, is (not *οὐ μετέχει*, but) *μετέχει θατέρου πρὸς*.“ 2. Damit erweitert nach Ackrills Meinung Platon „the *ἔστιν* of identity into *μετέχει ταύτου* . . . (and *οὐκ ἔστιν* into *μετέχει θατέρου*. . .) where *μετέχει* does the copula's job ('falls under') and *ταύτον* (or *θατέρου*) names a concept. In offering the analyses that he does it seems to me that Plato, no less clearly than Frege, is engaged in distinguishing and elucidating senses of 'is'.“ 2.

<sup>46</sup> Bestätigend dazu auch Vlastos (1973a). Vlastos bemerkt ebenfalls, dass Platon die Unterscheidung zwischen kopulativer und existentieller Verwendungsweise von *sein* durchaus bewusst sein muss.

Hier ist außerdem erneut darauf hinzuweisen, dass es Platon sicherlich nicht darum ging, den Sinnendingen die Existenz abzusprechen oder zu sagen, dass die Ideen *mehr existieren*; vielmehr ging es ihm darum zu verdeutlichen, dass die Qualität ihrer Existenz durch verschiedene Seins- und damit Realitätsstufen zu



oder es existiert eben nicht. Weitere Stufen oder Abstufungen sind hier unangebracht. Wenn ein *sein* jedoch kopulativ gemeint ist, beispielsweise durch Aussagen wie „Die Form des Bettes ist *wirklich/seiend/etc.*“ bezieht er sich eben auf die *Realitätsstufe*, die sich durch ein vollkommenes, wirkliches Sein auszeichnet – die Realitätsstufe der Ideen in Platons Fall.

Platon scheint also insgesamt mit seiner Lehre sprachübergreifend den Grundsatz zu vertreten, dass man adäquat über etwas, das ‚mehr ist‘ oder ‚weniger ist‘, also über eine Gradation des Seins äquivalent zu einer Gradation der Realität, in dem Sinne, wie wir heutzutage Realität verstehen und verwenden, reden kann. Nicht nur die existentielle Verwendung des Verbs *sein* (*εἶναι*) als Grundlage, sondern auch die Verwendung als Kopula im Sinne einer prinzipiellen Graduierbarkeit ist hierbei von großer Bedeutung. So scheint es demnach eindeutig zu sein: Das, was wir mit Graden der Realität meinen, ist das, was Platon (und auch andere griechische Philosophen) mit den verschiedenen Formen und Verwendungsweisen von *εἶναι* ausdrücken will und kann.<sup>47</sup> Für die Beziehung zwischen Idee und Sinnending – und da können wir Ketchum nur zustimmen – ergeben sich

two fundamental doctrines: (a) that the relation between particulars and Forms is that of imitation, of copy to original, and (b) that Forms and particulars differ in degree of reality.<sup>48</sup>

Obwohl Platon selbst nachvollziehbarerweise also nicht solche Formulierungen wie „Grade der Realität“ verwendet, ist es dennoch offensichtlich, dass Platon eben genau das mit seiner Lehre voraussetzt: dass eine Realitätsgradation ein feststehendes Prinzip seiner Weltanschauung – seiner zwei „Welten“ – darstellt. Er verwendet dabei beispielsweise folgende Formulierungen: „παντετελῶς ὄν“<sup>49</sup>, das vollkommen Seiende; „τοῦ εἰλικρινῶς

---

unterscheiden sind. Deshalb muss das existentielle *sein* unter Rückgriff auf Vlastos eindeutig wie folgt eingeordnet werden: „Where the “is” is clearly existential, it is applied distributively to each, and conjunctively to all, grades of reality.”, 49.

<sup>47</sup> Bestätigend: Vlastos (1973b), 58ff.: “But it makes less than obvious what leaps to the eye in the Greek: that “real” and “reality” are simply the adjectival and nominal forms of “to be”, and that “is” in turn represents the verbal form of “real” and “reality”.”

<sup>48</sup> Allen (1960): 152. Man kann allerdings an dieser Stelle ganz grundsätzlich fragen, wie denn Menschen wie wir, die ja dieser Sinnenwelt angehören, diese „zweite Welt“ überhaupt erreichen können, also inwiefern wir überhaupt fähig und legitimiert sind, eine solche zweite Doktrin anzunehmen. Mit den epistemologischen Voraussetzungen und Zusammenhang bei Platon beschäftigen wir uns näher in Kapitel 2.2.6. Hier sei nur ein kurzer Ausblick darauf gegeben: Unsere Sinne wie das Sehen oder Hören, Fühlen oder Schmecken halten Sinneseindrücke von sinnlichen Dingen, die wir eben sehen, hören, fühlen oder schmecken, fest. Bei Ideen versagen unsere Sinne, da diese unsichtbar sind. Diese sind für den Menschen nur durch den Einsatz seiner Vernunft erreichbar. Nur durch Vernunfttätigkeit nämlich kann er das immaterielle Dasein der Ideen in der intelligiblen Welt erschließen und damit Metaphysik im wörtlichen Sinne betreiben. Die Ausübung der Vernunft wiederum hängt unmittelbar damit zusammen, dass der Mensch laut Platon durch seine Seele, die ebenfalls unvergänglich ist, einen Wahrnehmungsapparat für die Ideen sein Eigen nennen kann. Vgl. dazu grundsätzlich Phdr., 247e3-5: „Und so auch von dem anderen erblickt die Seele das wahrhaft Seiende, und wenn sie sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück.“ [Καὶ τᾶλλα ὠσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῶσα πάλιν εἰς τό εἶσω τοῦ οὐρανοῦ οἴκαδε ἦλθεν].

<sup>49</sup> Pol., 477a3.

ὄντος“<sup>50</sup>, das reine Seiende; „τελέως ὄν“<sup>51</sup>, das richtig Seiende; „τὸ ὄν ὄντως“<sup>52</sup>, das wahrhaftig Seiende und schließlich „μᾶλλον ὄντα“<sup>53</sup>, die mehr Seienden (Dinge). Wenn Platon solche Ausdrücke verwendet, unterscheidet er zwischen verschiedenen Arten des Seins und – wie wir zeigen und gezeigt haben – damit auch zwischen verschiedenen Realitätsgraden.

So konnte durch diesen kurzen Exkurs<sup>54</sup> gezeigt werden, inwiefern die Suche nach Graden der Realität mit der platonischen Ontologie, der Lehre des Seins (,ὄντος‘), sowohl vom Inhalt als auch von ihrem Wortschatz her zusammenhängt – denn das Fundament, das Platon mit seinem Vokabular legt, ermöglicht uns, die Realität bei ihm graduell zu erfassen. Die Rede von Graden der Realität hängt bei Platon unmittelbar mit der Rede von Graden des Seins zusammen. Dabei sehen wir auch ganz offenbare Zusammenhänge zu unserer anfänglichen Definition der Realität, basierend auf Laird:<sup>55</sup> Der Realität entspricht das, was da *ist*. Der Zusammenhang zwischen Realität und Sein ist damit nicht nur bei Platon unauflöslich.

Hierbei eröffnet sich schließlich die Möglichkeit, das, was Bröcker einen „ontologischen Komparativ“ nennt, anzunehmen.<sup>56</sup> Den ontologischen Komparativ kann man demnach auf die Realitätsstruktur übertragen und dann behaupten, dass im platonischen Konzept die Ideen, die *wirklich sind*, den höchsten Grad an Realität einnehmen, während die Sinnendinge zwar auch *sind*, dieses Sein jedoch unrein und sich kategorial von dem der Ideen unterscheidet. Es ist also eine eindeutige Dichotomie der Wirklichkeit anzunehmen - einerseits die immer seienden Ideen, die höchst selbstständig sind, damit einen höchsten Grad an Realität beanspruchen können, andererseits ihre Abbildungen in der Sinneswelt, nicht selbstständig und damit durch einen niedrigeren Grad an Realität zu charakterisieren. Insofern spricht man eben auch von der platonischen Zwei-Welten-Lehre<sup>57</sup>, die sich durch grundsätzlich voneinander zu unterscheidende Grade der Realität

---

<sup>50</sup> Ebd., 477a7, 478d7-8.

<sup>51</sup> Ebd., 597a6.

<sup>52</sup> Phil., 59d4.

<sup>53</sup> Pol., 515d3.

<sup>54</sup> Es gibt natürlich neben Ackrill, Ketchum und Vlastos noch viele andere, genauso tiefgehende Untersuchungen, z.B. von Charles Kahn (1966), der hier unbedingt zu nennen ist und der das griechische Gegenstück zum Verb ‚to be‘ auch in Zusammenhang mit Ontologie genauer untersucht. So fragt Kahn grundlegend: „how were the Greek philosophers guided, or influenced, in their formulation of doctrines of Being, by the pre-philosophical use of this verb which (together with its nominal derivatives *on* and *ousia*) serves to express the concept of Being in Greek?“, 245. Kahn untersucht dabei die Behauptung, „that, for the philosophical usage of the verb, the most fundamental value of *einai* when used alone (without predicates) is not "to exist" but "to be so", "to be the case", or "to be true".“, 250. Er unterscheidet zwischen drei verschiedenen Aspekten von ‚sein‘: „the veridical, the durative, and the locative (or locative-existential) values of *einai*“ (260f.) und kommt dabei zu folgendem Schluss: „To put the matter in a nutshell, the ontological vocabulary of the Greeks led them to treat the existence of things and persons as a special case of the *Bestehen von Sachverhalten*.“, 262. Kahn nimmt einen allgemeineren, nicht nur auf Platon, sondern auch auf die Anfänge der griechischen Philosophie bezogenen Blickwinkel auf die Verwendungsweise von *εἶναι* ein, der aber nicht minder wichtig ist.

<sup>55</sup> Vgl. Teil I, Anm. 1.

<sup>56</sup> Bröcker (1959): 422-423. Vgl. dazu: „Wie wir nämlich oben sagten, gerechter sei das, was mehr an der Idee der Gerechtigkeit teil hat, so ist jetzt »seiender«, was mehr an der Idee des Seienden teilhat.“

<sup>57</sup> Vgl. Anm. 2.

auszeichnet.

Fest steht damit: Platon entwirft eindeutig eine Konzeption der Realität, die eine Gradation aufweist. Die Ideen einerseits in ihrem wahrhaftigen Sein, dem höchsten Grad an Realität; die sinnlichen Dinge andererseits, existierend in einem Sein von minderer Qualität, unvollkommen und unbeständig. Es wird zudem deutlich, dass die Gradation der Realität mit der Ontologie eng zusammenhängt. Denn so, wie die Ontologie wortwörtlich die Wissenschaft des Seienden ist, ist sie bei Platon auch immer graduell zu verstehen. Ontologie ohne Grade der Realität würde bei Platon nicht funktionieren. Das also – so kann man mit Graesers Meinung konform gehen –, welches „für die Metaphysik als Wirklichkeitswissenschaft gilt, scheint auch die Metaphysik als Seinswissenschaft anzugehen.“<sup>58</sup> Und damit ist auch Bröckers Rede vom „ontologischen Komparativ“<sup>59</sup>, nach dem manche Dinge *seiender sind* als andere (also *μᾶλλον ὄν* sind), das ontologische Komplement für die Behauptung, dass Platon eine Konzeption der Realität, nach der manches einen höheren Grad an Realität als anderes hat, vornimmt. Die platonische Idee vom Bettgestell *ist seiender* als das sinnlich wahrnehmbare Bettgestell; dieses wiederum *ist seiender* als eine zweidimensionale Abbildung von ihm. Wir können somit eine Formel aufstellen:

Das, von dem wir sagen, dass es ontologisch primär ist hat einen höheren Grad an Realität, als das was ontologisch sekundär, tertiär etc. ist.<sup>60</sup> Ontologisch primär ist etwas, wenn es mindestens eine notwendige Bedingung für etwas anderes ist, damit selbstständiger und unabhängiger als etwas anderes ist. Ein Ding *x*, welches weniger notwendige Bedingungen für seine Existenz benötigt als Ding *y*, ist ontologisch primär zu verstehen, deshalb hat Ding *x* auch einen höheren Grad an Realität als Ding *y*.

Noch einmal ist hierbei jedoch zu betonen: Es geht nicht darum zu behaupten, dass etwas *mehr existiert*. Das ist nicht der Sinn, wenn man von Graden der Realität spricht. Der Sinn liegt vielmehr darin, dass die *Qualität* der Existenz von etwas realitätstheoretisch untersucht und bestimmt werden kann.

Zusammengefasst, hängt die Rede von Graden der Realität bei Platon<sup>61</sup> also insgesamt eng mit der Wissenschaft des Seienden und so auch mit dem Verb *sein* bzw. *εἶναι* zusammen und kann als komplementär zueinander behandelt werden.

### 2.2.5. Was und wie sind Phänomene?

Wir müssen uns nun nach einem längeren Exkurs über das Wesen und die Einordnung der Ideen sowie dem Zusammenhang zwischen *εἶναι*, Platons Ontologie und Graden der

---

<sup>58</sup> Graeser (2019): 22.

<sup>59</sup> Bröcker (1959). Seine Definition dieses wirkungsreichen Ausdrucks findet sich vor allem auf 415.

<sup>60</sup> Oder in der Kurzform: ontologisch primär ⇒ höherer Grad an Realität.

<sup>61</sup> Vgl. zu Graden der Realität bei Platon z.B. auch Allen (1960) mit seinem Aufsatz über Partizipation und Prädikation in Platons mittleren Dialogen oder Vlastos' berühmten Aufsatz, „Degrees of Reality in Plato“ (1973b).

Realität auch den Sinnendungen<sup>62</sup>, die wir zwar schon umrissen haben, aber noch nicht tiefergehend analysiert haben, zuwenden und nehmen dabei vor allem ihre Rolle und Stellung im platonischen Kosmos genauer ins Blickfeld. Von ihnen wissen wir letztendlich vor allem, dass sie sich in ihrem Sein von den Ideen unterscheiden müssen – ihr Sein kann nicht so unabhängig und selbstständig, und damit so *rein*, wie Platon sagen würde, wie das der Ideen sein. Wie ist ihr Sein an sich aber dann zu charakterisieren? Was bedeutet „unvollkommenes Sein“ dann überhaupt? Und welche Rolle spielen die Phänomene in Bezug auf die Realitätsgrade bei Platon?

Zunächst steht fest, dass diese nicht vollkommen *wirklich*, *ὄντως*, sein können, denn sonst wären sie ja Ideen; allerdings *sind* sie dennoch auf irgendeine andere Art und Weise *seiend* – wir nehmen sie ja schließlich wahr. Und das, was wir wahrnehmen, muss auch auf irgendeine Weise gegeben sein, sprich: *existieren*. Die Frage, die wir nun also

---

<sup>62</sup> Bei der Untersuchung von den Sinnendungen sei schließlich noch das zweite metaphysische Prinzip, welches in der Ungeschriebenen Lehre – die bei der Idee des Guten relevant, hier aber untergeordnet behandelt wird – zu finden ist, zumindest kurz erwähnt. Denn erst – so Halfwassen (2016), der sich näher mit diesem Prinzip befasst – in dieser „Welt der Erscheinungen, in denen sie die Bestimmtheit der Ideen mit Unbestimmtheit durchdringt und ins Mehr und Weniger hinein auflöst, zeigt sich die eigene Macht und das eigentliche Wesen des zweiten Prinzips. In dieses Wesen eingesetzt und zu seiner relativierenden, graduierenden und Bestimmtheit auflösenden Wirksamkeit ermächtigt ist das zweite Prinzip freilich selbst durch die Übermacht des Einen, die so auch noch die von der Materie durchherrschte Welt der Erscheinungen dominiert.“, 27-28. Dieses zweite Prinzip, welches *ἀόριστος δῦάς*, unbestimmte Zweiheit, genannt wird, kommt also vor allem in der Welt der Erscheinungen durch seinen Mehr-oder-weniger-Charakter zutage und lässt sich anhand dieser Ebene nachvollziehen. Halfwassen charakterisiert dieses Prinzip wie folgt: „Die unbestimmte Zweiheit ist für Platon – erstens – das Prinzip des Mehr und Weniger, des Größer und Kleiner, und damit das Prinzip aller Relativität und Graduierung. Als Ursprung von Mehr und Weniger ist die unbestimmte Zweiheit – zweitens – in sich selbst der Inbegriff der Unbestimmtheit des Mehr oder Weniger: sie ist reine Unbestimmtheit nicht einfach als Abwesenheit von Bestimmtheit, sondern als die unbestimmte Richtungs dualität zum Größeren und zum Kleineren, zum Mehr und zum Weniger hin.“, 11. Allerdings ist dieses Prinzip dem Prinzip des *ἔν*, das in Kürze relevant wird, unterzuordnen, wie Halfwassen weiter ausführt: „Prinzip, Ursprung oder Urgrund im absoluten und uneingeschränkten Sinne ist für Platon allein das absolute Eine, der überseiende Ursprung des Seins und aller Seinsbestimmtheit. Die Unbestimmte Zweiheit ist zwar Prinzip des Seienden wie das Eine; ohne sie ist die ontologische Struktur des Seienden nicht zu denken. Aber sie ist Prinzip des Seienden nur im Zusammenwirken mit dem Einen, das allein Sein und Bestimmtheit setzt; und sie ist darüber hinaus nur das *zweite* Prinzip *nach* dem Einen, weil sie von dem Einen zu ihrer eigenen Wirksamkeit als Prinzip allererst ermächtigt wird und darum selbst von dem Einen abhängig ist und das Eine als das absolut Ursprüngliche immer schon voraussetzt.“, 12. Auch für die Graduierung des Seins ist die Unbestimmte Zweiheit in der Ungeschriebenen Lehre in gewisser Weise relevant, denn „in der Welt der Erscheinungen, in denen sie die Bestimmtheit der Ideen mit Unbestimmtheit durchdringt und ins Mehr und Weniger hinein auflöst, zeigt sich die eigene Macht und das eigentliche Wesen des zweiten Prinzips. In dieses Wesen eingesetzt und zu seiner relativierenden, graduierenden und Bestimmtheit auflösenden Wirksamkeit ermächtigt ist das zweite Prinzip freilich selbst durch die Übermacht des Einen, die so auch noch die von der Materie durchherrschte Welt der Erscheinungen dominiert.“, 27-28; vgl. dazu auch Gaiser (1968): 18. Obwohl hier für Vertreter:innen der Ungeschriebenen Lehre ein wichtiges Moment für sämtliche Graduierungen in der platonischen Realität vorliegt, soll es in dieser Untersuchung vernachlässigt werden. Denn die Dialoge bleiben hier der hauptsächlichliche Referenzpunkt und dies ist auch mit unserem gleich folgenden Umgang mit der Idee des Guten in Einklang zu bringen. Ein solches Vorgehen ist aber hinsichtlich des Prinzips der Unbestimmten Zweiheit überflüssig, da dieses uns kein neues Moment in der Untersuchung zu den Erscheinungen liefern kann. Denn die Erscheinungen können wir auch ohne ein solches Prinzip dementsprechend einordnen. Das Prinzip der Unbestimmten Zweiheit würde uns allenfalls bestätigen.

verfolgen müssen, lautet: *Wie existieren die Sinnendinge?*

Wir haben in Bezug auf die Ideen schon feststellen können, dass sie den Sinnendingen ontologisch und in Hinblick auf ihren Realitätsgrad übergeordnet sind, weil jene diesen letztendlich zugrunde gelegt werden müssen. Diese können nicht ohne jene existieren. Weil die Ideen aber auf kein anderes Seiendes zum Existieren angewiesen sind, sind sie – platonisch gesprochen – vollkommen seiend.<sup>63</sup> Diese Grundprämisse können wir also auch hier voraussetzen.

Nun sind die Sinnendinge aber nicht vollkommen unabhängig von anderem Seienden, sondern solches muss ihnen vielmehr *immer* zugrunde gelegt werden. Phänomene sind aber auch nicht nicht-existent, sie sind nicht nichts, und müssen sie folglich auf irgendeine Art und Weise zwischen beiden Seinsextremen stehen: Nichts und Ideen. Und tatsächlich charakterisiert Platon diese Erscheinungen auch als eine solche Mixtur aus Sein und Nichtsein.<sup>64</sup> Das ist auf den ersten Blick eine wirre und obskure Ausdrucksweise. Wie soll es möglich sein, etwas mit nicht-etwas zu mischen?

Wir sollten diesen platonischen Gedanken nicht zu wörtlich nehmen und überlegen, was damit *gemeint* sein könnte, mit welcher Intention Platon also mit diesem Bild arbeitet. Rekonstruieren wir deshalb noch einmal kurz das anschauliche Helena-Beispiel. Helena gilt in der antiken griechisch-römischen Mythologie als die schönste Frau unter den Sterblichen. Und in der Tat, es sind viele äußerliche und innerliche Eigenschaften an Helena festzustellen, die zu der berechtigten Annahme führen, dass Helena viel Schönes an sich hat. Deshalb ist es alltagssprachlich durchaus legitim zu sagen, dass Helena eine wahrlich schöne Frau ist. Nichtsdestotrotz gibt es auch einige Aspekte, die Helena an sich selbst gar nicht mag und *nicht* schön findet. Auch ihr Menelaos findet es an ihr nicht allzu schön, dass Helena den Bund der Ehe nicht ehrte, indem sie mit Paris verschwand. Zudem behauptet der Volksmund auch felsenfest, dass (sterbliche) Schönheit nicht ewig währt. Helena wird älter und wandelt sich auch äußerlich. Nun sind es auch äußerliche Eigenschaften, die Menelaos an Helena nicht schön findet. Wir können also festhalten: Sowohl *synchron* als auch *diachron* mag Helena vielleicht viele Eigenschaften, denen ein hohes Maß an Schönheit zugeschrieben werden kann, aufweisen, aber es gibt sicherlich auch genug andere Dinge, die *unschön* an Helena sind. Und das ist letztendlich das, was Platon uns mit seiner erst einmal obskur wirkenden Aussage von einer Mixtur aus Sein und Nicht-Sein sagen möchte: Sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, wie Helena zum Beispiel, sind *einerseits* sicherlich schön, *andererseits* sind sie es auch nicht.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Mit Ausnahme der Idee des Guten, dazu aber gleich mehr.

<sup>64</sup> Vgl.: Pol., 477a6-9: „Wenn sich aber etwas so verhält, daß es ist und auch nicht ist, würde es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem wie Seienden und dem ganz und gar nicht Seienden?

In der Mitte.“ [εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κείοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ ἄ μὴδαμῆ ὄντος;

Μεταξύ.]

<sup>65</sup> Vgl. dazu auch die vier unterschiedlichen Beispiele von Vlastos (1973b), 67:

“(1) It may be beautiful in one of its features, ugly in another, as a vase might have an exquisite shape, but garish colors.

(2) It may be beautiful at one time, not at a later one, as a flower, lovely in the bud, might be coarse and shapeless at full bloom.

(3) It may be beautiful by comparison with one thing, ugly by comparison with another, as the beautiful girl in the *Hippias Major* is said to be ugly by comparison with a goddess.

Explizieren wir diesen Gedanken weiter.

Wir erinnern uns: Durch und durch schön ist nur das Schöne selbst, die Idee der Schönheit und damit das *einheitliche* Schöne. Sinnendinge hingegen können keine pure Einheit sein – sie sind mehrere Dinge gleichzeitig, nämlich einerseits schön, andererseits aber auch nicht schön. Vor allem sind sie einem stetigen Wandel unterworfen: Das, was zu  $t_1$  vielleicht schön war, kann zu  $t_2$  nicht mehr schön sein. Die Idee des Schönen hingegen war schon immer schön und wird auch immer schön bleiben; eine Idee ist zeitlos das, was sie eben ist: das Schöne, das Gute, das Gerechte etc. Das Sein der Sinnendinge wird folglich von Platon als ein Werden charakterisiert.<sup>66</sup> Helena befindet sich im stetigen Wandel bzw. Werden: Kann sie zum Zeitpunkt  $t_1$  vielleicht als schön bezeichnet werden, ist das zu einem anderen Zeitpunkt,  $t_2$ , vielleicht nicht mehr möglich. Ihre Erscheinung wandelt sich stetig. Damit ist das *Werden* als eine unvollkommene Form des *Seins* eine gute Beschreibung, um platonisch den Unterschied zwischen Idee und Sinnending auszudrücken. Außerdem ist es wichtig festzuhalten, dass etwas sinnlich wahrnehmbarem Schönem *immer* die Idee des Schönen als Idealbild des Schönen zugrunde liegt. Helena partizipiert somit an der Idee des Schönen, der Idee des Menschen, der Idee der Gerechtigkeit, wenn sie sich gerecht verhält, schön ist etc.

Die Abgrenzung des Werdens (der Phänomene) vom Sein (der Ideen) ist durchaus keine neue Feststellung. Schon Aristoteles hatte diesen Gedanken Platons unter dem Einfluss Heraklits, in Verbindung mit Parmenides, gedeutet:

Da er nämlich von Jugend auf mit dem Kratylos und den Ansichten des Herakleitos bekannt geworden war, daß alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, und daß es keine Wissenschaft davon gebe, so blieb er auch später bei dieser Annahme.<sup>67</sup>

Wie lässt sich Aristoteles' Einschätzung nachvollziehen? Durch den Einfluss der vorsokratischen Philosophen Heraklit und Parmenides scheint Platon Heraklits berühmt

---

(4) It may be beautiful in one spatial location, ugly in another, as a painting meant to be seen from a certain distance might appear beautiful if properly placed, ugly if crowded into a small room .”

Auch Vlastos' Beispiele gehen in dieselbe Richtung wie das Helena-Beispiel: Sinnendinge sind aus der einen Perspektive vielleicht schön; von einer anderen Perspektive betrachtet können sie allerdings auch *unschön* sein.

<sup>66</sup> Eine solche Charakterisierung wird uns im Kontext des *Timaios* erwarten. Vgl. Kap. 2.3.2.1.

<sup>67</sup> Met., I, 6, 987a32-987b1: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖος δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.

Vgl. dazu auch Pol., 478d5-9 oder auch Krat., 402a8-10: „Herakleitos sagt doch, daß alles davongeht und nichts bleibt, und, indem er alles Seiende einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen.“ [Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι « πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει », καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς « δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης ».]

Worauf sich Platon hier bezieht, sind letztendlich folgende Passagen, die Heraklit zugeschrieben werden: Vgl. DK 22B12: „Denen, die in dieselben Flüsse hineinsteigen, strömen andere und wieder andere Wasserfluten zu.“ [ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.]

Zusätzlich DK 22B49a: „In dieselben Flüsse steigen wie und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht.“ [ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.]

Zuletzt auch DK 22B91: „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen [...]“ [ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι [...].]

gewordenen Formel<sup>68</sup> *πάντα ῥεῖ* so umzuformulieren, dass dieses *Fließen* für Platon für Erscheinungen essentiell und charakteristisch zu sein scheint, indem sie diesem ständigen *Fluss*, dem *Werden*, unterworfen sind, sodass sie ein Mittleres zwischen dem Nichtsein und Sein und damit letztendlich ewig ‚im Fluss des Werdens‘ gefangen sind, während das Sein ganz im parmenideischen Sinne eben nicht dynamisch, sondern statisch sein muss.<sup>69</sup> Das Kriterium der Unveränderlichkeit, durch welches sich die Ideen unter anderem auszeichnen und welche Platon für vollkommenes Sein unabdingbar hält, können nur die Ideen erfüllen, nicht die Phänomene.

Platonisch kommt dann noch – wenn man die *μέθεξις*-Lehre bedenkt – hinzu, dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nur schön sind, weil sie in einer bestimmten Weise an der Idee des Schönen partizipieren, diese Idee des Schönen somit also die Ursache dafür ist, dass etwas als Phänomen zumindest partiell schön sein kann. Die Idee gilt somit als *ideales* Muster, an dem die Sinnendinge teilhaben (können) und allein damit ist das Sein der Sinnendinge dem Sein der Ideen unterzuordnen.

Wir sehen, inwiefern es also möglich ist, die Phänomene als „Hybride zwischen Sein und Nicht-Sein“<sup>70</sup> zu bezeichnen. Oder mit dem ontologischen Komparativ gesprochen:

Dies also, was nicht schlechthin nichts ist und doch nichtig, nicht lauter Seiendes und doch schon seiend, wäre dann *seiender* als das Nichts, aber nicht so seiend wie das Seiendste, das eigentlich Seiende.<sup>71</sup>

Entwürfen wir eine Seinsskala (oder darauffolgend eine Realitätsskala) von 0 bis 100, sähe dies wie folgt aus: Bei 0 ist das Nichts. Es ist schlichtweg nicht. Die Ideen als reines

---

<sup>68</sup> Rapp (1997) nennt sie auch die „Alles-fließt-Formel“ (73).

<sup>69</sup> Allerdings ist hier zu erwähnen, dass für Heraklit gerade dieser *Fluss* Leben bedeutet. Was Platon letztendlich hier macht, ist – grob gesprochen – eine Synthese von Heraklits und Parmenides‘ Lehren. Platon deutet Heraklit parmenideisch um, indem er diesem Werden ein starres Sein entgegengesetzt. Gottfried Martin (1973) fasst das treffend zusammen: „Es kann wiederum nicht geleugnet werden, daß Platon hier in echter Weise auf Parmenides zurückgeht, für den jedes Werden und jede Veränderung schlechthin ein Nicht-Sein ist. Aber wenn auch die Griechen eine gewisse Neigung zum Immer-Sein haben, so darf dies nicht so weit verallgemeinert werden, wie dies oft geschieht. Man darf doch nicht übersehen, daß Parmenides nicht das Ganze der griechischen Philosophie darstellt, nicht einmal zu seiner Zeit, daß ihm vielmehr Heraklit entschieden entgegensteht. Heraklit aber betrachtet das Unveränderliche als das Tote, als das Nicht-Seiende. Für ihn ist nur das sich stetig Verändernde, das immer werdende eigentliches Sein. Wenn Platon auch den Ideen Bewegung zuschreibt, so kann man das von hier aus so verstehen, daß er nicht nur von Parmenides, sondern daß er auch von Heraklit her denken will, und er sagt dies im Sophistes auch ausdrücklich (249 C). Aber wie Platon die beiden durchaus einander entgegengesetzten Grundauffassungen von Parmenides und Heraklit miteinander vereinigen will, das ist schwer zu begreifen, und auch Platon hat nicht sagen können, in welcher Richtung eine solche Vereinigung erwartet werden könnte.“, 43. Ergänzend ist auch Rapp (1997) anzuführen: „Diese Zwei-Welten-Lehre wird nun oft als eine Verschmelzung des Heraklitischen und des Parmenideischen Ansatzes beschrieben, insofern den Sinnesdingen die durch die Flußlehre ausgedrückte Veränderlichkeit und den Ideen die Unwandelbarkeit, Unvergänglichkeit, Einfachheit bzw. Kontinuität und Selbstidentität des Parmenideischen Seienden zukommen [...]“, 241. Kurz zusammengefasst, könnte man auch sagen, dass sich Platon für die Charakterisierung seiner Phänomene bei Heraklits Lehre bedient, für die Charakterisierung seiner seienden Ideen hingegen bei Parmenides.

<sup>70</sup> Graeser (2019): 114.

<sup>71</sup> Bröcker (1959): 416.

Sein müssen bei 100 angesiedelt werden. Sie *sind* voll *seiend*. Die Phänomene, die manches teilweise sind, anderes wiederum gar nicht, sich zudem auch ständig wandeln, sollten in der Mitte platziert werden, da dieser Wert ihr *Sein* am besten widerspiegelt. Obwohl diese Hybride also durchaus auch als Erscheinungen bezeichnet werden können, sind sie – wie vorher bereits erwähnt – keine Gedankenkonstrukte, die außerhalb von Subjekten nicht existieren. Das ist es nicht, was Platon vermitteln möchte. Denn auch die Erscheinungen *sind* (*existieren*). Ihr Sein ist nur durch einen völlig unterschiedlichen, minderen Grad im Vergleich zu dem der Ideen zu charakterisieren. Deshalb hält Allen vollkommen richtig in Bezug auf deren Grad der Realität fest:

Particulars and Forms are not merely different types of things; they are types of things which differ in degree of reality, for the one is wholly dependent upon the other. Particulars have no independent ontological status; they are purely relational entities, entities which derive their *whole* character and existence from Forms.<sup>72</sup>

Es geht um den „type“ des Seins und damit auch um die Differenz zwischen den Graden der Realität, aber nicht darum, dass etwas *mehr existiert*, was zuvor auch schon als irreführend entlarvt wurde.<sup>73</sup> Ideen und Phänomene existieren – und zwar beide. Entweder etwas existiert oder es existiert nicht. Ausschlaggebend für eine Seinsanalyse und eine Untersuchung hinsichtlich Graden der Realität ist die *Qualität* oder *Art und Weise* dieser Existenz. Es stellt sich also schlicht nicht die Frage, *ob* etwas existiert – diese Frage hat sich auch Platon schon nicht gestellt –, sondern *wie*.<sup>74</sup> Die Idee des Schönen beispielsweise ist nichts als schön, existiert also in einheitlichem Maße und als Ursache und Fundament von allem Schönen. Helena hingegen ist einerseits schön, andererseits aber auch wieder nicht – sie befindet sich im steten Wandel und Werden und ist als Sinnending dementsprechend weniger seiend als eine Idee.

Deshalb muss nun folgende Konsequenz gezogen werden: Auch wenn Phänomene und Ideen *gleichermaßen* existieren, differieren sie in der *Art* ihrer Existenz, nämlich hinsichtlich ihres Realitätsgrads. Der Grad der Phänomene ist geringer als der der Ideen, denn jene sind weder Einheiten noch Beständigkeit noch Muster, diese hingegen schon. Die ontologische Priorität hilft uns abermals also, die differierenden Realitätsgrade identifizieren und nachvollziehen zu können.

---

<sup>72</sup> Allen (1960): 161.

<sup>73</sup> Vgl. dazu bestätigend Vlastos (1973b), z.B. 46: „If we were to come to him [Plato] obsessed with the existential sense or “real” it would be a small miracle if we managed to avoid falling into the assumption that when he says that some things are “more real” than others he must mean that they *exist* more than others.” Auch Vlastos (1973a) weist auf die Fehldeutung hin, dass etwas *mehr existieren* könne: “What of that other sense of ἔστι and its derivatives – the one we convey by „exists“ in English? As we commonly use the word “existence”, degrees of it (as distinct from degrees of perfection of things in existence) make no sense whatever; the idea of one individual existing more, or less, than another would be a rank absurdity.”, 46.

<sup>74</sup> Vgl. dazu wiederum bestätigend Vlastos (1973a), 49: „So when the sensible instance is said to be less real than its Form, this is not said to ambiguate its existence, but on the contrary to disambiguate the sort of existence it has.” Was Vlastos also mit “sort of existence” meint, geben wir mit „Qualität“ oder „Art und Weise des Seins“ wieder. Diese eingängige Formulierung ist weiterhin auch das, was Vertreter:innen des *grounding* interessiert, wie wir später sehen werden.



## 2.2.6. Epistemologische Konsequenzen

In engem und unmittelbarem Zusammenhang mit Platons Ontologie steht seine Epistemologie – beide sind nicht voneinander zu trennende Aspekte seiner Realitätsvorstellung. Während wir nun vor allem die Ontologie Platons in Hinblick auf unser Untersuchungsthema in den Blick genommen haben, gilt es nun, das epistemologische Moment von Platons Lehre kurz in den Blick zu nehmen, weil wir eben aufgrund dieser unmittelbaren Nähe zwischen Epistemologie und Ontologie unsere bisherigen Ergebnisse in Hinblick auf Platons Realitätskonzeption bestätigen und erweitern können.<sup>75</sup>

Platonisch gesprochen, kann man von den Sinnendingen weder wirkliche, wahrhaftige Erkenntnis erlangen – denn diese befinden sich ganz in der platonischen Heraklit-Deutung im stetigen Fluss und sind somit einem Wandel unterworfen, während Erkenntnis und Wahrheit jedoch platonisch gesprochen *absolut*, also statisch sind – noch führen sie allerdings zu bloßer Unkenntnis:

Nun bezog sich doch Erkenntnis auf das Seiende, Unkenntnis aber notwendig auf das Nichtseiende. Für das zwischen beiden also ist etwas zu suchen zwischen der Unkenntnis und der Erkenntnis, wenn es etwas solches gibt.<sup>76</sup>

Erkenntnis bezieht sich auf das Seiende, weil dieses Sein eine stabile Kontinuität beschreibt, sodass auch das Wissen stabil ist – ein unabdingbares Kriterium für Wissen im platonischen Sinne: Wissen *muss* nämlich notwendig stabil, d.h. unveränderlich und statisch sein. Wenn man beispielsweise das Wesen der Schönheit *erkennen* will, muss man sich der Idee des Schönen zuwenden, und nicht beispielsweise Helena.

Von Sinnendingen jedenfalls kann es – wenn schon keine Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) – zumindest eine bestenfalls wahre, aber dennoch, vor allem diachron gesehen, unzuverlässige Meinung (*δόξα*) geben. Die grundlegende Unterscheidung zwischen *ἐπιστήμη* und *δόξα* ist, wie bereits angesprochen, eine unmittelbare Anknüpfung an die grundsätzliche Zwei-Welten-Lehre Platons: Die *δόξα* ist im Bereich des Sinnlichen zu verorten, *ἐπιστήμη* hingegen im Bereich der Ideen.

Die Wesensbestimmung, das wahre Erkennen, der Dinge selbst, wie zum Beispiel F, ist nur durch Erfassen der intelligiblen Form F möglich, denn, so kann man Vlastos' Beispiel folgen,

---

<sup>75</sup> Vgl. für eine genauere Untersuchung zwischen der platonischen Unterscheidung von Wissen und Meinung: z.B. Ebert (1974).

<sup>76</sup> Pol., 477a10-b3: Οὐκοῦν εἰ ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γινώσκεις ἤν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξὺ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὄν τοιοῦτον;

Hinzuweisen ist hierbei auf die Funktion der Idee des Guten im Sonnengleichnis hinsichtlich der Epistemologie Platons: Sie, durch die Sonne symbolisiert, verleiht den Ideen ihr Erkenntnis-Werden und nimmt dadurch auch hier eine Sonderstellung ein, wie die Sonne im Bild auch den Dingen Erkenntnis und Erkenntnis-Werden verleiht. In Kürze werden wir uns ausführlich damit befassen.

the real F would be the *cognitively reliable* F. Thus, if you want to investigate the nature of gold, coffee, courage, beauty, you must look to the genuine article; the other kind will trick you sooner or later, for along with some F-properties, it has also, perhaps cunningly concealed, some not-F properties [...].<sup>77</sup>

Wir dürfen uns also für zuverlässiges, beständiges Wissen nicht von den Sinnendingen täuschen lassen, wenn wir ein Wesen ergründen wollen, sondern sollten den Blick auf das *echte, ungeteilte* F richten, „the genuine one, which can be trusted absolutely in our pursuit of knowledge.“<sup>78</sup> Nur so kann Wissen stabil sein, und durch diese Unveränderlichkeit ist Wissen in Abgrenzung an Meinung möglich.

Von dem Nichtseienden hingegen kann man gar keine Erkenntnis haben, weil es schlichtweg nicht *ist* und hier nichts Stabiles, vielmehr rein gar nichts festzustellen ist. Für die Erscheinungen wählt Platon deshalb wiederum einen „Mittelweg“: Von den Phänomenen kann man nämlich im optimalen Fall wahre Meinung haben.<sup>79</sup> Die wahrhaftige Erkenntnis ist statisch, immerwährend und gefestigt; die wahre Meinung ist dynamisch, damit auch wechselhaft und mit einer Begründung verbunden. So wie das Sein der beiden „Welten“ beschrieben wird, ist es analog dazu auch möglich, ihre Beschaffenheit und Verlässlichkeit bezüglich der Epistemologie zu ergründen.

Es wird deutlich, dass Ontologie und Epistemologie eng miteinander verknüpft sind, indem Sein und Erkenntnis, Nichtsein und Unkenntnis und schließlich Hybrid aus Sein und Nichtsein und potentiell wahre Meinung untrennbar miteinander verbunden sind. Die Phänomene sind weder vollkommen seiend wie die Ideen, sie sind aber auch nicht nicht-existent, „[d]enn sie können sich ja weder dunkler als das Nichtseiende zeigen, so daß sie etwa mehr nicht wären, noch auch heller und mehr seiend als das Seiende.“<sup>80</sup> So sind sie also dieses „Mittlere“ zwischen dem rein Seienden und dem auf jede Weise nicht Seienden.<sup>81</sup> Diese Mittelstellung hängt letztendlich damit zusammen, dass die

---

<sup>77</sup> Vlastos (1973a): 49, der die intelligiblen Formen auch „objects of knowledge *par excellence*“ nennt (50).

<sup>78</sup> Ebd., 50.

<sup>79</sup> Vgl. dazu auch Tim. 51d3-e2: „Wenn Vernunft und richtige Meinung zwei verschiedene Arten sind, dann gibt es auf alle Fälle diese Dinge an sich, Formen, die sich von uns nicht wahrnehmen lassen, sondern nur gedacht werden; unterscheidet sich aber, wie es einigen scheint, richtige Meinung von der Vernunft in nichts, dann müssen wir alles, was wir vermittle des Körpers wahrnehmen, als höchst zuverlässig annehmen. Aber jene beiden sind als zwei zu bezeichnen, da sie gesondert entstanden und von unähnlicher Beschaffenheit sind.“ [εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ’ αὐτὰ ταῦτα τὰ ἀναίσθητα ὑφ’ ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ’ ὥς τισι φαίνεται δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφέρει τὸ μηδὲν, πάνθ’ ὅποσα αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα εἰθετέον βεβαιότατα. Δύο <δὲ> δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχον.]

<sup>80</sup> Pol., 479c6-d1: οὕτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον μὴ εἶναι, φανήσεται, οὕτε φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι.

<sup>81</sup> Vgl.: Ebd., 478c13-10: „– Sondern es ist dir wohl klar, sprach ich, daß die Vorstellung dunkler zwar ist als die Einsicht, aber heller als die Unkenntnis.

– Bei weitem, sagte er.

– Und innerhalb beider liegt sie?

– Ja.

– Ein Mittleres also wäre die Vorstellung zwischen diesen beiden.

– Offenbar ja.

– Nun sagten wir doch in dem Vorigen, wenn sich etwas zeige als zugleich seiend und nichtseiend, so liege

Phänomene das, was sie sind, nur in Bezug auf die Ideen, sind, da sie deren Partizipant sind.<sup>82</sup> Genauso ist es mit der Wesensbestimmung der Dinge: Sie ist nur dort in vollkommener Weise möglich, wo die Dinge selbst in ihrer reinen Form sind – im intelligiblen Bereich der platonischen Realitätsvorstellung. Vlastos zieht deshalb ein Fazit, dem wir schließlich zustimmen können: “Thus the degrees-of-reality doctrine is, in this respect, a lucid consequence of Plato’s epistemology.”<sup>83</sup> Vlastos denkt dabei die platonische Ontologie von ihrer Epistemologie her. Hinsichtlich der Perspektive unterscheidet er sich dabei beispielsweise von Ketchum, der folgendes Fazit zieht:

If Plato means by "real," "cognitively reliable," we have no more reason to say that Plato believed the Forms to be real *because* he believed them to be cognitively reliable than we have to say that he believed them to be cognitively reliable *because* he believed them to be real.<sup>84</sup>

Nichtsdestotrotz steckt hinter beiden Aussagen derselbe Gedanke: Epistemologie und Ontologie sind bei Platon untrennbar miteinander verbunden und das eine darf nicht isoliert vom anderen betrachtet werden. Das zeigen sowohl die Charakterisierung der Ideen als auch die der Phänomene.

Und schließlich „haben wir gefunden, wie es scheint, daß, was die Vielen vieles annehmen vom Schönen und dem übrigen der Art, sich irgendwo zwischen dem Nichtseienden und dem wahrhaft Seienden herumdreht.“<sup>85</sup> Es scheint damit, wie vorher auch schon angedeutet und nun auch durch die epistemologischen Voraussetzungen bestätigt, deshalb möglich zu sein, eine Art Seinskala<sup>86</sup> aus Platons Ansichten zu

---

ein solches mitteninne zwischen dem rein Seienden und dem auf alle Weise nicht Seienden, und weder Erkenntnis noch Unkenntnis werde für dieses sein, sondern das, was sich zwischen der Erkenntnis und Unkenntnis zeigte?

– Richtig.“ [Ἀλλ’ ἄρα, ἣν δ’ ἐγώ, γνώσεως μὲν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον; Καὶ πολὺ γε, ἔφη.

Ἐντὸς δ’ ἀμφοῖν κεῖται;

Ναί.

Μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτοις δόξα.

Κομιδῆ μὲν οὖν.

Οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανεῖν οἶον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξύ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἀγνοίαν ἐπ’ αὐτῷ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξύ αὐτῶν φανὲν ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης;

Ὅρθῶς.]

<sup>82</sup> Vgl.: Strobel (in Horn/Müller/Söder, 2017): 368.

<sup>83</sup> Vlastos (1973b): 73.

<sup>84</sup> Ketchum (1980): 213, der genau andersherum argumentiert: Die Ideen sind Gegenstand von Erkenntnis, weil sie *wirklich seiend* sind.

<sup>85</sup> Pol., 479d3-5: Ἡύρηκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς.

<sup>86</sup> Diese Ansicht steht entgegen Strobel (in Horn/Müller/Söder, 2017): „Demnach hätten wir es in Politeia V gar nicht mit einer Seinskala zu tun, auf der Ideen simpliciter und Sinnendinge simpliciter miteinander verglichen werden, sondern mit – je nach Wahl des generellen Terms – verschiedenen Seinskalen, z. B. mit der Skala der schönen Dinge, auf der das Schöne selbst und die schönen Sinnendinge hinsichtlich ihres (Schön-)Seinsgrads miteinander verglichen werden, mit der Skala der gerechten Dinge, auf der das Gerechte selbst und die gerechten Sinnendinge hinsichtlich ihres (Gerecht-)Seinsgrads miteinander verglichen werden, usw.“, 323. Meiner Ansicht nach schließen sich jedoch beide Möglichkeiten nicht aus.

entwerfen: Die beiden Extreme Sein und Nichtsein stehen an den jeweiligen Enden der Skala. In der Mitte wiederum befinden sich die Phänomene, sind sie schließlich eine Mischung aus beidem. Das bestätigt nun auch die Untersuchung zur platonischen Epistemologie, wobei eine Erkenntnisskala als einer Seinsskala analog bezeichnet werden kann. Dazu ebenfalls analog wäre auch eine Skala von Realitätsgraden möglich, die solchen Skalen als festes Prinzip zugrunde liegen zu scheint.

### 2.2.7. Das Sonnengleichnis

Bis jetzt konnten wir zu Platons Standardontologie herausfinden, dass sich seine Weltkonzeption vor allem in zwei Bereiche aufgliedert: Einmal in den Bereich der Sinnendinge und einmal in den Bereich der Ideen, wobei erstere an letzteren teilhaben und letztere somit ontologisch primär sind. Dadurch kann ihnen im Vergleich zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen auch ein höherer Grad an Realität zugesprochen werden. Aufgrund dieser konsequenten platonischen Teilung kann man auch vereinfacht von einer Zwei-Welten-Lehre sprechen.

Aber ist diese Zwei-Welten-Lehre nicht zu kurz gegriffen? Ist die platonische Philosophie auf zwei Welten zu reduzieren, wenn man die beiden maßgeblichen Bereiche der platonischen Philosophie als eigene „Welt“ bezeichnen will? Zwar hat dieses simple Bild durchaus seine Berechtigung, da es in äußerster Prägnanz die Unterschiede der beiden ontologischen fundamental unterschiedlichen Klassen, der ‚zwei Welten‘ eben, die in Platons Werk immer wieder eine zentrale Rolle spielen, ausdrückt, aber an mehreren Stellen scheint diese Einteilung zu kurz zu greifen.<sup>87</sup> Denn mit dem Sonnengleichnis beispielsweise führt Platon etwas ein, das zunächst einmal in Bezug auf diese zwei Welten verwirrt. Dabei kommen wir auch unweigerlich zurück zum Höhlengleichnis und seinem Höhepunkt im wortwörtlichen Sinne, vorher blicken wir aber auf das

---

Diese Skalen schließen sich nicht gegenseitig aus, sie sind zwei verschiedene Blickwinkel auf die Relation Ding – Idee. Man könnte nämlich auch sagen, dass eine Seinsskala anhand der Indikatoren Selbstständigkeit und Einheitlichkeit völlig unabhängig von der Eigenschaft selbst entworfen werden könnte. Je selbstständiger und einheitlicher ein Ding ist, desto seiender ist es, platonisch gesprochen.

<sup>87</sup> Es sei hier auch noch einmal auf den prinzipiellen Vorwurf eingegangen, dass die Rede von zwei Welten zur naheliegenden Vermutung führen kann, diese zwei Welten komplett unabhängig voneinander zu denken. Für die eine „Welt“ mag das in gewissem Sinne zutreffen – die Ideen können allein für sich existieren und fortbestehen. Für die andere „Welt“ jedoch, die Welt der Sinnendinge, trifft das nicht zu. Hier ist sogar ein unmittelbarer Zusammenhang der beiden Welten von Nöten, um eben diese Welt platonisch erklären zu können. Insofern ist *de facto* von *einer einzigen* Welt auszugehen – um den fundamentalen Unterschied zwischen Ideen und Sinnendingen jedoch zum Ausdruck bringen zu können, ist die Rede von zwei Welten als Metapher durchaus berechtigt und auch sinnvoll, wobei eher ‚Zwei-Bereiche-in-einer-Welt‘ der treffendere, wenn auch nicht ganz so konzentrierte Ausdruck wäre.

Sonnengleichnis.<sup>88</sup> Denn der „Sonne“, die in beiden Gleichnissen eine wesentliche Rolle einnimmt, als Symbol für die Idee des Guten muss besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Die herausragende Stellung der Sonne als Sinnbild für die Idee des Guten wird zunächst im Sonnengleichnis eingeführt. Das Sonnengleichnis soll Sokrates und seinen Mitstreitern die Antwort darauf geben, was das Gute denn überhaupt ist. Bleiben wir zunächst im Bild und versuchen es kurz zu rekonstruieren: Wir brauchen Licht, um sehen zu können und das auf zweifache Art und Weise. Einerseits ist unser Auge so beschaffen, dass es selbst Licht zum Sehen benötigt, andererseits müssen aber auch Dinge von Lichtstrahlen angestrahlt werden, bevor wir etwas erkennen können. Wenn es kein Licht gäbe, gäbe es für uns auch nichts zu erkennen. Die Sonne dient dabei als Quelle des Lichts. Wir können durch die Sonne die Dinge *prinzipiell* erkennen. Dabei sehen wir die Sonne selbst jedoch nicht, sondern nur ihr Licht, welches allein und für sich genügt, um Dinge wahrnehmen zu können. Nachts, im Bild gesprochen, fehlt uns die Sonne mit ihrem Licht. Wir sind beinahe blind, einzig der Mond und die Gestirne spenden uns etwas Licht, allerdings erkennen wir die Dinge eher silhouettenhaft und nicht auf die Art und Weise, wie sie wirklich sind. Ohne die Sonne also kein Erkennt-Werden und kein Erkennen. Doch nicht nur das. Die Sonne betrifft nicht nur das Sehen selbst, sondern auch die Existenz der Sehenden. Sie – so der platonische Sokrates – „verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist.“<sup>89</sup> Damit ist die Sonne auf mehreren Ebenen die hinreichende Bedingung für das Erkennen: Sie ist für die Existenz des Erkennenden verantwortlich, spielt zudem die zentrale Rolle im Prozess des Erkennens und gleichsam im Prozess des Erkennt-Werdens.

So viel zum Bild des Gleichnisses. Nun wollen wir mithilfe dieses vermittelten Bildes einen Schritt weiter gehen und seine Bedeutung in Hinblick auf die Idee des Guten interpretieren. Mithilfe der Sonne ist es dem platonischen Sokrates möglich, die Funktionen der Idee des Guten<sup>90</sup> anschaulich zu präsentieren. Denn dasjenige, das durch die Sonne symbolisiert wird, weil ihre Funktionen – trotz verschiedener Ebenen und Bereiche – äquivalent zueinander stehen,

---

<sup>88</sup> 507a-509c. Wir tun dem Sonnengleichnis sicherlich Unrecht, wenn wir es nur kurz behandeln und die Charakterisierung der Sonne hier gleich mit der Charakterisierung der Sonne im Höhlengleichnis in Verbindung bringen, allerdings scheint dies aus methodischen Überlegungen gerechtfertigt zu sein – wir wollen und können Platons Werk nicht ins kleinste Detail interpretieren. Wir müssen jedoch aus einem fundierten Überblick über jenes auf unser übergreifendes Thema Rückschlüsse ziehen können.

Für eine Verbindung der platonischen Gleichnisse vgl. zusätzlich Patzig (1970).

<sup>89</sup> Pol., 509b2-4: Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

<sup>90</sup> Vgl. zur Funktion der Idee des Guten v.a. Becker (2017), der diese funktional interpretiert.

also, was dem Erkennbaren Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, sage, sei die Idee des Guten; aber wie sie der Erkenntnis und der Wahrheit, soweit diese erkannt wird, Ursache zwar ist, so wirst du doch, so schön auch diese beiden sind, Erkenntnis und Wahrheit, doch nur, wenn du dir jenes als ein anderen und noch Schöneres als beide denkst, richtig denken.<sup>91</sup>

Die Idee des Guten, durch die Sonne symbolisiert, ist also dasjenige, was einerseits für Erkennen und Erkenntnis-Werden, andererseits aber auch für die Existenz schlechthin in irgendeinem Sinne verantwortlich ist. Und aufgrund dieser herausragenden Stellung der Idee des Guten formuliert Sokrates den berühmten Ausspruch „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“<sup>92</sup>, also, dass die Idee des Guten jenseits des Seins sei.

Das klingt erst einmal äußerst obskur und tatsächlich wäre es folgend ein anmaßendes Unternehmen, diese Bedeutung endgültig klären zu wollen. Vielmehr haben sich verschiedene Interpretationen im Laufe der Jahre ergeben, die diesen Ausspruch Platons unterschiedlich ausgelegt haben. Was genau das also bedeuten könnte und wie die Stellung der Idee des Guten einzuordnen ist, wollen wir klären, indem wir uns zunächst wieder dem Höhlengleichnis widmen. Wir wollen auch dort zunächst sehen, ob die Stellung der Sonne im Höhlengleichnis mit der Stellung der Sonne im Sonnengleichnis übereinstimmt und daran anschließend eine Interpretation versuchen, was eigentlich mit „jenseits des Seienden“ gemeint sein kann.

## 2.2.8. Die Sonne oder die Idee des Guten

Die Sonne spielt nämlich nicht nur im nach ihr benannten Gleichnis eine Rolle, sondern eben auch im Höhlengleichnis – und zwar keine allzu geringe. Wir werden deshalb noch

---

<sup>91</sup> Pol., 508e: Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὕσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει·

<sup>92</sup> Ebd., 509b9. Becker (2017) interpretiert diese Jenseitigkeit folgendermaßen: „Wenn das Gute eine Funktion hat, die sich auf alle Ideen erstreckt, wird es jede einzelne Idee in »funktionaler Kraft« übertreffen.“, 180. Demnach erschließt er mehrere Funktionen der Idee des Guten:

„(i) Das Gute hat im Bereich des Denkbaren eine *epistemische* Funktion: Es sorgt dafür, dass wir die Ideen erkennen können und dass die Ideen erkennbar sind.

(ii) Das Gute hat im Bereich des Denkbaren eine *ontologische* Funktion: Es verleiht den Ideen »Sein« und »Werden« (dabei ist jedoch noch keineswegs klar, was damit gemeint ist).

(iii) Das Gute hat eine Funktion im Bereich des *Handelns*: Denn Dinge, nach denen wir handelnd streben, sind gut.

(iv) Das Gute ist etwas, das zu anderen Dingen »hinzukommt«.

(v) Auch ohne Einbeziehung des Guten gibt es sowohl einen epistemischen Zugang zu den Ideen als auch ein Streben. Ein solches Streben bzw. ein solcher Zugang sind aber defizient (es sind bloße Meinungen). Für eine klare Erkenntnis ist das Gute notwendig.“, 181.

Diese Formulierung Platons führt aber andererseits auch Halfwassen (2006) zu seiner Interpretation der Idee des Guten. Beide Interpretationen werden in Kürze eine Rolle spielen.

einmal zu diesem zurückkehren. Denn der eigentliche Höhepunkt (im metaphorischen und wortwörtlichen Sinne) des Gleichnisses hat bis jetzt nur kurz Erwähnung gefunden: Die Sonne. Sie bildet nicht nur innerhalb des Gleichnisses den Höhepunkt, sondern in der gesamten platonischen Philosophie als Symbol für die Idee des Guten. Dabei ergänzen sich Sonnen- und Höhlengleichnis und erweitern das jeweils andere Gleichnis um bestimmte Momente – der Kern und das Wesen der Idee des Guten ist in beiden gleich. In beiden Gleichnissen steht die Sonne über allem und sorgt letztendlich dafür, dass Erkennen und Erkannt-Werden funktionieren können. Aber was genau zeichnet sie als Symbol für die Idee des Guten nun aus? Wie ist sie weiter zu charakterisieren und wie ist vor allem ihr Realitätsgrad einzuschätzen?

Interessant ist zunächst, dass der platonische Sokrates diese Idee des Guten als bereits bekannt einführt.<sup>93</sup> Interessant ist diese Vorgangsweise deshalb, weil die Ideen generell bei der Einführung in Platons Werk nach demselben Prinzip als bereits bekannt eingeführt werden.<sup>94</sup> Dabei ist die Sonne als Symbol für die Idee des Guten alles andere als unkontrovers, weshalb diese Formulierung Platons entgegen der Leseerwartung steht. Doch *warum* ist sie als Idee des Guten und höchster Punkt des Gleichnisses (und Platons Philosophie) so kontrovers?

Durch ihre Darstellung scheint sie auch in der Standard-Ontologie Platons eine herausragende Stellung einzunehmen, wenn Platon noch im Sonnengleichnis, wie eben kurz erwähnt, sagt, „daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“<sup>95</sup> Aber auch die Darstellung der Sonne im Höhlengleichnis entspricht einer solchen Charakterisierung. Diese berühmt gewordene Formulierung und Darstellungsweise führt gleichzeitig zur Kontroverse: Wie kann es sein, dass, wenn den Ideen das Sein schlichtweg inhärent ist, die Ideen also *ὄντως sind*, irgendetwas diese noch an Sein übertrifft? Das führt im ersten Moment zu großen Schwierigkeiten, weil die Grundprinzipien einer Idee als Einheit fragwürdig erscheinen. Auch ein Bezug zu anderen Dialogen scheint erst einmal keine Klarheit stiften können, weil die Idee des Guten nirgendwo sonst im schriftlichen Werk Platons noch einmal genauer erläutert wird. Man kann leider, wie Szlezák richtigerweise feststellt, zudem auch nicht wirklich behaupten

---

<sup>93</sup> Vgl.: Pol. 505a2: ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἧ δὴ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται.

Krämer (in Höffe, 2011) sieht das als Hinweis auf die Ungeschriebene Lehre Platons, der wir uns zuwenden müssen.

<sup>94</sup> Vgl.: Phd., 100b. Hier werde nun „auf jenes Abgedroschene“ [ἐπ’ ἐκεῖνα τὰ πολυθρόλητα] (100b4) zurückgegriffen. Man könnte das übrigens auch als Gegenargument für das Argument Krämers (in Höffe, 2011), welches gerade aufgeführt wurde, verwenden und vielmehr als platonischen Stil bezeichnen.

<sup>95</sup> Pol., 509b6-10: Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

daß das Höhlengleichnis (oder die vorangehenden zwei Gleichnisse) eine deutlich ausgeführte Theorie der Ursächlichkeit des Guten enthielte. Immerhin wird so viel deutlich, daß die ursächliche Kraft des Guten sich auf Ideen- und Sinnenwelt erstreckt, und daß es Ursache in mehrfachem Sinne ist.<sup>96</sup>

Der Fakt, *dass* die Idee des Guten die restlichen Ideen auf irgendeine Weise übertrifft, ist trotz metaphorischer Überspitzung in den Gleichnissen deutlich; *wie* das jedoch einzuordnen ist, bleibt offen. Hier ist das Interpretationsvermögen der Leser:in gefragt. Eine Möglichkeit, sich dem Wesen der Idee des Guten auf den ersten Schritt zu nähern und ihr Wesen zumindest zum Teil zu begreifen, ist die funktionale Lesart derselben.<sup>97</sup> Die Idee des Guten – wenn wir in den Worten des Gleichnisses bleiben – hat die *Funktion*, dass die anderen Ideen erkannt werden können. Außerdem ist sie für das spezifische Sein dieser verantwortlich:

Denn daß die Idee des Guten die größte Einsicht ist, hast du schon vielfältig gehört, durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird.<sup>98</sup>

Die Idee des Guten scheint also tatsächlich dafür verantwortlich zu sein, dass die anderen Ideen überhaupt erst das, was sie sind, *sein* können - jene scheint mindestens die notwendige Bedingung für dieses Sein zu sein.<sup>99</sup> Das klingt erst einmal obskur, wenn nicht sogar paradox. Wie kann etwas, das als das Sein Überragende charakterisiert werden, für das Sein letztendlich verantwortlich sein? Becker schlägt folgendes Vorgehen vor:

---

<sup>96</sup> Szlezák (in Szlezák, 2019): 561.

<sup>97</sup> Für eine solche Lesart: Becker (2017 sowie in Schrenk, 2017). Ebenso Ebert (1974): z.B. 161f.. Dagegen Krämer (1969), 3-4: „Insbesondere ist zu wenig beachtet worden, daß die philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen Platons wichtige Anhaltspunkte für eine historisch begründete Erklärung bieten, und daß andererseits die Tatsache, daß Platon in der *Politeia* mit dem Wesen [...] des Guten zurückhält, die Aussagen des Sonnengleichnisses zwangsläufig relativiert, denn die dort erläuterten *Funktionen* des Guten müssen aus seinem verdeckt gehaltenen *Wesen* hervorgehen und können darum wohl nur von ihm her angemessen begriffen werden.“ Während Becker vorschlägt, sich über die Funktionen dem Wesen der Idee des Guten zu nähern, wählt Krämer den umgekehrten Weg: Nur über das Wesen der Idee des Guten lassen sich auch ihre Funktionen identifizieren.

<sup>98</sup> Pol., 505a2-4: ἐπει ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἧ δὴ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται.

<sup>99</sup> Das hat unter anderem auch dazu geführt, dass die Idee des Guten nach der sogenannten metaphysischen Interpretation von Platons Theologie mit dem obersten Gott identifiziert wird. Vgl. für einen Überblick: Bordt (in Horn/Müller/Söder, 2017a), z.B. 206. Darüber wird auch später diskutiert werden, vor allem im Kontext den *Timaios*.



Besser zur funktionalen Auffassung des Guten passt es, wenn man erstens Ideen als Ideale auffasst, und sich zweitens am attributiven Gebrauch von ›gut‹ orientiert. Demnach steht die Idee F für eine Eigenschaft, die in werthaft abgestuften Graden auftreten kann (dies gilt für Platon nicht nur für moralische Eigenschaften, deren Bezug auf das Gute offensichtlich ist, sondern auch für mathematische Eigenschaften wie Gleichheit: die Idee des Gleichen ist ein Ideal der Gleichheit, das durch gleiche Dinge mehr oder weniger gut realisiert wird).<sup>100</sup>

Wenn man dann schließlich die Ideen als Ideale auffasst,

dann ist die Idee des Guten für ihre interne Organisation notwendig. Darüber hinaus kann sie die Ideen auch extern strukturieren: Denn insofern etwas gut ist, indem es für etwas anderes gut ist, sind auch Ideen auf entsprechende Weise miteinander verknüpft.<sup>101</sup>

Ebert bestätigt Becker dahingehend und geht sogar noch einen Schritt weiter. Er hält die funktionale Lesart für die einzig plausible:

Die Analogie von Sonne und Idee des Guten ließ sich schließlich ebenso aus dem Sinn der Funktion des Guten für die Möglichkeit der Erkenntnis ideativer Begriffe verständlich machen: nicht eine Idee der Ideen, nicht ein metaphysisches Prinzip allen Seins und schon gar nicht eine transzendente Gottheit war hier gemeint, sondern die funktionale Auszeichnung einer Idee für die Begründung der Erkenntnis ideativer Begriffe.<sup>102</sup>

Damit ist für beide eindeutig, dass mit dieser Metapher Platons – die sie zweifelsohne auch darstellt – keine ontologische Sonderstellung der Idee des Guten im platonischen Kosmos gemeint ist, sondern vielmehr auf die weitreichende Funktion derselben, die letztendlich auch alle anderen Ideen betrifft, aufmerksam gemacht werden soll.

Ist die funktionale Lesart damit das, was uns die Idee des Guten als eine Idee unter vielen, ohne Sonderstellung im ontologischen Sinne, sondern höchstens bezogen auf ihre Extension, näherbringen kann? Ist damit die Metapher *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* richtig *erfasst* und in klare Worte *gefasst*? Die Ideen werden so charakterisiert, dass sie das vollkommen Seiende sind. Wenn ein Sein vollkommen ist, ist es nicht zu übertreffen. Wenn die Idee des Guten die anderen übertreffen soll, müsste ihr Wesen von anderer Natur sein als von der Natur des Seins. Und genau darauf stützen sich viele andere Interpret:innen. Deshalb soll als nächstes eine zweite Interpretationslinie, die in eine ganz andere Richtung als die funktionale Interpretation geht, skizziert und schließlich eingeordnet werden. Die Rede ist hierbei von der Interpretation der Idee des Guten nach der sogenannten „Ungeschriebenen Lehre“<sup>103</sup>, die produktiv wie kontrovers in den letzten 60 Jahren diskutiert wurde und noch immer wird. Was besagt diese „Ungeschriebene Lehre“ also in Hinblick auf die Idee des Guten?

Zunächst einmal kann uns Aristoteles, der Platon und die Platoniker zwar immer wieder

---

<sup>100</sup> Becker (in Schrenk, 2017): 17.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebert (1974): 211.

<sup>103</sup> Krämer (1959) ist hier vor allem zu nennen. Die Identifizierung der „Ungeschriebenen Lehre“ sowie die Integration in die Platon-Forschung kann als Krämers Vermächtnis gewertet werden.

kritisiert, aber dessen Werke auch oft hilfreich sind, indem sie weitere Zeugnisse über Platons Lehre und Denken liefern, an dieser Stelle helfen. In der *Metaphysik* identifiziert Aristoteles Platons Idee des Guten mit „dem Einen“<sup>104</sup>. Damit scheint Aristoteles das Absolute, die Einheit schlechthin zu meinen. Außerdem sei diese Idee des Guten als das absolute Eine unbestimmbar, denn es kann von nichts anderem als Bestimmung ausgesagt werden noch andere von ihm, das eine sei schlechthin das Eine.<sup>105</sup> Deshalb sei die Idee des Guten *kein* Seiendes.<sup>106</sup> Aristoteles' Interpretation hat wiederum auf viele andere

---

<sup>104</sup> „τὸ ἓν“ (Vgl. z.B.: Met., XIV, 4, 1091b14).

<sup>105</sup> Vgl. u.a.: Met., I, 6, 987b18-25: „Da nun die Ideen für das übrige Ursachen sind, so glaubte er, daß die Elemente der Ideen Elemente aller Dinge seien. Als Stoff nun seien das Große und das Kleine Prinzipien, als Wesen das Eine. Denn aus jenem entstanden durch Teilhabe am Einen die Ideen, die Zahlen. Daß er das Eine selbst als Wesen erklärt und nicht als Prädikat eines davon verschiedenen Dinges, darin stimmt er mit den Pythagoreern überein, und ebenso setzt er gleich diesen die Zahlen als Ursache der Wesen für alles übrige [...].“ [Ἐπεὶ δ' αἰτία τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα 20πάντων φήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἓν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἶδη εἶναι [τοῦς ἀριθμούς]. τὸ μέντοι γε ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γε τι ὄν λέγεσθαι ἓν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ 25τοῦς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις.]  
Zusätzlich: III, 1, 996a7ff.; III, 4, 1001a4ff.

<sup>106</sup> Z.B.: Met., III, 4, 1001a4-b6: „Vor allem schwierig und zur Erkenntnis der Wahrheit notwendig ist die Beantwortung der Frage, ob denn das Seiende und das Eine Wesen der seienden Dinge sind, und jedes von beiden nicht, indem es jeweils für etwas anderes steht, das eine seiend, das andere eines ist, oder ob man vielmehr fragen muß, was denn das Seiende und was das Eine ist, in dem Sinne, daß eine andere Natur zugrunde liegt. Einige nämlich meinen, daß es sich seinem Wesen nach auf jene, andere, daß es sich auf diese Weise verhalte. Platon nämlich und die Pythagoreer erklären, daß das Seiende und das Eine nicht jeweils für etwas anderes stehen, sondern dies selbst sei eben ihre Natur, indem das Eines-sein und das Seiendes-sein selbst ihr Wesen sei. Die anderen Ansicht sind die Physiker; Empedokles z.B., um das Eine auf etwas Bekannteres zurückzuführen, sagt, was das Eine ist; denn er scheint die Freundschaft dafür zu erklären, da sie ja in allem Ursache der Einheit ist. Andere erklären das Feuer, andere die Luft für dies Eine und dies Seiende, aus welchem die Dinge seien und geworden seien. In gleicher Weise erklären sich auch diejenigen, welche eine Mehrzahl von Elementen setzen. Wenn man nun das Eine und das Seiende nicht als Wesen setzt, so ergibt sich daraus, daß auch von dem übrigen Allgemeinen nichts ist; denn dies ist ja am meisten vor allem andern allgemein. Gibt es aber nicht etwas Eines selbst und ein Seiendes selbst, so kann es noch viel weniger von den übrigen etwas neben den Einzeldingen geben. – Ferner, wenn das Eine nicht ein Wesen ist, so kann offenbar auch die Zahl nicht eine von den seienden Dingen abgetrennte Natur sein; denn die Zahl besteht aus Einheiten, die Einheit aber ist ihrem Wesen nach Eines. Gibt es dagegen ein Eines und ein Seiendes selbst, so muß notwendig das Eine und das Seiende ihr Wesen sein; denn es wird nicht als etwas anderes allgemein ausgesagt, sondern als ebendieses selbst. Doch wenn es nun ein Seiendes selbst und ein Eines selbst geben soll, so entsteht die sehr schwierige Frage, wie dann etwas außer dem Einen sein, ich meine, wie dann mehr als das Eine sein soll. Denn was verschieden von dem Seienden ist, das ist nicht. Man muß daher in die parmenideische Lehre verfallen, daß alle Dinge Eines sind und dies eben das Seiende ist. Beide Annahmen aber sind schwer zu halten; denn mag man das Eine nicht als Wesen setzen oder wohl als etwas, so ist es doch unmöglich, daß die Zahl Wesen sei. Setzt man das Eine nicht als Wesen, so sind die (fraglichen) Gründe schon vorher erörtert; setzt man es aber als Wesen, so entsteht hier dieselbe Frage auch bei dem Seienden. Denn woher soll dann neben dem Einen selbst ein anderes Eines sein? Denn es müßte ja Nicht-Eines sein, während doch alles Seiende entweder Eines oder Vieles ist, das Viele aber aus Einheiten besteht.“ [πάντων δὲ καὶ θεωρησαί χαλεπώτατον καὶ πρὸς τὸ γινῶναι τάληθες ἀναγκαιότατον, πότερόν ποτε τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσὶ, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὄν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὄν ἐστίν, ἢ δεῖ ζητεῖν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως. οἱ μὲν γὰρ ἐκείνως, οἱ δ' οὕτως οἴονται τὴν φύσιν ἔχειν. Πλάτων μὲν γὰρ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὄν οὐδὲ τὸ ἓν, ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὐσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἐνὶ εἶναι καὶ ὄντι· οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλήης, ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅτι τὸ ἓν ἐστίν· δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν

Interpret:innen, von der Antike bis hin in unsere Zeit, Einfluss gehabt.

Mit einer Interpretation aus unserer Zeit, einer zeitgenössischen Interpretation, sind vor allem die Anhänger:innen der „Ungeschriebenen Lehre“, ἄγραφα δόγματα, gemeint, für die das vermeintlich platonische Prinzip des Einen das metaphysisch wichtigste als allumfassendes darstellt und deren Interpretation wir uns nun zuwenden müssen. Die Ungeschriebene Lehre, wie sie beispielsweise Aristoteles vorträgt, mag nämlich auf den ersten Blick und unter Berufung auf die platonischen Dialoge zunächst konfus wirken.<sup>107</sup> Auch werden einige Fragen – beispielsweise warum Platon überhaupt eine Ungeschriebene Lehre vertreten haben soll – aufgeworfen. Dennoch weist sie einige Aspekte auf, die Beachtung verdient haben.

Das grundsätzliche Problem der Ungeschriebenen Lehre und der Grund dafür, warum sie beispielsweise entschieden von manchen Interpret:innen wie Cherniss grundsätzlich abgelehnt wird, ist, dass diese Lehre nur noch über Schriftstücke der unmittelbaren Schüler von Platon sowie deren Schüler etc. zu rekonstruieren ist.<sup>108</sup> Wir haben also nur aus zweiter oder dritter Hand von der Ungeschriebenen Lehre Kenntnis. Laut Rekonstruktion dieser Interpret:innen hat Platon seine Lehre über die Idee des Guten nie umfassend zu Papier gebracht, sondern sie seinen Schülern mündlich vorgetragen. Ausgangspunkt der Ungeschriebenen Lehre ist dabei das sogenannte Prinzip des Einen<sup>109</sup>, das (spekulierte) höchste metaphysische Prinzip Platons, was für die Neuplatoniker – insbesondere ist hier Plotin, der uns auch noch beschäftigen wird, zu nennen – ebenfalls Ausgangspunkt ihrer Metaphysik und Genealogie wurde.<sup>110</sup>

---

εἶναι· αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἔν εἶναι πᾶσιν· ἕτεροι δὲ πῦρ, οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἐν τοῦτο καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναι τε καὶ γεγονέναι. ὡς δ' αὐτως καὶ οἱ πλείω τὰ στοιχεῖα τιθέμενοι· ἀνάγκη γὰρ καὶ τούτοις τοσαῦτα λέγειν τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν ὅσας περ ἀρχὰς εἶναι φασιν. συμβαίνει δέ, εἰ μὲν τις μὴ θήσεται εἶναι τινα οὐσίαν τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν, μηδὲ τῶν ἄλλων εἶναι τῶν καθόλου μηθέν· ταῦτα γὰρ ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων. εἰ δὲ μὴ ἔστι τι ἐν αὐτὸ μηδ' αὐτὸ ὄν, σχολῆ τῶν γε ἄλλων τι ἂν εἴη παρὰ τὰ λεγόμενα καθ' ἕκαστα. ἔτι δὲ μὴ ὄντος τοῦ ἐνός οὐσίας, δῆλον ὅτι οὐδ' ἂν ἀριθμὸς εἴη ὡς κεχωρισμένη τις φύσις τῶν ὄντων· ὁ μὲν γὰρ ἀριθμὸς μονάδες, ἡ δὲ μονὰς ὅπερ ἐν τί ἐστίν. Εἰ δ' ἔστι τι αὐτὸ ἐν καὶ ὄν, ἀναγκαῖον οὐσίαν εἶναι τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν· οὐ γὰρ ἕτερόν τι καθόλου κατηγορεῖται, ἀλλὰ ταῦτα αὐτά. ἀλλὰ μὴν εἴ γ' ἔστι τι αὐτὸ ὄν καὶ αὐτὸ ἐν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἐνός τὰ ὄντα. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἐν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν. Ἀμφοτέρως δὲ δύσκολον· ἂν τε γὰρ μὴ ἦ τὸ ἐν οὐσία ἂν τε ἦ τι αὐτὸ ἐν, ἀδύνατον τὸν ἀριθμὸν οὐσίαν εἶναι. εἰ μὲν οὖν μὴ ἦ, εἴρηται πρότερον δι' ὅ· εἰ δὲ ἦ, ἡ αὐτὴ ἀπορία καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐκ τίνος γὰρ παρὰ τὸ ἐν ἔσται αὐτὸ ἄλλο ἐν; ἀνάγκη γὰρ μὴ ἐν εἶναι· ἅπαντα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἐν ἢ πολλά, ὧν ἐν ἕκαστον.] Zusätzlich: XIV, 5, 1092a1ff.

<sup>107</sup> Vgl. dazu: Cherniss (z.B. in Wipern, 1972), der sich als einer der größten Kritiker der Ungeschriebenen Lehre herausgestellt hat: „Das Rätsel der Älteren Akademie liegt beschlossen in dem Widerspruch zwischen dem aristotelischen Bericht über Platons Ideentheorie und dieser Theorie, wie wir sie aus den Schriften Platons kennen.“, 3.

<sup>108</sup> Vgl. dazu v.a. Gaiser (1968), der eine eindrucksvolle Menge an Texten antiker Autoren, die sich als „Ungeschriebene Lehre“ Platons deuten lassen, zusammenbringt. Vgl. vor allem aber auch Krämer (1959), den „Begründer“ dieser Interpretationslinie.

<sup>109</sup> Und das der „unbestimmten Zweiheit“, das aber vor allem in Hinblick auf die Phänomene relevant wird.

<sup>110</sup> Oehler (in Wipern, 1972) geht in seiner Einschätzung des Neuplatonismus – in Hinblick auf die Ungeschriebene Lehre – sogar soweit, dass der Neuplatonismus höchstens eine Interpretation des Platonismus sei, denn so stellt Oehler dabei für sich fest, „wie gering an Zahl und Gewicht die wirklich originären Beiträge des Neuplatonismus gewesen sind.“, 128. Etwas objektiver könnte man jedenfalls zweifelsohne sagen: „Der Neuplatonismus knüpft an die bis in die römische Kaiserzeit ununterbrochen

Was ist nun der Inhalt der Interpretation der Ungeschriebenen Lehre? Die esoterische Lehre Platons – nach Gaiser interpretiert – erweist „sich zugleich, aufs Ganze gesehen, als Grundzüge eines systematischen Entwurfs, der als produktiver Versuch einer umfassenden wissenschaftlichen Welterklärung verstanden werden muß.“<sup>111</sup> Mithilfe eines allumfassenden Prinzips, das Prinzip des Guten oder des Einen, soll eine „vollständige Systematisierung der Realität“<sup>112</sup> möglich werden. Platon stünde damit in der Tradition der Vorsokratiker wie Thales, für den Wasser das letzte Prinzip darstellt, oder Anaximenes, der die Luft an die Stelle des Wassers stellt, und agierte so – in seinen mündlichen Vorträgen zumindest – „primär als Fortsetzer des vorsokratischen Arche-Denkens“<sup>113</sup>. Denn die Vorsokratiker zeichnen sich – wenn man Aristoteles wiederum Glauben schenken darf – dadurch aus, dass sie auf der Suche nach der ultimativen ἀρχή, dem ultimativen Prinzip, von dem wiederum alles andere abgeleitet werden muss, waren.<sup>114</sup> Deshalb verwundert es auch nicht, dass die Neuplatoniker wiederum ihre Interpretation und ihre Lehre darauf abgezielt haben, ein ontologisches Panorama der ganzen Welt mit dem Einen an der Spitze zu entwerfen.

Nun ist es jedoch so, dass außer diesen rar gesäten Hinweisen wie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας fast nichts in Platons Dialogen, den exoterischen Schriften, die wir sicher Platon zuschreiben können, auf eine solch ausgeprägte Sonderstellung einer Idee hinweist. Dennoch ist es auch nicht von der Hand zu weisen, dass es eine Vielzahl von Hinweisen gibt,<sup>115</sup> dass Platon *tatsächlich* eine mündliche Lehre über das Gute vertreten haben könnte. Bei all den vermeintlichen Belegen können wir uns der Frage de Vogels anschließen:

*Kennen wir wirklich Platons Lehre?* Diese Frage erhebt sich zuallererst auf Grund der Existenz einer gewissen Diskrepanz zwischen dem literarischen Werk Platons und dem, was Aristoteles uns über Platons Philosophie berichtet.<sup>116</sup>

Ist das vielleicht sogar romantische Bild des Philosophen Platons aus dem 19. Jahrhundert, welches maßgeblich durch Schleiermacher geprägt und ins 20. Jahrhundert

---

wirksam gebliebene Tradition der mündlichen Lehre Platons an.“, 127. Dazu jedoch erst von unserer Seite später mehr, wenn wir uns Plotin zuwenden.

<sup>111</sup> Gaiser (1968): 15.

<sup>112</sup> Gaiser (1968): 7.

<sup>113</sup> Wippert (in Wippert, 1972): XLV. Auch Oehler (in Wippert, 1972) bemerkt diese Parallele, weshalb für ihn deutlich ist, „daß Platon mit seiner Prinzipienlehre an die Tradition der Arche-Problematik der Vorsokratiker anknüpft und eine neue Grundlegung der Philosophie des Ursprungs vollzieht.“, 126.

<sup>114</sup> Wobei hier dasselbe Problem wie bei der Ungeschriebenen Lehre vorliegt und weshalb solche Aussagen mit Vorsicht zu genießen sind. Nicht nur auf die Platoniker, auch auf die Vorsokratiker beruft sich Aristoteles immer wieder zu Beginn seiner Untersuchungen. So ist uns heute vieles nur noch über zweite Hand, in dem Fall Aristoteles, erhalten, sodass man bei definitiven Aussagen über „die“ Vorsokratiker Vorsicht walten lassen sollte. Gerade ein ausgeprägtes ἀρχή-Denken, das den Vorsokratikern unterstellt wird, dem Begriff nach erst aber seit Aristoteles sprachlich belegt ist, könnte den Vorsokratikern von Aristoteles in den Mund gelegt worden sein. Zu dieser grundsätzlichen Problematik vgl. Rapp (1997).

<sup>115</sup> Gaiser (1968) wurde bereits erwähnt, genau wie Krämer (1959). Beide führen eine Vielzahl vermeintlicher Belege auf.

<sup>116</sup> de Vogel (in Wippert, 1972): 41.

übernommen wurde, das *zutreffende* Bild des Philosophen Platons?

Auch Philosoph:innen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellten sich diese Frage und rezipierten schließlich diese Auffassung immer häufiger. Allen voran sind hier Hans Joachim Krämer, der Begründer der Tübinger Schule, aber auch Konrad Gaiser zu nennen – jener hat vor allem bestimmte Frühwerke und das Mittelwerk Platons hinsichtlich der Ungeschriebenen Lehre näher analysiert, dieser vor allem das Spätwerk Platons mit dem *Timaios* und *Politikos*.<sup>117</sup> Der Fokus auf die Ungeschriebene Lehre Platons in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde von Krämer und seiner richtungsweisenden Untersuchung initiiert. So sind auch für Krämer vor allem Sekundärquellen ein Beleg dafür, dass Platon eine solche Lehre verfolgt und vorgetragen haben muss, wie er ausführt:

Alle Berichte über die innerakademische Philosophie Platons weisen, wo sie nähere Angaben bieten, auf die Vorträge ‚Περὶ τὰ γατοῦ‘ zurück, die Platon nach dem Ausweis der Überlieferung in der Akademie gehalten hat.<sup>118</sup>

Gerade auch Aristoteles‘ *Metaphysik* ist für ihn ein Beleg einer solchen Lehre, denn Krämer hält es für bezeichnend,

daß die beiden letzten Bücher der ‚Metaphysik‘ sich mit der platonischen Ontologie vorzugsweise in Gestalt jener mündlichen Lehren auseinandersetzen, die von den Dialogen her kaum greifbar sind.<sup>119</sup>

Lässt man die vermeintlichen Belege außer Acht, stellt sich aber immer noch die prinzipielle Frage, wieso ein Philosoph, von dem ganz offensichtlich eine Vielzahl an schriftlichen Texten überliefert sind, gleichzeitig eine *Parallellehre* in mündlicher Form vertreten haben soll. Krämer wiederum sieht darin Sokrates‘ Einfluss auf Platon, durch den die Annahme einer solchen, mündlichen Lehre für plausibel gehalten werden kann.<sup>120</sup> Denn, wie wir wissen, trug (wohl eher: erfragte) Sokrates selbst seine Theorien ausschließlich in mündlicher Form vor. Für Krämer stellt die unliterarische, mündliche Form des Philosophierens ein klares Indiz dar, das nahelegt,

daß Platon, sofern er Sokratiker war, auch dann, wenn er schrieb, die eigentlichen Inhalte seiner Lehre von den Schriften ausschloß – der platonische Dialog kann das lebendige Gespräch nur annähernd nachahmen, nicht voll ersetzen – und dem Raum der Mündlichkeit vorbehielt.<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> So setzt sich Gaiser (1968) in seiner ausführlichen Sammlung von Zeugnissen insgesamt zum Ziel: „In diesem Buch wird der Versuch unternommen, die philosophischen Fragen und Erkenntnisse, die Platon in der Akademie mündlich vorgetragen hat, zu ermitteln und für das Gesamtverständnis der platonischen Philosophie auszuwerten.“, 1.

<sup>118</sup> Krämer (1959): 14.

<sup>119</sup> Krämer (1959): 14.

<sup>120</sup> Vgl.: Krämer (1959): 18f. Aber Platon kann gleichzeitig auch von „pythagoreischer Esoterik“ (12) beeinflusst worden sein. Dass die Pythagoreer prinzipiell einen Einfluss auf Platon ausgeübt haben, ist jedenfalls nicht zu verneinen.

<sup>121</sup> Krämer (1959): 18.

Aber nicht nur solche Belege, die erst einmal nichts mit den eigenen Aussagen Platons zu tun haben, führt Krämer *pro* Ungeschriebener Lehre auf. Auch Platons eigene Schriftkritik halten die Anhänger:innen der Ungeschriebenen Lehre insgesamt für ein starkes Indiz, dass eine solche mündliche Lehre von Platon vertreten wurde.

So kann man beispielsweise den *Phaidros*, 275d4-8, aufführen, wo Platon der Schrift im Sinne der literarischen Arbeit allgemein kritisch gegenübersteht:

Denn dieses Schlimme hat doch die Schrift, Phaidros, und ist darin ganz eigentlich der Malerei ähnlich: Denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still. Ebenso auch die Schriften. Du könntest glauben, sie sprächen, als verstünden sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so enthalten sie doch nur ein und dasselbe stets.<sup>122</sup>

Auch im *Siebten Brief* schlägt Platon in Bezug auf die Schriftlichkeit einen ähnlichen Weg ein:

Die können nach meiner Auffassung von der Sache nichts verstehen. Es gibt ja auch von mir darüber keine Schrift und kann auch niemals eine geben; denn es läßt sich keineswegs in Worte fassen wie andere Lerngegenstände, sondern aus häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es plötzlich – wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde – in der Seele und nährt sich dann schon aus sich heraus weiter.<sup>123</sup>

Tatsächlich scheint Platon gewisse Gegenstände anzunehmen, die man nicht „in Worte fassen“ könne. Aber ist das schon ein Beleg, dass Platon solche Gegenstände auch wirklich gelehrt haben könnte?

Es stellt sich außerdem eine weitere Frage im Zusammenhang mit der Ungeschriebenen Lehre: Wem sollte Platon eine solche Lehre überhaupt vorgetragen haben? Und warum? Indizien scheinen dafür zu sprechen, dass diese Lehre nur besonders begabten Schülern der Akademie vorgetragen wurde. So bezeichnet Krämer die Ungeschriebene Lehre auch als „Elitenlehre“<sup>124</sup> oder sogar „Geheimlehre“<sup>125</sup>. Das würde beispielsweise auch erklären, warum Aristoteles so von dieser Lehre Bescheid gewusst hat. Allerdings sind solche Charakterisierungen ebenfalls mit Vorsicht zu genießen, denn solche befinden sich ausschließlich auf der Grundlage von Spekulationen.

---

<sup>122</sup> Phdr., 275d4-8: Δεινὸν γάρ που, ὃ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοίον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα· ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν· ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί.

Szlezák (1978, z.B. 18) nimmt unter anderem diese Aussage Platons auf, indem er sie sie auf die *Politeia* bezieht.

<sup>123</sup> Ep. VII, 341c3-d2: τούτους οὐκ ἔστι κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαθεῖν οὐδέν. οὐκ οὐκ ἔστι μόνον γε περὶ αὐτῶν ἔστι σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει.

<sup>124</sup> Krämer (1959): 403.

<sup>125</sup> Krämer (1959): 24.

Schließlich muss eine weitere Problematik, die mit der Annahme einer Ungeschriebenen Lehre einhergeht, thematisiert werden, nämlich, wie das Verhältnis zwischen Geschriebener und Ungeschriebener Lehre aufzufassen ist. Grundsätzlich liegt es auf der Hand, dass geschriebene und ungeschriebene Lehre *keinesfalls exkludierend* verstanden werden dürfen, sondern vielmehr *komplementär*, weil ein enger Zusammenhang zwischen esoterischer und exoterischer Lehre besteht.<sup>126</sup> Für Berti beispielsweise haben die Dialoge einen „propädeutischen Charakter“<sup>127</sup>, sollen also auf den Inhalt der mündlichen Lehre in gewisser Weise vorbereiten und hätten somit einführenden Charakter. Diese Einschätzung mag sicherlich zu weit gehen, bedenkt man die Komplexität mancher Dialoge wie dem *Sophistes* oder *Parmenides*. Man sollte die Ungeschriebene Lehre aber – wenn man sie überhaupt akzeptiert – in jedem Fall im wechselseitigen Verständnis mit der geschriebenen Lehre, also „im Sinne einer Integration“<sup>128</sup> lesen. Alles andere erscheint widersinnig: Wieso sollte Platon eine esoterische und eine exoterische Lehre vortragen, die aber völlig unterschieden sind, keinen Bezug zueinander haben und sich im schlimmsten Fall sogar fundamental widersprechen? Das scheint keinen Sinn zu ergeben. Somit stehen esoterische und exoterische Lehre – wenn man eine Ungeschriebene Lehre akzeptiert – in einem untrennbaren Verhältnis zueinander. Deshalb sollte die Ungeschriebene Lehre zumindest nicht unerwähnt bleiben, wenn man sich mit Platon, vor allem aber mit Platons Darstellung von der Idee des Guten beschäftigt, weil es tatsächlich Parallelen zwischen dem Prinzip des Einen und der Idee des Guten, die zum Verständnis der Letzteren beitragen können, zu geben scheint. So sollen auch in dieser Untersuchung die Momente

---

<sup>126</sup> Vgl. dazu Krämer (1959): 29.

<sup>127</sup> Berti (in Wippert, 1972): 93.

<sup>128</sup> Krämer (1959): 36. Auch Gaiser (1968) setzt eine solche Prämisse bei der Beschäftigung mit der Ungeschriebenen Lehre voraus: „Die hier geplante Erschließung der internen Lehre Platons wird also niemals zu einer ‚Entwertung‘ der literarischen Dialoge führen können. Es handelt sich vielmehr zunächst darum, eine für die Interpretation der platonischen Schriften selbst *wichtige Dimension* wieder neu zu gewinnen [...]“, 3, eigene Hervorhebungen. Beide seien also als Komplemente zueinander zu betrachten und bedingen sich gegenseitig, was ihr Verständnis angeht. So sei nämlich fest damit zu rechnen, „daß die Erschließung der esoterischen Lehre Platons indirekt gerade auch zum Verständnis der literarischen Dialogform und zur Lösung des Entwicklungsproblems Wesentliches beitragen kann.“, 15. Krämer (in Krämer, 2014) stimmt damit überein: „In jedem Falle steht es ferner fest, daß die immanente Interpretation der Dialoge neben der indirekten Überlieferung ihr gutes und selbstständiges Recht behält und durch die Beschäftigung mit der Ungeschriebenen Lehre nicht etwa ersetzt werden kann. Wir haben in den Dialogen nicht nur authentische Äußerungen Platons vor uns, sondern auch eine unvergleichlich viel größere Materialfülle als in den Referaten der mündlichen Lehre. Darunter befinden sich vielleicht Themen, die Platon überhaupt nur in den Schriften behandelt hat. Platon mußte ferner bei der Abfassung des Schriftwerks überwiegend mit einer Leserschaft rechnen, die über die Ungeschriebene Lehre entweder gar nicht oder nur mangelhaft informiert war. Die indirekte Überlieferung kann daher die Dialoge nicht aufheben, sondern lediglich ihren Gesichtskreis *ergänzen und erweitern*. Für einen Absolutheitsanspruch zugunsten des Ungeschriebenen fehlt jede Grundlage, und von irgendeiner Abwertung des platonischen Schriftwerks kann nicht im Ernst die Rede sein. Die Erforschung des Ungeschriebenen ist vielmehr ohne weiteres fähig, mit jeder brauchbaren Interpretation der platonischen Dialoge zu koexistieren und sie zu integrieren. Allerdings bietet die mündliche Lehre eine unübersehbare Kontrollinstanz gegenüber solchen Auslegungen, die über die Texte ungeschichtlich hinwegspekulieren. Aber nur in der wechselseitigen Korrektur von Geschriebenem und Ungeschriebenem wird sich allmählich eine geschichtlich begründete Gesamtsicht der platonischen Philosophie herausbilden können.“, 105.

der Ungeschriebenen Lehre, die zum allgemeinen Verständnis der Dialoge, die als primärer Bezugspunkt bestehen bleiben, beitragen können und als verifiziert gelten können, ihren Platz finden.<sup>129</sup>

Zurück also zur Idee des Guten. Neben Plotin in der Spätantike scheinen auch zeitgenössische Interpretationen von der Idee des Guten wie zum Beispiel die

---

<sup>129</sup> Dennoch sei auch nicht geleugnet, dass – trotz ihrer relativ gesicherten Existenz (vgl. Gaiser [1968: 1ff.], für den feststeht, dass eine solch esoterische Lehre Platons als gesichert gelten kann) – die Ungeschriebene Lehre durchaus heikel und kontrovers bleibt, weshalb sie hier auch nur in sorgsam gemäßigten Portionen zum Einsatz kommen soll. Die Ungeschriebene Lehre muss sich nämlich auf den ersten Blick einem scheinbar unauflösbaren Paradoxon stellen. So merkt Gottfried Martin (1973) völlig richtig an: „Die Dialoge, so wird hier überlegt, sind nicht die eigentliche Philosophie Platons, weil die eigentliche Philosophie Platons nicht niedergeschrieben werden kann. Dann aber kann diese nicht niederschreibbare eigentliche Philosophie auch nicht im zwanzigsten Jahrhundert niedergeschrieben werden. Wenn dies für Platon nicht möglich war, weil es in sich selbst unmöglich ist, dann ist schwerlich zu erwarten, daß es im zwanzigsten Jahrhundert möglich geworden wäre.“, 1-2. Nichtsdestotrotz haben auch andere Autor:innen versucht, dieses scheinbar unlösbare Paradoxon zu lösen. So z.B. Ferber (2020a), der fragt: „Warum hat Platon die ‚Ungeschriebene Lehre‘ nicht geschrieben? Diese handelt u. a. vom Guten, wie doch zumindest eine ungeschriebene *Peri tagathou akroasis* bezeugt. Es scheint also (I) sinnvoll, zur Beantwortung dieser Frage dort anzuknüpfen, wo sich Platon in den Dialogen am einlässlichsten mit dem Guten bzw. der Idee des Guten beschäftigt hat, nämlich an der Gleichnisserie der *Politeia*. Denn einmal gilt die *Politeia* im Unterschied zum *Siebten Brief* als zweifellos authentisch. Zwar enthält sie keine explizite Schriftkritik, doch schreibt sie andererseits im Unterschied zum *Phaidros* und *Siebten Brief* so viel über das zentrale Thema der geschriebenen und ungeschriebenen ‚Lehre‘, wie viel Platon trotz seiner Schriftkritik schriftlicher Publikation anzuvertrauen für gut hielt.“, 150. Auch Ferber kommt also – genau wie Krämer (1959), z.B. 18ff. (s.o.) – zu dem Schluss, dass ein entscheidendes Argument für eine mündliche Lehre Platons im grundlegenden Wesensunterschied von Schriftlichkeit zu Mündlichkeit liegt (vgl.: 154). Gleichzeitig verstrickt sich diese Annahme in einem immer tiefer gehenden Widerspruch. Denn wenn das der Fall ist, fragt man sich, warum Platon denn dann gleichzeitig komplizierte Dialoge wie den *Sophistes* oder *Parmenides* veröffentlicht hat (so fragt Ferber auch selbst nach diesem Widerspruch, 153). Dennoch steht für Ferber fest: „Der Grund, weshalb Platon die ‚Ungeschriebene Lehre‘ vom Guten nicht geschrieben hat, liegt so darin, dass diese zwar Wissenschaft im dialektischen Sinne zu sein hätte, er aber keine Wissenschaft von ihr hatte. Eine schriftliche Fixierung dieser ‚Ungeschriebenen Lehre‘ hätte ihr jedoch eine Unveränderlichkeit gegeben, die ihrer doxastischen Veränderbarkeit nicht angemessen gewesen wäre.“, 156. Und damit ist für Ferber der „Grund, weshalb Platon die ‚Ungeschriebene Lehre‘ nicht geschrieben hat, der unveränderliche Charakter der Schrift.“, 160. Und dieser unveränderliche Charakter der Schrift sei mit dem Wesen der Sache in Platons eigenen Augen nicht in Einklang zu bringen.

Wir sehen, dass die Ungeschriebene Lehre trotz der vielen Sekundärbelege heikel und problematisch bleibt. Auch in der Rezeptionsgeschichte des letzten Jahrhunderts ist oft ein „leidenschaftlicher Streit“ (Wipperfurth [in Wipperfurth, 1972]: XIV), auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, aufgekommen, welches Platonbild denn nun das adäquate sei. Wie erwähnt, werden aufgrund des Sekundärcharakters der Ungeschriebenen Lehre hier die Dialoge die primäre Quelle für unsere Untersuchung sein. Dennoch sei bei der Idee des Guten eine Ausnahme gestattet: Zu offensichtlich erscheinen die Parallelen zwischen Idee des Guten und dem Einen, als dass man sie übersehen könnte, weshalb man dieses Moment nicht ungenutzt lassen sollte.

Zur Parallelität der Idee des Guten mit dem Einen vgl. ebenfalls Krämer (1959): „Es ist ohne weiteres ersichtlich, da diese funktionelle Mehrwertigkeit des dialektischen  $\epsilon\nu$ -Begriffs, die durch die indirekte Überlieferung der  $\acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\phi\alpha$   $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$  hinreichend bezeugt ist, mit der funktionellen Mehrwertigkeit des überseienden „Guten“ eng zusammenhängt, das — seinem eigentlichen Wesen nach zurückgehalten — am Ende von *Politeia* VI als Seins-, Wert- und Erkenntnisprinzip eingeführt wird.“, 19. Wir sehen also, dass der Zusammenhang zwischen Idee des Guten und dem Einen auf der Hand zu liegen scheint, weshalb wir diesen nicht vernachlässigen sollten.



Halfwassens von Aristoteles' Ausführungen zu dieser beeinflusst zu sein, wenn er diese *nicht* als *seiendes*, sondern vielmehr als *überseiendes Prinzip*, welches das Seiende erst ermöglicht, charakterisiert und sie damit mit dem Prinzip des *ἓν* gleichsetzt. Halfwassen scheint Platons Idee des Guten und Plotins Interpretation dieser sozusagen zu seiner eigenen Interpretation zu synthetisieren.<sup>130</sup> Dieser Ausgangsthese von der Idee des Guten als überseiendes, universales Prinzip nehmen wir uns folgend an und überprüfen, ob wir vielleicht so die Stellung der Sonne bzw. der Idee des Guten entschlüsseln können.

Das Eine oder das Gute wird so charakterisiert, dass es als das überseiende Prinzip das Sein der Ideen in ihrer Vielzahl erst ermöglicht. Damit wären die Ideen als seiende Prinzipien der Sinnendinge dem Einen (der Idee des Guten) als überseiendem Prinzip der Ideen ontologisch untergeordnet.<sup>131</sup> Das vollkommene Sein der Ideen und damit gleichzeitig auch das unvollständige Sein der Phänomene werden erst durch ein *überseiendes* Prinzip in Form der Idee des Guten ermöglicht. Wir haben dieser Interpretation folgend also drei Stufen: das überseiende Eine (die Idee des Guten) als höchste Stufe überhaupt, die seienden Ideen als höchste Stufe des Seienden und die Phänomene, die zwar auch seiend sind, aber doch in geringerem Sinne, sodass sie auf einer mittleren Stufe platziert werden müssen. Eine solche Einteilung führt Interpret:innen wie Krämer zu folgendem Rückschluss:

Die Idee des Guten entspringt keiner willkürlichen Setzung, sondern erweist sich — ob von den Dialogen oder der Akademie her betrachtet — als philosophische Konsequenz der eleatischen Problemstellung und ihrer Umgestaltung durch Platon. Ausgangsbasis ist der Gegensatz von *ἓν* und *πολλά*, das treibende Moment die Verlagerung des Seinsbegriffs von der Einheit in die Vielheit. Die Einheit gerät dadurch auch in Gegensatz zum Sein und wird nicht- und überseiend.

Da sie aber zugleich die Vielheit des Seienden begründet und ermöglicht, ergibt sich ein dialektisches Verhältnis zwischen Seinsgrund und Seiendem, das der Relation und dem Wesensunterschied — das Seinsbegründende ist anderer Art als das Sein und daher selbst kein Seiendes — von Prinzip und Prinzipiiertem entspricht.<sup>132</sup>

Dadurch wiederum hätte die Idee des Guten eine Seinstranszendenz, ein *Über-Sein*, indem sie das Sein selbst übersteigt, und ist auf diese Weise ein absolutes Prinzip, auf das das Sein insgesamt – sei es das der Ideen oder das der Phänomene – zurückzuführen ist. Auch Ferber, dessen Interpretation ergänzend aufgeführt werden soll, vertritt eine solche

---

<sup>130</sup> Vgl.: Halfwassen (2006), z.B. 238: „Die von Aristoteles und anderen für Platon bezeugte Gleichsetzung des Guten selbst mit dem absoluten Einen, wobei diesem als dem "Wesen" des Guten die sachliche Priorität zukommt, muß darum der Interpretation des Sonnengleichnisses zugrunde gelegt werden, wenn wirklich verstehbar werden soll, inwiefern "das Gute" nicht nur das Prinzip der Arete, sondern auch das Prinzip des Seins und des Erkennens sein soll.“ Vgl. ergänzend auch Halfwassen (2003a): 265. Es wird deutlich, dass also nicht nur ein Zusammenhang zwischen beiden Momenten der platonischen Lehre festzustellen ist, sondern sogar eine Gleichsetzung durch ihre identischen Wesen möglich zu sein scheint. So auch Krämer (1959): 427. Genauer zum Einen: z.B. 473, 515ff., 536ff., wie auch Krämer (1969): 17, für den Folgendes feststeht: „Für die Darstellung von *Politeia* VI bedeutet dies, da das „Gute“ selbst, das dort als *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ὑπερέχον* charakterisiert wird, seinem eigentlichen Wesen nach das Eine (*ἓν*) sein muß, weil die Überseiendheit problemgeschichtlich nur vom *ἓν* her erklärt werden kann.“

<sup>131</sup> Vgl. dazu Krämer (1959): 517, der damit konträr zu Becker (in Schrenk, 2017) und Ebert (1974) steht.

<sup>132</sup> Krämer (1969): 16.

Theorie. Ferber interpretiert nämlich die Metapher *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* wörtlich, wenn er sie die Idee des Guten als jenseits des Seins mehr oder weniger wörtlich ins Deutsche reformuliert interpretiert.<sup>133</sup> Eine solche Interpretation stützt ebenfalls die These, dass das Gute das Sein transzendieren muss – denn nichts anderes drückt die Präposition „über“ aus, wenn gesagt wird, dass das Gute *über* dem Sein platziert werden muss. Damit hat die Idee des Guten auch eine „Nicht-Seiendheit“<sup>134</sup>, die jedoch offensichtlich anderer Natur als die des Nichts ist. Denn während das Nichts nichts ist, ist das Gute schlechthin zwar auch nicht-seiend, aber dafür überseiend und damit vom Nichts grundsätzlich zu unterscheiden.<sup>135</sup>

Was heißt das jedoch weiterhin? Da die Ideen die Phänomene transzendieren, kommt der Idee des Guten eine Transzendenz zweiter Stufe zu, weil sie nicht nur den Bereich eben dieser transzendiert, sondern darüber hinaus auch die Ebene der Ideen. Was ist die Konsequenz daraus? Das Gute muss außerhalb der Realität im Sinne einer *Seins*realität angenommen werden. Die platonische Realitätskonzeption ist eine Seinswissenschaft. Unter dem Begriff des Seins lässt sich das Gute allerdings nichts fassen, weshalb es folglich konsequent ist, ihre Existenz als das absolut transzendente Prinzip außerhalb der platonischen Realität anzunehmen.<sup>136</sup> Für die platonische Ontologie (also eigentlich: die Wissenschaft des *Seins*) bedeutet das, dass die Idee des Guten als übergeordnetes Prinzip über den restlichen Dingen der platonischen Ontologie stehen muss; sie rahmt sämtliches Sein des Ideenhimmels und Kosmos ein, indem sie es prinzipiiert. Und damit hat diese Idee – wie Strobel richtigerweise feststellt – „einen Sonderstatus, der es rechtfertigen würde, sie – auch wenn sie in der *Politeia* als Idee bezeichnet wird – nicht mit den übrigen

---

<sup>133</sup> Vgl.: Ferber (2005): 163. Ferber bezieht ferner mit seinem Aufsatz direkt Stellung zu Baltes (1999) und steht dessen Meinung konträr entgegen. Baltes wiederum bezieht ebenfalls Stellung zum Problem der ontologischen Stellung der Idee des Guten, speziell vor allem zu der Interpretation, dass das Gute jede Art des Seins als überseiendes Prinzip transzendiere. Gegen diese Einordnung formuliert er eine Reihe von Argumenten, so z.B. dass es einige Formulierungen Platons gebe, die gegen eine solche Einordnung sprechen (353-356: so z.B. sprachliche Formulierungen Platons in Pol., 518c9: τοῦ ὄντος τὸ φανότατον; 526e3-4: τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος etc.). Baltes ist schließlich überzeugt: „All these passages indicate that the Idea of the Good does not transcend the realm of being, but that it still belongs to it.“, 356. Und so kommt er zu folgendem Fazit: „As a result of all this we may therefore state: all Platonists before Plotinus confirm the outcome of our preceding inquiry that Plato's Idea of the Good is not ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. For according to all these interpreters of Plato's philosophy, the Idea of the Good is something like the highest being, τὸ ὄν αὐτό, which bestows upon all other things their being.“, 371. Damit bringt der die platonische Philosophie jedoch in Bedrängnis: Wenn die Idee des Guten das höchste des Seienden ist, welche Konsequenzen hat das dann für die übrigen Ideen? Werden sie in ihrem Sein, das wiederholt und unbestreitbar als *reines, wirkliches Sein* von Platon charakterisiert wird, eingeschränkt? Die Konsequenz, die sich aus Baltes' These ergibt, scheint unmöglich zu halten zu sein. Nur, wenn man die Idee des Guten aus dem Bereich des Seienden, in einen Bereich des Über-Seienden fasst, kann sich diese Schwierigkeit lösen.

<sup>134</sup> Ferber (2005): 156.

<sup>135</sup> Bemerkbar werden hier auch die sprachlichen Grenzen, wenn wir über das Gute schlechthin sprechen: Wenn wir sagen, dass das Gute überseiend *ist*, widersprechen wir uns eigentlich selbst. Diese Sprachproblematik ist prinzipiell nicht zu lösen, wenn wir etwas Positives über die Idee des Guten aussagen wollen.

<sup>136</sup> Vgl. bestätigend wieder Ferber (2005): „Eine Realität, die außerhalb der Welt liegt, ist eine Realität außerhalb der Realität.“, 168.

Ideen zu einer ontologisch fundamentalen Klasse zusammenzufassen.“<sup>137</sup> Um innerhalb von Platons System also konsistent bleiben zu können<sup>138</sup>, scheint es auf der Hand zu liegen, die Idee des Guten wie beschrieben zu charakterisieren und so zu positionieren, dass sie die Seinswelt mit den seinsinhärenten Ideen transzendiert und ontologisch über ihnen steht; deshalb kann man diesem höchsten Prinzip als einzigem eine Transzendenz zweiter Stufe zusprechen.<sup>139</sup> Außerdem ist es somit plausibel, den Interpretationen Halfwassens, Ferbers und Krämers zu der Idee des Guten zuzustimmen:

Der Einheitsgrund der Ideen und des Denkens, das Gute als das absolute Eine, ist mithin

- (1) das Prinzip der Erkennbarkeit der Ideen;
- (2) das Prinzip der Erkenntniskraft des Nous;
- (3) das Prinzip des aktuellen Wissens, d.h. aber der Einheit von Denken und Sein im Erkenntnisakt.<sup>140</sup>

Wenn man nun eine solche Interpretation annimmt, muss sie wiederum mit dem Ausgangspunkt abgleichen: Steht diese Annahme, dass dem Guten eine Seinstranszendenz zugesprochen werden muss, mit dem Bild, welches im Sonnen- und Höhlengleichnis gezeichnet wird, in Einklang?

Es scheint so zu sein, denn die Sonne ist im Höhlen-, vor allem aber auch Sonnengleichnis dasjenige, das den Dingen Wachstum und Sein im Sinne von Existenz verleiht, während sie selbst nicht mehr wächst oder einen anderen Grund für ihre Existenz aufführen muss. Genauso verhält es sich mit den vielen Ideen und der einen Ideen. Die eine Idee steht –

---

<sup>137</sup> Strobel (in Horn/Müller/Söder, 2017a): 140-141.

<sup>138</sup> Es soll dabei nicht ignoriert werden, dass Platons System in sich mehrere Schwächen aufweist, die Platon selbst auch niemals – sei es schriftlich oder, so weit wir jedenfalls wissen, mündlich – aufgelöst hat. Dennoch war sich Platon mancher dieser Schwächen auch durchaus selbst bewusst. Man denke dabei nur an den *Parmenides*, der, wie Pleger (2009, 165) ihn beschreibt, „eine grundlegende Selbstkritik Platons dar[stellt], ohne dass an die Stelle des von ihm entwickelten Ideenkonzepts ein anderer Ansatz träte.“ Neben dem bereits angeführten Selbstprädikationsproblem hängt ein weiterer Vorwurf, den man Platon ganz generell unterstellen kann, mit der Vorstellung der *μέθεξις* der Phänomene zusammen. Wie soll es möglich sein, dass *x* an *y* teilhat, obwohl *x* vollkommen getrennt von *y* vorliegt? Diesen Vorwurf wird Aristoteles Platons Ideenlehre unterbreiten und ihn selbst dazu bringen, in seiner Ontologie von einer *immanenten* statt *transzendenten* Ursache auszugehen. Damit einher geht auch aber die Frage nach der Unteilbarkeit, also der Einheit der Ideen. Wenn viele verschiedene Sinnendinge an einer Idee teilhaben, wie ist es dann möglich, dass die Idee noch eine Einheit ist?

Diese Probleme begleiten die platonische Philosophie bereits seit der Antike und es erscheint nahezu ausgeschlossen, dass alle Probleme in einer kohärenten Theorie gelöst werden können. Nichtsdestotrotz hat Platon selbst seine Realitätsauffassung niemals verworfen, weil sie auch gewisse Stärken hat. Auch zum Ende des *Parmenides* hin stimmen der als Vorbild für den Titel fungierende Charakter Parmenides und der junge Sokrates nach ihrer ausführlichen Diskussion überein, dass die Annahme der Ideen unerlässlich sei (vgl. z.B. Parm. 135c). Die kritische Reflexion auf die Ideenlehre soll ihre Gültigkeit also in keinem Fall in Frage stellen.

<sup>139</sup> Vgl. auch: Ferber (2005): 153.

<sup>140</sup> Halfwassen (2006): 253. Vgl. dazu auch Halfwassen (2003a), 272-273: Der Höhepunkt der platonischen Ontologie ist „das universal einheitsstiftende Eine oder Gute selbst, der „unbedingte Ursprung“ aller Ideen. Die höchste Aufgabe der Platonischen Dialektik ist darum das denkende Zusammensehen aller Ideen auf das ihre Einheit begründende Eine hin und weiter die Abhebung des Einen selbst in seiner Absolutheit von aller in ihm gründenden Vielheit der Ideen.“

im Sinne des Bildes – über den vielen anderen Ideen, weil die Idee des Guten das Überseiende im Kosmos darstellt.<sup>141</sup> Wenn die Sonne allerdings nicht existierte, gäbe es auch kein Wachstum, keine sichtbaren Dinge im gesamten Kosmos. Demnach gibt es auch ohne das überseiende Prinzip keine seienden Prinzipien.<sup>142</sup> Hinzu kommt, dass die Sonne im Gleichnis über demjenigen steht, welches von Platon als das wahre Sein charakterisiert wird, nämlich über den außerhalb der Höhle befindlichen Dingen selbst, wie sie sind. Das Bild einer Sonne, die noch einmal über *allem Existierenden* schwebt, bekräftigt also noch einmal die Interpretation von einer transzendierenden Idee des Guten. Der Zusammenhang zwischen Analogie und Annahme scheint also konsistent zu sein.<sup>143</sup> Was bedeutet das nun insgesamt für das bereits identifizierte Gradationssystem der Realitätskonzeption Platons? Die Idee des Guten ist hier auf jeden Fall als Einheitsgrund der Wirklichkeit zu beachten. Allerdings müssen wir auch festhalten, dass sie *außerhalb* dieses Gradationssystem zu positionieren ist. Sie als oberstes Prinzip der Realität ist außerhalb einer Realitätsskala anzusiedeln, weil sie als das Prinzip dieser skalierten Realität nicht mit dieser Skala zu erfassen ist. Die übrigen Ideen *sind wirklich*, das Gute sticht dabei aber noch einmal heraus und ist mit den Graden, die wir bis jetzt verwendet haben, nicht zu erfassen. Denn wir müssen bedenken, wie die Ideen charakterisiert wurden: Ihre Existenz ist qualitativ so zu bestimmen, dass sie *vollkommenes Sein sind*. Wenn wir nun – wie bereits ausgeführt – die Grade des Seins als analog zu den Graden der Realität nehmen und damit eine Realitätsskala entwerfen, müssten die Ideen an ihrem Ende, an ihrem höchsten Wert, angesiedelt werden. Ihre Seinsart lässt uns schlichtweg keine Möglichkeit. Zur Konsequenz hat das, dass die Idee des Guten mit einer solchen Skala nicht zu erfassen wäre. Sie ist *jenseits* des Seins und damit *jenseits* einer solchen Skala.

Für Platons Standardontologie bedeutet das in Hinblick auf das übergreifende Thema

---

<sup>141</sup> Vgl.: Krämer (in Höffe, 2011): 140.

<sup>142</sup> Vgl. ergänzend: Hitchcock (1985), der diese Gemeinsamkeit ebenfalls feststellt. Denn falls „there would be no visible objects. In the same way, then, the good is responsible for the very existence of the things known: if there were no idea of the good, the things known would not exist. As the analogue of generation, growth and nourishment, *einai* and *ousia* will be the ontological status of the things known.“, 69. Zusätzlich auch Patzig (1970): „Was Platon da für die Sonne sagt, wird sofort verstanden. Sie nährt und wärmt alles Irdische, ohne sie wäre kein Leben möglich. Zugleich macht sie das Sichtbare erst sichtbar. Ohne die Sonne gäbe es nichts zu sehen, einmal weil man im Dunklen nichts sehen kann, dann aber weil die Gegenstände und wir selbst ohne Sonne nicht existieren könnten. Mit der Einschränkung, daß dies nur für den Bereich unseres Planetensystems gelten kann, würden wir das auch heute noch so sagen dürfen.“, 120.

<sup>143</sup> Außerdem bekräftigt es noch einmal unsere Vorsicht gegenüber der Rede von zwei Welten. Denn wenn das *ἔν* ein universales Prinzip ist und als absolute, alles transzendierende Einheit für das Sein in jeglicher Form verantwortlich ist, sind Ideen- und Sinnenwelt nicht nur *bottom up* untrennbar miteinander verbunden, sondern auch *top down*. Denn beide „Welten“ werden von der Idee des Guten prinzipiiert und gehören somit zu ein und demselben Kosmos, beide Bereiche auf ihre eigene Art und Weise, aber dennoch in einem einzigen intelligiblen und sensiblen Kosmos. Vgl. dazu auch Wippert (in Wippert, 1972): „Zugleich enthüllt sich der *χωρισμός* zwischen der Idee und ihren Erscheinungen als bloßer Sonderfall der ontologischen Differenz, die zwischen jeder Derivationsstufe und den ihr übergeordneten ‘Hypostasen’ besteht. So ist denn auch der vertikale Dualismus der sog. Zwei-Welten-Lehre in einem gleichsam horizontalen Prinzipidualismus aufgehoben, da die beiden Prinzipien auf jeder Stufe der Ableitungsreihe, also in der intelligiblen Welt wie in der Welt der Erscheinungen wirksam sind, wenn auch in je verschiedener Proportionalität.“, XIX.

dieser Untersuchung kurz zusammengefasst: Während die Phänomene einen mittleren Grad der Realität einnehmen – sie sind nicht vollständig selbstständig, aber auch nicht Nichts –, ist den Ideen entsprechend der höchsten Grad der Realität inhärent. Eine Idee bildet eine Ausnahme: Die Idee des Guten, die „Sonne“, transzendiert die Realität auf gewisse Weise, indem sie das Prinzip dieser Ganzheit darstellt, sodass ihr insofern auch kein Grad der Realität zugeschrieben werden kann, denn – wie beschrieben – übersteigt sie als Prinzip das Prinzipierte.

#### 2.2.9. Zwischenfazit zur Standardontologie

Bis hierhin zusammengefasst, wurde das, was man die „Standardontologie“ Platons nennen könnte, dahingehend genauer untersucht, ob uns Platon mit seiner Wirklichkeitskonzeption ein Angebot für eine graduierbare Realität liefern kann. Dafür haben wir uns näher mit Platons Ontologie und ergänzend auch Epistemologie beschäftigt.

Wir konnten eine Unterscheidung zwischen Sein, Nichtsein und Phänomen als Mittleres zwischen den beiden Extremen feststellen. Hinzu kommt die Idee des Guten als überseiendes Prinzip für diese beiden „Welten“ – die des Seins und die des Werdens. Uns fiel auf, dass die Idee des Guten nicht in dieses Standardschema zu passen scheint, weshalb wir uns damit behelfen mussten, das Gute als überseiendes Prinzip außerhalb der Realität, deren Prinzip es ist, zu positionieren, sodass sie mit einer reinen Seinsuntersuchung nicht direkt erfassbar ist, weil sie eben außerhalb des Seins existiert. Sie steht der an der Spitze der Ontologie Platons – was begrifflich paradox ist, ist die *Ontologie* schließlich die Lehre des *Seins* –, ist aber, weil die Ideen schon das Maximum des Seins sein müssen, *überseiend*.

Außerdem wurde der unmittelbare und unauflösbare Zusammenhang zwischen Ontologie und Epistemologie in Platons metaphysischem System deutlich. Beide bedingen sich gegenseitig: Wahrhaftes und beständiges *Wissen* kann es nur von den Ideen geben, weil diese schlicht das sind, was sie sind – eine selbstständige Einheit. Von den Phänomena, von denen das nicht behauptet werden kann, kann man nichts weiter als höchstens wahre *Meinung* haben. Für alles andere sind sie in dieser Welt des steten Flusses zu unbeständig.

Was bedeutet das alles aber für unsere eigentliche Untersuchung, die Frage nach Graden Realität? Zunächst einmal ist bei Platon ein eindeutiges System der Gradation der Realität, welches er für seine *Weltunterteilung* sogar *voraussetzen muss*, festzustellen: Den Ideen ist der höchste Grad an Realität zuzusprechen, sind sie schließlich dasjenige, welches durch ein vollkommen Sein im Sinne von unabhängige, höchst selbstständigen Sein zu charakterisieren ist. Die Ideen sind die Bedingung für alles andere, was *irgendwie ist*. Eine Ausnahme bildet die Idee des Guten: Sie ist schlicht nicht mit Graden der Realität (des Seins) zu erfassen. Sie muss als Prinzip außerhalb eines solchen Systems betrachtet werden, wenn sie auch offenbar dafür verantwortlich ist, dass es das *Sein* und damit das der übrigen Ideen sowie – darunter positioniert – das *Dasein* der Phänomene überhaupt

erst gibt. Der Realitätsgrad solcher Sinnendinge ist zwar über dem des Nichtseins (denn dieses *ist* schlichtweg nicht), aber dennoch unter dem der Ideen.

Bemerkenswert an diesem System ist außerdem die Tatsache, dass die Realität – bis hierhin zumindest – absolut statisch ist: In Platons Kosmos hat alles einen ihm zugeordneten Platz, den es einnimmt und niemals verlässt. Ein Sinnending kann niemals vollkommen *seiend sein*. Es befindet sich im stetigen Fluss. Auch die anderen Ideen können ihre Abhängigkeit zu der einen Idee, die alles überragt, niemals überwinden, wird das Sein jener erst durch diese konstituiert. Damit haben wir bei Platons bis jetzt ein eindeutiges System von Graden der Realität, wobei dieses System von Graden sowie die Grade selbst absolut und statisch ist.

Damit hätten wir uns ausführlich mit einer binären Abstufung des Seins und damit der Realitätsgrade zwischen Ideen und Sinnendinge befasst. Nun müssen wir uns aber „Spezialfällen“ der platonischen Ontologie zuwenden, bei denen dieses schlichte binäre System nicht mehr zu greifen scheint, weshalb man sich innerhalb Platons Metaphysik dazu genötigt sehen muss, dieses generelle Schema zu erweitern und zu differenzieren. Diese Differenzierung findet jedoch nicht in einem völlig anderen System statt: Vielmehr werden die Stufen miteinander in Verbindung gebracht werden müssen, sodass wir auch unsere Analyse des Gradationssystems bei Platon erweitern müssen.

### 2.3. Die „Spezialfälle“ der platonischen Ontologie

#### 2.3.1. Die Seele im *Phaidon* als Spezialfall

„Spezialfälle“ in Platons Ontologie und damit Realitätskonzeption sind solche, die sich nicht in das binäre Schema Idee – Sinnending einordnen lassen, sondern die aller Voraussicht nach eine Differenzierung dieses Schemas erfordern. Nachdem unser Fokus nun hauptsächlich auf der *Politeia* lag, wenden wir uns nun vor allem dem *Phaidon* und *Timaios* zu, da in diesen beiden Dialogen Platons solche Spezialfälle am deutlichsten zur Geltung kommen. Aber auch die *Apologie* und der *Menon* müssen – wenn auch nicht hauptsächlich – zu Rate gezogen werden, wenn man beispielsweise den Spezialfall *Seele* im platonischen Kontext untersucht. Genau diesem Spezialfall wollen wir uns als nächstes zuwenden und ihn dahingehend analysieren, welche Positionierung der Seele in Platons Realitätsgefüge zugesprochen werden muss. Dafür bietet sich als erstes ein Blick in den *Phaidon* an, bevor wir zum *Timaios*, der ebenfalls mit einer ganzen Reihe von „Spezialfällen“ und Problemen auf uns wartet, kommen.

### 2.3.1.1. Der Chorismos zwischen Körper und Seele analog zum Chorismos zwischen Phänomena und Ideen

In der *Politeia* hatten wir mehrmals über die „klassischen“ zwei Welten – oder besser: zwei prinzipiell voneinander zu unterscheidenden Ebenen *einer* Welt – gesprochen. Auf der einen Ebene, die die eine „Welt“ darstellt, sind die Ideen als vollkommen seiende, sprich: unabhängige, höchst selbstständige, Entitäten zu finden; auf der anderen Ebene, der anderen „Welt“, sind die Phänomena, also sinnlich wahrnehmbare Dinge, die niemals vollkommen seiend sind, sondern die sich in einem steten Wandel befinden, weil sie niemals rein einheitlich und damit selbstständig und unabhängig sein können. Diesen Chorismos greift auch der *Phaidon* grundsätzlich auf. Der *Phaidon* setzt seinen Schwerpunkt angesichts der drohenden Vollstreckung des Todesurteils an Sokrates zwar anders als die *Politeia*, aber auch hier ist der eindeutige *Chorismos* zwischen Ideen und Sinnendingen zu finden: Die sinnliche Welt wird in ihrem Seins- und damit auch Realitätsgrad eindeutig von dem Immerwährenden und immer Seienden abgegrenzt. Dabei setzt Platon jedoch zudem etwas Analoges: Nämlich einerseits die Körper und andererseits die Seelen, bei denen man auch von einem eindeutigen Chorismos, einer Dualität zwischen Körper und Seele, sprechen kann. Diese Dichotomie soll uns zunächst näher beschäftigen.

Zunächst knüpft auch der *Phaidon* dabei an der Standardontologie an. Eigentlich ist der *Phaidon* sogar der Dialog, in dem das Konzept der Ideenwelt erstmals ausführlich – vor dem Hintergrund des Chorismos von Seele und Körper – entfaltet wird, obwohl sie vorher auch schon erwähnt wurden<sup>144</sup>. So werden die Ideen – wenn auch zunächst rein hypothetisch – wie folgt eingeführt:

Ich will nämlich gleich versuchen, dir den Begriff der Ursache aufzuzeigen, womit ich mich beschäftigt habe, und komme wiederum auf jenes Abgedroschene zurück und fange davon an, daß ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Großes und so alles andere, woraus – wenn du mir zugibst und einräumst, daß es sei, – ich dann hoffe, dir die Ursache zu zeigen und nachzuweisen, daß die Seele unsterblich ist.<sup>145</sup>

Die unsichtbare, einheitliche Welt verhält sich immer auf die gleiche Weise; die sichtbare, sich immer im Werden befindliche Welt, ist niemals gleich.<sup>146</sup> Das ist soweit nichts

---

<sup>144</sup> Vgl. z.B.: Euthphr., 5d1-4, zusätzlich Men., 75d4-8 sowie 72c5-d1: „So ist es nun auch mit den Tugenden, daß, wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämtlich eine und dieselbe gewisse Gestalt haben, um derentwillen sie eben Tugenden sind, und eben hierauf wird derjenige hinzusehen haben, der in seiner Antwort auf jene Frage richtig angeben will, was die Tugend eigentlich ist.“ [Οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἐν γέ τι εἶδος ταῦτὸν ἅπασαι ἔχουσι, δι’ ὃ εἰσιν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι, ὃ τυγχάνει οὕσα ἀρετῆ·]

<sup>145</sup> Phd. 100b2-8: Ἔρχομαι γὰρ δὴ ἐπιχειρῶν σοὶ ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος δ’ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ’ ἐκεῖνα τὰ πολυθρόλυτα καὶ ἄρχομαι ἀπ’ ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα. Ἄ εἰ μοι δίδως τε καὶ ξυγχαρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοὶ ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον ἢ ψυχὴν.

<sup>146</sup> Vgl.: Ebd., 79a6-9: – Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ ἀιδές;

– Θῶμεν, ἔφη.

– Καὶ τὸ μὲν ἀιδές ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον, τὸ δὲ ὄρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτά;

– Καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν.

Neues. Allerdings ist die Herangehensweise von der der *Politeia* zu unterscheiden; denn die Schwerpunkte der Annäherung an diesen Dualismus werden anders gesetzt. Während uns das Höhlengleichnis als Gleichnis für eine bestimmte Weltanschauung eindeutig und unter anderem eine Ontologie präsentiert, ist die Ontologie im *Phaidon* vielmehr eine Konsequenz aus den epistemologischen Voraussetzungen, die wir zwar vorher auch schon untersucht haben, welche aber durch diese Schrift in ihrer engen Verbindung zueinander nur noch einmal bestätigt werden. 100b zeigt uns, dass die Ideen herangezogen werden, um letztendlich die Unsterblichkeit der Seele, mit der wir Ideen überhaupt erst *erkennen* können, belegen zu können. Das ist nämlich ein Hauptziel des *Phaidon*, befindet sich Sokrates schließlich kurz vor der erzwungenen Einnahme des Gifts aus dem Schierlingsbecher und verwundert seine Freunde mit seinem gelassenen, würdevollen Umgang damit.

So unterscheidet Platon erst einmal grundlegend zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung<sup>147</sup>:

Und diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit den anderen Sinnen wahrnehmen; aber zu jenen sich gleich seienden kannst du doch wohl auf keine Weise irgend anders gelangen als durch das Denken der Seele selbst, sondern unsichtbar sind diese Dinge und werden nicht gesehen.<sup>148</sup>

Die äußere Wahrnehmung bezieht sich auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge – also alles, was unsere Augen, Finger, Nase etc. prinzipiell wahrnehmen können. Mithilfe der inneren Wahrnehmung – platonisch gesprochen: dem Denken der Seele – hingegen kann man seine „Wahrnehmung“ auf den intelligiblen Bereich, also den Bereich des immer und rein Seienden, richten. Wir können uns grundsätzlich wiederum in dem, was wir vorher festhielten, bestätigt sehen: Die Ideen in ihrem immerwährenden Sein können prinzipiell nicht mit Wahrnehmungsmitteln, die sich auf den „Fluss“ der sinnlich wahrnehmbaren Welt beziehen, wahrgenommen werden, sondern müssen vielmehr durch

---

<sup>147</sup> Vgl. dazu Bröcker (1959): 419, der feststellt, dass Platon ein treffender Begriff für eine solche „innere Wahrnehmung“ fehlt. Dazu auch Patzig (1970), der *voεῖν* als den Begriff für „innere Wahrnehmung“ interpretiert: „Aber die Erkenntnis der Ideen ist gleichwohl ein Schauen, ein geistiges Schauen, wofür Platon den Ausdruck «voεῖν» von Parmenides übernimmt. Wenn also Platon auch ausdrücklich bestreitet, daß man Ideen sehen, mit Augen sehen könne, so faßt er die Erkenntnis von Ideen oder Formen doch als ein Analogon des Sehens körperlicher Dinge auf. Er versteht die Erkenntnis des Allgemeinen nach dem Modell der Wahrnehmung von Gegenständen. Die Erkenntnis der Ideen ist zwar verschieden von dem Wahrnehmen sichtbarer Gegenstände, aber für Platon nur dadurch verschieden, daß wir die Ideen mit den Augen des Geistes, oder mit der Seele allein, ohne Mitwirkung der Sinnesorgane «sehen».“, 115.

Vgl. zusätzlich Fletcher (2016), die jüngst noch einmal auf die verschiedenen Wahrnehmungsweisen hingewiesen hat: „Although Plato does not make a consistent terminological distinction between what I have labeled mean-state and like-to-like *aisthēsis*, he does provide distinct physiological and psychological explanations for them. By locating these two types of *aisthēsis* in different kinds of soul, Plato can account their many fundamental differences while ultimately uniting them under a general account of *aisthēsis* as a movement of the body that affects the soul.“, 432. Hierbei bezieht sie sich vor allem auf die verschiedenen Seelenteile, die Platon vor allem im *Timaios* näher beschreibt.

<sup>148</sup> Phd., 78e6-79a4: Οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἄψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταῦτα ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτω ποτ’ ἂν ἄλλω ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ’ ἔστιν ἀειδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὀρατά ;



ein stabiles, vernunftorientiertes Denken erreicht werden. Das ist wiederum der Ansatzpunkt für den *Phaidon*, in dem die Seele als das notwendige Mittel beschrieben wird, welches es braucht, um dieses Sein *erkennen* zu können. Die Trennung zwischen Sinnenwelt und Ideenwelt ist hier also letztendlich als eine erkenntnistheoretische Perspektive, die uns zu erklären versucht, *was wir wie* zu erkennen vermögen, zu sehen. Die Seele ist dabei das, was uns zu dieser *inneren Wahrnehmung* befähigt und an der intelligiblen Welt teilhaben lässt. Denn, wie schon vorher kurz angemerkt, woher sollten wir vergänglichen Menschen(körper) ohne eine Seele, die mit den Ideen in Berührung kommen kann, von eben diesen überhaupt wissen? Die Seele ist das Hilfsmittel, welches uns zu diesem Erkenntnisprozess befähigt.

Aber nicht nur der *Phaidon* setzt sich mit diesen Aspekten der platonischen Lehre auseinander – wenn auch am intensivsten. Zusätzlich muss folgend noch auf zwei weitere Dialoge eingegangen werden, nämlich auf die *Apologie* und den *Menon*. Denn auch durch diese wird das Verhältnis zwischen Körper und Seele und Phänomene und Ideen deutlich und sie können uns so letztendlich dabei helfen, die Position der Seelen im platonischen Realitätsgefüge besser zu verstehen.

Kommen wir zuerst zur *Apologie*, zur Selbstverteidigung des Sokrates. Sokrates als Angeklagter muss sich ja wegen seiner einzigartigen Art und Weise mehreren Vorwürfen stellen, weil er damit einigen Athener:innen ein Dorn im Auge war. Nichtsdestotrotz lässt sich Sokrates nicht von seinen Überzeugungen und von seinem wirkungsreichen Handeln abbringen. Und so verteidigt er sein Vorgehen, wenn er beispielsweise rhetorisch fragt:

Bester Mann, als ein Athener aus der größten du für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, daß sie sich aufs Beste befinde, sorgst du nicht, und hierauf willst du nicht denken?<sup>149</sup>

Der platonische Sokrates hält es für regelrecht beschämenswert, weltliche Güter den geistigen vorzuziehen und die Seele daraus folgend zu vernachlässigen. Deshalb hält er es für eine moralische Pflicht, die Athener:innen mit seiner typischen Manier auf den für ihn richtigen Weg zumindest aufmerksam zu machen. Denn

nichts anderes tue ich, als daß ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, daß diese aufs Beste gedeihe, zeigend, wie nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und alle anderen menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Apol., 29d6-e2: ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμοτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύιν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, ἐκαὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις ;

<sup>150</sup> Ebd., 30a8-b4: Οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μῆτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μῆτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίνεταί, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία.

In der platonischen Philosophie ist die Seele ganz eindeutig ein höheres Gut als der Körper – selbst in seinem letzten öffentlichen Auftritt betont der platonische Sokrates ihre Wichtigkeit, vielleicht aus klugen Gründen der Verteidigung, vielleicht aber auch aus tiefster Überzeugung und Altruismus. *Einsicht* und *Wahrheit* sind mit der Seele verbunden, weil man nur mithilfe der Seele dazu imstande ist, zu eben diesen zu gelangen, indem man sich den intelligiblen Ideen zuwendet, die stabile, also zeitlose und unumwerfliche Erkenntnis liefern können. Doch wie genau kann ein Mensch als Teil der Sinnenwelt zu dieser Erkenntnis erlangen? Was kann er konkret mit seiner Seele anstellen, um die Ideen blicken zu können?

Dafür sollten wir den *Menon* zu Rate ziehen. Im *Menon* spielt nämlich das *Anamnesis-Argument* eine wesentliche Rolle. Unter dem Anamnesis-Argument versteht Platon das Lernen als Wiedererinnerung. Zu dieser Wiedererinnerung befähigen uns die Seelen, weil diese, losgelöst vom sinnlichen Körper durch dessen Zerfall, also Tod, die Ideen anschauen und damit reine Erkenntnis erfahren können. Wenn die Ideen dann allerdings in einen neuen Körper eintreten, ist der Schock so groß, dass sie sich erst wieder an diese Ideen *erinnern* muss, indem der Mensch sich seiner prinzipiellen Fähigkeit bewusst wird und dementsprechend seine menschlichen Kapazitäten weg vom Körper und hin zur Seele lenkt. Der Körper wird auch hier als ein Hindernis, das die Seele von ihrer höherwertigen Befähigung abhält, charakterisiert. Aber wie genau geht der platonische Sokrates vor, um das Argument vorzutragen? Zunächst einmal formuliert er thesenhaft:

Wie nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat, so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so daß nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem anderen vermag, sich dessen zu erinnern, was sie ja auch früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles innegehabt hat, so hindert nichts, daß, wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung.<sup>151</sup>

Diese These soll mithilfe eines Sklaven überprüft werden. Der Sklave wird sich nämlich einer geometrischen Aufgabe, die Sokrates ihm stellt, unterziehen müssen. Dabei hinterfragt Sokrates jeden einzelnen Denkschritt des Sklaven und deutet für Menon das Geschehen in einem Zwischenfazit folgendermaßen:

Siehst du wohl, Menon, wie ich diesen nichts lehre, sondern alles nur frage? Und jetzt glaubt er zu wissen, wie groß die Seite ist, aus der das achtfüßige Viereck entstehen wird. Oder denkst du nicht, daß er es glaubt? [...] Sieh nun zu, wie er sich weiter so erinnern wird, wie man sich erinnern muß.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Men., 81c5-d6: Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὐσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου [καὶ] πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὃ τι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τε εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. Ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, εἴαν τις ἀνδρείος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

<sup>152</sup> Ebd., 82e4-14: – Ὅρας, ὦ Μένων, ὡς ἐγὼ τοῦτον οὐδὲν διδάσκω, ἀλλ' ἐρωτῶ πάντα; καὶ νῦν οὗτος οἶεται εἰδέναί, ὅποια ἐστὶν ἀφ' ἧς τὸ ὀκτώπουν χωρίον γενήσεται· ἢ οὐ δοκεῖ σοι;

Und schließlich, nachdem der Sklave die Aufgabe weiter bearbeitet hat, deutet Sokrates das Geschehen weiter:

Siehst du wohl, Menon, wie weit er schon fortgeht im Erinnern? Denn zuerst wußte er auch keineswegs, welches die Seite des achtfüßigen Vierecks ist, wie er es auch jetzt noch nicht weiß, allein er glaubte damals, es zu wissen, und antwortete dreist fort als ein Wissender und glaubt nicht in Verlegenheit zu kommen. Nun aber glaubt er schon in Verlegenheit zu sein, und wie er es nicht weiß, so glaubt er es auch nicht zu wissen.<sup>153</sup>

Das Lernen wird hier also, wie eingangs erwähnt, als Erinnern und damit als Prozess gedeutet, an dessen Ende die stabile Erkenntnis steht. Die Seele des Sklaven muss irgendwann einmal vor ihrer Inkorporierung die Ideen erblickt haben und sich nun bruchstückhaft an diese Erfahrung zurückerinnern. Damit steht für Sokrates fest, dass seine These bestätigt werden kann:

Wenn also in der ganzen Zeit, wo er Mensch ist, oder auch, wo er es nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sein sollen, welche, durch Fragen aufgeregt, Erkenntnisse werden, muß dann nicht seine Seele von jeher in dem Zustande des Gelernthabens sein? Denn offenbar ist er durch alle Zeit entweder Mensch oder nicht.

[...] Wenn nun von jeher immer die Wahrheit von allem, was ist, der Seele einwohnt, so wäre ja die Seele unsterblich, so daß du getrost, was du jetzt nicht weißt, das heißt aber, dessen du dich nicht erinnerst, trachten kannst zu suchen und zu dir zurückrufen.<sup>154</sup>

Vor allem die letzten Zeilen unterstreichen das platonische Credo: Wir können uns an Dinge *erinnern*, die optimalerweise in reiner Erkenntnis münden. Dementsprechend müssen wir einmal auf stabiles Sein geblickt haben. Das ist nur mithilfe der Seele möglich, die unsterblich sein muss, weil sie mit einem Körper niemals ins Ideenreich gelangt wäre. Das wiederum hat fast schon moralische Konsequenzen: Denn mit dieser Befähigung kommt auch die Aufgabe, sich selbst, d.h. seine Seele, zu finden und seine *Erinnerungen zu lernen*.

---

– Ἔμοιγε.

– Οἶδεν οὖν;

– Οὐ δῆτα.

– Οἶεται δέ γε ἀπὸ τῆς διπλασίας;

– Ναί.

– Θεῶ δὴ αὐτὸν ἀναμνησκόμενον ἐφεξῆς, ὡς δεῖ ἀναμνησθεσθαι.

<sup>153</sup> Ebd., 84a4-b1: Ἐννοεῖς αὖ, ὃ Μένων, οὗ ἐστὶν ἤδη βαδίζων ὄδε τοῦ ἀναμνησθεσθαι; ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ἤδει μὲν οὐ, ἢ τις ἔστιν ἢ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμῆ, ὥσπερ οὐδὲ νῦν πα οἶδεν, ἀλλ' οὖν ᾤετό γ' αὐτὴν τότε εἶδέναι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν· νῦν δὲ ἡγεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἶδεν, οὐδ' οἶεται εἶδέναι.

<sup>154</sup> Ebd., 86a6-b4: Εἰ οὖν ὅν τ' ἂν ἢ χρόνον καὶ ὅν ἂν μὴ ἢ ἄνθρωπος, ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι, αἱ ἐρωτήσῃ ἐπεγερωθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίνονται, ἅρ' οὖν τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἢ ψυχὴ αὐτοῦ; Δῆλον γὰρ ὅτι τὸν πάντα χρόνον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος.[...] Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἢ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἢ ψυχὴ εἴη, ὥστε θαρροῦντα χρή, ὃ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν, τοῦτο δ' ἐστὶν ὃ μὴ μεμνημένος, ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμνησθεσθαι;

Wir sehen anhand des *Phaidon*, aber auch anhand des *Menon* sowie der *Apologie*, dass die Seele strikt vom Körper getrennt werden muss. Die Seele ist ewig – der Körper nicht. Die Seele hat höherwertige Funktionen und Möglichkeiten, der Körper jedoch nicht, sondern behindert die Seele, die in ihm gefangen charakterisiert wird, in ihren höherwertigen Funktionen. Was heißt das aber nun in der Folge?

### 2.3.1.2. Die Einordnung der Seele

Dass die Seele in Platons Lehre eine Sonderrolle einnimmt, ist klar geworden. Allerdings wird mit der Seele eine Problematik ontologischer Natur aufgeworfen, die nun beachtet und eingeordnet werden muss. Denn es erscheint eine Schwierigkeit zu entstehen, wenn man die Menschenseele, wie sie im *Menon*, in der *Apologie*, vor allem aber im *Phaidon* beschrieben wird, in das sonst konstant binäre System einfügen will. Die grundsätzliche Frage ist nämlich: Gibt es neben dem Seinsgrad der Ideen und dem Seinsgrad der Erscheinungen, damit auch neben den differierenden Realitätsgraden der Ideen (= Maximum an Sein), dem Nichtsein (= Minimum an Sein=0) und den sinnlichen Dingen (= Mittleres zwischen dem Maximum und Minimum) noch einen weiteren Grad? Muss das sonst starr binäre System ausdifferenziert werden?

Die Vermutung liegt nahe, wenn man berücksichtigt, dass Platon behauptet, dass jeder zugeben müsse, „auch der Ungelehrigste, daß doch in allem und jedem die Seele dem sich immer gleich Bleibenden ähnlicher ist als dem nicht solchen.“<sup>155</sup> Die Seelen sind laut Platon also den Ideen ähnlicher als den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und gehören deshalb zu keiner der beiden Klassen – weder zu der des *vollkommenen* Seins noch zu der des *mittleren* Seins. Denn einerseits ist die Seele ganz offensichtlich nicht Gegenstand der sinnlich wahrnehmbaren Welt, gleichzeitig kann sie aber auch keine Idee sein. Hat Platon seine Lehre hier „in Verlegenheit“<sup>156</sup> gebracht?

Bröcker beispielsweise erkennt diese Problematik eindeutig. Beiden bisher identifizierten Bereichen darf die Seele nicht zugeordnet werden. Auf der einen Seite

kann Platon nicht sagen, die Seele falle unter die Art des Unsichtbaren, denn das würde sagen, die Seele sei eine Idee. Das aber kann man nicht sagen, denn die Einzelseele ist ja nicht die Idee der Seele, d. h. das gedachte Allgemeine: Seele überhaupt, sondern ein einzelner Fall davon.

Andererseits aber kann Platon auch nicht sagen, die Seele sei ein Sichtbares (*ὄρατόν*), denn dieser Ausdruck ist zwar ein *pars pro toto*, er bezeichnet das Wahrnehmbare überhaupt, aber nur das Wahrnehmbare der äußeren Wahrnehmung, nicht auch das Wahrnehmbare der inneren

Wahrnehmung.<sup>157</sup>

Was genau ist aber dann die Seele?

---

<sup>155</sup> Phd., 79e3-6: [...] καὶ ὁ δυσμαθέστατος, ὅτι, ὄλω καὶ παντί, ὁμοιότερον ἐστὶ ψυχὴ τῷ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή.

<sup>156</sup> Bröcker (1959): 419.

<sup>157</sup> Ebd.

Aber eben dies ist natürlich die Einzelseele in Wahrheit, weder eine Idee, noch ein äußerlich Wahrnehmbares, sondern ein Gegenstand der inneren Wahrnehmung. Aber dieser Begriff fehlt Platon. Daher seine Verlegenheit, aus welcher er sich in die Begriffe der Ähnlichkeit und der Verwandtschaft rettet.<sup>158</sup>

Die Seele ist dasjenige im Menschen, welches zum reinen *νοεῖν* fähig ist, denn nur sie stellt den Teil des Menschen dar, der imstande ist, die Ideen in gewisser Hinsicht zu fassen. Gleichzeitig ist sie aber auch durch den menschlichen Körper an die Wahrnehmungswelt gebunden.

Durch diese Zwischenstellung – zwischen Ideenhimmel und Sinnenwelt – scheint es einen Ausweg zu geben, Platon aus dieser ontologischen „Verlegenheit“ zu helfen. Wir müssen den Absolutheitsanspruch des binären Systems von Ideen und Sinnendingen aufgeben und es dementsprechend anpassen, d.h. weiter ausdifferenzieren. Zwar bildet das prinzipiell binäre System weiterhin die *Grundlage* für unsere weiteren Differenzierungen – denn an der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Idee und Sinnending ändert sich nichts –, aber es darf nicht mehr als strikt binär angesehen werden. Die Seele müsste dabei nämlich auch als ein *Mittleres* gesehen werden.<sup>159</sup> Allerdings

---

<sup>158</sup> Ebd.: 419-420.

<sup>159</sup> In Bezug darauf, dass in Platons Ontologie *prinzipiell* Mittelstellungen zwischen Phänomena und Ideen angenommen werden können, sei kurz eine sogenannte *μαθηματικά* erwähnt. Wieder hängt die Annahme einer *μαθηματικά* unmittelbar mit der Annahme einer Ungeschriebenen Lehre Platons zusammen, weshalb nur kurz auf sie eingegangen werden soll. Aristoteles erwähnt zunächst in der *Metaphysik* diese *μαθηματικά* in Bezug auf Platon und die Platoniker. So führt Aristoteles über die *μαθηματικά* aus, „daß außer dem Sinnlichen und den Ideen die mathematischen Dinge existieren, als dazwischen liegend, unterschieden vom Sinnlichen durch ihre Ewigkeit und Unbeweglichkeit, von den Ideen dadurch, daß es der mathematischen Dinge viel gleichartige gibt, während die Idee selbst nur je eine ist.“ [Met., I, 6, 987b14-17: „Ἐτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξὺ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῶ ἄδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῶ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκάστων μόνον.“] Vgl. dazu außerdem: Met., I, 9, 992b13-18: οὐθένα δ' ἔχει λόγον οὐδὲ τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς μήκη τε καὶ ἐπιπέδα καὶ στερεά, οὔτε ὅπως ἔστιν ἢ ἔσται, οὔτε τίνα ἔχει δύναμιν· ταῦτα γὰρ οὔτε εἶδη οἷόν τε εἶναι (οὐ γὰρ εἰσὶν ἀριθμοί) οὔτε τὰ μεταξὺ (μαθηματικὰ γὰρ ἐκεῖνα) οὔτε τὰ φθαρτά, ἀλλὰ πάλιν τέταρτον ἄλλο φαίνεται τοῦτο τι γένος.

Außerdem Met., III, 2, 997a34-997b5: ἔτι δὲ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας μόνας εἶναι φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας· καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείω γένη τετύχηκεν ὄντα τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ λέγοντες τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μεταξὺ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναι φασιν ἐπιστήμας· ὥς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἶδη αἰτία τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ' ἑαυτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ αὐτῶν.

Damit ähnelt eine *μαθηματικά* einer Seele in ihrer Einordnung sehr. Beide weisen nämlich sowohl Eigenschaften auf, die einerseits nur Ideen zukommen, andererseits aber auch solche, die typisch für Phänomena sind. So ist eine *μαθηματικά*, in der englisch-sprachigen Forschungsliteratur auch *intermediate* genannt, einerseits ewig und unveränderlich, andererseits aber nicht einzigartig, weil sie vielfach vorkommen kann. Durch das Aufweisen von Eigenschaften, die beiden platonischen Bereichen zukommen, kommt die „metaphor of betweenness“, wie Annas (1975): 149 sie bezeichnet, zustande. Ihre Stellung entspräche also letztendlich genau derjenigen, die auch den Seelen zuzukommen scheint: Sie stehen in ontologischer Hinsicht zwischen Ideen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sodass sie ein Mittleres zwischen diesen beiden sind.

Für die Seelen allerdings lassen sich ganz offensichtlich eindeutige Belege in Platons Werk finden, von einer *μαθηματικά* hingegen nicht. So erkennt auch Annas (1975) das Grundproblem in Bezug auf ein *intermediate* völlig richtig: „Aristotle consistently treats the intermediates as the outcome of a certain line of thought, When we turn to the dialogues, however, we find that Plato nowhere argues for intermediates in this way. Apparent references to intermediates turn up in a variety of different contexts, but Plato nowhere explicitly uses the argument for them which Aristotle treats as Standard.“, 147. Es gibt wenige Stellen in den Dialogen, die überhaupt als ein Indiz für die Existenz einer solchen Theorie der *μαθηματικά*

nicht die Mitte von Sein und Nicht-Sein – dort ist schon der Platz der Phänomene. Die Seele ist vielmehr die *Mitte zwischen Sein und Phänomene*. Sie ist zwar unsichtbar und unvergänglich, aber auch lebendig und damit veränderlich, sodass sie folgerichtig auch

---

herangezogen werden können. Nehmen wir das Liniengleichnis der *Politeia*. In diesem wird der Bereich der intelligiblen Dinge in die Gegenstände der Dialektik und Gegenstände der mathematischen Wissenschaft eingeteilt. Nichtsdestotrotz – und da ist Strobels (in Horn/Müller/Söder, 2017) Einschätzung zuzustimmen – „geht aus dem Liniengleichnis nicht hervor, ob letztere wirklich als *mathēmatika* im Sinne von Aristoteles' Bericht zu verstehen sind.“, 140. Dabei sind für Platon Zwischenstellungen im Realitätsentwurf ganz grundsätzlich vollkommen legitim, sie sind teils sogar notwendig. Nehmen wir nur die Phänomene. Sie werden von Platon – und das haben wir bereits sehen können – als das Mittlere zwischen Nichts und Ideen aufgeführt. Genauso scheinen die Seelen als Mittleres zwischen Ideen und Phänomene aufgeführt zu werden. Mittelstellungen sind für Platon demnach unproblematisch. Dennoch: Aristoteles' Bericht über eine *μαθηματικά* ist schwierig mit diesem Fakt in Bezug zu setzen, wie auch andere Autor:innen feststellten.

Annas (1975) beispielsweise geht zum einen auf verschiedene Stellen des *Corpus Platonicum* ein, die sich in gewisser Hinsicht so interpretieren lassen, dass sie diese *intermediates* behandeln (Vgl.: Euthydemos 290b-d, Theaitetos 198a-d, Phaidon 101b-d, Kratylos 432a-b, Timaios 50c). Ihre Bewertung dieser Stellen lautet aber schließlich wie folgt: „Firstly, the supposed intermediates figure in very different connexions. The *Cratylus* line of thought, for example, is very different from the *Timaeus* one. When the passages are compared it is clear that there is no one single concern with intermediates that turns up in all of them. The impression is rather that there are a number of different problems which concern Plato at different times, all of which involve reference to items which, if pressed, have some of the features of intermediates. These references are all more or less incidental and there is no indication that Plato was aware of, and explicitly dealing with, the problems raised by casual reference to such things, or took them all to be a single problem. So even if Plato did have intermediates in mind in any or all of these passages, they still should not be used as indiscriminate support for a theory that Plato accepted intermediates.“, 159. Sie stellt außerdem diesbezüglich fest: „The different lines of thought do not cohere into a single theory.“, 159. Deshalb gelangt sie zu folgender Einschätzung in Bezug auf *intermediates* in den Dialogen: „It is possible to find intermediates here, but not necessary, and not even very plausible.“, 158. Es gibt zwar eine geringe Wahrscheinlichkeit, dass Platon über diese *intermediates* in den Dialogen (kurz) gelehrt hat. Dennoch ist dieser Zusammenhang letztendlich als eine Interpretation zu sehen, die zu spekulativ zu sein scheint. Deshalb gelangt Annas zu folgendem finalen Fazit: „None of these passages seems to me to contain, or to licence, any conclusions about the reason for Plato's belief in intermediates.“, 160. Gleichzeitig geht sie dabei auch noch einmal auf Aristoteles' Bericht ein: „So it appears that Aristotle is not talking about the intermediates as these figure in Plato's dialogues. Plato never, in the dialogues, offers the argument for intermediates that Aristotle sees as crucial.“, 164. Aufgrund dieser zutreffenden Einschätzung fokussieren sich andere Autor:innen auf andere Möglichkeiten. Beispielsweise Brentlinger (1963), der sich vor allem auf Berichte über Platons Lehre und damit auch auf die Ungeschriebene Lehre Platons bezieht. Er sieht eindeutige Beweise, dass Platon eine Theorie der *intermediates* vertreten hat, er spricht gar von einer „overwhelming amount of evidence in the *Metaphysics* and the almost universal agreement of scholars on the matter“ (146), sodass eine platonische Theorie der *intermediates* „highly probable“ (146) sei. Bezüglich der Ungeschriebenen Lehre würde auch Annas ihm zustimmen: „Another possibility is that Aristotle is not talking about the dialogues at all, but about intermediates as they figured in some other work of Plato's.“ (Annas [1975], 165) Auch sie sieht „adequate evidence that Plato did teach "unwritten doctrines" which dealt largely with philosophy of mathematics. The care and rigour of Aristotle's criticisms suggests not oral instruction but something like his own written account of Plato's famous lecture "On the Good".“, 165.

Somit bleibt vieles in Bezug auf die *intermediates* in Platons Lehre rein spekulativ. In seinen Dialogen jedenfalls kann man nicht wirklich adäquate Beweise für eine solche Lehre finden. Auch Rekonstruktionen über die Ungeschriebene Lehre lassen offen, *wie genau* eine *μαθηματικά* einzuordnen ist, wie Gaiser (1968): 21f. sowie 37 feststellt. Die Aussagen über seine geschriebene und ungeschriebene Lehre scheinen folglich zu wenig Aussagekraft zu liefern, weshalb es in diesem Rahmen plausibel erscheint, die *μαθηματικά* außen vor zu lassen. Es ist jedoch *nicht* zu leugnen, dass es prinzipiell Mittelstellungen in Platons Werk gibt – ganz im Gegenteil. Aber eine *μαθηματικά* sollen bei dieser Betrachtungsweise außen vor gelassen werden, denn während beispielsweise für die herausgehobene Stellung der Idee des Guten im Sonnen- und Höhlengleichnisses mehrere Indizien in den Dialogen, vor allem natürlich in der *Politeia*, gefunden werden können, die sich mit dem, was zum Teil in der Ungeschriebenen Lehre behauptet wird, decken, erscheinen die von Platon selbst hinterlassenen schriftlichen Evidenzen über eine *μαθηματικά* zu gering, um sie in diesem Rahmen genauer zu betrachten.

ein *Mittleres*, ein *Mittleres* zwischen vollkommenem Sein und den unvollkommen seienden Sinnendingen, sein muss. Sie ist selbstständiger und unabhängiger als ein materieller Körper, aber nicht in dem Grad unabhängig und selbstständig wie eine Idee. Als ein solches „zweites“ Mittleres zwischen Ideen und Phänomena hat sie epistemologisch gesehen auch Zugang zu beiden Bereichen, dem Sinnlichem und Intelligiblen. Denn, wie auch der *Menon* und die *Apologie* eindeutig belegen, nur durch die Seele ist es dem Menschen möglich, die Ideen zu erfassen – mit den Sinnen wahrnehmen kann man sie schließlich nicht, weil sie immateriell sind. Gleichzeitig ist die Einzelseele an den Körper gebunden und ist damit den Einwirkungen der sinnlich wahrnehmbaren Welt ausgesetzt. Wenn man die Seelen also auch als ein Mittleres auffasst, aber ein Mittleres, dem ein höherer Grad an Realität als den Sinnendingen inhärent ist, fügt sie sich ohne weitere Probleme in die platonische Realitätsauffassung. Durch diese Differenzierung des statischen Systems wird ein neuer Grad der Realität deutlich und plausibel; die Stufen der zwei Welten werden aufeinander bezogen und als Konsequenz eine *Mixtur* aus *reinen* und *unreinen* Sein.<sup>160</sup> Die Seele ist nämlich seiender als alles Sinnliche, weil ihr die Fähigkeit zukommt, auf das vollkommene Sein zugreifen zu können, ihm damit näher zu stehen und sie sich zuletzt noch durch ihre Unsterblichkeit auszeichnet. Sie ist aber nicht vollkommen seiend wie die Ideen, weil ihr die ursächliche Wirkung der Ideen schlicht fehlt, sie zudem veränderlich ist. Daraus ergibt sich für sie auch ein mittlerer Grad der Realität zwischen Ideen und Phänomena.

### 2.3.2. Der *Timaios* als Ansammlung von Spezialfällen

Ein weiterer Dialog, der unter anderem das Problem der Seelen – und sogar verschiedene Seelenteile – behandelt, aber in dem auch viele andere Schwierigkeiten auftreten, ist der *Timaios* – der Dialog, in dem Platon seine Kosmologie am ausführlichsten entfaltet. Platon lässt *Timaios*, nach dem der Dialog, der eigentlich auch die Bezeichnung *Monolog* verdient hätte – immerhin ist *Timaios* den allergrößten Teil des „Dialogs“ alleine mit seinen Ausführungen beschäftigt – benannt ist, von der Entstehung und dem Fortlauf sowie der Beschaffenheit des Kosmos berichten. Dabei spielt vor allem der *δημιουργός* eine zentrale Rolle, den *Timaios* als Urheber und Schöpfer des gesamten Kosmos präsentiert. Seine Rolle muss eingeordnet werden, es stellt sich nämlich die grundlegende Frage in der Platon-Forschung, ob dieser *δημιουργός* überhaupt wörtlich zu nehmen ist oder eher wie die Sonne im Sonnen- und Höhlengleichnis eine Art Metapher. Aber auch die sogenannte Weltseele sowie die platonische *χώρα* bedürfen einer genaueren Betrachtung, weil sich erstere von den Einzelseelen allgemein zu unterscheiden und

---

<sup>160</sup> Vgl. dazu auch Gaiser (1969), v.a. 64, der ebenfalls auf die Stellung der Seelen im platonischen Kosmos eingeht. Gaiser kommt ebenfalls zu dem Fazit, dass die Seelen in ihrer Stellung zwischen den Ideen und den Phänomena zu platzieren sind: „Für Platon ist die Seele das *Zwischenglied* zwischen der Welt der Ideen und der Welt der Erscheinungen.“, eigene Hervorhebungen.

letztere von Platon als eigenständige Entität ein- und aufgeführt zu werden scheint. Doch zunächst zu den weniger problematischen Passagen des *Timaios*, die wiederum die Unterscheidung zwischen Sein und Werden behandeln und die bereits behandelte Standardontologie aufgreifen.

### 2.3.2.1. Die grundlegende Dichotomie zwischen Sein und Werden

Der Erwartung gemäß und den bisherigen Ausführungen und Untersuchungen entsprechend wird auch, wie angedeutet, hier eine klare Unterscheidung zwischen dem stets Seiendem, dem *τι τὸ ὄν ἀεί*, welches kein Entstehen und Werden hat, und dem stets werdenden, dem *τι τὸ γιγνόμενον ἀεί*, das niemals *seiend ist*, vorgenommen.<sup>161</sup> Die grundsätzliche platonische Dichotomie der Realität findet man also auch wenig überraschend im *Timaios*.<sup>162</sup> Die eindeutige, nicht zu überwindende Differenz zwischen Ideen und Sinnendingen wird auch an dieser Stelle von Platon in aller Direktheit ausgeführt. Interessant ist hierbei allerdings die zuvor schon angesprochene Unterscheidung zwischen *Werden* und *Sein*, zwischen *τι τὸ ὄν ἀεί* und *τι τὸ γιγνόμενον ἀεί*, die hier in genau diesem Vokabular die markanteste Hervorhebung erfährt. Man könnte meinen, dass beide Formen, also *Sein* und *Werden*, eigene Formen des Seins für

---

<sup>161</sup> Vgl.: Tim., 27d5-28a4: Ἐστὶν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε: τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεί κατὰ ταυτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

<sup>162</sup> Vgl. dazu Bolton (1975), der die Unterscheidung zwischen dem Sein und Werden im Laufe der platonischen Dialoge näher beleuchtet. Trotz Veränderungen im Laufe der Dialoge versucht Bolton, folgende These zu bestätigen: „I shall show that the distinction between being and becoming is substantially modified over the course of the dialogues, but that the form of the distinction which results is nonetheless still strong enough to support the metaphysical doctrine based originally on it.“, 67. Obwohl diese Dichotomie zwar von Platon im Laufe seiner Schaffenszeit (vor allem epistemologisch) abgeschwächt wurde, wird die Trennung zwischen Sein und Werden niemals vollständig aufgehoben: „But there remains an absolute disjunction between being and becoming which is strong enough to sustain the doctrine of degrees of reality which the distinction was devised to explain in the first place.“, 94. Für Allen (1960) ist der Zusammenhang zwischen dem Werden und Sein und die Schwierigkeit, die diese letztendlich mit sich bringt, schließlich auch der Grund, Grade der Realität anzunehmen, um diesen Konflikt zwischen Sein und Werden zu lösen: „Being and Becoming must be distinct and yet together, and their nexus of connection can belong to neither, nor can it be anything distinct. We have here one of the fundamental problems of Plato's ontology. His solution is to be found in the doctrine of degrees of reality.“, 161. Sein und Werden sind somit „degrees“ der Realität und gehören zu einem System.

Vgl. zusätzlich zu *sein* und *werden*: Ketchum (1980), der sich, wie schon hingewiesen, damit beschäftigt, was Platon als „real being“ bezeichnen kann bzw. muss: „To be sure, Plato frequently contrasts being and becoming: All and only Forms are while all and only sensible objects become. If passages in which this contrast is drawn are consistent with the degrees of being doctrine then (a) "being" as it occurs in these passages is a name of the Form, real-being, and (b) "x becomes" does not entail "x is in no way at all." As for (b), Plato nowhere affirms that what becomes simply is not. As I pointed out above, he as much as asserts that what becomes is in some way or other in the *Timaeus* itself where the above contrast is made most explicitly.“, 220. Ketchum ist mit seiner Charakterisierung von „x becomes“ zu einem sehr ähnlichen Fazit wie wir gelangt.





Der Ausdruck „levels of reality“ ist letztendlich eine andere Formulierung von „degrees of reality“ bzw. Graden der Realität. Das Muster als *Vorbild* bildet das Fundament für den Kosmos, die *Nachbildung*, jenes ist eine notwendige Bedingung für die Existenz dieses. Denn ohne das Muster hätte es nach Platon auch keinen gewordenen Kosmos geben können, während das Muster selbstständig hätte weiter existieren können. Und durch dieses Abhängigkeitsverhältnis und durch das unterschiedliche Niveau der Selbstständigkeit sind eben verschiedene Grade der Realität anzunehmen. Abbild und Urbild befinden sich – so könnte man es mit Allen ausdrücken – auf unterschiedlichen Ebenen der Realität.

Die Abbild-Urbild-Relation des *Timaios* zeigt durch den aktiven Schöpfungsakt des Demiurgen anschaulich und exemplarisch, warum sich beide „Welten“ in ihrem Realitätsgrad unterscheiden: Das eine ist das stets seiende Urbild, mit dessen Hilfe das Abbild als Werdendes erst entstehen kann – das Abbild partizipiert unausweichlich am Urbild. Gleichzeitig wird dadurch aber auch gezeigt, dass beide „Welten“ untrennbar miteinander in Bezug gesetzt werden können und warum eigentlich die Rede von zwei grundsätzlich zu unterscheidenden Ebenen *einer* Welt sein müsste. Denn das Urbild ist das Vorbild für etwas aus dem Bereich der Phänomene, während es selbst zum Bereich der Ideen gehört. Dennoch sind beide miteinander in Verbindung zu bringen.<sup>167</sup>

Durch die Bezugnahme der Abbildtheorie sieht man schließlich wiederum die notwendige Verknüpfung zwischen Ontologie und Gradation der Realität. Das Urbild ist ontologisch primär, verglichen mit dem Abbild. Der Grad des Urbilds muss also höher als der des Abbilds sein.

### 2.3.2.2. Die dritte Art des Seins: Die *χώρα*

Soweit bestätigt *Timaios* das, was Sokrates und mit seinen anderen Gesprächspartnern in anderen Dialogen erarbeitet hat, und erweitert es hinsichtlich der unveränderten Grundvoraussetzungen, indem er näher die Dichotomie zwischen *Sein* und *Werden* sowie auf die Abbild-Urbild-Theorie weiter entfaltet. Problematisch wird der *Timaios* aber schließlich dann, wenn Platon *Timaios* explizit eine „dritte Art“ des Seins einführen lässt:

Denn damals unterschieden wir zwei Sorten, jetzt aber müssen wir noch eine von diesen verschiedenen dritte Art aufweisen.<sup>168</sup>

Platon nennt also nun explizit eine dritte Art des Seins, die es zu identifizieren gilt, was sich aber auch prinzipiell mit unseren bisherigen Untersuchungen decken würde. Was sind die ersten „zwei Sorten“, von denen Platon behauptet, dass sie schon unterschieden worden seien? Letztendlich nichts anderes, als das, was uns die standardisierte Zwei-Welten-Lehre vorgibt. Zunächst einmal also

---

<sup>167</sup> Vgl. zusätzlich auch Ebert (1991): „Mit der Fähigkeit des Vorbildgebrauchs ist nun aber insbesondere die Möglichkeit gegeben, zwischen den beiden ontologischen Bereichen, die *Timaios* bisher als gänzlich unverbundene vorgestellt hat, eine Verbindung herzustellen: Das immer Seiende kann in einem Herstellungsprozeß als Vorbild für etwas in der Welt des Werdens Geschaffenes dienen.“, 48.

<sup>168</sup> *Tim.*, 48e2-4: τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον.

die eine als Form eines Vorbildes zugrundegelegt, als nur der Vernunft zugänglich und stets in derselben Weise seiend, die zweite aber als Nachbildung des Vorbildes, als Entstehung habend und sichtbar.<sup>169</sup>

Zudem ist die eine Sorte eine

Form, die sich *stets* gleich verhalte, nicht geboren und unvergänglich, weder in sich andere von anderswoher aufnehmend noch selbst in anderen irgendwohin gehend, unsichtbar und auch sonst un wahrnehmbar, das, was der Vernunft zu betrachten zuteil wurde.<sup>170</sup>

Die zweite

aber sei das ihm Gleichnamige und Ähnliche, wahrnehmbar und geboren, stets hin- und hergerissen, an einer bestimmten Stelle entstehend und von da wieder verschwindend, durch Meinung in Verbindung mit sinnlicher Wahrnehmung erfassbar[.]<sup>171</sup>

Diese immer gleich seiende Form ist die Idee, das wahrnehmbare Ähnliche hingegen ist das Sinnending. Beide sind in Hinblick auf ihr Wesen zu grundsätzlich verschiedenen Ebenen der Realität zu zählen. Das wurde bereits mehr als deutlich.

Als dritte Sorte würde man nun die der Seelen erwarten, die – wie der *Phaidon* schon gezeigt hat – noch einmal von den vorherigen beiden Sorten zu unterscheiden und wiederum als *Mittleres* zwischen Ideen und Sinnendinge zu positionieren sind. Stattdessen scheint es jedoch so zu sein, als sei der *Raum* (*χώρα*) – oder anders ausgedrückt: das “Worin des Werdenden”<sup>172</sup> – die dritte Gattung, die Platon hier explizit als eine solche anspricht. Denn nach Platon ist diese dritte Sorte

die des Raumes, immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz gewährend, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Bastard-Denken erfassbar, kaum zuverlässig.<sup>173</sup>

Interessant ist auch die metaphorische Ausdrucksweise, die Platon weiterhin verwendet, um den Raum, den Hersteller des Alls und die Phänomene zu bezeichnen.<sup>174</sup> Der Vater des Alls ist der Demiurg, auf den wir noch genauer eingehen werden müssen; die Mutter

---

<sup>169</sup> Ebd., 48e4-49a2: Τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν.

<sup>170</sup> Ebd., 52a1-5: Τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῖόν, ἄορατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν [...].

<sup>171</sup> Ebd., 52a5-8: τὸ δ' ὁμόνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητὸν, γεννητὸν, πεφορημένον ἀεὶ, γιγνόμενόν τε ἓν τινὶ τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτὸν [...].

<sup>172</sup> Ebd., 48e2-49a6. In englisch-sprachiger Fachliteratur als „that-in-which“ bezeichnet (vgl.: Miller [2003]: 13), „that “receives” coming-to-be (the second Kind).“, ebd., 12.

<sup>173</sup> Ebd., 52a8-b3: τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναίσθησίας ἀπτόν λογισμῶ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν [...].

<sup>174</sup> Vgl.: Miller (2003): „The three kinds of things have a parallel in the relations between a father, a mother, and an offspring.“, 13.

des Alls hingegen ist der Raum, in dem letztendlich sinnlich wahrnehmbaren Dinge ihren Platz finden. Aber nicht nur als eine Mutter wird die dritte Art des Seins charakterisiert, Timaios behauptet zusätzlich auch, „daß sie allen Werdens bergender Hort sei wie eine Amme.“<sup>175</sup> Diese „Mutter“ des Alls gewährt allem Sinnlichen des Kosmos einen Ort, an dem es zum Sinnlichen überhaupt erst werden kann, indem es sich räumlich ausdehnen kann. Der Raum agiert in diesem Bild also wie eine Amme, die das „Gewordene“ hervorbringt.

Dabei ist der Raum selbst als Bedingung für das Sinnliche nicht sinnlich. So kann man dementsprechend schlussfolgern, dass die Körper des Kosmos abhängig sind, und zwar nicht nur von ihren Abbildern, den Ideen, sondern auch von ihrer „Mutter“<sup>176</sup>, die ihnen erst einen Raum schafft, in dem sie das sein können, was sie sind: räumlich ausgedehnte Körper.

Gleichzeitig kann der Raum auch nicht so rein-seiend sein wie die Ideen, denn zwar muss er ewig existieren, damit unvergänglich sein, aber sein Zugang erstreckt sich vor allem auf die Sinnenwelt.

Was bedeutet das für die Gradation der Realität im platonischen Kosmos? Auch der Raum scheint eine Art ‚Mittleres‘ zu sein zwischen den Ideen und den ausgedehnten Körpern; sein Realitätsgrad ist also höher als das der Sinnendinge und niedriger als der des vollkommenen Seienden. Er ist nämlich unabhängiger und selbstständiger als die Sinnendinge, mithin eine notwendige Bedingung für diese, aber er ist nicht in dem Maß unabhängig und selbstständig, wie es eine Idee ist. Die Einstufung als ‚Mittleres‘ kommt uns inzwischen bekannt vor. Die Seelen im *Phaidon* hatten die gleiche Stellung in dieser Hierarchie. Kann man ihre Stellung irgendwie unterscheiden? Das scheint schwierig zu sein. Platon selbst liefert uns auch keinen Hinweis darauf, wie wir damit umgehen können. Rein spekulativ können wir nur vermuten, dass beide auf ihre unterschiedlichen Arten und Weisen diese Mittelstellung zwischen Sein und Werden einnehmen können. Wie jedoch diese unterschiedlichen Arten und Weisen aussehen könnten, bleibt bei Platon selbst offen.

Aber wir müssen uns noch anderen „Spezialfällen“ der platonischen Ontologie annehmen, zunächst vor allem der Seele bzw. der verschiedenen Seelenarten, wie sie Timaios präsentiert.

---

<sup>175</sup> Tim., 49a6-7: τοιάνδε μάλιστα πάσης είναι γενέσεως υποδοχήν αὐτό, οἷον τιθήνην.

<sup>176</sup> Vgl. dazu auch: Miller (2003): 15. Vgl. zusätzlich 47: Hier stellt Miller eine Gegenüberstellung der drei verschiedenen „Arten des Seins“, wie sie von Platon speziell im *Timaios* beschrieben werden, zusammen, die einleuchtend ist, gleichzeitig aber noch einmal verdeutlicht, wie „obskur“ diese dritte Art des Seins eigentlich bleibt:

“Kind I: always is; never comes to be, ungenerated; always the same; apprehended by intelligence with reason; not an object of perception; uncaused; paradigm; that from which for coming-to-be.

Kind II: always comes to be; never is; comes to be and passes away; apprehended by opinion with perception; visible; caused; image of paradigm; comes to be.

Kind III: receives coming-to-be; difficult and obscure; that in which for coming-to-be.”

### 2.3.2.3. Die Menschen- und Weltseele

Trotz dieser eindeutigen und expliziten Indizien verwundert es auf den ersten Blick sehr, dass Platon selbst nicht etwas anderes als diese „dritte Art des Seins“ identifiziert, nämlich die Seelen. Diese werden hierbei jedoch außen vorgelassen. Vor allem verwundert dieses Vorgehen, wenn die Seelen<sup>177</sup>, wie sie im *Timaios* präsentiert werden, genauer in den Blick genommen werden. Denn die Seelen haben im *Timaios* ebenfalls eine wichtige Funktion, auf die nun näher einzugehen ist.

Wir erinnern uns zurück: Die Seelen im *Phaidon* sind als eine dritte Art des Seins identifiziert und damit einhergehend mit einem weiteren Grad der Realität versehen worden – sie entsprachen mit ihren Eigenschaften ja zum einen nicht den Ideen, zum anderen aber auch nicht den Sinnendingen, weshalb sie als eine dritte Art des Seins kategorisiert wurden. Das deckt sich grundsätzlich auch mit dem, was im *Timaios* über die Seele des Menschen erläutert wird.

Platon erwähnt, wie schon zur *χώρα* erläutert, auch im *Timaios* „eine dritte Form des Seins“:

Zwischen dem unteilbaren und immer sich gleich verhaltenden Sein und dem teilbaren, im Bereich der Körper werdenden, mischte er aus beiden eine dritte Form des Seins.<sup>178</sup>

Damit ist jedoch – wie im vorherigen Kapitel bereits herausgestellt – die *χώρα*, der Raum gemeint, in dem die Sinnendinge ihren „Hort“ finden. Das verwundert auf den ersten Blick, bedenkt man die Stellung der Seele im *Phaidon*, die ja auch einer solchen „dritten Form des Seins“ entspricht. Allerdings bestätigt uns Platons Einteilung insoweit, dass er ganz grundsätzlich damit konform geht, das prinzipiell binäre ontologische System ausdifferenzieren. Insofern liegt die Vermutung nahe, eine solche Mittelstellung der Seelen, wie wir sie im *Phaidon* erschließen konnten, auch auf die Seelen, wie sie im *Timaios* präsentiert werden, anzuwenden.

Denn auch in diesem Dialog charakterisiert Platon die Seelen nämlich so, dass sie eine eigene ontologische Klasse *sui generis* darstellen müssen, genau wie der Raum. Auch die Seelen sind unsterblich, aber dennoch nicht vollkommen seiend, wie die Ideen vollkommen seiend sind. Denn eine Seele befindet sich ja eindeutig in der Welt der Sinnendinge, indem sie in einem Körper feststeckt, sich dann irgendwann von diesem löst, aber nur, um in einen neuen Körper einzutreten. Die Seele kann sich also nicht nur auf das Reich des Seienden konzentrieren, sondern auf sie wirken auch ständig Eindrücke der Sinnenwelt ein, sodass sie ihren eigentlichen Ursprung leicht aus den Augen verlieren kann.<sup>179</sup> Damit müssen beide, Raum und Seelen, in ihrer Mittelstellung zunächst einmal gleich behandelt und beide als eine *dritte Art des Seins*, die aber unterschiedlich

---

<sup>177</sup> Damit gemeint ist ausschließlich der unsterbliche Teil der Seele. Platon präsentiert der Leser:in noch zwei andere Seelenteile, die aber hier keine Rolle spielen werden, weil sie sich rein auf das Körperliche beziehen. Wenn wir also von *der* Seele sprechen, meinen wir ausschließlich den unsterblichen Teil der Seele. Zur Seeleneinteilung vgl. *Tim.*, 69b-72d.

<sup>178</sup> Ebd., 35a1-3: Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος [...].

<sup>179</sup> Vgl. z.B.: Ebd., 44d-47d, aber auch 89d-90c.

ausgeprägt zu sein scheint, charakterisiert werden.

Im Gegensatz zum *Phaidon* stehen aber nicht Menschenseelen im Fokus – wobei diese auch gerade in Bezug auf die Seelenteilung, die uns in diesem Zusammenhang allerdings nicht beschäftigt, weil sich ausschließlich auf den unsterblichen, „göttlichen“ Teil der Seele, die Vernunft, bezogen wird, und Seelenwanderung relevanter werden –, sondern eine bestimmte Seele: Die Welt- oder Allseele.<sup>180</sup> Denn – so zum Beispiel Strobel – „[d]afür, dass Platon – unsterbliche – Seelen ontologisch als Entitäten *sui generis* betrachtet hat, spricht *prima facie* die Darstellung der Entstehung der Weltseele im *Timaios*.“<sup>181</sup> Doch was genau ist an ihr so besonders? Warum ist die Allseele das Paradigma für alle anderen Seelen im Kosmos? Muss sie von den anderen Seelen abgegrenzt werden?

Der Demiurg mischt die Weltseele zunächst aus drei Komponenten: dem Sein, dem Werden und dem aus beidem Gemischten. Damit bekommt die Seele es sozusagen in die Wiege gelegt, auf alle Bereiche der platonischen Welt zugreifen zu können: den Bereich des Seienden und den Bereich des Werdenden. Dass diese Seele des Kosmos dabei einen hohen Anteil an der Vernunft hat, zeigt auch ihre Bewegung an bzw. genauer: die Bewegung, die sie zu verursachen scheint. Da eine Seele nämlich immateriell ist, kann sie sich folglich auch nicht bewegen – sonst wäre sie nämlich sinnlich wahrnehmbar, also ein Sinnending. Vernunft – so können wir Bordt folgen – an sich ist zwar nicht wahrnehmbar,

aber die Vernunft habe am meisten Ähnlichkeit mit der Kreisbewegung, weil sich die Kreisbewegung durch eine einzige, einfache Regel und ein einziges Gesetz beschreiben lasse.

Die beste Seele, die sich an der Vernunft orientiert, sei folglich Ursache der gleichmäßigen Kreisbewegung, die die Bewegung des Himmelsgewölbes ist. Auf welche Art und Weise dabei die Seele den Umlauf bewirkt, bleibt offen.<sup>182</sup>

Dass sie diese vernunftorientierte Bewegung jedoch auf irgendeine Weise verursachen muss, steht außer Frage. So steht nämlich für Platon daran anschließend Folgendes fest:

Und der Körper des Himmels ward ein sichtbarer, die Seele aber *ward* unsichtbar, doch des Denkens und der Harmonie teilhaftig, indem der Beste aller mit Vernunft erfassbaren und immer seienden *Dinge* sie zum besten aller erschaffenen *Dinge* werden ließ.<sup>183</sup>

Die Weltseele scheint also in gewisser Weise das platonisch „Beste“ aller Dinge, die geschaffen wurden, zu sein. Dies zeigt sich nämlich beispielsweise, dass die vernünftige Weltseele durch die von ihr verursachte Bewegung ihrem vernünftigen Wesen Ausdruck

---

<sup>180</sup> Vgl. für eine ausführliche Untersuchung der Weltseele: Karfik (2004). Karfik hat kein geringeres Ziel, als das Verhältnis zwischen (Welt-)Seele, Welt und Gott zu bestimmen und dabei auf drei verschiedene, platonische Teildisziplinen, die aber im Zusammenhang stehen, zurückzugreifen: Ontologie, Theologie und Kosmologie.

<sup>181</sup> Strobel (in Horn/Müller/Söder, 2017): 139.

<sup>182</sup> Bordt (in Horn/Müller/Söder, 2017): 213-214.

<sup>183</sup> Tim. 36e5-37a3: καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν αἰεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.

verleihen kann, sprich: dass die Rotationen des Alls, beispielsweise der Fixsterne, der puren Vernunft der diese Rotationen verursachenden Weltseele Ausdruck verleihen können. Und an dieser Vernunft kann alles, was sublunar ist, teilhaben, indem es sich an ihr orientiert.

Wie also bereits vermutet, muss man der Seele der Welt als eigenständige ontologische Klasse einen höheren Grad an Realität zuschreiben als den Sinnendingen. Aber was ist mit den menschlichen Seelen? Auch sie sind als eine eigenständige ontologische Klasse zu behandeln. Aber ist die Weltseele von diesen zu unterscheiden? Sind beide von ihrer Art und damit auch von ihrem Grad an Realität gleichzusetzen?

Wie schon erwähnt, ist die menschliche Seele dreigeteilt. Dabei spielt aber im hiesigen Zusammenhang nur der vernünftige, unsterbliche, göttliche Seelenteil eine Rolle – die anderen beiden körperlichen Seelenteile können getrost außen vor gelassen werden, weil sie rein körperlich bezogen sind und somit zu den körperlichen Dingen zählen und nicht von ihnen zu unterscheiden sind – sie sind das Bewegungsprinzip der körperlichen Dinge, gleichzeitig prinzipiiert aber der vernünftige Seelenteil die anderen Seelenteile. Im *Phaidon* konnte jener Seelenteil schon genauer bestimmt und eingeordnet werden. Prinzipiell ergeben sich auch aus dem *Timaios* keine Unterschiede, denn auch hier hat dieser Seelenteil durch seine Beschaffung kognitiven Zugang zu den Ideen *und* den sinnlich wahrnehmbaren Dingen.<sup>184</sup> Das ist soweit deutlich geworden.

Eine Unterscheidung zwischen Einzelseele und Weltseele<sup>185</sup> ist demnach im *Timaios* höchstens implizit und in Bezug auf ihre Extension festzuhalten.<sup>186</sup> Denn die Weltseele scheint allein aufgrund ihres Umfangs und ihrer Auswirkung auf den körperlichen Kosmos, der mit ihr die Möglichkeit, die Vernunft körperlich bestmöglich

---

<sup>184</sup> Vgl.: Ebd., 37a2-c5. Vgl. dazu auch Fletchers Aufsatz (2016), die die verschiedenen Wahrnehmungsweisen des Menschen untersucht. Sie stellt ebenfalls mithilfe des *Timaios* fest, dass der Mensch sowohl auf die „innere Wahrnehmung“, die Bröcker richtigerweise als fehlenden Begriff bei Platon identifiziert hat, die aber dennoch als diejenige, die Zugang zu den Ideen hat, charakterisiert wird, als auch die „äußere Wahrnehmung“, die sich jedoch auf das rein Körperliche bezieht, zugreifen kann. Außerdem bemerkt Fletcher richtigerweise, dass im Kontext des *Timaios* die körperliche Wahrnehmung zwar einerseits dafür verantwortlich ist, dass die Seele durcheinander gerät, andererseits stellt sie aber die einzige Möglichkeit dar, dieses Durcheinander wieder zu ordnen, indem sich die äußere Wahrnehmung an den scheinbar perfekten Bewegungen im Kosmos orientiert, um so wieder den unsterblichen Seelenteil und mit dem auf Vernunft basierenden Kosmos in Einklang zu bringen („*Aisthēsis* is at fault for the disruption of the motions of reason upon embodiment, and yet it is precisely through *aisthēsis* that one can restore these motions.”, 431). Das hat wiederum auch ethische Konsequenzen bei Platon: Wenn der Mensch in seiner Seele die Vernunft „wiederentdeckt“ und aktualisiert, führt er ein platonisch gutes Leben, weil er dann Moral entwickelt und anwendet. Wenn die Seele dann den sterbenden Körper verlässt, entscheidet sich aufgrund ihrer Lebensweise, in welchen Körper die Seele neu inkarniert werden kann. Platon ist im *Timaios* also in Hinblick auf die Seele und Seelenwanderung eindeutig von den Pythagoreern beeinflusst. Zur pythagoreischen Seelenlehre und -wanderung vgl. auch: DK58B4-13, 16, 17, 22-31, 35 sowie 37-43.

<sup>185</sup> Dabei ist die Weltseele natürlich auch eine einzige Seele. Aufgrund ihrer Extension bezeichnen wir hier die Weltseele aber eben genauso oder *Allseele*, die Seele eines Menschen hingegen *Einzelseele*.

<sup>186</sup> Für eine zustimmende Meinung, dass kein prinzipieller Unterschied zwischen Einzelseele und Weltseele bestehen kann vgl. Gaiser (1968), 66: „Zwischen der Weltseele und einer einzelnen Seele besteht dabei grundsätzlich kein Unterschied. Eine Einzelseele kann auch die ihr besonders zugeordnete Idee nur aufnehmen, wenn sie durch den Nus das Logos-Verhältnis dieser Idee zu anderen Ideen kennt und also im Grunde den ganzen Ideen-Kosmos erfährt.“

widerzuspiegeln, besitzt, vielleicht nicht in ontologischer Hinsicht, aber was ihre herausgehobene Stellung im platonischen Kosmos angeht, höher anzusiedeln zu sein als ihr menschliches Gegenstück. Hinsichtlich ihrer Beschaffenheiten ergeben sich aber grundsätzlich keine Unterschiede, die sich in irgendeiner ontologischer Hinsicht widerspiegeln würden. Ein weiterer Unterschied, der festgehalten werden muss, ist der, dass die Weltseele *auf ewig* mit nur einem einzigen Körper verbunden bleiben wird – dem Körper des Alls, dem Kosmos schlechthin. Da der platonische Kosmos selbst nämlich unvergänglich ist, wird sich seine Seele niemals von ihm lösen, um in einen neuen Körper zu fahren. Die Tortur eines Körperwechsels muss diese Seele also niemals miterleben, sie kann sich vielmehr stetig auf ihren Vernunftanteil konzentrieren. Eine Einzelseele hingegen ist auf ewig dahingehend eingeschränkt, dass sie im Laufe der Zeit von Körper zu Körper wechseln muss, weil sie nur in Körpern vorkommt, die nicht ewig sind, also zerfallen oder sterben. Dementsprechend muss die Einzelseele sich ihren Fokus auf den Vernunftteil immer wieder aufs Neue hart erarbeiten, indem sie die Eindrücke der körperlichen Welt verarbeitet, während die Weltseele diese Wanderung mit all ihren Konsequenzen nicht vornehmen muss.

Insgesamt ergeben sich daraus jedoch keine prinzipiellen Wesensunterschiede, sondern höchstens Unterschiede in Bezug auf die „Lebensführung“. Somit, und das ist unzweifelhaft, haben die Seelen allgemein einen über die rein körperlichen Dinge herausragenden Grad an Realität, der den der körperlichen Dinge übersteigt.<sup>187</sup> Hierbei dürfen Welt- und Menschenseele jedoch nicht als kategorial unterschiedlich angesehen werden, weil beide ihrem Wesen nach die gleichen Merkmale aufweisen.

#### 2.3.2.4. Der *δημιουργός*

Eine wichtige, vielleicht sogar *die* wichtigste, auf jeden Fall die *problematischste* Figur im kosmologischen Umriss Timaios‘ stellt der Demiurg<sup>188</sup> („*δημιουργός*“) dar, der den Kosmos nach dem Urbild sowie alles andere Unsterbliche im All erschafft und ebenfalls den Grundstein für die Existenz der sterblichen Lebewesen legt – mit sterblichen Elementen müssen die vom Demiurgen erschaffenen Götter die unsterblichen Einzelseelen versehen; diesen unsterblichen Teil der sonst sterblichen Lebewesen stellt ihnen jedoch der Demiurg selbst, da nur er dazu in der Lage ist, Unsterbliches zu produzieren – etwas Sterbliches könnte der Demiurg hingegen auch nicht erschaffen. Er

---

<sup>187</sup> Zur herausgehobenen Stellung der Seele vgl. auch Carpenter (2010). Sie stellt fest, dass sogar die Seele, die den Pflanzen zuteil ist, von herausgehobener Stellung sein muss.

<sup>188</sup> Es soll nicht ignoriert werden, dass der Demiurg nicht nur im *Timaios* eine Rolle spielt. Mason (2014) hat beispielsweise in einer Untersuchung die Rolle der Vernunft im *Philebos*, die eng mit dem Demiurgen zusammenhängt, ins Blickfeld genommen. Dabei bezeichnet er den Demiurgen beispielsweise als „intracosmic housekeeper“ (160). Schließlich kommt er dabei unter anderem zu folgendem Schluss: „I suggest that Plato came to the conclusion that his approach in the *Philebus* did not offer an adequate way of containing the problem of natural disaster, and that in the *Laws* he reacted against it with a classic case of overkill, doing away with the world-soul in order, effectively, to do away with the problem, and placing the cosmos in the care of a god who, unlike that of the *Timaeus*, is omnipotent.“, 167-168. Vgl. diesbezüglich aber auch Hager (1970): 33ff.



wird von Timaios als Welterschaffer präsentiert, sogar als eine Art personaler Gott. Was genau der Demiurg also ist oder was er vielmehr darstellen könnte, muss folgend analysiert werden. Was für Probleme ergeben sich also aus der Schöpferfigur des Demiurgen, wie Timaios ihn aufführt?

Zunächst einmal spricht die Art und Weise, wie er beschrieben wird, dafür, dass er als eigenständige ontologische Klasse angesehen werden muss – er als Schöpfer nimmt natürlich eine Sonderrolle ein. Es gibt nichts Vergleichbares, wovon Platon in irgendeiner anderen Ausführung berichten würde. Aber selbst wenn man alles, was im *Timaios* berichtet wird, wörtlich nehmen könnte – was jedoch sicherlich keine adäquate Interpretation und Wiedergabe darstellt –, stellt er immer noch ein Problem dar, denn es ist fast unmöglich, ihn konsistent in die bisherige Ontologie und damit Weltordnung Platons einzuordnen. Und selbst die grundlegende Frage, was vom *Timaios* und insbesondere von diesem Weltschöpfer als wörtlich und philosophisch relevant verstanden werden darf – erinnern seine Darstellungsweise und die Wortwahl schließlich sehr an einen Mythos – ist alles andere als leicht zu beantworten. Nichtsdestotrotz müssen wir uns dieser Problematik annehmen, weil sie uns die Chance gibt, das Gradationssystem Platons näher zu verstehen und vielleicht sogar mit einem neuen Moment zu versehen.

Der Demiurg wird von Timaios nicht nur als *δημιουργός* bezeichnet. So nennt der Vortragende diesen Demiurgen auch „ποιητής“<sup>189</sup> – also Schöpfer oder Urheber –, aber auch „πατήρ“<sup>190</sup>, Vater, was interessant ist, wenn man sich erneut vor Augen hält, dass der vorher besprochene Raum als die „Mutter“ des Gewordenen bezeichnet wird. Doch nicht nur das. Die vielleicht wichtigste Bezeichnung, die dem Demiurgen zukommt, ist die des „ὄν ἀεὶ θεός“<sup>191</sup>, des immer seienden Gottes. Die kosmologische Interpretation von Platons Theologie stützt sich dabei vor allem auf solche Ausdrucksweisen, um die Götter im *Timaios* dementsprechend aus einem theologischen Blickwinkel genauer zu untersuchen.<sup>192</sup> Solchen Detailfragen kann hier nicht nachgegangen werden; solche

---

<sup>189</sup> Tim., 28c3.

<sup>190</sup> Ebd., 28c4.

<sup>191</sup> Ebd., 34a9.

<sup>192</sup> Vgl. dazu Bordt (in Horn/Müller/Söder, 2017), aber auch wieder Karfik (2004), v.a. 98ff. Platon stellt im *Timaios* eine ganze Reihe verschiedenster Götter und deren Rolle in der Entstehung und dem Fortlauf der Welt vor. Es sind sogar so viele Götter, die zusätzlich noch auf unterschiedlichen Stufen zu stehen scheinen, dass ihre Beziehung zueinander für höchste Verwirrung sorgt. Karfik hat jedoch die Mühe auf sich genommen und eine Hierarchie der Lebewesen des gesamten Kosmos, wie Timaios ihn präsentiert, seiner Interpretation gemäß aufgestellt. Vgl. dazu 102:

Detailfragen endgültig zu klären, scheint ohnehin mehr als fragwürdig zu sein. Denn ein altbekanntes Problem rund um den *Timaios* und seinen Schöpfungsmythos ist – wie bereits angemerkt – die Frage nach dem, was man als philosophischen Gehalt ernst nehmen kann bzw. sollte. Platon lässt demjenigen, dem die Ehre und Aufgabe zuteilwird, Genauerer vom Kosmos und seiner Entstehung zu berichten, Timaios, nämlich seinen Vortrag als „εἰκῶς λόγος“<sup>193</sup> und „εἰκῶς μῦθος“<sup>194</sup> bezeichnen – einer wahrscheinlichen Rede oder Erzählung. Timaios ist sich dabei selbst offenbar durchaus bewusst, dass alles, was er erzählt, „wahrscheinlich“ zutrifft, aber nicht notwendig identisch mit der Wahrheit sein muss.<sup>195</sup> Zum einen geht es also nicht um eine eindeutige, stichhaltige Nacherzählung, wie der Kosmos entstanden ist. Andererseits jedoch steht auch Folgendes fest: „Eine bloße Fiktion im Sinne eines pseudowissenschaftlichen Märchens kann kaum

#### A. HIERARCHIE DER INTELLIGIBLEN LEBEWESEN, GÖTTER UND DÄMONEN

- |       |  |               |
|-------|--|---------------|
| (1)   | das intelligible Gesamtlebewesen<br>(τὸ παντελὲς ζῶον 31b1. τὸ τέλειον καὶ νοητὸν ζῶον 39e1)   |               |
|       | – die intelligiblen Teillebewesen<br>(τὰ νοητὰ ζῶα 30c7. 31a5,<br>ἐνούσαι ἰδέαι τῷ ὃ ἐστὶ ζῶον 39e8)   |               |
| (i)   | – τὸ οὐράνιον γένος (39e10)  | <i>Feuer</i>  |
| (ii)  | – τὸ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον γένος (40a1)   | <i>Luft</i>   |
| (iii) | – τὸ ἐνυδρον εἶδος (40a1)  | <i>Wasser</i> |
| (iv)  | – τὸ πεζὸν καὶ χερσαῖον εἶδος (40a1–2)   | <i>Erde</i>   |
| (2)   | der Demiurg<br>(ὁ θεός 30a1 und anderenorts)   |               |
| (3)   | der Kosmos = wahrnehmbares Gesamtlebewesen<br>(ὁ θεός 34b1. b8. 68e4. 92c7)  |               |
| (a)   | – die wahrnehmbaren himmlischen Götter<br>(οὐράνιον θεῶν γένος 39e10.<br>θεοὶ ὄρατοὶ καὶ γεννητοὶ 40d4)  |               |
| (α)   | – die Fixsterne<br>(ζῶα θεῖα 40b5)   | <i>Feuer</i>  |
| (β)   | – die Planeten und die Erde<br>(θεοὶ 40c2. 6)  |               |
|       | – die Dämonen = die unsterblichen Seelenteile<br>der sterblichen Lebewesen<br>(δαίμων 90a3–4. c5,<br>τὸ θεῖον 44c5. 72d4. 90a8. c4)                |               |
| (b)   | – in Menschen (in Mann und Frau)<br>(40a1–2. 42a1–2. 42a1–b5. 90a2–91d6)<br>in anderen auf der Erde lebenden Tieren<br>(40a1–2. 42c1–4. 91e2–92a7) | <i>Erde</i>   |
| (c)   | – in Vögeln<br>(40a1. 42c1–4. 91d6–e1)   | <i>Luft</i>   |
| (d)   | – in Fischen und anderen Wassertieren<br>(40a1. 42c1–4. 92a7–c1)   | <i>Wasser</i> |

<sup>193</sup> Tim., 48d1–4: τὸ δὲ κατ’ ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἦττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, ὡς ἔμπροσθεν ἀπ’ ἀρχῆς περὶ ἐκάστων καὶ ζυμπάντων λέγειν.

<sup>194</sup> Ebd., 29d1 sowie 59c6–7: Τᾶλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν [...].

<sup>195</sup> Vgl. Ebd., 29 c–d.

gemeint sein, wenn man von der erläuterten Bestimmung der Kosmologie ausgeht.“<sup>196</sup> Meschs Einschätzung ist eindeutig zuzustimmen. Trotz einiger Fragwürdigkeiten im Detail steht natürlich dennoch fest, dass Timaios in seinem Monolog der Wahrheit möglichst nahkommen will – auch, wenn er sich dabei *a priori* eingeschränkt sieht. So schränkt er selbst nämlich bereits zu Beginn seiner Untersuchung das, was er vortragen wird, auf gewisse Weise ein:

Wenn es uns also, Sokrates, in vielen Dingen über vieles – wie die Götter und die Entstehung des Weltalls – nicht gelingt, durchaus und durchgängig mit sich selbst übereinstimmende und genau bestimmte Aussagen aufzustellen, so wundere dich nicht.<sup>197</sup>

Hier wird die Limitation bereits sehr deutlich: Timaios als Mensch fällt es schwer, über „Göttliches“, also Über-Menschliches, zu sprechen. Deshalb fügt er im Anschluss seinen „Richtern“ noch hinzu:

Man muß vielmehr zufrieden sein, wenn wir sie so wahrscheinlich wie irgendein anderer geben, wohl eingedenk, daß mir, dem Aussagenden, und euch, meinen Richtern, eine menschliche Natur zuteil ward, so daß es uns geziemt, indem wir die wahrscheinliche Rede über diese Gegenstände annehmen, nicht mehr über dies hinaus zu suchen.<sup>198</sup>

Obwohl sich Timaios also laut eigener Aussage mit seinem Monolog bloß im Bereich des *Wahrscheinlichen* aufhalten kann, wird er nichtsdestotrotz versuchen, die kosmischen Vorgänge möglichst originalgetreu wiederzugeben. Seine Gebundenheit an menschliche Limitationen wie Sprache und das Werden schränken ihn in seinem Handeln zwar ein, nicht jedoch in seiner Intention.<sup>199</sup> Eine bloße Herabstufung als Mythos scheint daher

---

<sup>196</sup> Mesch (in Horn/Müller/Söder, 2017): 219. Dass Platon zum Mythos ein besonderes Verhältnis hat, wird in seinen Werken deutlich, in denen bestimmte, auch tradierte Mythen immer wieder eine Rolle spielen. Die Auswahl bestimmter Mythen erfolgt sicherlich nicht willkürlich. Der Mythos scheint für Platon eine anschauliche und passende Darstellungsweise für philosophische Gehalte zu sein. Interessant ist dabei auch Schäfers Einschätzung, der den Mythos in Bezug auf den *Phaidon* untersucht: „Der Mythos will dann zumeist etwas Bekanntes anklingen lassen, da er dazu dient, über geläufige Motive das im Dialog argumentativ Gewonnene narrativ noch einmal nahe zu bringen. Der Mythos steht somit in einem Verweiszusammenhang mit dem Argumentgang und seiner Ergebnisgewinnung, er steht nicht allein, sondern hat seinen Platz innerhalb eines Dialogganzen, das ihn erklärend und situierend umfasst, und das er kontrapunktiert, wiederholt oder, vor allem bei den sogenannten „Jenseitsmythen“, perspektivisch ausweitet.“ (Schäfer [in Müller, 2011], 159). Zum Mythos vgl. auch Kap. 1 bei Rist (1964), allerdings mit neuplatonischem Schwerpunkt.

<sup>197</sup> Ebd., 29c3-6: Ἐὰν οὖν, ὃ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν περὶ, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς αὐτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης.

<sup>198</sup> Ebd., 29c7-d2: ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων Δεῖγ’ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.“

<sup>199</sup> Auch Gottfried Martin (1973) scheint Platon dahingehend zu interpretieren: „Wenn dieser Standpunkt eingenommen wird, dann ergeben sich wichtige Konsequenzen für die Interpretation Platons. Dann kann die Neigung Platons zum Mythos und zur Personifikation nicht mehr als ein Rückfall in ein längst überwundenes mythologisches Denken betrachtet werden. Aber man kann vielleicht darüber streiten, ob Platon dieser seiner Neigung nicht manchmal zu viel nachgegeben hat. Grundsätzlich aber müssen die hier

auch nicht adäquat zu sein. Fest steht jedenfalls, dass der Demiurg in seiner schöpferischen Funktion einen sehr hohen Rang in der Hierarchie des platonischen Kosmos einnimmt. Deshalb gilt es nun, Stück für Stück die einzelnen Aspekte rund um den Demiurgen aufzuarbeiten und einzuordnen, um (1) überhaupt bestimmen zu können, *was genau* der Demiurg eigentlich darstellt, um (2) ihn schließlich näher in Platons Ontologie einordnen zu können, und um (3) so schließlich auch Rückschlüsse ziehen zu können, welcher Grad der Realität ihm entspricht.

Zunächst einmal, wie schon erwähnt, ist der Demiurg derjenige, der den Kosmos erschafft.<sup>200</sup> Der sichtbare Kosmos ist geworden und jedes Gewordene steht in der Abhängigkeit von mindestens einer Ursache, die dieses Werden schließlich *verursacht* hat. Zwar sind hier Ähnlichkeiten zum jüdisch-christlichen Gott nicht zu leugnen, aber

---

zutage tretenden Tendenzen als möglich beurteilt werden. Wenn Platon die Ideenlehre oft durch den Mythos darstellt, wenn Platon in seiner Lehre vom Sein der Ideen oft Personifizierungstendenzen und Hypostasierungstendenzen nachgibt, so bringt er damit nur eine Notwendigkeit zum Ausdruck, die für jedes Sprechen und Denken gilt.“, 123. Trotzdem gelangt er auch schließlich zu dem Fazit, dass nicht endgültig zu klären ist, was aus dem *Timaios* nun als *λόγος* und was als *μῦθος* zu verstehen ist. So fasst Martin zusammen: „Ist dies nun ein Logos oder ein Mythos? Wenn man in Betracht zieht, daß in diesem Dialog die Fünffzahl der Elemente aus der Fünffzahl der regulären Körper deduziert wird, dann wird man den stark logischen Charakter dieser Kosmologie nicht verkennen wollen, und das lebhafteste Interesse moderner Physiker gerade an diesem Dialog erscheint verständlich. Aber seit den ersten Platonschülern überlegt man sich, wie hier die Rede von der Erschaffung der Welt zu verstehen ist. Ist das eine bloße Allegorie? Soll die Reihenfolge, in der die Erschaffung der Welt erzählt wird, gar keine zeitliche Reihenfolge meinen, sondern will Platon damit nur Strukturverhältnisse und Fundamentierungsverhältnisse zum Ausdruck bringen? Will er nur sagen, daß dasjenige, was hier als früher geschaffen erzählt wird, im Strukturzusammenhang der Welt fundamentaler ist? Dies war die Meinung des Aristoteles. Oder will Platon die Erschaffung der Welt in einer wirklichen zeitlichen Reihenfolge und damit also in einer endlichen Zeit behaupten? Auch diese Interpretation, die zunächst dem Wortlaut entspricht, ist vertreten worden. Vom Wortlaut her gesehen würde der Schöpfungsbericht des *Timaios* mit einem ebenfalls im Wortlaut aufgefaßten Schöpfungsbericht der Genesis gut übereinstimmen, und so wird es verständlich, daß sowohl das frühe Christentum als auch das Mittelalter dem in dieser Weise interpretierten *Timaios* eine besondere Bedeutung beigemessen haben.“, 111-112.

<sup>200</sup> Zur Erschaffung des Kosmos vgl. Baltes (1999b), der sich intensiver mit diesem Schöpfungsakt beschäftigt, indem er sich der mühevollen Aufgabe annimmt, den Schöpfungsakt, so wie ihn *Timaios* vorträgt, genau zu rekonstruieren. Über mehrere Seiten (305-307) verfolgt Baltes jeden Schritt der Weltentstehung mit und versucht, diesen prägnant zusammenzufassen. Insgesamt kommt Baltes zu folgendem Schluss: „Diesen Aufbau der Handlung kann man unter dem Gesichtspunkt einer zeitlichen Schöpfung nur als katastrophal bezeichnen. Es *kann* nicht Platons Absicht gewesen sein, den wirklichen Verlauf der Schöpfung darzustellen, und es *war* auch nicht seine Absicht. Was Platon mit seiner Darstellung wirklich intendierte, war keine Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Kosmos, sondern eine Analyse der Leistungen der einzelnen Faktoren, die bei der Schöpfung zusammenwirken.“, 307. Außerdem fügt er hinzu: „Diese und andere Schwierigkeiten machen die Annahme unmöglich, daß der Kosmos nach Platon *sukzessive* entstanden ist. Darf man also daraus schließen, daß er überhaupt nicht entstanden ist? Das zu behaupten wäre voreilig; denn es bleibt ja noch die Erklärung, er sei in einem realen Schöpfungsakt sozusagen auf einen Schlag entstanden.“, 313. In der Tat scheint man Baltes nur zustimmen zu können: Eine Schöpfungsgeschichte, die den Anspruch hat, alles in genauester Weise und in genau der richtigen Reihenfolge wiederzugeben, kann nicht Platons Absicht gewesen sein. Sonst wäre der *Timaios* höchstwahrscheinlich anders formuliert worden. Vielmehr scheint es Platon darum zu gehen, die einzelnen Momente des Kosmos, die eine Rolle bei seiner Entstehung und seinem Fortlauf eine Rolle spielen, unter einem bestimmten Aspekt zu beleuchten. Dadurch sind diese Momente des Kosmos und seiner Entstehung ernst zu nehmen und den *Timaios* als Märchen herabzuwürdigen, erscheint mehr als fragwürdig.

dem Demiurgen ist im Gegensatz zu diesem Gott zweierlei vorgegeben: Zum einen das „Material“, das sich zuerst noch im Chaos befindet, aus dem aber der körperliche Kosmos *werden* soll, sobald es in eine Ordnung gebracht wird, zum anderen aber auch das Muster, also eine Art Bauplan, wie der Kosmos in seinen grundlegenden Strukturen aussehen soll. Wir können also – anders als in der *Genesis* der Bibel – nicht von einer Schöpfung im absoluten Sinne ausgehen.<sup>201</sup> Der Demiurg schaut auf die Idee des Kosmos, wie der Baumeister auf einen Bauplan schaut, um das „Modell“ bestmöglich im Bereich des werdenden zu kopieren. Zwar kann diese gewordene Kopie nicht genauso schön und vollkommen wie das ideale Muster *werden*, aber trotz dieser natürlichen Limitationen sorgt der Demiurg dafür, dass der Kosmos der schönste des gewordenen wird, weil er als die beste Ursache gilt.<sup>202</sup> Diese Form einer Abbildtheorie, und hier liefert Mesch uns einen neuen Aspekt,

dürfte nachvollziehbar sein, wenn man von einer strikten Trennung von seienden Ideen und wahrnehmbaren Körpern ausgeht. Eine Abbildtheorie erlaubt nämlich besonders gut, die Ähnlichkeit von Kosmos und Ideen zu erläutern, ohne ihre vorausgesetzte Differenz zu bestreiten. Um dies zu verstehen, braucht man sich nur an die Erläuterung von Abbildern zu halten, die sich auch in anderen Dialogen findet.<sup>203</sup>

Aber wie kann der Demiurg das vollkommen ideale Urbild überhaupt imitieren und im Bereich des gewordenen verwirklichen? Dazu erschafft der Demiurg anderes Unvergängliches – ewig kann es ja als gewordenes mit Entstehung nicht sein –. So erschafft er die Gestirne, die sich im Kreislauf befinden, und damit auch die Zeit, sodass dieser Kosmos feste Strukturen aufweisen kann, feste kosmische Gesetze, klare Abläufe, Vernunft und vor allem eines: Ordnung. Nur durch das Aufweisen einer innerlichen Ordnung, einer vor allem einheitlichen Ordnung kann er das möglichst genaue Abbild der ewigen Ideen und damit das Schönste unter dem gewordenen werden. Kein gewordenes ist einheitlicher als der Kosmos, weil der Kosmos letztendlich der gemeinsame Nenner aller in ihm befindlichen Dinge ist – dadurch ist er Einheit – wenn auch nicht auf dem Niveau der Ideen –, mit ihm als gemeinsamen Nenner sind die in ihm befindlichen Dinge in gewisser Weise eine Einheit. Seine Einheit und damit – platonisch verstanden – Schönheit liegt in seiner Ordnung, für die wiederum der Demiurg, der als *gutes* Wesen das Beste für seine Schöpfung will, verantwortlich ist. Wie elementar der Zusammenhang

---

<sup>201</sup> Vgl. Hager (1970). 34. Die Welt wird hier eben nicht absolut verursacht, „sondern lediglich aus ungeordnetem Material zum schön vollendeten Leib der Welt gestaltet. Die ursächliche Wirkweise des göttlichen Geistes auf die Welt ist also näherhin die, dass er, indem er der Welt alles Gute und Schöne, d. h. die sie konstituierende Ordnung verleiht, ihren Bestand und ihr Werden recht eigentlich verursacht und sichert, dass er aber dennoch nicht einfach alles [...] aus dem Nichts erschaffen hat [...]“, 36-37. Hierbei sei noch kurz erwähnt, dass dieser Vorgang als mögliche Erklärung für das Theodizee-Problem herangezogen wird: Das „Böse“ der Welt liegt nicht in ihrem Schöpfer, sondern vielmehr in der Materie, die dem Schöpfer zur Verfügung steht und ihn natürlich in gewisser Weise – auch bei bestmöglicher Intention – limitiert.

<sup>202</sup> Vgl.: Tim., 29a2-6.: Εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἴδιον ἔβλεπεν· εἰ δέ, ὃ μὴδ' εἰπεῖν τι θεῖμις, πρὸς τὸ γεγονός. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἴδιον ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὃ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.

<sup>203</sup> Mesch (in Horn/Müller/Söder, 2017): 218.

zwischen Schönheit und Ordnung ist, hat Halfwassen mit neuplatonischer Nuancierung treffend festgestellt:

Schönheit bedeutet also, Platonisch verstanden, die Vollkommenheit einer Ordnung, die als Einheit in der Vielheit das ewige Zusammenbestehen verschiedener Ideen in der Einheit eines Ganzen ermöglicht; die Vollkommenheit dieser Ordnung, also die Schönheit, besteht dabei in der größtmöglichen *Einheitlichkeit*, welche die Vielheit zu einem in sich selbst einigen, vollendeten Ganzen macht. Als die Einheitlichkeit des geeinten Ganzen ist das Schöne das Erscheinen des Einen, die Manifestation der seinsbegründenden Übermacht des überseienden Einen und Guten [...].<sup>204</sup>

Die größtmögliche Schönheit des Kosmos kann der Demiurg durch die Herstellung einer größtmöglichen Ordnung unter dem Gewordenen sicherstellen. Ein effizientes, universales Mittel, um Ordnung zu stiften, ist die Mathematik. Und in der Tat spielt auch diese eine große Rolle bei der Gestaltung des Kosmos, sodass man schließlich weiterhin festhalten kann:

Konkret erscheinende Schönheit beruht darum auf mathematisch bestimmter Proportionalität; so ist der Kosmos für Platon dem *Timaios* zufolge aufgrund seiner zahlenbestimmten Ordnung das vollkommene, also schöne Abbild der Ideenwelt.<sup>205</sup>

Der Demiurg ist also nicht nur ein gutes, sondern auch ein denkendes Wesen; schließlich ist er ja in der Lage, diese komplexen mathematischen Operationen handwerklich auszuarbeiten – diese Zuschreibung wird gleich noch wichtig werden.

Wo der Demiurg allerdings eingeschränkt werden muss und was ihn zusätzlich vom jüdisch-christlichen Gott unterscheidet, ist das Fehlen der Allmacht. Jener ist nämlich ausschließlich in der Lage, Unsterbliches zu erschaffen. Zu einem vollkommenen Kosmos gehören aber auch sterbliche Lebewesen. Deshalb erschafft er zunächst die

---

<sup>204</sup> Halfwassen (2003b): 88. Zur Idee des Schönen vgl. auch Anm. 25. Halfwassen trifft ebenfalls einen passenden Punkt, der schon kurz angerissen wurde, wenn er die Schönheit als ein Prinzip mit Metaphysik in Verbindung bringt: „Die Platonische und neuplatonische Idee der Schönheit unterscheidet sich von allen anderen Konzeptionen des Schönen, welche die Geschichte der Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart kennt, ganz grundlegend dadurch, daß der Platonismus Schönheit als *metaphysisches* Prinzip konzipiert. Der systematische Ort des Schönen im Platonismus ist darum *nicht* die Ästhetik – eine philosophische Disziplin, die die gesamte vormoderne Philosophie überhaupt nicht kennt –, sondern die *Metaphysik*, die Erste Philosophie, die bei Platon selber *Dialektik* heißt und seit dem Mittelplatonismus daneben auch als *Epoptik* bezeichnet wird, d.h. als schauende Erkenntnis der Prinzipien alles Seienden.“, 83.

Zur Ordnung im *Timaios* konkret vgl. auch Ebert (1991): „Diese Folgerung wird man leicht zugeben können. Nur — daraus, daß die Welt eine Ursache hat, folgt keineswegs auch, daß diese Weltursache ein göttlicher Weltbaumeister sein muß. Vielmehr macht ein Blick in die Welt des Werdens deutlich, daß nur eine verschwindend geringe Anzahl dessen, was entsteht, durch einen Hersteller in einem Prozeß des Herstellens gemacht wird. Die unübersehbare Menge der Pflanzen und Lebewesen wird nicht hergestellt, sondern wächst, wird erzeugt und geboren. Ihre Ursachen sind Exemplare derselben Pflanzen- oder Tierart. Ein Lebewesen verdankt seine Entstehung einem Vater und einer Mutter, aber beide sind nicht Hersteller, sie bedienen sich nicht eines Vorbildes für die von ihnen produzierte Nachkommenschaft.“, 52.

<sup>205</sup> Ebd., 89.

unsterblichen Götter. Hier sind nun eindeutige ontologische Verhältnisse zum Ausdruck gebracht: Der Göttererschaffer und „Vater“ des Weltalls erschafft die anderen Götter, die ihm damit untergeordnet werden müssen, weil er eine notwendige Bedingung für ihre Existenz darstellt. Auch Bordt stellt das fest. Denn hier

spricht Platon von einem obersten Gott, der die vielen Götter erschafft. Zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern gibt es ontologische Unterschiede. So ist der eine Gott ungeschaffen und ewig, die vielen Götter sind geschaffen und unsterblich. Diese Unsterblichkeit kommt ihnen aber nicht von sich aus zu, sondern dadurch, dass der eine, ewige Gott die Unsterblichkeit der Götter will. Damit überträgt Platon strukturell die Unterscheidung zwischen der einen Idee und den vielen Dingen, die an der Idee teilhaben, auf das Verhältnis zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern.<sup>206</sup>

Die unsterblichen Götter, die das sterbliche Leben erschaffen, hängen also trotz ihrer „Göttlichkeit“ noch vom Willen des Demiurgen ab. Das hat Philosoph:innen wie Bordt zu eben jener, gerade aufgeführten These veranlasst, dieses Verhältnis analog zur Idee des Guten als vorrangige Idee gegenüber den anderen Ideen zu deuten.<sup>207</sup>

Aber ist das gerechtfertigt? Können wir hier eine Verbindung zwischen *Politeia* und *Timaios* herstellen? Entspricht der Demiurg metaphorisch dem über allem stehenden Prinzip des Guten und sind die anderen, erschaffenen Götter mit den unter diesem Prinzip stehenden Ideen gleichzusetzen? Bordt positioniert sich klar:

---

<sup>206</sup> Bordt (in Horn/Müller/Söder, 2017): 208. Charakteristisch dafür ist auch die Rede, die der Demiurg zu den von ihm erschaffenen Geschöpfen hält. Dort fordert er nämlich seine Schöpfung auf, mit dem von ihm vorgegebenem Material die sterblichen Geschöpfe herzustellen. Wer diese Götter *zweiten Grades* sind, ist unklar, aber auch bereits untersucht worden. So wiederum Karfik (2004), z.B. 117: „Fassen wir die Ergebnisse unserer Analyse zusammen, dann kommen wir zu dem Schluß, daß der Demiurg in der *δημιουργία* eigentlich zu der Erde und den Planeten bzw. zur Gesamtheit der von ihm geschaffenen kosmischen Götter sprechen muß: An die intelligiblen Lebewesen kann der Vokativ *θεοί* nicht gerichtet sein; die unsterblichen Seelen der sterblichen Lebewesen sind noch nicht geschaffen; die Rede von den „Banden“ umgrenzt eine Gruppe der Götter, bei denen die Körper mit den Seelen auf eine nicht aufzulösende Weise verbunden sind: Kosmos, Fixsterne, Planeten und Erde; die Aufgaben, die der Demiurg den angesprochenen Göttern zumutet, kommen genau gesehen der Erde und den Planeten zu; der Wechsel zwischen Plural und Singular, wo von den Werken der jungen Götter die Rede ist, kann höchstens den Unterschied zwischen der Mehrheit dieser Götter im Sinne der Erde und Planeten einerseits und ihrer Gesamtheit im Sinne des ganzen Kosmos andererseits bezeichnen.“ Wer diese Götter nun genau sein können, ist also genauso unbestimmbar, wie das Verhältnis von *λόγος* und *μῦθος* nicht endgültig bestimmt werden kann. Letztendlich spielen diese Detailfragen in diesem Kontext auch eine eher untergeordnete Rolle. Wir müssen uns weiter auf den Demiurgen und seine Rolle im Kosmos konzentrieren, um seine Rolle und seinen Realitätsgrad einschätzen zu können.

<sup>207</sup> Wiederum ist es auch Karfik (2004), der dieser These näher auf den Grund geht (133ff.). Aber auch schon Gaiser (1968) ist dem Wesen des Demiurgen auf der Spur, kommt aber zu dem Schluss, dass eine Gleichsetzung von Demiurgen und Idee des Guten ausgeschlossen bleiben muss. Denn es werde „deutlich, daß er einerseits wie die ‚Idee des Guten‘ wirkt, ihr aber doch untergeordnet ist, und daß er andererseits der Weltseele, die er überhaupt erst zusammenfügt, übergeordnet bleibt.“, 194. Wir werden Gaiser in Kürze zustimmen können.

So gibt es eine strukturelle Analogie zwischen der einen Idee des Guten und den vielen Ideen einerseits und dem einen Gott und den vielen Göttern andererseits.<sup>208</sup>

Fakt ist: Auch dem Demiurgen ist die Eigenschaft ‚Gut-Sein‘ zuzuschreiben: Der Kosmos ist das Schönste unter dem Gewordenen. Nur die beste Ursache kann dafür verantwortlich sein. Also muss der Demiurg ein durch und durch gutes Wesen sein. Dass er also in irgendeiner Weise mit der Idee des Guten zusammenhängt, sei es, dass er selbst für sie steht, oder, dass er auf sie blickt, steht jedenfalls fest. Wenn man aber genauer untersucht, wie das Gute in den Kosmos gelangt und welche Rolle der Demiurg dabei spielt, kann man letztendlich zu dem Schluss kommen, dass die Identifikation des Demiurgen mit der Idee des Guten, nicht zu überzeugen vermag.<sup>209</sup> Natürlich verlockt die Relation *ein Gott – viele Götter* und *eine Idee – viele Ideen*. Aber für eine Gleichsetzung spricht das nicht. Ein Zusammenhang ist zwar damit festzuhalten, eine Identifikation ist jedoch mit Vorsicht zu genießen. Warum?

Dem Demiurgen ist zwar das Muster des Kosmos gegeben, aber weil er eben auch kein beliebiges Material für den werdenden Kosmos verwenden kann, muss man ihm – wie beispielsweise Perger – unterstellen,

daß der Werkmeister des Allhimmels nicht nur auf das Muster schaut, um es ohne weiteres nachzubilden, sondern daß er dabei auch Erwägungen, Vergleiche, Vernunftschlüsse anstellt: Die Bild-Natur des Werdenden gibt eine Vielzahl von Faktoren zu bedenken auf.<sup>210</sup>

Er kann eine Idee nicht ohne Weiteres und ohne weitere Überlegungen in die Welt des Werdens übertragen. Er muss deshalb sein gutes Wesen unter Beweis stellen, indem er Entscheidungen zum Wohle dieses Kosmos trifft. Johansen formuliert deshalb folgerichtig:

[...] we need to specify what kind of craftsman it was to ensure that he did look to being, given that it is theoretically possible for a craftsman to misuse his craft. That is why Timaeus' argument has to establish two objectives at the same time: not only to show the world to be the product of craftsmanship, which is a necessary condition of its having come into being in all its beauty, but also as the product of the right exercise of craftsmanship, the one that is based on a formal paradigm, and which ensures the beauty of the creation.<sup>211</sup>

Der Allhersteller ist also in seiner Rolle dafür zuständig, dass auch das Gute im All seinen Platz findet. Denn man bedenke: Die Ideen sind Einheiten. Das bedeutet, dass in der Idee des Guten beispielsweise kein Platz für eine Vorstellung vom Kosmos ist. Und auch in einer Idee des Kosmos kann kein genauer Plan vorhanden sein, wie das kosmische Gute herzustellen ist. Es scheint also so sein zu müssen, dass Platon etwas braucht, um erstens zwischen der Idee des Guten, zweitens zwischen den Ideen und drittens zwischen der

---

<sup>208</sup> Bordt (in Horn/Müller/Söder, 2017): 210.

<sup>209</sup> Vgl. auch Mesch (in Horn/Müller/Söder, 2017): z.B. 220. Aber auch Hager (1970) spricht sich gegen diese Annahme aus (v.a. 50).

<sup>210</sup> Perger (1997): 16.

<sup>211</sup> Johansen (2017): 306.



Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu vermitteln. Dieses ‚Etwas‘ scheint ein Prinzip zu sein, für das der Demiurg im Rahmen des *Timaios* eingesetzt wird. Denn er hat Zugriff auf alle *drei Welten*: auf die seinstranszendente, die seinsinhärente und die sinnlich wahrnehmbare. Deshalb ist der Demiurg, was auch immer *genau* er sein mag, in jedem Fall ein Prinzip, das zunächst das Gute in den ewigen Bauplan integriert und – aus menschlicher Perspektive gesprochen – daran anschließend mithilfe dieses Bauplans die vorhandene, chaotische Materie in Form des *werdenden* Kosmos ordnend verwirklicht.<sup>212</sup> Insofern wird auch die Verbindung zwischen Demiurg (als Metapher oder sogar Symbol für das benötigte Prinzip) und Idee des Guten deutlich. Durch das Prinzip soll in erster Linie keine „strukturelle Analogie“ verdeutlicht werden, sondern vielmehr, wie das Gute im Gewordenen vorhanden sein kann, wenn es sogar das Sein der Ideen transzendiert. Denn, so formuliert es Johansen abermals richtig, *Timaios*

does not say that all causes of coming-into-being are craftsmen; rather he talks about those causes that are craftsmen because he is interested in causes that can determine what comes into being as beautiful, and only a cause that can transfer beauty from eternal being to becoming can do that. For to repeat: becoming as such has no beauty-making properties; beauty is a quality of being as such. So if something is going to become beautiful it has to be made like being. This is the job of the craftsman.<sup>213</sup>

Der Kosmos ist geworden und der Kosmos ist schön geworden. Schön ist er deshalb, weil er Ordnung aufweist. Also muss ein Prinzip, für das der Demiurg zu stehen scheint, den Kosmos auf gewisse Art und Weise so und so *angeordnet* haben.

Ein weiterer Aspekt, der dagegen spricht, den Demiurgen mit der höchsten oder einer der anderen Ideen zu identifizieren, ist der der Unveränderlichkeit. Denn eine Eigenschaft, die *Timaios* explizit dem Demiurgen zuschreibt, ist diejenige, dass der Demiurg seiend ist, und das dementsprechend immer.<sup>214</sup> Das kann aber schlichtweg nicht der Fall sein. Der Demiurg kann sich *nicht immer* im *vollkommenen Sein* befinden, denn immerhin ist er derjenige, der *aktiv* und *dynamisch* in den wahrnehmbaren Kosmos eingreift, indem er ihn erschafft. Er kann folglich nicht immer in *dieser Art des Seins* wie die Ideen verharren, sondern scheint ein ganz einzigartiges Verhältnis zu allen drei Bereichen (Seinstranzendenz, Sein und Werden) zu haben – er scheint zu allen Formen des Seins sowie zum Übersein Zugriff zu haben. Der Zeitpunkt, an dem der Demiurg in der für ihn charakteristischen Art und Weise lebt, ist erst *nach* der Erschaffung. Denn dann zieht er sich zurück und lebt in der ihm angemessenen Weise – was auch immer das genau heißen soll.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> Vgl. dazu auch Johansen (2017). Johansen argumentiert ebenfalls für eine solche Auffassung des Demiurgen, indem er folgendes Ziel verfolgt: „This paper offers a reconstruction of the argument, arguing that the key missing premise is a claim that craftsmanship is necessary for the generation of beautiful things.“, 297.

<sup>213</sup> Ebd.: 305.

<sup>214</sup> Vgl. z.B. abermals 34a9, wo *Timaios* den Demiurgen als „*immer seienden* Gott“, „ὄν ἀεὶ θεός“, bezeichnet.

<sup>215</sup> *Tim.*, 42e5-6: „Er aber verharrte, nachdem er dieses alles angeordnet, in seinem ihm gewohnten Wesen.“ [Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει [...].]

Vgl. dazu auch den *Politikos*, 272d7-e4: „Als nämlich alles dieses seine Zeit erfüllt hatte [...]; alsdann ließ

Wie ist das jedoch insgesamt einzuordnen? Timaios' Schilderungen sind letztendlich genau das, was er auch ankündigt: Annäherungen an die Wahrheit (im platonischen Sinne). Vieles von dem, was Timaios berichtet, ist als ein Mythos einzustufen. Dennoch: Ein wahrer Kern hinter den Ausführungen ist nicht zu leugnen. Die Darstellungsweise negiert nicht das, was Platon sagen will. Sie ist eben nur *eine* Darstellungsweise. Leider hat Platon selbst uns aber nicht darüber aufgeklärt, was wir nun als philosophischen Gehalt und was als mythologisches „Beiwerk“ interpretieren können. Deshalb ist es ein mühsamer, aber vielversprechender Weg, den *Timaios*, allen voran aber die Rolle des Demiurgen als vielleicht kontroverseste Figur dieses Dialogs und vielleicht sogar der ganzen platonischen Philosophie, dahingehend zu untersuchen.

Strobel beispielsweise positioniert sich so, dass er den Demiurgen „ontologisch nicht als eine Entität *sui generis*“<sup>216</sup> eingeordnet wissen will. Diese Einschätzung erscheint allerdings zu vorschnell. Strobel hat zwar recht, indem er hier impliziert, dass der Demiurg als mythologisches Wesen anzusehen ist; aber dennoch scheint er als *Prinzip*, das zwischen Idee des Guten, Sein und Werden vermittelt, nicht aufhebbar zu sein.

Können wir beispielsweise annehmen, dass die Ideen selbst für den gewordenen Kosmos verantwortlich sind? Eindeutig nein, denn die Ideen müssen konsequent getrennt vom sinnlichen Kosmos gedacht werden; niemals können jene in diesen aktiv eingreifen.<sup>217</sup>

Die Ideen scheiden somit aus – das inkludiert auch die herausgehobene Idee des Guten. Kann die Sinnenwelt aus sich selbst heraus entstehen und existieren? Auch das ist eindeutig zu negieren. Schon oft hatten wir festgestellt, dass die sinnliche Wahrnehmungswelt nichts höchst Eigenständiges darstellt, sondern in dem, was sie ist, immer in Bezug auf die Ideen gedacht werden muss. Hinsichtlich des *Timaios* kann man auch formulieren: Ohne die Urbilder auch keine Abbilder.

Es bleibt somit nichts anderes innerhalb der platonischen Lehre übrig, als die Vermutung und These aufzustellen, dass dieses zwischen den drei Bereichen des Seinstranszendenten, des Seins und des Werdens vermittelnde Prinzip im *Timaios* durch das Bild eines Handwerkers, eines *δημιουργός*, repräsentiert wird. Platon scheint den Mythos innerhalb dieses Werks als die beste und anschaulichste, den menschlichen Limitationen entsprechende Vermittlungsmöglichkeit gesehen zu haben, um dieses Prinzip einführen zu können, sodass es für den Menschen begreifbar wird. Der Urheber des Alls ist also eher als eine Metapher zu deuten und nicht wörtlich zu nehmen.<sup>218</sup>

---

der Steuermann des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück.“ [Ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελεώθη καὶ μεταβολὴν ἔδε γίνεσθαι καὶ δὴ καὶ τὸ γήινον ἤδη πᾶν ἀνήλωτο Εγένεος, πάσας ἐκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδοκυίας, ὅσα ἦν ἐκάστη προσταχθὲν τοσαῦτα<sup>2</sup> εἰς γῆν σπέρματα πεσοῦσης, τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων οἶακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ ζῦμφυτος ἐπιθυμία.]

<sup>216</sup> Strobel (in Horn/Müller/Söder, 2017): 140.

<sup>217</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung zustimmend auch Johansen (2017): v.a. 316-317.

<sup>218</sup> Diese Meinung deckt sich ebenfalls mit Johansen (2017): „The first objection would be that we should not read too much into the word ‘craftsman’ (*dēmiourgos*). Perhaps ‘craftsman’ is used as a rhetorical or metaphorical flourish, as little more than a variant on ‘cause’. We need not think of ‘craftsman’ literally [...] as living intelligent beings.”, 316. Gleichzeitig auch mit Perger (1997): „Diese Vernunft muß dem werdenden All vorausliegen. Dafür steht die Gestalt des göttlichen Urhebers oder „Werkmeisters“ (*δημιουργός*).“, 58. Ebenso Hager (1970) über den *Timaios*, „wo im Rahmen eines Weltentstehungsmythos der göttliche Geist in der mythischen Gestalt eines Demiurgen die abgeleitete und unvollkommene Ordnung

Dennoch ist dieses Prinzip ein notwendig zu setzendes, um das aufeinander bezogene Verhältnis zwischen Idee des Guten, Ideen und Erscheinungen kohärent nachvollziehen zu können.

Aber eins darf dabei auch nicht aus den Augen geraten: Was auch immer dieses Prinzip im Detail ist, es muss in jedem Fall das Moment der Vernunft aufweisen, es muss *vernünftig* sein – denn nur ein solches ist in der Lage, den Kosmos so *schön*, also nach einfachen mathematischen Regeln, zu *ordnen*. Deshalb wird der Demiurg auch recht einstimmig in der Forschung als *νοῦς* identifiziert.<sup>219</sup> Dieser Interpretationslinie schließen auch wir uns an, nur dass hier von besonderer Weise hervorzuheben ist, dass dieser Demiurg als *νοῦς* auf alle drei Bereiche der platonischen Weltvorstellungen zugreifen kann. Mason beispielsweise, der sich auch näher mit der Rolle der Vernunft in bestimmten Werken Platons beschäftigt, zieht dahingehend folgende Schlussfolgerung über den Demiurgen und seine Verbindung zum *νοῦς*:

But *nous* also figures as the demiurge that ordered the world (on the basis of Forms) and implanted a soul in its body, and a class of other gods created by the demiurge are given a role as the intelligence responsible for populating the world with mortal living things after the demiurge's model. The demiurge is the condition of Plato's revival of the *nous* doctrine, inasmuch as it plays transcendental guarantor of the goodness of the world-soul, of cosmic self-regulation. Nevertheless, it is not the demiurge that rules the world, but a *nous* immanent in the world itself. Plato also needs this immanent *nous*, for his need of a moral universe is not satisfied if the moral is only *ever* supplied by divine intervention from outside. The cosmos is grasped as a living thing endowed with soul and intelligence in order that it take up the demiurge's purposes as its own and serve as a visible model for us to do likewise.<sup>220</sup>

Mason geht hierbei auch auf die Voraussetzungen ein, die Platon in seinem Universum benötigt – eine davon stellt nämlich die Vernunft dar –, und wie er dies im Kosmos

---

der sichtbaren Welt im Hinblick auf das ewige und wahre Sein der Ideen als die ursprüngliche und vollkommene intelligible Ordnung verursacht.“, 29.

<sup>219</sup> So z.B. Karfik (2004): 132ff., der dabei sehr ausführlich vorgeht und drei Optionen, wie das Verhältnis zwischen *νοῦς* und Demiurg aufzufassen sein könnte, nennt: „Für unsere Zwecke lohnt es sich, folgende drei Grundmöglichkeiten ins Auge zu fassen:

(i) Der Demiurg kann mit der Weltseele gleichgesetzt werden bzw. als ein *νοῦς* aufgefaßt werden, der der Weltseele innewohnt und der auf das intelligible Modell schaut, das ihm selbst gegenüber transzendent ist. In dieser Deutung ist der Demiurg der entstandenen Welt immanent: Er denkt und wirkt in ihr.

(ii) Der Demiurg kann als ein *νοῦς* verstanden werden, der zwischen der Weltseele und dem intelligiblen Modell steht, getrennt von beiden. Er schaut auf das intelligible Modell, das ihm selbst gegenüber transzendent ist, und diese Schau ist sein Denken. Zugleich wirkt er als Ursache der entstandenen Welt, der gegenüber er selbst transzendent ist, und dieses Wirken ist sein Tun.

(iii) Der Demiurg kann mit dem intelligiblen Modell gleichgesetzt werden. Dies kann im einzelnen unterschiedlich gedacht werden, je nach dem, wie wir das Verhältnis des denkend-gestaltenden Aspektes zum modellhaften Aspekt des intelligiblen Seins bestimmen.“, 131-132.

Weiterhin zu nennen sind: Baltes (1999b): 318, Gaiser (1968): 193, aber auch Mason (2013 sowie 2014).

<sup>220</sup> Mason (2013): 210. Vgl. weiterhin Menn (1992), der diesen *νοῦς* ebenfalls mit dem Demiurgen des *Timaios* gleichsetzt, gleichzeitig aber auch mit demjenigen, wie er im *Philebos* (z.B. 28c) vorkommt (546). Vgl. ebenfalls Hager (1970), für den der Demiurg „das Erkennende schlechthin“ (39) darstellt.

Kurz und knapp steht auch für Gaiser fest: „Sicher ist zunächst, daß der Demiurgos als göttliche Vernunft (Nus) bezeichnet werden kann.“, 193.

verankern kann: in diesem Fall mithilfe eines aktiven Prinzips, welches den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos herstellt, gleichzeitig aber auch auf den intelligiblen Kosmos Zugriff hat.

So viel zur Einordnung des Demiurgen. Doch wir müssen an dieser Stelle noch einen Schritt weitergehen. Was bedeutet das für die Grade der Realität? Welcher Grad ist diesem Prinzip, das zwischen Übersein, Sein und Werden agiert, in einem sonst so statischen System der Realitätsgradation inhärent? Tatsächlich scheint es als *νοῦς*-Prinzip des Kosmos das einzig dynamische Moment in dieser Wirklichkeitsauffassung zu sein. Platons Darstellungsweise dieses Prinzips kann nur zu diesem Schluss führen, dass er, um eine Genesis erklären zu können, ein dynamisches Prinzip benötigt, um zwischen starren Sein und ständig fließendem Werden vermitteln sowie den Einfluss der eigentlich seinstranszendierenden Idee des Guten erklären zu können. Platons Welt untergliedert sich – wie bereits mehrfach ausgeführt – in mehrere Bereiche. Dieses Prinzip ist somit ein diese Ebenen verbindendes Moment in der platonischen Realität. Deshalb ist dieses Prinzip auf der Realitätsskala ein variables: Es kann auf den intelligiblen Bereich der Ideen sowie des Guten, aber auch auf den sinnlich wahrnehmbaren zurückgreifen. Ihm kommt dabei also sozusagen eine Art „Vermittlungsrolle“<sup>221</sup> und damit auch ein dynamischer Grad der Realität zu.

Damit ist es uns auch gelungen, die problematischen Spezialfälle des *Timaios* konsistent in unsere bisherigen Ergebnisse einordnen zu können, indem wir die standardisierte Zweiklassen-Differenzierung um weitere Stufen differenziert haben, sodass wir insgesamt zu einem Fazit kommen können.

#### 2.4. Fazit zu Platons Realitätsgradation

Was ist nun insgesamt zu Platons Realitätsgradation festzuhalten? Zunächst, dass Platons Ontologie, also seine Seinsgrade, zusammengefasst unmittelbar mit der Möglichkeit, seine Realitätsauffassung graduell zu erfassen, zusammenhängt. Platons ganzes Realitätskonzept beruht letztendlich darauf, dass es graduell erfasst werden kann. Es ist ein feststehendes Prinzip seiner Realitätsauffassung. Dabei sind die Seinsgrade unmittelbar mit den Realitätsgraden in Verbindung zu bringen. Es gibt nämlich eindeutige ontologische Klassen, die voneinander zu unterscheiden sind und verschiedene

---

<sup>221</sup> Vgl. dazu auch Karfik (2004): 134. Zu einer dynamischen „Vermittlerrolle“ vgl. auch Gaiser (1968), der ebenfalls das dynamische Dasein des Demiurgen betont. So schreibt Gaiser beispielsweise: „Auf Grund dieser Konzeption ist auch leicht zu erklären, was unter dem ‚*Demiurgos*‘ der platonischen Kosmologie zu verstehen ist: dieser ‚Werkmeister‘ ist offenbar nichts anderes als der anschaulich beschriebene *Dynamis-Aspekt der Idee*, die man sich eben nicht nur als in sich ruhende Form, sondern auch als wirkende Kraft der Gestaltung und Erkenntnis (Nus) zu denken hat.“, 193. Deshalb kommt er folgend (194-195) zu dem Schluss: „*Man kann daher im ganzen den demiurgischen ‚Nus‘ als dynamischen Aspekt des ersten, die ‚Ananke‘ als dynamischen Aspekt des zweiten Prinzips verstehen.*“ Das Moment der Vernunft sowie dieser „Dynamis-Aspekt“ stehen also auch in einem Zusammenhang.

Seinsgrade haben, weshalb man ihnen gleichzeitig auch verschiedene Grade der Realität zusprechen muss. Wir konnten nämlich feststellen, dass Platon zwar nicht von *Graden* oder *Realität* spricht – wie sollte er auch Vokabular, das erst mit dem Mittellateinischen entstanden ist, verwenden – dennoch konnten wir uns damit adäquat behelfen, dass Platon verschiedene Formen von *εἶναι* verwendet, die wiederum zwischen verschiedenen Arten des Seins, vom einheitlichen, vollkommenen Sein und demjenigen, was weniger einheitlich und unvollkommen ist, unterscheiden. So halfen uns Formulierungen wie „παντετελῶς ὄν“<sup>222</sup>, das vollkommen Seiende; „τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος“<sup>223</sup>, das reine Seiende; „τελέως ὄν“<sup>224</sup>, das richtig Seiende; „τὸ ὄν ὄντως“<sup>225</sup>, das wahrhaftig Seiende und schließlich „μᾶλλον ὄντα“<sup>226</sup>, das mehr Seiende. Insgesamt ist so eindeutig eine „metaphysische Stufenhierarchie“<sup>227</sup> der Realitätskonzeption Platons zu erkennen und zu differenzieren.

Dabei konnte mithilfe der Realitätsgradation ganz grundlegend zwischen Idee und Phänomenon unterschieden werden. Indikator dafür war die Art und Weise des Seins: Je einheitlicher und selbstständiger etwas ist, desto vollkommener seiend ist es. Je vollkommener seiend etwas ist, desto höher muss sein Grad an Realität sein. Ideen sind reine Einheiten und höchst selbstständig, weil sie keine andere notwendige oder hinreichende Bedingung im Bereich des Seienden zum Existieren benötigen, während sie selbst die notwendigen Bedingungen für die Phänomene sind. Deshalb sprachen wir den Ideen den höchsten Grad an Realität zu, den Phänomene hingegen nur einen Grad im mittleren Bereich, weil sie nur zum Teil unabhängig und selbstständig sind, denn sie benötigen die Ideen als notwendige Bedingungen für ihre Existenz.

Nicht erfassbar mit der Rede von Graden der Realität ist die Idee des Guten, denn sie ist über dem Sein zu positionieren. Sie befindet sich außerhalb einer platonischen Realitätsskala, weil sie eine Transzendenz zweiter Klasse hat, indem sie nicht nur die Erscheinungen transzendiert, sondern darüber hinaus das vollkommene Sein der restlichen Ideen. So wie die Sonne über allem schwebt und Leben erst ermöglicht, ermöglicht auch erst die Idee des Guten das Sein der Ideen. Sie, wie Halfwassen zusammenfassend ausführt, „selbst eint durch seine einheitstiftende Übermacht alles Seiende ins Sein, zugleich aber auch in die Fülle seines Wesens und in die Erkennbarkeit, und begründet dadurch auch die Einheit von Sein und Denken, die aller Erkenntnis zugrunde liegt.“<sup>228</sup> Die Idee des Guten befindet sich in „der absoluten Transzendenz: das Gute selbst - das absolute Eine - ist nicht Sein (*εἶναι*), nicht Seiendheit (*ουσία*), nicht Wahrheit (*ἀλήθεια*), nicht Wissen (*ἐπιστήμη*, *γνώσις*) und nicht Denken oder Geist (*νοῦς*), sondern jenseits von all diesem, also jenseits von allem.“<sup>229</sup> Damit scheint sie als

---

<sup>222</sup> Pol., 477a3.

<sup>223</sup> Ebd., 477a7, 478d7-8.

<sup>224</sup> Ebd., 597a6.

<sup>225</sup> Phil., 59d4.

<sup>226</sup> Pol., 515d3.

<sup>227</sup> Halfwassen (2003b): 90. Zu Seinsgraden vgl. auch Krämer (2011): z.B. 143: „Platon rechnet offenbar mit verschiedenen Seinsgraden: Die Ideen sind einheitlicher und einzigartiger als die Dinge, aber nicht so einheitlich wie die reine Einheit selbst.“

<sup>228</sup> Halfwassen (2006): 259.

<sup>229</sup> Ebd.: 261.

absolutes Prinzip von *allem* außerhalb der von ihr abhängenden Realität zu stehen. Die intelligiblen Formen, vom Guten folglich abgesehen, wiederum stellen mit ihrem *vollkommenen Sein* den höchsten Realitätsgrad dar. Sie sind dasjenige, an dem man in Platons Lehre erkennt, welche Charakteristika man aufweisen muss, um *wirklich zu sein*. Die Ideen wiederum ermöglichen erst durch Urbild-Abbild-Relationen und das Prinzip der *μέθεξις* und *μίμησις* die Existenz der Sinnendinge. Diese existieren genauso wie die Ideen, ihre Existenz ist jedoch durch einen minderen Seins- und damit Realitätsgrad zu beschreiben, denn die Phänomene *sind* niemals wirklich *seiend*, sondern befinden sich in einem stetigen Fluss des *Wandels* und des *Werdens*. Außerdem sind sie keine Einheiten, sondern setzen sich, diachron *und* synchron gesehen, aus vielen verschiedenen Eigenschaften zusammen. Zwischen Sein und Werden gibt es jedoch noch sogenannte *Mittlere* wie die Seelen oder die *χώρα*. Diese weisen Eigenschaften beider Bereiche auf, weshalb sie zwischen Phänomene und Ideen und damit ebenfalls als *Mittlere* auf einer Skala angeordnet werden müssen.

Schließlich ist festzuhalten, dass es ein feststehendes Prinzip ist, dass die platonische Realität fast durchgehend *statisch* ist. Diese Grade der Realität in Platons Wirklichkeitsauffassung sind folglich ebenfalls statisch – alles hat seinen festen Platz, den es niemals verlassen oder verändern kann. Phänomene können niemals zu Ideen werden, Ideen können niemals in die Sinneswelt eingreifen. Im Bild des platonischen Kosmos hat alles seinen festen, unwiderruflichen Platz. Es gibt eine allerdings Ausnahme: Das Prinzip, für das Platon die mythische Figur des Demiurgen einzusetzen scheint. Dieses Prinzip vermittelt zwischen allen drei Instanzen: Der Transzendenz des Guten schlechthin, dem Sein der Ideen, dem Werden der Sinnendinge. Mithilfe dieses dynamischen Moments ist es möglich, einen Zusammenhang zwischen allen drei Ebene herzustellen.

Insgesamt ergibt sich mit der Rede von Graden der Realität für Platon die Möglichkeit, die Welt grundsätzlich zu unterteilen in einen intelligiblen und sinnlich wahrnehmbaren Teil, die jeweils verschiedene Eigenschaften aufweisen und so auch in ihren Eigenschaften konsequent auseinandergehalten werden müssen, gleichzeitig aber auch als Teile *einer* Realität aufeinander bezogen werden können. Eine Einteilung in Grade der Realität scheint also genau das zu sein, was für Platon ein feststehendes Prinzip seiner Konzeption darstellt.

### III. Aristoteles

### 3.1. Einleitung zu Aristoteles

Wenn wir heute über das Fachgebiet der Metaphysik sprechen, hat das vor allem mit zwei Personen zu tun: Einerseits natürlich mit Aristoteles und seinem hinterlassenen Werk, andererseits aber auch mit dem antiken Editor Andronikos von Rhodos. Während Aristoteles nämlich das, was wir heutzutage „Metaphysik“ zu nennen pflegen, noch „Erste Philosophie“ nannte, änderte sich das mit Andronikos' Editierung und Katalogisierung des aristotelischen Werks. Andronikos katalogisierte nämlich die Sammlung an Schriften, die wir heute größtenteils als Werk „Metaphysik“ kennen, als *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, also als *das nach der Physik*. Diese Kategorisierung ist aufgrund ihrer Ambiguität so bemerkenswert, besonders und spannend: So kann der Name einerseits deshalb zustande gekommen sein, weil die Sammlung *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* wortwörtlich nach der Physik, *τὰ φυσικά*, in Andronikos' Sammlung aufgeführt wurde – womöglich wusste Andronikos selbst gar nicht genau, wie er diese Sammlung an Schriften aufführen sollte, und entschied sich deshalb ganz pragmatisch die Sammlung nach ihrem Standort zu benennen, nämlich als das, was nach der *Physik* kommt. Andererseits – und das ist die vielleicht spannendere Erklärung – könnte Andronikos diesen Titel auch sehr wohl deshalb gewählt haben, weil dieser Titel nicht nur mit dem Standort, sondern auch mit dem Inhalt der Sammlung übereinstimmt. Andronikos könnte sich gedacht haben, dass mit der Sammlung *Meta-Physik* der Bereich der Physik, der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, der uns natürlich zugängliche Bereich verlassen wird. Wenn man sich mit der Metaphysik beschäftigt, geht es um Strukturen und Prinzipien, die dem Physischen zugrunde liegen, also sozusagen *hinter* ihm stehen.

Eine solche Erklärung – ob sie realistisch ist oder nicht, vermögen wir nicht zu entscheiden – ist deshalb so bemerkenswert, weil sie mit dem Vorgehen Aristoteles' übereinstimmt. Für Aristoteles als Inbegriff eines Empirikers, das heißt: als jemand, für den die wahrnehmbaren Phänomene den Ausgangspunkt einer Untersuchung darstellen, scheint *Meta-Physik* im wortwörtlichen Sinne nur aus einer *bottom up*-Perspektive sinnvoll zu sein, sprich: wir betrachten Dinge, die wir unmittelbar wahrnehmen können und versuchen dann die Prinzipien, die hinter diesen Dingen stehen, zu begreifen.

Dabei lässt Aristoteles auch kaum eine Gelegenheit ungenutzt, um die transzendentalen Theorien seines Lehrers Platon, den er wohl als seinen Gegenpol verstanden hat, anzugreifen, was bereits deutlich wird, wenn man nur das erste Buch der Sammlung liest, die uns heutzutage als *Metaphysik* vorliegt. Bei all den fundamentalen Unterschieden der beiden Lehren, sind Parallelen zwischen ihm und Platon jedoch auch nicht von der Hand zu weisen. Eine Parallele, die wir zu belegen hoffen, ist, dass auch bei Aristoteles eine Gradation der Realität vorliegt, das heißt, dass Grade der Realität ein festes Prinzip der aristotelischen Weltanschauung darstellen. Das zu belegen, soll nämlich unser Ziel hier sein, wenn wir uns folgend ausführlicher mit Aristoteles' Realitätskonzeption beschäftigen.

Grundlegend, um Aristoteles' Realitätskonzept zu verstehen, ist in erster Linie die *Metaphysik*, ist sie ja die Wissenschaft vom Seienden als Seiendes. Nicht umsonst nennt Aristoteles – wie eingangs schon kurz erwähnt – sie selbst „*πρώτη φιλοσοφία*“, also Erste



Philosophie, oder „πρώτη ἐπιστήμη“<sup>1</sup>, Erste Wissenschaft. Aber seine Erste Philosophie ist vielleicht auch diejenige, um die es die meisten Diskussionen und Kontroversen gibt. Man denke an die sogenannten Substanz-Bücher VII und VIII, in denen kaum eine Stelle nicht in der Forschung leidenschaftlich diskutiert wurde oder wird, sodass Christof Rapp richtigerweise festhält, „daß trotz der überwältigenden Rezeptions- und Deutungsgeschichte des Werks auch zentrale Kapitel und Passagen immer noch für verschiedene Deutungen offen sind.“<sup>2</sup>

Was ist das Hauptziel dieser aristotelischen *Metaphysik*? Aristoteles will, kurz gesagt, das Sein untersuchen. Dabei bedient sich diese Erste Philosophie bei vielen anderen Wissenschaftsgebieten: Mathematik, Astronomie und schließlich sogar der Theologie, die für Aristoteles' Kosmologie wiederum entscheidend wird und zu der auch wir über die Grundsäule der Ontologie in dieser Untersuchung gelangen werden. Denn Aristoteles' ontologische Untersuchung ist letztendlich, wie kurz vorher bereits angesprochen, ein Gang vom Physischen ins das Meta-Physische, ein Gang von der diesseitigen Welt in eine jenseitige, intelligible Welt.

Aber was steht hinter der vagen Formulierung, dass Aristoteles das Sein genauer untersucht? Was ist *das* Sein überhaupt? Grundlegend ist festzuhalten, dass nicht nur etwas Seiendes, wie ein Mensch oder ein Stuhl, an sich ins Blickfeld gerückt werden soll, sondern vor allem die Ursachen und Prinzipien dieses Seins sind Gegenstand der Untersuchung. Denn wer diese verstanden hat, versteht auch das von diesen Prinzipien und Ursachen Abhängende. Somit geht die Erste Philosophie – gemäß ihrem Namen – „zunächst auf das Erste, von dem das übrige abhängt und wonach es benannt ist. Ist dies nun das Wesen (Substanz), so muß der Philosoph die Prinzipien und die Ursachen der Wesen innehaben.“<sup>3</sup> Es ist nämlich aristotelisch gesehen unmöglich, dass eine Wesenheit von einer Nicht-Wesenheit abhängt.<sup>4</sup> Und die Prinzipien, die Aristoteles dabei untersucht, gelten für beide Bereiche – für die diesseitigen Sinnendinge sowie für das, was sich im intelligiblen Bereich abspielt, was also auch eindeutig den aristotelischen Gott betrifft.<sup>5</sup> So wird letztendlich am Ende von Aristoteles' Untersuchung die Welt als ein *Ganzes*, als eine ganzheitliche *Einheit*, stehen, in dem sie einen *telos* gemeinsam anstrebt, wodurch – und das haben wir bereits bei Platon kennengelernt – eine Ordnung, die sich über den

---

<sup>1</sup> Met., VI, 1, 1026a24 und XI, 4, 1061b30-31.

<sup>2</sup> Rapp (in Rapp, 1996): 3.

<sup>3</sup> Met., IV, 2, 1003b16-18: πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δεοί τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.

<sup>4</sup> Vgl.: Met., VII, 13, 1038b23ff.

<sup>5</sup> Vgl. zum Verhältnis von Ontologie und Theologie bei Aristoteles Patzig (1961), der zu diesem Verhältnis feststellt: „Aus diesen Worten ergibt sich deutlich: für Aristoteles besteht gar nicht der anstößige Widerspruch zwischen einer „ersten Philosophie“, die allgemeine Seinswissenschaft ist, und einer „ersten Philosophie“, die als Theologie nur die Substanz Gottes erforschte. Die erste Philosophie ist etwas gegenüber diesen Vereinfachungen philosophisch Nachdenklicheres: sie ist eine Theologie von so besonderer Art, daß sie als solche zugleich allgemeine Ontologie sein kann. Aristoteles konzipiert hier eine philosophische Disziplin, die als erste zugleich allgemeine Philosophie ist, und eine allen anderen Substanzen derart vorgeordnete Substanz, daß sie zugleich in gewissem Sinne die allgemeine Substanz genannt werden könnte.“, 191. Auch de Koninck (1994, 483) weist auf diesen untrennbaren Zusammenhang zwischen aristotelischer Ontologie und Theologie hin.

gesamten Kosmos erstreckt, entsteht.<sup>6</sup> Wer also das grundlegende Sein, also das Sein im *primären* Sinne, verstanden hat, versteht auch das gesamte, von diesem grundlegenden Sein abhängende Sein und damit die Ordnung des gesamten Kosmos. Bei diesem Untersuchungsvorhaben wird allerdings bereits jetzt etwas deutlich, was letztendlich auch für uns einen entscheidenden und wichtigen Ansatzpunkt darstellt:

Wenn andererseits die gesamte Wirklichkeit eine Abfolge von verschiedenen Stufen oder Schichten der Realität ist, dann gibt es etwas, das an erster Stelle steht, etwas anderes, das an zweiter Stelle steht usw. Beide Alternativen, die Wirklichkeit zu beschreiben, gehen also davon aus, dass die gesamte Wirklichkeit strukturiert ist, auch wenn sie unterschiedliche Antworten auf die Frage geben, wie diese Struktur genauer beschrieben werden muss.<sup>7</sup>

Bordts Darstellung von Aristoteles' Lehre zu beweisen, wird wiederum das Ziel des nachfolgenden Abschnitts sein, weil auch wir auf der Suche nach unterschiedlichen Stufen der Realität, nach Graden der Realität, bei Aristoteles sowie deren Prinzipien sind.

### 3.2. *ὄν, πρῶτως ὄν, οὐσία* und *μᾶλλον οὐσία* als Indikatoren für eine Gradation

Warum ist Aristoteles' Realitätskonzeption ein geeigneter Kandidat, um eine Gradation der Realität innerhalb dieses Systems feststellen zu können? Betrachtet man ausgewählte Stellen der *Metaphysik*, so springen einem sofort einige markante Formulierungen ins Auge. So spricht Aristoteles „περὶ τοῦ πρῶτως ὄντος“<sup>8</sup>, in seiner Lehre taucht also ein „τὸ πρῶτως ὄν“<sup>9</sup> auf, genauso etwas „πρῶτον ὄν“<sup>10</sup> wie auch ein „τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν“<sup>11</sup>. Grundsätzlich kennt und verwendet Aristoteles damit die Terminologie, die zum Teil auch schon Platon verwendete, um verschiedene Stufen des Seins auseinanderzuhalten. Außerdem stellt Aristoteles bei der Vorstellung der Programmatik der *Metaphysik*, also direkt zu Beginn der Sammlung, eine „würdigste Gattung des Seienden“<sup>12</sup>, die primäre Art des Seins, in Aussicht, die später (vor allem in Buch XII der *Metaphysik*) behandelt werden soll. Da es verschiedene Gattungen des Seienden zu geben scheint – wenn es eine würdigste Gattung gibt, muss es auch andere Gattungen geben, von denen sich die „würdigste“ abgrenzt –, kann man darauf schließen, dass es auch bei Aristoteles Unterschiede zwischen etwas wie *wirklich seiendem Sein* und *irgendwie seiendem Sein* zu geben scheint.

Ein weiterer Hauptbegriff Aristoteles', der hierbei nicht fehlen darf, ist der Begriff und

<sup>6</sup> Zur Weltordnung, wie Aristoteles sie entwirft, genauer: Horn (in Horn, 2016): 269.

<sup>7</sup> Bordt (2006): 20.

<sup>8</sup> Met., IX, 1, 1045b27: „über das zuerst Seiende“.

<sup>9</sup> Met., VII, 1, 1028a30: „das zuerst Seiende“.

<sup>10</sup> Met., VII, 1, 1028a14: „das erste Seiende“.

<sup>11</sup> Met., VI, 4, 1027b31: „das wie wahr Seiende“.

<sup>12</sup> Met., VI, 1, 1026a21-22: [...] καὶ τὴν τιμωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμώτατον γένος εἶναι.

das Konzept der *οὐσία*. Aristoteles' Untersuchung hängt nämlich eng und grundlegend mit diesem Begriff der „*οὐσία*“<sup>13</sup> zusammen, denn, indem man *Sein* in vielen unterschiedlichen Bedeutungen verwendet, „so ist offenbar von ihnen erstes Seiendes das Was, welches das Wesen (Substanz) bezeichnet.“<sup>14</sup> Wer also im aristotelischen Kontext das grundlegend oder „zuerst“, das primär Seiende, von dem das übrige Seiende abhängt, erfassen will, muss nach einer solchen *οὐσία* fragen.

Schon alleine die Unterscheidung zwischen *ὄν* und *οὐσία* ist offenbar ein Indikator dafür, dass das eine bei Aristoteles *mehr seiend ist* als das andere. Denn – so Morrison – “the distinction between *οὐσία* and *ὄν* itself suggests a difference in degree of being. *οὐσία* means 'being', but not just every being, every *ὄν*, merits the appellation *οὐσία*.”<sup>15</sup> Jede *οὐσία* ist *ὄν*, aber nicht jedes *ὄν* ist eine *οὐσία*.

Schon rein die Wortschöpfung „*οὐσία*“ lässt also grundlegend darauf schließen, dass Aristoteles zwischen verschiedenen Arten des Seins unterscheidet. Denn, und das scheint Morrison ebenfalls richtigerweise zu folgern, “*οὐσία* is a nominalization of the verb 'to be' each of these locutions could be a way of saying of something that it has a greater degree of being.”<sup>16</sup> Morrison weist zudem darauf hin, dass

---

<sup>13</sup> Genauso diskussionsbedürftig wie die *Metaphysik* selbst, ist die grundlegende Begrifflichkeit, auf die sich Aristoteles' Seinswissenschaft bezieht. Das Wort *οὐσία* wird zumeist im Deutschen mit „Substanz“ wiedergegeben. Das griechische Wort selbst kann grammatikalisch wie folgt beschrieben werden: „Der grammatischen Form nach leitet sich ‚*ousia*‘ vom Verb *einai* ab, das ‚sein‘ bedeutet. Das Wort *ousia* besteht aus zwei Wortteilen, dem Partizip ‚*on*‘, das ‚seiend‘ bedeutet, und dem Suffix ‚*-ia*‘, das das Partizip zu einem abstrakten Nomen macht.“ (Bordt [2006]: 18.) Bei dem Begriff *οὐσία* also – so ist mit Rapp die sprachliche Analyse Bordts zu ergänzen – „handelt sich um eine Wortbildung, die auf das Partizip zu ‚*einai* — sein“ zurückgeht, wofür wir über keine wörtliche Entsprechung verfügen.“ (Rapp [in Rapp, 1996]: 8) Darauf, dass eine adäquate Übersetzung auch ins Englische schwierig ist, weisen Loux (1991, 15f.) und Witt (1989, 9) hin. Aufgrund dieser diversen Übersetzungsprobleme sowie dem Vorteil, damit keine Bedeutungsnuance zu verlieren, bleibt *οὐσία* unübersetzt im Fließtext. Wichtig ist jedenfalls, dass mit *οὐσία* in jedem Fall etwas gemeint sein muss, das sich vom bloßen *ὄν* abhebt – eine Erkenntnis, die wichtig werden wird.

Zudem sei noch darauf hingewiesen, dass der Begriff *οὐσία* keine Wortneuschöpfung des Aristoteles ist. Schon Platon verwendete beispielsweise den Begriff der *οὐσία*. Vgl. z.B.: *Pol.*, 479c7; 486a9; *Phd.*, 77d8. Zur Substanz generell und der Entwicklungsgeschichte sowie zur Revision vgl. den Sammelband Trettins (2005), der Begriff, Konzept und Geschichte der Substanz in den Mittelpunkt rückt. In diesem Kontext hervorzuheben, sind die Untersuchungen von Lowe, Schnieder und Hofmann, die jeweils ein Substanzkriterium näher analysieren, vor allem aber Rapp, der sich mit aristotelischen Substanzen näher beschäftigt und die Substanztheorien der *Kategorien* und *Metaphysik* in Einklang zu bringen versucht, indem er beiden Untersuchungen zwei verschiedene Perspektiven unterstellt. Zuletzt sei noch auf Seibt hingewiesen, die zeigen will, wie tiefgreifend der aristotelische Substanzgedanke auch heute noch innerhalb der Philosophie vorhanden ist.

<sup>14</sup> *Met.*, VII, 1, 1028a13-15: *τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν*. Vgl. dazu auch: VII, 1, 1028b2-4: „Und die Frage, welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifeln ist, die Frage, was das Seiende ist, bedeutet nichts anderes als, was das Wesen ist.“ [καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἢ οὐσία.]

<sup>15</sup> Morrison (1983): 383.

<sup>16</sup> Morrison (1987): 382.

if οὐσία is the honorific term for 'being', then the point of calling something 'more οὐσία' would naturally be to intensify the honour. What is 'more οὐσία' will differ from what is 'less οὐσία' in the way that οὐσία differs from non-οὐσία, from mere ὄν: namely, in degree of being.<sup>17</sup>

In der Tat muss man gleichzeitig auch darauf hinweisen, dass nicht jede οὐσία der primären Art des Seins zu entsprechen scheint. Dafür sprechen einige Stellen, in denen Aristoteles diese Unterscheidung verwendet. So spricht Aristoteles nämlich in Hinblick auf οὐσία auch von „μάλιστα οὐσία“<sup>18</sup> sowie „μᾶλλον οὐσία“<sup>19</sup>. Ebenfalls ähnlich wie bei Platon spielt μᾶλλον offenbar hier eine wichtige Rolle, um das *mehr* Seiende identifizieren zu können.

In Aristoteles' Einzeldingontologie in den *Kategorien* beispielsweise wird er eine *erste οὐσία* identifizieren; aber dennoch wird er gleichzeitig auch mehrere οὐσίαι, z.B. eine *zweite οὐσία*, die jedoch nicht so grundlegend wie eben jene *erste οὐσία* sind, einführen. Deshalb wird nur eine als *erste οὐσία* identifiziert werden können.<sup>20</sup> In der

---

<sup>17</sup> Ebd., 383. Morrison hat sich ebenfalls genauer mit einer Gradation bei Aristoteles beschäftigt. Dabei hat er drei Interpretationsmomente treffend herausgehoben. Zunächst sind die Gradation mithilfe einer *intensity-interpretation* verstehen: „The most straightforward and natural interpretation of μᾶλλον is also the strongest. On this interpretation, Aristotle uses the phrase μᾶλλον οὐσία to indicate that things can be more or less οὐσία in the same way that other things can be more or less blue or more or less hot. οὐσία is an attribute which can vary in 'degree' or 'intensity'. I shall call this the 'intensity' interpretation of degrees of οὐσία.“, 383. Neben dieser Interpretation spielt auch die *metalinguistische Interpretation* eine Rolle: “A weaker interpretation takes Aristotle's use of μᾶλλον οὐσία to be implicitly metalinguistic. On this view, in saying that something is μᾶλλον οὐσία Aristotle means only to indicate that it is called οὐσία in a *stricter sense* than other things. οὐσία has different senses, and these senses can be ordered according to their degree of 'strictness'. But this interpretation, unlike the previous one, does not imply that οὐσία is a single attribute which comes in degrees. I shall call this the '**metalinguistic**' interpretation.”, 383. Zuletzt ist noch das zu nennen, was Morrison selbst die “ordering interpretation” nennt. So beschreibt er diese Interpretationslinie wie folgt: „A third and still weaker interpretation takes μᾶλλον οὐσία as implying nothing more than a theory of essential order among οὐσίαι. Some obt'cat are prior to others. The priority relations among οὐσίαι can be used to establish an order among οὐσίαι. Aristotle is interested in discovering this order, and he is especially interested in determining which obalat are, relative to all the others, first. On this interpretation, when Aristotle says that some οὐσίαι are μᾶλλον or μάλιστα οὐσία, he means by this only that they are 'prior' οὐσίαι, or 'first'. In what follows I shall call this the '**ordering**' interpretation.”, 383-384. Wichtig zu erwähnen und Grundlage für unsere eigene Interpretation ist der Hinweis, dass diese drei Interpretationslinien sich gegenseitig keinesfalls ausschließen; vielmehr sind sie als Komplemente einer umfassenden Interpretation der Graduierung der aristotelischen Realität zu verstehen. Das Moment der Intensität wird vor allem bei den Philosophen der Aufklärung wie Leibniz oder Kant wieder mehrfach aufgegriffen.

<sup>18</sup> Met., III, 5, 1002a26: „am meisten Wesenheit“. Vgl. dazu auch die *Kategorien*: 2b17.

<sup>19</sup> Met., VII, 16, 1040b21: „mehr Wesenheit“. Auch XIII, 2, 1077b12 oder wiederum die *Kategorien*: 2b21.

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch Loux' (1991) Formulierung: „Primary *ousiai* are things on which all other things depend for their existence, but things which do not, in the same way, depend on anything else for their existence.“, 4. Auch Witt (1989) formuliert diesen aristotelischen Gedanken treffend: “Substance is primary in three ways: it is prior to nonsubstances in being separate, in definition, and in knowledge. Is there a systematic connection between these priorities of substance, or is each entirely independent of the other? According to the interpretation I have proposed for the three priorities, they are related to one another; priority in definition and priority in knowledge both depend ultimately on Aristotle's claim that substance is separate and that nonsubstances are not capable of separate existence. In other words, on my interpretation, the priority in definition and knowledge attributed to substance depends upon the claim that substances are the ontologically basic beings.“, 58.

hylemorphischen Ontologie des Aristoteles, wie sie in den Substanzbüchern gelehrt wird, trifft ein ähnlicher Fall zu. Alle drei Aspekte des Einzeldings nach Aristoteles, Form, Materie und das aus beiden Zusammengesetzte, das Form-Materie-Kompositum, sind auf ihre Arten und Weisen *οὐσίαι*, aber nur eine einzige wird als die grundlegende identifiziert werden. Es gibt demnach in beiden Ansätzen Aristoteles' mehrere Arten von *οὐσίαι*, aber nur eine primäre Art von *οὐσία*, also eine *οὐσία*, die mehr *οὐσία* ist als andere.

Deshalb scheint eine solche *οὐσία*, die selbst wiederum differenziert zu werden scheint, als primäre Art des Seins, also das Sein, von dem anderes ausgesagt wird, ein aussichtsreicher Kandidat zu sein, um daran anschließend ein Gradationssystem der Realität zu identifizieren und zu charakterisieren. Wir müssen uns also folglich sowohl der Einzelding- wie auch der hylemorphischen Ontologie des Aristoteles zuwenden, um feststellen zu können, inwiefern sich die Ontologien unterscheiden, ob sie miteinander in Einklang zu bringen sind und was das für das von uns vermutete Gradationssystem in Aristoteles' Ontologie(n) bedeutet. Fest steht jedenfalls, dass die *οὐσία* sich als Ausgangspunkt für unsere Fragestellung eignet.

Nun ist es auch bei Aristoteles der Fall, dass er verständlicherweise nicht das Wort „Realität“ in seiner Lehre einbauen konnte. Wir hatten aber bereits bei Platon feststellen können, dass das für uns kein Hindernis darstellt, Grade der Realität identifizieren zu können. Denn auch bei Aristoteles scheinen die Grade des Seins ein Indikator dafür zu sein, dass man auch Grade der Realität identifizieren kann – und auch unsere anfänglich aufgestellte Definition von Realität als ‚Das, was da ist.‘ spricht für diesen Punkt. Somit kämen verschiedenen Seinsgattungen auch verschiedene Realitätsgrade zu, wie beispielsweise bei Platon den Ideen ein gänzlich anderer Realitätsgrad als den Phänomena zukommt.

Zunächst müssen wir also Grade des Seins bei Aristoteles ausfindig machen, weil diese – wie bei Platon auch – das, was wir unter Realitätsgradation verstehen, voraussetzen scheinen. Um das zu belegen, wenden wir uns zunächst der aristotelischen Einzeldingontologie zu, d.h. der Ontologie der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, wie sie in den *Kategorien* präsentiert wird. Dann wollen wir uns vor allem auf die *Metaphysik* konzentrieren. Auch hier findet man einerseits eine Untersuchung zu den sinnlich wahrnehmbaren *οὐσίαι*, andererseits aber auch über nicht sinnlich wahrnehmbare *οὐσίαι*, die nicht ignoriert werden dürfen. Insgesamt, so das Ziel, hoffen wir, auf diesem Weg auch bei Aristoteles ein Gradationssystem der Realität belegen zu können, welches letztendlich deshalb interessant ist, weil Platon und Aristoteles, obwohl sich beide Realitätskonzepte in einigen Punkten grundlegend unterscheiden, dennoch dasselbe Ziel und Antworten auf dieselben Fragen verfolgen. Aristoteles scheint uns dabei ein neues Moment für unsere Untersuchung liefern zu können. Beginnen wir mit der Einzelding-Ontologie des Aristoteles.

---

Nebenbei sei noch angemerkt, dass dieser Grundgedanke noch immer in zeitgenössischen metaphysischen Debatten eine wesentliche Rolle spielt, nämlich beispielsweise in der *grounding*-Debatte, deren aristotelische Züge offensichtlich sind und der wir uns noch ausführlich annehmen werden.

### 3.3. *οὐσία* als Ausgangspunkt

#### 3.3.1. *οὐσία* in den *Kategorien*: Eine Einzelding-Ontologie

Die Einzelding-Ontologie wird vor allem in den *Kategorien* entworfen und dort setzt sich Aristoteles kein geringeres Ziel, als das gesamte Seiende zu *kategorisieren*. Das heißt, dass von demjenigen, von dem gesagt werden kann, dass es auf irgendeine Art und Weise seiend ist, genau diese Art und Weise identifiziert werden kann, um letztendlich eine Klassifikation, also *Kategorien* des Seienden, aufstellen zu können. Dabei werden von Aristoteles vier Kategorien, entworfen, wobei man diese Kategorien selbst unterteilen kann in Kategorien von *οὐσίαι* und Kategorien von *nicht-οὐσίαι*. Zunächst zu letzteren. Es gibt Aussagen wie ‚Ein Mensch läuft.‘, ‚Ein Rind läuft.‘ oder ‚Ein Mensch siegt.‘ Für Aristoteles sind solche Sätze *Verknüpfungen*. Letztendlich kann alles, was gesagt werden kann, „entweder in Verknüpfung oder ohne Verknüpfung gesagt werden. In Verknüpfung zum Beispiel *Mensch läuft, Mensch siegt*, ohne Verknüpfung zum Beispiel *Mensch, Rind, läuft, siegt*.“<sup>21</sup> Während Dinge wie *Mensch* oder *Rind* durchaus ohne Verknüpfungen wie *laufen* oder *siegen* sein, sprich: existieren, können, sind letztere, um im aristotelischen Sinne von *seiend* sprechen zu können, auf erstere angewiesen. *Laufen* ist erst dann seiend, wenn es mit etwas verknüpft wird, das in der Lage ist zu laufen, beispielsweise mit einem Menschen oder einem Rind. Genauso verhält es sich mit *siegen, rot-sein, sehen* oder Ähnlichem. Demnach

ist es in einem Zugrundeliegenden, wird aber über kein Zugrundeliegendes ausgesagt. – In einem Zugrundeliegenden nenne ich, was in etwas zwar nicht als Teil vorhanden ist, unmöglich aber getrennt von dem sein kann, worin es ist. – Zum Beispiel ist dieses bestimmte Grammatikwissen in einem Zugrundeliegenden, nämlich der Seele, aber sie wird über kein Zugrundeliegendes ausgesagt, und dieses bestimmte Weiß ist in einem Zugrundeliegenden, dem Körper – denn jede Farbe ist in einem Körper –, aber es wird über kein Zugrundeliegendes ausgesagt.<sup>22</sup>

Solches Seiendes ist nichts Zugrundeliegendes, sondern benötigt vielmehr *immer* etwas Zugrundeliegendes, um seiend sein zu können. Das wäre die erste Kategorie des Seienden, welches aber keine *οὐσία* ist.

Es gibt aber auch noch eine zweite Kategorie von *nicht-οὐσίαι*, die Qualitäten betrifft. Ein solches

---

<sup>21</sup> Cat., 2, 1a16-18: Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.

<sup>22</sup> Cat., 2, 1a22-28: τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, – ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, – οἷον ἢ τίς γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δ' οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τί λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῷ σώματι, – ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι, – καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται.

wird es über ein Zugrundeliegendes ausgesagt und ist auch in einem Zugrundeliegenden, so wie das Wissen in einem Zugrundeliegenden, der Seele, ist und auch über ein Zugrundeliegendes, das Grammatikwissen, ausgesagt wird.<sup>23</sup>

Hier haben wir es also mit allgemeinen und nicht mehr mit individuellen Qualitäten und Eigenschaften zu tun. Es kann nicht individuell sein, weil für Aristoteles nur Allgemeines von anderem ausgesagt werden kann. Dadurch, dass es aber in einem Zugrundeliegenden ist, kann es aber auch keine *οὐσία* sein.

Was letztendlich beiden *nicht-οὐσία*-Kategorien gleich ist, ist die Tatsache, dass man in beiden Fällen von einer „Inhärenzbeziehung“<sup>24</sup> sprechen kann, denn das So-Seiende, welches den gerade kurz umrissenen Kategorien zugeordnet werden kann, *muss* immer einer *οὐσία* *inhärent* sein, um als seiend bezeichnet werden zu können. Ohne eine zugrunde liegende *οὐσία* sind weder *laufen* noch *siegen* noch die Farbe *Rot* seiend.

Solche zugrundeliegenden *οὐσία* werden in den anderen beiden Kategorien behandelt. Nach demselben Schema kategorisiert Aristoteles nun etwas anderes, was als seiend bezeichnet wird, nämlich ein bestimmtes Dies oder ein bestimmtes Das. Ein solches ist

weder in einem Zugrundeliegenden noch wird es über ein Zugrundeliegendes ausgesagt, wie dieser bestimmte Mensch und dieses bestimmte Pferd. Beides ist nämlich weder in einem Zugrundeliegenden noch wird es über ein Zugrundeliegendes ausgesagt.<sup>25</sup>

Gemeint sind damit die Einzeldinge, die den ersten beiden Kategorien zugrunde liegen können. Einzeldinge sind immer Dinge, die etwas Bestimmtes, ein bestimmtes „*τοδέ τι*“, sei es ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Rind, bezeichnen:

Jedes Wesen scheint ein Dieses-da zu bezeichnen. Bei den Wesen im ersten Sinn ist es unbestritten und wahr, daß sie ein Dieses-da bezeichnen.<sup>26</sup>

Bestimmte Einzeldinge sind das grundlegende *ὑποκείμενον*, das Dingen wie *laufen* den Eintritt in das Sein erst ermöglicht. Deshalb ist ein Wesen, eine *οὐσία*, nach den aristotelischen *Kategorien*, „um es im Umriß zu sagen, zum Beispiel: Mensch, Pferd. Ein Wieviel ist zum Beispiel: zwei Ellen lang, drei Ellen lang.“<sup>27</sup> *Οὐσία* ist also dasjenige, welches solche Eigenschaften oder Tätigkeiten annimmt oder auch wieder ablegt.<sup>28</sup> Das

<sup>23</sup> Cat., 2, 1a29-b2: τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, οἷον ἡ ἐπιστήμη ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῆ ψυχῆ, καθ' ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς·

<sup>24</sup> Rapp (2016): 162.

<sup>25</sup> Cat., 2, 1b3-5: τὰ δὲ οὐτ' ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ ὁ τις ἵππος, – οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται –

<sup>26</sup> Cat., 5, 3b9-10: Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστὶν ὅτι τόδε τι σημαίνειν·

<sup>27</sup> Cat., 4, 1b27-28: ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπων εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίτηχυ, τρίτηχυ·

<sup>28</sup> Vgl. dazu: Cat., 5, 4b12-13: „Das Wesen aber, sagt man, kann dadurch, daß es selbst das Entgegengesetzte annimmt, das Entgegengesetzte annehmen. Es nimmt Krankheit an und Gesundheit, Helligkeit und Finsternis.“ [ἡ δὲ γε οὐσία τῷ αὐτῇ τὰ ἐναντία δέχεσθαι, τούτῳ δεκτικῇ τῶν ἐναντίων εἶναι λέγεται· νόσον γὰρ καὶ ὑγίειαν δέχεται, καὶ λευκότητα καὶ μελανίαν [...].]

Außerdem: Cat., 5, 2b37-3a5: „Ferner werden die Wesen im ersten Sinn im strengsten Sinn Wesen genannt,

spiegelt die eben erwähnte Inhärenzbeziehung sehr deutlich wider. Dadurch erfüllt ein Einzelding, ein *τοδέ τι*, ein *Selbstständigkeitskriterium*, welches es benötigt, um als eine *οὐσία* bezeichnet werden zu können. Es darf keiner anderen Sache bedürfen, um zu existieren, und ist insofern höchst unabhängig und selbstständig. Dieses Kriterium trifft auf Einzeldinge wie einen bestimmten Menschen oder ein bestimmtes Pferd zu, auf Dinge wie *laufen* oder *siegen* hingegen nicht. Solche *οὐσίαι* sind also nicht in einem Zugrundeliegenden, sie sind das Zugrundeliegende. Aristoteles hebt das noch einmal hervor:

Ferner werden die Wesen im ersten Sinn deshalb im eigentlichsten Sinn Wesen genannt, weil sie allem anderen zugrunde liegen und alles andere über sie ausgesagt wird oder in ihnen ist.<sup>29</sup>

Interessant sind hier die Formulierungen wie *μάλιστα οὐσίαι* oder vor allem *πρῶται οὐσίαι*. Es scheint nämlich nicht die einzige Art von *οὐσία* zu sein, worauf schon zuvor hingewiesen wurde. Auch an anderer Stelle in den *Kategorien* deutet Aristoteles recht deutlich an, dass es zwischen verschiedenen Arten von *οὐσίαι* Abstufungen zu geben scheint:

Wesen im sehr strengen und ersten und eigentlichsten Sinn wird das genannt, was weder über ein Zugrundeliegendes ausgesagt wird noch in einem Zugrundeliegenden ist, wie zum Beispiel dieser bestimmte Mensch, dieses bestimmte Pferd.<sup>30</sup>

Dass Einzeldinge *οὐσίαι* sind, ist soweit nichts Neues. Dass Einzeldinge *μάλιστα οὐσίαι* und *πρῶται οὐσίαι* sind, muss eingeordnet werden. Denn es muss demnach noch eine andere *οὐσία* neben der ersten *οὐσία* geben, die aber in ihrer Selbstständigkeit nicht gänzlich uneingeschränkt sein kann, weil in den *Kategorien* nur die Einzeldinge das Selbstständigkeitskriterium in voller Gänze erfüllen. Kommen wir deshalb zur letzten Kategorie.

Die letzte Kategorie, die auch *οὐσίαι* betrifft, beschreibt Aristoteles folgendermaßen:

Das, was ist, wird zum einen über ein Zugrundeliegendes ausgesagt, ist aber in keinem Zugrundeliegenden, wie zum Beispiel *Mensch* zwar über ein Zugrundeliegendes, über diesen bestimmten Menschen, ausgesagt wird, aber in keinem Zugrundeliegenden ist.<sup>31</sup>

---

weil sie allem anderen zugrunde liegen. [...] Diesen bestimmten Menschen nämlich wirst du der Grammatik kundig nennen, also wirst du einen Grammatik-Kundigen auch Mensch und Lebewesen nennen. Und ebenso ist es auch beim anderen.“ [ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται· ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται. τὸν γὰρ τινα ἄνθρωπον ἐρεῖς γραμματικόν· οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπον καὶ ζῶον γραμματικόν ἐρεῖς. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.]

<sup>29</sup> Cat., 5, 2b14-16: Ἐτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν αὐταῖς εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται·

<sup>30</sup> Cat., 5, 2a10-12: Οὐσία δὲ ἐστὶν ἢ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

<sup>31</sup> Cat., 2, 1a19-21: Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστὶν, οἷον ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστὶν·



Wovon Aristoteles hier spricht, sind die *Arten* der Einzeldinge wie zum Beispiel Mensch, Pferd oder Rind (nicht zu verwechseln mit *diesem bestimmten* Menschen oder *diesem bestimmten* Pferd oder *diesem bestimmten* Rind). Arten sind dasjenige, was festlegt, was ein Einzelding und damit eine erste *οὐσία* ist bzw. welche essentiellen Eigenschaften einem Ding zukommen müssen, um zu dieser oder jener Art zu gehören.<sup>32</sup> Nehmen wir wiederum das Beispiel des Menschen. Mit der Kategorie der Art Mensch kann von einem Einzelding ausgesagt werden, dass es ein Mensch ist, wenn es unter anderem befüßt ist und zweifüßig ist.<sup>33</sup> Arten sind für Aristoteles damit aber auch Formen, wie er weiterhin ausführt:

Wesen im zweiten Sinn werden Formen genannt, in welchen die zuerst genannten Wesen vorkommen, ebenso auch die Gattungen dieser Formen. Zum Beispiel kommt dieser bestimmte Mensch in der Form *Mensch* vor, die Gattung dieser Form aber ist *Lebewesen*. Also werden ebendiese Formen Wesen im zweiten Sinn genannt, wie zum Beispiel *Mensch* und *Lebewesen*.<sup>34</sup>

Wichtig ist es an dieser Stelle, die Art nicht nur als Form und als eigenständige Kategorie zu identifizieren, sondern auch eine weitere essentielle Charakterisierung dieser *οὐσία* zu analysieren. Aristoteles nennt diese *οὐσία* nämlich *οὐσία* „im zweiten Sinn“, wir können also neben der *ersten οὐσία* auch von einer *zweiten* sprechen. Und diese Unterscheidung scheint auch graduell gemeint zu sein. Denn ohne die primäre *οὐσία* gäbe es auch keine sekundäre – also drückt die Bezeichnung „erste *οὐσία*“ auch durchaus eine Priorität aus und ist nicht nur eine beliebige Reihenfolge.<sup>35</sup> Das wiederum ist auf das Selbstständigkeitskriterium zurückzuführen. Denn die erste *οὐσία* ist in allerhöchstem Grade selbstständig, die zweite *οὐσία* hingegen hängt von der ersten ab. Gäbe es die erste nicht, gäbe es auch keine zweite. Am unselbstständigsten hingegen sind die vorgestellten nicht-*οὐσία*.

Aber warum ist die Form oder die Art überhaupt eine *οὐσία*? Das hängt damit zusammen, dass sie „das Was und nicht das Wie, Wieviel usw. einer Sache“<sup>36</sup> angibt, wodurch ihr der Status einer *οὐσία* zugesprochen werden muss. Sie drückt nämlich keine akzidentelle

<sup>32</sup> Vgl.: Rapp (2016): 165.

<sup>33</sup> Cat., 5, 3a21-23: „Denn das Befüßt-Sein und das Zweifüßig-Sein werden von einem Zugrundeliegenden, dem Menschen, ausgesagt, aber sie sind nicht in einem Zugrundeliegenden.“ [τὸ γὰρ πεζὸν καὶ τὸ δίπουρον καθ’ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν [...].]

<sup>34</sup> Cat., 5, 2a13-18: δεῦτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεν αἱ πρῶτες οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, οἷον ὁ τις ἀνθρώπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῷον.

Vgl. zusätzlich Cat., 5, 2b28-29: „Zu Recht werden neben den Wesen im ersten Sinn einzig die Formen und Gattungen Wesen im zweiten Sinn genannt.“ [Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρῶτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δεῦτεραι οὐσίαι λέγονται.]

<sup>35</sup> Bestätigend: Cat., 5, 2b4-6: „Gibt es also nicht die Wesen im ersten Sinn, gibt es unmöglich etwas anderes. Alles andere wird nämlich entweder von diesem Zugrundeliegenden ausgesagt oder es ist in einem Zugrundeliegenden selbst. Daher, gibt es nicht die Wesen im ersten Sinn, dann gibt es unmöglich etwas anderes.“ [μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρῶτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι· πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ἢ καθ’ ὑποκειμένων τούτων λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν· ὥστε μὴ οὐσῶν τῶν πρῶτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.]

<sup>36</sup> Rapp (2016): 162-163.

Eigenschaften aus, sondern die essentiellen, die einem Ding von dieser oder jener Art *immer* zukommen müssen, wenn es zu dieser oder jenen Art gehört.

Auch muss man berücksichtigen, dass die Art als am meisten ausdifferenziert „mehr Wesen“ ist als die Gattung, damit auch

die Form mehr Wesen als die Gattung, denn sie ist dem Wesen im ersten Sinn näher. Wenn jemand angibt, was das Wesen im ersten Sinn ist, so wird er es deutlicher und angemessener angeben, wenn er die Form als wenn er die Gattung angibt. [...] Denn das eine ist für diesen bestimmten Menschen eigentümlicher, das andere aber ist allgemeiner.<sup>37</sup>

Denn die Art

liegt der Gattung zugrunde. Die Gattungen werden über die Formen ausgesagt, aber nicht auch umgekehrt die Formen über die Gattungen. Deshalb also ist die Form mehr Wesen als die Gattung.<sup>38</sup>

Man kann sich das wie eine *Dihairesis* vorstellen: Ganz oben und am allgemeinsten steht die Gattung, z.B. Säugetier. Dann kann unterteilt werden zwischen am Land lebend oder im Wasser lebend. Daraufhin, ob etwas am Land Lebendes Flügel hat oder nicht, ob etwas im Wasser Lebendes Flossen hat oder nicht usw.<sup>39</sup> Irgendwann wird man dann diese *Dihairesis* so spezifiziert wie möglich ausdifferenziert haben und bei demjenigen herauskommen, was die Art angibt.

Unter den Arten als zweite *οὐσίαι* gibt es jedoch keine graduellen Unterschiede hinsichtlich ihres Seinsgehalts. Darin stimmen erste und zweite *οὐσία* überein, denn auf keinen Fall „ist dieser bestimmte Mensch mehr Wesen als dieses bestimmte Rind.“<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Cat., 5, 2b7-12: Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν. ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὴν πρώτην οὐσίαν τί ἐστι, γνωριμώτερον καὶ οικειότερον ἀποδώσει τὸ εἶδος ἀποδιδούς ἢ περὶ τὸ γένος· οἷον τὸν τινα ἄνθρωπον ἀποδιδούς γνωριμώτερον ἢ ἀποδοίη ἄνθρωπον ἀποδιδούς ἢ ζῶον, – τὸ μὲν γὰρ ἴδιον μᾶλλον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, τὸ δὲ κοινότερον [...].

<sup>38</sup> Cat., 5, 2b18-21: ὑπόκειται γὰρ τὸ εἶδος τῷ γένει· τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει – ὥστε καὶ ἐκ τούτων τὸ εἶδος τοῦ γένους μᾶλλον οὐσία.

Vgl. zusätzlich: Cat., 3, 1b9-14: „Wenn eines über etwas anderes ausgesagt wird wie über ein Zugrundeliegendes, dann wird alles, was über das, was ausgesagt wird, auch über das Zugrundeliegende ausgesagt. So wird zum Beispiel *Mensch* über diesen bestimmten Menschen ausgesagt, *Lebewesen* über *Mensch*, folglich wird *Lebewesen* auch über diesen bestimmten Menschen ausgesagt. Denn dieser bestimmte Mensch ist sowohl Mensch als auch Lebewesen.“ [Ὅταν ἕτερον καθ’ ἑτέρου κατηγορεῖται ὡς καθ’ ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ρηθήσεται, οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῶον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῶον κατηγορηθήσεται· ὁ γὰρ τις ἄνθρωπος καὶ ἀνθρωπός ἐστι καὶ ζῶον.]

<sup>39</sup> Vgl.: Cat., 3, 1b15-19: „Was verschiedener Gattung und nicht einander untergeordnet ist, hat bezüglich der Form andere Unterscheidungsmerkmale, wie Lebewesen und Wissen. Denn *befußt*, *geflügelt*, *im Wasser lebend* und *zweifüßig* sind Unterscheidungsmerkmale des Lebewesens, aber keines davon ist ein Unterscheidungsmerkmal des Wissens.“ [τῶν ἐτέρων γενῶν καὶ μὴ ὑπ’ ἄλληλα τεταγμένων ἕτεραί τῷ εἶδει καὶ αἱ διαφοραὶ, οἷον ζῶον καὶ ἐπιστήμη· ζῶον μὲν γὰρ διαφοραὶ τὸ τε πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καὶ τὸ πτηνὸν καὶ τὸ ἐνυδρὸν, ἐπιστήμη δὲ οὐδεμία τούτων.]

<sup>40</sup> Cat., 5, 2b22-28: αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν ὅσα μὴ ἐστὶ γένη, οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἐτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ οικειότερον ἀποδώσει κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸν ἄνθρωπον ἀποδιδούς ἢ κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου τὸν

Dasselbe gilt auch für verschiedene Lebewesen derselben Art. Denn wenn beispielsweise „dieses Wesen ein Mensch ist, so wird er nicht mehr und nicht weniger Mensch sein [...]“<sup>41</sup> Graduelle Unterschiede sind nach Aristoteles scheinbar nur zwischen erster und zweiter οὐσία festzuhalten, nicht aber unter ersten oder zweiten οὐσίαι untereinander. Insgesamt ist also zur Einzelding-Ontologie festzuhalten, dass wir es mit einer primären Art des Seins zu tun haben, nämlich mit der ersten οὐσία, die dem Einzelding entspricht, und mit einer sekundären, nämlich mit der zweiten οὐσία, die der Art und damit der Form des Einzeldings entspricht. Beide sind οὐσίαι, weil sie nicht in einem Zugrundeliegenden sind,<sup>42</sup> außerdem einen hohen Grad an Selbstständigkeit aufweisen können. Alles andere, was seiend genannt werden kann, kann nur so bezeichnet werden, weil es sich auf irgendeine Art und Weise in einem solchen Zugrundeliegenden befindet. Da die zweite οὐσία auch von der ersten abhängt, muss diese auch ihrem Namen entsprechend als die primäre angesehen werden. Auf unser Thema übertragen würde das bedeutet, dass der ersten οὐσία ein höherer Grad an Realität zugesprochen werden muss als der zweiten, denn nur jene ist vollkommen selbstständig, während sie für die zweite eine notwendige Bedingung darstellt. Aber hierbei dürfen wir nicht stehen bleiben.

### 3.3.2. οὐσία in den Substanzbüchern VII und VIII der *Metaphysik*: Eine hylemorpheische Ontologie

Wie schon angekündigt, ist die Einzelding-Ontologie offenbar nicht die einzige Ontologie, die Aristoteles vertreten hat. Vielmehr scheint es auf den ersten Blick so zu

---

ἵππον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἐτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τις ἄνθρωπος οὐσία ἢ ὁ τις βοῦς.

<sup>41</sup> Cat., 5, 3b33-37: λέγω δὲ οὐχ ὅτι οὐσία οὐσίας οὐκ ἔστι μᾶλλον οὐσία καὶ ἦττον οὐσία, – τοῦτο μὲν γὰρ εἴρηται ὅτι ἔστιν, – ἀλλ’ ὅτι ἐκάστη οὐσία τοῦθ’ ὅπερ ἐστίν, οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἦττον. οἷον εἰ ἔστιν αὕτη ἢ οὐσία ἄνθρωπος, οὐκ ἔσται μᾶλλον καὶ ἦττον ἄνθρωπος, οὔτε αὐτὸς ἑαυτοῦ οὔτε ἕτερος ἐτέρου.

Vgl. dazu auch: Cat., 3b38-4a3: „Denn nicht ist einer mehr Mensch als ein anderer in der Weise, wie beim Weißen das eine mehr weiß ist als das andere oder wie beim Schönen das eine mehr schön ist als das andere. Das wird sogar zu sich selbst ein Mehr und ein Weniger genannt.“ [οὐ γὰρ ἐστὶν ἕτερος ἐτέρου μᾶλλον ἄνθρωπος, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἐστὶν ἕτερον ἐτέρου μᾶλλον λευκόν, καὶ καλὸν ἕτερον ἐτέρου μᾶλλον· καὶ αὐτὸ δὲ αὐτοῦ μᾶλλον καὶ ἦττον λέγεται [...].]

<sup>42</sup> Dazu: Cat., 3a6-13: „Gemeinsam ist allem Wesen, daß es nicht in einem Zugrundeliegenden ist. Das Wesen im ersten Sinn wird nämlich weder über ein Zugrundeliegendes ausgesagt, noch ist es in einem Zugrundeliegenden. Was hingegen die Wesen im zweiten Sinn betrifft, so ist klar, daß sie ebenso nicht in einem Zugrundeliegenden sind. Zwar wird *Mensch* über ein Zugrundeliegendes, diesen bestimmten Menschen, ausgesagt, aber er ist nicht in einem Zugrundeliegenden. *Mensch* ist nämlich nicht in diesem bestimmten Menschen. Ebenso wird auch *Lebewesen* über ein Zugrundeliegendes, diesen bestimmten Menschen, ausgesagt, aber *Lebewesen* ist nicht in diesem bestimmten Menschen.“ [Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. ἢ μὲν γὰρ πρώτη οὐσία οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ’ ὑποκειμένου λέγεται· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν φανερόν μὲν καὶ οὕτως ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐν ὑποκειμένῳ. ὁ γὰρ ἄνθρωπος καθ’ ὑποκειμένου μὲν τοῦ τινὸς ἀνθρώπου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν, – οὐ γὰρ ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ὁ ἄνθρωπος ἐστίν· – ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ζῷον καθ’ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, οὐκ ἔστι δὲ τὸ ζῷον ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ.]

sein, als habe Aristoteles eine zweite Ontologie entworfen, nämlich eine, die man als *hylemorphische Ontologie* bezeichnen könnte. Deshalb wenden wir uns nun vor allem den Büchern VII und VIII der *Metaphysik* zu, den sogenannten Substanzbüchern. Dabei wollen wir zunächst die wesentlichen Aspekte dieser Art der Ontologie skizzieren, um im Anschluss daran Unterschiede oder eventuelle Gemeinsamkeiten feststellen zu können. Das Ziel muss es sein, sich festlegen zu können, welche Art der Ontologie unsere weitere Grundlage für die Erarbeitung unseres übergreifenden Themas.

„Neu“ ist zunächst einmal an diesen Substanzbüchern im Vergleich zur Einzelding-Ontologie, dass Aristoteles das Einzelding nicht mehr als ein *einzelnes* Moment behandelt, sondern, dass in einem Einzelding vielmehr drei begrifflich voneinander zu unterscheidende Momente bzw. Aspekte zusammenfallen: Erstens die Form, zweitens die Materie und dritten das Einzelding selbst, welches sich aus Form und Materie zusammensetzt und demnach auch als Form-Materie-Kompositum bezeichnet werden kann. Diese Aspekte werden essentiell für die in der *Metaphysik* entworfenen Ontologie, weil es nicht mehr nur genügt zu sagen, dass Einzelding sei *οὐσία*, sondern man muss vielmehr angeben können, *welcher Aspekt* des Einzeldings grundlegende *οὐσία* ist.<sup>43</sup>

### 3.3.2.1. Die Form als *οὐσία* und primäre Art des Seins

Wie schon erwähnt, ist Aristoteles vor allem im VII. und VIII. Buch der *Metaphysik* auf der Suche nach der primären Art des Seins, also der Art des Seins, welche Ursache und damit auch Prinzip für andere Arten des Seins ist. Aristoteles ist hier auf der Suche nach einer *οὐσία*, die grundlegend für andere *οὐσίαι* ist, also schlicht nach etwas, das „*μᾶλλον ὄν*“<sup>44</sup> ist.

Unkontrovers ist dabei zunächst, dass wahrnehmbare Einzeldinge *οὐσίαι* sind – man kann sie als von anderen Dingen abgetrennt erkennen und insofern müssen sie auch in gewisser Hinsicht eindeutig *οὐσίαι* sein. Auch für Aristoteles sind einfache Körper am augenscheinlichsten – ob am grundlegendsten, muss erst noch gezeigt werden – *οὐσίαι*.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Man kann hier eine heraus ragende Verbindung zum aristotelischen *ἀρχή*-Denken erkennen. Denn so, wie Aristoteles beispielsweise die Vorsokratiker als nach einem letztbegründendem Prinzip, eben einer *ἀρχή*, suchend interpretiert, scheint er selbst auch einen ähnlichen Weg einzuschlagen. So sieht Aristoteles bei den Vorsokratikern vor allem eine Stoffursache als das letzte Prinzip: Bei Thales beispielsweise das Wasser, bei Anaximenes hingegen die Luft. Platon hingegen interpretiert Aristoteles selbst so, als sei seine ultimative *ἀρχή* die Formursache, die Ideen. Was bei Aristoteles *ἀρχή* und damit grundlegende *οὐσία* sein wird, wird sich in Kürze zeigen.

<sup>44</sup> Met., VII, 3, 1029a6.

<sup>45</sup> Vgl. dazu Met., VII, 2, 1028b8-13: „Es scheint nun das Wesen am offenbarsten den Körpern zuzukommen. Darum nennen wir die Lebewesen und Pflanzen und deren Teile Wesen, sowie die natürlichen Körper, wie Feuer, Wasser, Erde und jedes dieser Art, und alles, was Teile von diesen oder aus diesen sind, sei es aus Teilen von diesen, sei es aus allen, wie der Himmel und seine Teile, Gestirne, Mond und Sonne.“ [δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν· διὸ τὰ τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναι φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὁ τ' οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος.]

Das hängt vor allem damit zusammen, dass Quantitäten und Qualitäten wie ‚groß-sein‘, ‚dunkelhaarig-sein‘ oder ‚hell-sein‘ ihre Existenz dem Einzelding als *οὐσία* verdanken, da das Einzelding jenen zugrunde liegen muss, sodass sie selbst keine *οὐσία* sein können. Denn – und das ist ein feststehender Grundsatz Aristoteles‘ – alles, was keine *οὐσία* ist, kann nur dadurch in den Bereich des Seienden eintreten, indem es in irgendeiner Art und Weise mit einer *οὐσία* in Verbindung steht, sprich: eine *οὐσία* muss Quantitäten und Qualitäten immer zugrunde liegen.<sup>46</sup> *Laufen* beispielsweise kann nur dann seiend sein, wenn ein bestimmter Mensch läuft.

Durch diesen Grundsatz fühlen wir uns zurecht an die Einzelding-Ontologie zurückerinnert. Diese Art der *οὐσία* ist das, was von Aristoteles in den *Kategorien* als *erste οὐσία* identifiziert wurde. Aber die *Metaphysik* geht einen entscheidenden Schritt im Vergleich zu den *Kategorien* weiter. Denn das Einzelding ist nicht mehr einfach nur das Einzelding:

Das (konkrete) Ganze nun, die solcherart beschaffene Form in diesem Fleisch und diesen Knochen, ist Kallias und Sokrates. Und verschieden ist es durch den Stoff, denn dieser ist ein verschiedener, identisch durch die Art-Form, denn die Art ist unteilbar.<sup>47</sup>

---

Außerdem: Met., V, 8, 1017b10-14: „Wesen heißen die einfachen Körper, z.B. Erde, Feuer, Wasser und was dergleichen mehr ist, und überhaupt die Körper und die aus ihnen bestehenden lebenden Wesen und die göttlichen Dinge, die Himmelskörper, und ihre Teile. Alles dies heißt Wesen, weil es nicht von einem Zugrundeliegenden (Subjekt) ausgesagt wird, sondern vielmehr das andere von ihm.“ [Οὐσία λέγεται τὰ τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα, ζῷα τε καὶ δαιμόνια, καὶ τὰ μόρια τούτων. ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τᾶλλα.]

<sup>46</sup> Vgl. dazu auch: Phys., I, 7, 190a13-21: „[...] *Es muß immer etwas als das, was da wird, zugrunde liegen*, und dieses, mag es auch der Zahl nach einheitlich sein, so ist es doch der Art nach nicht eins – mit »der Art nach« und »dem Begriff nach« meine ich dasselbe –; denn »Menschsein« und »ungebildet-sein« ist begrifflich nicht dasselbe, und das eine bleibt erhalten, das andere nicht. Das, was (bei diesem Werdensverlauf) kein Gegenteil hat, bleibt erhalten – »Mensch« bleibt ja erhalten –, hingegen »nichtgebildet« und »ungebildet« beharrt nicht; und auch nicht das aus beiden Zusammengesetzte, wie z.B. »ungebildeter Mensch.« [διωρισμένων δὲ τούτων, ἐξ ἀπάντων τῶν γιγνομένων τοῦτο ἔστι λαβεῖν, ἐάν τις ἐπιβλέψη ὡσπερ λέγομεν, ὅτι δεῖ τι αἰεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἔστιν ἓν, ἀλλ' εἶδει γε οὐχ ἓν· τὸ τὰρ εἶδει λέγω καὶ λόγῳ ταυτόν· οὐ γὰρ ταυτόν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἄμουσῳ εἶναι. καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' οὐχ ὑπομένει· τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει), τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει, οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν συγκείμενον, οἷον ὁ ἄμουσος ἄνθρωπος.]

Außerdem: Phys., I, 7, 190a32-190b1, wo Aristoteles behauptet: *Werden* „– das können nur Dinge: so ist es nun bei allen übrigen Bestimmungen offenkundig, daß ihrer Veränderung etwas, *was da wird*, zugrunde liegen muß – denn »irgendwiegroß«, »irgendwiebeschaffen«, »in Beziehung zu etwas«, »irgendwann« und »irgendwo« können veränderliche Bestimmungen nur an etwas Zugrundeliegendem sein wegen der Tatsache, daß allein das Ding von nichts anderem als seinem Zugrundeliegendem ausgesagt werden kann, sondern umgekehrt nur alles übrige von dem Ding [...]“ [πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίνεσθαι, καὶ τῶν μὲν οὐ γίνεσθαι ἀλλὰ τότε τι γίνεσθαι, ἀπλῶς δὲ γίνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνων, κατὰ μὲν τᾶλλα φανερόν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαι τι τὸ γινόμενον (καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον [καὶ ποτὲ] καὶ ποῦ γίνεται ὑποκειμένου τινός, διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου, τὰ δ' ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας).]

Ergänzend auch: Rapp (in Rapp, 1996): 30.

<sup>47</sup> Met., VII, 8, 1034a5-8: τὸ δ' ἅπαν ἦδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκί καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἕτερα γάρ· ταῦτο δὲ τῷ εἶδει· ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.

Vgl. hierzu außerdem Met., VIII, 1, 1042a24-31: „Jetzt aber wollen wir auf die allgemein anerkannten

Ein Einzelding weist also vielmehr verschiedene Aspekte auf, es ist aus einer Form und Materie bestehend, insgesamt also ein Form-Materie-Kompositum.<sup>48</sup> Hierzu sind aber noch zwei Bemerkungen notwendig: Dass das Form-Materie-Kompositum aus einer Form und Materie besteht, bedeutet nicht, dass man beide Aspekte gänzlich getrennt vom Kompositum aufzufassen hat.<sup>49</sup> Sie sind jeweils Form und Materie *eines* Form-Materie-Kompositums. Sie sind also *nicht real* voneinander zu trennen, sondern nur rein *begrifflich*, oder „nur in Gedanken“<sup>50</sup>. Außerdem trifft es nur auf das Form-Materie-Kompositum zu, dass es entsteht. Die Materie liegt ohnehin schon immer vor und muss nur in die und die Form, die dementsprechend auch vorliegt, gebracht werden.<sup>51</sup> Materie

---

Wesen eingehen. Dies sind die sinnlichen; die sinnlichen Wesen aber haben alle einen Stoff. Wesen aber ist das Zugrundeliegende, in einem Sinne der Stoff (unter Stoff verstehe ich nämlich dasjenige, was, ohne der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas zu sein, doch der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist), in anderem Sinne der Begriff und die Gestalt, welche als ein individuell bestimmtes Etwas dem Begriff nach abtrennbar ist. Ein Drittes ist das aus beiden Hervorgehende, bei dem allein Entstehen und Vergehen stattfindet und welches schlechthin selbstständig abtrennbar ist; denn von den begrifflichen Wesen sind einige selbstständig abtrennbar, andere nicht.“ [νῦν δὲ περὶ τῶν ὁμολογουμένων οὐσιῶν ἐπέλωμεν. αὐτὰ δ' εἰσὶν αἰ αἰσθηταί· αἰ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ' οὐσία [τὸ ὑποκείμενον] ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τότε τι οὐσα ἐνεργεία δυνάμει ἐστὶ τότε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τότε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστὶ, καὶ χωριστόν ἀπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν αἰ μὲν αἰ δ' οὐ.]

Ergänzend auch De An., II, 1, 412a6-10: „Wir nennen nun eine Gattung des Seienden das Wesen (Substanz), und von diesem das eine als Materie, das an sich nicht dieses bestimmte Ding da ist, ein anderes aber als Gestalt und Form, nach welcher etwas schon ein bestimmtes Ding ist, und drittens das auch diesen (beiden Zusammengesetzte). Die Materie ist Potenz/Möglichkeit, die Form aber ist Vollendung (Entelechie) [...].“ [λέγομεν δὴ γένος ἓν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστι τότε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τότε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἢ μὲν ὕλη δυνάμεις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.]

<sup>48</sup> Das wiederum hängt auch eng mit der Vier-Ursachen-Lehre, die Aristoteles in der *Physik* entwirft, zusammen, vor allem mit der materiellen Ursache (195a16ff.) und der Formursache (194b26ff.), die Bewegungs-/Wirkungsursache (194b29ff.) sowie die Zweck-/Finalursache (194b32ff.) spielen hier eher eine untergeordnete Rolle. Aber letztendlich kann man Ursachenlehre und Frage nach der primären Art des Seins folgendermaßen in Verbindung bringen: Es wird die Ursache gesucht, welche ursächlicher als alle anderen wirkt.

<sup>49</sup> Vgl. dazu: Met., VII, 10, 1035b20-23: „Der Leib aber und seine Teile sind später als das Wesen, und in sie als in seinen Stoff wird nicht das Wesen, sondern die konkrete Vereinigung von Stoff und Form zerlegt. Für die konkrete Vereinigung also sind diese in gewissem Sinne früher, in gewissem auch wieder nicht; denn sie können nicht getrennt und selbstständig bestehen.“ [τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας, καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην οὐχ ἢ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον. τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς οὐ. οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωριζόμενα.]

<sup>50</sup> Phys., II, 1, 193b4-5: ὥστε ἄλλον τρόπον ἢ φύσις ἂν εἴη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφήν καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστόν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.

<sup>51</sup> Vgl.: Met., VII, 8, 1033b5-10: „Es ist also offenbar, daß die Form, oder wie man sonst die Gestaltung am sinnlich Wahrnehmbaren nennen soll, nicht wird, und daß es keine Entstehung derselben gibt, und daß ebensowenig das Sosein entsteht; denn dies, die Form, ist vielmehr dasjenige, was in einem anderen wird, durch Kunst oder durch Natur oder durch das Vermögen des Hervorbringens. Wohl aber macht der Werkthätige, daß die eherne Kugel ist, er macht sie nämlich aus Erz und Kugel; denn in dies Einzelne bringt er die Form hinein, und das daraus Hervorgehende ist eherne Kugel.“ [φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίνεταί, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὃ ἐν ἄλλῳ γίνεταί ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως. τὸ δὲ χαλκῆν σφαῖραν εἶναι

und Form entstehen (werden) folglich nicht, das Form-Materie-Kompositum hingegen schon.

Durch die verschiedenen Aspekte des Einzeldings muss die Frage nun also lauten: Was im Einzelding ist dafür verantwortlich, dass das Einzelding das ist, wie es ist? Was ist die Ursache dafür, dass das Einzelding auf diese Weise seiend ist? Was ist insgesamt also am Einzelding primär seiend?

Die Antworten auf die gerade gestellten Fragen hängen unmittelbar mit der Frage zusammen, welche Bedingungen etwas erfüllen muss, um primär seiend am Einzelding vorzuliegen. Die *οὐσία*, die primär am Einzelding als *οὐσία* seiend ist, muss folglich Ursache und Prinzip des Einzeldings generell sein, da sie das konkrete Einzelding erst *konstituiert*. Dadurch müsste sie als *οὐσία* ontologisch primär sein. Alle Arten und Weisen, auf die ein Einzelding also seiend sein kann, können nach Aristoteles auf eine *ursprüngliche* Art des Seins zurückgeführt werden. Nichts anderes ist die Suche nach der primären Art des Seins. Diese Zusammenführung der vielfachen und unterschiedlichen Möglichkeiten, vom Seienden zu sprechen, auf ein grundlegend Seiendes kann man auch als „Pros-hen-Struktur“<sup>52</sup> bezeichnen, womit die Rede von Seienden „immer in Beziehung auf *Eines*“ zu denken ist, also „alles in Beziehung auf *ein* Prinzip.“<sup>53</sup>

Was muss eine solche primäre *οὐσία* also nun für konkrete Bedingungen erfüllen? Zunächst einmal ist es grundlegend für eine aristotelische primäre *οὐσία*, dass sie von nichts anderem ausgesagt wird, während alles andere hingegen von ihr ausgesagt wird. Anders formuliert:

Für jetzt ist nun also im allgemeinen Umriß bezeichnet, was etwa das Wesen ist, daß es nämlich das ist, was selbst nicht von einem Zugrundeliegenden (Subjekt), sondern wovon vielmehr das andere ausgesagt wird [...].<sup>54</sup>

---

ποιεῖ· ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαιράς· εἰς τοδὶ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ, καὶ ἔστι τοῦτο σφαιρα χαλκῆ.]

Zusätzlich auch VII, 8, 1033b16-19: „Aus dem Gesagten erhellt also, daß dasjenige, was wir als Form oder Wesenheit(en) bezeichnen, nicht wird, wohl aber das nach ihr benannte Ganze (Zusammengesetzte), und daß in jedem Werdenden ein Stoff vorhanden ist, und das eine dies, das andere das ist.“ [φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίνεταί, ἢ δὲ σύνολος ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίνεταί, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γεννωμένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τότε τὸ δὲ τότε.]

<sup>52</sup> Rapp (in Rapp, 1996): 30. Vgl. Dazu: Met., IV, 2, 1003b6-10: „Denn einiges wird als seiend bezeichnet, weil es Wesen (Substanzen), anderes, weil es Eigenschaften eines Wesens sind, anderes, weil es der Weg zu einem Wesen oder Untergang oder Beraubung oder Qualität oder das Schaffende und Erzeugende ist für ein Wesen oder für etwas in Beziehung zu ihm Stehendes, oder Negation von etwas unter diesen oder von einem Wesen (deshalb sagen wir ja auch, das Nichtseiende *sei* nicht-seiend).“ [τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας, ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φασί.]

<sup>53</sup> Met., IV, 2, 1003a33-1003b6: Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας, τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς· καὶ τὸ ἱατρικὸν πρὸς ἱατρικὴν· τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν τὴν ἱατρικὴν λέγεται ἱατρικόν, τὸ δὲ τῷ εὐφυῆς εἶναι πρὸς αὐτήν, τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἱατρικῆς· ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις· οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν, ἀλλὰ πᾶν πρὸς μίαν ἀρχήν·

<sup>54</sup> Met., VII, 3, 1029a7-9: νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα.

Hinzu kommt eine weitere Bedingung, nämlich die selbstständige (begriffliche) Abtrennbarkeit und die Eigenschaft, dabei nicht die Bestimmtheit zu verlieren. Eine solche

selbstständige Abtrennbarkeit und Bestimmtheit (das Dies-da) wird am meisten dem Wesen zugeschrieben. Demnach dürfte man der Ansicht sein, daß die Form und das auch beiden (Zusammengesetzte) mehr Wesen ist als die Materie.<sup>55</sup>

Wie Aristoteles schon ausführt, kann die Materie eine solche Bedingung nicht erfüllen; ist sie ohne jegliche Form, ist sie gleichzeitig auch ohne jegliche Bestimmtheit. Die Form hingegen kann begrifflich abgetrennt werden und dennoch eine Bestimmtheit aufweisen. Materie hingegen „ist an sich unerkennbar.“<sup>56</sup> Insgesamt ergeben sich also zwei Bedingungen für die primäre Art des Seins: Einerseits ein Selbstständigkeitskriterium, sprich: das Kriterium, welches sicherstellen soll, dass die primäre Art des Seins nicht von

---

Vg. hierzu auch: V, 8, 1018a21-26: ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου. συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τότε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἦ· τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος.

<sup>55</sup> Ebd., 1029a27-30: καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τότε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῆ οὐσία. διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀφοῦν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.

Vgl. weiterhin VII, 17, 1041a-b.

Beide Bedingungen fasst Aristoteles zudem in Met., V, 8, 1017b23-26 zusammen: „Es ergibt sich also, daß man Wesen in zwei Bedeutungen gebraucht, einmal als das letzte Subjekt, das nicht weiter von einem anderen ausgesagt wird, sowie als dasjenige, welches ein bestimmtes Seiendes ist und abtrennbar ist; solcherart aber ist eines jeden Dinges Gestalt und Form.“ [συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τότε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἦ· τοιοῦτον δὲ ἐκάστου ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος.]

<sup>56</sup> Met., VII, 10, 1036a8-9: ἢ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν.

Vgl. zudem Met., VII, 10, 1035a1-9: „Wenn nun eines Materie ist, ein anderes Form, ein anderes deren Vereinigung, und Wesen sowohl die Materie ist wie die Form und das aus beiden Zusammengesetzte, so kann in einer Hinsicht die Materie Teil von etwas genannt werden, in anderer nicht, sondern nur dasjenige, woraus der Begriff der Art-Form besteht. [...] Und ebenso ist das Erz ein Teil der gesamten, konkreten Bildsäule, aber nicht ein Teil der nach der Art-Form benannten Bildsäule. Denn man muß die Art-Form und jedes Ding nach seiner Art-Form bezeichnen, während das Materielle niemals an sich bezeichnet werden kann.“ [εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἢ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἐστὶ μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἐστὶ δ' ὡς οὐ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος. οἷον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἐστὶ μέρος ἢ σὰρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς γίγνεται), τῆς δὲ σιμότητος μέρος· καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκός, τοῦ δ' ὡς εἶδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ. λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἡ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτὸ λεκτέον.]

Außerdem gibt es noch eine wichtige Anmerkung zur Materie. Es klingt vielleicht so, als könne man jedes Stück Materie mit jeder beliebigen Form versehen. Das ist jedoch definitiv nicht der Fall. Manche Formen vertragen sich nicht mit manchen Stoffen. So kann eine Menschenform nicht mit der Materie Eisen oder Stahl kombiniert werden, sondern nur mit Blut, Knochen und Fleisch. Vgl. dazu beispielsweise Met., VIII, 2, 1044a15-19: „Hinsichtlich des stofflichen Wesens darf man nicht übersehen, daß, wenngleich alles aus demselben ersten Prinzip oder denselben ersten Prinzipien allem Entstehenden zugrunde liegt, es dennoch einen eigentümlichen Stoff für jedes Einzelne gibt [...].“ [περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρῶτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρῶτων καὶ ἡ αὕτη ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὅμως ἐστὶ τις οἰκεία ἐκάστου, οἷον φλέγματός [ἐστὶ πρώτη ὕλη] τὰ γλυκέα ἢ λιπαρά, χολῆς δὲ τὰ πικρά ἢ ἄλλ' ἄλλα.]



anderen Arten des Seins abhängig ist; andererseits ein Identitätskriterium<sup>57</sup>, welches sicherstellt, dass die primäre Art des Seins dafür verantwortlich ist, dass das Ding genau das ist, was es eben ist.

Doch was ist nun dasjenige, was Aristoteles als die *primäre οὐσία* identifiziert? Welches Moment erfüllt diese grundlegenden Bedingungen? Aristoteles identifiziert diese primäre, grundlegende *οὐσία* als Form (*εἶδος*)<sup>58</sup>, weil sie dafür verantwortlich sind, dass dem Ding das Sein als dieses oder jenes – eben diese oder jene Bestimmtheit – zukommt, und sie gleichzeitig in höchstem Maße selbstständig ist. Das, was für Aristoteles in den *Kategorien* die *zweite οὐσία* war, wird hier zur primären.

Zwar sind auch, wie schon vorhin erwähnt, das *σύνολον* (Form-Materie-Kompositum) und die *ύλη* (der Stoff) in gewissem Sinne *οὐσίαι*, aber sie als *οὐσίαι* sind nicht so grundlegend wie die Form, sondern eher die sekundäre bzw. tertiäre Art des Seins. Dass also beispielsweise die Materie *οὐσία* sein muss, ist für Aristoteles

offenbar, da bei allen gegensätzlichen Veränderungen etwas vorhanden ist, das den Veränderungen zugrunde liegt, z.B. bei den Ortsveränderungen das, was jetzt hier und dann woanders ist [...].<sup>59</sup>

Dadurch also, dass die Materie auch in gewissem Sinne Zugrundeliegendes ist, muss sie auch *οὐσία* sein. Da sie aber nicht in dem Grad selbstständig und bestimmt wie die Form ist, ist sie weniger *οὐσία* als eben jene. Auch das Einzelding muss *οὐσία* sein, da es selbstständig ist. Die Lehre der *Kategorien* wird somit nicht verworfen, sondern nur anders akzentuiert.

Durch die Form kann das Einzelding schließlich das sein, was es ist; nur die Form erfüllt beide Kriterien, die Aristoteles an eine primäre *οὐσία* stellt, ohne Einschränkungen. Was hat man sich unter der Form jedoch genauer vorzustellen? Ist sie mit dem äußeren Umriss eines Dings identisch? Wie genau lässt sich diese Form also spezifizieren?

Grundsätzlich ist die *Form* eines Dings mit der *Art* eines (lebendigen) Dings gleichzusetzen. Hier ergeben sich also keine Unterschiede zu den *Kategorien*. Die Form benennt letztendlich die für jede Art essentiellen äußeren und inneren Eigenschaften. Man kann daher auch von einer „Artform“<sup>60</sup> sprechen.

Hinzu kommt entsprechend, dass die Form als höchst selbstständig und höchst bestimmt auch das anzugeben vermag, was *wesentlich* für eine *οὐσία* als Einzelding ist, was also das *Wesen* eines Dings ist. Damit lässt sich die Form auch als das sogenannte *τὸ τί ἦν*

---

<sup>57</sup> Nach Rapp (2016): „Identitätskriterien“, 130.

<sup>58</sup> Neben Met., V, 8, 1017b23-26 vgl. auch: Phys., II, 1, 193b18: „Die (erreichte) Form ist also das natürliche Wesen.“ [ἡ ἄρα μορφή φύσις.]

<sup>59</sup> Met., VIII, 1, 1042a32-35: ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον· ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστὶ τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, οἷον κατὰ τόπον τὸ νῦν μὲν ἐνταῦθα, πάλιν δ' ἄλλοθι [...].

<sup>60</sup> Rapp (1996): 8. Vgl. dazu auch Code (1984): „The substance of Socrates is what makes Socrates the very thing he is – namely, a man.“, 9. Sokrates' Form entspricht seiner Art, nämlich der Menschen-Form.

εἶναι<sup>61</sup> („das, was es war/hieß/heißt zu sein“) identifizieren – beide fallen zusammen.<sup>62</sup> Das TEE eines Dinges ist die Antwort darauf, wenn man nach der Definition eines Dinges fragt.<sup>63</sup> Es gibt dabei alle *essentiellen* Eigenschaften, die ein konkretes Ding benötigt, um eben *dieses* konkrete Ding zu sein, an. Das wiederum bedeutet:

Indem aber das Sein gegeben und vorausgesetzt sein muß, so geht die Untersuchung offenbar darauf, weshalb der Stoff dieses Bestimmte ist. Z.B. weshalb ist dies ein Haus? Weil ihm das zukommt, worin das Wesen eines Hauses besteht. Warum ist dieser ein Mensch? Oder: worin hat dieser Körper diese bestimmte Beschaffenheit? Man sucht also die Ursache für den Stoff, diese ist die Form, durch welche er etwas Bestimmtes ist, und das ist das Wesen.<sup>64</sup>

Die Form also ist die primäre οὐσία, das grundlegend Seiende, zugleich aber damit auch das TEE eines Dings, durch das das Sein der übrigen οὐσίαι wie das der Materie oder des gesamten Form-Materie-Kompositums – und damit auch das der übrigen ὄντα – erst mit Bestimmtheit ermöglicht wird.

Die Form ist insgesamt also das selbstständige Moment, von dem alles Weitere ausgesagt wird. Nehmen wir das Beispiel der Menschenform: Die Form als οὐσία ist dasjenige, was verharrt, während bestimmte akzidentelle Eigenschaften wechseln. Die Eigenschaft Groß-sein kann nur deshalb existieren, weil die Menschenform es ermöglicht, einer solchen Eigenschaft „Platz“ zu gewähren und somit verdankt sie der Form ihre Existenz.

---

<sup>61</sup> Im Folgenden wird dieser komplizierte Ausdruck mit TEE abgekürzt.

<sup>62</sup> Aristoteles in Met., VII, 7, 1032b1-2 dazu: „Form nenne ich das Sosein eines jeden Dinges und sein erstes Wesen.“ [εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.]

Vgl. dazu auch z.B. VII, 4, 1030a1 fff.

<sup>63</sup> Vgl. dazu: Met., V, 8, 1017b21-23: „Ferner wird auch das Sosein, dessen Begriff Definition ist, Wesen jedes Dinges genannt.“ [ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι οὗ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστου.]

Außerdem neben Met., VII, 4, 1030b3-6 auch Met., VII, 4, 1030a6-8: „Ein Sosein gibt es also von allen denjenigen, deren Begriff Definition ist.“ [ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός. ὀρισμός δ' ἐστὶν οὐκ ἂν ὄνομα λόγῳ ταῦτο σημαίνει.]

<sup>64</sup> Met., VII, 17, 1041b4-9: ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὲ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί τί ἐστίν· οἷον οἰκία ταδι διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὁ ἦν οἰκία εἶναι. καὶ ἄνθρωπος τοδι ἦ τὸ σῶμα τοῦτο τοδι ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης [τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος] ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία.

Nach Rapp (2016) „fragt das Was-es-heißt-zu-Sein nach derjenigen Bestimmtheit, in der das Sein der betreffenden Sache besteht; es fragt nach einer Artbestimmtheit, ohne die die betreffende Sache aufhörte, als dieselbe Sache fortzubestehen.“, 179. Zustimmend und erweiternd dazu Loux (1991, z.B. 164, aber v.a. 9-10): „But Aristotle holds that substantial forms are suited to play the explanatory role associated with the notion of a primary *ousia*. Forms are potential objects of definition, so they count as essences. However, unlike familiar particulars and the matter out of which they are composed, forms do not come to be or pass away. Accordingly, they lack the internal structural complexity of things that have something else as their *ousia*. Forms are simples, and this fact is expressed in their definition. They are the only things that can be defined without reference to prior things; despite the linguistic complexity of a definition of a form, what we articulate in such a definition is something that is "one thing" par excellence. So forms are the *ousia* of other things, and there is nothing distinct from a form that is its *ousia*. As Aristotle puts it, each form is its own *ousia*.“

Dabei ist es aber wichtig zu verstehen, dass zum Beispiel die Form eines Menschen nicht identisch mit dem Umriss eines Menschen ist, was man ja auf den ersten Blick sicherlich vermuten könnte. Eine Statue, die einen Menschen *nachahmt*, hat eine gänzlich andere Form als ein Mensch aus Fleisch und Blut, weil dieser innere Merkmale aufweist, die jener fehlen. Mehr dazu jedoch später, wenn wir die aristotelische Seelenlehre hinzuziehen, um diesen Unterschied näher erläutern zu können.

Genauso verhält es sich mit allen akzidentellen Eigenschaften, die an einem Menschen vorkommen können, aber nicht müssen. Was an einem Menschen vorkommen *muss* und damit *essentiell* für eben einen Menschen ist, hängt – wie nochmals zu betonen ist – unmittelbar mit der Form zusammen. Genau wegen dieser Bestimmungen also gelangt Aristoteles zu dem Resultat, dass die Form die primäre *οὐσία*, von dem anderen, weniger selbstständiges Sein abhängt, sein muss, womit die Form eines Form-Materie-Kompositums gleichzeitig auch „die Ursache des Seins“ und „das Wesen selbst“<sup>65</sup> sein muss.

Nun erkennen wir auch die Gemeinsamkeit, aber auch den großen Unterschied zwischen Platons und Aristoteles' Konzeptionen des grundlegenden Seins, der Prinzipien der Dinge: Beide halten die Form eines Dings für das grundlegende Sein. Aber während Platon *transzendente* Formen im Ideenhimmel, an denen die Sinnendinge teilhaben, annimmt, geht Aristoteles von einer immanenten Einzeldingvorstellung aus, nach der die Formen der Dinge diesen Dingen *immanent* sein müssen – denn was von den Dingen getrennt ist, kann aristotelisch gesprochen nicht deren Ursache sein. Das *εἶδος*, die Form und das TEE ist zusammengefasst deshalb die primäre *οὐσία*, weil es höchst selbstständig und höchst bestimmt ist, und dadurch die Grundlage, das Prinzip für alles weitere Sein, darstellt.

### 3.3.2.2. Das Spannungsverhältnis zwischen *individuell* und *allgemein*

So plausibel Aristoteles' Gedankengang hinsichtlich der Form als primäre *οὐσία* auch scheinen mag, so dürfen doch manche Probleme dabei nicht übersehen werden. Das vielleicht größte Problem hinsichtlich der hylemorphischen Ontologie, das einer Analyse bedarf, ist das Spannungsfeld zwischen Individualität und Allgemeinheit. Was genau ist damit gemeint und wo steckt hier ein Problem?

Einerseits behauptet Aristoteles, dass es unmöglich ist

daß irgend etwas von dem, was als *Allgemeines* bezeichnet wird, Wesen sei. Denn das erste Wesen eines jeden Einzelnen ist diesem Einzelnen eigentümlich und findet sich nicht noch in einem anderen, das Allgemeine aber ist mehreren gemeinsam; denn eben das heißt ja allgemein, was seiner Natur nach mehreren zukommt.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Met., VIII, 3, 1043b13-14: εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι καὶ οὐσίας, τοῦτο αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν οὐ λέγοιεν.

Ergänzend auch: Met., VII, 17, 1041b27-31: „Das aber nun ist das Wesen eines jeden; denn dieses ist die erste Ursache des Seins. Manche Dinge nun freilich sind nicht Wesen; bei allen aber, die naturgemäß oder durch die Natur als Wesen bestehen, würde sich diese Natur als Wesen zeigen, die nicht Element ist, sondern Prinzip.“ [οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τοῦτο· τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι· ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσία τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσία κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασιν, φανείη ἂν αὕτη ἢ φύσις οὐσία, ἣ ἔστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή.]

<sup>66</sup> Met., VII, 13, 1038b8-12: ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὅτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστου, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ

Nichts Allgemeines kann demnach *οὐσία* sein. Gleichzeitig ist es aber so, dass die Form – nehmen wir wiederum das Beispiel der Menschenform – ja nicht nur bei einem einzigen Menschen vorkommt, sondern bei Menschen *allgemein*. Auch drückt die Form als TEE notwendigerweise etwas Allgemeines aus, denn nur Wiederholbares ist definierbar und das TEE gibt immerhin das an, was in der Definition einer Art vorhanden sein muss. Die Form als TEE ist etwas, das wir demnach als *allgemein* bezeichnen würden. Denn das TEE als dasjenige, welches eine essentielle Wesensbestimmung vornehmen kann und die Antwort darauf gibt, was es für ein Ding heißt, eben jenes Ding zu sein, kommt nicht nur am *individuellen* Gegenstand, sondern am Gegenstand *allgemein* vor. Damit könnten wir dieses TEE auch als etwas „Überindividuelles“<sup>67</sup> bezeichnen, da es nur von etwas „Wiederholbarem“ eine Definition geben kann. Wir haben also auch das Problem, dass, wenn eine *οὐσία* rein individuell ist, wir kein Wissen von ihr haben können, weil man, aristotelisch gesprochen, nur von etwas Wiederholbarem oder sich Wiederholendem Wissen erlangen kann.<sup>68</sup> Von einem einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Wesen gibt es

keine Wesensdefinition und keinen Beweis, weil sie Stoff enthalten, dessen Wesen darin besteht, daß er sein und auch nicht sein kann; weshalb auch alles einzelne Sinnliche vergänglich ist.<sup>69</sup>

---

λέγεται καθόλου ὁ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. [eigene Hervorhebung]

Vgl. zusätzlich: Met., VII, 13, 1038b34-1039a7: „Wenn man aus diesen Gesichtspunkten die Sache erwägt, so ist offenbar, daß nichts Allgemeines Wesen ist, und daß das allgemein Ausgesagte nicht ein individuelles Etwas, sondern eine Qualität bezeichnet (wo nicht, so ergibt sich außer anderen Unmöglichkeiten auch „der dritte Mensch“). Und dasselbe erhellt auch auf folgende Weise. Es ist nämlich unmöglich, daß ein Wesen bestehe aus Wesen, welche sich als wirkliche darin fänden. Denn dasjenige, was der Wirklichkeit nach zwei ist, wird niemals in Wirklichkeit eines, sondern nur, wenn es der Möglichkeit nach zwei ist, kann es eines werden, wie z.B. das Doppelte, aus zwei Hälften, die aber bloß der Möglichkeit nach existieren; denn die Wirklichkeit trennt.“ [ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερόν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ἀπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε: εἰ δὲ μή, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος. ἔτι δὲ καὶ ὧδε δῆλον. ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχεία· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχεία οὐδέποτε ἐν ἐντελεχεία, ἀλλ’ ἐὰν δυνάμει δύο ᾗ, ἔσται ἓν, οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε· ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζεται.]

Zur generellen Problematik vgl. auch Rapp (1995), der sich diesem Spannungsverhältnis ausführlicher annimmt.

<sup>67</sup> Vgl. Rapp (2016): 180, der dieses Spannungsverhältnis ebenfalls erkennt und untersucht. Auch Witt (1989, 169, v.a. aber auch 163) fasst dieses Spannungsverhältnis treffend zusammen: „The principles must be universal in order that they be knowable, for all knowledge (definition) is of the universal. They must also be particular: if they were universal, then a nonsubstance (i.e., the universal) would be the principle of a substance and prior to a substance. In proposing that there are two types of knowledge, Aristotle denies that all knowledge is of the universal and, in so doing, removes the chief objection facing particular principles and causes. Since Aristotle's resolution of the *aporia* involves the claim that particular principles can be known, the obvious conclusion might seem to be that the principles of substances are particular or individual and not universal.“ Inwiefern dieser Konflikt zu lösen ist, wird sich nun folgend zeigen müssen.

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch ausführlicher Albritton (1957): z.B. 707f.

<sup>69</sup> Met., VII, 15, 1039b27-31: διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ’ ἕκαστα οὔτε ὀρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις ἔστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἢ φύσις τοιαύτη ὥστ’ ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ’ ἕκαστα αὐτῶν.

Allgemeines scheidet laut Aristoteles aber hingegen als *οὐσία*-Kandidat aus. Etwas Allgemeines kann keine primäre *οὐσία* und damit auch nicht das Prinzip und Ursache anderer Entitäten sein, denn das Allgemeine – wie Aristoteles es hier auffasst – ist etwas, das von den Dingen selbst getrennt ist. Und nichts, was von den Einzeldingen getrennt existiert, kann deren Ursache sein.<sup>70</sup> Kurz zusammengefasst, haben wir also folgendes Problem: Eine Form ist gleichzeitig auch das TEE und damit definierbar. Damit müsste es aber auch allgemein sein, weil nur Allgemeines definierbar ist. Etwas Allgemeines kann hingegen keine *οὐσία* sein.<sup>71</sup> Scheitert die aristotelische *οὐσία*-Lehre an diesem Spannungsverhältnis? Muss die hylemorphische Ontologie folglich als gescheitert betrachtet werden? Oder ist es vielleicht möglich, diesen Konflikt irgendwie zu lösen? Tatsächlich gibt es in der Forschung einige Lösungsvorschläge, die wir folgend kurz skizzieren wollen. Rapp beispielsweise formuliert die vielleicht am nächsten liegende Lösung auf das grundsätzliche Problem:

Die geradlinigste Antwort ist die, dass, wenn das »eidos« nicht allgemein sein darf, es individuell sein muss, sodass auch zwei Dinge derselben Art über numerisch verschieden »eidē« verfügen würden.<sup>72</sup>

Die Form ist dieser Interpretation nach also etwas, was beide Momente, *Individualität* und gleichzeitig *Überindividualität*, miteinander vereint. Das TEE ist das Überindividuelle, das an individuellen Formen *einzelner* Dinge vorkommt. Damit hätte man *beide* dringend benötigte Momente miteinander in Verbindung gebracht: Es gibt in diesem Sinne keinen *allgemeinen* Menschen – um beim Beispiel der Menschenform zu

---

<sup>70</sup> Dieser Problematik war sich, wie bereits ausgeführt, Aristoteles als Platon-Kritiker überaus deutlich bewusst. Er war es ja auch schließlich, der der platonische Ideenlehre z.B. mit dem Argument des dritten Menschen der eigenen Auffassung nach das Fundament entzog. Gleichzeitig stammt eine solche Kritik aber nicht von Aristoteles, sondern im Ansatz ist es schon Platon, der seiner Theorie einer Selbstkritik unterzieht (Vgl. z.B. den *Parmenides*).

Für eine ausführliche Untersuchung der verschiedenen *εἶδος*-Lehren der platonischen Akademie, u.a. natürlich die bekanntesten von Platon und Aristoteles, vgl. auch Krämer (1973).

<sup>71</sup> Für eine knappe Zusammenfassung des Problems vgl. auch Code (1984): „The puzzle, quite badly put, is that a primary substance must be both a knowable/definable object *and* a ‘this’, and yet only universals are knowable/definable, and only particulars are ‘thises’. But if nothing is both universal and particular, it follows that nothing can be a knowable/definable ‘this’, and hence there can be no primary substance.“, 4-5.

<sup>72</sup> Rapp (2016): 183. Als wegweisend ist in Hinblick auf diese Interpretation im deutschsprachigen Raum vor allem aber Frede/Patzig (1988) zu nennen. Vgl. auch Rapp (in Rapp, 1996) sowie Aichele (2009): „Es ist daher nur konsequent, wenn Aristoteles die Einzelheit der Artbestimmtheit bzw. der Form betont. Denn sie wird einerseits stets in gleicher Weise als Bestimmung von jedem vollständig vorliegendem Exemplar ausgesagt, von dem sie andererseits dem Begriff nach abgetrennt werden und für sich genommen definiert werden kann. Die Wegnahme bezieht sich also nicht auf den Begriff, da dieser nicht konträr verneint werden kann, wenngleich sie genau wie das jeweilige Seiende durch diesen logisch bestimmt wird.“, 101. Weiterhin auch Code (1984): „You and I are numerically distinct particulars, and yet belong to the same natural kind – we are co-specific. Hence our ‘causes’ cannot differ in kind, but nonetheless your matter, your form and your efficient cause are numerically distinct from my matter, my form and my moving cause. Our particular causes, however, have the same universal definitions. Your particular form und mine are numerically distinct, but formally the same in that the definition that applies to your form is exactly the same as the definition that applies to mine.“, 14.

bleiben –, sondern nur den konkreten, der eine individuelle Menschenform aufweist. Dennoch gibt es Gemeinsamkeiten mit anderen Menschenformen, also mit der Artform, sodass durchaus eine Definition möglich ist, weil wir durch diese Artform schließlich alle Menschen sind.<sup>73</sup> Die Formen sind also individuell und kommen demnach an verschiedenen Menschen vor. Dennoch haben die numerisch-verschiedenen Formen etwas Überindividuelles, sprich: Eigenschaften, die jede individuelle Menschenform aufweisen muss, um eine Menschenform zu sein.

Ein weiterer Punkt, der für eine in sich kohärente Verbindung von Individualität und Überindividualität spricht, ist, dass die Form letztendlich gar nicht von mehreren Subjekten ausgesagt werden kann,

weil es Subjekte (des betreffenden Typs) erst (als ein »tode ti«, d.h. als etwas Bestimmtes von der und der Art) konstituiert.<sup>74</sup>

Das ‚ausgesagt-werden-von‘ „präsupponiert bereits individuierte Subjekte“<sup>75</sup>, die ja aber erst durch die Form zu dem konkreten Einzelding, was sie sind, *werden*. Somit kann die Form ursprünglich gesehen gar nicht vom Subjekt selbst, sondern nur von der mit ihm zusammenhängenden Materie ausgesagt werden. Das hängt auch unmittelbar damit zusammen, dass die aristotelischen Formen im Gegensatz zu den platonischen den Einzeldingen immer *immanent* sind. Es gibt kein Einzelding ohne konkrete, individuelle Form, wie es auch keine Form ohne konkretes Einzelding gibt. Das Moment der Individualität steckt also bereits in dieser Immanenz in der aristotelischen Formenlehre, während das überindividuelle Moment, gemeinsame Eigenschaften beispielsweise, erst durch die ausgebildeten individuellen Formen erkannt werden kann.

Hinzu kommt auch, dass Aristoteles, wenn er sich gegen das Allgemeine als *οὐσία* ausspricht, dieses Allgemeine nicht so auffasst, wie wir es vielleicht im ersten Moment verstehen würden. Er scheint das ‚Allgemeine‘ und das ‚Überindividuelle‘ nicht gleichsetzen zu wollen. Stattdessen scheint er sich mit der Kritik am Allgemeinen wiederum gegen die Ideenlehre wenden zu wollen. In der Ideenlehre ist es schließlich der Fall, dass die Formen vollkommen unabhängig vom eigentlichen Ding existieren; die Formen sind transzendent, obwohl sie dafür verantwortlich sein sollen, dass das Ding existiert. Für Aristoteles ist diese Vorstellung inkohärent und unvereinbar mit seinen eigenen Vorstellungen, weshalb er hier entschieden das Allgemeine als etwas vom Objekt Unabhängiges und Getrenntes als *οὐσία* ausschließt. Denn Aristoteles‘ Formen befinden sich nicht in einem Ideenhimmel, sondern lassen sich nur an einem individuellen Einzelding feststellen – existiert dieses Kompositum aus Form und Materie nicht mehr, existiert auch diese individuelle Form nicht mehr. Dafür spricht auch der bereits angesprochene Punkt, dass man diese Form nicht tatsächlich vom Subjekt „wegnehmen“ kann – vielmehr ist diese Privation nur rein theoretisch, also begrifflich und definitorisch,

---

<sup>73</sup> Vgl. dazu Code (1984): „The primary source of our being, of our being what we essentially are, is the same for each of us.“, 19.

<sup>74</sup> Rapp (2016): 184.

<sup>75</sup> Ebd.

möglich. Form und Materie sind immer *im* Einzelding, nicht unabhängig von diesem.<sup>76</sup> Sie liegen nicht real und wahrnehmbar separiert voneinander vor, sondern sind immer zusammen im Einzelding realisiert, wobei die genannte Formursache letztendlich die primäre *οὐσία* ist, da sie das Prinzip des anderen Seienden wie der Materie ist. Der Konflikt also, wie Liske ihn einschätzt,

ob die eigentliche *ou. qua* Form individuell oder allgemein ist, ist insofern müßig, als sie einen gewissen Zwischenstatus hat und darum je nach Perspektive als allgemein oder vereinzelt betrachtet werden kann.<sup>77</sup>

Er kann deshalb zufriedenstellend und konsistent gelöst werden, wenn man wie eben diese Folgendes annimmt:

Nicht eigentlich individuell ist sie, weil sie inhaltsidentisch bei beliebig vielen Einzelnen auftreten kann und als eigentlicher Erkenntnisgegenstand allgemein sein muß. Nicht strikt allgemein ist sie nicht bloß deshalb, weil sie ihrem realen Vorkommen nach notwendig individualgebunden ist, sondern auch, weil sie ihrem Inhalt nach die gesamte wesentliche oder eigentlich begrifflich erfaßbare Bestimmtheit eines Einzelnen bedeutet.<sup>78</sup>

Also scheitert Aristoteles' *οὐσία*-Lehre nicht daran, dass er sich gegen das Allgemeine wendet, sondern es ergibt sogar Sinn, wenn man bedenkt, dass Aristoteles sich damit von der Ideenlehre abgrenzt und dass die Form bei Aristoteles nicht wirklich getrennt vom Ding existieren kann. Aristoteles' Ablehnung des Allgemeinen als *οὐσία* ist also nur konsequent und konsistent innerhalb seiner *οὐσία*-Lehre. Wenn man dieses Spannungsfeld also lösen will, kann man auf das Konzept der individuellen Formen zurückgreifen, um in Aristoteles' System konsistent bleiben zu können.

---

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch Lewis (2011) und jüngst Katz (2017), die sich zwar auf unterschiedliche Weise, aber doch in einem Zusammenhang mit der Einheit und Separation des Einzeldings befassen. Außerdem ist Buchheim (in Rapp, 1996) zu nennen, der diese Einheit in Hinblick auf das Entstehen näher untersucht.

<sup>77</sup> Liske (in Höffe, 2005): 417.

<sup>78</sup> Ebd.: 418. Grundlegend für diese Interpretationslinie (zumindest im deutschsprachigen Raum) bleibt aber auch Rapp (1995), der das Ganze wie folgt zusammenfasst: „Die allgemeine Art steht hierbei vollständig im Dienst einer Isolation konkreter Gegenstände und tritt nicht als ablösbares Additum zu den selbständigen Instanzen einer anderen Art auf; Aristoteles spricht deswegen auch von einem „darin befindlichen“, also im Konkreten verwirklichten - im Unterschied zu einem platonisch ablösbaren – Eidos.“, 94. Aber auch Witt (1989, z.B. 3, 163 etc.) argumentiert für partikuläre *οὐσίαι* und für die Individualität der Form: „In saying that Socrates and Callias are the same in form, but differ because of their matter, Aristotle could mean one of two things: (i) Socrates and Callias share one form and are individuated by matter (the traditional view); or (ii) their individual forms have the same features, and so the differences between them must be explained by their matter (my view). The forms or essences of two human beings do not explain the differences between them—that Callias is tall and beautiful, and Socrates is short and ugly, for example. Aristotle assigns that job to matter. But these material differences between two individuals are not what is responsible for their being two individual substances; that job is assigned to form, or essence.“, 176-177. Weiterhin ist viel früher schon Albritton (1957) zu nennen: „A particular material substance not only shares with others of its species a universal form, but has a particular form of its own, an instance of that universal form, which is not the form of any other thing.“, 700.

### 3.3.2.3. Der Gegensatzpaar *Möglichkeit* – *Wirklichkeit*

Wir konnten also nun innerhalb der Substanzbücher die Form als die primäre Art des Seins, also als *primäre οὐσία* identifizieren. Allerdings wäre es unzureichend für die aristotelische Realitätskonzeption, hier stehen zu bleiben. Denn analog zum Form-Materie-Kompositum entwickelt Aristoteles die modallogische Dualität von Möglichkeit und Wirklichkeit.<sup>79</sup> Wir wollen uns folgend diesem Begriffspaar annehmen, um zu zeigen, inwiefern dieses nicht nur in die aristotelische Ontologie integriert werden kann, sondern wie es sie regelrecht erweitert.

Was versteht Aristoteles prinzipiell unter Wirklichkeit und Möglichkeit? Nach Aristoteles besteht etwas der Möglichkeit (*δύναμις*) nach, wenn es dies oder das der Möglichkeit nach werden kann. Dieser Stoff beispielsweise hat die Möglichkeit, diese Form anzunehmen, um zu diesem Form-Materie-Kompositum zu werden. Jener Stoff hingegen hat die (andere) Möglichkeit, jene Form anzunehmen, um zu jenem Form-Materie-Kompositum zu werden. Darunter ist jedoch nicht zu verstehen, dass einem bestimmten Stück Materie nur eine Möglichkeit gegeben ist. Vielmehr bedeutet Möglichkeit, dass es viele verschiedene „Seinsalternativen“<sup>80</sup> gibt. So kann zum Beispiel ein Klumpen Erz der Möglichkeit nach viele Formen annehmen: Er kann zu einem Rechteck geformt werden, er kann zu einer Statue gegossen werden, er kann aber auch als Werkzeug in vielen verschiedenen Hinsichten realisiert werden. Was genau dieser Klumpen Erz *wirklich* wird, hängt wesentlich von der Form ab, die er annimmt oder mit der er versehen wird.

Was bedeutet es aber nun, wenn wir sagen, dass etwas in Wirklichkeit ist? Grundsätzlich versteht Aristoteles unter der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*)<sup>81</sup>,

daß die Sache existiere, nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei der Möglichkeit nach [...].<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Eigentlich zählt hierzu noch die Notwendigkeit. Diese wird uns aber erst etwas später, in Bezug auf den ersten Bewegter, ausführlich beschäftigen.

<sup>80</sup> Buchheim (in Rapp, 1996): v.a. 119.

<sup>81</sup> Auch das Wort ‚ἐνέργεια‘ ist nicht unproblematisch. Es besteht aus dem Präfix ‚ἐν‘ (‚in‘), dem Substantiv ‚ἔργον‘ (‚Werk‘, ‚Tätigkeit‘) sowie dem Suffix ‚-ία‘, das – wie bei *οὐσία* – signalisiert, dass die eigentlich eigenständig bestehenden Wörter zu einem gemeinsamen Wort zusammengeführt werden. Somit ist die *ἐνέργεια* wörtlich übersetzt das ‚in Tätigkeit sein‘, was im aristotelischen Kontext auch eng mit der Bewegung zusammenhängt (Vgl. dazu z.B. Frey [2015]). Dennoch ist es auch nicht abzustreiten, dass es auch das Wort ist, mit dem Aristoteles die Wirklichkeit begrifflich fassen will und kann. Ein aktualisierter, ‚realer‘ Kreis aus Erz ist ‚in Tätigkeit‘, indem er das ist, was er nun einmal ist, ein Kreis aus Erz. Der Klumpen Erz, der noch keine Form hat, ist in keiner Tätigkeit, sondern ein reiner Klumpen. Dennoch kann er der Möglichkeit nach ein Kreis aus Erz werden. Hier wird darüber hinaus also deutlich, wie eng Möglichkeit/Wirklichkeit und Stoff/Form miteinander verbunden sind, worauf noch einzugehen sein wird. Vgl. zur *ἐνέργεια* auch Wolfs (2020) ausführliche Untersuchung: z.B. 36ff.

<sup>82</sup> Met., IX, 6, 1048a30-32: Ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει.



Wenn sich etwas in Wirklichkeit befindet, heißt das, dass dieses etwas existiert, sich also konkret in der Welt befindet – im Gegensatz zur Möglichkeit. Oder anders formuliert: Es wurde bereits auf natürliche – beispielsweise ein Samen, der ein Baum wurde – oder artifizielle – beispielsweise ein Klumpen Erz, der eine Statue wurde – Art und Weise realisiert. Wenn sich etwas hingegen in Möglichkeit befindet, heißt das, dass es noch nicht greifbar existiert, aber das Vermögen dazu in sich trägt.

Nehmen wir zum tieferen Verständnis ein anderes, von Aristoteles selbst gewähltes Beispiel, die Vernunfttätigkeit, also das Denken: Ein Mensch kann der Möglichkeit nach denken, also seine Vernunft ausüben oder aktualisieren. Prinzipiell ist jedem Menschen diese Möglichkeit gegeben. Wenn ein Mensch nun beispielsweise bestimmten Tätigkeiten nachgeht, zum Beispiel für die Logik-Klausur lernt, angeregt ein Buch liest oder Ähnliches, aktualisiert er diese Vernunfttätigkeit, das heißt, er aktualisiert seine Möglichkeit und führt sie in die Wirklichkeit über. Wenn ein Mensch hingegen beispielsweise schläft, aktualisiert er sein Vermögen, zu denken, nicht, er denkt also in diesem Moment nicht der Wirklichkeit nach; die Möglichkeit ist ihm aber dennoch auch in diesem Moment gegeben. Wir sehen, dass sich Möglichkeit und Wirklich nicht nur auf Genese und Vergehen beziehen, sondern auch eine Tätigkeit kann mithilfe des Begriffspaares hinsichtlich ihres Status analysiert werden.

Doch was hat das mit einem Einzelding zu tun? Nach Aristoteles sind die einzelnen Momente des Form-Materie-Kompositums, also die Form einerseits, die Materie andererseits, analog zu Möglichkeit und Wirklichkeit zu verstehen. Dabei entspricht die Materie dem Moment der Möglichkeit und die Form dem Moment der Wirklichkeit.<sup>83</sup> Dem Stoff ist es möglich, diese oder jene Form anzunehmen. Diese oder jene Form ermöglicht dieser oder jener Materie dieses oder jenes Wirklichsein. Die Form ist dabei also *wirklichkeitsstiftend*, weil sie das Ding zu dem macht, was es eben ist.<sup>84</sup> Wirklich ist zudem das konkrete Form-Materie-Kompositum, das Einzelding, als dasjenige, welches beide Momente aufweist – einmal ist es wirklich dieses oder jenes durch diese oder jene Form, andererseits befindet es sich durch den Stoff auch in einem Kreislauf von Möglichkeiten, die es realisieren kann.

Damit führt Aristoteles in seiner Wirklichkeitsauffassung neue Begrifflichkeiten ein, die es ihm ermöglichen, dynamisch von Realität zu sprechen. Durch den Zusammenhang von Wirklichkeit und Form sowie Möglichkeit und Materie werden neue Zugänge geschaffen,

---

<sup>83</sup> Vgl. z.B. Met., VIII, 6, 1045a23-25: „Ist aber, wie wir behaupten, das eine Stoff, das andere Form, das eine dem Vermögen, das andere der Wirklichkeit nach, so scheint in der Frage gar keine Schwierigkeit mehr zu liegen.“ [εἰ δ' ἐστὶν, ὡς περ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον.]

Zusätzlich: Met., XII, 5, 1071a8ff.: „Der Wirklichkeit nach ist nämlich die Form, sofern sie abtrennbar ist, und das aus beiden Hervorgehende [...]. Dem Vermögen nach aber ist der Stoff; denn dieser ist dasjenige, das beides zu werden vermag.“ [ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾗ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμοιβῶν [...]. δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ δυνάμενον γίνεσθαι ἄμφο.]

<sup>84</sup> Vgl. dazu auch: Berti (in Rapp, 1996): „Die Identifizierung des Stoffes mit dem Vermögen und die der ersten Substanz, der Form, mit der Wirklichkeit dient genau dazu, den Charakter der Aktualität, der Wirksamkeit, der realen Existenz geltend zu machen, den Aristoteles der Hauptbedeutung des Seins zuschreiben will.“, 302. Für eine genaue modallogische Untersuchung ist noch immer Hartmann (1966) wegweisend, aber auch Wolf (2020) ist hier zu erwähnen.

um die dynamische Wirklichkeitsstruktur der Welt mit ihren Einzeldingen, die wiederum begrifflich zergliedert werden können, adäquat zu erfassen. Die Momente der Modallogik werden mit den Momenten der Ontologie in Zusammenhang gebracht und aufeinander bezogen, sodass auch die Seinsgrade eine ganz neue Bedeutung bekommen, weil sie nicht mehr nur als statisch, sondern als wechselhaft, als dynamisch angesehen werden müssen. Durch die analoge Setzung von Stoff und Möglichkeit sowie Form und Wirklichkeit gelingt es Aristoteles also, die ontologischen Gegebenheiten auch modallogisch zu untermauern und insofern zu ergänzen: Die Materie kann der Möglichkeit nach diese oder jene Form annehmen und dementsprechend zu diesem oder jenen Ding verwirklicht werden. Genauso anders herum: Die Form kann dieses oder jenes Stück Materie zu diesem oder jenen Ding formen.

Mithilfe des Begriffspaares von Wirklichkeit und Möglichkeit lassen sich nun ebenfalls ontologische Unterschiede festhalten: Die Wirklichkeit genießt gegenüber der Möglichkeit ontologisch und hinsichtlich ihres Seinsgrads Priorität, ist sie schließlich diejenige, in der etwas wirklich *ist*, während Mögliches wirklich sein *kann* oder eben *nicht*.<sup>85</sup>

Nun könnte man aber auch einwenden, dass alles, was wirklich ist, vorher doch möglich sein müsste. Dass diese Behauptung im aristotelischen Kontext allerdings fehl am Platze ist, lässt sich wie folgt erklären:

Das kann man so verstehen, dass ein Vermögen oder eine Möglichkeit immer nur bestimmt werden kann durch die Wirklichkeit, *zu der* es ein Vermögen ist.<sup>86</sup>

Eine Möglichkeit kann also immer nur eine Möglichkeit *einer* Wirklichkeit sein, indem sie verwirklicht wird, und nicht andersherum. Die Wirklichkeit ist somit ontologisch primär und somit der Möglichkeit vorangestellt. So wird auch in den ontologischen Verhältnissen die Analogie zwischen Wirklichkeit und Form einerseits und Möglichkeit und Materie andererseits deutlich. Jene sind diesen überzuordnen.

3.3.2.4. Exkurs in *De Anima*: Was ist der Unterschied zwischen einem einzelnen, lebendigen Menschen (wie Sokrates) und einer Statue, die einen Menschen darstellt (eine Statue von Sokrates), oder: Die aristotelische Seelenlehre

Bis jetzt konnten wir schon einen guten Einblick in die aristotelische Hylemorphismus-Ontologie erlangen. Nach der Ontologie in den *Kategorien* stand hier nicht mehr das Einzelding, sondern die Form als *ein Aspekt* des Einzeldings im Vordergrund, weil es als

---

<sup>85</sup> Vgl. dazu: Met., IX, 8, 1049b16ff. sowie VII, 7, 1032a20-22: „Alles aber, was wird, sei es durch Natur, sei es durch Kunst, hat einen Stoff; denn ein jedes Werdende hat die Möglichkeit sowohl zu sein als auch nicht zu sein, und das ist in einem jeden der Stoff.“ [ἅπαντα δὲ τὰ γινόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατόν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ἐν τῷ ἑκάστῳ ὕλη.]

<sup>86</sup> Rapp (2016): 185. Ergänzend auch Lewis (2011): 373.

das primär Seiende identifiziert werden konnte. Auch das aristotelische Begriffspaar Möglichkeit – Wirklichkeit konnte erfolgreich in die hylemorphische Ontologie integriert werden, es konnte die hylemorphische Ontologie sogar erweitern. Aber dennoch sollten wir die Untersuchungen in Bezug auf die *Metaphysik* noch ergänzen. Denn neben dem Spannungsfeld zwischen Individualität und Allgemeinheit könnte es ein weiteres Problem geben, das mit der Form als *primäre οὐσία* auf den ersten Blick einhergehen könnte und auf das man nur mit Hilfe von *De Anima* eine zufriedenstellende Antwort erlangt.

Um das Problem zu veranschaulichen, wollen wir uns zwei unterschiedliche Dinge vorstellen: Auf der einen Seite stellen wir uns eine Statue aus Erz vor, die Sokrates darstellen soll; auf der anderen Seite Sokrates selbst, aus Fleisch und Blut, lebendig und über verschiedene Dinge des Lebens und der Philosophie sinnierend.

Zuerst zur Statue von Sokrates. Wenden wir die aus der hylemorphischen Analyse gewonnenen Erkenntnisse an, können wir sagen, dass die Statue von Sokrates selbst das Kompositum ist, welches sich aus Form und Materie zusammensetzt. Die Materie ist Erz, die Form eine scheinbare Menschenform, denn die Statue hat zwei Beine, zwei Arme, einen Kopf, einen Rumpf, keine Federn etc. In den *Kategorien* wäre das Form-Materie-Kompositum als Zusammengesetztes von Aristoteles als die *erste οὐσία* bezeichnet worden. In der *Metaphysik* hingegen wurde einleuchtend festgestellt, dass die Form die primäre Art des Seins sein muss, weil sie erst dafür verantwortlich ist, dass die Statue von Sokrates ihrem Wesen nach die Statue von Sokrates ist. Sie ist wirklichkeitsstiftend für das Erz, was nur dem Vermögen nach eine Statue von Sokrates sein kann. Materie und das gesamte Ding müssen sich der Form ontologisch unterordnen, wobei unter Form keine transzendente, eigenständige und damit platonische Entität angenommen werden darf, sondern vielmehr muss die Form als das ontologische primäre Moment *im* Dings angesehen werden. Das bereitet soweit keine Schwierigkeiten mehr.

Rücken wir nun unseren denkenden Sokrates aus Fleisch und Blut in den Fokus und versuchen wieder die hylemorphische Analyse anzuwenden. Sokrates ist das Kompositum, welches aus der Materie Fleisch und Blut und Knochen sowie einer Menschenform besteht. Auch das ist soweit keine Überraschung. Vergleichen wir dieses Ergebnis mit dem Ergebnis der Analyse von der Sokrates-Statue. Zuerst einmal unterscheiden sich offensichtlich die Komposita voneinander: Sokrates und eine Statue von ihm sind numerisch-verschieden und insofern zwei gänzlich unterschiedene Entitäten. Auch die Materie beider Komposita ist äußerst unterschiedlich: Einmal haben wir biologisches Material wie Fleisch und Blut und Knochen, einmal Metall, in dem Fall haben wir eine Statue aus nicht näher bestimmten Erz. Und die Form? Die Form scheint auf den ersten Blick gleich zu sein. Sowohl Sokrates als auch die Statue von Sokrates haben offenbar jeweils eine Menschenform, obwohl sie sich in den anderen beiden Punkten fundamental voneinander unterscheiden. Unterschiede sieht man auch in ihrer Lebensführung: Sokrates ist lebendig, er denkt momentan, kann aber auch essen, trinken, lachen, schlafen etc. Die Statue hingegen, die Sokrates darstellt, steht und imitiert Sokrates in einer einzigen Haltung ihre ganze Existenz hindurch, ohne Veränderung. Das heißt, dass der größte Unterschied wohl vor allem darin liegt, dass wir alltagssprachlich sagen würden, dass Sokrates lebendig ist, die Statue von Sokrates hingegen nicht – ohne

dem Künstler zu nahe treten zu wollen. Aber woher kommt dieser Unterschied? Liegt es am Material? Ist der Materie das Moment des Lebendig-Seins inhärent? Oder sollten wir doch noch einmal einen genaueren Blick auf die Form werfen? Folgende Frage müssen wir also insgesamt klären: Was macht den lebendigen Menschen zu einem *lebendigen* Menschen, der dadurch von einer Statue, die einen Menschen darstellt, zu unterscheiden ist?

Um diese Frage hinreichend beantworten zu können, ist ein Blick in *De Anima* unerlässlich, denn dort breitet Aristoteles seine Seelenlehre aus, auf die man zur Beantwortung der Frage nicht verzichten kann. Denn grob gesprochen ist die Seele genau das, was den Körper dazu bringt, *ἐν-ἐργεῖα* zu sein, also ein lebendiges Lebewesen, wodurch er (unter anderem) von einer Statue, die den Körper eines Lebewesens *imitiert*, zu unterscheiden ist. Was genau ist es aber, was ein Lebewesen von einer Imitation eines Lebewesens unterscheidet? Was sind Tätigkeiten eines Lebewesens? Nach Aristoteles bedeutet es lebendig zu sein,

wenn Leben auch nur in einer seiner Bedeutungen vorliegt: als Vernunft, Wahrnehmung, örtliche Bewegung und Stehen, ferner als Bewegung der Ernährung, dem Schwinden und dem Wachstum nach.<sup>87</sup>

Und diese Tätigkeiten sind letztendlich Tätigkeiten, die eine Statue niemals ausführen können wird, sodass man ganz grundsätzlich sagen kann, dass sich Aristoteles' Einschätzung mit einer alltäglichen Einschätzung, wie wir sie vielleicht auch haben würden, deckt: Statue und Lebewesen sind dadurch zu unterscheiden, dass dieses lebendig ist, indem es denken, wahrnehmen, sich bewegen kann etc., jenes jedoch nicht. Sokrates ist ein lebendiger Mensch, während die Statue von Sokrates einen lebendigen Menschen *imitiert*, dabei jedoch selbst nicht lebendig sein kann. Dieses Lebendig-Sein kommt dem Menschen (aber auch Lebewesen allgemein) wiederum in der aristotelischen Lehre durch seine Seele zu, sodass die Seele auch „Prinzip“<sup>88</sup> dieser Tätigkeiten genannt werden kann. Das wiederum bedeutet, dass die Seele nicht einfach der Gestalt des Körpers entspricht, sondern für ganz eigene Vermögen eines Lebewesens zuständig ist.<sup>89</sup> Die Seele ist „Quelle und Ausgangspunkt dieser Vermögen“<sup>90</sup>, die dem Lebewesen das

---

<sup>87</sup> De An., II, 2, 413a20-25: λέγομεν οὖν ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως, διαρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτὸ φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις.

<sup>88</sup> De An., II, 2, 413b11-13: „Für jetzt sei nur soviel gesagt, daß die Seele Prinzip der genannten Phänomene ist und durch diese Vermögen bestimmt wird: Nähr-, Wahrnehmungs-, Denkvermögen und Bewegung.“ [νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει.]

Ergänzend dazu auch De An., II, 3, 414b1-5: „Wenn aber das Wahrnehmungsvermögen, dann auch das strebende. Das Streben ist nämlich Begierde, Mut und Wille, und die Lebewesen haben alle wenigstens einen Wahrnehmungssinn, den Tastsinn. Wem aber Wahrnehmung zukommt, dem kommen auch Lust und Schmerz, sowie das Lustvolle und Schmerzvolle zu.“ [εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὀρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, τὰ δὲ ζῶα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἀφήν· ἧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονὴ τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία.]

<sup>89</sup> Weiterführend dazu: Shields (in Rapp/Corcilius, 2011): 320f.

<sup>90</sup> Shields (in Rapp/Corcilius, 2011): 318.

Lebendig-Sein zukommen lassen.

Aber nicht nur das; aristotelisch gesprochen, ist die Seele zusätzlich auch der Grund dafür, warum der Körper eine Einheit ist, „im Gegensatz zu einem bloßen Aggregat“<sup>91</sup>, wie Shields richtigerweise festhält, also keine bloße Ansammlung von Teilen, sondern durch sie ist ein Körper *ein* Körper. Wir erinnern uns zurück: Dass ein Körper wie beispielsweise eine Statue aus Erz nicht nur eine bloße Ansammlung bestimmter Materiestücke ist, sondern vielmehr eine Einheit darstellt, hängt wesentlich von seiner Form als seine *primäre οὐσία* ab. Die Form eines Dings ist das einheitsstiftende Moment. Deshalb und dementsprechend

muß die Seele ein Wesen als Form(ursache) eines natürlichen Körpers sein, der in Möglichkeit Leben hat. Das Wesen aber ist Vollendung (Entelechie). Also ist sie Vollendung eines solchen Körpers.<sup>92</sup>

Wenn die Form dasjenige ist, welches verantwortlich dafür ist, dass ein Körper zu *einem* Körper wird, muss die Seele, wenn sie dafür verantwortlich ist, dass ein Körper eines Lebewesens zu *einem* Körper eines Lebewesens wird, die Form eines Lebewesens sein. Aristoteles versteht darunter Folgendes:

Da nämlich das Wesen (Substanz) in dreifacher Weise verstanden wird, wie wir gesagt haben, wovon das eine die Form, das andere die Materie, und das dritte das aus beiden (Zusammengesetzte) ist, von diesen aber die Materie/Potenz, die Form hingegen Vollendung, und da das aus beiden (Zusammengesetzte) beseeltes (Lebewesen) ist, ist nicht der Körper die Vollendung einer Seele, sondern diese <umgekehrt> eines Körpers.<sup>93</sup>

Jede Form eines Lebewesens ist demnach mit seiner Seele identisch,<sup>94</sup> denn die Seele stiftet einerseits Einheit, andererseits belebt sie auch den Körper und macht somit das Form-Materie-Kompositum zu einem Lebewesen.

Das wiederum bedeutet aber auch, dass die *primäre οὐσία* eines Lebewesens seine Seele sein muss, weil Seele und Form schließlich identisch sind. Daraus kann man folgern, dass die Seele – wie schon angesprochen – das „Prinzip der Lebewesen“<sup>95</sup> darstellt, weil sie

---

<sup>91</sup> Shields (in Rapp/Corcilius, 2011): 319.

<sup>92</sup> De An., II, 1, 412a18-21: ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια.

Ergänzend dazu: Met., V, 8, 1017b14-16: „In einer andern Weise heißt Wesen, was immanent in solchen Dingen, welche nicht von einem Subjekt ausgesagt werden, Ursache des Seins für diese ist, wie die Seele in dem Lebewesen.“ [ἄλλον δὲ τρόπον ὃ ἂν ἢ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιοῦτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ.]

<sup>93</sup> De An., II, 2, 414a14-19: τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἵπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν· τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια· ἐπεὶ δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματος τινος.

<sup>94</sup> Zu dieser Einschätzung kommt auch Code (1984): „Each living material composite has a particular form that is peculiar to just that composite, and that is identical with its soul (the soul also being unique to the composite of which it is the soul).“, 13.

<sup>95</sup> De An., I, 1, 402a4-7: δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἢ γνῶσις αὐτῆς μεγάλη συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἶον ἀρχὴ τῶν ζῴων.

ihm als Ursache vorangeht. Ursache versteht Aristoteles in diesem Punkt in mehrfacher Bedeutung:

Die Seele ist Ursache und Prinzip des lebenden Körpers. Dies wird aber in mehrfacher Bedeutung verstanden. Entsprechend den drei unterschiedenen Arten (von Ursachen/Prinzipien) ist gleichermaßen die Seele (dreifache) Ursache: Sie ist nämlich sowohl Ursprung der Bewegung, als auch Zweck, und auch als Wesen der beseelten Körper ist die Seele Ursache.<sup>96</sup>

Insgesamt also ist die Seele folglich

nun aber primär dieses (Prinzip), wodurch wir primär leben, wahrnehmen und denken. Daher ist sie wohl ein gewisser Begriff und eine Form, nicht jedoch Materie und Zugrundeliegendes.<sup>97</sup>

Dadurch ist sie auch eine primäre Art des Seins. Wenn etwas primäre Art des Seins, spricht: Form, ist, hat das auch modallogische Konsequenzen, denen wir uns nun auch in diesem Kontext zuwenden müssen.

Wie wir vorher feststellen konnten, entspricht dem Prinzip der Materie das Prinzip der Möglichkeit, dem Prinzip der Form das Prinzip der Wirklichkeit. Dementsprechend kann das auch auf die Relation zwischen Körper und Seele angewandt werden. Denn die Seele führt den leblosen Körper in die Wirklichkeit über, dem die Möglichkeit gegeben ist, wirklich, also lebendig zu sein. Ist er aber nicht beseelt, so beharrt er im Bereich der Möglichkeit. Die Seele als *οὐσία* eines lebendigen Dings muss demnach der modallogischen Kategorie der Wirklichkeit zugeordnet werden, da sie letztendlich nichts anderes als die Form eines solchen darstellt.<sup>98</sup> Damit

---

<sup>96</sup> De An., II, 4, 415b8-12: ἐστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται. ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτῆ, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία.

Vgl. ergänzend De An., II, 4, 415b12-24: „Daß sie es als Wesen ist, leuchtet ein; denn bei allen Dingen ist die Ursache des Seins das Wesen, das Leben ist aber bei den Lebewesen das Sein, und Ursache und Prinzip hiervon ist die Seele. [...] Offenkundig ist aber die Seele Ursache auch als Zweck: Wie nämlich die Vernunft um eines Zweckes willen wirkt, so in gleicher Weise auch die Natur, und das ist ihr Zweck. Ein solcher Zweck und von Natur ist in den Lebewesen die Seele. [...] Doch ist die Seele auch das erste Prinzip, woraus die örtliche Bewegung entspringt. Aber nicht allem Lebendigen kommt dieses Vermögen zu.“ [ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δηλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχὴ. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. φανερόν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἐστίν αὐτῆ τέλος. τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ φύσιν· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργαν, καὶ καθάπερ τὰ τῶν ζῴων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα. διττῶς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα, τό τε οὗ καὶ τὸ ᾧ. ἀλλὰ μὴν καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κατὰ τόπον κίνησις, ψυχὴ· οὐ πᾶσι δ' ὑπάρχει τοῖς ζῶσιν ἡ δύναμις αὐτῆ. ἐστὶ δὲ καὶ ἀλλοίωσις καὶ αὐξήσις κατὰ ψυχὴν.]

<sup>97</sup> De An., II, 2, 414a12-14: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοοῦμεθα πρῶτως· ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.

<sup>98</sup> Dazu bestätigend: De An., II, 2, 412b25-26, aber auch Shields (in Rapp/Corcilius, 2011): z.B. 320f., sowie Code (1984): „Soul makes the matter constitute the man in actuality.“, 10.

ist die Seele die erste Vollendung der Seele eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat, und zwar von der Art, wie es der organische ist.<sup>99</sup>

Insgesamt ergibt sich daraus die Lehre von einer Seele, die als Substanz und Wirklichkeit der passenden Materie sowie dem gesamten Form-Materie-Kompositum zugrunde liegt.<sup>100</sup>

Damit grenzt sich Aristoteles eindeutig von zwei anderen „Extrem“-Positionen ab: Nämlich einerseits von einem reduktiven Materialismus und andererseits von einem pythagoreisch-platonischen Dualismus und Chorismos von Körper und Seele.<sup>101</sup> Aristoteles' Seelenlehre ist nicht wirklich monistisch, aber auch nicht wirklich dualistisch. Über die Pythagoreer beispielsweise urteilt Aristoteles dementsprechend:

Es ergibt sich aber jenes (oben erwähnte) Merkwürdige für den gegenwärtigen und die meisten Lehrvorträge über die Seele: Sie verbinden nämlich die Seele mit dem Körper und setzen sie in diesem an, ohne weiter zu bestimmen, aus welcher Ursache dies geschieht, und wie sich der Körper dazu verhält. Und doch dürfte dies, so scheint es, notwendig sein <zu bestimmen>; denn wegen der Gemeinschaft (der Seele und des Körpers) wirkt das eine und das andere erleidet, das eine wird bewegt und das andere bewegt. In solchem Verhältnis stehen jedoch nicht beliebige Dinge zueinander. Die (genannten Denker) aber versuchen nur zu sagen, wie beschaffen, die Seele sei, während sie über den Körper, der sie aufnehmen soll, nicht noch weitere Bestimmungen geben [...].<sup>102</sup>

Was Aristoteles bei einer dualistischen Position also fehlt, ist eine adäquate Bestimmung des Verhältnisses zwischen Körper und Seele. Vor allem der körperliche Aspekt wird nach Aristoteles vernachlässigt. Eine solche Frage wie die nach der Einheit von Seele und Körper stellt sich für seine eigene Position jedoch nicht, weil laut seiner Seelentheorie Körper und Seele verschiedene *Momente eines einzigen Dings* sind. Aristoteles ist kein Platoniker. Eine Seele ist keine Seele, die das Vermögen zur Transzendenz im wörtlichen Sinne hat, wenn sie den Körper und damit das irdische Gebundensein ablegt. Eine Seele

---

<sup>99</sup> De An., II, 1, 412a27-412b1: διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὁργανικόν.

<sup>100</sup> Vgl. dazu auch: De An., II, 1, 412a19ff.

<sup>101</sup> Vgl. dazu Shields (in Rapp/Corcilius, 2011): 313. Außerdem: Rapp (2016): 191ff.

<sup>102</sup> De An., I, 3, 407b13-21: ἐκεῖνο δὲ ἄτοπον συμβαίνει καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ τοῖς πλείστοις τῶν περὶ ψυχῆς· συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχὴν, οὐθὲν προσδιορίσαντες διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. καίτοι δόξαιεν ἂν τοῦτ' ἀναγκαῖον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἀλλήλα τοῖς τυχοῦσιν. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἐτι προσδιορίζουσιν [...].

Ergänzend De An., I, 5, 411b5-10: „Einige lehren, sie (=die Seele) sei teilbar und sehe mit dem einen Teil ein, während sie mit einem anderen begehre. Was hält denn nun die Seele zusammen, wenn sie von Natur teilbar ist (d.h. Teile hat)? Nicht doch der Körper; denn es scheint umgekehrt vielmehr die Seele den Körper zusammenzuhalten. Wenn sie (von ihm) herausgeht, dann verflüchtigt er sich und verfault. Wenn aber etwas anderes ihre Einheit bewirkt, dann müßte jenes am meisten Seele sein.“ [λέγουσι δὲ τινες μεριστὴν αὐτήν, καὶ ἄλλῳ μὲν νοεῖν ἄλλῳ δὲ ἐπιθυμεῖν. τί οὖν δὴ ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν, εἰ μεριστὴ πέφυκεν; οὐ γὰρ δὴ τό γε σῶμα· δοκεῖ γὰρ τούναντίον μᾶλλον ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν. ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται. εἰ οὖν ἕτερόν τι μίαν αὐτὴν ποιεῖ, ἐκεῖνο μάλιστα' ἂν εἴη ψυχὴ.]

ist nicht *real* abtrennbar vom Körper.<sup>103</sup> Demnach liegt also keine Realdistinktion vor, wie das bereits bei unserer Untersuchung zu den Substanzbüchern der Fall war. Nur dem Begriff nach, das heißt in einer theoretischen Überlegung, kann man die einzelnen Momente eines Dinges sezieren und voneinander trennen, denn aristotelische Formen sind dem Ding *immanent* und *transzendieren* dieses nicht. Es ist ein entscheidender Punkt dieser Seelenlehre,

daß die Seele weder ohne Körper ist, noch (selber) ein Körper; denn sie ist kein Körper, wohl aber etwas (Prinzip), das zum Körper gehört, und liegt daher im Körper vor, und zwar in einem sobeschaffenen Körper.<sup>104</sup>

Die Seele als Form eines Körpers ist demnach also nur begrifflich zu trennen. Auf dieselbe Weise, wie die Form Kreis nicht vom Erz real getrennt werden kann, kann die Seele als Form nicht von der Materie des Lebewesen real getrennt werden.<sup>105</sup> Aristoteles bleibt seinen Grundsätzen treu: Die Form ist den Dingen immanent, ob es nun eine Seele ist oder eine Kreisform, das ist völlig irrelevant für das dahinterstehende Prinzip.

Das wiederum führt zu der Folgerung, dass eine aristotelische Seele auch nicht unterteilt werden kann, ganz im Gegensatz zur platonischen Seele, wie sie vor allem im *Timaios* präsentiert wird. Es gibt nur eine einzige Seele, die sich auf den ganzen Körper des Lebewesens und die Gesamtheit seiner Tätigkeiten erstreckt. Es gibt prinzipiell keine graduellen Unterschiede zwischen den einzelnen Tätigkeiten. Verdauung und Wachsen sind genau in demselben Maße Fähigkeiten, die einem Lebewesen zukommen, wie Wahrnehmen oder auch Denken.<sup>106</sup> Im platonischen Dualismus von Seele und Körper war das gänzlich verschieden. Damit wählt Aristoteles einen für ihn bekannten Weg, nämlich einen „Mittelweg“<sup>107</sup> zwischen dualistischer und monistischer Seelenlehre. Dieser Mittelweg kann dadurch sogar als eine eigene Position, als „ein Standpunkt sui generis“<sup>108</sup>, angesehen werden.

Jedenfalls steht für uns die Antwort auf die Ausgangsfrage dieses Teilkapitels fest: Sokrates und eine Statue, die Sokrates darstellt, haben vielleicht die gleiche *äußere* Form

---

<sup>103</sup> De An., II, 2, 413a3-6: „Daß also die Seele nicht abtrennbar vom Körper ist, oder ein gewisser Teil (Vermögen) von ihr, wenn sie von Natur aus (in Vermögen) teilbar ist, erweist sich deutlich; denn von einigen ist die Vollendung die der Teile selbst.“ [ὄτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν.] Dass Form und Materie nur begrifflich in der Untersuchung und nicht real vom Form-Materie-Kompositum abgetrennt werden können, haben wir bereits herausgehoben.

<sup>104</sup> De An., II, 2, 414a19-23: καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μὴτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιοῦτω, καὶ οὐχ ὡσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτὴν [...].

<sup>105</sup> Vgl. dazu: Rapp (2016): „Die basale Idee ist dabei die: Weder Form noch Materie sind für sich genommen eigenständige, zählbare Individuen; vielmehr handelt es sich um diejenigen Aspekte, durch die man die Konstitution eines zählbaren Dings beschreiben kann.“, 191. Eine Seele und Körper „sind nicht eines und sind auch nicht verschieden; zwischen ihnen besteht das genuine Verhältnis des »Bestehens aus«, der materiellen Konstitution.“, 192.

<sup>106</sup> Vgl.: Rapp (2016): 190.

<sup>107</sup> Shields (in Rapp/Corcilius, 2011): 317.

<sup>108</sup> Rapp (2016): 190-191.



eines Menschen, indem beide zwei Arme, zwei Beine, einen Kopf, einen Rumpf, keine Federn etc. aufweisen, aber dennoch kann nicht beiden eine Menschenform zugesprochen werden. Wir müssen also genauer differenzieren. Nur dem Sokrates aus Fleisch und Blut und Knochen kann eine Menschenform zugesprochen werden, denn Sokrates weist einmal die *äußeren Merkmale* eines Menschen auf, aber ebenso auch die *inneren Merkmale und Fähigkeiten* eines Menschen. Er kann denken, lachen, schlafen, verdauen etc. Beide Merkmalskategorien zusammen ergeben eine Menschenform. Die Statue hingegen weist nur die *äußeren Merkmale* eines Menschen auf, weshalb ihr auch insgesamt keine Menschenform, sondern – aristotelisch gesprochen – vielmehr etwas wie eine *äußere Menschenform* oder eine *menschenähnliche* Form zugesprochen werden kann, niemals aber eine Menschenform, wie sie Sokrates als Lebewesen zukommt. Sokrates hat nämlich eine Seele, durch die er lebendig ist; die Statue hat keine Seele und ist somit auch nicht lebendig.

Was bringt uns dieses Wissen jedoch in Hinblick auf unser übergreifendes Thema? Die aristotelische Seelenlehre zeigt uns deutlich, dass die Wirklichkeit nach Aristoteles ständig hergestellt werden muss, das heißt, dass etwas von seinem Potential in einen Wirklichkeitszustand überführt werden muss. Bei Lebewesen ist dafür die Seele zuständig. Sie ist ein Sonderfall und erbringt eine individuelle Leistung im aristotelischen Kontext, denn einerseits erbringt sie die permanente Herstellung von Wirklichkeit am Individuum als *das* Lebensprinzip dessen, andererseits steht damit fest, dass ohne die Seele nichts von der Potentialität in die Aktualität überginge. Ihre Sonderrolle und Bedeutung – auch in diesem Kontext – darf also nicht ignoriert werden, sondern muss immer in Bezug auf das Lebewesen mitgedacht werden, da sie letztendlich als Ursache für die Selbstständigkeit des Organismus zu sehen ist und Selbstständigkeit neben Unabhängigkeit ein für uns übergreifendes Kriterium der Realitätsstufung darstellt.

### 3.3.2.5. Methodische Überlegung: Worauf sollte der Fokus gelegt werden: Einzelding-Ontologie oder hylemorphische Ontologie?

Da wir nun zwei verschiedene Ontologien – zu der einen zusätzlich eine Seelenlehre – des Aristoteles kennengelernt haben, stellen sich daran anschließend einige Fragen, denen wir uns annehmen müssen: Stehen sich Einzelding-Ontologie und hylemorphische Ontologie konträr entgegen? Schließen sich beide damit gegenseitig aus? Wenn ja, was bedeutet das für unsere Untersuchung? Oder sind beide in gewisser Hinsicht in Einklang zu bringen?

Lassen wir unsere Ergebnisse kurz Revue passieren. In der Einzelding-Ontologie der *Kategorien* wurden die Einzeldinge wie dieser bestimmte Mensch oder dieses bestimmte Rind als *erste οὐσία* identifiziert, die Art hingegen als *zweite οὐσία*. Diese Aufzählung ist durchaus als Hierarchie zu verstehen. Da die *erste οὐσία* nach Aristoteles in den *Kategorien* nämlich am meisten selbstständig ist, ist sie der *zweiten οὐσία* überzuordnen,

auch, was ontologische Priorität angeht. Das Argument lautete, dass es ohne die *erste οὐσία* auch keine *zweite* geben könnte.

In der hylemorphischen Ontologie hingegen wird das Einzelding in verschiedene Aspekte differenziert; es wird nicht mehr nur als bloßes Einzelding behandelt. Dadurch ergibt sich auch ein neues Ergebnis: Während die Form zur primären *οὐσία* gekürt wird, gibt es keine *zweite οὐσία* mehr. Die Form als TEE eines Dings ist die primäre Art des Seins, also Ursache und Prinzip aller anderen Arten des Seins. Die Ergebnisse sind also unterschiedlich, aber sind sie dennoch in Einklang zu bringen? Oder stehen sie sich vollkommen konträr und unvereinbar gegenüber?

Tatsächlich scheint Ersteres zuzutreffen. Einzelding-Ontologie und hylemorphische Ontologie scheinen vielmehr in einem Zusammenhang zu stehen. Während Aristoteles in den *Kategorien* das Einzelding in den Fokus rückt, behandelt er dasselbe in der *Metaphysik* differenzierter und tiefergehend – die Substanzbücher bauen demnach auf den Ergebnissen der *Kategorien* auf. Das wiederum bedeutet – und da ist Rapps Einschätzung zuzustimmen –,

dass die beiden Theorien keineswegs unvereinbar sind, sondern im Gegenteil die Substanztheorie der *Metaphysik* eine Einzeldingontologie nach dem Vorbild der *Kategorien* sogar voraussetzt.<sup>109</sup>

Auch Liske sieht einen notwendigen Zusammenhang zwischen *Kategorien* und *Metaphysik*:

Vielmehr denkt Ar. die Ansätze der *Kategorien* weiter, indem er sie zum Teil revidiert.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Rapp (2016): 173. Vgl. auch Rapp (in Rapp, 1996). Auch Zingano (in Horn, 2016) zeigt Tendenzen in eine ähnliche Richtung: „According to the *Categories*, the ontological pieces of the world are individuals, there called *prōtai ousiai*, first substances, in which all the accidents inhere and of which all species or genera are said. Species and genera display a Janus-face nature. On the one hand, they are substances, for they are expressly said to be second substances in this treatise; on the other, they are treated as a sort of quality, *poion ti*, since they mark off what first substances properly are. In contrast to this, the reader of the central books of *Metaphysics* finds a different account: forms, which correspond to the species of the *Categories*, have now ontological priority and are consequently posited as *prōtai ousiai*, whereas genus is banned from the realm of substance. Individuals are indeed substances, but they are no longer first substances. Thus, there is a shift, and it does seem to be significant, as one moves from individuals towards forms as first substances.”, 139.

<sup>110</sup> Liske (in Höffe, 2005): 413. Gegen eine solche Annahme: Krämer (1973): „Die Unterschiede zwischen Cat. 5 und der späteren Eidoslehre liegen auf der Hand und lassen sich nicht harmonisieren: Das Eidos ist später nicht mehr als δευτέρα οὐσία und ποιόν (3 b 15ff.) an die Seite des γένος gestellt, sondern anstatt des Individuums selbst πρώτη οὐσία und damit der eigentliche Seinsträger geworden. Zwischen beiden Positionen liegt offensichtlich die atologische Analyse der zu chst unproblematisch angesetzten οὐσία (αἰσθητή) auf Hyle und Eidos, wobei Hyle und σύνολον hinter dem Eidos zurückbleiben. Es ist daher mit zwei verschiedenen Fassungen der aristotelischen Eidoslehre zu rechnen, die sich genetisch zu einander verhalten und von denen die ältere nicht nur den speziellen Richtungssinn der späteren, sondern auch die Grundtendenz des gesamten aristotelischen Ansatzes deutlicher erkennen hilft. Insbesondere muß, wer das Verhältnis der aristotelischen Eidoslehre zu derjenigen Platons und der übrigen Akademiker historisch und systematisch zu verstehen unternimmt, die beiden Versionen, in der die aristotelische Eidoslehre auftritt, gleichermaßen berücksichtigen: diejenige, die dem Art-Eidos, und ebenso diejenige, die dem Individuum den Rang des Seinsträgers (πρώτη οὐσία) einräumt. Die bisherigen Erklärungsversuche sind danach zu

*Kategorien* und *Metaphysik* sind also nicht als konträr zu verstehen, sondern die Substanzbücher der *Metaphysik* denken den Ansatz der *Kategorien* weiter, indem erstens nicht nur versucht wird, die Arten des Seins zu kategorisieren, sondern vor allem *eine* primäre Art des Seins identifiziert werden soll, und indem zweitens das Einzelding nicht mehr nur als bloßes Einzelding behandelt wird, sondern als Einzelding mit verschiedenen Aspekten.

Für unsere Untersuchung bedeutet das, dass die Einzelding-Ontologie in den Hintergrund gerückt werden kann, die Ontologie der Substanzbücher hingegen weitergehend hinsichtlich einer Realitätsgradation untersucht werden soll. Diese „Vernachlässigung“ scheint insofern legitim zu sein, dass Aristoteles tatsächlich den Begriff der *οὐσία* weiterentwickelt, indem das Einzelding ausdifferenziert wird. Auch die Seelenlehre des Aristoteles bekräftigt dieses Vorgehen, indem man die Form eines Lebewesens mit seiner Seele identifizieren kann. Demnach bietet sich also eine Fokussierung auf die *Metaphysik* an, um nun anschließend die Frage nach einer möglichen Gradation der Realität bei Aristoteles beantworten zu können.

### 3.3.2.6. Die aus der *Metaphysik* folgende Gradation der Realität

Durch die Charakterisierung der Form als primäre Art des Seins in den Substanzbüchern stellt sich natürlich analog die Frage, ob man dieser primären *οὐσία* auch einen Realitätsgrad, der beispielsweise höher als der Materie oder der des konkreten Einzeldings selbst ist, zusprechen kann. Und in der Tat, scheint ein solches Vorgehen möglich zu sein. Schließlich ist die Form diejenige *οὐσία*, die letztendlich die entscheidende Ursache dafür ist, dass das Einzelding genau das *in concreta* ist, was es eben *ist*. Die Form ist zudem das, wovon anderes ausgesagt wird, während sie selbst von nichts ausgesagt wird – sie ist höchst selbstständig und unabhängig. Das trifft auf Materie und Kompositum hingegen nicht zu. Indem Aristoteles also verschiedene Aspekte des Dings annimmt, scheint er gleichzeitig auch eine Realitätsgradation anzunehmen, in der die Form als Ursache und Prinzip eines Dings einen höheren Grad der Realität aufweist

---

bemessen, inwieweit sie diesem Kriterium gerecht werden.“, 124-125. Rapp (1995) relativiert diese scheinbar unvereinbaren Lehren: „In der ‚Metaphysik‘ nennt Aristoteles das Eidos als die erste Substanz; es hat also den Anschein, als werde die zweite Substanz der ‚Kategorienschrift‘ jetzt zur ersten gemacht und somit das bisherige Modell gleichsam auf den Kopf gestellt. Tatsächlich fällt die Entwicklung jedoch weit weniger drastisch aus: Der ersten Substanz korrespondiert jetzt keine zweite Substanz mehr, und nach wie vor gilt dasjenige als Substanz, von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst jedoch von keinem anderen ausgesagt werden kann.“, 98. Außerdem: „Wenn daher Aristoteles das Eidos als erste Substanz bezeichnet, dann scheint er in der Tat die Frage in Angriff zu nehmen, deren Beantwortung ihm in der ‚Kategorienschrift‘ mehr oder weniger mißlang, nämlich die Frage, wie das Eidos, z. B. ‚Mensch‘, das auch schon in der ersten Substanz der ‚Kategorienschrift‘, also in ‚irgendein Mensch‘, ein doch maßgebliches Strukturmoment darstellte, dem Substrat seine Bestimmtheit verleihen und dabei als substantial gedacht werden kann.“, 98-99.

als Materie und Kompositum insgesamt. Wenn Aristoteles sagt, dass die Form „mehr Wesen ist“<sup>111</sup>, scheint er vorauszusetzen, dass die Form auch einen höheren Realitätsgrad aufweisen muss.

Aber wir können noch mehr zu einer solchen Gradation, die mit einer Ontologie einhergeht, festhalten. Während die Form einen höheren Grad an Realität als das Ding selbst aufweist, weist ein solches Ding wiederum einen höheren Grad an Realität als *nicht-οὐσίαι*, wie akzidentelle Eigenschaften, auf. Auch wenn das Ding nicht so selbstständig wie die Form ist, ist es dennoch als unabhängig von *nicht-οὐσίαι* zu betrachten, während *nicht-οὐσίαι* gänzlich abhängig von dieser *οὐσία* sind.<sup>112</sup>

Durch die Analyse der primären Art des Seins, von welchem das weniger selbstständige Sein in seiner Existenz abhängt, ist es folglich nur konsequent, das auch auf die Realitätsstruktur zu übertragen und Realitätsgrade anzunehmen. Und so muss es der Fall sein, dass der Form ein höherer Grad zugeschrieben werden muss als dem Stoff und dem Form-Materie-Kompositum, weil jene Ursache und Prinzip für beide anderen Aspekte darstellt.<sup>113</sup>

Auch das analoge Begriffspaar von Möglichkeit und Wirklichkeit hat natürlich Konsequenzen für die Realitätsgradation. Es ist nämlich völlig offensichtlich, dass der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit ein höherer Grad an Realität zugeschrieben werden muss. Wenn etwas in Wirklichkeit existiert, ist es bereits realisiert; wenn etwas in Möglichkeit existiert, kann es irgendwann realisiert werden, es kann aber auch nicht realisiert werden. Die modallogischen Aussagen Aristoteles' fügen sich also nicht nur hinsichtlich der Ontologie, sondern auch hinsichtlich der Realitätsgradation ein. Allerdings – und das ist nochmal zu betonen – sind damit auch diese Grade als dynamisch zu charakterisieren: Das wirkliche Form-Materie-Kompositum zerfällt und wird formlos,

---

<sup>111</sup> Met., VII, 3, 1029a27-30: καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ. διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.

<sup>112</sup> Vgl. dazu Corkum (2008). Eine solche *οὐσία* ist für Corkum – ontologisch gesprochen – nämlich „ontologically independent from non-substances but non-substances are ontologically dependent on substances.“, 67. Corkum geht in seinem Aufsatz näher auf die ontologische (Un-)Abhängigkeit von *nicht-οὐσίαι* und *οὐσίαι* ein. Dabei bemerkt Corkum auch eine generelle Asymmetrie zwischen *οὐσία* und *nicht-οὐσία*. Diese Asymmetrie stellt auch Katz (2017: z.B. 58) fest.

<sup>113</sup> Oder wie Loux (1991) es ausdrückt: „primary reality“ (z.B. 92, 246, 263). Loux kommt zudem zu dem Schluss: „*Ousiai* are the genuine realities.“, 16. Bestätigend dazu auch Oehler (1955): „Insofern hat sie mehr Realität im Sinne der alten Ontologie, mehr Vollkommenheit, ist in höherem Grade Seiendes (μᾶλλον ὄν) als die ἄλλα κατηγορούμενα, die sie wie geringere Seiendheiten trägt. Sie ist der Seinsgrund der anderen kategorialen Weisen des Seins. Diese verdanken ihre Realität nicht sich selbst, sondern der durch sie bestimmten Substanz, der sie zukommen.“, 77. Für den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Graden des Seins und Graden der Realität bei Aristoteles vgl. ergänzend Morrison (1987): „All of the evidence which can be used to persuade doubters that degrees of being can indeed be found in the *Metaphysics* has now been presented. But once one is convinced that Aristotle did believe in degrees of being, good grounds are available for seeing them tacitly at work in many other passages as well. Given the way in which priority (of various sorts) serves as a criterion of οὐσία, it is reasonable to suppose Aristotle to hold the principle that what is prior (in these ways) to that extent has a higher degree of being. Thus in all of the many arguments in the *Metaphysics* which concern the priority of substance, or the priority of one being or substance over another, it is reasonable to suppose that an inference concerning degrees of being is being licensed; and that Aristotle was aware of this and intended it, even when he did not bother to make the point explicitly. Seen in this light, the *Metaphysics* is pervaded with degrees of being.“, 396. Zu Seinsgraden bei Aristoteles vgl. auch Hübner (in Rapp/Corcilius, 2011, z.B. 329).

damit ein Stück Materie. Dadurch, dass es nun wieder reine Materie ist, ist sein Realitätsgrad zwar niedriger. Aber ihm sind nun vielfältige Möglichkeiten gegeben, zu was es wieder mit einer neuen Form werden kann. Der Zusammenhang zwischen Ontologie und Möglichkeit – Wirklichkeit, mithin Realitätsgradation wird also deutlich. Bis hierhin zusammengefasst, kann man also festhalten, dass wir von diesen ontologischen Gegebenheiten Rückschlüsse auf die Gradation der Realität ziehen können. Die Form hat (bis hierhin) den höchsten Grad der Realität im aristotelischen System eingenommen, denn sie ist es, auf die die Materie und das Einzelding in ihrer Wirklichkeit zurückzuführen sind. Die Form *konstituiert* erst das Ding in dem, was es ist. Gemein ist Platon *und* Aristoteles also, dass die Form einen höheren Realitätsgrad für sich beanspruchen kann. Aber während Platon die Formen im transzendenten Ideenhimmel annimmt, vermutet Aristoteles sie nicht getrennt von dem, was sie verursachen, sondern diesem inhärent.

### 3.3.2.7. Zwischenfazit zur *οὐσία* als primär Seiendes

Bis hierhin zusammengefasst, kann man festhalten, dass eine solche Gradation bei Aristoteles belegt ist. Nachdem wir zuerst die Einzelding-Ontologie als Grundlage für die (auch chronologisch) darauf folgende hylemorphische Ontologie analysierten, daran anschließend auch eben diese selbst, die durch die aristotelische Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit sowie die aristotelische Seelelehre erweitert wurde, ergaben sich einige ontologische Gegebenheiten, die mit der Rede von Graden der Realität in Verbindung gebracht werden konnten, sodass wir insgesamt von einem System einer Realitätgradation sprechen können.

Aber wie ist dieses zusätzlich zu charakterisieren? Wir haben ja schon feststellen können, dass Aristoteles mit einer solche Gradation letztendlich dieselben Fragen zu beantworten versucht, die auch schon Platon beantworten wollte. Das Vorgehen, aus selbstständigem und weniger selbstständigem Sein auf den entsprechenden Realitätsgrad zu schließen, ist deshalb bei beiden übereinstimmend. Die einzelnen Realisierungen unterscheiden sich jedoch in mehreren Hinsichten: Bei Platon bestand die Realität aus überwiegend statischen Graden der Realität. Nur das Prinzip des Demiurgen schien dynamisch zu sein und die einzelnen voneinander zu trennenden Bereiche miteinander in Verbindung setzen zu können. Bei Aristoteles ergibt sich durch seine die Realität beschreibende Wortwahl und sein System von Möglichkeit und Wirklichkeit ein bis jetzt ausschließlich dynamisches System der Gradation. Wenn etwas möglich ist, ist es nicht dazu verdammt, auf ewig in diesem Status zu verweilen; es kann verwirklicht werden und damit in den Zustand des Wirklichen eintreten. Gleichzeitig kann auch das Wirkliche zerfallen und die Materie, die vorher verwirklicht worden war, ist nun wieder ein Etwas, das der Möglichkeit nach existiert und so mit einer neuen Form zu etwas neuem Wirklichen geformt werden kann. Die Dynamik von Form und Materie, Genese und Zerfall, ergibt

sich also aus einem Wechselspiel von Wirklichkeit und Möglichkeit, die *beide* Momente der Realität und eines Einzeldings sind.

Aber Möglichkeit und Wirklichkeit sind nicht die einzigen modallogischen Begriffe, die Aristoteles anwendet. Hinzu kommt der Begriff der Notwendigkeit. Er definiert den Begriff der Notwendigkeit als das, was sich unter keinen Umständen anders verhalten kann und somit einfach das Einfache ist.<sup>114</sup> Es scheint, als ob sich die Notwendigkeit durch ihr unbedingtes Dasein durch einen höheren Grad an Realität auszeichnen muss. Aber was ist ein Beispiel für etwas Notwendiges? Was *muss* im Kosmos sein? Das ist die Stelle, an der Aristoteles seinen berühmten Ersten Bewegter einführt.

### 3.4. Der Erste Bewegter

Das Konzept des Ersten Bewegters im Kosmos ist einer der wichtigsten – wenn nicht der wichtigste – Aspekt in der Realitätsvorstellung Aristoteles'. Wie wir sehen werden, konzentriert sich in ihm pures Sein und damit pure Wirklichkeit. Diese besondere *οὐσία* – denn auch der Erste Bewegter ist eine *οὐσία*, wenn auch keine sinnlich wahrnehmbare – weist viele Eigentümlichkeiten auf, die in diesem Kontext relevant werden, ist sie schließlich auch die *οὐσία*, die Aristoteles mit Gott identifizieren wird. Aber was genau sind die Besonderheiten dieser *οὐσία*? Wie genau ist sie zu erschließen und was folgt als Konsequenz aus ihr? Das sind Fragen, die es zu klären gilt.

Zunächst einmal hat Aristoteles bis hierhin ausschließlich die sinnlich wahrnehmbaren *οὐσίαι* behandelt. Wenn wir die grundlegende, *primäre οὐσία* gesucht haben, meinten wir damit eine unter den sinnlich wahrnehmbaren und damit eben die Form. Sinnlich wahrnehmbare *οὐσίαι* sind aber nur ein Teil der Wirklichkeitsstruktur (wenn auch quantitativ gesehen der deutlich größere). Denn es gibt nach Aristoteles drei verschiedene *οὐσία*-Arten, „erstens das sinnlich wahrnehmbare; von diesem ist das eine ewig, das andere vergänglich [...]“<sup>115</sup> Die vergänglichen, sinnlich wahrnehmbaren *οὐσίαι* haben wir bereits ausführlicher behandelt. Den ewigen, sinnlich wahrnehmbaren werden wir uns nun zuwenden müssen. Durch die ewigen, sinnlich wahrnehmbaren *οὐσίαι* kommt aber die dritte Art von *οὐσία* ins Spiel:<sup>116</sup> „das unbewegliche Wesen“, die ewige, aber sinnlich *nicht* wahrnehmbare *οὐσία*. Aristoteles' Unterfangen, dieses unbewegliche Wesen zu beweisen, findet vor allem im XII. Buch der *Metaphysik* statt, denn dort will er „zeigen, daß es notwendig ein ewiges unbewegtes Wesen geben muß.“<sup>117</sup> Wie sieht dieser Beweis aber konkret aus?

---

<sup>114</sup> Vgl.: Met., V, 5, 1015a35-b15.

<sup>115</sup> Met., XII, 1, 1069a30-31: οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἥς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή [...].

<sup>116</sup> Vgl.: Met., XII, 1, 1069a30-31: Οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἥς ἢ μὲν αἰδῖος ἢ δὲ φθαρτή [...].

<sup>117</sup> Met., XII, 6, 1071b4-5: Ἐπει δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἰ φυσικαί, μία δὲ ἢ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδῖον τινὰ οὐσίαν ἀκίνητον.

Erwähnt werden muss aber auch *Physik*, Buch VIII, in der Aristoteles ebenfalls ein unbewegt Bewegendes beweisen will, dabei aber der Programmatik der Schriftensammlung angemessen den Schwerpunkt auf den

### 3.4.1. Der Beweis für seine Existenz und seine daraus folgenden Eigenschaften

Wie genau also geht Aristoteles nun vor, um den Ersten Unbewegten Bewegter zu beweisen? Im ersten Schritt führt Aristoteles eine Bewegung auf, welche nicht entsteht und nicht vergeht.<sup>118</sup> Gemeint ist hier die Ortsbewegung als Kreisbewegung, die sowohl *begrifflich* als auch *der Sache nach* unendlich ist. Rein *begrifflich* können wir dem erst einmal problemlos folgen: Ein Kreis ist eine einzige, einfache vollkommene Bewegung, die weder Anfang noch Ende kennt, sondern sich stets um ihren Mittelpunkt dreht. Mit der ewigen sichtbaren Kreisbewegung *der Sache nach* meint Aristoteles den Fixsternhimmel, der sich in diesem Kontext (also in der „präkopernikanischen“ Zeit, denn ein heliozentrisches Weltbild hatte sich noch lange nicht festgesetzt) auf ewig um die Erde dreht.<sup>119</sup> Außerdem ist es – wie man sehen kann – im aristotelischen Weltbild eine feste Prämisse, dass der Kosmos insgesamt weder entstanden, noch vergänglich, demnach ewig ist.<sup>120</sup> Da also nun diese Bewegung im Kreislauf auf ewig fortläuft, „so muß etwas bleiben, das gleichmäßig in wirklicher Tätigkeit ist.“<sup>121</sup> Das Prinzip, welches Aristoteles annimmt, ist simpel: Wenn etwas bewegt wird, benötigt es etwas Verursachendes, ein Bewegungsprinzip, das das Bewegte bewegt.<sup>122</sup> Wenn es also eine Bewegung gibt, benötigt diese Bewegung unbedingt ein bewegendes Prinzip. Wenn es nun eine *ewige* Bewegung gibt, muss ihr Prinzip ebenso *ewig* sein – wie soll es sonst die *ewige* Bewegung

---

physischen Aspekt legt. Kurz zusammengefasst, ist der Ausgangspunkt der *Physik*, dass alles, was bewegt wird, von etwas Bewegendem bewegt wird. Um einen infiniten Regress zu vermeiden, schließt Aristoteles anhand einer ewigen Kreisbewegung, nämlich der des Fixsternhimmels, auf einen ewigen Bewegter. Das wird auch im zweiten Teil des zwölften Buches der *Metaphysik* eine große Rolle spielen.

<sup>118</sup> Vgl.: Met., XII, 6, 1071b5-7: αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά. ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· αἰεὶ γὰρ ἦν·

Zusätzlich auch: Phys., VIII, 8, 261b27-28: „Daß es eine *unendlich fortdauernde* (Bewegungsform) wirklich geben kann, die *einheitlich* ist und *immer fortlaufend* – und das ist die Form des *Kreises* –, das wollen wir jetzt vortragen.“ [Ὅτι δ' ἐνδέχεται εἶναι τινα ἄπειρον, μίαν οὖσαν καὶ συνεχῆ, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κύκλω, λέγωμεν νῦν.]

<sup>119</sup> Dass Aristoteles ein geozentrisches Weltbild vertritt, verwundert nicht weiter. Für eine Ausführung, dass die Erde im Zentrum des aristotelischen Kosmos steht, vgl. auch De Cael., I, 14.

<sup>120</sup> Vgl.: De Cael., I, 10, aber auch Phys., VIII, 1, 251b22-23: [...] ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι χρόνον.

Für Aristoteles ist der Fakt, dass es ständig Veränderung im dem Sinne, dass es eine ewige Ortsbewegung gibt, nämlich die Fixsternsphäre, ausschlaggebend dafür, dass der Kosmos insgesamt ewig sein muss. Vgl. zur steten Veränderung: Phys., VIII, 1, 251a3-5: „*Es gibt immerwährend Veränderung*; dagegen (gilt) nicht: Mal war sie, mal nicht. Und so zu reden, das sieht eher aus wie Dichtung!“ [εἰ δὴ ταῦτ' ἀδύνατα, δῆλον ὡς ἔστιν αἰδίου κίνησις, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν ἦν ὅτε δ' οὐ· καὶ γὰρ ἔοικε τὸ οὕτω λέγειν πλάσματι μᾶλλον.]

<sup>121</sup> Met., XII, 6, 1072a9-10: εἰ δὴ τὸ αὐτὸ αἰεὶ περιόδω, δεῖ τι αἰεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν.

Vgl. zur ewigen Bewegung ergänzend: Phys., VIII, 2, 252b35-253a1: „Dennoch, wie sich da auch verhalten mag, es hindert nichts (die Annahme), daß irgendeine (Bewegung), dadurch daß sie *zusammenhängend* ist, *dieselbe und immerwährend* ist.“ [ἀλλ' ὁμως, ὅποτέρως ποτ' ἔχει, οὐδὲν κωλύει τὴν αὐτὴν εἶναι τινα τῶ συνεχῆ εἶναι καὶ αἰδίου·]

<sup>122</sup> Vgl.: Phys., VIII, 4, 256a2-3: „*Alles, was sich bewegt, wird wohl von etwas bewegt werden.*“ [...] ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινούτο.

verursachen? Die ewige Bewegung müsste stoppen, was jedoch schon rein begrifflich auszuschließen ist. Da der Fixsternhimmel sich ewig *bewegt*,<sup>123</sup> muss sein Prinzip folglich ewig *bewegen*.

Außerdem darf nur ein einziges Prinzip angenommen werden, welches die Fixsternsphäre bewegt. Denn

die (Bewegung) auf dem (Kreis)umlauf muß sein *einheitlich* und *zusammenhängend*. Hier ergibt sich ja nichts Unmögliches: Der sich von A fortbewegende Gegenstand wird sich gleichzeitig auch auf A zubewegen, nach einer und derselben Strebung – wohin er (zum Schluß) ja kommen wird, dahin bewegt er sich auch (seit Anfang) –, aber nicht wird er gleichzeitig gegenläufige oder entgegengesetzte Bewegungen ausführen [...].<sup>124</sup>

Die Bewegung der Fixsternhimmels ist eine einzige, einheitliche und damit vollkommene Bewegung. Sie setzt sich nicht aus mehreren anderen Bewegungen zusammen oder Ähnliches. Da wir also von einer Bewegung sprechen, können wir auch nur ein einziges Bewegungsprinzip annehmen. Anders formuliert: Gibt es eine Bewegung,

so muß es einen ewigen Beweger geben, wenn ewig Bewegung sein soll, und wenn sie stetig sein soll, muß es einer sein, der immer derselbe ist, unbewegt und ohne Werden und Veränderung [...].<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Genauer zu der Bewegung des Himmels vgl. Frey (2015), der diese ewige Bewegung in Bezug auf Wirklichkeit und Vermögen näher untersucht. So stellt Frey beispielsweise fest: „Everyone agrees that the heaven’s circular motion is eternal and is eternal necessarily. The disagreement concerns whether this movement’s eternality is consistent with its being the exercise of an underlying capacity. There is no simple reconciliation of this tension. There are two paths available and each incurs a cost. First, one can defend the claim that eternal activity and eternal being are pure in the sense that these activities and this manner of being are not in any way the exercises of corresponding capacities. The cost: either give up the view that heavenly bodies are natural (φυσική) or reconceive what it is to possess a nature or to be by nature (κατὰ φύσιν) in such a way that an appeal to capacities and their exercises is not required. Secondly, one can defend the view that heavenly bodies are natural bodies and that this status involves an ineliminable appeal to capacities and their exercises. The cost: one must provide an alternative reading of Aristotle’s argument in Θ.8 that nothing eternal is *dunamai* and must reform the understanding of capacities that has made the pure actuality account seem so plausible.”, 90. Er argumentiert in seinem Essay für die zweite Option: „In this essay, I follow the second path. [...] According to the capacity account, Aristotle does not conclude that it is necessary that eternal things have *no* capacities; Aristotle’s conclusion is that it is necessary that eternal things have *no unexercised* capacities.”, 90.

<sup>124</sup> Phys., VIII, 8, 264b9-14: ἡ δ’ ἐπὶ τῆς περιφεροῦς ἔσται μία καὶ συνεχῆς· οὐθὲν γὰρ ἀδύνατον συμβαίνει. τὸ γὰρ ἐκ τοῦ Α κινούμενον ἅμα κινήσεται εἰς τὸ Α κατὰ τὴν αὐτὴν πρόθεσιν—εἰς ὃ γὰρ ἦξει, καὶ κινεῖται εἰς τοῦτο—ἀλλ’ οὐχ ἅμα κινήσεται τὰς ἐναντίας οὐδὲ τὰς ἀντικειμένας· οὐ γὰρ ἅπασα ἢ εἰς τοῦτο τῆ ἐκ τοῦτου ἐναντία οὐδ’ ἀντικειμένη, ἀλλ’ ἐναντία μὲν ἢ ἐπ’ εὐθείας [...].

Vgl. ergänzend: Phys., VIII, 9, 265a16-17: „Der (Bewegung) auf der Geraden (geht wieder voran) die im Kreis; *einfach* ist sie doch und *in höherem Maße vollkommen*.“ [τῆς δ’ εὐθείας ἢ κύκλω· ἀπλῆ γὰρ καὶ τέλειος μᾶλλον.]

Außerdem: Phys., VIII, 8, 264b27-28: „Die Kreis(bewegung) dagegen verknüpft (beides), und *sie ist die einzige vollkommene*.“ [ἡ δὲ τοῦ κύκλου συνάπτει, καὶ ἔστι μόνη τέλειος.]

<sup>125</sup> De Gen. et Corr., II, 10, 337a17-20: ἐπεὶ δ’ ἀνάγκη εἶναι τι τὸ κινεῖν, εἰ κίνησις ἔσται, ὥσπερ εἴρηται πρότερον ἐν ἐτέροις, καὶ εἰ αἰεὶ, ὅτι αἰεὶ τι δεῖ εἶναι, καὶ εἰ συνεχῆς, ἐν τὸ αὐτὸ καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγένητον καὶ ἀναλλοίωτον [...].



Daraus lassen sich nun weitere Charakteristika dieses Prinzips ableiten. Zum einen muss es ewig wirkliche Tätigkeit sein. Wäre es nicht aktualisiert in wirklicher Tätigkeit, könnte es nämlich kein Bewegungsprinzip für eine ewig aktualisierte Bewegung sein; wäre es nicht in wirklicher Tätigkeit, könnte es nämlich auch durchaus sein, dass die Bewegung nicht stattfindet, „denn was bloß das Vermögen (die Möglichkeit) hat, kann auch nicht in Wirklichkeit sein [...]“.<sup>126</sup> Die Fixsterne drehen sich auf ewig – eine Unterbrechung dieses aktualisierten Vermögens ist nicht zu erwarten. Dementsprechend muss auch das Bewegungsprinzip ewig aktualisiert sein. Doch es genügt nicht nur, dass dieses Bewegungsprinzip *in ewiger Tätigkeit ist*, sein ganzes Wesen muss *Wirklichkeit sein*, denn wäre dies nicht der Fall, hätte das wiederum zur Folge, dass die ewige Bewegung nicht vorausgesetzt werden kann.<sup>127</sup> Diese findet aber ganz offensichtlich statt und deshalb „muß ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen Wirklichkeit ist.“<sup>128</sup> Das ist für Aristoteles eine ganz klare Konsequenz, die sich ergibt, wenn man als Prinzip einer ewig aktualisierten, also einer ewig stattfindenden Bewegung fungiert. Wenn etwas nicht nur *in Wirklichkeit ist*, sondern *reine Wirklichkeit ist*, hat das weitere Konsequenzen. Zum einen, dass diesem Prinzip auch kein Stoff zukommen kann; wäre dies der Fall, käme dem ausschließlich wirklichen Prinzip das Moment der Möglichkeit zu, was wiederum rein definitorisch kontradiktorisch ist.<sup>129</sup> Dieses Prinzip, das den ewigen Fixsternhimmel bewegt, muss – wenn jegliches Moment der Möglichkeit ausgeschlossen werden soll – demnach ausschließlich Form sein, gänzlich ohne Materie also, und damit nicht nur *aktualisierte Wirklichkeit*, sondern *ausschließlich Wirklichkeit*. Des Weiteren kann man Berti in seiner Einschätzung hinsichtlich weiterer Eigenschaften nur folgen:

Allein aufgrund dieser Identifikation der Substanz eines solchen Prinzips mit der Wirklichkeit kann man behaupten, daß dieses unbeweglich (weil ohne Vermögen), unstofflich (weil der Stoff Vermögen ist), einfach, notwendig usw. ist. Die Wirklichkeit ist also der grundlegende Begriff für die Definition des ersten Prinzips, eine Wirklichkeit, die nicht Bewegen ist (dieses Prinzip bewegt einfach als Objekt der Vernunft und der Liebe des Himmels, es macht also nichts, um zu bewegen), sondern grundlegendes Sein.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Met., XII, 6, 1071b18-19: ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσῃ, ἢ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀϊδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι.

<sup>127</sup> Vgl.: Met., XII, 6, 1071b18-20: „Ja, wenn es selbst in Wirklichkeit sich befände, sein Wesen aber bloßes Vermögen wäre, auch dann würde keine ewige Bewegung stattfinden; denn was dem Vermögen nach ist, kann möglicherweise auch nicht sein. Also muß ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen Wirklichkeit ist.“ [ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσῃ, ἢ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀϊδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἢ οὐσία ἐνέργεια.]

<sup>128</sup> Met., XII, 6, 1071b18-20: δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἢ οὐσία ἐνέργεια.

<sup>129</sup> Hier wird also schon bereits deutlich, dass dieses Prinzip, dessen Wesen Wirklichkeit *ist*, eine Sonderstellung im Kosmos und so auch bezüglich der Grade der Realität einnimmt.

<sup>130</sup> Berti (in Rapp, 1996): 307. Zusätzlich könnte man auch Phys., VIII, 10, 267b17-24, heranziehen, denn dort führt Aristoteles aus, dass daraus auch folgt, dass der Erste Beweger auch nicht ausgedehnt sein kann: „Unmöglich kann das erste Bewegende und Unbewegte irgendeine Ausdehnungsgröße besitzen. Wenn es nämlich (solche) Größe hätte, dann müßte es entweder begrenzt sein oder unbegrenzt. Nun, daß eine unbegrenzte Ausdehnungsgröße nicht sein kann, das ist früher gezeigt in den Untersuchungen »Über Natur«. Daß andererseits eine begrenzte (Größe) unmöglich unendliche Kraft besitzen kann und daß unmöglich von einem Begrenzten etwas über unendliche Zeit bewegt werden kann, das ist gerade eben

Es ist ohne jegliche Möglichkeit seiend, demnach auch unbewegt – denn nur etwas Stofflichem kommt Bewegung zu.

Was ist aber noch als Indiz hinzuzuziehen, dass dieses Prinzip unbewegt sein *muss*? Weil nun, um Aristoteles zu folgen, „dasjenige, was bewegt wird und bewegt, ein Mittleres ist, so muß es auch etwas geben, das ohne bewegt zu werden, selbst bewegt, das ewig und Wesen und Wirklichkeit ist.“<sup>131</sup> Nur auf diese Weise ist ein infinites Regress zu vermeiden. Stillstand muss laut Aristoteles notwendig einmal eintreten.<sup>132</sup> In der *Physik* führt Aristoteles dieses Prinzip am deutlichsten aus. Wenn es irgendeine Bewegung gibt,

dann gibt es auch etwas, was Bewegung mitteilt nicht durch etwas, sondern durch sich selbst – oder das geht ins Unendliche fort. Wenn also etwas Bewegung weitergibt, das selbst bewegt ist, so muß da notwendig ein Halt sein und nicht ein Fortgang ins Unendliche: wenn doch der Stock Bewegung weitergibt, dadurch daß er selbst von der Hand bewegt wird, so ist es die Hand, die den Stock bewegt; wenn aber dann mit ihrer Hilfe ein anderes (Wesen) Bewegung weitergibt, so ist es eben ein von ihr Verschiedenes, das sie bewegt.<sup>133</sup>

---

gezeigt.“ [διωρισμένων δὲ τούτων, φανερόν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινεῖν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος, εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἦτοί πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς Φυσικοῖς· ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατόν ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαι τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν.]

Vgl. ergänzend auch *Phys.*, VIII, 10, 267b24-26: „Das erste Bewegende setzt aber nun doch *immerwährende Bewegung* in Gang und (erhält sie) über eine *unendliche Zeit*. Somit ist einsichtig: *Nicht auseinandernehmbar* ist es, *teillos* und hat *keine Ausdehnungsgröße*.“ [τὸ δὲ γε πρῶτον κινεῖν αἰδίον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. φανερόν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.]

<sup>131</sup> *Met.*, XII, 7, 1072a23-26: ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν, καὶ μέσον τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα.

<sup>132</sup> Vgl.: *Met.*, XII, 3, 1069b35-1070a4: „Ferner, weder die Materie entsteht noch die Form, ich meine nämlich die letzte Materie und die letzte Form. Denn bei jeder Veränderung verändert sich etwas und durch etwas und in etwas. Dasjenige, wodurch es sich verändert, ist das erste Bewegende; das, was sich verändert, ist der Stoff; das, worin es sich verändert, ist die Form. Man müßte also ins Unendliche fortschreiten, wenn nicht nur das Erz rund würde, sondern auch das Runde und das Erz würde. Also muß notwendig einmal ein Stillstand eintreten.“ [Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπὸ τινος καὶ εἷς τι ὑφ' οὗ μὲν, τοῦ πρώτου κινεῖντος· ὃ δὲ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δὲ, τὸ εἶδος. εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκὸς· ἀνάγκη δὴ στήναι.]

<sup>133</sup> *Phys.*, VIII, 5, 256a26-31: ἀλλ' εἰ μὲν αὐτὸ αὐτῷ κινεῖ, οὐκ ἀνάγκη ἄλλο εἶναι ὃ κινεῖ, ἂν δὲ ἢ ἕτερον τὸ ὃ κινεῖ, ἔστι τι ὃ κινήσει οὐ τινὶ ἄλλ' αὐτῷ, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν. εἰ οὖν κινούμενον τι κινεῖ, ἀνάγκη στήναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι· εἰ γὰρ ἡ βακτηρία κινεῖ τῷ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς χειρός, ἡ χεὶρ κινεῖ τὴν βακτηρίαν· Zusätzlich: *Phys.*, VIII, 5, 256a13-21: „Wenn denn also notwendig gilt: Alles Bewegte wird *von etwas* in Bewegung gesetzt, und dies ist entweder (selbst) *von anderem* in Bewegung gesetzt oder nicht, und wenn von einem anderen, so muß es notwendig ein *Erstes Bewegendes* geben, das nicht von anderem (Bewegung erhält), wenn aber das Erste von der Art ist, dann ist kein anderes notwendig – es kann ja unmöglich damit ins Unendliche fortgehen: »bewegend und selbst von anderem bewegt...«; bei unendlichen (Reihen) gibt es ja kein Erstes –; wenn also alles Bewegte von etwas bewegt wird, das erste Bewegende zwar selbst auch in Bewegung ist, jedoch nicht unter Einwirkung eines anderen, so ist notwendig: Es selbst wird *von sich selbst* in Bewegung gebracht.“ [Εἰ δὲ ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινός τε κινεῖσθαι, καὶ ἢ ὑπὸ κινουμένου ὑπ' ἄλλου ἢ μή, καὶ εἰ μὲν ὑπ' ἄλλου [κινουμένου], ἀνάγκη τι εἶναι κινεῖν ὃ οὐχ ὑπ' ἄλλου πρῶτον, εἰ δὲ τοιοῦτο τὸ πρῶτον, οὐκ ἀνάγκη θάτερον (ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινεῖν καὶ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπίρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον) — εἰ οὖν ἅπαν μὲν τὸ κινούμενον

Damit muss ein Prinzip einer ewigen Bewegung ewig unbewegt sein, denn da es diese Bewegung verursacht, diese Bewegung aber unaufhörlich, ewig, ist, muss das Prinzip analog dazu ewig, aber eben unbewegt sein.<sup>134</sup> Und somit haben wir nun auch die dritte

---

ὑπό τινος κινεῖται, τὸ δὲ πρῶτον κινουὺν κινεῖται μὲν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ, ἀνάγκη αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ κινεῖσθαι] Dass für Aristoteles etwas Unbewegtes trotzdem Bewegungsursache sein kann, führt er in Phys., VIII, 5, 257b20-25 aus: „Des weiteren *ist es nicht notwendig, daß ein Bewegendes (selbst) in Bewegung ist*, es sei denn unter Einwirkung seiner selbst; nur in nebenbei zutreffender Bedeutung übt also das andere eine Gegenwirkung aus. Ich habe nun angenommen die Möglichkeit, daß es keine Bewegung hervorruft; dann ist also das eine bewegt, das Bewegende dagegen unterliegt keiner Bewegung. –

Weiter, es ist nicht notwendig, daß das Bewegende eine Gegenbewegung erfährt, sondern entweder muß etwas (selbst) Unbewegtes die Bewegung erzeugen, oder es muß ein selbst durch sich selbst Bewegtes sein (, das dies tut), wenn denn Bewegung immer sein muß.“ [ἔτι οὐκ ἀνάγκη τὸ κινουὺν κινεῖσθαι εἰ μὴ ὑφ' αὐτοῦ· κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ἀντικινεῖ θάτερον. ἔλαβον τοίνυν ἐνδέχεσθαι μὴ κινεῖν· ἔσται ἄρα τὸ μὲν κινούμενον, τὸ δὲ κινουὺν ἀκίνητον. ἔτι οὐκ ἀνάγκη τὸ κινουὺν ἀντικινεῖσθαι, ἀλλ' ἢ ἀκίνητόν γέ τι κινεῖν ἀνάγκη ἢ αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ κινούμενον, εἴπερ ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι.]

Ergänzend: Phys., VIII, 5, 257a24-27: „Nicht notwendig also (ist die Annahme), Bewegtes werde immer in Bewegung gesetzt durch anderes, und dies selbst werde wieder bewegt (...usw.); da gibt es also einen Halt. Hier wird entweder das *erste Bewegende* von einem *Ruhenden* zur Bewegung angestoßen werden, oder es wird selber sich selbst in Bewegung setzen.“ [ἄτοπον γὰρ τὸ ἐξ ἀνάγκης τὸ ἀλλοιωτικὸν αὐξήτων εἶναι.]

Inwiefern etwas Unbewegtes Bewegungsursache sein kann, versucht Aristoteles über Bewegungsketten zu erläutern. Hier spielen vor allem auch transitive Relationen eine Rolle. A kann unbewegt B bewegen, B wird demnach bewegt, kann letztendlich selbst etwas, C beispielsweise, bewegen. Die Ursache und das Prinzip der Bewegungskette bleibt dennoch A. Vgl. dazu: Phys., VIII, 5, 258a9-18: „Es sei also einmal A »bewegend-und-unbewegt«, B sei »bewegt-von-A-und-C-bewegend«, dies sei »bewegt-von-B-und-nichts-weiter-bewegend«. Wenn man schon auch (in Wirklichkeit) über mehr (Zwischenglieder) erst zu C kommen wird, so soll es hier über ein einziges gehen. Das ganze ABC bewegt also selbst sich selbst. Wenn ich jetzt aber C wegnehme, so wird AB immer noch selbst sich selber bewegen, A bewegend, B bewegt; C dagegen wird nicht selber sich selbst bewegen und wird überhaupt nicht in Bewegung sein. Aber auch BC wird nicht selber sich selbst bewegen, ohne A; denn B gibt Bewegung doch nur weiter, dadurch daß es selbst von anderem zu Bewegung angestoßen wird, nicht auf Grund von Bewegung eines seiner eigenen Teile. Also nur AB allein bewegt selber sich selbst.“ [ἔστω γὰρ τὸ A κινουὺν μὲν ἀκίνητον δέ, τὸ δὲ B κινούμενον τε ὑπὸ τοῦ A καὶ κινουὺν τὸ ἐφ' ᾧ Γ, τοῦτο δὲ κινούμενον μὲν ὑπὸ τοῦ B, μὴ κινουὺν δὲ μηδέν· εἴπερ γὰρ καὶ διὰ πλείονων ἤξει ποτὲ εἰς τὸ Γ, ἔστω δὲ ἐνὸς μόνου. τὸ δὲ ἅπαν ABΓ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ. ἀλλ' ἐὰν ἀφέλω τὸ Γ, τὸ μὲν AB κινήσει αὐτὸ ἑαυτό, τὸ μὲν A κινουὺν τὸ δὲ B κινούμενον, τὸ δὲ Γ οὐ κινήσει αὐτὸ ἑαυτό, οὐδ' ὅλως κινήσεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἢ BΓ κινήσει αὐτὴ ἑαυτὴν ἄνευ τοῦ A· τὸ γὰρ B κινεῖ τῷ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου, οὐ τῷ ὑφ' αὐτοῦ τινος μέρους. τὸ ἄρα AB μόνον αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ.]

Ergänzend: Phys., VIII, 5, 256b20-27: „Da wir vor Augen haben (1) das letzte (Stück der Bewegungskette), das bewegt werden kann, aber keinen Anfang von Bewegung (in sich) hat, und (2) eines, das sich zwar bewegt, nicht jedoch durch Einwirkung eines anderen, sondern durch sich selbst, so ist es vernünftig – um nicht zu sagen: notwendig –, daß es auch das Dritte (dazu) gibt, das Bewegung verursacht, selbst unbeweglich bleibend.“ [ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δ' ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μὲν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δὲ ἀλλ' ὑφ' αὐτοῦ, εὐλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν. διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδὴ γε κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν εἶναι ποιεῖ· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγῆς ὢν.]

<sup>134</sup> Das entspricht auch Aristoteles' Fazit in der Phys., VIII, 5, 258b4-9: „Somit ist aus alledem einleuchtend: Es gibt ein im strengen Sinn »Unbewegt-Bewegendes«. Denn, einerlei ob (die Reihe von) Bewegtem, das von etwas bewegt ist, gleich zum Stillstand kommt bei einem unbewegten ersten (Stück), oder ob (sie hinausläuft) auf ein Bewegtes zwar, das aber selbst sich selbst in Bewegung setzt und auch zum Halten bringt, in beiden Fällen ergibt sich: *Für alles, was da in bewegter Veränderung ist, gibt es ein*

Art der *οὐσία*: die sinnlich nicht wahrnehmbare, ewige *οὐσία*.

Daraus können sich aber einige Verständnisschwierigkeiten ergeben. So könnte man durchaus berechtigterweise nachfragen, wie etwas, ohne selbst bewegt zu sein, bewegen kann. Aristoteles' Antwort ist genauso einfach wie genial: „Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und durch das (von ihm) Bewegte bewegt es das übrige.“<sup>135</sup> Wenn *x* von *y* geliebt wird, ‚bewegt‘ sich *y* innerlich, insofern, dass diese ‚innere Bewegung‘ hinsichtlich *x* stattfindet. *x* selbst jedoch muss dabei in diesem Bewegungsprozess gar nicht aktiv involviert sein. Dass *x* erstrebt wird, bewegt *y*, *x* selbst kann dabei jedoch völlig unbewegt bleiben. Das Beispiel, das Aristoteles an dieser Stelle vorträgt, ist exemplarisch für eine bestimmte Art von Ursache, nämlich für die Zielursache.<sup>136</sup> Sie als Ursache ist es, die anderes bewegt, ohne selbst einer solchen Bewegung unterworfen sein zu müssen. Damit strebt, „liebt“, die ewige Himmelsbewegung auf irgendeine Weise nach dem Ersten Bewegter. Dieses Streben drückt sich nach Aristoteles durch *Imitation* aus. Aber wie ist dies einzuschätzen? Wie genau kann die Fixsternsphäre überhaupt den Ersten Bewegter imitieren? Wie kann eine Fixsternsphäre überhaupt nach irgendetwas streben? Das hängt wesentlich damit zusammen, dass Aristoteles für Gestirne offenbar eine ganz eigene Art von Stoff annimmt. Der Stoff der ewigen, aber wahrnehmbaren *οὐσία* unterscheidet sich demnach grundlegend von dem Stoff, aus dem die vergänglichen, wahrnehmbaren *οὐσίαι* bestehen. Die ewige

Kreisbahn müßte also, wenn sie für diese Stoffe naturwidrig ist, für irgendeinen andern naturgemäß sein. Wenn zudem die Kreisbahn für etwas natürlich ist, dann muß es offenbar unter den einfachen Urstoffen einen geben, der genau so natürlich die Kreisbewegung ausführt, wie Feuer nach oben, Erde nach unten strebt.<sup>137</sup>

---

*ureigentlich Unbewegt-Bewegendes.*“ [φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι ἐστὶ τὸ πρῶτως κινῶν ἀκίνητον· εἴτε γὰρ εὐθὺς ἴσταται τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος δὲ κινούμενον εἰς ἀκίνητον τὸ πρῶτον, εἴτε εἰς κινούμενον μὲν αὐτὸ δ' αὐτὸ κινῶν καὶ ἰστάν, ἀμφοτέρως συμβαίνει τὸ πρῶτως κινῶν ἐν ἅπασιν εἶναι τοῖς κινουμένοις ἀκίνητον.]

Außerdem: Phys., VIII, 6, 258b10-12: „Da aber verändernde Bewegung immer sein muß und nie aufhören darf, so muß es notwendig geben *etwas Immerwährendes*, das als erstes die Bewegung anstößt, einerlei ob dies *eines* ist oder *mehrere*. Und dies *Erste Bewegende* (ist) *unbewegt*.“ [Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν αἰεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναι τι αἰδίον ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἐν εἴτε πλείω, καὶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον.]

<sup>135</sup> Met., XII, 7, 1072b3-4: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ.

<sup>136</sup> Zur Identifikation des Ersten Bewegters als Zielursache vgl. auch: De Cael., II, 12, 292b5-6: „Das beste Wesen dagegen bedarf nicht der Handlungen, da es selber Endzweck ist, Handlung aber nur da zustande kommt, wo Zweck und Mittel verschieden sind.“ [τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἐστὶ γὰρ αὐτὸ τὸ οὐ ἔνεκα, ἢ δὲ πράξις αἰεὶ ἐστὶν ἐν δυσί, ὅταν καὶ οὐ ἔνεκα ἢ καὶ τὸ τούτου ἔνεκα.]

<sup>137</sup> De Cael., I, 2, 269b1-5: ὥστ' ἀναγκαῖον καὶ τὴν κύκλω κίνησιν, ἐπειδὴ τούτοις παρὰ φύσιν, ἐτέρου τινὸς εἶναι κατὰ φύσιν. πρὸς δὲ τούτοις εἰ μὲν ἐστὶν ἡ κύκλω τινὶ φορὰ κατὰ φύσιν, δηλὸν ὡς εἴη ἂν τι σῶμα τῶν ἀπλῶν καὶ πρῶτων, ὃ πέφυκεν, ὥσπερ τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, ἐκεῖνο κύκλω φέρεσθαι κατὰ φύσιν.

Zusätzlich hinzuzuziehen ist auch Met., VIII, 4, 1044b6-8, wo Aristoteles näher auf den eigentümlichen Stoff einzugehen scheint. Denn – so führt er aus – „bei den natürlichen, aber ewigen Wesen verhält es sich anders. Manche davon haben nämlich wohl keinen Stoff, oder wenigstens nicht einen solchen wie die entstehenden, sondern nur einen der Ortsveränderung zugrunde liegenden.“ [ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν αἰδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην ἀλλὰ μόνον κατὰ τόπον κινήτην.]

Aber auch in De Cael., I, 2, 269a18-32 deutet alles auf einen den Gestirnen eigentümlichen Stoff hin: „Eine solche Bahn muß gewiß auch Urbewegung bedeuten, da das Vollkommene vor dem Unvollkommenen den

Durch den eigentümlichen Stoff müsse man sich nun die Sterne wie Lebewesen vorstellen, die Einschätzung als seelenlose Wesen ist nach Aristoteles nämlich eine Fehldeutung:

Wir reden aber über die Sterne immer nur als von Körpern mit der Anordnung von Einheiten, ganz ohne Seele. Man muß jedoch an sie denken als beteiligt an Leben und Handeln. So wird die Tatsache nichts Widersinniges haben.<sup>138</sup>

Und dadurch, dass Sterne und Himmelskörper generell von Aristoteles wie angeführt eingeschätzt werden, erscheint es auch konsequent, ihnen einen Willen, ein Vermögen zu streben zuzusprechen. Sterne und Planeten können demnach also nach etwas streben, weil sie keine bloßen rotierenden Materiehaufen sind, sondern lebendige Wesen, die einen Willen haben.

Die Fixsternsphäre imitiert *mit ihrer Bewegung* den Ersten Bewegter, indem sie auf ewig ihre vollkommene Kreisbewegung ausführt. Das leuchtet soweit ein. Wieso aber die Kreisbewegung? Da der Fixsternhimmel zu unserer sinnlichen Welt gehört, ist er – wie wir sinnlich wahrnehmbaren Lebewesen – limitiert. Er hat also nicht die Möglichkeiten des Ersten Bewegers und kann nicht auf ewig unbewegt und Wirklichkeit sein. Stattdessen hat die Fixsternsphäre jedoch die Möglichkeit, sich auf ewig im Kreis zu drehen – und das ist auch genau die Möglichkeit, die ewig aktualisiert ist. Und da sich das Prinzip nicht ändert, also stets gleich bleibt, bleibt auch die Bewegung, die der Erste

---

Vorrang hat, der Kreis wieder zum Vollkommenen rechnet, nicht dagegen eine Gerade [...]. Wenn daher die ranghöhere Bewegung einen ranghöheren natürlichen Körper bedingt und die Kreisbahn der geraden im Rang überlegen ist, und wenn die geradlinige Bewegung einem einfachen Körper zugeordnet ist (das Feuer bewegt sich ja geradlinig nach oben und alles Erdhafte zur Mitte hin), dann muß auch die Kreisbahn einem der einfachen Körper zugeordnet sein. Bei den gemischten richtet sich ja, wie wir sagten, die Bewegung nach dem Bestandteil, der in der Mischung das Übergewicht hat. Hieraus wird deutlich, daß die Natur noch einen wesentlich von den uns bekannten Stoffen verschiedenen Körper kennt, der göttlicher und ranghöher ist als sie alle.“ [ἀλλὰ μὴν καὶ πρώτην γε ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην φορὰν. τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῆ φύσει τοῦ ἀτελοῦς, ὁ δὲ κύκλος τῶν τελείων, εὐθεῖα δὲ γραμμὴ οὐδεμία· οὔτε γὰρ ἡ ἄπειρος (ἔχει γὰρ ἄν πέρας καὶ τέλος) οὔτε τῶν πεπερασμένων οὐδεμία (πασῶν γὰρ ἐστὶ τι ἐκτός· αὐξῆσαι γὰρ ἐνδέχεται ὅποιανοῦν). ὥστ' εἴπερ ἡ μὲν προτέρα κίνησις προτέρου τῆ φύσει σώματος, ἡ δὲ κύκλω προτέρα τῆς εὐθείας, ἡ δ' ἐπ' εὐθείας τῶν ἀπλῶν σωμάτων ἐστὶ (τό τε γὰρ πῦρ ἐπ' εὐθείας ἄνω φέρεται καὶ τὰ γεηρὰ κάτω πρὸς τὸ μέσον), ἀνάγκη καὶ τὴν κύκλω κίνησιν τῶν ἀπλῶν τινὸς εἶναι σωμάτων· τῶν γὰρ μικτῶν τὴν φορὰν ἔφαμεν εἶναι κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπλῶν. ἕκ τε δὴ τούτων φανερόν ὅτι πέφυκε τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειότερα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων [...].]

<sup>138</sup> De Cael., II, 12, 292a18-22: ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοοῦμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς· οὕτω γὰρ οὐθὲν δόξει παράλογον εἶναι τὸ συμβαῖνον.

Vgl. zusätzlich auch De Cael., II, 12, 292b1-5: „Man muß sich daher die Handlung der Sterne vorstellen wie bei Geschöpfen und Pflanzen, auch hier sind die Handlungen der Menschen am vielseitigsten, weil ihm viele gute Zwecke offen stehen, so daß er viele Handlungen begehen kann, auch zu andern Zwecken.“ [διὸ δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρον πράξιν εἶναι τοιαύτην οἷα περὶ ἡ τῶν ζώων καὶ φυτῶν. καὶ γὰρ ἐνταῦθα αἱ τοῦ ἀνθρώπου πλεῖσται πράξεις· πολλῶν γὰρ τῶν εὖ δύναται τυχεῖν, ὥστε πολλὰ πράττει, καὶ ἄλλων ἔνεκα.]

Beweger als Prinzip ja verursacht, auf immer gleich, mithin unverändert.<sup>139</sup> Die Kreisbewegung des Fixsternhimmels ist also als das zu verstehen, was dem Ersten Beweger am nächsten kommt, weshalb dem Firmament diese Bewegung – mit dem Ersten Beweger als ewiges Bewegungsprinzip – auf ewig ausführt.

Nun wurde zwar schon von Nachahmung und völliger Wirklichkeit dieses Prinzips gesprochen – was genau aber eigentlich diese sinnlich nicht wahrnehmbare *οὐσία* in ihrer Ewigkeit eigentlich tut, ist noch offen. Wir wissen, was sie *auf keinen Fall* tut – nämlich Bewegung in irgendeiner Form ausüben. Um aber zu verstehen, was der ewigen Tätigkeit des ewig wirklichen Ersten Bewegers entspricht, hilft es, einen zweiten Aspekt der Imitation des Fixsternhimmels, aber auch der Lebewesen generell hinzuzuziehen.

Was imitiert die Fixsternsphäre neben der ewigen wirklichen Tätigkeit noch? Es muss etwas Materiefreies sein, denn stofflos ist der Erste Beweger. Durch diese Eingrenzung scheint das Denken die Tätigkeit zu sein, die der Erste Beweger in seinem ewig wirklichen Dasein als stofflose *οὐσία* nachgeht. Die Vernunft ist es demnach, die im Leben dieser *οὐσία* essentiell ist, und demnach scheint dieses Prinzip die Vernunfttätigkeit (*νόησις*) sein zu müssen.<sup>140</sup> Da das Prinzip nämlich materielos sein muss, kann ihre Tätigkeit auch nur etwas Materieloses sein, und da liegt es nahe, die Vernunfttätigkeit anzunehmen, vor allem, wenn man berücksichtigt, dass die Fixsternsphäre ebenfalls die vernünftigste, da einfachste, mathematische Bewegung, nämlich die vollkommene Kreisbewegung, die in ihrer Simplizität pure, mathematische Vernunft ausdrückt, ausführt, um den Ersten Beweger, welcher sich ewig mit dem Denken befasst, bestmöglich zu imitieren. Hieraus lässt sich zudem noch etwas anderes ableiten: Wenn die Tätigkeit des Ersten Bewegers etwas Materieloses, also das Denken, ist, dann ist das nicht so zu verstehen, dass dieses Prinzip auf ewig denkt, sondern vielmehr, dass dieses Prinzip auf ewig das Denken *ist*.<sup>141</sup> Schließlich wurde er ja als reine

---

<sup>139</sup> Vgl. dazu: Phys., VIII, 6, 259b32-260a5: „Nun aber, wenn denn etwas Derartiges immer ist, etwas, das zwar anderes in Bewegung setzt, selbst aber unbewegt und immerwährend ist, dann muß auch das, was *unmittelbar* von ihm *in Bewegung gesetzt wird, immerwährend* sein. Das ist klar schon auf Grund der Tatsache, daß es anders Werden, Vergehen und Wechsel für alles übrige nicht gibt, wenn nicht ein (selbst) Bewegtes hier die Bewegung in Gang hält; das Unbewegte wird doch *immer nur auf die gleiche Weise eine einzige Form von Bewegung* anstoßen, da es ja selbst keinerlei Wandel zeigt im Hinblick auf das in Bewegung Gesetzte.“ [ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἔστι τι αἰεὶ τοιοῦτον, κινουὼν μὲν τι ἀκίνητον δὲ αὐτὸ καὶ αἰδίου, ἀνάγκη καὶ τὸ πρῶτον ὑπὸ τούτου κινούμενον αἰδίου εἶναι. ἔστιν δὲ τοῦτο δῆλον μὲν καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἂν ἄλλως εἶναι γένεσιν καὶ φθορὰν καὶ μεταβολὴν τοῖς ἄλλοις, εἰ μὴ τι κινήσει κινούμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον [τὴν αὐτὴν] αἰεὶ τὸν αὐτὸν κινήσει τρόπον καὶ μίαν κίνησιν ἅτε οὐδὲν αὐτὸ μεταβάλλον πρὸς τὸ κινούμενον.]

Vgl. als Bestätigung neben Phys., VIII, 7, 260a23-26 v.a. auch Phys., VIII, 6, 260a17-19: „Das Unbewegte aber, wie gesagt, kann dadurch, daß es einfach und genau so und an der gleichen Stelle beharrt, nur eine einzige und einfache Bewegung hervorrufen.“ [τὸ δ' ἀκίνητον, ὅσπερ εἴρηται, ἅτε ἀπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον, μίαν καὶ ἀπλῆν κινήσει κίνησιν.]

<sup>140</sup> Vgl.: Met., XII, 7, 1072a30: „Prinzip ist die Vernunfttätigkeit.“ [ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.]

<sup>141</sup> Hier kann man wiederum De An. Hinzuziehen, um einen Lösungsvorschlag auf ein altbekanntes Problem zu geben. Denn in De An. wird völlig entgegen der Leser:inerwartung von einer abtrennbaren, unsterblichen und autarken Vernunft gesprochen – und das, obwohl sich Aristoteles eigentlich klar von einem Dualismus distanziert. Dennoch führt er in De An., III, 6, 430a17-25 aus: „Und diese Vernunft ist abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt und ist ihrem Wesen nach in Wirklichkeit. Immer nämlich ist das Wirkende eherwürdiger im Vergleich zum Leidenden, und das Prinzip zur Materie. [...] Abgetrennt

Wirklichkeit seiend, *nicht* als *in* reiner Wirklichkeit seiend, identifiziert. Der Erste Beweger muss folglich ein reiner Intellekt, ein *νοῦς*, sein.

Aber das bringt wiederum neue Probleme mit sich. Wenn der Erste Beweger das Denken ist, muss er doch trotzdem *an* etwas denken. Das Denken benötigt doch immer einen Bezugspunkt. Und wenn diese Vernunfttätigkeit – so Aristoteles‘ Folgerung, wenn der Erste Beweger *an* etwas denken würde – „durch etwas anderes bestimmt ist, so wäre sie, da das, worin ihr Wesen besteht, dann nicht Erkennen als Tätigkeit, sondern nur das Vermögen dazu ist, nicht das beste Wesen.“<sup>142</sup> Durch die Beschaffenheit dieser *οὐσία* ist die Option auszuschließen, dass sie *an* etwas denkt, das sich von ihr wesentlich unterscheidet. Es gibt folglich nur eine einzige Möglichkeit, die auf die unbewegte *οὐσία*, den Ersten Beweger, zutreffen muss:

Offenbar denkt sie das Göttlichste und Würdigste, und zwar ohne Veränderung; denn die Veränderung würde zum Schlechteren gehen, und dies würde schon eine Bewegung sein.<sup>143</sup>

Und dieses „Göttlichste“ und „Würdigste“ muss sie selbst sein:

Sich selbst erkennt die Vernunft in Ergreifung des Intelligiblen; denn intelligibel wird sie selbst, den Gegenstand berührend und erfassend, so daß Vernunft und Intelligibles dasselbe sind.<sup>144</sup>

Des Ersten Bewegers Denken ist also ein „Denken des Denkens“<sup>145</sup>. Der Erste Beweger ist ein Intellekt, dessen einziger Inhalt er selbst sein muss. Jeder andere Inhalt des

---

nur ist sie das, was sie (ihrem Wesen nach) ist, und nur dieses (Prinzip) ist unsterblich und ewig. Wir haben (dann) aber keine Erinnerung, weil dieses leidensunfähig ist, die leidensfähige Vernunft hingegen vergänglich ist, und ohne diese jenes nichts (von dem Erinnerbaren) erkennt.“ [καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῶ ἐνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.]

Das verwundert in höchstem Maße, da für Aristoteles Vernunft eigentlich genauso eine seelische Tätigkeit wie Essen, Verdauen etc. darstellt. Somit müsste auch die Vernunft der Erwartung nach an den Körper gebunden bleiben. Widerspricht Aristoteles sich hier selbst? Nicht unbedingt, denn eine Deutung wäre – um Rapp (2016) zu folgen –, dass diese unsterbliche Vernunft in *De An.* „weder ein menschliches Vermögen noch eine überindividuelle Instanz darstellt, von der das menschliche Denken abhängig wäre, sondern einfach mit dem ersten Gott aus *Metaphysik* XII identisch ist.“, 200. In der Tat ist eine solche Interpretation durchaus möglich und erscheint konsistent; verwunderlich bleibt Aristoteles‘ Platzierung dieser Ausführung dennoch.

<sup>142</sup> *Met.*, XII, 9, 1074b18-20: εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη [...].

<sup>143</sup> *Met.*, XII, 9, 1074b25-27: δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κινήσις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

<sup>144</sup> *Met.*, XII, 7, 1072b20-22: ἑαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν.

<sup>145</sup> „ἡ νόησις νοήσεως“, *Met.*, XII, 9, 1074b34-35. Genauer zum Denken des Denken und zum Ersten Beweger als *νοῦς*: de Filippo (1995), der sich dieser seltsam wirkenden Formulierung genauer annimmt und untersucht, wie dieses selbstreflexive Denken verstanden werden kann. Weiterhin Erwähnung finden,

Denkens würde Bewegung bedeuten. Bewegung ist aber prinzipiell auszuschließen. Also bleibt nur diese Option übrig.

Was genau bedeutet das aber nun? Was kann man sich unter einem solchen „Denken des Denkens“ vorstellen? Das Prinzip ist klar: Der Erste Beweger denkt sich selbst. Der Inhalt jedoch ist mehr als fragwürdig. Denkt der Unbewegte Beweger unsere sinnliche Welt mit? Oder ist er, wie Norman provokant, aber durchaus berechtigt fragt, „a sort of heavenly Narcissus, who looks around for the perfection which he wishes to contemplate, finds nothing to rival his own self, and settles into a posture of permanent selfadmiration[?]“<sup>146</sup> Fakt ist, dass sich sein Denken grundlegend von unserem menschlichen Denken unterscheiden muss. Wir können unsere Vernunft bestenfalls ein paar Stunden konstant aufrecht erhalten, also aktualisieren, bevor wir ihr eine Pause zugestehen müssen. Die Vernunft des Ersten Bewegers jedoch muss gar nicht erst *aktualisiert werden*, weil sie schon stets *aktual ist*, weil der Erste Beweger wiederum Vernunft *ist*. Deshalb scheint der Unterschied zwischen den beiden „Denk-Arten“ für uns Menschen kaum nachvollziehbar zu sein. Auch für de Filippo kommt diese Tatsache keinesfalls überraschen:

The lack of informativeness should come as no surprise. It would be unreasonable to suppose that Aristotle, or anyone else, is in a position to describe substantially the content of God's knowledge.<sup>147</sup>

De Filippo greift zudem einen Aspekt auf, den wir nun schließlich auch noch vor uns haben: Nämlich die Identifizierung der sinnlich nicht wahrnehmbaren *οὐσία* mit Gott. Denn da sein Leben nun im Denken besteht, zögert Aristoteles auch nicht sein Leben als das beste zu bezeichnen, denn „wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend.“<sup>148</sup> Durch das wirklich-Sein als Intellekt wird sein Leben zudem als lustvolles beschrieben.<sup>149</sup> Und so wird diese besondere Wesenheit in 1072b25 schließlich zum ersten Mal als „θεός“<sup>150</sup>, als Gott,

---

müssen de Koninck (1994) sowie Norman (1969), der seine Untersuchung zur Programmatik passend mit *Aristotle's Philosopher-God* betitelt hat.

<sup>146</sup> Norman (1969): 63-64.

<sup>147</sup> de Filippo (1995): 545. Vgl. dazu auch 560.

<sup>148</sup> Met., XII, 7, 1072b15-16: διαγωγή δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνὸ ἐστὶν (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον) [...].

<sup>149</sup> Vgl.: Met., XII, 7, 1072b17ff.

<sup>150</sup> Met., XII, 7, 1072b25. Hingewiesen sei darauf, dass Aristoteles mit seiner Gottesvorstellung ganz offensichtlich mit der damals traditionellen Göttervorstellung bricht. Vor allem XII, 8, 1074b1-14 ist hier relevant, weil Aristoteles explizit etwas formuliert, was man durchaus als Kritik an der damals tradierten Religion auffassen kann. Neben einer konsequenten Mythoskritik, in der Aristoteles ausführt, dass diese Mythen nur deshalb erdichtet wurden, um Menschen zu überzeugen, nach den Gesetzen zu leben, kritisiert Aristoteles zudem, dass Götter, so wie sie in Mythen dargestellt werden, Menschen oder anderen Lebewesen gleichen. Das sei jedoch nicht zutreffend. Nur der Punkt, dass die ersten Wesen Götter seien, ist laut Aristoteles im traditionellen Religionsbild adäquat erfasst. Mit dieser Kritik, aber auch mit dem Wesen des Ersten Bewegers als Gott kommt Aristoteles Xenophanes erstaunlich nahe. Schon Xenophanes kritisiert, dass Götter vermenschlicht werden. Daher stammt seine berühmte Kritik an dieser anthropomorphischen Grundhaltung. Vgl. neben DK 21B16 vor allem DK 21b15: „Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die



bezeichnet. Wie kommt Aristoteles zu diesem Schluss? Zunächst, indem er das ewige Leben des Ersten Bewegers noch einmal zusammenfasst:

Und Leben wohnt in ihm; denn der Vernunft Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist Leben, jener aber ist die Wirklichkeit (Tätigkeit), seine Wirklichkeit (Tätigkeit) an sich ist bestes und ewiges Leben.<sup>151</sup>

Und wem kommt ein solches Leben zu?

Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so daß dem Gott Leben und beständige Ewigkeit zukommen; denn dies ist der Gott.<sup>152</sup>

Also kann man den Ersten Beweger aufgrund seiner Eigenschaften, die sich aus der Argumentation ergeben haben, nach Aristoteles mit Gott gleichsetzen. Und diesem Gott kommt das höchste Sein schlechthin zu, indem er ewig ein Leben ohne Materie, aber dafür als Intellekt führen kann. Und so gibt es nun zusammengefasst „etwas, was ohne bewegt zu werden selbst bewegt und in Wirklichkeit (in wirklicher Tätigkeit) existiert; bei diesem ist also auf keine Weise möglich, daß es sich anders verhalte.“<sup>153</sup> Die

---

Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie *jede* Art gerade selbst ihre Form hätte.“ [ἀλλ’ εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ’> ἢ ἐ λέοντες ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ’ ἵπποισι βόες δὲ τε βουσίην ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφαν καὶ σώματ’ ἐποίουν τοιαῦθ’ οἷον περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστο>.]

Aufgrund dieser ablehnenden Haltung einer anthropomorphischen Sichtweise – so beschreibt es Rapp (1997) treffend – „entwirft Xenophanes ein Gottesbild, das auf der konsequenten Vermeidung der kritisierten herkömmlichen Zuschreibungen zu beruhen scheint.“, 93. Was zeichnet Gott nach Xenophanes aber dann aus? Es ist ein einziger Gott, der dem Menschen weder in Gestalt noch in seinem Denken ähnelt (DK 21B23), dieser Gott ist zudem völlig intelligibel, also ein Geist (DK 21B24), der eine entsprechende Denkkraft aufweist (DK 21B25). Damit kommt er dem aristotelischen Ersten Beweger sehr nahe. Allerdings unterscheidet sich Xenophanes’ Gott vom aristotelischen, indem er sich immer am selben Ort befindet, dabei aber gar nicht bewegend ist (DK 21B26). Der Erste Beweger hingegen bewegt ja, auch, wenn er selbst gänzlich unbewegt sein muss. Eine Nähe des aristotelischen Gottes zu dem Gott, wie ihn Anaxagoras darstellt (DK 59B12ff.), ist ebenfalls nicht zu leugnen. Zur Wirkung der Vorsokratiker auf Platon, aber auch Aristoteles generell vgl. Rapp (1997), vor allem das VIII. Kapitel, 239ff.

<sup>151</sup> Met., XII, 7, 1072b26-28: καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος.

<sup>152</sup> Met., XII, 7, 1072b28-30: φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον 30ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

<sup>153</sup> Met., XII, 7, 1072b7-8: ἐπεὶ δ’ ἔστι τι κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.

Für eine ausführlichere Rekonstruktion des Beweises von Aristoteles’ Unbewegtem Beweger vgl. auch Oehler (1955), der diese Beweisführung prägnant zusammenfasst: „Der Beweis der Existenz des ersten Bewegers, wie er von Aristoteles im 6. Kapitel des Buches Λ der Metaphysik geführt wird, geht über drei Stufen. Die erste ist die ewige Bewegung. Von ihr geht Aristoteles aus und schließt auf eine ewige bewegte Substanz. Das ist die zweite Stufe. Von da schließt er auf ein ewiges unbewegtes Bewegendes. Das ist die dritte Stufe. Aristoteles schließt hier nicht direkt von der Bewegung auf einen letzten Beweger, und die Bewegung, die er zum Ausgangspunkt seines Beweisverfahrens macht, ist nicht die Bewegung im allgemeinen, sondern die Bewegung des sichtbaren Fixsternhimmels, die der letzte innerweltliche Grund des welthaften Werdens und Vergehens ist. Erst der sich in ewiger Bewegung befindliche Fixsternhimmel

Ontologie mündet an ihrem Höhepunkt in der Theologie und offenbart den unmittelbaren Zusammenhang zwischen beiden Disziplinen.

### 3.4.2. Sein Notwendig- und Gut-Sein sowie seine Rolle im Realitätsgefüge

Das ist aber noch nicht alles: Wir müssen uns für unsere Untersuchung noch mit vor allem drei weiteren Punkten und Eigenschaften rund um den Ersten Bewegter, den aristotelischen Gott, befassen. Zunächst einmal steht er in unmittelbarem Zusammenhang mit dem dritten Moment der Modaltrias, der Notwendigkeit. Denn, wie oben angemerkt, scheint der Erste Bewegter das zu sein, was sich unter *keinen* Umständen anders verhalten kann. Wenn sich etwas auf keine Weise anders verhalten kann, wenn es für etwas demnach *unmöglich* ist, sich anders zu verhalten, ist es *per definitionem* notwendig. Um die ewige und kontinuierliche Kreisbewegung der Fixsternsphäre zu erklären, benötigen wir die unbewegliche *ὀψία* als *notwendiges* Prinzip, denn anders sind die kosmischen Vorgänge für Aristoteles nicht zu erklären. Das Dasein des Ersten Bewegers ist demnach notwendig. Wenn etwas notwendig ist, ist es aber auch *einfach*. Das Wesen „des mit absoluter Notwendigkeit existierenden unbewegten Bewegers“<sup>154</sup> muss demnach nicht nur wirklich, formhaft und notwendig sein, sondern auch einfach sein, in dem Sinne, dass der Erste Bewegter höchst einheitlich ist.

Dass dieses Prinzip nicht nur notwendig, sondern dadurch auch einfach ist, ist durch seine Wirkung als Telos ersichtlich. Denken wir den Kosmos ohne den Ersten Bewegter: Es gäbe keine ewige Bewegung der Fixsterne, keine Ekliptik, mithin auch sonst nichts Einheitliches am Firmament, die Wirkungen auf den sublunaren Raum wären kaum abzuwägen. Damit steht wiederum fest: Die ewige Kreisbewegung, die Fixsternsphäre,

wird aber von jenem ersten Bewegenden hervorgebracht. Also ist es notwendig seiend, und inwiefern es notwendig ist, ist es auch so gut und in diesem Sinne Prinzip.<sup>155</sup>

Dass der Erste Bewegter ein Prinzip ist, ist nichts Neues. Dass er „notwendig seiend“ ist, ist uns nun auch nicht mehr neu. Was allerdings in der gerade aufgeführten Aussage Aristoteles‘ auffällt, ist, dass diesem notwendigen Prinzip auch Gut-Sein zugeschrieben wird. Dieses Gut-Sein hängt laut Aristoteles eng mit seiner Wirklichkeit und seinem notwendigen Wirken im Kosmos zusammen: Dadurch, dass das Prinzip nicht nur Wirklichkeit, sondern „notwendig seiend“ ist, ist es auch schlichtweg gut. Wie kommt dieser Zusammenhang zustande?

Zunächst einmal hängen in Aristoteles‘ Ontologie von diesem Prinzip „Himmel und die

---

verweist auf den ewigen unbewegten Bewegter.“, 87. Zu erwähnen ist zudem auch Bordt (2006), der sich nicht nur dem sechsten Kapitel von Buch XII, sondern diesem im Gesamten ausführlich annimmt.

<sup>154</sup> Wolf (2020): 75.

<sup>155</sup> Met., XII, 7, 1072b9-11: φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλω· ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.

Natur ab.“<sup>156</sup> Aristoteles, wie Bordt es treffend formuliert, „skizziert eine Teleologie, d.h. eine Wirklichkeitsauffassung, in der alles, was es gibt, auf ein Ziel (gr. *telos*) hin geordnet ist.“<sup>157</sup> Das eine Ziel ist der Erste Bewegter. Dadurch, dass *alles* Superlunare und Sublunare letztendlich versucht, ihren Möglichkeiten entsprechend den Ersten Bewegter zu imitieren, entsteht in der Konsequenz eine kosmische universelle Ordnung. So nämlich ist alles

auf Eines hin geordnet, jedoch so, wie in einem Hauswesen den Freien am wenigsten gestattet ist, etwas Beliebigeres zu tun, sondern für sie alles oder doch das meiste geordnet ist [...].<sup>158</sup>

Der Erste Bewegter steht an der Spitze der kosmischen Ordnung. Dennoch ist er aber in seinem *Sein* am meisten und *notwendig* gebunden, während den Dingen, die sich nach ihm richten, viele Möglichkeiten zur Realisierung offen stehen – das scheint Aristoteles mit dieser Analogie zusätzlich ausdrücken zu wollen. Der Erste Bewegter *muss* *voῶς* sein, also das oben untersuchte Denken des Denkens. Ein Mensch hingegen kann denken, ein Mensch kann aber auch Dinge tun, die wenig mit Denken zu tun haben. Trotz – oder vielmehr gerade wegen – seiner Stellung im Kosmos ist der Erste Bewegter also am meisten an eine Tätigkeit gebunden, denn schließlich *ist* er diese Tätigkeit. Aristoteles nutzt letztendlich jedoch nicht nur diese Analogie, um die Ordnung zu beschreiben und erklären. Auch die Feldherranalogie<sup>159</sup> zieht er heran, um erklären zu können, wie etwas, das vom sinnlich wahrnehmbaren Kosmos getrennt ist, dennoch für seine Ordnung verantwortlich sein kann: Erst durch den Feldherrn nämlich, der dafür verantwortlich ist, dass das Heer geordnet ist, kann eben diese Ordnung des Heers erst erfolgen, obwohl der Feldherr sich selbst außerhalb des Heeres befindet. Genauso verhält es sich beim Ersten Bewegter: Er befindet sich zwar außerhalb dieser kosmischen Ordnung, ist aber dennoch als ihr Prinzip dafür verantwortlich, dass sie überhaupt erst stattfinden kann, indem sich alles dadurch ordnet, dass es sich zu ihm als *Telos* hin orientiert.<sup>160</sup> Wie bei Platon zuvor,

---

<sup>156</sup> Met., XII, 7, 1072b14: Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

<sup>157</sup> Bordt (2006): 153. Vgl. zum Wirken des Ersten Bewegters auch Ross (2016), der die verschiedenen Wirkungsweisen genauer beleuchtet.

<sup>158</sup> Met., XII, 10, 1075a18-22: πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντάσσεται. ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὁ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τάσσεται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὁ τι ἔτυχεν [...].

<sup>159</sup> Vgl.: Met., XII, 10, 1075a11ff.

<sup>160</sup> Vgl. auch Bordt (2006): „Dadurch, dass das Gute außerhalb des Universums ist, können erst alle Teile des gesamten Universums auf das Gute hin geordnet sein und so eine Ordnung bilden, die selbst gut ist.“, 155. Zur Ordnung des Universums bei Aristoteles vgl. auch Horn (in Horn, 2016) sowie Brinkmann (1979), der diese folgendermaßen charakterisiert: „Die Konzeption, die sich hieraus ergibt, ist die einer schichtenorientierten, hierarchisch strukturierten Kosmologie, in der die Auslegung des Seienden als Ganzheit und Realtotalität mit der Auslegung des Seienden als Totalität der Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit vereinbar geworden ist: Die Welt, τὸ πᾶν, ist eine geordnete, strukturierte, damit aber auch gegliederte, in sich unterschiedene Einheit. Aristoteles' Lehre vom unbewegten Bewegter geht mit dieser Konzeption zusammen. Die kosmologische Theorie vom unbewegten Bewegter ist die Antwort auf die Frage nach dem Grund der Ordnung oder Strukturierung des Seienden, insofern es als ein gegliederte Realtotalität angesehen werden kann. Der unbewegte Bewegter ist in diesem Sinne extramundanen Prinzip, letzter Grund und höchste Ursache des mundanen Seienden, insofern es bewegt ist.“, 24.

Kurz sei auch erwähnt, dass für Aristoteles Ordnung und Natur unmittelbar zusammenhängen. Vgl. dazu

spiegelt auch bei Aristoteles die Ordnung das Gute wider, weshalb beide Aspekte unmittelbar voneinander abhängig sind: Ohne Ordnung, kein Gutes; ohne Gutes, keine Ordnung. Das ist der wesentliche Grundgedanke des Aristoteles, der hinter dieser Zusammenführung steckt. Und dieses Gute in Form von Ordnung kann erst durch den Ersten Bewegter, der in seinem Sein als unbewegtes Bewegungsprinzip fungiert, im gesamten Kosmos realisiert werden.

Aber wir waren vielleicht etwas zu vorschnell in unseren Ausführungen. Denn bis jetzt ist eigentlich nur deutlich geworden, dass der Erste Bewegter in erster Linie nur für die Bewegung der Fixsternsphäre verantwortlich ist. Das war ja genau der Punkt: Durch die Bewegung der strebenden Fixsternsphäre vermittelt, kann man Aristoteles folgend auf den Ersten Bewegter schließen. Dennoch wird er von Aristoteles letztendlich auch als dasjenige bezeichnet, was das Erste „von allem Seienden“ und somit dessen Bewegungsursache ist. Der Erste Bewegter

nämlich und das Erste von allem Seienden ist unbewegt, sowohl an sich wie auch in akzidenteller Weise, aber es bringt die erste, ewige und einige Bewegung hervor.<sup>161</sup>

Unter erster Bewegung ist die Bewegung der Fixsternsphäre zu verstehen, die auch als ewig zu verstehen ist. Was ist jedoch unter „einige Bewegung“ zu verstehen? Womit hängt es zusammen, dass der Erste Bewegter die Letztursache von sämtlichen Sein darzustellen scheint? Aristoteles' Kosmologie ist als eine gesamtumfassende Teleologie zu verstehen. An erster Stelle – völlig unabhängig, selbstständig und selbstgenügsam – steht unbewegt und die erste Bewegung verursachend der Erste Bewegter. Die erste Bewegung ist als die vollkommene Kreisbewegung der Fixsternsphäre aufzufassen. Die Fixsternsphäre wiederum hängt mit der Ekliptik zusammen, ist ihr wortwörtlich und in Bezug auf ihre Vollkommenheit überzuordnen. Die Ekliptik jedoch, die Bewegung der Sonne, ist als Bewegungsursache für das gesamte Leben im sublunaren Bereich anzusehen, denn sie bringt das Entstehen und Vergehen auf der sublunaren Erde erst hervor.<sup>162</sup> Genau *das* ist der Grund, wieso der Erste Bewegter und sublunares Leben miteinander in Verbindung gebracht werden *müssen*. Denn die Ekliptik ist ein Zwischenglied in der Bewegungskette – einerseits verursacht sie selbst, andererseits wird sie jedoch auch verursacht. Der letzte Grund, der Anfang jeder Bewegungskette, ist aber nur der Erste Bewegter.<sup>163</sup>

---

Phys., VIII, 1, 252a11-12: „Dagegen: Nichts von dem, was von Natur aus besteht und sich naturgemäß verhält, ist ordnungslos; Natur ist für alles gerade die Ursache von Ordnung.“ [ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως.]

<sup>161</sup> Met., XII, 8, 1073a23-25: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινῶν δὲ τὴν πρώτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν.

<sup>162</sup> Für diese Deutung vgl. auch Bordt (2006): z.B. 102f. Zum Streben der Lebewesen und der Rolle der Ekliptik vgl.: De gen. et corr., 335b-337a.

<sup>163</sup> Folgende Stelle kann man mit dieser Interpretation bestätigend auch in Verbindung bringen: Mot. an., 1, 698a7-11: „Dass nun das sich selbst Bewegende Ursprung der übrigen Bewegungen ist, dessen Ursprung aber das Unbewegte, und dass das erste Bewegende notwendig unbewegt ist, haben wir früher diskutiert, als wir auch über die ewige Bewegung diskutiert, als wir auch über die ewige Bewegung diskutiert haben, ob es sie gibt oder nicht, und wenn es sie gibt, welche es ist.“ [ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν ἄλλων κινήσεων τὸ

Im aristotelischen Kosmos hängt durch das gemeinsame Streben nach dem Ersten Bewegter alles auf eine bestimmte Weise, nämlich durch die einheitliche Zielausrichtung, zusammen – super- und sublunar.<sup>164</sup> Inwiefern sind aber wir Menschen aristotelisch gesprochen von diesem Streben abhängig? Die Fixsternsphäre imitiert den Ersten Bewegter durch ihre ewige, auf Vernunft basierender Kreisbewegung. Wie imitiert aber beispielsweise der Mensch diesen Ersten Bewegter? Welche Mittel stehen ihm zur Verfügung? Hier sind zwei Aspekte zu nennen: Zum einen ist der Mensch ein *endliches, sterbliches* Wesen, das niemals Wirklichkeit sein kann. Dennoch hat er die Möglichkeit, zumindest in gewisser Hinsicht, diese *ewige* Existenz zu imitieren, nämlich durch Fortpflanzung. Und der Trieb, sich fortzupflanzen, lässt sich damit letztendlich so erklären, dass der Mensch einerseits versucht, die Ewigkeit des Ersten Bewegters anzustreben.<sup>165</sup> Andererseits ist es dem Menschen aber auch möglich, seine Vernunft zu

---

αὐτὸ εἰαυτὸ κινεῖν, τούτου δὲ τὸ ἀκίνητον, καὶ ὅτι τὸ πρῶτον κινεῖν ἀναγκαῖον ἀκίνητον εἶναι, διώρισται πρότερον, ὅτεπερ καὶ περὶ κινήσεως αἰδίου, πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι, τίς ἔστιν.]

<sup>164</sup> Dieses Streben ist etwas, was für sinnlich Wahrnehmbares wesentlich ist. Das kann man sich aristotelisch wie folgt erklären:

- (1) Sinnlich wahrnehmbare Gegenstände sind *immer* mit Bewegung verbunden.
- (2) Bewegung hingegen ist auch immer mit einem Streben, d.h. dem Streben nach einem Ziel verbunden.
- (3) Also sind sinnlich wahrnehmbare Gegenstände auch immer mit einem Ziel verbunden.

Vgl. dazu, dass Streben für Lebewesen essentiell ist, neben Mot. an., 2, 698b8-15 auch De An., III, 9, 432b15-17: „Die ist nämlich immer um eines Zweckes willen und ist entweder mit Vorstellung oder Streben verbunden; denn nichts bewegt sich, ohne zu streben und zu meiden, außer durch Gewalt.“ [ἀεὶ τε γὰρ ἔνεκά του ἡ κίνησις αὐτή, καὶ ἡ μετὰ φαντασίας ἡ ὀρέξεώς ἐστιν· οὐθὲν γὰρ μὴ ὀρεγόμενον ἢ φεῦγον κινεῖται ἀλλ' ἢ βίᾳ.]

<sup>165</sup> Zum Zusammenhang zwischen Fortpflanzung und Teilhabe an der göttlichen Natur vgl.: De An., II, 4, 415a26-415b2: „Diese Leistungen sind ja die natürlichsten für alles Lebende, soweit es vollendet und nicht verstümmelt ist oder spontan erzeugt wird, nämlich ein anderes, sich gleiches Wesen zu erzeugen: das Lebewesen ein Lebewesen, die Pflanze eine Pflanze, damit sie am Ewigen und Göttlichen nach Kräften teilhaben; denn alles strebt nach jenem, und um jenes Zweckes willen wirkt alles, was von Natur wirkt. Der Zweck aber ist ein zweifacher, der eine als das Worum-willen, der andere als das Wofür.“ [φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῴσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῴον μὲν ζῴον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύναται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, κάκεινου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. τὸ δ' οὐδ' ἔνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐδ', τὸ δὲ φ.]

Wichtig in dem Zusammenhang ist zudem De Gen. et Corr., II, 10, 336b25-337a4: „Immer aber wird, wie gesagt, Werden und Vergehen sich stetig ablösen und wird nie abreißen aus dem genannten Grunde. Und dies ist ein sinnvolles Ergebnis. Denn da nach unserer Lehre die Natur immer nach dem Besseren strebt, das Sein aber immer besser ist, als das Nichtsein [...], das Sein aber nicht allen zuteil werden kann, weil manches weit sich entfernt hat von der Quelle, so hat der Gott das All auf eine Weise ergänzt, die noch übrig blieb, indem er das Werden unaufhörlich machte. So erreicht er am ehesten das Sein in der Verknüpfung, weil dem Wesen am nächsten kommt das ewige Werden und die Geburt. Daran ist, wie oft gesagt, die Kreisbewegung schuld, da sie allein stetig ist. Daher ahmt auch alles andere, was sich nach Eigenschaften und Kräften wandelt, wie die einfachen Körper, die Kreisbewegung nach.“ [ἀεὶ δ', ὥσπερ εἴρηται, συνεχῆς ἔσται ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, καὶ οὐδέποτε ὑπολείψει δι' ἣν εἴπομεν αἰτίαν. τοῦτο δ' εὐλόγως συμβέβηκεν· ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (τὸ δ' εἶναι ποσαχῶς λέγομεν, ἐν ἄλλοις εἴρηται), τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδεδεχθῆ ποιήσας τὴν γένεσιν – οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν. τοῦτο δ' αἴτιον, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλω φορά· μόνη γὰρ συνεχῆς. διὸ καὶ τᾶλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλλα κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις, οἷον τὰ ἀπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλω φεραν·]

aktualisieren. Diese Aktualisierung ist damit auch als ein Akt der Imitation des Wirklichkeit-Seins des Ersten Prinzips aufzufassen.<sup>166</sup> Denn der Erste Bewegter ist ein Intellekt, der nichts anderes außer Denken ist. Demnach kann der Mensch ihn zumindest dahingehend für eine gewisse Zeit nachahmen.<sup>167</sup> Allerdings – und das ist der große Unterschied – kann der Gott das Denken ewig aufrecht erhalten, weil er das Denken ist, während der Mensch das Denken nur für einen limitierten Zeitraum aktualisieren kann. Durch den Ersten Bewegter initiiert, entsteht also eine den gesamten Kosmos umfassende

---

<sup>166</sup> Vgl. dazu auch Caston (1999), der dieses Imitationsverhältnis vor allem in Rückgriff auf De An. 3.5 näher beschreibt, untersucht und dabei Aristoteles' Darstellungen auf die Spitze treibt, indem er interpretiert, dass wir im Prinzip „gottgleich“ werden können, wenn wir unsere Vernunft aktualisieren; der große Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft jedoch besteht darin, dass letztere nicht ewig aktualisiert sein kann, sodass auch bestimmte qualitative Unterschiede in Frage kommen: „To whatever extent we can become like God, we cannot attain his perfect state; and we certainly cannot bridge the difference between what can be affected and what cannot. No sane person ever literally forgets that he is human.“, 215. Hier ist auch weiterhin Norman (1969) aufzuführen, der – bezogen auf Buch XII der Metaphysik – zu einem ähnlichen Fazit wie Caston gelangt: „1. When Aristotle describes the Prime Mover as "thinking itself", he is not referring to any activity that could be called "self-contemplation"; he is simply describing the same activity that human minds perform when they engage in abstract thought.

2. Consequently he does not need the Syllogistic Proof in order to show that the Prime Mover thinks itself, and he does not use it. All he needs to show is that its thinking is entirely of the "theoretic" kind and not at all of the "receptive" kind.

3. Since "self-thinking" is the same as ordinary human abstract thought, it is not this that characterises the Prime Mover, but rather the fact that it thinks of perfection, and does so eternally.“, 67. Schließlich befasst sich auch Herzog (in Horn, 2016) näher mit dem Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Denken, wie Aristoteles es darstellt. Auch Herzog stellt eine Limitation des menschlichen Denkens durch seine pure Potentialität im Vergleich zur göttlichen Aktualität fest. Dadurch bekommt das göttliche Denken eine ganz andere, höhere Qualität. So formuliert Herzog seine eigene Deutung (157): „On my reading, Aristotle wants to show in this passage how it is that we can determine the ‘pure actuality’ of the first principle based on the highest realization of human thought. He succeeds in doing so by showing that in human thinking there is a special ‘structure of actuality’, which, however, due to his ontological perfection has to be present in God in a higher form.“ Herzog hebt damit Qualitätsunterschiede der beiden unterschiedlichen Denkweisen hervor. Das Leben als Intellekt müsse unterschieden werden von einem Leben, in dem das Denken aktualisiert werden kann, aber nicht aktualisiert werden muss. So führt Herzog dementsprechend weiter aus, dass „in order to realize already that besides the merely temporal duration of the act there has to be a deeper difference between human and divine contemplation which relates to the nature of this activity itself. Human contemplation is only possible because of a previous acquisition of knowledge which is based on an intellect which by its nature is ‘pure potentiality’. Because of this dependence on other objects, human contemplation is self-sufficient in a limited sense only [...]“, 174-175. Dass es überhaupt schwierig ist zu bestimmen, ob sich menschliches und göttliches Denken aristotelisch prinzipiell und qualitativ unterscheiden, hängt wesentlich damit zusammen, dass Aristoteles selbst nichts weiter über den Inhalt des ewigen *νοῦς* ausführt. Wir können zwar sagen, dass der Erste Bewegter ein auf sich selbst gerichteter Intellekt sein muss; was er jedoch bei dieser Selbstausrichtung im Detail denkt, vermag kein Mensch zu sagen.

<sup>167</sup> Vgl. dazu: De An., II, 4, 415b3-7: „Weil nun die Lebewesen am Ewigen und Göttlichen nicht kontinuierlich teilzuhaben vermögen – denn nichts Vergängliches kann als zahlenmäßig ein und dasselbe fortbestehen –, hat jedes soweit, als es dies vermag, <am Ewigen> teil, das eine mehr, das andere weniger. Und es besteht nicht als dieses (Individuum) <ewig> fort, sondern nur eines von solcher Art, <d.h.> als nicht der Zahl nach eines, wohl aber der Art nach eines.“ [ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον· καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν.]

*Pros-hen*-Struktur, in der sich alles – egal, ob sub- oder superlunar – nach dem aristotelischen Gott durch die gegebenen Möglichkeiten richtet. Durch das gemeinsame Streben auf das gemeinsam Erstrebte völlig unterschiedlicher Entitäten ist der Kosmos damit als ein universal zusammenhängendes Gefüge, ein ganzheitliches Ganzes, zu verstehen.

Ein zusammenhängendes Gefüge ist dabei das Stichwort, was uns zur nächsten, für uns eigentlich entscheidenden Frage führt: Was bedeutet das nun eigentlich für unsere Untersuchung hinsichtlich der Grade der Realität? Wie ist der Erste Bewegte hier einzuordnen? Der Erste Unbewegte muss das absolute Realitätsmaximum im aristotelischen Kosmos sein. Das zeigt uns die Ontologie an. Er *ist* schlichtweg reine Wirklichkeit und nicht nur aktualisierte Wirklichkeit, die das Höchste ist, was die sinnlich wahrnehmbaren Dinge im Kosmos erreichen können. Außerdem ist dieses Prinzip „notwendig seiend“, sein Seinsgrad unterscheidet sich also maßgeblich und grundlegend von der sonst so dynamisch konzipierten Wirklichkeitsvorstellung Aristoteles‘. Etwas, das notwendig ist, kann sich schlichtweg nicht verändern, denn es muss so sein, wie es ist – auf ewig und das ohne jegliche Veränderung. Er ist die Spitze der aristotelischen Ontotheologie. Deshalb ist der aristotelische Gott gleichzeitig auch das Realitätsmaximum und alles andere muss in irgendeiner Weise auf einer dynamischen Realitätsskala, auf der zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit unterschieden werden kann, unter ihm angeordnet werden. Er ist höchst selbstständig und höchst unabhängig. Er kann alleine und für sich existieren, während das für den Rest nicht zutreffend ist, stellt er schließlich eine konstante notwendige Bedingung im Kosmos dar. Durch sein Notwendigsein und seine damit einhergehende Gebundenheit stellt er auch das einzig statische Moment in Aristoteles‘ Realitätskonzeption dar. Er ist ausgenommen vom Wechselspiel zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, sondern beharrt an seinem Ort im *mundus intelligibilis*. Aristoteles präsupponiert in seiner Wirklichkeitsvorstellung also ein Prinzip, das eindeutig einen höchsten Grad an Realität innerhalb dieses Weltgefüges aufweist.

### 3.4.3. Mehrere unbewegte *οὐσίαι* und ihr Verhältnis zum Ersten Bewegten

Es gibt jedoch eine letzte, große Schwierigkeit, die ebenfalls einer näheren Untersuchung bedarf: Was meint Aristoteles, wenn er den Ersten Bewegten im Singular anspricht? Gibt es nur einen *einzigsten* oder meint diese Bezeichnung einen *Artbegriff* und gibt es damit von dieser Art des Seins mehrere Vertreter? Beides scheint in gewisser Weise zuzutreffen. Wie wir nämlich folgend sehen werden und wie Aristoteles im achten Kapitel des XII. Buches der *Metaphysik* ausführt, gibt es mehrere sinnlich nicht wahrnehmbare *οὐσίαι* und damit mehrere unbewegte Bewegte; gleichzeitig scheint sich speziell der Erste Bewegte jedoch in gewisser Hinsicht, die näher zu untersuchen ist, von den übrigen abzuheben. Womit genau sind wir also nun im achten Kapitel des zwölften Buches konfrontiert? Das ist die Ausgangslage des achten Kapitels: Der Erste Bewegte ist primär und unmittelbar für die ewig kreisförmige Bewegung der Fixsternsphäre verantwortlich.

Diese ist jedoch nicht die einzige, ewige kosmische Bewegung. Das als Prämisse impliziert, präsentiert Aristoteles der Leser:in schließlich nicht nur *eine* solche unbewegte Wesenheit, sondern ganze 47 bzw. 55 – je nach dem, ob man einige kontrovers diskutierte Planetensphären akzeptiert oder nicht. Und leider äußert er sich dabei fast nicht über deren Verhältnis untereinander, so dass es der Interpretationskraft der Leser:in überlassen bleibt, dieses Verhältnis konsistent zum vorher Gesagten zu bestimmen. Doch wie kommt Aristoteles überhaupt auf die Idee, mehrere unbewegte *οὐσίαι*, die als Zielursache für je eine der 47 bzw. 55 ewigen Bewegungen dienen, anzunehmen?

Das Erste Bewegende ist, wie gesagt, zunächst und direkt nur für die Bewegung der Fixsternsphäre verantwortlich. Nur durch ihn als unbewegte Bewegungsursache lässt sich die ewige Kreisbewegung erklären. Aber

da wir ferner außer der einfachen Bewegung des Ganzen [des Fixsternhimmels] [...] noch andere ewige Bewegungen sehen, die der Planeten nämlich [...], so muß auch jede dieser Bewegungen von einem an sich unbeweglichen und ewigen Wesen ausgehen.<sup>168</sup>

Auch die verschiedenen Sphären der Planeten, der Sonne und des Mondes müssen also jeweils von einem solchen unbewegt Bewegenden bewegt werden. Dabei besteht nämlich das Problem, dass schon die antiken Griechen beobachtet haben, dass die Planeten keine vollkommenen Kreisbewegungen ausführen.<sup>169</sup> Dass es im Kosmos aber Unordnung gibt, erscheint dem antiken griechischen Philosophen aber mindestens kontraintuitiv. Deshalb führt Aristoteles zunächst die Theorien seiner Vorgänger und schließlich seine eigene Theorie auf, um die verschiedenen Sphären, die die Planetenbewegungen durch mehrere miteinander kombinierte Kreisbewegungen erklären können, zu bestimmen. Dabei ist die Formel simpel:

Anzahl ewig bewegter Sphären = Anzahl ewig bewegender Prinzipien<sup>170</sup>

Die genaue Anzahl an Sphären übernimmt Aristoteles aus dem bereits angedeuteten längeren astronomischen Exkurs<sup>171</sup> und so kommt er schließlich – je nach Zählung – auf 47 oder 55 Sphären, die ewig bewegt werden. Damit müssen ebenso viele unbewegte

---

<sup>168</sup> Met., XII, 8, 1073a26-34: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό, καὶ τὴν αἰδίον κίνησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὕφ' ἑνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλήν φορᾶν, ἣν κινεῖν φαμέν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορᾶς οὐσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίους (αἰδίον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλω σῶμα· δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἐκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτὴν καὶ αἰδίου οὐσίας.

<sup>169</sup> Man denke dabei z.B. an die sogenannten Planetenschleifen, die Merkur und Venus auf der einen Seite, Mars bis Neptun auf der anderen ausüben: Von der Erde aus betrachtet sieht es so aus, dass die Planeten, sobald die Erde diese in ihrer Umlaufbahn „überholt“, eine Schleife drehen. Dass den Griech:innen schon durchaus seit der Antike bewusst war, dass die Planetenbewegungen alles andere als vollkommene Kreisbewegungen sind, zeigt auch die Etymologie des Wortes ‚Planet‘ selbst. Der Ursprung lässt sich sinngemäß so wiedergeben, dass die Planeten im Kosmos ‚herumirren‘.

<sup>170</sup> Vgl. dazu: Met., XII, 8, 1073a35ff.

<sup>171</sup> Vgl.: Met., XII, 8, 1073b sowie 1074a.



Prinzipien angenommen werden, die diese Sphären ebenfalls als „Erstebtes“ auf ewig bewegen. Höffe bemerkt dazu jedoch grundsätzlich richtigerweise an:

Die sich daraus ergebende Pluralität von einer und 55 intelligiblen Substanzen kommt aber sowohl im Text überraschend, denn Kapitel 7 deutet nichts in diese Richtung an, als auch der Sache nach. Weil der Beweger nämlich nicht mechanisch, sondern teleologisch, genauer „erotisch“ bewegt, fragt man sich, warum für den gesamten Himmel nicht ein einziges Exemplar des unbewegten Bewegers ausreicht.<sup>172</sup>

Dieses Problem im Hinterkopf, stellen sich natürlich direkt folgende Fragen: Wie ist dann das Verhältnis zwischen dem Ersten Beweger und den anderen unbewegten *ὀψίαι*<sup>173</sup> zu bestimmen? Gibt es ontologische Unterschiede? Gibt es damit auch Unterschiede hinsichtlich ihres Realitätsgrades? Wo müsste man diese unbewegten Beweger überhaupt lokalisieren können?<sup>174</sup> Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten, weil hier ein scheinbar unauflösbares Spannungsverhältnis entsteht. Die Fragen bringen uns, wie Brinkmann es ausdrückt, in ein „Dilemma“<sup>175</sup>, denn vorher war es uns möglich, ein ontologisch und teleologisch einheitliches, in sich konsistentes Bild mit dem Ersten Beweger an der Spitze der kosmischen Ordnung und der aristotelischen Realitätskonzeption zu zeichnen. Durch die nun eingeführte Pluralität kommt dieses Bild ins Wanken. Erschwerend ist zudem die Tatsache, dass Aristoteles nirgendwo näher auf das Verhältnis zwischen Erstem Bewegenden und den anderen unbewegten *ὀψίαι* eingeht. Wir wissen nicht, ob Aristoteles eine gleichberechtigte Vielzahl von Bewegern oder eine Hierarchie unter ihnen angenommen hat. Aber nicht nur, dass Aristoteles sich selbst nie dazu geäußert hat – wenn er etwas diesbezüglich geäußert hat, ist das als Interpret:in auch zumeist schwer in einen Kontext zu bringen, ohne sich zu

---

<sup>172</sup> Höffe (1996): 155. In dieselbe Richtung geht auch die Frage von Owens (1950), 324: „Would not a standard or ideal that has no existence outside the thought of the one who strives after it suffice to fill the role of an Aristotelian immobile Mover? Does the Stagirite's explanation of the universe actually require a separate Mover or Movers which have their reality and existence – and in this sense "substantiality" – independently of the thought of the Beings which strive to imitate their perfection?“

<sup>173</sup> Es wurde und wird in dieser Untersuchung begrifflich differenziert zwischen dem ‚Ersten Beweger‘ und den ‚unbewegten *ὀψίαι*‘ bzw. den ‚unbewegten Bewegern‘, um möglichst ohne weitere Verwirrung über beide ‚Gruppen‘ diskutieren zu können. Der ‚Erste Beweger‘ erhält also mindestens hier begrifflich mit dieser Einteilung eine Sonderbehandlung.

<sup>174</sup> Höffe (1996): 155: „Wo sind dieser Hierarchievorstellung entsprechend die unbewegten Beweger zu platzieren? Befinden sie sich außerhalb der Fixsternsphäre wie der Erste Beweger? Oder sind sie unterhalb der Fixsternsphäre zu lokalisieren, zwischen dieser und der Region der Planeten?“ Vgl. dazu auch Owens (1950), der sich mit dieser Kontroverse der aristotelischen Ontologie (und sogar Theologie) befasst hat. Owens untersucht nämlich, ähnlich wie wir, den Platz dieser unbewegten *ὀψίαι* in der Realitätsvorstellung Aristoteles'. Wie schon angemerkt, hält auch Owens den Grundsatz Aristoteles', nach dem es scheinbar mehrere sinnlich nicht wahrnehmbare *ὀψίαι* geben muss, für grundsätzlich fragwürdig: „Why does the first Heaven desire only one Mover, the first, while other heavenly bodies desire several? How is each Mover known by the respective sphere-souls? No answer is to be found in the extant text of the Stagirite. Does each heavenly body, like man, possess a passive mind which some how is illumined by a corresponding Mind which is in act (i.e., a separate Mover)“, 334-335.

<sup>175</sup> Brinkmann (1974): 174.

widersprechen.<sup>176</sup> Uns bleibt also nichts anderes übrig, als die Tatsache, dass Aristoteles diese Pluralität von mehreren intelligiblen *οὐσίαι* einführt, selbst weiterzudenken und die herrschenden Relationen zu entschlüsseln.

Fakt ist jedenfalls Folgendes: All diese Prinzipien dürfen sich nicht kategorial unterscheiden. Das heißt, dass der Erste Bewegter sich in seinem grundsätzlichen Charakter nicht von den anderen unbewegten *οὐσίαι* unterscheiden, beziehungsweise *diesbezüglich* hervorgehoben werden darf. Alle bewegen eine ewige Sphäre, also müssen alle prinzipiell gleich sein: nämlich reine Wirklichkeit, reine Formen, indem sie ein Denken des Denkens und damit ein Intellekt sind. Das bedingt aber auch, dass all diese Prinzipien Götter im aristotelischen Sinne sein müssen. Dennoch ist es nicht zu übersehen, dass der Erste Bewegter eigentlich als Prinzip, von dem *alles* Seiende abhängt, charakterisiert worden ist.

Das ist sehr zweideutig, weshalb es vor allem auch zwei Interpretationslinien gibt. Aufgrund der Tatsache, dass der Erste Bewegter als Prinzip von allem charakterisiert worden war, kann eine Interpretationslinie, die zum Beispiel von Bordt vertreten wird, wie folgt gezeichnet werden:

Es gibt zwar ein einziges oberstes unbewegt Bewegendes, das das letzte Prinzip der gesamten Wirklichkeit ist, aber es gibt noch weitere unbewegt Bewegende, die [...] in einer ontologischen Abhängigkeit zu dem ersten und obersten unbewegt Bewegenden stehen.<sup>177</sup>

Zudem bedeutet das

---

<sup>176</sup> Vgl. z.B. Phys., VIII, 6, 259a13-20: „Offenkundig wird auch aus Folgendem, daß das erste Bewegende ein *Eines* und *Immerwährendes* sein muß: Nachgewiesen ist doch, daß es immer Veränderung geben muß: ist sie aber immer, so muß sie auch *zusammenhängend* sein, das »immer« (schließt doch) »zusammenhängend« (ein); dagegen das »in Reihe folgend« ist nicht zusammenhängend, so ist sie *eine Einheit*. Eine einheitliche Veränderung ist aber die von einem einzigen Veränderten unter Einwirkung eines einzigen Verändernden; wenn doch ein Anderes und wieder Anderes die Bewegung anstößt, so wird der ganze Ablauf nicht zusammenhängend sein, sondern (nur) in Reihe nacheinander.“ [φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε ὅτι ἀνάγκη εἶναι τι ἐν καὶ αἰδίων τὸ πρῶτον κινουῦν. δέδεικται γὰρ ὅτι ἀνάγκη αἰεὶ κίνησιν εἶναι. εἰ δὲ αἰεὶ, ἀνάγκη συνεχῆ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ αἰεὶ συνεχές, τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ συνεχές. ἀλλὰ μὴν εἴ γε συνεχής, μία. μία δ' ἢ ὑφ' ἐνός τε τοῦ κινουμένου καὶ ἐνός τοῦ κινουμένου· εἰ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο κινήσει, οὐ συνεχής ἢ ὅλη κίνησις ἀλλ' ἐφεξῆς.]

Das, was für Aristoteles hier noch „offenkundig“ ist, nämlich das es *ein* erstes Bewegendes geben muss, ist im achten Kapitel des zwölften Buchs der *Metaphysik* verworfen.

<sup>177</sup> Bordt (2006): 31. Bordt (in Rapp/Corcilius, 2011) versteht die Bewegungen nämlich in einem kausalen Zusammenhang. Am Beginn dieser vermeintlichen Kausalkette steht nach ihm der Erste Bewegter: „Deutlich ist aber, dass das erste unbewegt Bewegende auch letzte Bewegungsursache für sämtliche weitere Sphären ist, denn jede Sphäre hängt in letzter Analyse an der Sphäre des Fixsternhimmels. Die Bewegung der Sphäre des Fixsternhimmels wird so kausal an die unteren Sphären weitergegeben.“, 371.

dass das erste und oberste unbewegt Bewegende erstens ein Prinzip der unbewegten *ousiai* (i.e. der anderen unbewegt Bewegenden) und zweitens auch ein Prinzip der sinnlich wahrnehmbaren ewigen *ousiai* (nämlich der Fixsterne) ist. Vermittelt über die Fixsterne ist das erste unbewegt Bewegende auch drittens das Prinzip der wahrnehmbaren vergänglichen *ousiai*. Es gibt Aristoteles zufolge also ein gemeinsames Prinzip der drei Arten von *ousiai*. Dieses gemeinsame Prinzip ist das erste, oberste unbewegt Bewegende.<sup>178</sup>

Damit sei es

eindeutig, dass die 54 Intellekte auf den ersten Intellekt auf eine solche Art und Weise bezogen sind, dass der erste Intellekt, also die erste unbewegte *ousia*, ein Prinzip für die 54 anderen unbewegten *ousiai* ist. Dass aber die erste unbewegte *ousia* nicht nur ein Prinzip für die Sphäre des Fixsternhimmels ist, sondern auch ein Prinzip für die anderen unbewegten Bewegter sein muss, ist von großer systematischer Relevanz für das Projekt in Lambda.<sup>179</sup>

Für Bordt stellt der Erste Bewegter demnach ein Prinzip dar, das für alle drei Arten von *ούσία* Prinzip ist: Es ist Prinzip für die a) vergänglichen und b) ewigen sinnlich wahrnehmbaren sowie die c) ewigen, sinnlich nicht wahrnehmbaren *ούσία*. Auch die Tatsache, dass Aristoteles nur den Ersten Bewegter mit der Bezeichnung „Gott“ würdigt, die anderen unbewegten *ούσία* jedenfalls explizit aber nicht, könnte ein Indiz für eine solche These sein. Doch nicht nur das. Auch in der *Physik* finden wir Indizien dafür, dass Aristoteles eher einen einzigen Ersten Bewegter statt einer Vielzahl von Bewegtern annimmt. Denn – so Aristoteles hier – falls

---

<sup>178</sup> Bordt (2006): 31.

<sup>179</sup> Bordt (2006): 129. Ergänzend dazu Hager (1970), der den aristotelischen Ersten Bewegter hinsichtlich seiner neuplatonischen Interpretation durch Plotin näher untersucht. Für Hager „ist also klar, dass selbst dann noch, als Aristoteles neben dem ersten ewigen unbewegten Bewegter als dem Bewegter des Fixsternhimmels eine bestimmte Vielheit weiterer ewiger und unbewegter Bewegter als der Bewegter der Planetensphären annahm, diese Bewegter wesenhaft, nämlich auch durch ihre akzidentielle Bewegtheit durch etwas Anderes, dem absolut unbewegten ersten Bewegter als dem höchsten Prinzip noch untergeordnet waren, und dass somit die Annahme weiterer ewiger unbewegter Bewegter nach dem ersten unbewegten Bewegter bei Aristoteles für seine Wesensbestimmung des höchsten Prinzips nur untergeordnete Bedeutung hat.“, 176. Diese Interpretation hat natürlich eine neuplatonische Nuancierung, die auch sicherlich in gewissem Maße möglich ist. Der Erste Bewegter ist als reine Form und Verursacher der alles umfassenden Fixsternsphäre die Einheit schlechthin. Alle anderen unbewegten *ούσία* sind zwar auch Einheiten, aber die von ihnen bewegten Sphären sind nicht mehr so vollkommen wie die der Fixsterne. Deshalb kommt Hager zu folgendem Schluss: „Das höchste Prinzip bei Aristoteles als einfache erste Substanz ist *ein bestimmtes konkretes Einzelwesen*, welches alle Vollkommenheiten des Seins in seiner höchsten Form in sich vereinigt enthält, und als erste Substanz in einer Reihe von minder vollkommenen, weil weniger einfachen und selber noch bewegten Substanzen diese in ihrem Sein und ihrer Bewegung verursacht.“, 188.

*Veränderung immerwährend* ist, so wird *immerwährend* auch das *erste Bewegende* sein, wenn es eines ist; sind es aber mehr, nun, so gibt es eben eine Mehrzahl von Immerwährenden. *Eines jedoch eher als viele* und (, wenn schon viele, so) eine *begrenzte Anzahl* (eher) als unendlich viele, das muß man meinen. Wenn sich doch (am Ende) das gleiche ergibt, muß man (zu Anfang) stets Begrenztes eher annehmen; bei Naturgegenständen muß ja »begrenzt« und »besser«, wenn das nur möglich ist, eher vorliegen. Hinreichend ist aber schon ein einziges, welches als erstes unter den Unveränderlichen, immerwährend in seinem Sein, Anfang der Veränderung für alles Übrige ist.<sup>180</sup>

Hier scheint Aristoteles sich noch alle Optionen offen halten zu wollen, wobei er auch eindeutig eine Lösung mit einem einzigen unbewegten Beweger bevorzugt behandelt. Der Textbeleg, der am deutlichsten fürs Bordts These spricht, findet sich in *De Generatione et Corruptione*. Hier steht für Aristoteles ausdrücklich fest: Falls

es mehrere Kreisbewegungen gibt, dann muß es mehrere Beweger geben, die aber alle unter eine Herrschaft sich beugen müssen.<sup>181</sup>

Hier wird Aristoteles vielleicht am deutlichsten, indem er dem Ersten Beweger eine Vorrangstellung zuspricht. Dennoch: Trotz all der textlichen Belege und der intuitiven Zustimmung ist Bordts Position, die die 54 unbewegten *οὐσίαι* *ontologisch* unter dem Ersten Beweger anordnet, kritisch zu sehen. Denn es scheint, als habe er hier teilweise recht, teilweise aber auch nicht. Das liegt auch daran, dass Aristoteles' Aussagen selbst über den Ersten Beweger und über die unbewegten *οὐσίαι* äußerst schwierig in ein sich stimmiges, kohärentes System einzufügen sind. Der Widerspruch in Bordts These liegt – bei aller „intuitiven“ Zustimmung – jedoch grundsätzlich darin, dass eine ontologische Abhängigkeit im aristotelischen Sinne Bewegung bedeuten würde. Bewegung *sämtlicher* Art ist jedoch grundsätzlich *ausgeschlossen*, denn das *Wesen* der *unbewegten οὐσίαι*

---

<sup>180</sup> Phys., VIII, 6, 259a6-13: εἴπερ οὖν αἰδίος ἡ κίνησις, αἰδίον καὶ τὸ κινεῖν ἔσται πρῶτον, εἰ ἔν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ αἰδία. ἐν δὲ μᾶλλον ἢ πολλὰ καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα δεῖ νομίζειν. τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων, αἰεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον· ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἐὰν ἐνδέχεται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἰκανὸν δὲ καὶ ἔν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων αἰδίον ὄν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως.

Vgl. zur Ergänzung: De Cael., II 12, 292b18-25: „In erster Linie ist nämlich die Erreichung jenes Zieles für alle das Beste, aber wenn dies nicht geht, dann ist es umso besser, je näher man an dieses Ziel herankommt. Das ist der Grund, warum die Erde sich überhaupt nicht bewegt, die benachbarten Sterne nur wenige Bewegungen ausführen: sie kommen ja doch nicht zum Letzten sondern nur soweit, wie sie den göttlichsten Urgrund erreichen können. Der oberste Himmel erreicht ihn durch eine einzige Bewegung. Was dazwischen ist, gelangt zum Ziel, aber nur durch mehr Bewegungen.“ [μάλιστα μὲν γὰρ ἐκείνου τυχεῖν ἄριστον πᾶσι τοῦ τέλους· εἰ δὲ μή, αἰεὶ ἄμεινόν ἐστιν ὅσῳ ἂν ἐγγύτερον ἦ τοῦ ἀρίστου. καὶ διὰ τοῦτο ἡ μὲν γῆ ὅλως οὐ κινεῖται, τὰ δ' ἐγγὺς ὀλίγας κινήσεις· οὐ γὰρ ἀφικνεῖται πρὸς τὸ ἔσχατον, ἀλλὰ μέχρι ὅτου δύναται τυχεῖν τῆς θειοτάτης ἀρχῆς. ὁ δὲ πρῶτος οὐρανὸς εὐθύς τυγχάνει διὰ μιᾶς κινήσεως. τὰ δ' ἐν μέσῳ τοῦ πρώτου καὶ τῶν ἐσχάτων ἀφικνεῖται μὲν, διὰ πλειόνων δ' ἀφικνεῖται κινήσεων.]

<sup>181</sup> De Gen. et Corr., II, 10, 337a20-22: [...] καὶ εἰ πλείους εἴεν αἱ κύκλω κινήσεις, πλείους μὲν, πάσας δὲ πως εἶναι ταύτας ἀνάγκη ὑπὸ μίαν ἀρχήν·

Zur Ergänzung vgl. auch: Phys., VIII, 6, 259b27-28: „Wenn nämlich der *Uranfang* an seiner Stelle bleibt, so muß auch die *ganze Welt* bleibt, so muß auch die *ganze Welt* bleiben, *da sie doch zusammenhängenden Anschluß hat zum Anfangsgrund*.“ [τῆς γὰρ ἀρχῆς μενούσης ἀνάγκη καὶ τὸ πᾶν μένειν, συνεχῆς ὄν πρὸς τὴν ἀρχήν.]

zeichnet sich eben durch seine *Unbeweglichkeit* aus. Damit ist eine ontologische Abhängigkeit schon rein durch die Wesensbestimmung dieser *ὀσῖαι* auszuschließen. Das bringt uns zur nächsten Interpretationslinie. Hier sei vor allem Höffe erwähnt. Höffe kritisiert eine solche Auffassung ebenfalls, wenngleich auch er die Versuchung zu einer solchen Position wahrnimmt. Trotz aller Intuitionen scheint es für Höffe nur eine Konsequenz geben zu können:

Man könnte dem einen Fixsternbeweger gegenüber den 55 Sonnen- und Planetenbewegern den höheren Rang einräumen wollen. Diese Möglichkeit entfällt, da der absolute Superlativ, durch den der unbewegte Beweger bestimmt wird, in sich keine Rangdifferenz erlaubt.<sup>182</sup>

Für Höffe ist es also eindeutig, dass wir 47 bzw. 55 nebeneinander existierende Gottheiten haben, die alle auf dieselbe Art und Weise im Kosmos wirken. Es gibt nach Höffes Interpretation eine Vielzahl von gleichberechtigten Göttern, und damit keine Hierarchie. Wir erkennen den Konflikt: Man ist in Versuchung, dem Ersten Beweger, dem expliziten ‚Gott‘, eine (ontologische) Sonderstellung zusprechen zu wollen. Die aristotelische Realitätsvorstellung mit ihren unbewegten *ὀσῖαι* erlaubt uns das jedoch nicht, denn jeder ontologische Unterschied würde dazu führen, dass die unbewegten *ὀσῖαι* nicht mehr unbewegt wären – und auch das ist unbedingt zu vermeiden. Anders formuliert: Einerseits gibt es den Ersten Beweger. Von ihm wird eindeutig gesagt und er wird eindeutig so charakterisiert, dass er als oberstes Prinzip des Kosmos dasjenige ist, von dem die Wirklichkeit allen anderen Seins abhängt. Anschaulich wird das auch dadurch, dass er primär Bewegungsursache für die allumfassende Sphäre der Fixsterne ist. Es gibt schlichtweg nichts, was größere sichtbare Auswirkungen auf den Kosmos hat. Hinzu kommt der Schlusssatz des zehnten Kapitels in Buch XII, in dem Aristoteles Homer zitiert, um die herausgehobene Stellung des Einen zu betonen.<sup>183</sup> Wenn man aber behauptet, der Erste Beweger sei Ursache für *alles* andere, dann müssten aber auch – und das benennt Bordt völlig richtig – die anderen unbewegten *ὀσῖαι* ontologisch abhängig sein. Ihr Sein würde durch das des Ersten Bewegers konstituiert. Das jedoch wäre andererseits schlichtweg nicht mit ihrem unbeweglichen Sein zu vereinbaren! Auch sie müssen in diesem Maße unabhängig und selbstständig sein. Wenn sie nämlich von etwas abhängig sind, indem sie nur ‚ein Teil des Ganzen‘ sind, bedeutet das Bewegung. Damit wäre ihr ganzes Dasein überflüssig, denn unbewegt könnten sie so nicht mehr sein.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Höffe (1996): 156.

<sup>183</sup> Vgl.: Met., XII, 10, 1076a4-5.

<sup>184</sup> Brinkmann (1974) spitzt beide sich gegenüberstehenden Optionen zu: „Spielen wir das einmal durch. Nehmen wir zunächst an, die unbewegten Beweger seien ebenso transzendent wie der Erste Beweger. Dann wirken sie entweder an der Fixsternsphäre sozusagen vorbei oder sie wirken durch sie hindurch, ohne jedoch irgendeinen Anteil an der Bewegung der Fixsternsphäre zu haben (denn sonst würden die Fixsterne sich wie Planeten bewegen). In beiden Fällen würde die Fixsternsphäre gewissermaßen übersprungen. Sollte man aber nicht doch annehmen, die Fixsternsphäre könne von den transzendenten unbewegten Bewegern nicht übersprungen werden? Die gegenteilige Hypothese hätte zum wenigsten eine Spaltung des kosmologischen Gefüges zur Folge. Wir hätten dann ja nicht bloß eine Pluralität von Ersten Bewegern, sondern geradezu zwei Klassen von Ersten Bewegern, insofern der Beweger der Fixsternsphäre in keiner Weise verantwortlich wäre für die Bewegung der Planeten, wie umgekehrt auch die Beweger der Planetensphären in keiner Weise verantwortlich wären für die Bewegung der Fixsternsphäre. Das Unheil,

Gibt es eine Möglichkeit, dieses Spannungsverhältnis zumindest zu *entspannen*?

Man müsste die verschiedenen Sphärenbewegungen in ihrem jeweiligen System für sich abgeschlossen und absolut betrachten. Das jedoch bringt die Schwierigkeit mit sich, dass die Ordnung des Universums, die ja als eindeutige Prämisse in Aristoteles' Argumentation vorausgesetzt wird, mehr oder weniger zufällig wäre, es sei denn, dass der Erste Bewegter und seine Fixsternsphäre auf irgendeine Art und Weise trotzdem für die Ordnung sorgen können, ohne dabei jedoch die ontologische Unabhängigkeit der anderen unbewegten *οὐσίαι* zu gefährden – wie auch immer das möglich sein soll. Dennoch scheint es keinen anderen konsistenten Ausweg zu geben. Man müsste – um in einer Metapher zu sprechen – von folgendem System ausgehen: Jeder Intellekt, also jede unbewegte *οὐσία*, ist der ‚Herrscher‘ eines isolierten ‚Reichs‘. Die verschiedenen ‚Reiche‘ existieren getrennt voneinander, sind aber dennoch in *einem* Kosmos zu verorten. Außerdem haben sie die gleiche ‚Herrschaftsform‘. Die Unterschiede, die man jedoch feststellen kann, beziehen sich nur auf die Größe und Reichweite und Wirkungskraft dieser verschiedenen ‚Reiche‘. Die ‚Herrschaft‘ selbst jedoch ist in jedem dieser ‚Reiche‘ völlig gleich. Herauszuheben ist nur, dass der Erste Bewegter den Bereich ‚regiert‘, der über alle anderen Bereiche hinausgeht und sie sozusagen umfasst. In dieselbe Richtung geht auch Owens' Interpretation des Verhältnisses zwischen Erstem Bewegter und unbewegten *οὐσίαι*:

The reality of all the separate Movers, reached in this way, will be of the same level as that of the first. Each, it is true, is a different form. But there is no reason in the Aristotelian argument for placing the first of these Movers on any higher level of Being than the others. They are all forms without matter, distinct only by the fact of being different forms; and even this distinction is known to men only through the order of the heavenly motions. Not only the first Mover but also each of the others, accordingly, has to be a substance existing in its own right and independently of being thought by another substance. The other separate Movers cannot be the thoughts of the first.<sup>185</sup>

Es dürfen also keine Wesensunterschiede zwischen Erstem Bewegter und unbewegten Bewegern angenommen werden. Dürfen oder müssen denn Unterschiede zwischen den unbewegten Bewegern untereinander angenommen werden? Ganz offensichtlich ist auch das nicht der Fall. Jeder unbewegte Bewegter ist eine in sich selbst geschlossene Form, die als *νοῦς* bis in alle Ewigkeit verharret.

---

das dann drohte, wäre nicht nur ein Antagonismus von Ursachenmonismus und Ursachenpluralismus, sondern eine ‚Zwei-Welten-Theorie‘, zustande gekommen durch den Versuch, das gemeinsame Charakteristikum der Bewegtheit der einen Welt zu erklären.“, 174. Auch eine ontologische Abhängigkeit der unbewegten *οὐσίαι* spielt er hypothetisch durch (174-175): „Probieren wir also die zweite Möglichkeit. Die Bewegter der Planetensphären seien unterhalb der Fixsternsphäre situiert, der Erste Bewegter bleibe transzendent. In diesem Fall ist es nicht gut denkbar, da die Bewegter der Planetensphären ihrerseits unbewegt sind, denn das würde die Hierarchiekonzeption stören. Etwas, das ewig und unbewegt ist, kann in der Hierarchie der Regionen nicht niedriger platziert sein als das, was ewig, aber bewegt ist. Entweder wir kehren zur ersten Möglichkeit zurück und versuchen dann, die Harmonie der zwei Welten wieder herzustellen, oder wir akzeptieren, daß die Bewegter der Planetensphären nicht unbewegt sind.“ Hier tritt nun das erwähnte Dilemma zum Vorschein.

<sup>185</sup> Owens (1950): 333-334.

Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma scheint also wirklich nur die Extension der bewegten Sphäre zu sein. Denn ganz offensichtlich ist es nun einmal so, dass die Fixsternsphäre im aristotelischen Kosmos einerseits dasjenige ist, was über allem schwebt und woran sich alles andere orientiert. Es muss aber andererseits auch so sein, dass damit *keine* Wesensunterscheidung zwischen den verschiedenen unbeweglichen *οὐσίαι* gemeint sein kann und diese damit auch noch höchst unabhängig sein müssen. Trotzdem scheint nur der Erste Bewegter primär dafür verantwortlich zu sein, dass der Kosmos *von Grund auf geordnet* ist und damit das *Gute*, vermittelt durch diese Ordnung, in den Kosmos Zugang erhält. Hier scheint sich also doch eine Vorrangstellung, wenn auch keine Vorrangstellung hinsichtlich des Wesens, anzubahnen. Auch Klaus Oehler argumentiert in diese Richtung:

Allein die Bewegung der Gestirne ist ewig und kreisförmig, aber nur die Fixsternsphäre, der *πρῶτος οὐρανός*, bewegt sich in einer absolut kreisförmigen, schlechthin einfachen und gleichförmigen Bahn, während die Bahnen der übrigen Himmelskörper auf Grund ihrer Unstetigkeiten und Aberrationen mehr oder weniger von der absoluten Kreisgestalt abweichen. Die Kreisbahnen der Planeten haben nach unten hin mehr Freiheitsgrade. Ihre Kreisförmigkeit nimmt mit der Nähe zum ersten Himmel zu, von dem die gesamte innerweltliche Bewegung ausgeht.<sup>186</sup>

Problematisch wird Oehlers Position erst dann, wenn er behauptet, dass alle anderen Bewegungen an der *einen* Kreisbewegung partizipieren:

Die gleichförmige Bewegung des *πρῶτος οὐρανός* ist die erste, schlechthin kosmische Bewegung, an der alle anderen Bewegungen partizipieren. In ihn als ersten, äußersten Himmel fügen sich auch die übrigen Sphären mit ihren Gestirnen ein. Denn diese bewegen sich nicht selbständig, sondern befestigt an konzentrischen Hohlkugeln, eben den Sphären, in deren Mittelpunkt die Erde steht. Diese Sphären führen die an ihnen befestigten Gestirne bei ihrem Umschwung mit herum.<sup>187</sup>

Partizipation bedeutet ontologische Abhängigkeit und eine solche müssen wir konsequent ausschließen, weil sich eine solche nicht mit dem Wesen und unbewegten Bewegter vereinbaren lässt.

Dennoch scheint die Frage nach dem Eintritt des Guten und der Ordnung im Kosmos ein geeigneter Kandidat, um dieses Problem zumindest zu entspannen. Die Frage, an der diese Interpretation jedoch scheitern kann, lautet, ob dem Wesen der unbewegten *οὐσίαι* im Vergleich zum Wesen des Ersten Bewegters damit etwas Entscheidendes fehlt. Denn so viel steht fest: Es ist vielleicht ein Interpretationsansatz – aber wie auch alle anderen Interpretationen zu diesem Thema befinden wir uns hier auf höchstspekulativer Ebene, für die wir kaum textliche Evidenz mehr heranziehen können. Dennoch scheint die Frage nach der Ordnung und damit nach dem Guten im Kosmos *eine* potentielle Lösung für die Auflösung dieses altbekannten Problems zu sein: Wir können dem Ersten Bewegter wohl deshalb eine Sonderstellung im Kosmos zusprechen, weil er primär die Fixsternsphäre

---

<sup>186</sup> Oehler (1955): 80.

<sup>187</sup> Ebd.

bewegt. Dass er damit dasjenige Vollkommene ist, wonach alles andere, v.a. auch Sublunare strebt, scheint offenbar zuzutreffen. So entsteht Ordnung und durch Ordnung entsteht das Gute. Die anderen unbewegten *οὐσίαι* streben zwar nach nichts und niemanden, sondern sind rein mit sich selbst beschäftigt; der Rest des Kosmos strebt aber auch nicht nach ihnen, weil sie mit ihrer extensionalen Wirkung im Schatten des Wirkens des Ersten Bewegers stehen.

Nichtsdestotrotz heißt das aber auch, dass nicht der Erste Beweger das Realitätsmaximum, sondern dass die gesamte Art der unbewegten *οὐσία* dieses Maximum mit dem höchsten Realitätsgrad in der aristotelischen Realitätskonzeption darstellt. Wir können dem Ersten Beweger vielleicht als Vermittler des Guten in Form der absoluten Ordnung einen Vorrang zusprechen, aber sicherlich nicht hinsichtlich seines Wesens, das sich nicht grundsätzlich von den anderen unbewegten *οὐσίαι* unterscheiden darf. Mit Höffe gesprochen, „muß man sich den rein intelligiblen Bereich als eine Einheit vorstellen, gewissermaßen als eine dem Monotheismus immanente Pluralität.“<sup>188</sup> Monotheismus, weil der Erste Beweger als der angestrebte Gott bestehen bleibt; Pluralität, weil es noch mehrere Wesen seiner Art gibt, die aber beispielsweise auf uns Menschen keinen so *göttlichen* Eindruck hinterlassen, obwohl ihr Wesen prinzipiell gleich ist, die Extension ihres Wirkens jedoch nicht. Klar ist jedenfalls, dass sie allesamt das Realitätsmaximum erreichen müssen.

### 3.5. Fazit zu Aristoteles

Was können wir nun insgesamt über die Rede von Graden der Realität bei Aristoteles festhalten? Zunächst, dass uns die aristotelische Realitätskonzeption nicht enttäuscht hat, sondern vielmehr, dass wir genau das finden konnten, was wir uns erhofften: ein System von Graden der Realität, wobei die Grundgedanken hinter den Graden bei Aristoteles den Grundgedanken der Grade bei Platon entsprechen.<sup>189</sup> Denn auch hier spielen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit sowie damit verbundene Einheitlichkeit eine große Rolle. Die Art und Weise, wie diese Grade jedoch erkannt werden, unterscheidet sich grundlegend hinsichtlich der Gegensätzlichkeit von Transzendenz und Immanenz der Formen bei Platon und Aristoteles.

Aristoteles entwirft insgesamt ein dynamisches Gradationssystem der Realität, das durch selbstständiges und weniger selbstständiges Sein bestimmt werden kann. Die Dynamik der Realität kommt bei ihm durch das Begriffspaar der Möglichkeit und Wirklichkeit

---

<sup>188</sup> Höffe (1996): 156.

<sup>189</sup> Vgl. dazu auch Morrison (1987), der zwar nicht Grade der Realität, aber „degrees of being“ in den Fokus stellt: „I conclude that the direct evidence that Aristotle is operating with a notion of degrees of being in the *Metaphysics* is overwhelming. Those hostile to the idea will perhaps be impressed with how few passages I have been able to cite. But it is inappropriate to demand that the notion be expressly mentioned in many passages, since it is clear that Aristotle does not take the special theoretical interest in this notion which Plato does. The notion of degrees of being is present in Aristotle as an idea he takes for granted, as part - an important part - of the unthematized background of his thought.“, 394.



zustande: Bei ihm sind Möglichkeit und Wirklichkeit nämlich zwei Momente, die in einem Wechselspiel dynamisch miteinander agieren. Dem Samen ist die Möglichkeit inhärent, zu einem Lebewesen zu werden – ihm ist aber auch die Möglichkeit gegeben, dieses Lebewesen *nicht* zu werden. Da dieses Lebewesen allerdings in jedem Fall stofflich wäre, ist ihm auch in seiner Aktualisierung noch das Moment gegeben, die Form dieses oder jenes Lebewesens wieder zu verlieren und nicht wirklich zu sein, sondern wieder ein Haufen Materie, dem aber nun wieder andere Möglichkeiten gegeben sind. Seine Wirklichkeitskonzeption hängt eng mit der Form und Materie zusammen: Die Form ist das Wirklichkeitsmoment, die Materie das Möglichkeitsmoment. Damit hat die Form bei sinnlich wahrnehmbaren *ὀψίαι* eine Vorrangstellung inne, schließlich ist sie diejenige, durch die das Einzelding *wirklich* das ist, was es eben ist. Sie ist nicht nur höchst selbstständig, sie ist auch wirklichkeitsstiftend.

Damit hat Aristoteles mit Platon gemein, dass bei beiden die Form eine Vorrangstellung in Bezug auf die Realitätskonzeption einnimmt. Generell bietet ein Vergleich von Aristoteles' System mit Platons fundamentale Unterschiede, aber – und das ist nicht ganz offensichtlich zu leugnen – genauso eindeutige Parallelen. Die Unterschiede sind offenbar: Platon nimmt die Formen der Dinge transzendent von ihnen an, Aristoteles den Dingen immanent. Weiterhin zeichnet Platon ein System von fast ausschließlich statischen Realitätsgraden. Nur ein Moment in ihm ist als dynamisch charakterisiert worden, nämlich das Prinzip, das zwischen Idee des Guten, Ideen und dem Gewordenen vermitteln kann und wofür der Demiurg eingesetzt wurde. Bei Aristoteles hingegen finden wir wie beschrieben ein System von fast ausschließlich dynamischen Graden der Realität vor. Bei ihm gibt es nur eine einzige Ausnahme: Das notwendige Dasein des Ersten Bewegers, bei dem Ontologie und Theologie zusammenfallen und die Unterscheidung von *Metaphysica generalis* und *Metaphysica specialis* aufgehoben und zu einer *Meta-Physik* im wahrsten Sinne des Wortes werden. Dieser ist absolut und damit statisch, genauso wie getrennt von der sinnlich wahrnehmbaren Welt. Das gilt auch für die anderen unbewegten Beweger im Kosmos. Alle unbewegten Beweger zusammen sind das Realitätsmaximum im aristotelischen Kosmos. So unterschiedlich Platons und Aristoteles' Auffassungen im Detail auch sein mögen, die Gemeinsamkeiten sind ebenfalls nicht zu übersehen:<sup>190</sup> Aristoteles' Realitätsmaximum ist so statisch wie Platons

---

<sup>190</sup> Zu einer genaueren Untersuchung des Verhältnisses von Platon und Aristoteles vgl. z.B. Krämer (1972), besonders aber auch Gerson (2005), der mit seiner Untersuchung mit dem zugespitzten Titel *Aristotle and other Platonists* darzulegen versucht, warum es zu kurz gegriffen ist, Aristoteles als Platoniker zu bezeichnen: „Many scholars have noticed and argued for a Platonic influence in one or another of the texts of Aristotle. Not infrequently these interpretations are rejected for no other reason than that they “make Aristotle too much of a Platonist.” But when a large number of such texts are put alongside each other, such protestations begin to seem hollow. At some point one might well begin to wonder whether perhaps the reason Aristotle appears to be a Platonist is that in fact he is one.”, 3. Gleichzeitig seien für eine solche Position die Differenzen zwischen beiden zu groß (5): “If Aristotelianism is indeed a version of Platonism, it may well be granted that it is a version propounded by a ‘dissident’ Platonist. Although conceding the dissidence, this book aims to concentrate on the Platonist that Aristotle was, nevertheless, held to be.” Deshalb kommt Gerson zu folgendem Fazit: “Is Aristotle *just* a Platonist? Certainly not. In this regard, I would not wish to underestimate the importance of the dispositional differences between Aristotle and Plato. This dispositional difference is in part reflected in Aristotle’s penchant for introducing terminological innovations to express old (i.e., Platonic) thoughts.”, 290. Dass Aristoteles natürlich von den Themen, die

Realitätsmaximum, die Ideen; die Vernunft spielt auch bei jenem eine immense Rolle, identifiziert er schließlich die unbewegten Bewegten als sich selbst denkende Intellekte. Bei beiden Philosophen spielt zudem das Gute eine herausragende Rolle. Die obersten Prinzipien hängen nämlich unmittelbar mit dem Guten zusammen; sie sind verantwortlich dafür, dass das Gute im Kosmos Eintritt erhält.

Wichtig ist an dieser Stelle außerdem der Fakt, dass Platon und Aristoteles versuchen, mit einem Gradationssystem der Realität dieselben Fragen zu beantworten: Was ist selbstständig und unabhängig? Welche weniger selbstständigen Existenzen können auf welche selbstständigeren zurückgeführt werden? Die Grade – mögen sie im Detail auch noch so verschiedenen sein – geben sowohl bei Aristoteles wie auch bei Platon unterschiedliche Antworten auf dieselben Fragen. Das ist eine wichtige Erkenntnis. Denn wir können bestätigen, dass die Grade der Realität bei beiden denselben Prinzipien unterliegen – auch wenn die konkrete Realisierung dieser Prinzipien bei beiden variiert.

---

in der antiken Philosophie und generell in der antiken Welt sowie aber auch speziell in der Akademie eine Rolle spielten, beeinflusst war, ist offensichtlich. Aber gerade seine Abwendung vom Platonismus in vielen Dingen und seine Umdeutung verschiedenster Momente grenzen ihn eben auch von Platon ab.

#### IV. Plotin

#### 4.1. Einleitung zu Plotin

Nachdem wir nun zwei Konzepte von antiken griechischen Realitätskonzeptionen, die auf einer Gradation basieren und sich zwar in Details unterscheiden, aber letztendlich Antworten auf dieselben Fragen, nämlich was im Kosmos selbstständig und unabhängig ist, geben wollen, in den Fokus gerückt und analysiert haben, ist es naheliegend, den Philosophen hinzuzuziehen, der diese Gradationen konsequent weiterdenkt und bei dem sie vielleicht am markantesten herausgestellt werden kann. Gemeint ist ein Philosoph, dessen Werk durchaus als Synthese von aristotelischem und platonischem Gedankengut bezeichnet werden kann – die Rede ist vom spätantiken Philosophen Plotin.<sup>1</sup> Plotin, so kann man behaupten, hat die Kraft der Synthese erkannt und wirkungsmächtig seine eigenen Theorien dementsprechend entworfen.<sup>2</sup> Plotins Synthese und Auslegung seiner griechischen Vorgänger kann uns nun hierbei als Bestätigung und gegebenenfalls Korrektur unserer bisherigen Analyse dienen, denn, wie bereits angedeutet, denkt Plotin die aristotelischen und platonischen Gedanken konsequent weiter. Und dabei gelingt es ihm zweifelsohne, eine „Vorstellung einer einzigen umfassenden Wirklichkeit“<sup>3</sup> sowie ein einheitliches, auf das Ganze gerichtetes Weltbild zu entwerfen, das für uns deshalb interessant ist, weil es durch das konsequente Weiterdenken der platonische und aristotelische Realitätsgradation für uns einerseits als bestätigendes Moment, andererseits als Impulsgeber für neue Perspektiven in Frage kommt.

Grundsätzlich, wie angedeutet, versteht auch Plotin die Realität „als Ganzheit“<sup>4</sup>, und diese Ganzheit setzt sich aus verschiedenen Graden der Realität zusammen, die, wie wir zeigen werden, mit unserer Interpretation der Realitätsgrade bei Platon und Aristoteles in

---

<sup>1</sup> Gleichzeitig wollen wir Plotin aber nicht unterstellen, dass seine Theorien eine bloße *Kopie* seiner antiken, hellenistischen Vorgänger sei. Vielmehr gelingt es Plotin durch jene Synthese, die folgend näher analysiert werden soll, eine ganz eigene Wirklichkeitskonzeption zu entwickeln.

<sup>2</sup> Das verbindet ihn zudem mit Aristoteles: Auch Aristoteles kann man einen „Meister der Synthese“ nennen, denn schließlich ist es ganz charakteristisch für Aristoteles, zu Beginn seiner Untersuchungen erst einmal zu rekonstruieren, was seine Vorgänger zu der entsprechenden Untersuchung herausgefunden haben.

<sup>3</sup> Möbuß (2005): 8.

<sup>4</sup> Ebd.: 18. Vgl. dazu auch Gloy/Rudolph (1985), die in den Prinzipien einer ganzheitlichen Wirklichkeit sogar das Wesen der Philosophie zu finden glauben: „Das Wesen unserer Philosophie ist Prinzipienforschung im Sinne von Letztbegründung.“, XII. Für systematische Untersuchungen zur „Einheit“ und „Ganzheit“ vgl. auch Heintel (in Gloy/Rudolph, 1985) sowie Stegmaiers Ansatz (in Gloy/Rudolph, 1985), der Philosophie als „fließendes Einheitsdenken“ zu bestimmen versucht: „Die Philosophie hat es stets als ihre Aufgabe verstanden, über die Forschungen der einzelnen Wissenschaften hinaus ein übersichtliches Wissen von der Erfahrung der Welt im ganzen hervorzubringen. [...] Als Philosophie der Erfahrung steht sie im Wechselspiel von Entwurf und Begegnung mit den Erfahrungen des Alltags, der Wissenschaften und ihrer eigenen Geschichte und erfährt darin ihre eigene Fluktuanz. So begreift sie sich nicht mehr als unbedingt sich begründende und entfaltende Metaphysik, sondern als *Weltorientierung*, die die Welt im ganzen nach bestem Wissen entwirft, um die Erfahrung im einzelnen zu orientieren, sich an ihr aber korrigiert, wenn sie auf nicht mehr gangbare Wege führt. Die Orientierung hält und bewegt sich im Fluß der Welt.“, 379.

vielen Punkten übereinstimmt.<sup>5</sup> So setzt Plotin, so viel sei bereits gesagt, beispielsweise einen Geist, den *νοῦς*, der dem platonischen Demiurgen und vor allem dem aristotelischen Ersten Bewegter ähnelt, als eine Realitätsstufe des maximalen Seins, gleichzeitig aber auch das überseiende *ἐν*, das dem platonischen Guten schlechthin zu entsprechen scheint.<sup>6</sup> Dieses *ἐν* spielt nämlich die wohl wichtigste Rolle im plotinischen Kosmos und ist, wie Beierwaltes richtigerweise hervorhebt, „das universale Prinzip, welches *im* Hervorgang des Seienden aus ihm gleichwohl es selbst und in sich – also absolut transzendent – bleibt [...]“.<sup>7</sup> Aber Platon und Aristoteles dienen Plotin *nicht nur* als Vorlage für die Entwicklung seiner eigenen Theorien, vor allem Platon scheint für Plotin auch „als Gewährsmann für eine gewisse Seriosität des Einheitsdenken“<sup>8</sup> zu dienen. Damit scheint tatsächlich ein Punkt getroffen zu sein, wenn Plotin beispielsweise seine Einteilung der Klassen des Seienden vorläufig beendet:

---

<sup>5</sup> Vgl. zu generellen Parallelen zwischen Plotin und den griechischen Vorgängern u.a. Horn (1995): „Plotin ist ein systematisch interessierter - und in dieser Auslegungssystematik besonders erfolgreicher - Vertreter der Tradition einer mittelpatonischen Platon- und Aristoteles-Exegese. Die Frage nach Plotins Systematik beantwortet sich daher so, daß in den *Enneaden* eine umfassende Integration aristotelischer Theorieelemente in die platonische Philosophie versucht wird.“, 12. Auch bei einer schlagwortartigen Auflistung, beispielsweise von Volkmann-Schluck (1957), die die wichtigsten Thesen Plotins umreißen sollen, wird die Nähe v.a. zum platonischen Denken besonders deutlich: „Die schlagwortartigen Zusammenfassungen lauten etwa: Überweltlicher Urgrund – Hypostasentriade – intelligibler und sinnlicher Kosmos im Abbild-Urbild-Verhältnis – Zwischenstellung der Seele – Begriff der Materie als Prinzip des „Schlechten“ – die Lehre vom Eros und vom Schönen – Weltseele und Einzelseele.“, 4. Früchtel (1970) geht sogar einen Schritt weiter und sieht das Wirklichkeitskonzept Plotins als reine Interpretation Platons: „Das metaphysische Modell ergibt sich für Plotin als ein System der Wirklichkeit, das er aus der Interpretation Platons gewinnt [...]“., 12. Früchtels Einschätzung hat sicherlich ihre Berechtigung, aber auch der Einfluss Aristoteles‘ mit seinem Ersten Bewegter sollte nicht außer Acht gelassen werden. Dennoch, und insoweit ist Früchtel Recht zu geben, scheint der Einfluss des Platonismus in Plotins Denken zu überwiegen und die Grundlage zu bieten, während Elemente aristotelischer Theorien in diese platonische Grundlage integriert werden. Deshalb ist Horn (1995) letztendlich in seiner Einschätzung zuzustimmen: „Plotin integriert aristotelische Theorieelemente problemlos in seinen Platonismus. Die aristotelischen Elemente erweisen sich sogar als die tragende Konstruktion, aus denen sich Plotins systematisierter Platonismus zusammenfügt. Dies läßt sich zunächst anhand des Substanzproblems zeigen. Plotin verfügt über eine kohärente Behandlung der οὐσία-Frage, die er mit einer ebenso folgerichtigen Darstellung des γένος-Problems verknüpft.“, 9. Ein Beispiel für eine solche Synthese, vielleicht sogar *das* zentrale Beispiel, ist die Verknüpfung von aristotelischer Geistlehre (*νοῦς*-Lehre) und platonischer Ideenlehre, auf die wiederum Volkmann-Schluck (1957) richtigerweise hinweist: „Man kann, „philosophiegeschichtlich“ betrachtet, von einer Vereinigung der aristotelischen Nouslehre mit dem platonischen Ideenbereich sprechen.“, 37. Nichtsdestotrotz wäre es viel zu kurz gegriffen, Plotin rein auf die Lehre Platons und Aristoteles‘ zu reduzieren. Vielmehr gelingt Plotin durch die Synthese und konsequente Weiterführung bestimmter Aspekte der Theorien eine eigene Nuancierung und Aufstellung einer Lehre.

<sup>6</sup> Vgl. dazu v.a. Beierwaltes (z.B. 1985), der die Rolle der platonischen Idee des Guten mit Plotins „Einem“ in Verbindung setzt: „Die in ihr sich zeigende Konzeption des Guten und Einen wird im neuplatonischen Denken zum zentralen, alles bestimmenden Gedanken.“, 38. Deshalb kann man das Eine bei Plotin auch τὸ ἐν πάντα nennen – „das Ein-Alles“ oder „das Eine [ist] Alles“ (vgl. Beierwaltes [1985]: 39).

<sup>7</sup> Ebd., 12.

<sup>8</sup> Möbuß (2005): 109.

Damit ist unsere Auffassung von der Seinsheit und ihre Übereinstimmung mit Platos Lehre dargelegt.<sup>9</sup>

Trotz zahlreicher Berührungspunkte und Parallelen der drei Denker greift es dennoch zu kurz, Plotin als bloßen Interpreten der beiden vielleicht wichtigsten antiken Philosophen zu bezeichnen. Plotin interpretiert zwar zweifelsohne – aber er nutzt Momente *beider* Theorien, um seine eigene Realitätskonzeption fundiert vortragen zu können – Parallelen und Überschneidungen zwischen den drei Philosophen hin oder her.<sup>10</sup>

Fest steht jedenfalls, dass auch Plotin grundlegend eine Realitätskonzeption entwirft, in der wir begrifflich differenziert und vorsichtig vorgehen müssen. Ähnlich wie bei Platon wird auch hier beispielsweise vom „Nicht-Seienden“ die Rede sein. Aber damit ist nicht gemeint, dass das „Nicht-Seiende“ dem „Nicht-Existenten“ entspricht. Wenn etwas *ist*, ist damit eine bestimmte Qualität von *Sein* bzw. im Allgemeinen von *Existenz* gemeint.<sup>11</sup> Denn auch bei Plotin haben wir die Wirklichkeitswissenschaft als Seinswissenschaft, als Ontologie, aufzufassen und als Grundlage für unsere realitätstheoretische Untersuchung zu nehmen. Das unabhängige Sein und das über die verschiedenen Seinsstufen hinweg weniger unabhängige Sein werden sich, wie wir zeigen wollen, auf verschiedenen Realitätsgrade basieren und damit unsere Ergebnisse zu Platon und Aristoteles bestätigen. Grundlegend zum Verständnis von Plotins Wirklichkeitsentwurf ist, dass die fundamentalen Bausteine dessen Hypostasen sind. Es gibt drei Hypostasen: das überseiende Eine, den vollends seienden Geist, der die Ideenwelt in sich fasst, und die Seele als Mittler zwischen sinnlich wahrnehmbarer und sinnlich nicht wahrnehmbarer Welt. Unter den drei Hypostasen ist zudem noch die Materie, die die sinnlich wahrnehmbare Welt auszeichnet, zu platzieren. Im plotinischen Kosmos ist alles, was in irgendeiner Weise seiend und damit wirklich ist, in einen dieser Bereiche einzuordnen.<sup>12</sup> Es ergibt sich aber damit auch eine grundlegende Dichotomie zwischen *mundus*

---

<sup>9</sup> VI 3, 1, 1-2: Περὶ μὲν τῆς οὐσίας ὅπῃ δοκεῖ, καὶ ὡς συμφώνως ἂν ἔχοι πρὸς τὴν τοῦ Πλάτωνος δόξαν, εἴρηται.

<sup>10</sup> Zu dieser Einschätzung vgl. auch Beierwaltes (1985): „Trotz seiner vielfältigen Anknüpfung an Platon, die bisweilen einer Legitimation des eigenen Gedankens gleichkommt, ist es gleichwohl als eine eigentümliche Umformung der Tradition zu verstehen. Es denkt genuin-Platonisches weiter und radikalisiert es in wesentlichen Aspekten.“, 11. Dazu gehört beispielsweise die Intensivierung des Einen. Vgl. außerdem die Einschätzung Gadammers (in Gloy/Rudolph, 1985), der wir vollends zustimmen können: „So können wir mit Bestimmtheit sagen, daß seine Selbstanknüpfung an Plato nicht bedeutet, daß er sich bloß in sekundärer Explikation platonischen Denkens Genüge getan hat. Vielmehr ist Plotin auf seine eigenen Denkerfahrungen gegründet, und wenn er auf Plato zurückverweist, dient ihm das mehr der Bestätigung seiner eigenen Gedanken, als daß es deren Ausgangspunkt darstellt.“, 34.

<sup>11</sup> Vgl. dazu auch Möbuß (2005): 19: „Alles nur Wahrnehmbare und alles Denkbare stimmt hingegen in der Tatsache überein, *dass* es ist.“ Die Existenz an sich ist also in jeder Realitätsstufe gegeben. Die Art und Weise der Existenz jedoch unterscheidet sich: „Wie sich schnell zeigt, beruht dessen Verschiedenheit jedoch auf jeweils unterscheidenden Merkmalen oder Eigenschaften, also der Art und Weise, *wie* etwas ist.“, ebd. Vgl. ebenfalls Horn (1995): „Dagegen impliziert eine Untersuchung des Realitätsgrades von etwas, daß seine Existenz grundsätzlich anerkannt wird, aber seine Rangordnung zu untersuchen bleibt.“, 16, Anm. Alles, was denkbar und wahrnehmbar ist, existiert folglich – wie sollen wir auch sonst darüber nachdenken oder es wahrnehmen können? Die Qualität der Existenz wird jedoch entscheidend und Gegenstand der Untersuchung sein.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Möbuß (2005): 46.

*intelligibilis* und *mundus sensibilis*, also einer rein geistigen Welt und einer Welt der sinnlich wahrnehmbaren Phänomene, auf die näher einzugehen sein wird.<sup>13</sup> Auf der einen Seite werden sich also als *κόσμος νοητός* das Eine, der Geist und die Seele zeigen, auf der anderen Seite als *κόσμος αἰσθητός* die Welt der Phänomene.<sup>14</sup> Beides zusammen ergibt jedoch die *eine* Wirklichkeit mit einer hierarchischen ontologischen Ordnung, die auf einer Einteilung – so unsere Ausgangsvermutung – eine Einteilung in verschiedene Realitätsgrade und -stufen basiert. Durch die „Seinsstufung“<sup>15</sup> werden sich für uns Indikatoren für unterschiedliche „Stufen der Wirklichkeit“<sup>16</sup> ergeben, welche wir nachvollziehen wollen und deren „Bauprinzip“<sup>17</sup> uns als Bestätigung und teilweise Ergänzung zu Platons und Aristoteles' Realitätsgradation dienen soll.

Dafür werden wir nun folgend die verschiedenen Hypostasen sowie den *mundus sensibilis* genauer betrachten und dahingehend analysieren. Es bieten sich zwei Möglichkeiten an: Einerseits können wie Plotins „Aufstieg zum Einen“<sup>18</sup> nachverfolgen. Andererseits können wir aber auch einen „Abstieg“ vollziehen.<sup>19</sup> Aus methodischer Sicht bietet sich für uns letztere Möglichkeit an, weil das Eine als universales Prinzip eben alle anderen Bereiche betrifft und wir deshalb dieses zuerst genauer untersuchen sollten, bevor wir die anderen Prinzipien der plotinischen Realitätskonzeption in den Fokus rücken.

## 4.2. Plotins Wirklichkeitskonzeption

### 4.2.1. Das ἔν

Wir sind mit einer Welt voller Pluralitäten konfrontiert. Durch all unsere Lebensbereiche hindurch zieht sich eine Vielfalt und Vielheit, die zu unserem Leben im sensiblen Kosmos dazugehört. Es gibt nicht die *eine* Galaxis, es gibt eine ganze Vielfalt von Galaxien. Es gibt nicht das *eine* Sonnensystem, sondern eine kaum fassbare Vielheit von Sonnensystemen. In Sonnensystemen gibt es oft nicht nur den *einen* Planeten, sondern eine

---

<sup>13</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung Früchtel (1970): „Der platonische Dualismus von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* liegt auch der plotinischen Philosophie zugrunde, erfährt aber eine eigene Interpretation.“, 12.

<sup>14</sup> Dazu genauer: Schubert (1973): 8.

<sup>15</sup> Horn (1995): 84.

<sup>16</sup> Hager (1970): 114.

<sup>17</sup> Horn (1995): 37.

<sup>18</sup> Vgl. dazu besonders Halfwassen (2006), der dieses Prinzip als Titel für seine ausführliche und einflussreiche Untersuchung verwendet, aber vorher auch schon Früchtel (1970): „Doch führt Plotin auch über den Weg des Aufstiegs zum Einen.“, 16-17.

<sup>19</sup> Beide Vorgehensweisen unterscheiden sich vor allem in Bezug auf die Einheitlichkeit, wie Schubert richtigerweise feststellt: „Während beim Aufstieg das jeweils Vollkommenere durch ein immer Mehr an Einheitlichkeit gekennzeichnet ist, kommt beim Abstieg immer mehr Andersheit und damit Unvollkommenheit hinzu.“, 59. Wir werden das in Kürze nachvollziehen können.

Mehrzahl von unterschiedlichen Planeten. Auf unserem Planeten Erde gibt es nicht den *einen* Menschen, sondern mehr als 7,5 Milliarden Menschen. Wir sehen, dass uns also sowohl in der Makro- als auch in der Mikroperspektive Vielheit und Pluralität begegnen, die für uns unaufhebbar erscheinen. Wir bemerken das auch im Alltag: Oft sehen wir uns einer Vielheit von Situationen gegenübergestellt, sodass wir zumindest versuchen, uns auf das *Einfache*, das Wesentliche, zurück zu besinnen.

Diese Erfahrung von Vielheit ist genau das, was Plotin letztendlich zum Universalprinzip des *ἕν* führen wird. Denn für Plotins Denken ist es charakteristisch, dass einer Vielheit etwas Einfacheres vorangehen muss. Die Einheit ist grundlegender als die Vielheit, indem jenes für dieses die Ursache darstellt, sodass das Einfachere zwar ohne die Vielheit existieren kann, die Vielheit aber nicht ohne das Einfachere. Mit diesem Grundsatz ist es Plotin möglich, von der Erfahrung der Vielheit, der wir Menschen tagtäglich ausgesetzt sind, auf etwas Einfacheres und damit auch Höheres zu schließen. Und was ist das Einfachste, was prinzipiell gedacht werden kann? Das Eine, das *ἕν*. Es ist das *Einfachste* und damit gleichzeitig grundlegendste Prinzip im plotinischen Kosmos (*intelligibilis und sensibilis*). Dieses Einfachste hat kein Prinzip mehr, dem es unterzuordnen wäre, während alles andere sich letztendlich auf das Einfachste als oberstes Prinzip und „absolut Erstes“<sup>20</sup> berufen muss. Was Plotin uns also letztendlich in seiner Wirklichkeitskonzeption anbietet, ist ein absolut oberstes Prinzip, das absolut Einfache und Eine, auf das alles andere, das sich in irgendeiner Weise auch durch Vielheit auszeichnen muss, zurückzuführen ist. Diese Emanation, bei der die Dinge aus dem Einen hervorgehen, geht hierbei mit einer monistischen Auffassung einher; denn das *ἕν* ist das allumfassende Prinzip der Wirklichkeit.

Um diese besondere Stellung des Einen hervorzuheben, gebraucht Plotin eine Reihe von Metaphern und zeichnet solche auf Worten basierenden Bilder, die die Funktionsweise des Einen, insofern sie ein Mensch überhaupt begreifen kann, beschreiben und im Ansatz erklären. Auch für uns bietet sich genau deshalb ein Rückgriff auf diese Bilder an. Das erste Bild, welches Plotin als geeignet ansieht, ist das einer Quelle, der verschiedene Wasserströme entlaufen:

Stell dir eine Quelle vor, die keinen andern Ursprung hat, sich aber selber ganz den Strömen dargibt und dabei nicht verbraucht wird durch diese Ströme, sondern selber im Stillesein beharrt, die Ströme aber, die aus ihr entspringen, bleiben zunächst, ehe sie hierhin und dorthin auseinanderfließen, noch eine Strecke beisammen, der einzelne weiß aber gewissermaßen schon, wohin er seine Wogen ergießen wird [...]. So ist es denn gar kein Wunder (oder ist es gerade ein Wunder?), wie die Vielheit des Lebens aus der Nicht-Vielheit stammt und wie die Vielheit nicht dasein konnte, wenn es nicht das Vor-der-Vielheit gäbe, das nicht Vielheit ist.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Möbuß (2005): 30, für die es durchaus sinnvoll und nahe liegend ist, „es auch als das Erste zu bezeichnen, dem nichts vorauszu gehen vermag, da es dann selbst wieder in eine Vielheit zerfallen würde.“, 22-23.

<sup>21</sup> III 8, 10, 5-7: νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν<sup>1</sup> αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλη ῥεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἤδη δὲ οἷον ἐκάστους εἰδότας οἷ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ρεύματα· ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ῥίζῃ ἰδρυμένης. Αὕτη τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζωὴν τῷ φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτὴ οὐ πολλὴ οὔσα, ἀλλ’ ἀρχὴ



Dieses Bild trifft die Funktionsweise aber vielleicht nicht optimal, denn es scheint unmöglich, einen ganz eindeutig fixen Ursprung in einer Quelle zu entdecken, der nicht in Bewegung ist. Zwar wird durch das Bild der Quelle der Ursprungsgedanke deutlich, aber ganz treffend erscheint dieses Bild noch nicht.

Plotin verwendet deshalb noch weitere Bilder, die vielleicht besser zur Funktionsweise des *ἔν* passen und das Wesen des *ἔν*, insofern man überhaupt von Wesen sprechen kann, besser einfangen. Treffend scheint Plotins Bild der Sonne, welche Lichtstrahlen absondert, die wiederum an Intensität verlieren, je weiter sie sich von ihrem Ursprung entfernen, zu sein. Die Sonne ist Ursprung und Ursache,

die wie der Mittelpunkt ist für das von ihr ausgehende Licht, welches fest an sie gebunden bleibt; denn überall ist das Licht mit der Sonne zusammen und nicht von ihr abgeschnitten, und will man es nach einer Seite von ihr abschneiden, das Licht bleibt immer auf der Seite der Sonne.<sup>22</sup>

Das Prinzip der Ausstrahlung scheint also das Prinzip der Funktionsweise des Einen adäquat in diesem Bild wiedergeben zu können. Nun sollten wir aber den Schritt weitergehen und festhalten, was für das Licht steht, um das Bild letztendlich zumindest in den für uns relevanten Punkten entschlüsseln zu können.

Das Licht scheint für das *Sein* zu stehen. Die sich bewegenden Lichtstrahlen repräsentieren das Sein, welches immer schwächer wird, je weiter es sich vom Ursprung entfernt. Die Lichtstrahlen sind dynamisch, sie bewegen sich; die Quelle der Lichtstrahlen jedoch nicht. Sie bleibt für sich und stets an derselben Stelle, schlicht als Mittelpunkt des gesamten Lichts bzw. Seins. Das Dasein des Urgrunds ermöglicht also erst das Sein von allen anderen Dingen im Kosmos, und zwar, worauf Alt zurecht verweist, „in unterschiedlichem Grade.“<sup>23</sup> Das Bild gibt also nicht nur die Funktionsweise des Einen adäquat wieder, sondern auch, inwiefern man von einer Gradation der Wirklichkeit bei Plotin sprechen kann. Dazu werden wir gleich in aller Ausführlichkeit kommen. Vorher ist es noch wichtig, die Bewegungslosigkeit der Lichtquelle dem Bild entsprechend zu deuten. Die Lichtstrahlen bewegen sich, es liegt in ihrer Natur, dies zu tun. Bewegen sie sich nahe der Sonne, haben sie mehr Anteil am Sein; bewegen sie sich von ihr entfernt, wird ihr Anteil am Sein dementsprechend geringer. Nun bewegt sich die Lichtquelle selbst jedoch nicht.

Was bedeutet dies? Es scheint so zu sein, dass der Urgrund des Lichts und damit des Seins

---

τῆς πολλῆς. Καὶ θαῦμα οὐδέν. Ἡ καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλήθους ἦν, καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθος, εἰ μὴ τὸ πρὸ τοῦ πλήθους ἦν ὁ μὴ πλῆθος ἦν.

<sup>22</sup> I 7, 1, 25-28: καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος ὡσπερ κέντρον ὦν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρημένον πρὸς αὐτόν πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτεμνεται· κἂν ἀποτεμεῖν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς.

Vgl. zu diesem Bild auch Beierwaltes (1985), z.B. 50: „Das Eine ist als die sich verströmende Quelle des intelligiblen Lichtes jedem gegenwärtig als der seinskonstituierende Grund (für νοῦς und ψυχή), bleibt aber ebensowohl in sich selbst absolut; Zudem bleibt das Licht auf seinen Ausgangs- und Mittelpunkt hin gebunden.“

<sup>23</sup> Alt (2005): 28.

selbst nicht-seiend sein muss, denn sonst müsste auch er in gewisser Hinsicht in Bewegung sein. Nicht-seiend soll aber nicht bedeuten, dass er nicht-existent oder von niederer Qualität ist, sondern vielmehr, dass er *überseiend* ist. Das Eine, repräsentiert durch die Sonne, liegt außerhalb des Bereichs des Seienden und *übersteigt* somit das Sein. Plotin bestätigt das und fügt ein entsprechendes Bild hinzu,

[...] denn weil es jenseits des Seins ist, ist es auch jenseits der Betätigung und jenseits des Geistes und des Denkens. Man muß ja von einer andern Seite her das als das Gute ansetzen, von dem alle Dinge abhängen, während es selber von nichts abhängt; so bewahrheitet sich erst die Aussage: ‚nach welchem alles trachtet‘. So muß es also seinerseits beharren, alle übrigen Dinge aber müssen sich zu ihm hinkehren, so wie die Kreislinie zu ihrem Mittelpunkt, aus welchem alle Radian kommen [...].<sup>24</sup>

Wir scheinen unsere Annahme also bestätigen zu können: Als einziges Moment in der plotinischen Realitätskonzeption ist das Eine nicht mithilfe einer Seinsanalyse zu erfassen, weil es sich über dem Sein befindet. Das absolut Erste, wie Plotin selbst sagt, „aber ist der Urgrund des Seins und doch wieder dem Sein überlegen.“<sup>25</sup> Huber fasst das folgerichtig zusammen:

Darin kann sichtbar werden: das *transzendente Absolute* ist nicht mit dem Sein identisch; seine Transzendenz ist vielmehr wesenhaft *Transzendenz gegenüber dem Sein*.<sup>26</sup>

Als Grund für all dasjenige, was *ist*, kann das Einfachste, das Eine, selbst nicht *seiend sein*, sondern muss *überseiend* existieren. Es unterscheidet sich also dahingehend grundsätzlich von allen anderen Klassen des Seienden, wie Plotin selbst betont:

---

<sup>24</sup> I 7, 1, 19-24: καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο δεῖ τὰ γὰθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθές τὸ οὐ πάντα ἐφίεται. Δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ’ οὗ πᾶσαι γραμμαί.

Vgl. dazu auch Schuberts (1973) etwas abgewandeltes, aber genauso treffendes Bild: „Wie in einem Punkt ist im Hen alles vereinigt; es ist somit höchste Abstraktion.“, 53.

Vgl. außerdem VI 2, 1, 13-16 für Nähe zwischen platonischer Idee des Guten und dem *ἐν*: „Da wir aber behaupten, daß das Seiende nicht Eines ist (warum, das haben Plato sowohl wie andere Denker dargelegt), so erweist es sich wohl als notwendig, auch diese Klassen zu untersuchen, wobei wir zuvor festzulegen haben, welche Anzahl wir meinen und in welchem Sinne.“ [ἐπεὶ δὲ οὐχ ἕν φαμεν τὸ ὄν—διότι δέ, εἴρηται καὶ τῷ Πλάτῳ καὶ ἑτέροις—ἀναγκαῖον ἴσως γίνεται καὶ περὶ τούτων ἐπισκέψασθαι πρότερον εἰς μέσον θέντας, τίνα ἀριθμὸν λέγομεν καὶ πῶς.] Hier wird deutlich, dass Plotin durch das überseiende Gute, wie es die Anhänger:innen der Ungeschriebenen Lehre ebenfalls propagieren, maßgeblich beeinflusst wurde.

<sup>25</sup> V 5, 11, 10-11: τὸ δὲ πρῶτον ἀρχὴ τοῦ εἶναι καὶ κυριώτερον αὐτῆς οὐσίας.

<sup>26</sup> Huber (1955): 8. Dagegen Möbuß (2005), die dem Einen keine Seinstranszendenz zugesteht. Für sie „kennt das Eine weder Bewegung noch Veränderung, da es völlig attributloses und damit völlig zeitloses *Sein* ist.“, 26, eigene Hervorhebung. Mit dieser Art des *Seins* ist es für Möbuß also ausgeschlossen, dass dem Eine eine überseiende Existenz zugesprochen werden kann. Es scheint allerdings für uns angemessen zu sein, Möbuß in diesem Punkt zu widersprechen und Plotins Urgrund mit einer Überseiendheit zu charakterisieren. Wir haben nicht nur Plotins eigene Aussagen darüber, sondern auch seine Argumentation, die eine solche Interpretation als adäquat erscheinen lässt. Gegen Möbuß u.a. auch Früchtel (1970), z.B. 14: „Urgrund allen Seins ist bei Plotin das Hen, das in seiner absoluten Jensetigkeit für den Geist nicht zu begreifen ist.“

Ist das Eine nun also außerhalb der so zustande gekommenen Klassen, das wohl ihre Ursache ist, nicht aber von ihnen in ihrer Seinsbestimmung ausgesagt wird? Nun, das eine Eine ist außerhalb (denn es ist jenseits), kann also nicht mit unter die Klassen gerechnet werden, vermöge seiner existieren ja erst die Klassen, die in Bezug auf ihr Klassesein gleichen Rang miteinander haben.<sup>27</sup>

Mit einer solchen überseienden Existenz ist es, wie vorher schon kurz umrissen, allerdings schwierig, vielleicht sogar unmöglich, das Eine in seinem ganzen Wesen zu erfassen. Mehrere Schwierigkeiten treten bei einem solchen Versuch nämlich auf. Zunächst einmal erscheint es zwar möglich, von den uns zugänglichen Phänomenen auf das *ἓν* als absolut Einfaches schließen zu können. Was genau dieses *ἓν* noch auszeichnet, lässt sich kaum positiv bestimmen. Das resultiert vor allem aus zwei Schwierigkeiten. Zum einen, wie soll man etwas absolut Einfachem etwas außer absoluter Einfachheit, die außerhalb der uns zugänglichen Welt des Seins liegt, zuschreiben? Das scheint nicht möglich zu sein. Zum anderen scheint es ganz grundsätzlich unzutreffend zu sein, wenn wir sagen, dass das überseiende Eine überhaupt irgendetwas *ist*. Aus unserer Wortwahl ergibt sich ein Widerspruch. Wie soll etwas Überseiendes irgendetwas *sein*? Auch wenn wir beispielsweise behaupten, dass das Eine der Urgrund für alles andere *ist*, sind wir genau genommen ungenau. Denn was überseiend *existiert*, kann nicht *sein*. Das Einfachste stellt uns also vor einige Herausforderungen, wenn wir es näher bestimmen wollen, weil es sich nicht nur jenseits des Seins befindet, sondern auch jenseits üblicher Bestimmungen, die wir seienden Dingen zuschreiben können. Allein unsere natürliche Sprache hat schon schlichtweg Probleme, den Bereich des Überseins adäquat wiederzugeben. Bei konkreten Eigenschaften wird es folglich noch schwieriger, wenn nicht sogar unmöglich. Dieses Einfachste müsste man folglich auch als „das bestimmungslose *Hen*“<sup>28</sup> bezeichnen. Plotin selbst ist sich ebenfalls dieser Problematik durchaus bewusst. Wie sollte man nämlich beim Einen etwas *erkennen*, also von Erkenntnis sprechen können?

Denn auch Erkennen ist etwas Einheitliches, Jenes aber ist schlechthin Eins, ohne das ‚etwas‘; denn wäre es nur etwas Eines, so wäre es nicht das Eine an sich selbst; denn das ‚an sich selber‘ liegt vor dem Etwas. Daher Es auch in Wahrheit unaussagbar ist; denn was du von ihm aussagen magst, immer mußt du ein Etwas aussagen. Vielmehr ist allein unter allen andern die Bezeichnung ‚jenseits von allen Dingen und jenseits des erhabenen Geistes‘ zutreffend, denn sie ist kein Name, sondern besagt, daß es keines von allen Dingen ist, daß es auch ‚keinen Namen für Es‘ gibt, weil wir nichts von Ihm aussagen können; sondern wir versuchen nur nach Möglichkeit, uns untereinander einen Hinweis über Es zu geben.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> VI 2, 3, 4-9: ἄρ' οὖν ἔξωθεν τοῦτο τῶν γενομένων γενῶν τὸ αἴτιον μὲν, μὴ κατηγορούμενον δὲ τῶν ἄλλων ἐν τῷ τί ἐστιν; ἢ τὸ μὲν ἔξω· ἐπέκεινα γὰρ τὸ ἓν, ὡς ἂν μὴ συναριθμούμενον τοῖς γένεσιν, εἰ δι' αὐτὸ τὰ ἄλλα, ἃ ἐπίσης ἀλλήλοις εἰς τὸ γένη εἶναι.

<sup>28</sup> Schubert (1973): 56.

<sup>29</sup> V 3, 12, 50-13, 6: ἐν γὰρ τι καὶ τὸ γινώσκειν· τὸ δὲ ἐστὶν ἄνευ τοῦ “τί” ἓν· εἰ γὰρ τι ἓν, οὐκ ἂν αὐτοῦ· τὸ γὰρ “αὐτὸ” πρὸ τοῦ “τί.” Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπης, τί ἐρεῖς. ἀλλὰ τὸ “ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ” ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν

Trotz all der Schwierigkeiten, auf die Plotin zurecht hinweist, muss es dennoch einen Weg geben, das Eine adäquat zu erfassen, schließlich ist es uns auch im plotinischen Kontext möglich, seine Existenz herauszufinden und als notwendig einzustufen. Eine praktische Möglichkeit, die sich vielleicht auch unserer Sprache anpasst und die Plotin selbst verwendet, ist die Rede von *οἶον εἶναι* – also *gewissermaßen sein*.<sup>30</sup> Wenn wir ein solches *οἶον* explizit verwenden oder implizit mitdenken, ist klargestellt, dass wir es hier eigentlich mit einem Bereich zu tun haben, der über solche Bestimmungen hinausgeht, indem er überseiend und in absoluter Einfachheit existiert. Wir Menschen sind aber nun einmal in unserer Sprache und unseren Fähigkeiten limitiert, sodass wir das, was uns immerhin zur Verfügung steht, bestmöglich und pragmatisch einsetzen sollten. Unter diesem Aspekt ist es durchaus berechtigt und möglich zu sagen, dass das Eine – eigentlich überseiend – irgendetwas (*gewissermaßen*) ist.

Auch negative Bestimmungen sind nicht nur möglich, sondern notwendig auf das Einfachste anzuwenden und bringen uns in seiner Bestimmung weiter. Auf die Vorzüge einer negativen Bestimmung weist auch Plotin selbst hin:

Wir sagen ja aus, was es nicht ist; und was es ist, das sagen wir nicht aus; somit geht das, was wir über es aussagen, von den Dingen aus, die später sind als es. Es zu haben aber, sind wir nicht gehindert, auch wenn wir es nicht aussagen können [...].<sup>31</sup>

Das *ἔν* in seiner „absoluten Negativität“<sup>32</sup> zwingt uns also zu einem solchen Vorgehen, aus dem wir aber dennoch gewissermaßen Erkenntnisse ziehen können. Auch die Entdeckung des Einen als Urgrund von allem anderen erfolgte indirekt über andere Phänomene, die uns unmittelbar zugänglich sind. Es gibt für uns, wie Hager anmerkt, „keine *direkten* Beweise für das vollkommen Eine als höchstes Prinzip [...]“.<sup>33</sup> Dennoch können wir mit dem, was uns Menschen zugänglich ist, etwas anfangen, nämlich unter anderem auf das erste Prinzip, wenn auch indirekt, schließen. Das zeigt, dass auch eine negative Herangehensweise durchaus positive Momente mit sich bringen kann, nämlich – plotinisch gesprochen – beispielsweise den Beleg der Existenz des absolut Einfachen.

---

περὶ αὐτοῦ.

Ergänzend dazu auch Hager (1970): „Im Bereich des absolut Einfachen kann es keine Erkenntnis mehr geben, und vom vollkommen Einen und Einfachen gibt es keine Erkenntnis mehr, denn das vollkommen Erkennbare, ja das Erkanntwerden überhaupt ist immer mit Erkenntnis verbunden, das vollkommen Eine und Einfache aber würde, wenn es mit Erkenntnis verbunden wäre, sofort in Berührung mit Vielheit kommen [...].“, 115.

<sup>30</sup> Vgl. zu dieser Methode auch Früchtel (1970), v.a. 15: „Doch ist dabei das „ist“ wiederum nur endlich gedacht, denn dieses „ist“ entzieht sich dem Sein; will man es begreifen, ist es ein Nichtsein, denn es verharrt als *ἐπέκεινα πάντων* in seiner absoluten Transzendenz und Integrität.“

<sup>31</sup> V 3, 14, 6-8: καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μὴ ἔστιν ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. Ergänzend Huber (1955): „Das Eine, der absolute Ursprung aller Dinge, wird darum mit Nachdruck über alle Bestimmtheit des Seins hinausgehoben und zum Thema einer in ihrem innersten Wesen negativen «Theologie».“, 8. Auf die Limitationen einer solchen Vorgehensweise weist Früchtel (1970) hin: „Dadurch kann man jedoch nur eine Vorstellung davon erwecken, was das Hen nicht ist.“, 14.

<sup>32</sup> Beierwaltes (1985): 42.

<sup>33</sup> Hager (1970): 250.

Aber vor allem bei einer Eigenschaft, die Plotin selbst dem ἕν zuschreibt, müssen wir genauer hinschauen und einordnen, wie diese zu verstehen ist. So nennt Plotin das Eine auch das Gute:

Da sich uns also das Wesen des Guten als ein Einfaches und somit Erstes gezeigt hat (denn alles, was nicht Erstes ist, ist nicht einfach), als etwas, das nichts anderes in sich hat, sondern ein Eines und Einheitliches ist; da ferner das sogenannte Eine sich als desselben Wesens herausgestellt hat (denn auch das Eine ist nicht zunächst sonst etwas und dann erst Eines, so wie das Gute nicht zunächst sonst etwas ist und dann erst gut), so muß immer, wenn wir ‚das Eine‘ und ‚das Gute‘ sagen, darunter eine und dieselbe Wesenheit verstanden werden [...].<sup>34</sup>

Plotin beschreibt hier das absolut Einfache also als das absolut Gute.<sup>35</sup> Es wird also versucht, dem Einen eine positive Bestimmung zuzuschreiben, indem es mit dem Guten schlechthin gleichgesetzt wird. Das scheint allerdings etwas zu sein, was sich mit dem „negativen Wesen“ des Einen nicht verträgt. Hier scheint die Grenze von dem, was man positiv über das Eine aussagen kann, überschritten worden zu sein. Das Eine selbst scheint nämlich nicht mit dem Guten an sich direkt gleichgesetzt werden zu können. Es gibt jedoch eine Möglichkeit, das Gute mit dem Einen in Verbindung zu bringen, nämlich dann, wenn man den Blickwinkel verschiebt. Gehen wir nämlich nicht von dem Einen selbst aus, sondern von denjenigen, die auf das Eine blicken, scheint eine solche Gleichsetzung insofern möglich zu sein, dass das Eine aus diesem Blickwinkel wie etwas Höheres und Erstrebenswertes und damit *wie* etwas Gutes, sogar wie das Gute schlechthin, erscheint – das Eine für sich selbst genommen jedoch ist nicht gut, weil ihm damit eine Bestimmung zukäme, die seinem absolut einfachen Wesen widerspräche. Das Eine ist *gewissermaßen* also nicht nur das Überseiende, sondern auch das „Übergute“<sup>36</sup>. Das deckt sich auch mit dem, was wir insgesamt zu Plotins ἕν festhalten können. Es ist *gewissermaßen* das ἀρχή πάντων. Als absolut Einfaches und reine Einheit ist es das oberste Prinzip und der Urgrund für alles andere, was mehr oder weniger *vielfältig* ist, in der plotinischen Realitätskonzeption. Das ist aber auch das Einzige, was sich über einen indirekten Beweis positiv über das Eine bestimmen lässt. Alles andere ist nur negativ bestimmbar. Diese Negation

---

<sup>34</sup> II 9, 1, 1-8: Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλῆ φύσις καὶ πρώτη—πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἀπλοῦν—καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἕν τι, καὶ τοῦ ἐνὸς λεγομένου ἢ φύσις ἢ αὐτή—καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο, εἶτα ἕν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο, εἶτα ἀγαθόν—ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγωμεν ἀγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε.

<sup>35</sup> Das hängt sicherlich auch mit der platonischen Idee des Guten zusammen und daraus entstandenen, traditionellen Interpretationslinie, in der sich Plotin befindet. Darauf werden wir später genauer eingehen.

<sup>36</sup> Vgl. dazu VI 9, 6, 40-44: „Mithin gibt es auch für das Eine kein Gutes, folglich auch keinen Willen nach irgendeinem Guten, sondern es ist das Übergute, welches nicht für sich selbst, sondern für die andern Dinge gut ist, die etwa an ihm teilzuhaben vermögen. Auch ist es kein Denken, sonst wäre Andersheit in ihm; noch auch Bewegung; denn es ist vor der Bewegung und vor dem Denken.“ [Ἵνα οὕτως ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν· οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός· ἀλλ’ ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν· οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης· οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως.]

hat bei Plotin eine dreifache Gestalt: das Eine ist jenseits des Seins (es ist nicht: *Seinstranszendenz*); das Eine ist jenseits des Geistes (es denkt nicht: *Geiststranszendenz*); das Eine ist jenseits der Erkenntnis (es wird nicht erkannt: *Erkenntnistranszendenz*).<sup>37</sup>

Dabei ist das Eine jedoch

gerade *als ἀρχή* es selbst und nichts Anderes, zugleich aber durchaus Alles, weil dies nur durch das konstituierende und in Allem wirkende Prinzip *ist* und durch es auch im Sein bewahrt wird.<sup>38</sup>

Das Eine ist als Urgrund von allem Seienden *überseiend*, und alles Seiende ist auf es zurückzuführen, wie die Sonnenstrahlen auf die Sonne als Lichtquelle zurückzuführen sind. Damit haben wir das plotinische Eine als höchstes wirkendes Prinzip identifiziert und näher analysiert. Was folgt aber auf das Eine? Was *ist* überhaupt *seiend*?

#### 4.2.2. Der *νοῦς*

Nachdem mit dem Einen die erste sogenannte Hypostase ihren Platz in Plotins Realitätskonzeption gefunden hat, folgt darauf die zweite Hypostase, der Geist oder *νοῦς*. Mit dem Geist beginnt gleichzeitig auch die Vielheit, obwohl der Geist noch immer mehr Einheit ist als beispielsweise dasjenige, was wir unmittelbar als Phänomen sehen können. Der Geist ist etwas, was beide Momente in sich fasst, Einheit und Vielheit, worauf schon Plotin hinweist, denn „wir nennen es zugleich Eines und Vieles, es ist ein Eines, welches vielgestaltig ist und das Viele zur Einheit in sich versammelt hat.“<sup>39</sup> Dennoch, und das werden wir zu zeigen versuchen, nimmt die Einheit im Geiste ein höheres Maß ein, sodass er von dem Seienden das Höchste überhaupt ist und nur noch von der Jenseitigkeit des Einen hierarchisch übertroffen werden kann. Denn in der plotinischen Metaphysik ist es ein fester Grundsatz, dass dasjenige, was einheitlicher ist, ontologisch vorrangig ist, oder anders ausgedrückt: „Any multitude is posterior to a one.“<sup>40</sup> Das Eine ist die Einheit schlechthin und kann folglich nicht übertroffen werden, dennoch wird es auch dem Geist möglich sein, einheitlich zu sein – wenn auch nicht in diesem absoluten Grade. Aber was meint Plotin überhaupt mit *Geist*? Was ist der *Geist*? Grundsätzlich kann man

---

<sup>37</sup> Huber (1955): 18-19. Dazu auch Alt (2005): „Dieses Eine und Gute muss als unbedingt Einfaches, Einheitliches dem Bereich des Geistes, der bereits Vielfalt einschließt, vorangehen.“, 23.

<sup>38</sup> Beierwaltes (1985): 41.

<sup>39</sup> VI 2, 2, 2-3: ἡ ἓν ἅμα καὶ πολλὰ λέγομεν, καὶ τι ποικίλον ἐν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ἔχον.

<sup>40</sup> Deck (1967): 8. Ergänzend Volkmann-Schluck (1957): „Plotin stellt bei dem Vielen eine doppelte Defizienz fest: 1. Das Viele bedarf, um als das zu existieren, was es ist, der Anwesenheit seiner Bestandteile, damit es die Einheit eines Soviel ist. 2. Jeder dieser Bestandteile hat kein unabhängiges Bestehen; es koexistieren nicht einfach die Bestandteile, sondern jeder von ihnen ist auf das Mitdasein aller anderen angewiesen und hat nur in dem Ganzen sein Bestehen.“, 71-72.

den Geist „als Denkendes, Denken und Gedachtes“<sup>41</sup> bezeichnen. Diese drei Momente zeichnen seine Vielheit aus. Da diese Vielheit aber in ihm zusammenfällt, ist er gleichzeitig eine Einheit. Dieses Zusammenfallen von Vielheit und Einheit ist ein typisches plotinisches Charakteristikum für alles unter dem Einen. So ist der Geist

Vieles und ist doch Eines, es ist Eines und ist doch vermöge seiner Grenzenlosigkeit Vieles, es ist Vieles in Einem und Eines an Vielem und alles zusamt; es wirkt auf das Ganze mit dem Teil und wirkt auf den Teil wiederum mit der Ganzheit. Es nimmt der Teil die Wirkung anfänglich als die eines Teiles in sich auf, es folgt aber das Ganze hinterdrein. So wird z.B. der Mensch als solcher, wenn er eintritt in irgend einen einzelnen Menschen, zum einzelnen Menschen und ist dabei doch noch Mensch als solcher. Der Mensch, der in der Materie ist, bringt nun ausgehend von dem Einen Menschen, der in der Idee ist, viele Menschen hervor, die alle gleichermaßen Menschen sind, und Eines ist hier als identisches in Vielem in dem Sinne, daß hier Eines gleichsam in vieles abgedrückt ist wie ein Siegel.<sup>42</sup>

Trotz dieser herausragenden Stellung des Geistes und damit der geistigen Welt ist ihr Platz in der Ontologie Plotins, wie schon angedeutet, untergeordnet. Denn die

Vielheit also die doch ineins ist, die geistige Welt, ist zwar nahe dem Ersten (und die Untersuchung zeigt, daß sie notwendig sein muß, so wahr notwendig ist, daß schon die Seele existiere, das Geistige aber der Seele übergeordnet sei): aber diese geistige Welt ist nicht das Erste, da sie nicht Eines noch einfach ist; einfach aber muß das Eine, der Urgrund aller Dinge sein. Das nun also, was vor dem im Seinsbereich Ehrwürdigsten ist, wenn denn etwas vor dem Geist sein muß, welcher Eines sein möchte, es aber nicht ist, sondern nur einsartig (und einsartig ist er weil ihm das Denken ja gar nicht zersplittert ist, sondern er ist noch wahrhaft bei sich selbst und zerteilt sich nicht da er ganz nahe unter dem Einen steht, er hat sich nur erkühlt in gewisser Weise von dem Einen abzustehen) – das Wunder also, das vor diesem Geist liegt, das Eine (es ist nicht Seiendes, sonst würde auch hier das Eine nur von einem andern ausgesagt; ihm gebührt in Wahrheit kein Name, wenn mans denn aber benennen muß so wird man es passend gemeinhin das Eine nennen, freilich nicht als sei es sonst etwas und dann erst Eines) ist darum so schwer zu erkennen, und wird eher aus dem von ihm Gezeugten erkannt, dem Sein; ... sein Wesen ist derart, daß es Quell des Vollkommensten ist, die Kraft welche das Seiende erzeugt, wobei es aber in sich beharrt und nicht vermindert wird, auch nicht in den aus ihm entstehenden Dingen ist, denn es ist vor diesen [...].<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Hager (1970): 309.

<sup>42</sup> VI 5, 6, 1-11: Πολλά γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἓν ἐστὶ, καὶ ἓν ὄντα τῇ ἀπειρῷ φύσει πολλά ἐστὶ, καὶ πολλὰ ἐν ἐνὶ καὶ ἐν ἐπὶ πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὐτὸ μετὰ τοῦ ὅλου. δέχεται δὲ τὸ μέρος εἰς αὐτὸ τὸ ὡς μέρους πρῶτον ἐνέργημα, ἀκολουθεῖ δὲ τὸ ὅλον· οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος ἐλθὼν εἰς τὸν τινα ἄνθρωπον τὸς ἄνθρωπος γίνετο ὡς αὐτὸς ἄνθρωπος. ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ ὕλῃ ἀφ' ἐνός τοῦ ἀνθρώπου τοῦ κατὰ τὴν ιδέαν πολλοὺς ἐποίησε τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔστιν ἐν τὸ αὐτὸ ἐν πολλοῖς οὕτως, ὅτι ἐστὶν ἐν τι οἷον ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς [αὐτό].

<sup>43</sup> VI 9, 5, 1-38: τοῦτο οὖν τὸ ὁμοῦ πλῆθος, ὁ κόσμος ὁ νοητός, ἔστι μὲν ὁ πρὸς τῷ πρώτῳ, καὶ φησιν αὐτὸ ὁ λόγος ἐξανάγκης εἶναι, εἴπερ τις καὶ ψυχὴν εἶναι, τοῦτο δὲ κυριώτερον ψυχῆς· οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι μὴ ἐν μηδὲ ἀπλοῦν· ἀπλοῦν δὲ τὸ ἐν καὶ ἡ πάντων ἀρχή. τὸ δὴ πρὸ τοῦ ἐν τοῖς οὖσι τιμωτάτου, εἴπερ δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι ἐν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἐν, ἐνοειδοῦς δέ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἐν εἶναι, ἀποστῆναι δὲ πως τοῦ ἐνός τολμήσας—τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τὸ ἐν (ὁ μὴ ὄν ἐστὶν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἐν, ᾧ ὄνομα μὲν κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲν προσήκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἐν, οὐχ

Dadurch, dass der Geist in den Bereich der Vielfalt eintritt, tritt er gleichzeitig auch in den Bereich des Seienden ein. Damit ist der Geist, dem Ersten ganz nahe, die größtmögliche Einheit des Seienden und das Seiende *schlechthin*.

Der Geist ordnet sich gleichzeitig jedoch nicht nur wegen seiner Seiendheit dem Einen unter, sondern auch, weil Plotin den Geist als vom Einen hervorgebracht beschreibt. So ist der Geist

ein Abbild von Jenem erstlich darum, weil das Erzeugte in gewissem Sinne ein ‚Jenes‘ sein, vieles von ihm bewahren und Ähnlichkeit mit ihm haben muß, wie sie auch das Licht mit der Sonne hat. Aber doch ist Jenes nicht Geist; wie kann es da den Geist erzeugen? Nun, in dem Gerichtetsein auf sich selbst erblickte es sich selbst, und dies Erblicken ist der Geist (*Denken*).

Denn das was dies Auffassen tätigt, ist etwas anderes als Wahrnehmung oder Geist...<sup>44</sup>

Was Plotin hier zu meinen scheint, ist eine Art Kausalkette und kein aktives Erschaffen – denn wie sollte das Eine, das stets komplett einfach und für sich selbst ist, etwas erschaffen? Es scheint der Natürlichkeit des *mundus intelligibilis* zu entsprechen, dass aus dem Einen der Geist als erstes Seiendes hervorgeht.<sup>45</sup> Wie genau das geschieht, ist schwerlich festzustellen – wir haben schon gesehen, dass es ohnehin schwierig ist, etwas Positives vom Einen zu behaupten. *Dass* die Emanation des Geistes aus dem Einen stattgefunden hat, scheint klar; *wie* sie jedoch stattgefunden hat, ist kaum zu sagen.

Auch Plotins Aussagen selbst darüber sind vage und obskur, wenn er explizit die Frage nach der Entstehung des Geistes stellt:

Woher nun stammt dies Zweite? Von dem Ersten. [...] Aber wie kann es denn aus dem Ersten entspringen? Nun, wenn das Erste vollkommen ist, das vollkommenste von allem, und auch die erste Kraft, dann muß es von allen Dingen das Kraftvollste sein und die andern Kräfte, insofern sie kräftig sind, nur ein Abbild von ihm.<sup>46</sup>

Es ist generell fragwürdig, wie aus der vollkommenen Einheit, die eben Eins ist, etwas anderes entstehen soll, ohne dass die Einheit zerfällt. Aber auch Plotin ist dieses Dilemma

---

ὡς ἄλλο, εἴτα ἓν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ’ αὐτοῦ γεννήματι, τῇ οὐσίᾳ—καὶ ἄγει εἰς οὐσίαν νοῦς—καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ’ αὐτῆς οὔσαν. ὅ τι καὶ πρὸ τούτων) [...].

Vgl. hierzu auch Möbuß (2005): „So ist auch der Geist, wie das Eine, von dem Plotin gesprochen hatte, Einheit der Vielfalt, jedoch nicht in dem Maß jenseits aller vorstellbaren Vollkommenheit, wie Plotin es für das Erste Eine beansprucht hatte.“, 39.

<sup>44</sup> V 1, 7, 1-7: Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μὲν, ὅτι δεῖ πῶς εἶναι ἐκεῖνο τὸ γενόμενον καὶ ἀποσφρίζει πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. ἀλλ’ οὐ νοῦς ἐκεῖνο. πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἐώρα· ἢ δὲ ὄρασις αὕτη νοῦς. τὸ γὰρ καταλαμβάνον ἄλλο ἢ αἴσθησις ἢ νοῦς...

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Früchtel (1970): „Im Akte der Verwirklichung des Prinzipseins des Einen, der zum ewigen zeitlosen Wesen des Einen gehört, ist somit der Nus je und je aus Notwendigkeit schon vorhanden.“, 25.

<sup>46</sup> V 4, 1, 22-27: πόθεν οὖν τοῦτο; ἀπὸ τοῦ πρώτου· οὐ γὰρ δὴ κατὰ συντυχίαν, οὐδ’ ἂν ἔτι ἐκεῖνο πάντων ἀρχή. πῶς οὖν ἀπὸ τοῦ πρώτου; εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἢ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθάσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο.



bereits aufgefallen. Allerdings kann man von seiner Antwort nicht wirklich sagen, dass sie dieses Dilemma zufriedenstellend beantwortet, wie eine andere Stelle in der *Fünften Enneade* zeigt:

Aber wie kann es aus dem einfachen Einen kommen, da in diesem sich keinerlei Vielfältigkeit, keine Zusammenstückung von irgendetwas zeigt? Nun, eben deshalb weil nichts in ihm war, kann alles aus ihm kommen; gerade damit das Seiende existieren könne, ist Jener selbst nicht Seiendes, ist aber dessen Erzeuger. Diese vergleichsweise so genannte Zeugung ist ja die ursprüngliche; da Jenes von vollkommener Reife ist (es sucht ja nichts, hat nichts und bedarf nichts), so ist es gleichsam übergeflossen und seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht. Das so Entstandene aber wendete sich zu Jenem zurück und wurde von ihm befruchtet, und indem es entstand, blickte es auf Jenes hin; und das ist der GEIST. Und zwar brachte sein Hinstehen zu Jenem das Seiende hervor, sein Schauen zu Jenem den Geist; da er nun zu Jenem hinstand um es zu schauen, wird er Geist und Seiendes ineins.<sup>47</sup>

Vielleicht hilft zur Vorstellung wiederum das Bild der Sonne: Es liegt in der Natur der Sonne, Sonnenstrahlen abzusondern. Analog dazu liegt es in der Natur des Einen, Seiendheit in irgendeiner Hinsicht zu stiften. Die genauen Prozesse dahinter sind für uns erst einmal nicht ersichtlich. Wir können nur das Ergebnis von Erzeugendem und Erzeugtem erkennen.

Fest steht jedenfalls, dass der Geist das Erste unter dem Seienden darstellt, während das Eine stets jenseits des Seins verharrt. Denn das Eine

nämlich war jenseits des Seins; es ist nur die Kraft (*Potenz*) von allem, erst das Zweite (*der Geist*) ist dann alles; und ist dies alles, so ist Jenes jenseits von allem; folglich auch jenseits des Seins. Und wenn das Zweite alles ist, das vor allem Liegende aber das Eine, welches also nicht dieselbe Beschaffenheit haben kann wie alles andre, so ergibt sich auch auf diesem Wege daß das Oberste jenseits des Seins liegen muß. Das bedeutet aber auch jenseits des Geistes.<sup>48</sup>

Obwohl der Geist also grundlegend vom Einen zu unterscheiden ist, ist seine Stellung in der Realität herausragend. Er ist zwar kein absolut Erstes, aber als zweite Hypostase

---

<sup>47</sup> V 2, 1, 3-16: πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἐνὸς οὐδεμιᾶς ἐν ταῦτῳ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλῆς οὐτινος ὁτουοῦν; ἢ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὄν ἦ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητῆς δὲ αὐτοῦ· καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὕτη· ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερέρρη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἔσθη πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδη, ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν. οὗτος οὖν ὢν οἷον ἐκεῖνος τὰ ὅμοια ποιεῖ δύνάμιν προχέας πολλήν—εἶδος δὲ καὶ τοῦτο αὐτοῦ—ὥσπερ αὐτὸ αὐτοῦ πρότερον προέχεε·

Früchtel (1970, 23) nennt diese Schwierigkeit sogar „das geheimnisvolle Dilemma plotinischer Philosophie“. Ihm ist zuzustimmen. Auf die Frage, wie diese „Entstehung“ möglich sein soll, scheint es keine eindeutige Antwort, jedenfalls aus menschlicher Sicht, zu geben.

<sup>48</sup> V 4, 2, 40-45: ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα. εἰ δὲ τοῦτο τὰ πάντα, ἐκεῖνο ἐπέκεινα τῶν πάντων· ἐπέκεινα ἄρα οὐσίας· καὶ εἰ τὰ πάντα, πρὸ δὲ πάντων τὸ ὄν οὐ τὸ ἴσον ἔχον τοῖς πᾶσι, καὶ ταύτη δεῖ ἐπέκεινα εἶναι τῆς οὐσίας. τοῦτο δὲ καὶ νοῦ.

eindeutig das Zweite.<sup>49</sup> Unter den Dingen, die eine Vielheit sind, ist im Geist das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit noch am ehesten zugunsten der Einheit ausgeprägt. Und seiend kann der Geist nur deshalb sein, weil das ἔν das Sein überhaupt erst ermöglicht.<sup>50</sup>

Dass der Geist seiend ist, hat für uns aber den Vorteil, dass wir ihm positive Merkmale zuschreiben können und nicht nur in negativer Weise vorgehen müssen, weil es prinzipiell unserem Wesen entspricht, als Seiende auf Seiendes zu schließen. Fest steht, dass der Geist, wie bereits angemerkt, dem Ersten am nächsten steht und mit ihm die höchste Stufe der Seinsrealität erreicht wird. Plotin nennt den Geist deshalb unter anderem „König“, der über uns herrsche.<sup>51</sup> Er ist das „Fundament für das Seiende“<sup>52</sup>, was auf ihn folgt. Als ein solches „Fundament“ ist ihm das Sein uneingeschränkt und gänzlich zuzuschreiben. Er ist das *wirkliche Sein*, indem er in der Seinswelt völlig selbstständig und unabhängig ist.

Aber wie ist diese Annahme zu rechtfertigen? Zunächst einmal insofern, dass der Geist dem Einen am nächsten steht und unmittelbar aus ihm hervorgeht. Das hatten wir bereits feststellen können. Aber auch das Wesen des Geistes scheint eine solche Charakterisierung zu bestätigen. Denn was hängt unmittelbar mit dem Geist zusammen? – Das Denken. Prinzipiell nimmt der Geist laut Plotin nämlich „die Eindrücke, die von oben und von unten zu ihm gelangen, verstehend auf; und so ist zuerst zu prüfen, auf

---

<sup>49</sup> Vgl. dazu z.B. VI 9, 2, 16-30: „Wir müssen also zusehen ob das Eine und das Seiende beim Einzelding, und ob das Seiende überhaupt und das Eine identisch sind. Indessen wenn das Sein des Einzeldinges Vielheit ist, das Eine aber unmöglich Vielheit sein kann, so muß beides voneinander verschieden sein. Ist doch der Mensch Lebewesen, ist vernunftbegabt, besteht aus vielen Teilen, und all dies Viele wird erst durch jenes Eine zusammengehalten; so ist also ‚Mensch‘ und ‚Eines‘ etwas Verschiedenes [...]. Und weiterhin, das gesamte Seiende, welches alle seienden Dinge in sich hat, ist ja erst recht Vielheit, also vom Einen verschieden, welches es nur durch Anteilnahme und Teilhabe besitzt. Ferner besitzt das Seiende auch Leben, denn es ist doch nichts Totes; folglich ist das Seiende ein Vieles. [...] Überhaupt aber ist das Eine ein Erstes, der Geist dagegen und die Ideen und das Seiende sind kein Erstes.“ [ὄρᾶν οὖν δεῖ, εἰ ταῦτόν τὸ ἔν ἕκαστον καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ ὅλως ὄν καὶ τὸ ἔν. ἀλλ’ εἰ τὸ ὄν τὸ ἐκάστου πληθὸς ἐστὶ, τὸ δὲ ἔν ἀδύνατον πληθὸς εἶναι, ἕτερον ἂν εἴη ἐκάτερον. ἄνθρωπος γοῦν καὶ ζῷον καὶ λογικὸν καὶ πολλὰ μέρη καὶ συνδεῖται ἐνὶ τὰ πολλὰ ταῦτα· ἄλλο ἄρα ἄνθρωπος καὶ ἔν, εἰ τὸ μὲν μεριστόν, τὸ δὲ ἀμερές. καὶ δὴ καὶ τὸ ὅλον ὄν πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα πολλὰ μᾶλλον ἂν εἴη καὶ ἕτερον τοῦ ἑνός, μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἔν. ἔχει δὲ καὶ ζῶην [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. εἰ δὲ νοῦς τοῦτο εἴη, καὶ οὕτω πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. καὶ ἔτι μᾶλλον, εἰ τὰ εἶδη περιέχου· οὐδὲ γὰρ ἡ ἰδέα ἔν, ἀλλ’ ἀριθμὸς μᾶλλον καὶ ἐκάστη καὶ ἡ σύμπασα, καὶ οὕτως ἔν, ὥσπερ ἂν εἴη ὁ κόσμος ἔν. ὅλως δὲ τὸ μὲν ἔν τὸ πρῶτον, ὁ δὲ νοῦς καὶ τὰ εἶδη καὶ τὸ ὄν οὐ πρῶτα.]

<sup>50</sup> Vgl. dazu v.a. VI 9, 1, 1-2: „Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes, sowohl das was ein ursprünglich und eigentlich Seiendes ist wie das was nur in einem beliebigen Sinne als vorhanden seiend bezeichnet wird.“ [Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστὶν ὄντα, ὅσα τε πρῶτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὀπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι.]

<sup>51</sup> Vgl.: V 3, 3, 44-4, 1: αἴσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος.

<sup>52</sup> V 5, 2, 9-12: οὕτω γὰρ ἂν καὶ εἰδείη, καὶ ἀληθινῶς εἰδείη, καὶ οὐδ’ ἂν ἐπιλάθοιτο οὐδ’ ἂν περιέλθοι ζητῶν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ καὶ ἔδρα ἔσται τοῖς οὖσι καὶ ζήσεται καὶ νοήσει.

Inwiefern er das Fundament für das weitere Seiende ist, wird uns in Kürze näher beschäftigen, nämlich wenn wir explizite Rückschlüsse auf die Gradation der Realität bei Plotin schließen. Fundamentalität generell wird vor allem in Bezug auf *grounding* diskutiert werden müssen.

welche Weise es zu diesem Verstehen kommt.“<sup>53</sup> Dadurch, dass der Geist aber solchen Eindrücken ausgeliefert ist, denkt er unmittelbar über diese nach. Der Geist benötigt zur Selbsterhaltung dieses Denken, sonst *ist es nicht seiend*. Was jedoch zeichnet sein Denken weiterhin aus?

Daß der Geist unmöglich das Erste sein kann, wird auch aus folgenden Erwägungen deutlich werden. Der Geist ist notwendig dem Denken hingegeben, und der Geist edelster Art, welcher nicht nach außen blickt, denkt notwendig das was vor und über ihm ist; denn damit daß er sich in sein eignes Selbst hineinwendet, wendet er sich zu seinem Ursprung. [...] Und in der Tat muß man den Geist so ansetzen, daß er einerseits bei dem Guten, dem Ersten ist und auf Es hinblickt, andererseits aber bei sich selbst ist und sich selbst denkt, und zwar denkt er sich als Inbegriff alles Seienden. Er ist also weit entfernt das Eine zu sein, da er so vielschichtig ist.<sup>54</sup>

Wir können also festhalten, dass der Geist – im Gegensatz zum Einen – etwas benötigt, um seiend sein zu können, nämlich das Denken. Vielmehr aber denkt er nicht nur an irgendetwas, sondern, indem er das Seiende selbst ist, denkt er an sich als das Seiende selbst. Denn der Geist

ist also das Seiende. Denn er muß es entweder als anderswo Seiendes denken oder als in ihm, und dann ist er es selbst. Anderswo nun ist unmöglich, denn welcher Ort sollte das sein?

Folglich denkt er es als sich selbst und in ihm selbst Seiendes. Denn als im Sinnlichen Befindliches, wie man wohl meint, kann er es ja nicht denken. Denn das Ursprüngliche jeden Dinges ist nicht das sinnlich Wahrnehmbare; denn die Form die in den Sinnendungen über die Materie gelagert ist, ist nur ein Nachbild des eigentlich Seienden, jede Form die sich an einem Dinge befindet, ist aus einem andern in es eingetreten, und ist ein Abbild jenes andern.<sup>55</sup>

Dabei ist es ausgeschlossen, dass der Geist jemals nicht denkt – in ihm muss das Denken stets aktual sein, worauf Plotin eindringlich hinweist:

---

<sup>53</sup> V 3, 2, 24-26: ἀλλὰ ὧν δέχεται τύπων ἐφ' ἐκάτερα τήν σύνεσιν ἴσχει. καὶ πῶς τὴν σύνεσιν ἴσχει, πρῶτον ζητητέον.

<sup>54</sup> VI 9, 2, 32-44: ὅτι δὲ οὐχ οἷόν τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον ἔσται· τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τὸν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἀπλοῦς οὐδὲ τὸ ἓν· εἰ δὲ πρὸς ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ πρὸ αὐτοῦ. εἰ δὲ καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον, καὶ οὕτως δεύτερον. καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι δὲ καὶ ἑαυτῷ νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα. πολλοῦ ἄρα δεῖ τὸ ἓν εἶναι ποικίλον ὄντα.

Ergänzend dazu Volkmann-Schluck (1957): „Der Nous bedarf zu seinem Sein der Selbstanschauung, darin liegt seine Defizienz gegenüber dem gestaltfreien Sein des Einen beschlossen.“, 63.

<sup>55</sup> V 9, 5, 12-20: Τί οὖν ἐνεργεῖ καὶ τί νοεῖ, ἵνα ἐκεῖνα αὐτὸν ἂ νοεῖ θώμεθα; ἢ δῆλον ὅτι νοῦς ὧν ὄντως νοεῖ τὰ ὄντα καὶ ὑφίστησιν. ἔστιν ἄρα ὄντα. ἢ γὰρ ἐτέρωθι ὄντα αὐτὰ νοήσει, ἢ ἐν αὐτῷ ὡς αὐτὸν ὄντα. ἐτέρωθι μὲν οὖν ἀδύνατον· ποῦ γάρ; αὐτὸν ἄρα καὶ ἐν αὐτῷ. οὐ γὰρ δὴ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ὡς περ οἴονται. τὸ γὰρ πρῶτον ἕκαστον οὐ τὸ αἰσθητόν· τὸ γὰρ ἐν αὐτοῖς εἶδος ἐπὶ ὕλη εἰδωλον ὄντος, πᾶν τε εἶδος ἐν ἄλλῳ παρ' ἄλλου εἰς ἐκεῖνο ἔρχεται καὶ ἔστιν εἰκὼν ἐκεῖνου.

Vgl. auch Schubert (1973): „Der Nous denkt nur sich selbst.“, 63.

Wenn wir mit der Bezeichnung ‚Geist‘ Ernst machen wollen, so dürfen wir ihn nun nicht auffassen als das potential Geistige, welches aus der Unvernunft erst geistig wird (wir müßten ja sonst nach einem zweiten Geist über diesem suchen), sondern als den der aktual und ewig Geist ist.<sup>56</sup>

Der plotinische Geist steht demnach in engem Zusammenhang mit dem aristotelischen Ersten Bewegter.<sup>57</sup> Denn die Wesensbestimmung beider „Geister“ überschneidet sich maßgeblich. Beide denken sich selbst und sind in ihrem Denken ausschließlich auf sich selbst bezogen. Dadurch wollen beide Philosophen ihre „Geister“ als Sein im reinsten Sinne verstanden wissen. Das reinste Sein erreicht man im aristotelischen und plotinischen Kosmos durch pure intellektuelle Kraft, die nicht nur aktualisiert *wird*, sondern stets aktualisiert *ist*. Somit ist der Geist „ein Denken, das, indem es das Objekt seines Denkens denkt, zugleich auch das Denken des Denkens denkt.“<sup>58</sup> Dadurch, dass der Geist stets in seinem Denken aktual ist, ist er „reine Selbstverwirklichung“<sup>59</sup>, und damit einhergehend reines Sein.

Nun unterscheidet sich Plotin allerdings grundlegend von Aristoteles‘ Konzept des reinen Geistes dadurch, dass er diese Theorie Aristoteles‘ mit Platons Theorie der Ideen in Verbindung setzt. Während Aristoteles transzendente Ideen entschieden ablehnt, fügt Plotin diese von den Sinnendingen getrennten Formen *in* den Geist ein. Dabei sind die Eigenschaften der plotinischen Ideen mit denen der platonischen insofern identisch, dass diese idealen und intelligiblen Eigenschaften sich grundlegend von den mangelhaften und sensiblen Eigenschaften, die an den Sinnendingen vorkommen, unterscheiden. Das konnten wir bereits bei Platon feststellen. Wahrlich und uneingeschränkt schön ist nur die Idee des Schönen; Helena hat zwar auch viele Eigenschaften, die einen bestimmten Grad an Schönheit aufweisen – vollends und uneingeschränkt schön kann Helena mit ihren Eigenschaften allerdings niemals sein.<sup>60</sup> Das heißt gleichzeitig auch, dass, wenn der Geist

---

<sup>56</sup> V 9, 5, 1-4: Δεῖ δὲ νοῦν λαμβάνειν, εἴπερ ἐπαληθεύσομεν τῷ ὀνόματι, μὴ τὸν δυνάμει μηδὲ τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα—εἰ δὲ μή, ἄλλον πάλιν αὐτὸν πρὸ αὐτοῦ ζητήσομεν—ἀλλὰ τὸν ἐνεργεῖα καὶ ἀεὶ νοῦν ὄντα.

<sup>57</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang Rist (1973), der vor allem versucht, das plotinische Eine mit dem aristotelischen Ersten Bewegter in Zusammenhang zu bringen; außerdem Gadamer (in Gloy/Rudolph, 1985, z.B. 32), der Plotin ebenfalls stark von Aristoteles‘ Gott beeinflusst sieht. Für einen Zusammenhang zwischen der Henologie des Aristoteles und Plotins vgl. Gloy (in Gloy/Rudolph, 1985), die bei beiden Philosophen folgendes Ziel sieht: „Ziel ist die Reduktion der Vielheit und Diversität der Welt auf wenige, letztlich auf ein einziges Prinzip bzw. umgekehrt die Deduktion aus diesem, um die Fülle der Welt dadurch begreifbar zu machen.“, 77.

<sup>58</sup> Früchtel (1970): 29. Ergänzend dazu Deck (1967): „In the Nous, contemplation is intellectual knowledge. The Nous possesses, or rather is, truth, because in it there is an identity of knower, knowing, and thing known, of contemplator, contemplation, and object of contemplation.“, 25.

<sup>59</sup> Volkmann-Schluck (1957): 57.

<sup>60</sup> Vgl. zu Plotins eigener Charakterisierung „seiner“ Ideen, die mit dem Wesen der Ideen laut Platon übereinstimmt, z.B. V 9, 10, 1-10: „Alles also was als ideale Formen im Reich des Sinnlichen weilt, das stammt aus jener Welt, das andere aber nicht [...]. So gehören also der oberen Welt an harmonische Qualitäten und Quantitäten, Zahlen und Größen und Verhaltungen, Handlungen und Erleidungen, soweit sie naturgemäß sind, Bewegungen und Stillstände, sowohl insgesamt wie im Einzelnen; und statt der Zeit die Ewigkeit; und der Raum besteht dort oben geisthaft darin daß eins im andern ist.“ [Ἄσα μὲν οὖν ὡς εἶδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐστὶ, ταῦτα ἐκείθεν· ὅσα δὲ μή, οὐ. διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδέν, ὥστερ

sich selbst denkt, er sich als Gesamtheit der Ideen und damit die Ideen selbst denkt – die Gesamtheit der intelligiblen Formen besteht im Denken des Geistes. Das

jedenfalls aber ist klar, daß der Geist zur Erkenntnis aller geistigen Dinge da ist. Soll der Geist nun lediglich die geistigen Dinge oder auch sich selber erkennen als den, der diese Dinge erkennen soll? Soll er sich selber etwa nur insoweit erkennen, daß er lediglich diese seine Inhalte erkennt, nicht aber auch noch erkennt, wer er dabei ist? Oder erkennt er sowohl seine Inhalte wie auch sich selber?<sup>61</sup>

Wenn der Geist zur Erkenntnis *aller* geistigen Dinge da ist, dann erkennt er auch *alle* geistigen Formen – und das ist neben den Ideen auch sein eigenes Wesen als deren Gesamtheit. Man kann also von einer für Plotin charakteristischen „Versetzung der Ideen in den Nus“<sup>62</sup> sprechen.

Dadurch wird auch noch einmal die Vielheit in der Einheit deutlich, die den Geist schließlich auch grundlegend vom Einen unterscheidet: Die Vielheit der Ideen findet im Geist, im *νοῦς*, ihre Einheit. Die Einheit des Geistes denkt die Vielheit der Ideen und sich selbst als diese Einheit. Durch das Eine in irgendeiner Hinsicht und durch natürliche Kausalzusammenhänge hervorgegangen, schafft der Geist sich selbst denkend die Ideenwelt und damit den *mundus intelligibilis* und damit schließlich auch das Sein in seiner reiner Form. Oder, wie Schubert es formuliert: „Sein, Nous und das Seiende (die Ideen) bilden *eine* Wesenheit.“<sup>63</sup> Plotin bestätigt diese Annahme, wenn er in der *Fünften Enneade* festhält:

Mithin ist also Eines Geist und geistiger Gegenstand, und dies ist das Seiende, das Erste Seiende, und zugleich der Erste Geist, welcher die seienden Dinge besitzt, oder vielmehr mit ihnen identisch ist.<sup>64</sup>

---

οὐδὲ τῶν παρὰ τέχνην ἐστὶν ἐν ταῖς τέχναις, οὐδὲ ἐν τοῖς σπέρμασι χωλεία. ποδῶν δὲ χωλεία ἢ δὴ ἐν τῇ γενέσει οὐ κρατήσαντος λόγου, ἢ δὲ ἐκ τύχης λύμη τοῦ εἶδους. καὶ ποιότητες δὴ σύμφωνοι καὶ ποσότητες, ἀριθμοὶ τε καὶ μεγέθη καὶ σχέσεις, ποιήσεις τε καὶ πείσεις αἱ κατὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ στάσεις καθόλου τε καὶ ἐν μέρει τῶν ἐκεῖ. ἀντὶ δὲ χρόνου αἰῶν. ὁ δὲ 10τόπος ἐκεῖ νοεῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ.]

<sup>61</sup> V 3, 1, 22-27: ὅσα δὲ νοητά, νοῦς δηλονότι γινώσεται. ἄρ' οὖν αὐτὰ μόνον ἢ καὶ ἑαυτόν, ὅς ταῦτα γινώσεται; καὶ ἄρα οὕτω γινώσεται ἑαυτόν, ὅτι γινώσκει ταῦτα μόνον, τίς δὲ ὦν οὐ γινώσεται, ἀλλ' ἂ μὲν αὐτοῦ γινώσεται ὅτι γινώσκει, τίς δὲ ὦν γινώσκει οὐκέτι; ἢ καὶ τὰ ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτόν;

<sup>62</sup> Gadamer (in Gloy/Rudolph, 1985): 32. Ergänzend dazu Früchtel (1970, 28): „Der so vom Einen umgriffene Geist umfaßt die platonische Ideenwelt.“ Zudem Huber (1955, 19): „Das Seiende ist, als eidetisches, *Sein*. In seiner eidetischen Intelligibilität für sich selber wirklich und sich selber offenbar, ist es der sich denkende *Geist*. Dieses sich denkende Sein ist als das eidetische Wirkliche auch für den Menschen der eigentliche *Gegenstand des Erkennens*.“

<sup>63</sup> Schubert (1973): 63, eigene Hervorhebung. Vgl. neben Hager (1970), z.B. 102 oder 267, wo Hager festhält, „dass der göttliche Geist sich selber als die Totalität alles Seienden, d. h. als die Totalität der Ideen von allem Seienden denkt.“, auch Volkmann-Schlucks (1957) treffende Zusammenfassung: „Die drei Momente Noesis, Nous und Noeton sind daher Strukturmomente des einheitlichen Wesensbaues des Nous.“, 56.

<sup>64</sup> V 3, 5, 26-28: Ἐν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὖσιν.

Insofern können wir erkennen, inwiefern Plotin auch hier sinnvoll Platons Ideenlehre mit Aristoteles' Lehre vom sich selbst denkenden, göttlichen *νοῦς* in Verbindung bringt. Der plotinische Geist ist das erste Seiende und mit ihm die idealen Formen, die wiederum ideale Muster für die sinnlich wahrnehmbaren Formen sind.<sup>65</sup> Er ist „das eigentlich Seiende“ und „die wahre Seinsheit“<sup>66</sup>. Der *κόσμος νοητός* (und damit auch der von diesem abhängende, „spätere“ *κόσμος αἰσθητός*<sup>67</sup>) wird maßgeblich durch den Geist und sein Denken „erschaffen“, Letztursache bleibt aber letztendlich das überseiende Eine, welches konsequent außerhalb der Realität angenommen werden muss, als Einheit schlechthin, weil durch dieses erst jener *sein* kann. Er ist also eine „Ursache zweiten Ranges“<sup>68</sup>, weil er nicht die Einheit schlechthin ist, „sondern vielmehr nur eine höchste Einheit in der Vielheit darstellen.“<sup>69</sup> Der Einheitsgedanke betrifft also beide, bis hierhin untersuchten Ebenen der plotinischen Wirklichkeitsauffassung: Die des Überseins und auch die des Seins selbst.

Als das höchste Sein jedoch ist er unser Ausgangspunkt dafür, dass außerhalb von ihm mehr oder weniger gemindertem Sein vorzufinden ist, was letztendlich die Grundlage dafür sein soll, dass wir am Ende Aussagen über Plotins Gradation der Realität tätigen können. Vorher steigen wir aber deshalb nun weiter herab vom unübertrefflichen *ἕν* und kommen nun zu der nächsten Hypostase.

---

<sup>65</sup> Zu den sinnlichen wahrnehmbaren Dingen später mehr.

<sup>66</sup> V 9, 3, 1-4: Ἐπισκεπτέον δὲ ταύτην τὴν νοῦ φύσιν, ἣν ἐπαγγέλλεται ὁ λόγος εἶναι τὸ ὄν ὄντως καὶ τὴν ἀληθῆ οὐσίαν, πρότερον βεβαιωσαμένους κατ' ἄλλην ὁδὸν ἰόντας, ὅτι δεῖ εἶναι τινα τοιαύτην.

Ergänzend dazu Schubert (1973, z.B. 63): „Denken und Sein, Nous und Idee in der noetischen Welt macht bei Plotin die eigentliche Realität aus.“

<sup>67</sup> Die Tatsache, dass der intelligible Kosmos die Ursache des sensiblen Kosmos ist, scheint ebenfalls auf den maßgebenden Einfluss Platons auf Plotin zurückzuführen zu sein. Der plotinische Geist hat nicht nur eine direkte Verbindung zum aristotelischen Ersten Bewegter, sondern auch zum platonischen Demiurgen. Der Geist ist die (Zweit-)Ursache für die Ordnung und Harmonie der sichtbaren Welt. Auch der Demiurg als *νοῦς* übernimmt im *Timaios* die Aufgabe, den Kosmos möglichst geordnet und vernünftig zu arrangieren und zu „erschaffen“ und insofern ist dem plotinischen Geist auch eine gewisse Nähe zum platonischen Demiurgen nicht abzuspüren. Auch die Tatsache, dass beide „Geister“ von einem universalen, obersten Prinzip abhängen, ist ihnen eine Gemeinsamkeit, auf die Hager (1970) richtigerweise hinweist: „Obwohl nämlich Platon durchaus den göttlichen Geist im Unterschied zu allen körperlichen und stofflichen Gegebenheiten als wahre Hauptursache von allem im Bereich der physischen, sichtbaren Welt ansetzt, lässt er den göttlichen Geist doch nicht das absolut höchste Prinzip von Allem sein, sondern lässt ihn selber ursächlich von einem vollkommenen Einen und Guten als dem absolut höchsten und letzten Prinzip von Allem abhängig sein.“, 5. Außerdem agieren beide damit wie eine „aktive Instanz“ (Hager [1970]: 20). Nach Platon ist der Geist „in erster Linie das Anordnende im Sinne des Verleihers und Vermittlers aller Ordnung, die es in dieser Welt überhaupt gibt, und gerade darum ist er die Ursache aller Dinge dieser Welt.“ (Ebd., 11-12). Und diese Vermittlerinstanz scheint auch auf den plotinischen Geist zuzutreffen.

<sup>68</sup> Hager (1970): 238.

<sup>69</sup> Ebd., 104.

#### 4.2.3. Die *ψυχή*

Mit dem Geist setzt auch die geistige Welt ein. Allerdings ist der Geist nicht die einzige Hypostase, die sich in dieser aufhält. Zum geistigen Bereich müssen wir nämlich noch die nächste, die dritte Hypostase hinzuzählen, nämlich die Seele. Dadurch, dass die Seele als dritte Hypostase bezeichnet werden kann, wird ihr Verhältnis zu den anderen beiden Hypostasen, dem Einen und dem Geist, deutlich: Sie scheint sich auf einer geringeren Wirklichkeitsebene als die anderen beiden Hypostasen zu befinden.<sup>70</sup> Die Seele zeichnet sich aber auch durch die Besonderheit aus, dass sie sich nicht nur auf den geistigen Kosmos bezieht, sondern auch den sinnlich wahrnehmbaren, wie wir sehen werden. Sie ist das Bindeglied zwischen *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*. Diesem doppelten Bezug werden wir uns ebenfalls zuwenden müssen.

Doch wie genau findet die Seele ihren Platz im plotinischen Kosmos? So wie der Geist durch Emanation aus dem Einen hervorgegangen ist, geht die Seele aus dem Geist durch Emanation hervor. Die höher liegende Hypostase ist primär und unmittelbar für die Existenz der direkt darunter liegenden Hypostase verantwortlich. Aber auch hier ist der Entstehungsprozess nicht ganz eindeutig zu rekonstruieren. Früchtel beispielsweise fasst kurz zusammen: „Beim Wirken des Geistes nach außen entsteht die Seele.“<sup>71</sup> Eine zeitliche Entstehung kann auch hier wiederum nicht gemeint sein. Durch das Erschaffendes-Geschaffenes-Verhältnis scheint vielmehr versucht zu werden, die ontologischen Verhältnisse adäquat wiederzugeben. Wir stehen dabei grundsätzlich vor dem Problem, dass wir als Wesen des *mundus sensibilis* dazu gezwungen sind, Aussagen über den *mundus intelligibilis* zu tätigen. Bei diesem werden allerdings unsere raumzeitliche Denkschemata gesprengt und greifen nicht mehr, weshalb Früchtel richtigweise festhält, dass sich der „Akt des Entstehens der drei Hypostasen“ unserem menschlichen, „logischen Zugriff“ entzieht, „weil diese Hypostasen nie entstanden sind, sondern immer schon waren, denn die Zeit muß dem *mundus intelligibilis* abgesprochen werden.“<sup>72</sup> Und da die Seele zu diesem intelligiblen Hypostasengefüge gehört und unmittelbar auf den Geist folgt, ist auch sie – wie das Eine (gewissermaßen) und der Geist – auf ewig im denkbaren Kosmos, damit nicht sinnlich wahrnehmbar, und somit für uns schwieriger in ihrer Beschaffenheit und in ihrem Entstehen zu fassen.

Daneben ist die Seele wieder ein gutes Beispiel für die Verzahnung von Einheit und Vielheit, die nur außerhalb des *εἶν* vorzufinden ist. Plotin unterscheidet nämlich mehrere Arten von Seelen. Zunächst einmal ist die Vielzahl aller Seelen als ein Gesamtbereich von Seelen<sup>73</sup> zu denken – die Seelen hängen unmittelbar dadurch zusammen, dass sie eben Seelen sind. Dieser Gesamtbereich allerdings lässt sich wiederum aufgliedern in Weltseele und viele Einzelseelen, die den körperlichen Lebewesen für eine gewisse Zeit inhärent sind. Damit steht die Seele, wie noch näher ausgeführt wird, am Rande sowohl der geistigen als auch der sensiblen Welt – am „untersten“ Rand der geistigen, am

---

<sup>70</sup> Zur ausführlichen Folgerung in Bezug auf die Realitätsgradation kommen wir im Fazit zu Plotin.

<sup>71</sup> Früchtel (1970): 50.

<sup>72</sup> Früchtel (1970): 42, eigene Hervorhebungen.

<sup>73</sup> Man könnte auch sagen: „Die Seele ist eine unkörperliche Wesenheit, und zwar ist sie die eine Seele, welche die vielen Seelen in sich umfasst.“ (Alt [2005]: 43, eigene Hervorhebungen).

„obersten“ Rand der sensiblen Welt. Durch diese Stellung ist sie allerdings auch dasjenige, was als Vermittlungsinstanz zwischen beiden Bereichen wirkt. Die Seele „ist das formgebende Prinzip für die Welt der Materie: Ordnung und Form der geistigen Welt gelangen durch sie in den mundus sensibilis.“<sup>74</sup> Da sie direkt auf die sensible Materie folgt, ist es plotinisch nur konsequent, sie als ein solches „formgebendes Prinzip“ dieser zu charakterisieren.

Wie sind Weltseele und einzelne Seele<sup>75</sup> als Seele eines Lebewesens näher zu charakterisieren? Inwiefern sind sie zu unterscheiden, was ist ihnen gemein? Die Weltseele muss als ebensolche der *Welt als Ganzes* inhärent sein. Damit steckt die Weltseele im gesamten Kosmos als das größte, sinnlich wahrnehmbare Lebewesen überhaupt.<sup>76</sup> Weil die Seele sich in der plotinischen Wirklichkeitsauffassung auch als dasjenige herausstellt, was das rein Materielle belebt, ist jene Weltseele dafür verantwortlich, dass der sensible Kosmos eben lebendig ist. In derselben Weise sorgt eine einzelne Seele dafür, dass das bestimmte Lebewesen wie dieser oder jener Mensch lebendig ist. Wofür die Weltseele also auf der Makroebene verantwortlich ist, ist auf der Mikroebene auf die einzelne Seele zurückzuführen.

Dabei ist es jedoch egal, in welchen Körper die Seele herabsteigt; das Einssein bleibt ihr stets erhalten und jede Seele bildet für sich eine geschlossene Einheit.<sup>77</sup> Dadurch

muß die Seele in dem gezeigten Sinne ‚zugleich Einheit und Vielheit‘, geteilt und ungeteilt sein; man darf daran nicht deshalb zweifeln weil unmöglich etwas das identisch und einheitlich ist, an vielen Orten zugleich sein könne [...] Vielheit ist sie, da ja die Dinge viele sind, eine muß sie sein, da es Ein Zusammenhaltendes geben muß: durch die Vielfältigkeit ihrer Einheit spendet sie allen Teildingen Leben, durch die Ungeteiltheit ihrer Einheit leitet sie alles mit Vernunft. So kann auch das was keine Vernunft hat, dieses Eine, das Leitende, nachahmen.<sup>78</sup>

Die einheitliche Seele bleibt also dennoch in gewisser Weise eine Vielheit, weil es mehrere Entitäten, die mit der Bezeichnung ‚Seele‘ versehen werden müssen, im Kosmos gibt.

---

<sup>74</sup> Früchtel (1970): 41.

<sup>75</sup> Dabei sind wir streng genommen sprachlich ungenau, denn auch die Weltseele ist eine einzelne Seele. Was hierdurch ausgedrückt werden soll, ist, dass es viele einzelne Seelen gibt, die sich auf eine Vielzahl von Lebewesen wie Menschen, Pflanzen und Tiere beziehen, aber nur eine einzige, die sich auf den Kosmos als Ganzes bezieht. Vgl. dazu auch Platons Weltseele im *Timaios*, Kap. 2.3.2.3.

<sup>76</sup> Sie muss aber vom Gesamtseelischen unterschieden werden. Sie ist auch eine Einzelseele, wie auch die Seele eines Menschen eine Einzelseele ist. Deck (1967) weist darauf richtigerweise hin: „The World Soul is called the Soul of the All, that is, the soul of the sensible all, the sensible universe, and thus distinction must be made between "all soul" ("soulentire") and the Soul of the All (World Soul).“, 33. Dennoch sind beide Seelenarten als jeweilige Einheiten zu sehen.

<sup>77</sup> Vgl.: IV 2, 1, 58-60: „In welchen Körpern sie sein mag, und sei es der größte, überallhin ausgedehnte, so verliert sie, wenn sie sich dem ganzen Körper hingibt, nicht das Einssein.“ [ἐν οἷς οὖν γίγνεται σώμασι, κἀν ἐν τῷ μεγίστῳ γίγνηται καὶ ἐπὶ πάντα διεσθηκότι, δοῦσ' ἑαυτὴν τῷ ὅλῳ οὐκ ἀφίσταται τοῦ εἶναι μία.]

<sup>78</sup> IV 2, 2, 40-48: Δεῖ ἄρα οὕτως ἔν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι, καὶ μὴ ἀπιστεῖν, ὡς ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ ἐν πολλαχοῦ εἶναι. εἰ γὰρ τοῦτο μὴ παραδεχοίμεθα, ἢ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις οὐκ ἔσται, ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως ἄγει, πλῆθος μὲν οὔσα, ἐπεὶ πολλὰ τὰ ὄντα, μία δέ, ἢ ἢ ἐν τὸ συνέχον, τῷ μὲν πολλῷ αὐτῆς ἐνὶ ζωῆν χορηγοῦσα τοῖς μέρεσι πᾶσι, τῷ δὲ ἀμέριστῳ ἐνὶ φρονίμως ἄγουσα. ἐν οἷς δὲ μὴ φρόνησις, τὸ ἐν τὸ ἡγούμενον μιμεῖται τοῦτο.



Wichtig ist weiterhin noch festzuhalten, dass es prinzipiell keinen *qualitativen* Unterschied zwischen den einzelnen Seelen gibt – auch nicht zwischen Weltseele und Seelen der anderen, einzelnen Lebewesen. Die Weltseele besteht nicht aus einer immateriellen Substanz, die höherwertig als diejenige, aus der die anderen Seelen bestehen, ist. Auch ihre prinzipielle Funktion unterscheidet sich nicht: Beide Arten der Seele stehen zwischen dem *κόσμος νοητός* und dem *κόσμος αίσθητός* und sind somit primär dafür verantwortlich, dass die sensible Welt in gewissem Sinne der geistigen Welt teilhaben kann an.

Dennoch gibt es ein paar wenige Unterscheidungsmerkmale zwischen Weltseele und beispielsweise einer Menschenseele als Einzelseele eines nicht alles Sinnliche umfassenden Lebewesens. Zum einen ist die Extension ihrer Wirkung unterschiedlich. Die Weltseele wirkt auf den gesamten Kosmos, die Menschenseele jedoch nur auf diesen bestimmten Menschen. Der Wirkungsbereich jener ist also deutlich größer als der dieser. Ein wichtiger Unterschied ist zudem, dass die Weltseele auf ewig mit einem Körper verbunden bleibt, nämlich mit dem Körper des Kosmos. Beide sind ewig und somit sind beide auf diese unendliche Zeitspanne miteinander verbunden. Die Weltseele kann sich nicht vom ewigen Kosmos lösen, der ewige Kosmos kann nicht ohne Weltseele fort existieren. Die bestimmte Menschenseele jedoch – um beim Beispiel der Menschenseele zu bleiben – verbringt nur eine gewisse Zeit im menschlichen Leib, da dieser zur sensiblen Welt gehört und vergänglich ist. Somit liegt es in der Natur einer Seele, die nicht die Weltseele ist, immer wieder den körperlichen Leib zu wechseln und auch nur zeitweise ohne Körper zu sein, nachdem dieser verfallen sein wird. Parallelen zum platonischen *Timaios* werden hier überdeutlich.

Das wiederum hat große Konsequenzen darauf, wie die Seele ihr Dasein verbringt. Denn worin besteht das eigentliche Leben der Seele? So wie sich der Geist an seinem „Erzeuger“, dem Einen, orientiert, orientiert sich die Seele idealerweise wiederum an ihrem „Erzeuger“, dem Geist. Die Weltseele, die immer in der geistigen Welt verbleiben kann, weil sie nur an einen Körper gebunden ist und dieser Körper alles sinnlich Wahrnehmbare fasst, kann sich ausschließlich am Geist orientieren und diesen denken. Den Einzelseelen ist das nicht möglich, weil sie mit einem ständigen Auf- und Abstieg konfrontiert sind. Doch was ist mit einer solchen, unsteten Reise, die aus Auf- und Abstieg besteht, gemeint?

Stellen wir uns vor: Die Seele befindet sich zur Zeit in keinem Körper und kann ganz im geistigen Reich verweilen und ihrer eigentlichen Bestimmung, den Geist zu schauen, nachkommen. Sie geht der ihr angemessenen, idealen Beschäftigung nach. Nun gelangt sie aber als Teil der geistigen Welt in einen Körper der sinnlich wahrnehmbaren Welt und wird dort mit Eindrücken konfrontiert, die die Seele aus ihrem Gleichgewicht bringen, sodass sie sich erst wieder von diesen erholen muss, um ihrer eigentlichen Bestimmung, dem Schauen des Geistes, nachgehen zu können. Plotin schildert das folgendermaßen:

Den Einzelseelen wird solche Schau nur zeitweise und langsam zuteil, sie befinden sich im Niederen und bedürfen erst der Rückwendung zum Oberen; die aber Seele des Alls heißt, ist gar nicht wirklich in das Niedere eingetreten, so kann sie, gefeit gegen Übel, das unter ihr Liegende durch bloße Betrachtung geistig erfassen und dabei in steter Verknüpfung mit dem Oberen bleiben, sie vermag beides zugleich, von oben zu empfangen, in diese Welt zu spenden (denn ganz ohne Berührung mit der unteren Welt konnte sie als Seele ja nicht bleiben).<sup>79</sup>

Das ist letztendlich der Punkt, den Plotin mit der Umschreibung „Aufstieg und Abstieg der Seele“ einzufangen versucht: Die Seele steigt ab in die Welt der Körper; ihr eigentliches Bestimmungsziel liegt jedoch in der Welt des Geistes, weshalb sie es sich hart erarbeiten muss, zu diesem Ort aufzusteigen und in ihre eigentliche Heimat zu gelangen.

Dadurch ist aber auch die Individualität der Seele gegeben. Denn jede Seele realisiert ihre eigentliche Natur in unterschiedlichem Grade, sodass sich die Seelen auf ganz unterschiedlichen Stufen des Seins befinden können.<sup>80</sup> Wenn sich die Seele ganz dem Geist zuwenden kann, befindet sie sich in der geistigen Welt und wird damit selber Geist. Der Mensch kann also selbst Geist werden, wenn er sich ganz auf seinen geistigen Teil fokussiert.<sup>81</sup> Doch wenn das das Wesen und die eigentliche Natur der Seele ist, wieso kann sie sich dann nicht durchweg darauf konzentrieren? Das hatten wir schon kurz umrissen: Es passiert leicht, dass die Seele mit dem Eintritt in die Welt des Körperlichen auch den „körperlichen Gefahren“ ausgesetzt ist. Zum Wesen der Seele selbst gehören solche „niederen Tätigkeiten“ nicht, aber – so Früchtel beispielsweise – sie „kommen „anderswoher“ und bringen der Seele die Leiden, die der niedrigeren Seele zukommen.“<sup>82</sup> Und dieses „Anderswoher“ ist die materielle Welt bzw. das, was über die sinnliche Wahrnehmung vermittelt an die Seele gerät. Darauf weist Plotin bereits in der *Ersten Enneade* hin:

---

<sup>79</sup> IV 8, 7, 25-32: ταῖς μὲν παρὰ μέρος καὶ χρόνῳ γιγνομένου τοῦ τοιούτου καὶ ἐν τῷ χεῖρονι γιγνομένης ἐπιστροφῆς πρὸς τὰ ἀμείνω, τῇ δὲ λεγομένη τοῦ παντὸς εἶναι τὸ μηδ' ἐν τῷ χεῖρονι ἔργῳ γεγονέναι, ἀπαθεῖ δὲ κακῶν οὐση θεωρία τε περινοεῖν τὰ ὑπ' αὐτὴν ἐξηρητῆσθαι τε τῶν πρὸ αὐτῆς ἀεί· ἢ ἅμα δυνατὸν καὶ ἄμφω, λαμβανούση μὲν ἐκεῖθεν, χορηγούση δὲ ἅμα ἐνταῦθα, ἐπεὶ περ ἀμήχανον ἦν μὴ καὶ τούτων ἐφάπτεσθαι ψυχῆ οὔση.

<sup>80</sup> Und damit dynamisch sind, wie wir im Anschluss an die einzelnen Bausteine des plotinischen Kosmos sehen werden.

<sup>81</sup> Vgl. dazu Möbuß (2005): „Über den Geist vermag der Mensch zu sprechen, weil er selbst Geist ist und sich seiner selbst als Geist auf dem Wege der Reflexion bewusst werden kann.“, 42. Außerdem Deck (1967, z.B. 31): „But the latter interpretation would mean a blurring of the distinction between the two hypostases, Nous and soul, for soul, as a being or beings within Being, would be as closely identified with Nous as any real being in the Nous. The proper meaning of the soul's being "in" the Nous, is, perhaps, that Nous is the super-reality of soul : Nous and soul are distinct hypostases, but not distinct existents.“

<sup>82</sup> Früchtel (1970): 48. Ergänzend dazu auch Alt (2005): „Dagegen haben die Einzelseelen während ihres Gebundenseins an den Körper viele Schwierigkeiten und Nöte zu bewältigen [...].“, 50.

Indessen haben wir die Seele doch als im Leibe befindlich anzusehen (mag sie nun vor ihm oder erst in ihm vorhanden sein), denn erst in der Zusammensetzung aus Leib und Seele ‚erhielt das Ganze den Namen Lebewesen‘. Wenn sich nun also die Seele des Leibes als eines Werkzeuges (*Organs*) bedient, so besteht keine Notwendigkeit, daß sie die vom Leib herrührenden Affektionen in sich einläßt [...]. Die Wahrnehmung aber müßte sie vielleicht doch zwangsläufig einlassen, wenn anders sie das Werkzeug des Leibes nur gebrauchen kann, indem sie vermöge der Wahrnehmung die von außen kommenden Affektionen erkennt [...].<sup>83</sup>

Was Plotin meint, scheint ganz in der Tradition der stoisch-christlichen Gefahren des „diesseitigen“ Lebens zu stehen. Das, was als Wahrgenommenes die Seele erreicht, kann sie auch davon abhalten, ihren eigentlichen, ursprünglichen Zustand wieder zu erreichen. Wenn sie sich allerdings über ihren geistigen Ursprung bewusst werden kann, kann sie den Aufstieg zu ihrer eigentlichen Natur erfolgreich vollziehen.

Wie ist ihr das möglich? Zunächst einmal, wie Möbuß es richtig charakterisiert, „arbeitet das Denken mit den Affektionen der Sinne, versucht allerdings, daraus das abstrakte Zugrundeliegende zu isolieren.“<sup>84</sup> Wenn die Seele das abstrakte Zugrundeliegende erkennt und folgend richtig einordnet, reinigt sie sich gleichzeitig von ihrem körperlichen Dasein und kann immer mehr den Fokus auf das Geistige legen. Früchtel setzt dieses Vorgehen richtigerweise mit dem *λόγος* in Verbindung:

Der Akt der Reinigung der Seele wird daher mit dem Sichdurchsetzen des Logos in der Seele gleichgesetzt: die Seele selbst wird dabei ganz Eidos, ist dann als gereinigte schlechthin unkörperlich und intelligibel und vom Göttlichen ganz durchdrungen.<sup>85</sup>

Wenn sich der Mensch also mit seiner Seele vom Körperlichen, so weit es seiner menschlichen Natur möglich ist, abwendet und seine volle Konzentration auf das geistige Leben richtet

wird er im Emporsteigen zuerst zum Geist gelangen und wird dort alle schönen Formen sehen und sagen, das sei die Schönheit: die Ideen; denn durch sie ist alles schön, sie die Erzeugnisse des Geistes und der Seinsheit; die Wesenheit aber jenseits des Geistes nennen wir das Gute, und sie hat das Schöne wie eine Decke um sich; sie ist also [...] das Erste Schöne; trennt man das Geistige ab, so muß man den Ort der Ideen als das Geistige Schöne ansehen, als das Gute aber das Jenseitige, welches Quell und Urgrund des Schönen ist; oder man muß das Gute und das Erste Schöne gleichsetzen: nur muß in jedem Falle das Schöne in den jenseitigen Bereich gehören.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> I 1, 3, 1-7: Ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχὴν, οὐσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ' ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη. Χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργανῶν οὐκ ἀναγκάζεται δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα, ὡσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ὀργάνων παθήματα οἱ τεχνῖται· αἰσθησὶν δὲ τάχ' ἂν ἀναγκάτως, εἴπερ δεῖ χρῆσθαι τῷ ὀργανῷ γινωσκούσῃ τὰ ἐξωθεν παθήματα ἐξ αἰσθήσεως·

<sup>84</sup> Möbuß (2005): 66.

<sup>85</sup> Früchtel (1970): 57.

<sup>86</sup> I 6, 9, 34-44: Ἦξει γὰρ πρῶτον ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν κάκει πάντα εἴσεται καλὰ τὰ εἶδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι, τὰς ιδέας· πάντα γὰρ ταύταις καλὰ, τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίας. Τὸ δὲ ἐπέκεινα τοῦτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν. Ὡστε ὀλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Ἦ ἐν τῷ αὐτῷ ἀγαθὸν καὶ καλὸν πρῶτον θήσεται· πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν.

Die Ideen, die *Ideale*, sind dabei also wiederum maßgebend. Wenn man das wahrlich Schöne erkennen will, genügt die defiziente Helena nicht; vielmehr muss man sich mithilfe seiner Seele dem Schönen schlechthin zuwenden, der Idee des Schönen. Das ist schließlich die wahre und höchste Natur der Einzelseele: die Angleichung an den in höchstem Maße seienden Geist.

Nun könnte man aber auch leicht auf eine Frage stoßen, die wiederum eng mit dem *νοῦς* zusammenhängt: Ist der eine Geist denn auch eine Seele? Das müssen wir ausschließlich. Jenen nämlich können wir

nicht mehr zur Seele rechnen, dafür aber wollen wir den Geist als unsern ansetzen, gewiß ist er zu unterscheiden vom Überlegungsvermögen und steht eine Stufe höher, dennoch aber gehört er zu uns, auch wenn wir ihn nicht unter die Teile der Seele einrechnen dürfen.<sup>87</sup>

Denn der dem Einen am nächsten stehende

Geist bleibt in seiner Ganzheit ewig dort oben, er kann niemals über seinen eignen Bereich hinaustreten, ganz und gar dort oben eingesiedelt sendet er uns durch Vermittlung der Seele seine Wirkungen in die untere Welt; die Seele aber ist, da sie ihm näher ist als das andere, abgestimmt auf die von oben wirkende Gestalt; sie leitet sie weiter zu denen unter ihr, und zwar die eine (*Weltseele*) beständig, die andern (*Einzelseelen*) wechselnd, da sie, nach fester Regel, auf die Wanderschaft gehen.<sup>88</sup>

Der Geist bleibt also letztendlich auf ewig für sich allein in der geistigen Welt. Die Weltseele umfasst immerhin schon einen materiellen Körper, wenn auch den größten und ewigen, nämlich den Kosmos selbst. Aber die Einzelseelen stehen im Gegensatz dazu am unteren Rand des Geistigen, weil sie in steter Regelmäßigkeit mit einem neuen Abstieg in die Sinnenwelt konfrontiert werden und sich erst einmal wieder den Aufstieg in das geistige Reich erarbeiten müssen.

Dabei – und das haben wir bereits mehr als deutlich herausstellen können – ist nach Plotin das wahre Sein des Geistigen auch dasjenige, wonach sich das Leben ausrichten sollte und nicht das der Sinnendinge. Deshalb plädiert Plotin auch eindringlich dafür, dass die Seele zu ihrer eigentlichen Natur zurückkehren soll und sich nicht von den für ihn minderwertigen, körperlichen Gegebenheiten von dieser Natur abhalten lässt. So ist das Sein nämlich für Plotin zweigeteilt, eine Dichotomie:

---

<sup>87</sup> V 3, 3, 23-26: ἀλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὁμῶς δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς.

<sup>88</sup> IV 3, 12, 30-35: νοῦς δὲ πᾶς ἀεὶ ἄνω καὶ οὐ μὴ ποτε ἔξω τῶν αὐτοῦ γένοιτο, ἀλλ' ἰδρυμένος πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῆδε διὰ ψυχῆς. ψυχὴ δὲ ἐκ τοῦ πλησίον μᾶλλον κατὰ τὸ ἐκεῖθεν διάκειται εἶδος καὶ δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν, ἢ μὲν ὡσαύτως, ἢ δὲ ἄλλοτε ἄλλως, ἴσχουσα ἐν τάξει τὴν πλάνην.

Wenn das Sein denn in diese beiden Seiten zerfällt, die geistige und die sinnliche, so ist es gewiß besser für die Seele im Geistigen zu weilen; allein sie muß notwendig auch am Sinnlichen teilhaben da ihr Wesen solcherart ist; und sie darf nicht mit sich selbst hadern, daß sie, wo nun einmal nicht alles auf der Stufe des Höheren ist, eine Mittelstelle in der Wirklichkeit einnimmt, daß sie obgleich dem Göttlichen zugehörig doch am untersten Rande des geistigen Reiches steht, und der sinnlichen Welt als ihr Grenznachbar etwas von ihrem Sein dargibt, und dagegen Einwirkungen von jener zurückempfängt sofern sie bei der Lenkung nicht ihre eigne Sicherheit wahrt, sondern in übermäßiger Hingabe sich in die Tiefe hinabsenkt und die ungeteilte Gemeinschaft mit der Allseele aufgibt; sie hat ja auch die Möglichkeit des Wiederaufstiegs [...].<sup>89</sup>

Wenn der Seele ein solcher Aufstieg also gelingt, bedingt das auch „ein höheres Sein des Menschen“<sup>90</sup>, indem er sich nach etwas Höherem ausrichtet.

Diese ständig auftretende Dichotomie von Geistes- und Sinnenwelt sowie der wechselnde Auf- und Abstieg der Seele hat darüber hinaus noch eine weitere Konsequenz, die wir bis jetzt immer implizit mitdenken mussten, nun aber explizieren wollen. Denn dadurch, dass die Seele unmittelbar auf beide diese Welten und Bereiche bezogen ist, heißt das gleichzeitig auch, dass sie – wir erinnern uns an Platons Seele – eine Mittelstellung zwischen geistiger und sinnlicher Welt im Kosmos einnimmt. Sie ist stets an der Grenze zwischen Geist und *κόσμος αἰσθητός*:

Während also auf der einen Seite dies primär Unteilbare steht, das in der geistigen Welt und unter den wahrhaft seienden Dingen Anführer ist, und auf der anderen Seite das durchaus Teilbare in der sinnlichen Welt, gibt es noch eine von ihnen verschiedene Wesenheit, die über dem Sinnlichen steht, jedoch ganz in seiner Nähe, ja in ihm [...].<sup>91</sup>

Und diese „von ihnen verschiedene Wesenheit“ ist die Seele mit ihrer Mittelstellung, wie Plotin wenig später selbst aufklärt:

Neben jener durchaus unteilbaren Wesenheit gibt es nun noch eine weitere, die als nächste Stufe nach jener kommt; sie hat von jener her die Unteilbarkeit, aber in einem aus ihr selber kommenden Hinaustreten drängt sie zu der andern Wesenheit und tritt so in die Mitte zwischen beide, dem ‚Unteilbaren‘ (das heißt dem Ersten) und dem ‚den Körpern zugehörigen Teilbaren‘, (dem den Körpern Anhaftenden).<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> IV 8, 7, 1-12: Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὐσης, νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῆ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχειν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούση, καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῆ, εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὁμορον οὖσαν τῆ αἰσθητῆ φύσει διδόναι μὲν τι τούτῳ τῶν παρ’ αὐτῆς, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ’ αὐτοῦ, εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῖ, προθυμία δὲ πλείονι εἰς τὸ εἶσω δύοιτο μὴ μείνασα ὅλη μεθ’ ὅλης, ἄλλως τε καὶ δυνατόν αὐτῆ πάλιν ἐξαναδῦναι [...].

<sup>90</sup> Volkmann-Schluck (1957): 34.

<sup>91</sup> IV 2, 1, 30-33: τούτου δὴ τοῦ πρώτως ἀμερίστου ὄντος ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ τοῖς οὖσιν ἀρχηγοῦ καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ ἐν αἰσθητοῖς μεριστοῦ πάντη, πρὸ μὲν τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐγγύς τι τούτου καὶ ἐν τούτῳ ἄλλη ἐστὶ φύσις [...].

<sup>92</sup> IV 2, 1, 42-47: πρὸς δ’ αὐτὴν ἐκείνη τῆ ἀμερίστῳ πάντη φύσει ἄλλη ἐξῆς οὐσία ἀπ’ ἐκείνης οὖσα, ἔχουσα μὲν τὸ ἀμερίστον ἀπ’ ἐκείνης, προόδῳ δὲ τῆ ἀπ’ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἑτέραν σπεύδουσα φύσιν εἰς μέσον ἀμφοῖν κατέστη, τοῦ τε ἀμερίστου καὶ πρώτου καὶ τοῦ περὶ τὰ σώματα μεριστοῦ τοῦ ἐπὶ τοῖς σώμασιν·

Damit sind nicht nur die Seelen, sondern auch wir ‚Mittlere‘ im plotinischen Kosmos, die einer Mischung von Wahrnehmung und Geist ausgesetzt sind. Etwas Derartiges

sind wir: die Betätigungen aber des Geistes kommen von oben, und ebenso die aus der Wahrnehmung von unten; wir aber sind dies Hauptstück der Seele, mitten inne zwischen zwiefachen Vermögen, niederem und höherem, und das ist: Wahrnehmung und Geist.<sup>93</sup>

Trotz dieser Mittelstellung ist es noch einmal wichtig zu betonen, dass das eigentliche Wesen der Seele, und damit auch das des Menschen, nicht in der Sinnenwelt, sondern in der Geisteswelt liegt. Nach dem Abstieg in die Körperwelt ist der Aufstieg in die Geisteswelt das, was das Erstrebenswerte und Natürliche nach Plotin ist. Denn wird

die Seele hinaufgeführt zum Geist, so ist sie in noch höherem Grade schön. Der Geist aber und was von ihm kommt, das ist für sie die Schönheit, und zwar keine fremde sondern die wesenseigene, weil sie dann allein wahrhaft Seele ist. Deshalb heißt es denn auch mit Recht, daß für die Seele gut und schön werden Gott ähnlich werden bedeutet, denn von ihm stammt das Schöne und überhaupt die eine Hälfte des Seienden; oder vielmehr ist das wahrhaft Seiende das Schöne, das nicht wahrhaft Seiende aber das Häßliche, und das ist zugleich das ursprünglich Böse; so ist auch andererseits Gutes und Schönes, Gutheit und Schönheit identisch.<sup>94</sup>

Steigt die Seele nicht hinauf, verschwendet sie ihr Potential, ist sie schließlich „ein göttliches Ding“<sup>95</sup> und zu Größerem, Höherem befähigt.

Obwohl die Seele also insgesamt unter den anderen beiden Hypostasen, dem εἶν und dem Geist, anzusiedeln ist, ist sie als unterster Teil der geistigen Welt noch immer auf einer höheren Ebene als das, was auf sie folgt, nämlich die Sinnenwelt, mit der wir uns nun näher beschäftigen, bevor wir Plotins Lehren auf unser übergreifendes Thema endgültig

---

Auch hier ist eine Überschneidung zwischen Platon und Plotin eindeutig festzustellen: In beiden Realitätsvorstellungen nimmt die Seele als Art eine solche Mittelstellung zwischen geistiger und sinnlicher Welt ein. Das hatten wir bereits zuvor genauso bei Platon festgestellt, nun also auch bei Plotin. Vgl. dazu ergänzend wiederum Deck (1967): „Soul is the intermediary between the Nous and the sensible universe—an intermediary which, incidentally, seems endangered by the doctrine of the direct presence of matter to Nous. Nature is the lower part of the World Soul. The higher part is above nature, and so exhibits a prior, and better, instance of poiesis and contemplation.“, 31.

<sup>93</sup> V 3, 3, 36-39: τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.

<sup>94</sup> I 6, 6, 16-25: Ψυχὴ οὖν ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἐστὶ καλόν. Νοῦς δὲ καὶ τὰ παρὰ νοῦ τὸ κάλλος αὐτῆ οἰκεῖον καὶ οὐκ ἀλλότριον, ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχῆ. Διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῶ, ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλὸν καὶ ἡ μοῖρα ἢ ἑτέρα τῶν ὄντων. Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα ἢ καλλονὴ ἐστὶν, ἢ δ' ἑτέρα φύσις τὸ αἰσχροτόν, τὸ δ' αὐτὸ καὶ πρῶτον κακόν, ὥστε κάκεινφ ταῦτόν ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ τὰγαθόν τε καὶ καλλονή.

<sup>95</sup> V 1, 3, 1-3: „Da nun die Seele ein so wertvolles, ein göttliches Ding ist, so halte dich durch solche Begründungen nunmehr überzeugt daß du mit einem solchen Mittel zu Gott hingelangen kannst und steige gerüstet zu ihm hinauf [...].“ [Οὕτω δὴ τιμίου καὶ θείου ὄντος χρήματος τῆς ψυχῆς, πιστεύσας ἤδη τῷ τοιούτῳ θεὸν μετέναι μετὰ τοιαύτης αἰτίας ἀνάβαινε πρὸς ἐκεῖνον.]

beziehen und zudem mit unserer Interpretation von Platons und Aristoteles' Graden der Realität in Verbindung setzen wollen.

#### 4.2.4. Die *ὄλη*

Wir konnten bereits feststellen, dass die Seele in ihrer Mittelstellung im plotinischen Kosmos Merkmale beider Bereiche, des Geistigen und des Sinnlichen, aufweist. Ursprünglich sind ihr zwar nur die geistigen Eigenschaften, durch die Konfrontation mit der Sinnenwelt können aber auch Eigenschaften derselben in ihr Platz finden. Auch den Rest der geistigen Welt konnten wir bereits näher charakterisieren. Was uns nun jedoch noch fehlt, ist ein Einblick in die Welt des rein sinnlich Wahrnehmbaren und damit ein Blick auf die Materie und wie sie von Plotin charakterisiert und eingeordnet wird. Dabei werden wir wiederum einige Parallelen vor allem zu Aristoteles ziehen können.

Zunächst einmal ergibt sich auch hier dasselbe Spiel: Die untere Wirklichkeitsebene wird durch die unmittelbar folgende, höhere Wirklichkeitsebene hervorgebracht. Das heißt, die sensible Welt geht auf irgendeine Art und Weise aus dem Seelenbereich hervor. Aber diese Art und Weise ist auch hier kaum näher zu bestimmen – ein eindeutiger Lösungsansatz, wie diese „Schöpfung“ von statten gehen könnte, zu formulieren, erscheint nicht erfassbar. Fakt ist jedenfalls, dass die Seelen die Materie *lebendig* halten, denn die Seele bedeutet auch im plotinischen Kontext Leben. Ohne sie wäre die Materie schlichtweg unbelebt, kaum mehr als das Nichts. Erst durch Formen kann die Materie wenigstens etwas am Sein teilhaben. Dabei liegen die ursächlichen Formen in den Ideen. Hier tritt allerdings das altbekannte platonische Problem auf: Wie können Ideen als ideale Formen für etwas verantwortlich sein, von dem sie grundsätzlich mit ihrem Wesen getrennt und zu trennen sind? Wir werden sicherlich keine endgültige Lösung auf das Problem finden können, aber zumindest können wir eine Vorstellung davon bekommen, wie dieser Vorgang im Grundsatz aussehen müsste: Das Form-Materie-Kompositum, welches wir Helena nennen, ist deshalb schön, weil ihre Seele auf irgendeine Art und Weise ein Stück Materie unter Berücksichtigung der Idee des Schönen formt, sodass dieser Klumpen Materie durch seine Form in limitiertem Maße teil an der reinen Schönheit hat, also in gewisser Hinsicht durchaus berechtigterweise schön genannt werden kann. Die Ursache der sichtbaren Formen, hier also die sichtbare Schönheit, liegt aber eine Ebene höher, nämlich im Geist, der wiederum mit den Ideen wie beispielsweise der Idee des Schönen gefüllt und damit rein seiend ist. So viel zum prinzipiellen Vorgehen. Wie dieses im Detail aussehen mag, vermögen wir nicht zu sagen. Was wir allerdings noch zu sagen vermögen, dass dabei das Prinzip des *λόγος*<sup>96</sup> eine gewichtige

---

<sup>96</sup> Zum Prinzip des *λόγος* bei Plotin genauer z.B. Früchtel (1970). Früchtel sieht den *λόγος* als das alle Schichten des Seins durchdringende Prinzip: „Er wird in seiner Dynamik vom ersten Prinzip bis in die untersten Schichten der Materie entfaltet und ist so die einheitsstiftende Kraft im plotinischen Weltentwurf.“, 9. Weiterhin ist hier auch Deck (1967) zu nennen. Plotin – so Deck – „acclimatizes logos to his philosophy by treating it as an immaterial principle, and by articulating the notion with the scheme of the hypostases. It is not itself an hypostasis, but an aspect of Nous, of soul, of nature. In Plotinus'

Rolle spielt, denn ohne Vernunft wäre es unmöglich, die kaum mehr als das Nichts seiende Materie mit den Formen, die ihren Ursprung in der Geisteswelt haben, zu verstehen.

Was wir daraus bereits erkennen können, ist, dass auch hier die synthetische Kraft Plotins greift. Platons Ideenlehre wird nicht nur mit Aristoteles' Erstem Bewegter in Verbindung gebracht, sondern auch mit seinem *Hylemorphismus*. Vor allem Plotins Interpretation der Materie erinnert unweigerlich an Aristoteles' Auffassung selbiger. Wie schon bei Aristoteles, ist auch bei Plotin jedes Sinnending eine Verbindung von Form und Materie – bei der Form bedient sich Plotin bei Platon, bei der Materie und Terminologie bei Aristoteles, sodass nach dieser Synthese seine eigene hylemorphe Analyse steht. Dass Plotin bei den Formen vor allem Platoniker ist, zeigt sich unter anderem innerhalb der *Dritten Enneade*:

So hat denn auch Plato von dieser Auffassung ausgehend richtig gesprochen, wie ich meine, und daß ,die Nachbilder der seienden Dinge' ein- und ausgehen, das hat er nicht umsonst gesagt, sondern im Wunsche, daß wir es verstehen, indem wir die Aufmerksamkeit richten auf die Art der Teilnahme. In der Tat besteht, scheint es, jene Schwierigkeit, auf welche Weise die Materie an den Formen teilhabe, nicht darin, worin sie die meisten unserer Vorgänger gefunden haben, auf welche Weise sie nämlich in sie hineinkommen, sondern vielmehr darin, auf welche Weise sie in ihr sind.<sup>97</sup>

Das Einzelding entsteht also als Form-Materie-Kompositum dadurch, dass dem oder dem diesseitigen Stück Materie die oder die jenseitige Form, vermittelt durch die Seele, zukommt. Die Materie muss also unweigerlich als Substrat zugrunde liegen, wenn die idealen Formen Eintritt in die diesseitige Welt finden sollen. Dass es demnach

---

remoulding of the Stoic doctrine, the reasonableness of the world becomes the presence of intellectuality in all things. Nous and soul are each a logos and a sum of logoi. Nature is a logos. Logos is not a distinct hypostasis, but the intellectuality present in everything from the Nous downwards.”, 56. Mithilfe des Prinzips des *λόγος* ist es möglich, dass der Geist auch in anderen Ebenen des Seins präsent ist: “In other words, logos is the vehicle of something of Nous, bringing about a presence of Nous in its inferiors.”, 57. So “Logos, the forming and ordering intellectual principle, dominates matter in the direction of order and goodness. The visible universe is good and beautiful insofar as it has any trace of being, because for Plotinus a trace of being is a trace of Nous, a trace of intellectuality: in a word, *logos*.”, 60.

<sup>97</sup> III 6, 11, 1-8: “Ὅθεν δὴ καὶ τὸν Πλάτωνα οὕτω διανοούμενον ὀρθῶς εἰρηκέναι νομίζω, τὰ δ' εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα μὴ μάτην εἰσιέναι καὶ ἐξιέναι εἰρηκέναι, ἀλλὰ βουλόμενον ἡμᾶς συνεῖναι ἐπιστήσαντας τῷ τρόπῳ τῆς μεταλήψεως, καὶ κινδυνεύει τὸ ἄπορον ἐκεῖνο τὸ ὅπως ἢ ὕλη τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει μὴ ἐκεῖνο εἶναι ὃ οἱ πολλοὶ φήθησαν τῶν πρὸ ἡμῶν, τὸ πῶς ἔρχεται εἰς αὐτήν, ἀλλὰ μᾶλλον πῶς ἔστιν ἐν αὐτῇ.



etwas geben muß das den Körpern zugrundeliegt als ein von ihnen Verschiedenes, das beweist einmal die Verwandlung der Elemente ineinander. Denn das sich Ändernde geht nicht völlig zugrunde, sonst würde es ja ein Sein geben das ins Nichtseiende verschwände; andererseits kann das werdende nicht aus dem schlechthin Nichtseienden ins Sein kommen; sondern es handelt sich um einen Wandel aus einer Gestalt in die andere; dabei bleibt dasjenige, welches die Gestalt des werdenden aufnimmt und die des vergehenden verliert. Ferner beweist dasselbe auch der Vorgang des zugrundegehens überhaupt; denn er ist nur an einem zusammengesetzten möglich; ist das Einzelding aber zusammengesetzt, so besteht es aus Materie und Form; das bezeugt auch die Induktion, die zeigt, daß das, was zugrunde geht, zusammengesetzt ist. Drittens beweist aber auch die Auflösung die Notwendigkeit der Materie: z.B. wenn die goldene Schale sich auflöst indem sie sich in einen Goldklumpen verwandelt, und das Gold in Wasser, dann wird für das Wasser ein Entsprechendes erfordert in das es sich verwandelt. Die Elemente ferner sind notwendig entweder Gestalt oder Erste Materie oder aus Gestalt und Materie. Nun können sie nicht bloße Gestalt sein; denn wie könnten sie ohne Materie im Zustand der Masse, der quantitativen Größe sein? Aber auch nicht Erste Materie; denn sie gehen ja zugrunde. Folglich sind sie aus Gestalt und Materie zusammengesetzt. Und zwar steht die Gestalt auf der Seite von Qualität und Form, die Materie auf der Seite des darunterliegenden Unbestimmten, da sie beileibe nicht Gestalt ist.<sup>98</sup>

Die ursächlichen Formen sind dabei also, wie vermutet, die Idealformen, die Ideen. Diese können durch die Seelen vermittelt schließlich einem Stück Materie zukommen, denn „Materie empfängt das was sie aufnimmt deshalb in räumlicher Ausdehnung, weil sie die Ausdehnung aufzunehmen fähig ist[.]“<sup>99</sup> Die räumliche Ausdehnung ist ein Hauptcharakteristikum von dadurch entstehenden Form-Materie-Komposita und nur als ein solches Form-Materie-Kompositum ist die Materie eben *in concreta* wahrnehmbar. Ist Materie ohne Form, ist sie auch nicht wahrnehmbar; sie ist reine Möglichkeit, die nicht verwirklicht ist, sodass sie sich unseren Sinnen auf direktem Wege entzieht. Genau wie bei Aristoteles heißt „Entstehen“ dann, wie Möbuß treffend formuliert, „im plotinischen Sinne viel eher Realisieren einer bis dahin nicht aktuellen Seins-Möglichkeit [...]“<sup>100</sup> Sie ist das Aufnehmende der Formen und damit ist sie

<sup>98</sup> Π 4, 5, 39-6, 19: Καὶ περὶ μὲν τῆς ἐν τοῖς νοητοῖς ὕλης πλείω τῶν προσηκόντων παραγυμνωθέντα ταύτη. Περὶ δὲ τῆς τῶν σωμάτων ὑποδοχῆς ὅδε λεγέσθω. Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὄν παρ' αὐτά, ἢ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ. Οὐ γὰρ παντελὴς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὄν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελοῦς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἑτέρου. Μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον. Τοῦτό τε οὖν δηλοῖ καὶ ὅλως ἡ φθορά· συνθέτου γάρ· εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ὕλης καὶ εἶδους ἕκαστον. Ἡ τε ἐπαγωγὴ μαρτυρεῖ τὸ φθειρόμενον σύνθετον δεικνῦσα· καὶ ἡ ἀνάλυσις δὲ· οἷον εἰ ἡ φιάλη εἰς τὸν χρυσόν, ὁ δὲ χρυσὸς εἰς ὕδωρ, καὶ τὸ ὕδωρ δὲ φθειρόμενον τὸ ἀνάλογον ἀπαιτεῖ. Ἀνάγκη δὲ τὰ στοιχεῖα ἢ εἶδος εἶναι ἢ ὕλην πρώτην ἢ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους. Ἀλλ' εἶδος μὲν οὐχ οἷόν τε· πῶς γὰρ ἄνευ ὕλης ἐν ὄγκῳ καὶ μεγέθει; Ἀλλ' οὐδὲ ὕλη ἢ πρώτη· φθίρεται γάρ. Ἐξ ὕλης ἄρα καὶ εἶδους. Καὶ τὸ μὲν εἶδος κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὴν μορφήν, ἢ δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀόριστον, ὅτι μὴ εἶδος.

<sup>99</sup> Π 4, 11, 18-19: ἢ δὲ ὕλη διὰ τοῦτο ἐν διαστήματι ἃ δέχεται λαμβάνει, ὅτι διαστήματός ἐστι δεκτικὴ·

<sup>100</sup> Möbuß (2005): 57. Ergänzend dazu Deck (1967): „Since matter is being in potency, and only in potency, since its nature is to be in potency, it can never be in act without ceasing altogether to be what it is. Furthermore, considerations based on the production and constitution of sensible things show that matter must remain being in potency.“, 74.

also die Masse; und wenn Masse, doch wohl auch Größe. Wenn sie aber keine Größe hat, hat sie auch keinen Raum um etwas aufzunehmen; und was kann sie als Wesen ohne Größe überhaupt zur Bildung der Körper beitragen, wenn sie weder zur Gestalt und zum Wiebeschaffen etwas tun soll noch zur Ausdehnung und zur Größe, die doch offensichtlich, wo sie da ist, von der Materie her in die Körper kommt? [...] Mithin ist diese Größelosigkeit der Materie ein leeres Wort.<sup>101</sup>

Die Materie ist damit einem ewigen Zyklus unterworfen, in dem sie mit einer neuen Form versehen wird; sobald die Seele diesen Körper aber verlässt, zerfällt auch das vormals lebendige Form-Materie-Kompositum. Das heißt, dass die Materie wieder nur als reine Möglichkeit existiert, aus der sie mithilfe einer Form, mit der sie versehen wird, austreten kann. Und dieser Zyklus währt auf ewig im plotinischen Kosmos.

Materie bedeutet auch für Plotin reine Potenz, die reine Möglichkeit, das oder das zu werden. Für Plotin bedeutet das jedoch auch, dass die Materie *nicht seiend ist*. Sie ist ontologisch gesehen das Niedrigste in der plotinischen Welt. Die Materie ist das genaue Gegenteil des Einen: In diesem herrscht reine Einheit, in jener unbegrenzte Vielheit – die Materie kann nämlich je nach Beschaffenheit zu allen möglichen Sinnendingen werden, wenn sie mit der entsprechenden Form versehen wird und sich diese bestimmte Materie für diese bestimmte Form eignet. Der Geist, der dem *ἔν* am nächsten steht, ist *reines Sein*; die Materie, die dem *ἔν* am entferntesten ist, ist gar kein eigenes *Sein* mehr. Existiert sie folglich auch nicht mehr? Plotin selbst erläutert dazu:

Es ist aber nichtseiend in diesem Sinne die ganze wahrnehmbare Welt und alle Vorgänge an ihr, aber auch das, was unter diesem steht und ihm nur anhaftet, oder auch sein Prinzip oder ein Ding, das dieses als solches fertig macht.<sup>102</sup>

Plotin selbst differenziert dabei aber, wie zu erwarten, konsequent zwischen „nicht-seiend“ und „nicht-existierend“:

Nichtseiend sei dabei verstanden nicht als schlechthin nicht existierend, sondern lediglich als vom Seienden unterschieden, und zwar nicht in dem Sinne, wie Bewegung und Ruhe des Seienden von ihm verschieden sind, sondern so wie das Schattenbild vom Seienden verschieden ist, oder gar in noch höherem Grade nichtseiend.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Π 4, 11, 1-13: ‚Καί τί δεῖ τινος ἄλλου πρὸς σύστασιν σωμάτων μετὰ μέγεθος καὶ ποιότητος ἀπάσας; ἢ τοῦ ὑποδεχομένου πάντα, οὐκοῦν ὁ ὄγκος; εἰ δὲ ὁ ὄγκος, μέγεθος δήπου. Εἰ δὲ ἀμέγεθες, οὐδ’ ὅπου δέξεται ἔχει. Ἀμέγεθες δὲ ὄν τι ἂν συμβάλλοιτο, εἰ μήτε εἰς εἶδος καὶ τὸ ποιὸν μήτε εἰς τὴν διάστασιν καὶ τὸ μέγεθος, ὃ δὴ παρὰ τῆς ὕλης δοκεῖ, ὅπου ἂν ἦ, ἔρχεσθαι εἰς τὰ σώματα; Ὅλως δὲ ὡς περὶ πράξεις καὶ ποιήσεις καὶ χρόνοι καὶ κινήσεις ὑποβολὴν ὕλης ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔχοντα ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, οὕτως οὐδὲ τὰ σώματα τὰ πρῶτα ἀνάγκη ὕλην ἔχειν, ἀλλὰ ὅλα ἕκαστα εἶναι ἃ ἔστι ποικιλώτερα ὄντα μίξει τῆ ἐκ πλειόνων εἰδῶν τὴν σύστασιν ἔχοντα: ὥστε τοῦτο τὸ ἀμέγεθες ὕλης ὄνομα κενὸν εἶναι.‘

<sup>102</sup> I 8, 3, 9-12: τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ αἰσθητὸν πᾶν καὶ ὅσα περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη ἢ ὕστερόν τι τούτων καὶ ὡς συμβεβηκὸς τούτοις ἢ ἀρχὴ τούτων ἢ ἐν τι τῶν συμπληρούντων τοῦτο τοιοῦτον ὄν.

<sup>103</sup> I 8, 3, 6-9: Μὴ ὄν δὲ οὐτὶ τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ’ ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος: οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὄν ὡς κινήσεις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ’ ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν.

Wir sehen uns also auch im Vergleich zu unseren anderen Analysen bestätigt: Wenn etwas in diesem Kontext als „nicht-seiend“ charakterisiert wird, dann soll ihm damit nicht seine Existenz abgesprochen werden – vielmehr geht es um die *Qualität* der Existenz. Wir erinnern uns: Auch bei Plotin geht es nicht darum, *dass* etwas existiert – diese Frage erscheint trivial, weil die Existenz der wahrnehmbaren und denkbaren Dinge präsupponiert wird. Vielmehr geht es auch Plotin um die Frage, *wie* etwas existiert. Bei Plotin hat das allerdings auch eine normative Konsequenz, denn dadurch, dass die Materie von dem, was (für uns) als das Gute schlechthin erscheint, am weitesten entfernt ist, ist sie für Plotin etwas „Böses“. Die

Materie also, welche den Figuren, Gestalten, Formen, Maßen und Grenzen zur Unterlage dient, sie, die sich mit fremder Zier schmückt, denn sie hat aus sich selber nichts Gutes, sondern ist nur ein Schattenbild im Vergleich mit dem Seienden, ist vielmehr die Substanz des Bösen [...].<sup>104</sup>

Wie kann das sein? Einerseits charakterisiert Plotin die Materie als nicht-seiend, andererseits soll die Materie böse sein. Abgesehen davon, dass wir hier abermals an die Grenzen unserer natürlichen Sprache stoßen (denn wie sollen wir etwas Nicht-*Seiendem* zuschreiben, dass es irgendetwas *ist?*), scheint auch das paradox zu sein. Vielleicht hilft es uns, den Blickwinkel – ähnlich wie beim Zusammenhang vom Einen und Guten – etwas zu verschieben. Das Eine erscheint uns als das Gute schlechthin, es selbst ist aber nicht gut. Es ist nichts außer reiner Einheit. Wenn es das Gute in gewisser Weise gibt, ist es natürlich naheliegend, auch in gewisser Weise das Böse anzunehmen. Anders ausgedrückt:

Wenn also dies das Seiende ist und das Jenseits des Seienden, dann ist das Böse nicht unter den seienden Dingen enthalten, noch in dem Jenseits des Seienden; denn dies alles ist ja gut. Somit bleibt, wenn anders es überhaupt ist, nur übrig, daß es unter die nichtseienden Dinge gehört und gewissermaßen eine Gestalt des Nichtseienden ist und einem der Dinge anhaftet, die mit dem Nichtseienden vermischt sind oder sonstwie Gemeinschaft mit ihm haben.<sup>105</sup>

Auch hier scheint Plotin die Gedanken Platons konsequent weiter zu denken und in sein ganzheitliches System zu integrieren.

Aber vor anderen möglichen Konsequenzen müssen wir uns in Acht nehmen. Nun haben wir bei Plotin, wie schon erwähnt, eindeutig eine *monistische* Philosophie vorliegen, und keine *dualistische*. Plotins *ἓν* ist das universale, in gewisser Weise alles betreffende Prinzip. Dieses *ἓν* erscheint uns dabei als das Gute schlechthin. Dabei wäre es nahe liegend, dem Guten das Schlechte als Gegenprinzip entgegenzustellen. Das wäre jedoch falsch. Es gibt kein Gegenprinzip zum *ἓν*. Kein Prinzip ist so vollkommen wie das Eine,

---

<sup>104</sup> I 8, 3, 35-40: ὕλην δὴ ὑποκειμένην σχήμασι καὶ εἶδεσι καὶ μορφαῖς καὶ μέτροις καὶ πέρασι καὶ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ κοσμουμένην, μηδὲν παρ' αὐτῆς ἀγαθὸν ἔχουσαν, εἰδῶλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα, κακοῦ δὲ οὐσίαν, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι, ταύτην ἀνευρίσκει ὁ λόγος κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ' αὐτὸ κακόν.

<sup>105</sup> I 8, 3, 1-6: Εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὐσι τὸ κακὸν ἐνεῖη, οὐδ' ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. Λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὐσιν εἶναι οἷον εἰδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὃν καὶ περὶ τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωοῦντων τῷ μὴ ὄντι.

indem es Einheit ist. Vielmehr kann man so die Vorstellung von der Materie als das „Böse“ plausibel verstehen: Die Materie ist das, was sich am weitesten vom für uns Guten entfernt befindet. Es ist nichtseiend, das Eine überseiend. Wenn es nichtseiend ist, kann es auch nichts von dem Guten in sich aufnehmen oder das *ἔν* als das Gute anstreben. Es hat also rein gar nichts mit dem „Guten“ zu tun. Und für Plotin ist das der entscheidende Punkt für seine Behauptung. Wenn etwas rein gar nichts mit dem Guten zu tun hat, muss es schlichtweg böse sein. Denn wie entflieht man dem Bösen? Indem man sich dem Guten zuwendet.

Damit haben wir das Wesentlichste über Plotins sensible Materie festhalten können. Nun muss man aber auch bedenken, dass wir mit dem Fokus auf die sensible Materie einen kompletten zweiten Bereich der Materie ausgegrenzt haben, nämlich die intelligible Materie, die im Bereich des Geistigen vorzufinden ist.<sup>106</sup> Es ist nämlich eine Eigenart von Plotins Lehre, nicht nur sensible, sondern auch intelligible Materie anzunehmen. Diese wollen wir uns nun schließlich genauer ansehen, werden aber feststellen, dass sich das Grundprinzip der Materie auch hier nicht ändert.

Wie die Bezeichnung ‚intelligible Materie‘ schon vermuten lässt, ist sie das Zugrundeliegende für die intelligiblen Formen des Geistes. Eine Art Stoff für Ideen scheint für Plotin eine zwingende Notwendigkeit zu sein. Ist im *mundus sensibilis*

eine Gestalt da, so gibt es etwas das gestaltet wird, an dem der spezifische Unterschied ist; es gibt dort also auch eine Materie, welche die Form aufnimmt und für jede das Substrat ist. Ferner wenn es in der oberen Welt einen intellegiblen Kosmos gibt, und der irdische sein Abbild ist, dieser aber zusammengesetzt ist unter anderm aus Materie, dann muß es auch dort oben Materie geben. Oder wie kann man ihn Kosmos nennen außer im Hinblick auf seine Gestalt, und wie kann er Gestalt haben wenn er nichts hat an dem die Gestalt ist?<sup>107</sup>

Folglich muss es also ganz grundlegend wie für die sinnlich wahrnehmbaren Formen auch für die intelligiblen Formen eine zugrundeliegende Materie geben, an denen die Formen

---

<sup>106</sup> Genauer zu dieser intelligiblen Materie vgl. auch Rist (1962). Rist beschreibt diese Art der Materie folgendermaßen: „If there are Forms, we read, these Forms must have both an element in common and a particular characteristic which distinguishes them one from another. The distinguishing characteristic is, says Plotinus, the feature of shape (μορφή). And if they have shape, he continues, there must be something to receive the shape—plainly this is the common element mentioned above – and this 'something' must be matter or substrate. Thus it has become clear that, if there is Form in the Intelligible World, there must be Matter too, and the argument has, admittedly, been Aristotelian. The conclusion is backed up by a second argument which suggests that, since the world of sense is an image of the Intelligible World and is based on matter, there must be Matter in the Intelligible World likewise. A third argument holds that an ordered system involves both Form and a place wherein Form may be lodged, while a fourth—most relevant to the present discussion—adds that, since in a sense the Intelligible World is diversified, there must be a basic shapelessness which can be the 'unity' which accepts diversification, and that this 'unity' must be Matter. We may take it as proven, therefore, that a simple analysis of the *status quo* of the Intelligible World, which makes no allusion to the cause of generation of that World or to the Dyad, reveals that, since Forms are 'there', Matter too must be in evidence.”, 105.

<sup>107</sup> Π 4, 4, 6-12: εἰ δὲ μορφή, ἔστι τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά. Ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἢ τὴν μορφήν δεχομένη καὶ αἰεὶ τὸ ὑποκείμενον. Ἐτι εἰ κόσμος νοητὸς ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κάκει· δεῖ ὕλην εἶναι. Ἡ πῶς προσερεῖς κόσμον μὴ εἰς εἶδος ἰδῶν; Πῶς δὲ εἶδος μὴ ἐφ' ᾧ τὸ εἶδος λαβῶν;

realisiert werden können. Bei den sinnlich wahrnehmbaren Formen kommt analog dazu auch nur sinnlich wahrnehmbare Materie in Frage; bei intelligiblen Formen dementsprechend nur intelligible Materie. Das Grundprinzip bleibt bestehen. Ein großer Unterschied zwischen beiden Materien liegt jedoch darin, dass diese an nur stets einer einzigen Gestalt vorkommen, jene jedoch an unzähligen, weil sie dem Zyklus von Entstehen und Vergehen nicht entkommen können.<sup>108</sup> Beide sind also gestaltet – die eine auf ewig, keiner Veränderung unterworfen; die andere nur für einen begrenzten Zeitraum, unzähligen Veränderungen im Laufe der Zeit unterworfen. Alles in allem ist die Materie allgemein jedoch nichts weiter als die „geringste Realisierung von Sein“<sup>109</sup> im plotinischen Weltentwurf. Sie ist am entferntesten von der „Sonne“, dem *ἔν*.

#### 4.3. Die plotinische Gradation der Realität

Was bedeutet das nun abschließend für unser übergreifendes Thema? Wie ist Plotins Realitätskonzeption dahingehend einzuordnen? Wir haben viele Erkenntnisse über Plotins Ontologie, die sich aus dessen Weltentwurf und verschiedenen Ebenen der Welt ergaben, erlangen können. Nun gilt es jedoch abschließend, diese Erkenntnisse von unserer Ausgangsfrage ausgehend zu interpretieren und sie dementsprechend dahingehend zu überprüfen, inwiefern man auch im plotinischen Realitätskonzept eine Gradation vorfinden kann. Dabei werden wir allerdings vieles entdecken, was uns bereits bekannt vorkommt – nämlich aus dem platonischen und aristotelischen Kosmos. Und auch bei der Gradation der Realität selbst finden wir beide Momente vor: Nämlich einerseits sowohl statische, andererseits jedoch auch dynamische Grade, denen dieselben Prinzipien wie bei Platon und Aristoteles zugrunde liegen.<sup>110</sup> Warum das eine logische Konsequenz der plotinischen Synthese ist, werden wir nun zu zeigen versuchen.

Grundsätzlich sei jedoch zunächst auch hier noch einmal kurz darauf hingewiesen, dass auch Plotin selbst natürlich nicht das Wort „Realität“ verwendet. Vielmehr hilft sich Plotin ebenfalls mit verschiedenen Formen von *εἶναι*, um verschiedene Realitätsstufen anzuzeigen zu können. Seinsanalyse und Realitätstheorie sind auch hier untrennbar

---

<sup>108</sup> Vgl. II 4, 3, 9-10: „Die Materie ferner der vergänglichen Dinge erhält eine immer neue Gestalt, die Materie der ewigen ist aber stets dieselbe und hat stets die gleiche Gestalt.“ [ἡ δὲ τῶν γιγνομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ αἰδίων ἡ αὐτὴ ταῦτόν ἀεί.] Ergänzend auch II 4, 3, 13-16: „Die intellegible Materie aber ist alles zugleich; es gibt also nichts in das sie sich verwandeln könnte, denn sie hat schon alles in sich. Ungestaltet ist also auch dort oben die intellegible Materie niemals, sowenig wie die irdische – allerdings beide in verschiedener Weise.“ [ἐκεῖ δὲ ἅμα πάντα· διὸ οὐκ ἔχει εἰς ὃ μεταβάλλοι, ἦδη γὰρ ἔχει πάντα. Οὐδέποτε ὄν ἄμορφος οὐδε ἐκεῖ ἢ ἐκεῖ, ἐπεὶ οὐδ' ἡ ἐνταῦθα, ἀλλ' ἕτερον τρόπον ἐκατέρα.]

<sup>109</sup> Möbuß (2005): 59.

<sup>110</sup> Vgl. dazu Deck (1967): „Probably the reason such questions can be raised is that in Plotinus' philosophy there is always a tendency to present lower grades of being as ontic and/or moral descents from higher grades: quite possibly this mode of presentation should be taken as metaphorical. Or, at the least, it can be said that there is a confusion in his thought between the "static" notion of the lower as worse than the higher and the "dynamic" notion of the lower as a worsening of the higher.“, 35.

ineinander verwoben, wie wir es bereits bei Platon und Aristoteles feststellen konnten.<sup>111</sup> Inwiefern wir unsere Vorstellung von Realität mit der mithilfe von εἶναι ausgedrückten plotinischen Vorstellung von Realität in Verbindung setzen können, muss also folgend noch das Ziel sein, wobei unsere Ausgangsvermutung ist, dass auch Plotin eine graduierbare Realität für sein ontologisches System präsupponiert. Dabei ist die Qualität des Seins, ausgedrückt durch verschiedene Formen von εἶναι, der wesentliche Indikator und damit entscheidend für den Grad der Realität. Und deshalb ist die Ontologie auch ein unverzichtbarer Stützpfeiler für unsere realitätstheoretische Untersuchung – sie ist und bleibt unser vielversprechender Ansatzpunkt dafür. Denn wie bei Platon finden wir auch bei Plotin beispielsweise einen ontologischen Komparativ vor.<sup>112</sup> Hinzu kommt allerdings bei Plotin noch der Begriff der ὑπόστασις, der für die verschiedenen Stufen der geistigen Welt Anwendung findet.<sup>113</sup> Gleichzeitig ist es auch bei Plotin durchaus der Fall, dass er beispielsweise mit Formen wie ὄν oder οὐσία einen reineren Grad von Sein sprachlich wiedergeben kann. Und davon ausgehend wollen wir, wie Horn es formuliert, ein „gradualistisches Wirklichkeitsverständnis“<sup>114</sup> bei Plotin entdecken.

Was bei Platon schon als essentielles Charakteristikum der Idee entscheidend war, wird auch für den Aufbau der plotinischen Wirklichkeit essentiell, nämlich die Unabhängigkeit, Selbstständigkeit, vor allem aber auch die Einheit. Je einheitlicher etwas ist, desto selbstständiger und unabhängiger ist es in seinem Sein und insofern kann einem solch einheitlicheren Ding ein höherer Grad an Realität zugesprochen werden. Bei vielfältigeren Dingen jedoch ist auch eine bestimmte Abhängigkeit und Unselbstständigkeit festzustellen, weshalb deren Grad an Realität geringer sein muss. Das Einfache ist für Plotin immer höher anzusehen als das Vielfache. Das ist ein essentieller Punkt seiner Lehre:

---

<sup>111</sup> Zum Zusammenhang zwischen Seinsanalyse und Realitätsanalyse bei Plotin vgl. ebenfalls Deck (1967): ““Reality” is not a Plotinian technical term, I intend it here and elsewhere in a semi-popular sense, to mean that which is existent, not fictitious, not imaginary, not merely mental or ideal. I believe that Plotinus means everything from the One to matter to be a “reality” in this sense. “Reality” would not be equivalent to “being,” which word Plotinus uses technically in the classic Greek philosophic sense of that which is eternal, changeless, limited, internally one [...]. Plato’s forms are, precisely in this sense, beings. The Nous is the realm of being; the One is above being; the sensible world is below being; matter is non-being. But they are all “real.” Reality, however, admits of degrees: the One is the most real; matter is the least real.”, 16, Anm. Ebenfalls wichtig in diesem Kontext ist die folgende Feststellung Decks: “Does this mean that Plotinus considered the sensible universe to be real? “Real” is not a Plotinian term. Plotinus does speak of “being,” by which he means the veritable being in the Nous; if we consider “real” as an adjective co-ordinate with “being,” the answer to the above question is at once “no.” In the technical Plotinian sense the sensible universe as sensible is non-being. But our present question is not answered this easily, because we are not asking whether the sensible universe is “being” for Plotinus, but whether it is real for him.”, 82.

<sup>112</sup> Vgl. hierzu besonders Horn (1995), z.B. 29: „Während ὄν und οὐσία in der Tradition Platons eher für die intelligible Welt gebraucht werden und dabei bestimmte Entitäten beinahe terminologisch bezeichnen, steht mit ὑπόστασις ein Geltungsbegriff von allgemeiner Verwendbarkeit zur Verfügung.“

<sup>113</sup> Zur sprachlichen Grundlage von Plotins Ontologie vgl. ebenfalls Horn (1995), z.B. 19: „Damit kommen wir zur sprachlichen Grundlage der plotinischen Ontologie; Plotin knüpft ontologische Überlegungen primär an die Ausdrücke εἶναι und οὐσία, aber auch an den Begriff der ὑπόστασις.“

<sup>114</sup> Ebd.: 29.

Denn jedes Ding, das als Eines bezeichnet wird, ist gerade so sehr Einheit wie es sein eigentliches Wesen in sich trägt; ein geringeres Sein bedeutet also auch ein geringeres Einssein, und ein höheres ein höheres.<sup>115</sup>

Man kann also schon formel- und thesenhaft festhalten: Je einheitlicher, selbstständiger und unabhängiger etwas ist, desto höher ist auch sein Grad im Wirkungsgefüge der Realität, sodass man auch durchaus von „Graden der Teilhabe“<sup>116</sup> an der Einheit schlechthin sprechen könnte. Eine Sache weist dabei jedoch Schwierigkeiten auf, nämlich die reine Einheit selbst, das *ἕν*. Es ist, wie schon gesagt, das höchste Prinzip des plotinischen Kosmos, aber gleichzeitig muss es auch überseiend existieren. Alle anderen „Klassen vom Seienden“<sup>117</sup> haben ihren Urgrund im Einen. Mit dem Einen wollen wir uns jedoch ganz zuletzt beschäftigen. Nachdem wir nämlich nun in der Rekonstruktion von Plotins Realität einen Abstieg vom Höchsten zum Niedrigsten unternommen haben, wollen wir in Bezug auf die Realitätsgrade wieder vom Niedrigsten zum Höchsten aufsteigen. Dieses Vorgehen scheint sich aus methodischer Sicht anzubieten. Beginnen wir deshalb mit der Materie.

Welcher Grad der Realität muss der plotinischen Materie zugeschrieben werden? Die Materie hat den geringsten Grad an Realität im plotinischen Kosmos, denn sie ist höchst unselbstständig, Plotin nennt sie formlos sogar nicht-seiend, weil ihre Qualität so niedrig ist, dass ihr noch nicht einmal in irgendeinem Sinne Sein zugesprochen werden darf. Ist die Materie ganz ohne Form, ist sie nach Plotin schon nicht mehr seiend, was so viel bedeutet wie *gerade noch existierend*. Zudem ist sie die Vielfalt schlechthin, pure Möglichkeit, damit am weitesten davon entfernt, einheitlich zu sein – unabhängig davon, ob im *mundus sensibilis* oder *mundus intelligibilis*. Wenn sie eine Form und damit eine Gestalt annimmt, tritt sie zumindest aus diesem Zustand für die Zeit, in der sie diese Gestalt aufrecht erhält, aus. Während dieser Zustand zumindest für die intelligible Materie auf ewig währt, ist es für die sinnlich wahrnehmbare Materie ein ständiges Wechselspiel zwischen Entstehen und Vergehen, Formannahme und Formaufgabe.

Sinnlich wahrnehmbare Phänomene, wie sie entsprechende Form-Materie-Komposita sind, haben insgesamt eine Mittelstellung in der Realität. Ganz wie bei Platon stehen auch sie zwischen dem Nichtseienden und dem vollkommenen Seiendem, dem Geistigen. Beide sind *real*, Form-Materie-Komposita allerdings insofern *weniger real*, als dass ihre Urform eine seiende Idee ist und sie nur mehr oder weniger im Bereich des Sinnlichen ausgeprägt werden kann.<sup>118</sup> Diese Mittelstellung ist in gewisser Weise sowohl statisch als

---

<sup>115</sup> VI 9, 1, 26-28: τῶν γὰρ ἐν λεγομένων οὕτως ἕκαστόν ἐστιν ἕν, ὡς ἔχει καὶ ὁ ἐστιν, ὥστε τὰ μὲν ἦττον ὄντα ἦττον ἔχειν τὸ ἕν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον.

<sup>116</sup> Alt (2005): 27. Vgl. aber auch 26: „Freilich ist diese Teilhabe am Guten differenziert und abhängig je vom Grad der Entfernung zum Höchsten und vom Vermögen des Empfängers; sie wird besonders durch dessen eigene Hinwendung zum Guten bestimmt.“

<sup>117</sup>Vgl. VI 2, 3, 1-2: „Wir setzen also eine Mehrheit der Klassen an, eine Mehrheit, welche nicht von ungefähr ist. Sie stammen also von dem Einen her.“ [Πλείω μὲν δὴ λέγομεν εἶναι καὶ οὐ κατὰ τύχην πλείω. οὐκοῦν ἀφ' ἑνός.]

<sup>118</sup> Zu dieser Einschätzung bestätigend: Deck (1967, 83): „If we distinguish, therefore, Plotinus' naive, original view of trees and plants from his philosophic evaluation of them, it is clear that since his everyday world is the same as ours, trees and plants are real for him. They are observable. They may be technically "non-being," but they are never called "nonexistent." They are not unreal, nor fictitious, nor,

auch dynamisch. Statisch ist sie, weil ein Sinnending niemals höher aufsteigen kann. Platons Dichotomie von „Zwei Welten“ hält Plotin also aufrecht, wobei es hierbei wichtig ist zu erwähnen, dass damit sicherlich keine zwei unabhängig voneinander zu denkende Welten bzw. Realitäten gemeint sind, sondern vielmehr *eine* gemeinsame Wirklichkeit, in der die eine Ebene der Welt wirklicher und ursächlicher als die andere ist. Für seine Vorstellung von Materie knüpft Plotin nicht nur an Platon an, sondern auch an Aristoteles. Und hier kommt gleichzeitig auch das dynamische Moment ins Spiel. Dass die bloße Materie nichts als reine Möglichkeit ist, ist eine Integration eines aristotelischen Gedankenmodells. Diese Materie kann nämlich verwirklicht werden, um im Bereich des Sensiblen jene besagte Zwischenstellung einzunehmen. Sie kann somit *dynamisch zwischen Nichtseiend und teilweise-seiend* pendeln. Niemals kann sie jedoch als vollkommen seiend bezeichnet werden. Plotin synthetisiert in Bezug auf die Materie wohlüberlegt aristotelische wie auch platonische Theorieelemente ineinander, sodass wir die Untersuchungen der Realitätsgrade der verschiedenen Konzeptionen von Wirklichkeit ebenfalls insofern aufeinander beziehen und unsere Untersuchung zu denen Platons und Aristoteles‘ bestätigen können.

Eine weitere Mittelstellung hat ebenfalls die Seele, wie sie von Plotin charakterisiert wird. Sie ist jedoch nicht zwischen dem Nichtseienden und vollkommenen Seienden als Mittleres anzusiedeln, sondern vielmehr zwischen eben diesem und dem unvollkommenen, teilweise-seienden Sein der Form-Materie-Komposita. Diese Platzierung ist uns ebenfalls bereits von Platon bekannt: Auch bei ihm nahm die Seele eine solche Stellung ein. Sie steht zwischen Phänomena und Noumena. Damit muss ihr auch ein mittlerer Grad an Realität zugesprochen werden: Sie ist einheitlicher, selbstständiger und unabhängiger als die Sinnendinge, aber nicht in dem Grad, in dem es der Geist ist, aus dem sie entspringt. Allerdings verlangt es die plotinische Seele, differenziert zu werden. Man kann sie zwar als Einheit behandeln, aber wir sollten die sogenannte Einzelseele und Weltseele noch einmal auseinanderhalten. Denn während der Weltseele ein ebenfalls statischer Grad an Realität zugesprochen werden muss, ist den Einzelseelen der anderen Lebewesen ein dynamischer Grad an Realität inhärent. Die Weltseele selbst befindet sich auf ewig mit dem ewigen Körper des Kosmos verbunden. Deshalb kann sie ihr eigentlich Sein, welches im Geistigen liegt, auf ewig aktualisieren und auf das Höchste ausrichten. Damit erreicht sie auch den ihr möglichen höchsten Grad an Realität auf ewig (der jedoch noch unter dem Geistes liegt, wozu wir gleich kommen werden). Die Menschenseele zeichnet sich jedoch durch einen dynamischen Grad an

---

prephilosophically at any rate, mental or ideal.” Außerdem geht Deck dabei auch auf den Zusammenhang zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie genauer ein: “He presents well-reasoned arguments which show that knowledge is more real than sensible, material things—these are more worthy of consideration than would be his dispositions.”, 84. Außerdem: “But the knowledge which for him is more real than material things is not properly human knowledge, and it is not, primarily, the knowledge which is contemplative nature; rather it is superior to both. For Plotinus, there is a world of true being, "above" (to speak metaphorically) the sensible, material world which is the world of imitation being; that is to say, for him there is a more real world "above" this real world. Now the more real world, the world of true being, *is identical with* true knowledge. True knowledge, the knowledge which is most real, is the knowledge possessed by the Nous, often called the "divine intellect." It is the knowledge which is true being.”, 84. Dieser Zusammenhang ist uns schon seit Platon wohlbewusst.



Realität aus: Es kommt nämlich darauf an, ob sie sich dem Transzendenten zuwendet oder nicht. Wenn sie erfolgreich in das Reich des Geistes aufsteigt und die Ideen als Geist blickt, hat sie den höchsten Grad an Realität, der ihr möglich ist, erreicht, also den Zustand, den die Weltseele dauerhaft erreichen kann. Richtet sich die Seele jedoch auf die ihr von Natur aus unterlegenen Dinge aus, ist ihr Realitätsgrad als geringer anzusehen, weil sie von ihrer Natur abweicht und quasi-blind ist. Diesen geistigen Aufstieg schildert Plotin unter anderem in der *Vierten Enneade* eindrucksvoll:

Immer wieder wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören; verwirkliche höchstes Leben, bin in eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet; denn ich bin gelangt zur höheren Wirksamkeit und habe meinen Stand erreicht hoch über allem was sonst geistig ist [...].<sup>119</sup>

Der Seele sind also zwei Arten der Selbsterkenntnis inhärent,

einmal indem man das Wesen des seelischen Überlegungsvermögens erkennt, eine zweite Art, die über dieser steht, indem man sich selbst erkennt vermöge des Geistes, indem man Geist wird.<sup>120</sup>

Auf diese Weise

ist also dieser Mensch selber Geist geworden, wenn er alles andere, das er hat, dahinten läßt und vermöge des Geistes in sich auch den Geist schaut, und das heißt sich selber vermöge seiner selbst. Als Geist also erschaut er nun sich selber.<sup>121</sup>

Und wenn der Mensch sozusagen Geist wird, erreicht er mithilfe seiner Seele seine wahre Natur. Der Leib und die Welt der Phänomene mit ihren ganzen Gefahren im stoisch-christlichen Sinne können die Seele erfolgreich davon abhalten, sich ihrer wahren Natur bewusst zu werden und den ihr eigentlich zugehörigen Grad an Realität zu erreichen. Durch konsequentes Beiseitelassen dieser Seite der Welt jedoch, indem man sich der Welt des Leibes also abwendet, ist die Seele rein und für sich wirklich geistig und damit ihrer Natur gemäß lebend. So kann die Seele aufsteigen. Diese

---

<sup>119</sup> IV 8, 1, 1-7: Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλίκων ὄραν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτον γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πάντων τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας [...].

<sup>120</sup> V 3, 4, 7-10: ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸ μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον.

<sup>121</sup> V 3, 4, 28-30: Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγῶς, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείς ἑαυτοῦ τούτῳ καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν. ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.

Seele also, scheint es, und der Seele Göttlichstes muß ins Auge fassen, wer den Geist erkennen will, und was er ist. Das nun kann vielleicht auch auf die Weise geschehen, daß du vom Menschen, und zwar natürlich von dir selbst, zuerst den Leib abstreichst; dann auch die Seele, die ihn formt, aber auch fein säuberlich die Wahrnehmung, dazu Begierde, Zorn und all diese Narrenposen, die sich doch nur dem, was sterblich ist, zuneigen, erst recht: und das, was dann von der Seele übrig bleibt, das ist jenes Stück, welches wir Abbild des Geistes nannten, das ein wenig Licht von Jenem in sich bewahrt, so wie bei der Sonne das Licht, das über die Kugel ihrer Masse hinaus um sie und aus ihr erstrahlt.<sup>122</sup>

Zwar ist sie einem ewigen Zyklus von Auf- und Abstieg unterworfen, wodurch sie jedes Mal mühevoll zuerst wieder zu ihrer wahren Natur aufsteigen muss. Aber prinzipiell hat sie eben diese Befähigung, was sie von allem unter ihr grundsätzlich unterscheidet. Ihre wahre Natur kann dabei, wie schon erwähnt, unterschiedlich ausgeprägt werden – der eine prägt sie mehr aus, der andere weniger. Sie kann nicht ununterbrochen in der Welt des *νοῦς* verweilen, „weil sie noch nicht gänzlich herausgelangt ist. Es wird aber eine Zeit kommen wo man ununterbrochen schauen wird ohne daß der Leib einen noch irgend belästigt.“<sup>123</sup> Nichtsdestotrotz ist das kein dauerhafter Zustand. Ihr Leben ist von eben dieser Dynamik innerhalb dieser Realität geprägt. Der Mensch ist insgesamt also

im höheren Sinne, wenn wir uns zu ihm hinrichten, unser Heil liegt dort, nur ihm fern sein bedeutet Sein geringeren Grades. Dort kann die Seele der Übel enthoben ausruhen, denn sie ist zu dem Ort hinaufgeeilt der rein von allem Übel ist; dort denkt sie, dort ist sie ohne Affektionen.<sup>124</sup>

Er muss sich nur auf den *λόγος*<sup>125</sup> konzentrieren und die wahre Natur der Seele entfalten. Dann erreicht nämlich diese den Grad an Realität, der ihrer nach Plotin wahren Natur entspricht, von dem sie jedoch durch den Zyklus von Auf- und Abstieg abgehalten wird. Kurz gesagt, wenn die Seele sich auf das geistige Reich konzentriert, ist ihr ein höherer Grad an Realität inhärent, als wenn sie sich rein auf das Materielle fokussiert. Nur wenn ihre eigentliche Natur ausgeprägt wird, ist sie vollständig das, was sie eigentlich sein soll: das Mittlere zwischen Sinnendingen und Geist.

Übertroffen wird die Seele dabei zunächst vom Geist. Er ist die nächsthöhere Hypostase

---

<sup>122</sup> V 3, 9, 1-10: Ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ τὸ ψυχῆς θεϊότατον κατιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὃ τι ἐστὶ. γένοιτο δ' ἂν τοῦτο ἴσως καὶ ταύτη, εἰ ἀφέλοις πρῶτον τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ δηλονότι σαυτοῦ, εἶτα καὶ τὴν πλάττουσαν τοῦτο ψυχὴν καὶ τὴν αἴσθησιν δὲ εὖ μάλα, ἐπιθυμίας δὲ καὶ θυμοῦ καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας φλυαρίας, ὡς πρὸς τὸ θνητὸν νεούσας καὶ πάνυ. τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς τοῦτό ἐστιν, ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ σφύζουσάν τι φῶς ἐκείνου, οἷον ἡλίου μετὰ τὴν τοῦ μεγέθους σφαῖραν τὸ περὶ αὐτὴν ἐξ αὐτῆς λάμπων.

<sup>123</sup> VI 9, 10, 1-3: πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὄλος. ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θεᾶς οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.

<sup>124</sup> VI 9, 9, 12-16: μᾶλλον μέντοι ἐσμέν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εὖ ἐνταῦθα, τὸ <δὲ> πόρρω εἶναι μόνον καὶ ἤττον εἶναι. ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ καὶ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα· καὶ νοεῖ ἐνταῦθα, καὶ ἀπαθὴς ἐνταῦθα.

<sup>125</sup> Früchtel (1970) betont die Funktion des *λόγος* und weist auf seine Rolle bei diesem dynamischen Wechselspiel hin: „Die Entfaltung des Logos in der Seele ist also nicht nur ein Akt der Erkenntnis, in dem die Seele sich selbst und ihres Ursprungs gewahr wird, sondern bedeutet eine Erhöhung der Seinsdignität.“, 57.

und damit auf der nächsthöheren Realitätsstufe, was ihm einen höheren Grad an Realität zusichert. Doch inwiefern? Er ist vollkommenes Sein, von dem alles weitere Sein ausgeht.<sup>126</sup> Er ist höher als die Seele anzusiedeln, weil die Seele erst durch Emanation aus ihm hervorgeht.<sup>127</sup> Er ist damit das Selbstständigste und Unabhängigste, mithin Einheitlichste, was im gesamten Bereich der *Seins*realität anzutreffen ist, weshalb ihm nicht nur ein höherer Grad an Realität, sondern gar der *höchste Grad* an Realität zugesprochen werden muss. Plotin bringt, wie bereits angesprochen, das vollkommene Sein der platonischen Ideen mit dem vollkommenen Sein des Ersten Bewegers, des aristotelischen *νοῦς*, in Verbindung. Der Geist enthält nämlich auch nur das, was rein seiend ist, die Ideen. Als Träger aller idealen Formen ist er damit das, worauf das restliche Sein in erster Linie bezogen ist. Er ist die höchste Realitätsstufe, denn in seiner Existenz

weiß er immer und weiß wahrhaftig, er vergißt nichts und braucht nicht suchend umherzulaufen, die Wahrheit ist in ihm: so ist er Fundament für das Seiende, so hat das Seiende Leben und Denken.<sup>128</sup>

Aber das bedeutet nicht, dass er das höchste Prinzip im plotinischen Kosmos ist.<sup>129</sup> Der Geist ist die erste Einheit der Vielheit. Aber die reine Einheit ist er nicht, das ist nur das *ἕν*, Plotins Universalprinzip. Aber weil dieses Prinzip eben außerhalb aller uns zugänglichen Maßstäbe liegt, können wir es auch nicht in unsere Realitätsgradation aufnehmen, stellt diese schließlich die Grundlage einer Seinsanalyse dar. Während also bei Aristoteles der Erste Bewegter dasjenige darstellt, das für alles die notwendige Bedingung ist, und damit auch den höchsten Grad an Realität einnimmt, verwendet Plotin zwar auch diese Vorstellung, setzt sie aber mit Platons Idee des Guten in Verbindung und damit auch gleichzeitig ein Prinzip der vollkommenen Einheit an die Spitze. Das (für uns) Gute ist aber nicht mit Realitätsgraden erfassbar, streng genommen ist es auch außerhalb einer Ontologie, sogar der Realität, weil es nicht nur nicht nicht-seiend, sondern überseiend ist. Dieses „Jene“ ist somit

---

<sup>126</sup> Bestätigend dazu Deck (1967, 106): „His argument is, rather, that the latter type of production resembles, more closely than the former, the production of the sensible universe by the Nous. Why? Not because he wishes to detract from the reality of the product, but because he insists on the greater reality of the producer. Sensible realities, changeable, spatially deployed, are altogether less than the Nous. Unless he is to represent the Nous after the model of the sensible universe, he cannot present the causing of the sensible things by the Nous as a causing of something which is relatively on the same level as its cause.”

<sup>127</sup> Dazu bestätigend ebenfalls Deck (1967, 112): “The causality of the Nous cannot be transmitted to soul, and through soul to nature and the sensible cosmos, as though it were a physical causality transmitted through a chain of causes, all of which were on the same level of reality. The Nous, soul, and nature are not on the same level of reality.”

<sup>128</sup> V 5, 2, 9-12: οὕτω γὰρ ἂν καὶ εἰδείη, καὶ ἀληθινῶς εἰδείη, καὶ οὐδ’ ἂν ἐπιλάθοιτο οὐδ’ ἂν περιέλθοι ζητῶν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ καὶ ἔδρα ἔσται τοῖς οὕσι καὶ ζήσεται καὶ νοήσει.

<sup>129</sup> Zu dieser Einschätzung vgl. auch Hager (1970): „Obwohl nun aber Plotin in so entschiedener Weise wie vielleicht kein Denker vor ihm alle im Vergleich zum göttlichen Geist weniger vollkommenen Stufen der Wirklichkeit auf den göttlichen Geist als Ursache ihres Seins, ihrer Schönheit, Formhaftigkeit und Betrachtung zurückführt, ist ihm der göttliche Geist zwar wohl Ursache der Seele und der Natur sowie der Welt insgesamt, aber doch nicht absolut höchstes Prinzip von Allem wie bei Aristoteles, sondern nur metaphysische Ursache zweiten Ranges.“, 272.

auch nicht Geist, sondern vor dem Geiste. Denn der Geist ist ETWAS von den seienden Dingen; Jenes aber ist nicht ein Etwas sondern vor jeglichem; und auch kein SEIENDES, denn das Seiende hat zur Form gleichsam die Form des Seienden, Jenes aber ist ohne, auch ohne geistige Geformtheit.<sup>130</sup>

Es ist das überseiende, höchste Prinzip, was sich außerhalb der von uns untersuchten Gradation der Realität befindet. Es steht, genau wie Platons Idee des Guten, außerhalb dieser Realität, weil es als maximale Einheit verursacht. Der Geist hat deshalb den höchsten Grad an Realität, weil er dem Einen am nächsten steht. Alles, was ist

trachtet nach dem Guten und möchte lieber dies sein als das das, was es ist; es glaubt, dann im höchsten Grade zu sein, wenn es am Guten Teil erhält; in solcher Lage begehrt ein jedes Wesen das Sein, wie viel es vom Guten bekommt, da ihm offenbar die Wesenheit des Guten bei weitem begehrenswerter ist, wenn denn ein so und so großer Anteil am Guten bei einem Anderen am begehrenswerteren ist, seine frei gewollte Seinsheit, die nach seinem Willen ihm zuteil wird, die eines und dasselbe ist mit seinem Willen und durch seinen Willen zur Existenz gelangt; solange nämlich das Einzelwesen das Gute nicht besaß, wollte es etwas Anderes, sobald es aber das Gute erlangt, will es dann sich selber, und die Gegenwart des Guten ist ihm weder von ungefähr noch seine Seinsheit außerhalb seines Willens; sie wird durch das Gute begrenzt und gehört vermöge des Guten sich selbst.<sup>131</sup>

Als Überseiendes wirkt das *ἔν* zwar als Ursache der Wirklichkeit, ist aber insofern kein Teil von ihr, weil es diese Realität transzendiert; es steht außerhalb der Realität und kann nur für sich und allein Einheit sein.

Insgesamt können wir so festhalten, dass wir mit Plotin unsere Analysen von Platon und Aristoteles bestätigen und sogar erweitern können, weil Plotin seine beiden Vorgänger erfolgreich in *ein* Konzept einer Gesamtwirklichkeit zusammenfügt. Die „drei Stufen Platons“<sup>132</sup> sind auch von Plotin aufgenommen und interpretiert worden. Man kann diese drei Stufen grundsätzlich so verstehen: Das überseiende Eine, gefolgt vom Bereich des Geistes mit den Seelen, und zuletzt der Bereich der irdischen Welt, der Welt der

---

<sup>130</sup> VI 9, 3, 37-40: οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς· ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἶον μορφήν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς.

<sup>131</sup> VI 8, 13, 12-24: τῶν ὄντων ἕκαστον ἐπιέμενον τοῦ ἀγαθοῦ βούλεται ἐκεῖνο μᾶλλον ἢ ὃ ἐστὶν εἶναι, καὶ τότε μάλιστα οἶεται εἶναι, ὅταν τοῦ ἀγαθοῦ μεταλάβῃ, καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ αἰρεῖται ἑαυτῷ ἕκαστον τὸ εἶναι καθόσον ἂν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἴσχη, ὡς τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως ἑαυτῷ<sup>2</sup> δηλονότι πολὺ πρότερον αἰρετῆς οὔσης, εἴπερ τὸ ὄση μοῖρα ἀγαθοῦ παρ' ἄλλῳ αἰρετωτάτη, καὶ οὐσία ἐκούσιος καὶ παραγενομένη θελήσει καὶ ἐν καὶ ταῦτόν οὔσα θελήσει καὶ διὰ θελήσεως ὑποστᾶσα. καὶ ἕως μὲν τὸ ἀγαθὸν μὴ εἶχεν ἕκαστον, ἠθέλησεν ἄλλο, ἧ δὲ ἔσχεν, ἑαυτό τε θέλει ἤδη καὶ ἐστὶν οὔτε κατὰ τύχην ἢ τοιαύτη παρουσία οὔτε ἔξω τῆς βουλήσεως αὐτοῦ ἢ οὐσία, καὶ τούτῳ καὶ ὀρίζεται καὶ ἑαυτῆς ἐστὶ τούτῳ.

<sup>132</sup> Vgl. dazu: V 5, 8, 1-11: Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα—φησὶ γὰρ πρῶτα—καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἰτιῶν μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκεῖνον. τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ιδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τὰγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκεῖνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.

Phänomene. Plotin übernimmt die grundsätzliche Dichotomie von geistiger und sensibler Welt, wie sie auch Platon lehrt, aber auch hier ist es wichtig, das nur als Metapher zu verstehen. Beide „Welten“ gehören nämlich zu *ein und derselben Wirklichkeit* und sind damit zwei voneinander zu unterscheidende Aspekte *einer* Wirklichkeit. Plotin unterscheidet damit auch zwischen reinem Sein und Werden, was vor allem in der *Sechsten Enneade* deutlich wird:

Und indem er dem ‚Seienden‘ das Wort ‚immer‘ hinzufügte, hat er darauf hingewiesen, daß das Seiende von der Art sein muß, daß es die Wesenheit des Seienden niemals verleugnet. Das also ist das Seiende, von dem wir sprechen, und ihm als einem nicht Einen soll unsere Untersuchung gelten. Erst danach wollen wir, wenn es recht ist, auch über das Werden und das werdende, über die wahrnehmbare Welt etwas aussagen.<sup>133</sup>

Während man Plotin einerseits „einen krassen Dualismus von irdischer und jenseitiger Welt“<sup>134</sup> unterstellen kann, ist es aber wichtig, sich darüber bewusst zu sein, dass wir keine voneinander getrennten Welten annehmen dürfen. Die eine Ebene der Welt wirkt sich als Ursache von der anderen aus und somit sind beide untrennbar miteinander als *eine* Wirklichkeit miteinander verbunden. Beide befinden sich, und das drückt letztendlich die Rede von zwei Welten aus, bloß auf verschiedenen Realitätsebenen.<sup>135</sup> Wir sehen also ganz eindeutig, dass Plotins Weltanschauung die Rede von Graden der Realität benötigt, sie regelrecht als festes Prinzip voraussetzt.

Alles in dieser Realität ist in gewisser Hinsicht real, aber der Grad an Realität ändert sich entscheidend. Die Welt, so Deck richtigerweise, „contains whatever is, to any degree, real. Further, there is for Plotinus a rigorous correspondence between thought and thing. If the world can be known in a certain way, that is because it is in a certain way. If it is in a certain way, it can be known in that way.“<sup>136</sup>

Es ist also insgesamt die Leistung Plotins, Aristoteles‘ und Platons Lehren miteinander in Verbindung zu setzen und damit eine konsequente Weiterführung einer

---

<sup>133</sup> VI 2, 1, 28-33: καὶ προστιθεὶς τῷ ὄντι τὸ “ἀεὶ” ὑπέδειξεν, ὡς δεῖ τὸ ὄν τοιοῦτον εἶναι, οἷον μηδέποτε ψεῦδεσθαι τὴν τοῦ ὄντος φύσιν. περὶ δὴ τούτου τοῦ ὄντος λέγοντες καὶ περὶ τούτου ὡς οὐχ ἐνὸς ὄντος σκεψόμεθα: ὕστερον δέ, εἰ δοκεῖ, καὶ περὶ γενέσεως καὶ τοῦ γινομένου καὶ κόσμου αἰσθητοῦ τι ἐροῦμεν.

<sup>134</sup> Möbuß (2005): 13.

<sup>135</sup> Deshalb ist Schubert (1973) auch zuzustimmen, wenn er sich gegen eine solche wortwörtlich genommene Annahme eines Dualismus ausspricht: „Weil aber das *Hen* sich in seiner Wirksamkeit bis zum Äußersten, wenn auch abgestuft, erstreckt, kann man bei Plotin nur in der Ethik von einem Dualismus sprechen, nicht in der Ontologie.“, 59. Genauso Deck (1967): „As we have seen, Plotinus has only one world. That world, its being, its entity, consists in the true beings, which are identical with the *Nous*, the veritable Knower. Only the Knower, of course, can know the world as it truly is. This means, if we may employ the spatial metaphor, that Plotinus' world of true being is right here. It is not a heaven of ideas. Taken in this way, the world is not caused by the *Nous*, except insofar as, within the *Nous*, intellect is sometimes said to cause the intelligibles. It *is* the *Nous*.“, 111. Ergänzend dazu 92: “The point is not simply that the sensible universe contains both being and non-being, and that both are real. This is true in a loose sense, but more properly the being contains the non-being. The sensible non-being is real not because it is an entity alongside of the being, but because it is contained in the being. Plotinus can maintain, then, that trees and plants, both as true being and as imitation being—that is, both as *Nous* and as nature—contemplate and are contemplations. Nature as such is both fully real *and* an act of knowing, a contemplation.”

<sup>136</sup> Deck (1967): 115.

Wirklichkeitsstufung zu entwerfen, die klaren Regeln folgt. Seine Grundursachen sind eindeutig und nicht aufhebbar:

Es ist also nicht geboten, auf andere Grundursachen zurückzugehen; sondern die genannte Wesenheit hat man an die erste Stelle zu setzen, sodann nach ihr den Geist, das ursprünglich Denkende, sodann die Seele nach dem Geist. Das ist die Ordnung, die der Wirklichkeit entspricht; mehr als diese Stufen darf man in der geistigen Welt nicht ansetzen, aber auch nicht weniger.<sup>137</sup>

Plotin gelingt es folglich dadurch, einen „einheitlichen, in sich geschlossenen Weltentwurf“<sup>138</sup> zu konzipieren, der sich maßgeblich durch eine graduierbare Realität auszeichnet. Theiler ist deshalb in seiner Einschätzung zuzustimmen:

Und doch ist der Neuplatonismus nicht nur ein würdiger Abschluß denkerischer Leistung der Antike, er hat sich, wie der antike Humanitätsgedanke überhaupt, durch die Entzeitlichung auch die Möglichkeit geschaffen, sich mit neuen Zeiten zu verbinden, neue Geschlechter auf das überzeitliche Reich der Seelen zu weisen.<sup>139</sup>

Wir können uns also in unserer Analyse von Aristoteles‘ und Platons Gradationssystemen der Realität mithilfe von Plotins Gradationssystem bestätigt sehen und diese um einige Aspekte sogar noch erweitern. Wichtig zu erwähnen ist auch, dass die Prinzipien hinter den Graden der Realität ebenfalls übereinstimmen: Selbstständigkeit und Unabhängigkeit sowie Einheitlichkeit sprechen für einen höheren Grad an Realität, bei Plotin liegt die Betonung aber vor allem auf der Einheitlichkeit.

---

<sup>137</sup> Π 9, 1, 13-19: οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχάς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο προσησαμένους, εἶτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρώτως, εἶτα ψυχὴν μετὰ νοῦν—αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν—μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω. Εἴτε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταῦτὸν φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον· ἀλλ' ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῆ.

<sup>138</sup> Früchtel (1970): 9.

<sup>139</sup> Theiler (1966): 159.

## V. Auf dem Weg zum kritischen Kant

## 5.1. Einleitung

Nach drei Realitätskonzeptionen, die ganz eindeutig auf einer Einteilung in Grade der Realität – wenn auch nicht der genauen Bezeichnung nach, so doch der Sache nach – fundieren sowie prinzipielle Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Gradationssystem festgestellt werden konnten, soll nun ein völlig anderer Ansatz aus der Moderne, aus der Zeit der Aufklärung, hinsichtlich einer solchen Realitätsgradation untersucht werden, in dem auch explizit das Wortfeld „Grade der Realität“ auftaucht und uns unser Verständnis und unsere Perspektive auf eine Realitätsgradation erweitern wird. Der genauer zu untersuchende Ansatz, von dem wir uns eine völlig neue Perspektive in Hinblick auf das Hauptthema versprechen, stammt von Immanuel Kant, genauer gesagt: dem *kritischen* Immanuel Kant. Kants kritischer Ansatz unterscheidet sich radikal von den Ansätzen seiner Vorgängern, denn die Komponente der Wahrnehmung wird hierbei eine ganz entscheidende Position einnehmen, was für die Metaphysik als Wissenschaft generell, aber auch für bestimmte Themen innerhalb dieser immense Konsequenzen mit sich bringt.

Obwohl diese Arbeit nicht den Ansatz verfolgt, einen historischen Überblick über die „Geschichte der Grade der Realität“<sup>1</sup> zu liefern, sondern sich vielmehr *bestimmte* philosophie-geschichtliche Momente zu Nutze zu machen, um die Thematik *an sich* tiefergehend und unter möglichst vielen Gesichtspunkten zu analysieren, wäre es nichtsdestotrotz zu voreilig, unmittelbar nach den antiken Autoren auf den kritischen Kant zu sprechen zu kommen, ohne zumindest mit einer gewissen Prägnanz auf die – sozusagen – Vorgeschichte des kritischen Kants einzugehen, um überhaupt nachvollziehen zu können, warum die Position Kants so besonders und unter anderem auch in diesem Rahmen weiterführend und fast schon notwendig mit einzubeziehen ist. Es erscheint deshalb sinnvoll und nötig zu sein, zumindest selektiv manche „Vorgänger“ Kants heranzuziehen, weil sich der kritische Kant rigoros und konsequent von diesen, aber teilweise auch von seinen eigenen, vorkritischen Positionen abwendet. Deshalb soll folgend der Fokus auf Descartes, Leibniz, Wolff, aber auch Baumgarten, dessen *Metaphysica* Kant seinen eigenen Metaphysik-Vorlesungen zugrunde legte, sowie deren Konzeptionen von Graden der Realität gerichtet werden. Abschließen soll diesen Abschnitt der *vorkritische* Kant, um für den *kritischen* Kant „gewappnet“ zu sein.

In den Realitätskonzeptionen der gerade Genannten ergeben sich viele Parallelen; alle genannten Philosophen scheinen auf etwas wie einer *Scala naturae* zu basieren. Die wichtigste und entscheidendste Komponente einer solchen *scala* – damit auch die wichtigste Parallele – liegt wohl in der Rolle *Gottes*. Gott steht als *ens summum*, *ens perfectissimum* und *ens realissimum* an der Spitze der Welt und damit der Realität, er ist der Schöpfer und Erhalter von allem anderen, sodass alles andere in der Existenz auf

---

<sup>1</sup> Weil dies nicht unser Anspruch in dieser Arbeit ist, wird z.B. auch das Mittelalter vernachlässigt, obwohl man sicherlich auch dort bestimmte Konzeptionen von Graden der Realität nachweisen könnte. Weil Philosophen wie Duns Scotus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart sowie die Scholastiker generell sehr stark von den Lehren Platons, primär aber von denen Aristoteles‘ geprägt waren, scheint es sinnvoller, sich unmittelbar der Moderne und vor allem dem kritischen Kant zuzuwenden, um völlig neue Momente und Perspektiven hinsichtlich der Frage nach Graden der Realität zu gewinnen.



irgendeine Art und Weise von Gott abhängt. Dann gibt es *Seelen*, die je nach ihrer Fokussierung und Ausprägung Gott entweder nahestehen oder eben nicht. Damit wird die intelligible Welt verlassen, denn es folgen die materielle Welt und damit auch die Körper. Wir werden also auch hier Parallelen zu Platon und Aristoteles feststellen und erkennen, dass sich die Gradationen der Realität *grundsätzlich* nicht sehr unähnlich sind.<sup>2</sup> Vor allem die Parallele, dass die Frage nach Graden der Realität auch hier die Antwort darauf zu geben scheint, was unabhängig und selbstständig ist, sticht ebenfalls hervor. Wieder werden die Antworten sich im Detail unterscheiden, aber die Fragen lassen auf dieselben Grundannahmen der Realitätskonzeption der Philosophen schließen.

Beginnen werden wir mit Descartes und seiner Realitätskonzeption, die von der Sicherstellung des Subjekts, des Ichs, ausgeht und bis hin zu Gott vordringt.

## 5.2. René Descartes

Wenn man den Namen René Descartes hört, denken die meisten wahrscheinlich an das berühmt gewordene *Cogito, ergo sum*. Und in der Tat – dieser Satz wird die wichtigste Stütze sein, um die Realität mit Descartes überhaupt *peu à peu* erschließen zu können. Generell wird der Mensch auch hier als *cogitans* eine wichtige Rolle spielen, denn wir befinden uns schließlich mitten im Rationalismus, als dessen „[e]rster bedeutender Exponent“<sup>3</sup> René Descartes bezeichnet werden könnte. Noch stärker als beispielsweise bei Platon tritt hier die Verbindung von Metaphysik und Erkenntnistheorie zu Tage, weil die Metaphysik sozusagen aus der Erkenntnistheorie hervorgehen wird: Ohne einen sicheren Grund der Erkenntnis, von dem aus das *Ich* als Subjekt überhaupt etwas erkennen kann, kann das *Ich* auch nichts über irgendetwas anderes sagen. Es ist somit essentiell, erst einmal zu sichern, dass *Ich* überhaupt in der Lage bin, *zu erkennen*. *Ich* benötige folglich eine sichere Methode, um – so Dohrn beispielsweise – „maximal gewisse Erkenntnisse zu erwerben und mit den verbleibenden Unsicherheiten richtig umzugehen.“<sup>4</sup> Dabei ist es jedoch eine Fehleinschätzung zu behaupten, dass die

---

<sup>2</sup> Eine Vorbemerkung ist an dieser Stelle noch wichtig, und zwar betrifft sie die Unterscheidung zwischen Realität und Wirklichkeit. Bis jetzt verwendeten wir vor allem das Wort Realität, um die Welt in ihrer Ganzheit, mit all ihren verschiedenen Entitäten zu erfassen, synonym mit dem, was wir auch unter Wirklichkeit verstehen. Für die Philosophen, die im folgenden Kapitel eine Rolle spielen, wäre hier ausschließlich das Wort „Wirklichkeit“ einzusetzen. Realität hingegen ist bei diesen vielmehr eine *res*, also eine Sache im Sinne einer Eigenschaft. Nun ist es jedoch auch so, dass wir bei den antiken Autoren das Sein im Sinne von Qualität der Existenz als Ausgangspunkt hervornahmen, um Grade der Realität feststellen zu können. Sein bleibt bis hin zum kritischen Kant auch eine Eigenschaft bei dessen Vorgängern, von der man auch behaupten kann, dass sie Grade aufweist. Grundsätzlich soll für die folgenden Realitätskonzeptionen also gelten: Unser bisheriges Verständnis von ‚Realität‘ soll unberührt bleiben und nicht von ‚Wirklichkeit‘ unterschieden werden. Wenn ‚Realität‘ jedoch ganz eindeutig als eine Eigenschaft, die nichts mit der Welt als Ganzheit oder Ähnlichem zu tun hat, zu verstehen ist, wird darauf hingewiesen, dass ‚Realität‘ in diesem Fall ganz erheblich von unserem bisherigen Verständnis abweicht, indem ‚Realität‘ als Eigenschaft verstanden werden muss.

<sup>3</sup> Dohrn (in Schrenk, 2017): 34.

<sup>4</sup> Dohrn (in Schrenk, 2017): 34.

Erkenntnistheorie an die Stelle der Metaphysik gerückt wird.<sup>5</sup> Das ist schlicht zu kurz gegriffen; vielmehr sind Erkenntnistheorie und Metaphysik untrennbar ineinander verwoben, denn – wie bereits gesagt – liefert die Erkenntnistheorie das Fundament, von dem aus man überhaupt erst Physik und Metaphysik betreiben kann. Bevor *Ich* Aussagen über die Außenwelt tätigen kann, muss *Ich* erst einmal sicherstellen, dass sie überhaupt existiert und keine Täuschung oder Ähnliches ist.

Hier kommen nun Descartes' *Meditationen* ins Spiel, denn diese setzen genau an dem Punkt an: Gibt es die Außenwelt überhaupt? Oder entspringt sie meiner Vorstellung? Wenn ja, was sind denn meine Vorstellungen? Existiere *Ich* überhaupt? Wir wollen kurz Descartes' Ausgangspunkt und den folgenden Weg rekonstruieren und skizzieren, um schließlich eine mögliche Realitätsgradation identifizieren zu können. Dabei werden die „ewigen Wahrheiten/aeternas veritates“, wie „Aus dem Nichts entsteht nichts“, „Es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist“, „Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen sein“, „Was denkt, kann nicht, solange es denkt, nicht existieren“<sup>6</sup>, die auch bei den Nachfolgern Descartes' bis hin zum kritischen Kant Fundamentalsätze bleiben, Grundpfeiler sein, von denen aus Descartes seine Wirklichkeitsvorstellung entfaltet.

Wir setzen wieder bei den gerade gestellten Fragen an und kommen damit zur *Ersten Meditation* Descartes', dem radikalen Zweifel, oder – wie man auch sagen könnte – dem „methodische[n] Zweifel“<sup>7</sup>, der als Ausgangspunkt des Aufbaus der Erkenntnis dienen soll. Dieser Zweifel muss nach Descartes in hohem Maße radikal und umfassend sein,

so daß einmal im Leben alles von Grund auf umgeworfen und von den ersten Fundamenten her erneut begonnen werden müsse, wenn ich irgendwann einmal das Verlangen haben würde, etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften zu errichten.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch Perler (2006), v.a. 40: „Zweitens verdeutlicht der Vergleich der Wissenschaften mit einem Baum, daß Descartes die Metaphysik als die Wurzeln des Baumes und somit als die Grundlage sämtlicher Wissenschaften auffaßt. Er bricht nicht mit der Tradition, wie ihm gelegentlich unterstellt wird, indem er die Erkenntnistheorie anstelle der Metaphysik als „erste Philosophie“ und als Fundament sämtlicher Wissenschaften etabliert. Im Gegenteil: Er festigt die traditionelle Auffassung, indem er betont, daß alle Wissenschaften, auch die Naturwissenschaften, auf der Metaphysik aufbauen.“

<sup>6</sup> Princ. Phil., pars prima, XLIX (23-24):

*Ex nihilo nihil fit*

*Impossibile est idem simul esse & non esse*

*Quod factum est, infectum esse nequit*

*Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*

<sup>7</sup> Poser (2003): 53.

<sup>8</sup> Med., I, 17, 4-7: [...] ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire;

Vgl. auch Princ. Phil., pars prima, I-II (5) sowie Discours, Seconde Partie, VII, (20): „Die erste [Vorschrift] besagte, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, daß sie wahr ist: d.h. Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte, daß ich keinen Anlaß hätte, daran zu zweifeln.“ [Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.]

Wie kommt der Philosoph überhaupt zu einem solch radikalen Zweifeln? Primär genau dann, wenn man unsere Sinneswahrnehmungen genauer betrachtet. Denn schon hier bemerken wir, dass wir uns oft, fast schon alltäglich, täuschen können. Auch für Descartes ist das ein entscheidender Punkt in Hinblick auf seine Außenweltskepsis.<sup>9</sup> Denn wer sagt uns, dass unsere Wahrnehmung uns eben nicht *konstant* täuscht? Könnte all das, was wir sehen, hören, fühlen, riechen etc. nicht etwas sein, was wir uns entweder selbst vorgaukeln und konstruieren oder was uns von jemand anderem vorgegaukelt wird? Gerade in der Philosophie ist dieser Gedanke alles andere als abwegig – man denke an die antiken Skeptiker bis hin zu den Gehirnen im Tank.

Hier erwähnt Descartes nun das erste Mal Gott. Denn all diese Gedankenspiele lassen sich nicht damit vereinbaren, dass es guten Gott gibt.<sup>10</sup> Denn ein guter Gott als durch und durch gutes Wesen würde mich niemals täuschen – das widerspräche seinem Naturell. Wer aber kann mir versichern, dass dieser Gott gut ist? Könnte es nicht auch ein böser Dämon sein? Gemäß dem Prinzip des radikalen Zweifels muss genau das angenommen werden:

Ich will daher voraussetzen, nicht der wohlmeinendste Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern irgendein boshafter Genius, ebenso allmächtig wie verschlagen, setze all seine Hartnäckigkeit darein, mich zu täuschen: ich werde meinen, der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und die Gesamtheit des Äußeren seien nichts anderes als Gaukeleien der Träume, durch die er meiner Leichtgläubigkeit eine Falle gestellt hat.<sup>11</sup>

Wir sind am absoluten Tiefpunkt angelangt, denn was können wir jetzt noch glauben? Gibt es irgendeine Sicherheit nach dem radikalen Zweifeln? Gibt es irgendetwas, woran wir festhalten können? Ein niedergeschlagener Descartes hält bis hierhin eine Sache in pessimistischer Weise für möglich: „Vielleicht nur dieses eine, daß nichts sicher ist.“<sup>12</sup> Sind wir damit am Ende unserer Erkenntnis?

Nein, denn in der *Zweiten Meditation* liefert Descartes einen erkenntnistheoretischen Grundsatz, der seine restliche Weltkonzeption auf den Schultern trägt. Denn, wenn ich das alles denke, muss es dementsprechend einer Tatsache entsprechen, „[...] daß dieser

---

<sup>9</sup> Vgl.: Med., I, 18, 15-17: „Nun habe ich alles, was ich bislang als ganz wahr habe gelten lassen, entweder von den Sinnen oder vermittelt durch die Sinne erhalten. Aber ich habe entdeckt, daß die Sinne zuweilen täuschen [...]“ [Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus, vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi [...].]

<sup>10</sup> Vgl.: Med., I, 21, 1-6: „Jedoch ist in meinem Geist eine bestimmte althergebrachte Meinung verankert, nämlich daß es einen Gott gibt, der alles vermag, und von dem ich gerade so geschaffen bin, wie ich existiere. Woher weiß ich aber, daß er nicht veranlaßt hat, daß es überhaupt keine Erde, keinen Himmel, kein ausgedehntes Ding, keine Gestalt, keine Größe, keinen Ort gibt – und all dies mir trotzdem genau so wie jetzt zu existieren scheint?“ [Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, & a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, & tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?]

<sup>11</sup> Med., I, 22, 23-23, 1: Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit:

<sup>12</sup> Med., II, 24, 17-18: Fortassis hoc unum, nihil esse certi.

Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“<sup>13</sup> Das *Ich* ist in diesem Fall dasjenige, welches denkt. Fast alles kann von mir angezweifelt werden. Aber nicht, dass Ich denke. Denn indem Ich alles anzweifle, denke Ich. Und so existiere Ich mindestens denkend, völlig unabhängig davon, ob Gott nun gut oder ein böser Dämon ist – Ich bin denkend, Ich muss also mindestens denkend existieren. Dieser Satz, dessen berühmterer Bruder *cogito, ergo sum* ist, hat den „Status eines »ersten Prinzips«“<sup>14</sup>, welches „selbst-verifizierend“<sup>15</sup> ist. Gleichzeitig wird hier bereits der cartesische Dualismus deutlich: Denn da Ich als Geist als das sichere Erkenntnisfundament diene, führt das unmittelbar zu einer Distinktion von Seele und Körper, denn Ich denke mich schließlich denkend und nicht körperlich.<sup>16</sup> Laut Descartes kann Ich mich folglich ohne Körper denken; Ich kann mir *erdenken*,

daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt, so daß dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper [...].<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Med., II, 25, 11-13: [...] denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.

Die berühmtere Formulierung *cogito, ergo sum*, die aber letztlich derselben Funktion dient, findet sich an anderer Stelle in Descartes' Werk: Princ. Phil., pars prima, VII (6-7): Auch hier vermittelt Descartes, dass zunächst alles bestreitbar sei, „aber daß wir, die wir derartige Gedanken verfolgen, nichts sind, läßt sich nicht ebenso leicht unterstellen. Denn offenbar ist es widersprüchlich, anzunehmen, daß dasjenige, das denkt, in eben derselben Zeit, in der es denkt, nicht existieren sollte. Und deshalb ist die Erkenntnis, *ich denke, daher bin ich*, die überhaupt erste und sicherste, auf die jeder regelgeleitet Philosophierende stößt.“ [[...] non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat.]

Vgl. dazu außerdem: Discours, Quatrième Partie, I, (33): „Und indem ich erkannte, daß diese Wahrheit: „ich denke, also bin ich“ so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die sich suchte, ansetzen könne.“ [Et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais.]

Nun könnte man beispielsweise mit Perler (2006) das Argument *cogito, ergo sum* folgendermaßen rekonstruieren:

„allgemeine Prämisse: Alles, was denkt, existiert.

singuläre Prämisse: Ich denke.

Konklusion: Also existiere ich.“, 140.

Allerdings scheint Descartes damit auf keinen Syllogismus hinaus zu wollen, sondern man kann das Ganze auch mit Prechtl (2004) interpretieren: „Man sollte das »cogito ergo sum« deshalb besser im Sinne einer wechselseitigen Bedingtheit deuten: Ich kann nicht denken, ohne zu sein – ich kann aber auch nicht sein, ohne zu denken.“, 89. Und tatsächlich scheint die Deutung des Satzes als „wechselseitige Bedingtheit“ eine adäquate Interpretation zu sein.

<sup>14</sup> Prechtl (2004): 77. Vgl. dazu auch Perler (2006): „das erste Prinzip“, 149.

<sup>15</sup> Perler (2006): 143.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Princ. Phil., pars prima, VIII (7-8).

<sup>17</sup> Discours, Quatrième Partie, II, (33): [...] je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose

Dadurch ist also klar,

daß die Körper selbst nicht eigentlich durch die Sinne oder durch das Vorstellungsvermögen, sondern durch den Verstand allein erfaßt werden, und daß sie nicht dadurch erfaßt werden, daß sie berührt oder gesehen werden, so erkenne ich sehr genau, daß nichts leichter oder auch evidentier von mir erfaßt werden kann als mein Geist.<sup>18</sup>

Denn nur der Geist ist letztendlich dafür verantwortlich, dass Ich denke – unabhängig davon, ob innerhalb oder außerhalb eines Körpers. Damit ist der Geist auch letztendlich der einzige sichere Indikator dafür, dass Ich existiere.

Wir haben es also geschafft und den radikalen Zweifel überwunden. Das Ich als Denkendes bietet dem radikalen Zweifeln Einhalt, „es allein kann nicht von mir getrennt werden. Ich bin, ich existiere; das ist sicher.“<sup>19</sup> Dadurch bin Ich eindeutig

[e]in denkendes Ding. Was ist das? Nun – ein denkendes, einsehendes, behauptendes, bestreitendes, wollendes, nicht wollendes, und auch etwas sich vorstellendes und sinnlich wahrnehmendes Ding.<sup>20</sup>

Nun sind wir also in der Lage, die Leiter weiter hinaufzusteigen und von der Erkenntnistheorie auf die Physik und Metaphysik schließen zu können, denn wir sind im Besitz einer – im cartesischen Sinne – fundamentalen und sicheren Erkenntnis, auf der alles andere Wissen aufgebaut werden kann. Und genau das ist der nächste Schritt. Allerdings geht es nicht um den Beweis *irgendeiner* anderen Existenz, sondern von *der Existenz schlechthin*, nämlich Gott.

Die eigene Existenz zu beweisen, ist die eine Sache; wie ist es Descartes jedoch nun möglich, Gott zu beweisen? Und wenn Gott bewiesen werden kann, wie kann man dann sicherstellen, dass es ein guter Gott und kein böser Dämon, der uns täuscht, ist? Das werden die Ziele der *Dritten Meditation* sein.

Um Descartes' Beweis verstehen zu können, muss man vorher verstehen, was Descartes unter Ideen versteht. Für ihn sind „manche Ideen angeboren, andere erworben, andere von mir selbst erzeugt“<sup>21</sup>, in jedem Fall sind Ideen aber *Modi des Denkens*<sup>22</sup>. Nachdem

---

matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps [...].

<sup>18</sup> Med., II, 33, 33, 30-34, 5: Atque ecce tandem sponte sum reversus eo quo volebam; nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi.

Vgl. dazu auch Prechtls (2004) Interpretation: „Der Geist ist dasjenige, was dem Denken und den Denkinhalten (den Gedanken) zugrunde liegt (d.i. das subiectum).“, 102.

<sup>19</sup> Med., II, 26, 32-33, S. 52/53: Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est.

<sup>20</sup> Med., II, 28, 20-22, S. 56/57: Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid es hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.

<sup>21</sup> Med., III, 37, 29-38, 2: Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi vedentur:

<sup>22</sup> Vgl.: Med., III, 41.

der Geist nun radikal gezweifelt hat, nun aber zumindest seine eigene Existenz sicherstellen konnte, findet er auch andere Ideen, die ihn nicht täuschen können wie beispielsweise Ideen von Zahlen und geometrischen Figuren.<sup>23</sup> Man könnte sagen, dass nun nach und nach das aktiviert werden muss, welches unserem Geist angeboren ist.<sup>24</sup> Nach und nach entdeckt der Geist weitere angeborene Ideen, und irgendwann

findet er die Idee eines vollkommen einsichtigen, allmächtigen und höchstvollkommenen Wesens. [...] So ist er ja zum Beispiel deshalb überzeugt, daß das Dreieck drei Winkel besitze, die zwei Rechten gleich sind, weil er erkennt, daß es in der Idee des Dreiecks notwendig enthalten ist, daß seine Winkel zwei Rechten entsprechen: ebenso ist er geradezu gezwungen, klar zu folgern, daß ein allervollkommenstes Wesen existiert, weil er die notwendige und unvergängliche Existenz als in der Idee des allervollkommensten Wesens enthalten erkennt.<sup>25</sup>

Es gibt also laut Descartes die angeborene Idee eines „höchstvollkommenen Wesens“, welche in uns schlummert. Das bedeutet, dass wir in uns eine Idee von einem Wesen tragen, welches vollkommener ist, als wir es selbst sind.<sup>26</sup> Diese Erkenntnis ist essentiell für den Gottesbeweis, der letztendlich nämlich darauf aufbaut, dass es widersprüchlich ist, dass ein vollkommeneres Wesen aus einem weniger vollkommenen abstammt, sodass nur übrigbleibt, dass ich als denkendes, aber unvollkommenes Wesen von diesem vollkommenen Gott abhängen. Eine Realitätsgradation, wie wir sie bei Descartes vermuten, spiegelt sich nun ganz eindeutig in seinem Gottesbeweis wider.

Zunächst einmal ist klar, dass die Ideen, die einfache Substanzen wie mich selbst repräsentieren, etwas Größeres repräsentieren, denn sie „enthalten, um es einmal so auszudrücken, in sich mehr objektive Realität als diejenigen, die nur Modi, bzw. Akzidenzen repräsentieren.“<sup>27</sup> Das ist letztendlich eine äußerst aristotelische Sichtweise:

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu: Princ. Phil., pars prima, 13 (9).

<sup>24</sup> Vgl. Perler (2006): 151.

<sup>25</sup> Princ. Phil., pars prima, XIV (10): [...] unam esse entis summe intelligentis, summe potentis & summe perfecti [...]. Atque ut ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos aequales duobus rectis: ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam & aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere.

<sup>26</sup> Vgl. dazu: Discours, Quatrième Partie, IV, (33-34): „Als ich mir nun weiter überlegte, daß ich zweifelte, daß also mein Wesen nicht ganz vollkommen wäre, – denn ich sah klar, daß Erkennen eine größere Vollkommenheit ist als Zweifeln – wurde ich auf die Untersuchung geführt, woher mir der Gedanke an ein vollkommeneres Wesen als ich gekommen sei, und erkannte deutlich, daß er von einem Wesen herrühren müsse, das in Wirklichkeit vollkommener ist.“ [En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite.]

<sup>27</sup> Med., III, 40, 11-14: Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant;

Unter Modi versteht Descartes letztendlich nichts anderes als Attribut oder Qualität, wie er an anderer Stelle ausführte: Princ. Phil., pars prima, LVI (26): „Wir verstehen hier nämlich unter *Zustand* (Modus) schlicht dasselbe wie in anderen Zusammenhängen unter *Attribut* (*Wesensmerkmal*) oder *Qualität* (*Eigenschaft*).“ [Et quidem hic per *modos* plane idem intelligimus, quod alibi per *attributa*, vel *qualitates*.]

Die Substanz, die allen essentiellen und akzidentellen Eigenschaften eines Dings zugrunde liegt, hat in sich einen höheren Grad an (in cartesischer Sprache: objektiver) Realität als diese Eigenschaften, weil diese von jener in ihrer Existenz abhängen. Damit befinden sich – realitätstheoretisch – die Eigenschaften in einem Realitätsbereich, der sich über dem Nichts befindet – denn sie existieren ja in gewissem Sinne –, aber sie sind auch keine Substanzen.

Nun gibt es aber nicht nur die Idee von einer endlichen Substanz, sondern auch eine von einer unendlichen, vollkommenen Substanz. Und das bedeutet, dass die Idee

durch die ich mir einen höchsten Gott – ewig, unendlich, allwissend, omnipotent und Schöpfer aller Dinge, die außer ihm sind – einsichtig mache, wiederum mehr objektive Realität in sich, als die, durch die endliche Substanzen dargestellt werden.<sup>28</sup>

Und so, wie es nötig ist, dass die endliche Substanz als Prinzip einer Eigenschaft mehr objektive Realität hat, ist es auch nötig, dass der unendlichen Substanz als vollkommeneres Wesen mehr objektive Realität als der endlichen Substanz inhärent ist. Denn es steht für Descartes nämlich fest,

daß in einer bewirkenden und hinreichenden Ursache zumindest ebensoviel enthalten sein muß wie in der Wirkung ebenderselben Ursache. Denn von woher könnte bitte die Wirkung ihre Realität erlangen, wenn nicht von der Ursache?<sup>29</sup>

Außerdem formuliert Descartes diesbezüglich folgenden Grundsatz:

Daß aber diese Idee die eine oder andere objektive Realität mehr enthält als eine andere Idee, das muß sie in der Tat von irgendeiner Ursache haben, in der zumindest ebensoviel formale Realität vorliegt, wie sie selbst an objektiver Realität enthält.<sup>30</sup>

Eine Idee mit dem Grad  $x$  an objektiver Realität *muss* von einer Ursache abstammen, der *mindestens* auch der Grad  $x$  an formaler Realität inhärent ist. Wenn es anders wäre, könnte diese nicht die Ursache für jene Idee sein.

Doch was bedeuten für Descartes *objektive* und *formale Realität*? Wie sind sie zu unterscheiden? Zunächst einmal ist unter *realitas formalis* die Realität zu verstehen, die

---

<sup>28</sup> Med., III, 40, 14-20: & rursus illa per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem intelligo, plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae per quas finitae substantiae exhibentur.

<sup>29</sup> Med., III, 40, 21-24: [...] manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente & totali, quantum in ejusdem causae effectu. Nam, quaeso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa?

<sup>30</sup> Med., III, 41, 22-25: Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae.

Vgl. dazu auch Princ. Phil., pars prima, XVII (11), wo Descartes ausführt, „daß sie aber, insofern die eine dieses, die andere jenes Ding repräsentiert, äußerst verschieden sind, und daß ihre Ursache desto vollkommener sein muß, je mehr objektive Vollkommenheit sie in sich enthalten[.]“ [...] sed quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, esse valde diversas; & quo plus perfectionis objectivae in se continent, eo perfectiorem ipsarum causam esse debere.]

unabhängig von jeder Erkenntnis und Idee besteht. Der Schrank neben mir hat völlig unabhängig davon, ob ich ihn sehe oder denke, eine formale Realität, nämlich die, ein Schrank und damit eine (endliche) Substanz zu sein. Damit ist formale Realität – wie Poser es formuliert – genau „das, was man heute »Faktizität« oder »Wirklichkeit« nennt, also etwas, das unabhängig von unserem Vorstellen ist.“<sup>31</sup> *Realitas objectiva* hingegen bezieht sich rein auf den repräsentativen Gehalt von Ideen, durch den sie sich unterscheiden.<sup>32</sup> Wenn ich eine Idee von einem Löwen habe, hat diese Idee die objektive Realität, ein Löwe zu sein. Wenn ich jedoch eine Idee von einer Giraffe habe, hat diese Idee die objektive Realität, eine Giraffe zu sein. Damit wäre kurz der Unterschied zwischen *realitas objectiva* und *realitas formalis* erläutert, sodass wir uns dem eigentlichen Beweis wieder widmen können.

So steht bis jetzt fest,

daß weder aus dem Nichts irgendetwas entstehen kann, noch daß das, was vollkommener ist, das heißt: was mehr Realität in sich enthält, durch etwas entstehen kann, das weniger Realität in sich enthält. Dies ist nun nicht nur transparent wahr in bezug auf diejenigen Wirkungen, deren Realität aktuell, bzw. formal ist, sondern auch in bezug auf die Ideen, in denen lediglich eine objektive Realität betrachtet wird.<sup>33</sup>

Und nun kann man argumentieren, dass die Idee, die ich von einem vollkommenen, unendlichen Wesen habe und die objektiv mehr Realität als die Idee von mir selbst hat, aus genau diesem Grund unmöglich von mir selbst ‚geschaffen‘ sein kann, sondern, dass sie mir angeboren sein muss und dass dieses Wesen, dem diese Idee entspricht, auch formale Realität haben muss. Dieses Wesen ist vollkommener als ich; vollkommener zu sein, bedeutet für Descartes, selbstständig, unabhängig und auch einheitlich zu sein, mithin auch einen höheren Grad an Realität zu haben und dementsprechend muss dieses absolut vollkommene Wesen real von mir getrennt existieren. In dieser Idee, wie Descartes ergänzend in der *Principia philosophiae* ausführt, nämlich

entdecken wir aber eine so große Unermeßlichkeit, daß wir daraufhin völlig sicher sind, daß diese Idee uns nicht eingegeben sein könnte, außer durch ein Ding, in dem die Gesamtheit der allumfassenden Vollkommenheit wirklich vorhanden ist, will sagen: nur durch einen real existierenden Gott.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Poser (2003): 79.

<sup>32</sup> Vgl. Perler (2006): 188.

<sup>33</sup> Med., III, 40, 25-41, 4: Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus. Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva.

<sup>34</sup> Princ. Phil., pars prima, XVIII (11): [...] tantamque in ea immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam, nisi a re in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente.

Vgl. aber auch Med., III, 46, 7-11: „Denn da sie ganz im Gegenteil ganz klar und deutlich ist und mehr objektive Realität als irgendeine andere enthält, gibt es keine, die aus sich selbst heraus wahrer ist, und die auf einen geringeren Verdacht der Falschheit trifft. Nun sage ich: Diese Idee eines höchst vollkommenen und unendlichen Seienden ist in höchstem Maße wahr.“ [[...] nam contra, cum maxime clara & distincta



Wenn ich also die Idee einer vollkommenen und unendlichen Substanz in mir finde, kann sie nicht eine von mir erschaffene Idee sein, weil ich eine weniger vollkommene und endliche Substanz bin. Diese Idee *muss notwendigerweise* von einem solchen Wesen selbst stammen, da nur es selbst als vollkommenes Wesen in der Lage ist, eine vollkommene Idee hervorzubringen. Das wiederum bedeutet, dass es ein solches unendliches und vollkommenes Wesen geben muss, von dem mir eine solche Idee angeboren ist. Ein solches Wesen pflegte man auch (oder: gerade) zu Descartes' Zeiten ‚Gott‘ zu nennen. Damit hat Descartes Gott ideentheoretisch bewiesen<sup>35</sup> und

---

sit, & plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in qua minor falsitatis suscipio reperiatur. Est, inquam, haec idea entis summe perfecti & infiniti maxime vera [...].]

Zusätzlich Med., III, 45, 14-18: „Dies ist in der Tat so viel, daß es, je sorgfältiger ich es berücksichtige, desto weniger von mir allein hervorgebracht worden sein zu können scheint. Und daher muß aus dem zuvor Gesagten geschlossen werden, daß Gott notwendig existiert.“ [Quae sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum.]

Diese, wie Perler (2006, 190) es nennt, „Übereinstimmung zwischen der Art und Weise, wie ein Objekt unabhängig von jeder Erkenntnis existiert (als Modus, geschaffene Substanz oder ungeschaffene Substanz), und der Art und Weise, wie ein Objekt in einer Erkenntnis repräsentiert wird (ebenfalls als Modus, geschaffene Substanz oder ungeschaffene Substanz)“ ist letztendlich auch das entscheidende Argument, um den Einwand aus der Welt zu schaffen, dass es schließlich auch Ideen ohne formale Realität gebe, wie beispielsweise Pegasus. Es ist mir, wie Perler weiter ausführt, möglich, „eine Idee von Pegasus – eine Idee mit der objektiven Realität einer Substanz – [zu] haben, ohne daß außerhalb von mir auch wirklich ein Pegasus mit der formalen Realität einer Substanz existiert.“, 191. Das ist deshalb möglich, weil der Idee von Pegasus die objektive Realität einer kontingenten, geschaffenen Substanz inhärent ist. Ich bin auch eine kontingente, geschaffene Substanz, die einen objektiven Realitätsgrad wie Pegasus hat. Auf einer hypothetischen objektiven Realitätsskala sind Pegasus und ich gleichrangig (auf einer formalen Realitätsskala hingegen nicht, weil der Idee von mir selbst etwas in der Welt korrespondiert, der Idee von Pegasus hingegen nicht). Deshalb ist es mir möglich, eine solche Idee ohne formale Realität zu schaffen. Mit Gott hingegen ist das schlicht nicht möglich, wie Perler richtigerweise feststellt, „weil ich nur das erfinden und in die objektive Realität einer Idee einschließen kann, was ich selber habe. So kann ich eine endliche, in ihrer Macht begrenzte Substanz erfinden, weil ich selber eine solche Substanz bin.“, 192. Dementsprechend steht also auch Folgendes fest: „Aber ich kann nicht etwas erfinden, was eine ungeschaffene, unbegrenzte Substanz ist; denn dazu müßte ich mehr formale Realität haben, als ich tatsächlich habe. Ich müßte sozusagen meinen begrenzten Status einer geschaffenen Substanz transzendieren, was ausgeschlossen ist.“, 192. Somit kann dieser potentielle Einwand cartesisch argumentiert aus dem Weg geräumt werden.

<sup>35</sup> Für eine übersichtliche Zusammenfassung vgl. auch Perler (2006): 188-192, die zusammengefasst wie folgt dargestellt werden kann:

„(1) Jede Idee hat eine objektive Realität.

(2) Jede Idee hat eine Ursache.

(3) Jede Ursache einer Idee muß mindestens so viel formale Realität haben, wie die Idee objektive Realität hat.

(4) Ich habe eine Idee von Gott, d.h. eine Idee mit der objektiven Realität einer unabhängigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen Substanz.

(5) Ich selber habe nicht all jene vollkommenen Eigenschaften, die in der objektiven Realität der Idee von Gott enthalten sind.

(6) Ich habe nicht so viel formale Realität, wie die Idee von Gott objektive Realität hat.

(7) Ich kann nicht die Ursache der Idee von Gott sein [aus (3) und (6)].

(8) Die Idee von Gott muß eine Ursache haben, die alle vollkommenen Eigenschaften hat, damit eine

dementsprechend gibt es neben meinem denkenden Ich auch noch mindestens Gott als zweite Entität.

Es lässt sich cartesisch also bloß daraus, dass dadurch, „daß ich existiere und die bestimmte Idee eines äußerst vollkommenen Seienden, will sagen: die Idee Gottes, in mir ist, sich ganz evident beweisen läßt, daß auch Gott existiert.“<sup>36</sup> Damit lässt sich auch der radikale Zweifel an Gott aufheben,<sup>37</sup> und wir können sogar mehr über diesen Gott und die Wirklichkeit generell, wie sie Descartes entwirft, erfahren. Denn eins steht unbezweifelbar nach diesem Gottesbeweis über die cartesische Realität fest: Die von ihm konzipierte „Realität kommt in Graden.“<sup>38</sup> Und da ein höherer Grad an Realität bei Descartes mit einem höheren Grad an Vollkommenheit einhergeht, hat Gott dementsprechend den höchsten Grad an Realität in der cartesischen Welt. Aber nicht nur das versteht Descartes unter Gott. Unter diesem versteht er zusätzlich „eine bestimmte unendliche, unabhängige, höchster Einsicht fähige, allmächtige Substanz, von der sowohl ich selbst, als auch alles andere, was es auch sei, geschaffen ist, falls irgendetwas anderes vorhanden sein sollte.“<sup>39</sup> Dabei muss noch einmal genauer gesagt werden, was Descartes unter einer Substanz versteht, denn bis jetzt haben wir den Begriff zwar auch im cartesischen Kontext angewandt, aber er muss noch erläutert werden. Denn für Descartes ist dasjenige eine Substanz, was fähig ist, durch sich selbst zu existieren.<sup>40</sup> Dementsprechend gibt es *im strengen Sinne nur eine einzige Substanz*, nämlich Gott, denn nur dieser bedarf keines anderen Dings, um zu existieren, während alle anderen Dinge hingegen schon etwas anderes zum Existieren benötigen, nämlich Gott.<sup>41</sup> Alle anderen Lebewesen wie ich, der Stuhl, auf dem ich sitze, oder auch der Tisch, an dem der Stuhl steht, sind eigentlich nur Substanzen im minderwertigeren Sinne, weil wir alle etwas anderes für unsere Existenz benötigen, das heißt: abhängig sind. Wir sind sozusagen zweitklassige Substanzen,<sup>42</sup> während es hingegen nur eine einzige erstklassige Substanz gibt, nämlich Gott.

Gott ist aber nicht nur der Schöpfer aller anderen, niederen Substanzen, sondern auch derjenige, der sie erhält. Denn aus der Tatsache, dass wir gerade existieren, folgt noch lange „nicht, daß wir in der nächstfolgenden Zeit auch noch sein werden, sofern uns nicht irgendeine Ursache, nämlich dieselbe, die uns zuerst hervorgebracht hat, gleichsam

---

Übereinstimmung zwischen formaler und objektiver Realität besteht.

(9) Die Ursache der Idee von Gott muß Gott sein, da nur Gott alle vollkommenen Eigenschaften hat.

(10) Gott existiert.“

<sup>36</sup> Med., III, 51, 2-5: [...] sed omnino est concludendum, ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Die, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere.

<sup>37</sup> Vgl.: Princ. Phil., pars prima, XXX, (16-17).

<sup>38</sup> Dohrn (in Schrenk, 2017): 35.

<sup>39</sup> Med., III, 45, 9-13: Itaque sola restat idea Die, in qua considerandum est an aliquid sit quod a me ipso non potuerit proficisci. *Die* nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.

<sup>40</sup> Vgl. dazu: Med., III, 44.

<sup>41</sup> Dazu genauer: Princ. phil., pars prima, LI, (24).

<sup>42</sup> Vgl.: Princ. phil., pars prima, LII, (25).

unablässig wiedererschafft, will sagen: uns erhält.“<sup>43</sup> Und diese uns erhaltende Ursache kann nur eine sein, nämlich Gott. Ohne Gott würden die geschaffenen Substanzen also auch sofort aufhören zu existieren, sodass Gott keine *einmalige*, den Beginn der Existenz initiierende Ursache ist, sondern vielmehr „eine dauernd wirksame Ursache“<sup>44</sup>, die zu jedem Zeitpunkt an jedem Ort der Welt benötigt wird, wenn für das Fortbestehen gesorgt sein soll.

Insgesamt – und das wurde bereits bis hierhin schon überdeutlich – hat Gott in der cartesischen Wirklichkeit „einen zentralen Platz“<sup>45</sup>, man sollte vielleicht besser sagen: *den* zentralen Platz. Er ist der Schöpfer und Erhalter des Kosmos und all seiner Bestandteile. Er ist die einzig wahre Substanz, die es vermag, sich selbst zu erhalten, während alle anderen Substanzen auf seinen guten Willen angewiesen sind, um erhalten zu werden. Damit ist er auch die einzige Entität, die durch sich selbst gegründet ist.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Princ. Phil., pars prima, XXI (13): atque ideo ex hoc quod jam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet.

In dieselbe Richtung geht Descartes in Med., III, 49, 2-4, denn auch hier, so Descartes, folgt aus meiner *jetzigen* Existenz „nicht, daß ich jetzt sein muß, es sei denn, irgendeine Ursache erschafft mich gewissermaßen in diesem Moment erneut, will sagen: erhält mich.“ [...] ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc monumentum, hoc est me conservet.]

An dieser Stelle könnte man nun auch fragen, *warum* ich mich, wenn Gott mich doch erhält, überhaupt irre, sodass ich radikal an allem zweifle. Wie ist das mit einem vollkommenen Gott zu vereinbaren? Ist Gott doch ein Täuschergott? Nein, denn das scheint bloß an unserer eigenen Unvollkommenheit zu liegen, was heißt, „daß ich, weil der Wille weiter auslangt als der Verstand, ihn nicht in denselben Grenzen halte, sondern auch auf das ausweite, was ich nicht einsehe; da er diesbezüglich indifferent ist, weicht er leicht vom Wahren und Guten ab, und so täusche ich mich und gehe fehl.“ [Med., IV, 58, 19-23: Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero & bono defleat, atque ita & fallor & pecco.] Vgl. dazu außerdem: Princ. phil., pars prima, XXXV (18): „Die Ursache der Irrtümer liegt darin, daß der Wille weiter hinauslangt als der Verstand.“ [Hanc illo latius patere, errorumque causam inde esse.] Genauer zur Unterscheidung zwischen Verstand und Willen: Vgl. Les Passions, z.B. XXVII, (40-41), oder XVIII, (29): „Unsere Willensakte sind wiederum von zweierlei Art. Die einen sind Tätigkeiten der Seele, die in der Seele selbst ihr Ziel haben, wie wenn wir Gott lieben wollen oder überhaupt unsere Gedanken auf einen Gegenstand richten, der nicht materiell ist. Die anderen sind Tätigkeiten, die in unserem Körper ihr Ziel haben [...]“ [Derechef nos volontez font de deux fortes. Car les unes font des actions de l’ame, qui se terminent en l’ame mesme, comme lors que nous voulons aymer Dieu, ou generalment appliquer nostre penfée à quelque objet qui n’eft point materiel. Les autres font des actions qui se terminent en nostre corps [...].]

Dadurch, dass ich ein limitiertes, endliches Wesen bin, habe ich folglich auch nur einen endlichen, limitierten Verstand, sodass ich Täuschungen in Kauf nehmen muss.

<sup>44</sup> Perler (2006): 108. Diese „starke theologische Annahme“ (109) analysiert Perler genauer, vor allem in Hinblick auf die Bewegung, deren einzige Ursache Gott zu sein scheint: „Da Gott die *vollständige* Ursache ist, erhält er die Körper zu jedem Zeitpunkt in Existenz und versetzt sie zu jedem Zeitpunkt in Bewegung oder erhält sie in einem Ruhezustand.“, 109. Physikalische Körper, deren Existenz wir folgend erst noch belegen müssen, „haben an sich überhaupt keine kausalen Fähigkeiten; sie können eine Wirkung weder hervorbringen noch aufrecht erhalten.“, 109. Näher zu dieser „Theologisierung der Physik“: 109f.

<sup>45</sup> Perler (2006): 187.

<sup>46</sup> Diese Formulierung und diese Tatsache wird noch in Bezug auf *grounding* äußerst relevant. Vgl. hierzu außerdem: Med., III, 49, 30-50, 3: „In bezug auf die Ursache kann nun wiederum gefragt werden, ob sie durch sich selbst ist oder durch etwas anderes. Denn wenn sie durch sich selbst ist, so ergibt sich aus dem

Denn hier kommt zusätzlich – und den Gottesbeweis bekräftigend – das Prinzip vom zureichenden Grunde ins Spiel. Man kann nämlich immer weiter fragen, *warum* dies oder das existiert, d.h. nach den *Gründen für* diese oder jene Existenz fragen. Und irgendwann – nach einer Reihe solcher *Warum-Fragen* – „fragt es sich auf dieselbe Weise erneut in bezug auf dieses andere, ob es durch sich selbst ist, oder durch etwas anderes – bis man letztendlich zu einer letzten Ursache gelangt, die Gott sein wird.“<sup>47</sup> Gott steht also am Ende *jeder* Existentialkette, weil cartesisch gesprochen kein Fortgang ins Unendliche möglich ist – irgendwann muss man auf die alles erhaltende Ursache treffen: Gott.

Descartes schafft es zudem durch seinen Gottesbeweis, „über einen solipsistischen Standpunkt hinauszukommen“<sup>48</sup>, denn mit Gott als zweite Entität, die zudem noch die vollkommene, höchste Entität im cartesischen Konzept der Realität ist, ist es Descartes möglich, sich sukzessiv den Kosmos und dessen inhärente Entitäten zu erschließen.

Bis jetzt existiert neben Gott also mein denkendes Ich bzw. – wie man auch sagen könnte – meine Seele. Nach der *Vierten Meditation*, in der es wiederum um Gott und den Beweis seiner Existenz geht, sowie der *Fünften Meditation*, die abermals Gott behandelt, aber auch die materiellen Dinge anschneidet, ist vor allem die *Sechste Meditation* relevant, um neben Gott und denkenden Geistern auch die körperliche Welt vom radikalen Zweifel zu befreien.

Um die wirkliche Existenz der Körper belegen zu können, gilt es erst einmal, sich darüber bewusst zu werden, dass wir ja tatsächlich etwas Körperliches wahrnehmen. Wir sehen quasi nichts anderes als Körper – ob sie real sind oder nicht (und damit eine Täuschung), sei erst einmal dahingestellt. Wichtig ist, dass feststeht, dass wir irgendetwas, von dem wir glauben, dass es Körper sind, wahrnehmen. Doch was sind für Descartes Körper? Letztendlich nichts anderes als *ausgedehnte* Objekte, also etwas, was ausgedehnt in Raum und Zeit vorhanden ist. Von solchen ausgedehnten Körpern „zähle ich vielfältige Teile, und ich weise jedem dieser Teile Größen, Gestalten, Lagen und örtliche Bewegungen, und diesen Bewegungen bestimmte (An-)Dauern zu.“<sup>49</sup> Es gibt also eine Dichotomie meiner Wahrnehmung, nämlich einerseits eine – wie man sagen könnte – *innere* und einmal eine *äußere*. Deshalb folgert Descartes schließlich grundlegend:

---

zuvor Gesagten, daß sie selbst Gott ist, weil sie nämlich, da sie ja die Kraft hat, durch sich selbst zu existieren, zweifelsohne auch die Kraft hat, aktuell alle Vollkommenheiten zu besitzen, deren Idee sie in sich hat, will sagen: alles, von dem ich begreife, daß es in Gott ist.“ [Potestque de illa rursus quaeri, an sit a se, vel ab alia. Nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe, cum vim habeat per se existendi, habet proculdubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones quarum ideam in se habet, hoc est omnes quas in Deo esse concipio.]

<sup>47</sup> Med., III, 50, 3-6: Si autem sit ab alia, rursus eodem modo de hac altera quaeretur, an sit a se, vel ab alia, donec tandem ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus.

<sup>48</sup> Perler (2006): 187. Perler merkt aber auch richtig an: „Ohne Gott würde sein ganzes metaphysisches und erkenntnistheoretisches Gebäude sogleich zusammenbrechen.“, 188.

<sup>49</sup> Med., V, 63, 14-16: [...] numero in ea varias partes; quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs, & motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno.

Und obwohl ich möglicherweise (oder vielmehr, wie ich später sagen werde: sicherlich) einen Körper besitze, der mit mir äußerst eng verbunden ist – denn ich besitze einerseits eine klare und deutliche Idee meiner selbst, insofern ich ein denkendes, kein ausgedehntes Ding bin, und andererseits die deutliche Idee des Körpers, insofern er lediglich ein ausgedehntes, kein denkendes Ding ist –, ist es sicher, daß ich von meinem Körper tatsächlich unterschieden bin, und ohne ihn existieren kann.<sup>50</sup>

Nun ist es auch so, dass Gott bereits ausreichend als gutes und vollkommenes Wesen charakterisiert werden konnte, sodass es auch eindeutig war, dass er mich nicht täuschen kann, weil das seinem vollkommenen Wesen widerspräche. Von mir als denkendes Wesen ausgehend konnte ich auf einen vollkommenen Gott schließen, von einem vollkommenen Gott scheint es mir nun möglich zu sein, auf eine körperliche Welt zu schließen. Denn korrespondierten mit meiner Wahrnehmung nur Täuschungen und Fälschungen, wäre Gott ein Täuscher und Fälscher. Das ist aber in der cartesischen Denkweise vollkommen ausgeschlossen. Da nun meine innere Wahrnehmung, also die Idee von meiner Seele selbst, nicht grundlegend getäuscht wird, kann ich dasselbe auch von meiner äußeren Wahrnehmung, also von der Idee meines Körpers selbst, behaupten.<sup>51</sup> Somit existiert neben meiner Seele auch eindeutig mein Körper. Doch was bedeutet das noch? In erster Linie, dass Körper und Seele als zwei verschiedene Substanzen zu denken sind. Descartes entwirft nämlich einen eindeutigen Dualismus zwischen körperlicher und geistiger Welt in seiner Weltkonzeption und Argumentation. Dennoch – so Descartes in den *Principia philosophiae* – sind Seele und Körper miteinander verbunden, vor allem ist eine Seele mit *einem* Körper besonders stark verbunden, denn dadurch,

daß uns Schmerzen und andere Empfindungen offenbar unversehens geschehen, kann gefolgert werden, daß mit unserem Geist ein bestimmter Körper viel enger als alle übrigen Körper verbunden ist.<sup>52</sup>

Außerdem benutzt Descartes eine Metapher, um zumindest aufzuzeigen, wie Seele und Körper *nicht* miteinander verbunden sind. Denn man habe sich die Verbindung zwischen

---

<sup>50</sup> Med., VI, 78, 11-20: Et quamvis fortasse (vel potius, ut postmodum dicam, pro certo) habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex una parte claram & distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, & ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, & absque illo posse existere.

Vgl. hierzu auch Perlers (2006) Argumentationsübersicht:

„(A) Ich kann nicht daran zweifeln, daß ich ein denkendes Ding bin.

(B) Ich kann sehr wohl daran zweifeln, daß ich einen Körper habe, ja daß es überhaupt körperliche Dinge gibt.

(C) Also bin ich nur ein denkendes Ding.

(D) Also bin ich von einem körperlichen Ding (wenn es ein solches überhaupt gibt) real verschieden.“, 172.

<sup>51</sup> Jedenfalls nicht grundsätzlich und in den angeborenen Ideen. Das heißt aber sicher nicht, dass der Mensch niemals irrt. Wie bereits erwähnt, ist der Wille manchmal größer als der Verstand und so täuscht der Mensch sich natürlich auch, aber nicht in grundlegenden Dingen wie seiner Existenz.

<sup>52</sup> Princ. Phil., pars secunda, II, (41): [...] menti nostrae corpus quoddam magis arcte, quam reliqua alia corpora, conjunctum esse, concludi potest, ex eo quod perspicue advertamus dolores aliosque sensus nobis ex improvise advenire [...].

Seele und Körper nicht so vorzustellen, wie ein Seemann mit einem Schiff verbunden ist. Das heißt, dass sich die Seele räumlich nicht getrennt vom Körper befindet – die Seele ist schließlich auch gar kein Körper –, sondern vielmehr seien Körper und Seele untrennbar ineinander verwoben.<sup>53</sup> Und zwar ist sie – wenn man Descartes' *Les Passions* hinzuzieht – nicht nur mit *einem Teil* des Körpers verbunden, sondern mit dem *ganzen* Körper, so „daß man genau genommen nicht sagen kann, sie sei in bestimmten Teilen des Körpers mit Ausschluß der anderen [...]“<sup>54</sup> Insgesamt also steht also eindeutig fest, dass körperliche Dinge existieren<sup>55</sup> und dass Körper und Seele miteinander verbunden sind. Dennoch sind sie als Substanzen voneinander zu trennen – Descartes positioniert sich eindeutig als Dualist, für den Körper und Geist zwei verschiedene Naturen darstellen. Der Mensch differenziert sich in eine *res cogitans* und eine *res extensa*, was Poser treffend zusammenfasst:

Was Descartes voraussetzt, ist die völlige Trennung von Denken auf der einen Seite und raumzeitlicher Welt auf der anderen Seite, die Trennung von – wie er es nennt – *res cogitans* und *res extensa* im Sinne seiner berühmten Zwei-Substanzen-Lehre: Die *res cogitans* ist die denkende, nicht ausgedehnte Substanz, die *res extensa* hingegen die ausgedehnte, nicht denkende Substanz.<sup>56</sup>

Oder anders ausgedrückt: die *res cogitans* ist die Ebene des Geistes, die *res extensa* die Ebene des Körpers. Dabei ist das wesentliche Attribut des Geistes das Denken von den verschiedensten Ideen, während das wesentliche Attribut des Körpers die Ausdehnung ist.

Damit hätten wir nun eine grobe Skizze von Descartes' Wirklichkeitsvorstellung und ihren unterschiedlichen Komponenten. Für uns ist es nun aber wichtig, diese Wirklichkeit hinsichtlich ihrer Gradation zu analysieren. Wir haben bereits bei Descartes'

---

<sup>53</sup> Vgl. Med., VI, 81, 1-10.

<sup>54</sup> Les Passions, XXX, (43-44): [...] il est besoin de sçavoir, que l'ame est veritablement jointe à tout le corps, & qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelcune de ses parties, à l'exclusion des autres [...].

Vgl. zusätzlich Les Passions, XXX, (44): „Wie ersichtlich ist, kann man nicht die Hälfte oder ein Drittel einer Seele begreifen, noch welchen Raum sie einnimmt, oder daß sie kleiner würde, wenn man einige Glieder des Körpers abschnitte, denn sie trennt sich vom ihm gänzlich, wenn man den Gesamtzusammenhang seiner Organe auflöst.“ [Comme il paroift, de ce qu'on ne sçaueroit aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une ame, ny quelle estendue elle occupe, & qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en separe entierement, lors qu'on diffout l'affemblage de ses organes.]

Jedoch wirkt eine Stelle im selben Werk widersprüchlich zu dem vorher Gesagten. Denn in Les Passions, XXXI-XXXII, (45ff.) sowie XXXIV, (49ff.), behauptet Descartes, dass der Hauptsitz der Seele eine kleine Drüse im Gehirn sei. Dieser Widerspruch ist allerdings auflösbar, wenn man Descartes an diesen Stellen so interpretiert, dass die Seele über diese Drüse *zuerst* in Kontakt mit der körperlichen Außenwelt gerät und von dort als eine Art Übergang fungiert.

<sup>55</sup> Vgl. Med., VI, 80, 4: „Demnach existieren körperliche Dinge.“ [Ac proinde res corporeae existunt.]

<sup>56</sup> Poser (2003): 64.

Gottesbeweis gesehen, dass von einem höheren oder niedrigeren Realitätsgrad<sup>57</sup> die Rede war. Deshalb scheint sich eine abschließende Analyse der verschiedenen Bestandteile des cartesischen Kosmos hinsichtlich der Realitätsgrade anzubieten.

Ganz prinzipiell kann man sagen, dass Descartes' Realitätsverständnis vor allem drei Grade aufweist. Den niedrigsten Realitätsgrad haben die verschiedenen Modi, sei es, dass sie körperlich sind, also Eigenschaften entsprechen, oder geistig, also Gedanken entsprechen. Ein Modus ist jedenfalls etwas, was Dingen beliebig hinzugefügt und weggenommen werden kann, ohne dass sich das Wesen des Zugrundeliegenden ändert. Ohne dieses Zugrundeliegende jedoch gäbe es auch keinen Modus. So kann z.B. der Modus ‚dunkelhaarig-sein‘ nicht ohne eine zugrunde liegende Substanz wie einen Menschen existieren, während ein Mensch hingegen durchaus ohne den Modus ‚dunkelhaarig-sein‘ existieren kann.

Nach dem Modus ist folgend eine endliche Substanz wie beispielsweise ein Mensch zu nennen. Der Realitätsgrad einer solchen Substanz ist höher als der eines Modus, aber nicht der höchste. Vielmehr nähert sich Descartes Platon an, indem er den Menschen in seiner Konzeption so platziert, „daß ich [als Mensch] gleichsam als ein mittleres Etwas so zwischen Gott und das Nichts, bzw. zwischen das höchste Seiende und das Nicht-Seiende gesetzt bin [...]“.<sup>58</sup> Genau das könnte man so auch platonisch formulieren, wenn man für das höchste Seiende nicht Gott, sondern die platonischen Ideen setzt. Die Parallelen sind also nicht zu übersehen. Dass der Mensch beispielsweise als endliche Substanz nicht das höchste Seiende sein kann, ist völlig offensichtlich, „denn weil der Mensch ein begrenztes Ding ist, kommt ihm nur eine begrenzte Vollkommenheit zu.“<sup>59</sup> Und begrenzte Vollkommenheit – das war bereits als Indikator identifiziert worden – bedeutet auch nur einen begrenzten Grad an Realität.<sup>60</sup>

Außerdem muss nun beim Menschen weiter differenziert werden. Denn während der menschliche Körper einen statischen Grad der Realität als Mittleres zwischen dem Nichts und Gott einnimmt, kann die Seele dynamisch näher an Gott rücken, sprich: der Vollkommenheit näher kommen, sie kann aber auch auf der Ebene der Körper verweilen. Abhängig ist ihre Stellung davon, worauf sie sich fokussiert. Wenn sie sich auf die Vernunft konzentriert, diese anwendet, wird sie als Substanz höherrangig und ihr Realitätsgrad steigt (auch wenn sie niemals den göttlichen Grad erreicht). Liegt ihr Fokus jedoch auf der körperlichen Welt, wird sie diese auch nicht verlassen. Und auch eine solche dynamische Stellung im Kosmos ist uns nichts Neues, wenn wir an die Seelen, wie sie bei Platon oder Plotin vorgestellt werden, denken.

Das höchste Seiende ist allerdings Gott, die einzige Substanz, die sich selbst erhalten kann, die ewig ist und die vollkommen ist. Gott allein kommt der höchste Grad der

---

<sup>57</sup> Die cartesische Unterscheidung zwischen formaler und objektiver Realität spielt ab hier nun eine untergeordnete Rolle, weil wir natürlich die Welt, so wie sie *ist*, ins Blickfeld rücken und damit vor allem auf formaler Ebene operieren.

<sup>58</sup> Med., IV, 54: [...] & me tanquam medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum ens & non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit [...].

<sup>59</sup> Med., VI, 84, 6-7: [...] cum homo sit res limitata, non alia illi competit quam limitatae perfectionis.

<sup>60</sup> Zusätzlich kann man auch mit Perler (2006) den Grad der Abhängigkeit anführen: „Er vertritt nur die These, daß Entitäten, die von anderen Entitäten abhängen, diesen auch untergeordnet sind. Je unabhängiger eine Entität ist, desto höher ist ihr Realitätsgrad.“, 190.

Realität zu, weil er derjenige ist, von dem alles andere abhängt, während er selbst völlig unabhängig und selbstständig ist. Er ist ein durch und durch vollkommenes und damit auch gutes Wesen, der nicht nur erschafft, sondern auch erhält. Er ist das cartesische Realitätsmaximum.

Und somit haben wir bei Descartes eindeutig ein Gradationssystem<sup>61</sup> feststellen können, welches auch durchaus einige Parallelen zu den antiken Philosophen aufweist. Außerdem

ist damit ein neues, einheitliches Weltverständnis entworfen, an dessen Spitze Gott steht und das hierarchisch untergliedert ist in eine Ordnung oder Stufung des Seins: Dem göttlichen Sein sind die *res cogitans* und die *res extensa* als Seinswesen nach- und untergeordnet. Das Neue dieser Ordnung ist der Ausgang der Fundierung vom Subjekt und dessen Erkenntnisfähigkeit und die Einordnung der Naturwissenschaft als Denken über die Natur.<sup>62</sup>

Descartes ist es also in seinem Argumentationssystem gelungen, bloß vom eigenen Denken ausgehend auf die eigene Existenz zu schließen und von der eigenen, geistigen Existenz einen ganzen, einheitlichen Kosmos sukzessive zu erschließen. In dieser Einheit hat ein jedes seinen von Gott zugeteilten Platz, sodass sich eine einheitliche Ordnung, mit Gott an der Spitze, ergibt. Außerdem wurde deutlich, dass die Struktur der einheitlichen Welt graduell zu verstehen ist.

### 5.3. Gottfried Wilhelm Leibniz

Einheit und Harmonie spielen bei dem nächsten Philosophen, dessen Realitätskonzeption wir nun folgend auf dem Weg zum kritischen Kant betrachten wollen, sogar eine noch größere Rolle, als es bei Descartes der Fall war. Was gleich bleiben wird – so viel kann bereits gesagt werden –, ist die Position Gottes als allmächtiges, vollkommenes Wesen im Kosmos, das dadurch eine Sonderstellung im Realitätsgefüge einnimmt. Wenn man nun bereits andeutet, dass Einheit und Harmonie eine so wichtige Rolle spielen werden, dürfte auf der Hand liegen, von wem die Rede ist, nämlich von Gottfried Wilhelm Leibniz. Tatsächlich entwirft Leibniz eine Weltvorstellung, in der eine „universale Harmonie“<sup>63</sup> vorzuherrschen scheint. Doch was bedeutet Harmonie für Leibniz

---

<sup>61</sup> Perler (2006) bestätigt unser ermitteltes Gradationssystem: „(a) Den untersten Grad an formaler Realität hat ein Modus (z.B. Viereckig oder Bewegt). Ein Modus setzt immer eine Substanz voraus und existiert immer in Abhängigkeit von einer Substanz. (b) Den zweiten Grad an formaler Realität hat eine geschaffene Substanz (z.B. ein Baum oder ein Tisch). Eine solche Substanz ist zwar von anderen Substanzen unabhängig, setzt aber immer die Existenz Gottes voraus. Sie kann nur existieren, wenn sie von Gott zu jedem Zeitpunkt in Existenz gehalten wird. (c) Den dritten und höchsten Grad an formaler Realität hat Gott, die einzige ungeschaffene Existenz. Er ist in seiner Existenz vollkommen unabhängig.“, 189-190.

<sup>62</sup> Poser (2003): 85.

<sup>63</sup> Discours, XXXVI: l'harmonie universelle

Außerdem ist neben der universalen Harmonie die prästabilierte Harmonie zu nennen. Vgl. dazu z.B. Theo., 232



überhaupt? Letztendlich, dass alles in der Welt in irgendeiner Weise geordnet und strukturiert ist, dass es in der Vielheit von Entitäten so etwas wie einen gemeinsamen Bezugspunkt gibt, nach dem sich alles richtet. Ordnung ist eine „einheitsstiftende Bedingung“<sup>64</sup>, die essentiell für die universale Harmonie ist. Und diese Ordnung wird sich auch in der Ontologie Leibniz‘ widerspiegeln: Denn auch hier ist es wiederum für eine Ordnung essentiell, dass genau bestimmt werden kann, was welchen Platz in der Hierarchie der Welt einnimmt. Auch Leibniz entwirft etwas wie eine *Scala naturae*. Doch wie kann Leibniz etwas solches überhaupt behaupten? Für Leibniz sind vor allem zwei große Prinzipien leitend, „das eine ist das *Prinzip des Widerspruchs*, das besagt, daß von zwei einander widersprechenden Sätzen der eine wahr, der andere falsch ist; das andere *Prinzip* ist das des *bestimmten Grundes*, wonach nichts geschieht, ohne daß es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund gibt [...]“<sup>65</sup> Vor allem das letzte Prinzip wird für Leibniz ausschlaggebend sein, um auf Gott schließen zu können.

Wenden wir uns also nun konkreter dem Realitätsentwurf von Leibniz zu. Wie schon angedeutet und wenig überraschend, nimmt Gott eine Sonderstellung ein. Gott ist ein „*Ens a se*“<sup>66</sup>, etwas, das nur durch sich selbst existiert, und damit keinen weiteren Grund, kein weiteres Prinzip benötigt, um zu existieren. Während man also kein weiteres Prinzip benötigt, um Gottes Sein zu erklären, da es selbsterklärend ist, ist Gott hingegen „Prinzip und Ursache aller Substanzen und aller Seienden“<sup>67</sup>, und das universal gedacht. Es gibt nichts, was sich nicht im allerletzten Schritt auf Gott zurückführen ließe. Gott ist der gemeinsame Bezugspunkt im Universum. Er liegt allem Seienden zugrunde. Dies lässt sich nach Leibniz vor allem mit dem Prinzip des zureichenden Grundes belegen. Denn wenn Dinge existieren – und das tun sie ja ganz offensichtlich –, „muß man einen Grund angeben, *warum sie so* und nicht anders *existieren müssen*.“<sup>68</sup> *Nihil est sine ratione*: Alles

---

I, § 62. Eine nähere Analyse dazu liefert Leinkauf (in Busche, 2009). Zur Einheit bei Leibniz vgl. das sechste Kapitel bei Mittelstraß (2011).

<sup>64</sup> Poser (2005): 29.

<sup>65</sup> Theodicée, I, § 44: [...] l’un est le principe de la contradiction, qui porte que de deux propositions contradictoires, l’une est vraie, l’autre fausse; l’autre principe est celui de la raison déterminante: c’est que jamais rien n’arrive, sans qu’il y ai une cause ou du moins une raison déterminante [...].

<sup>66</sup> Discours, XXIII.

<sup>67</sup> Discours, XXXV: Dieu comme le principe et la cause de toutes les substances et de tous les Etres

<sup>68</sup> Principes, § 7: De plus, supposé, que des choses doivent exister, il faut qu’on puisse rendre raison, *pourquoi elles doivent exister ainsi* et non autrement.

Vgl. dazu auch Monadologie, § 44.

Oder anders formuliert: Wenn etwas existiert – so wird es im Falle des *grounding* später heißen – muss diese Existenz in etwas gegründet sein. Zu einer Verbindung zwischen Leibniz, dem Prinzip vom zureichenden Grunde und *grounding* vgl. die ausführliche Untersuchung von Bender (2016), der z.B. die Bedeutung von *truthmakern*, die auch im *grounding* eine Rolle spielen, im Prinzip vom zureichenden Grunde untersucht: „In moderner Terminologie ausgedrückt sagt Leibniz hier erstens, dass jede wahre Proposition einen *Wahrmacher* (*truthmaker*) benötigt. In der Einleitung ist bereits deutlich geworden, dass dieses Wahrmacherprinzip eng mit dem Prinzip des zureichenden Grundes zusammenhängt. Jede wahre Proposition benötigt einen Wahrmacher, weil es einen *Grund* dafür geben muss, dass diese Proposition wahr ist. Zweitens macht Leibniz klar, dass auch Möglichkeits- und Notwendigkeitsaussagen – also Modalaussagen – Wahrmacher benötigen. Wenn er sagt, dass Essenzen und Naturen als Wahrmacher fungieren, dann denkt er sogar vorrangig an Modalaussagen (er verwendet die Ausdrücke ‚Essenz‘ und ‚mögliches Ding‘ häufig synonym).“, 80.

muss irgendwie durch einen zureichenden Grund bestimmbar sein. Nun könnte man also beispielsweise fragen, *warum* der Stuhl, auf dem ich sitze existiert bzw. wie dessen Existenz zu erklären ist. Dann könnte man beispielsweise aristotelisch antworten und sagen, weil ihm auf der einen Seite Holz und Kunststoff zugrunde liegt und weil auf der anderen Seite ein Handwerker das Material mit einer Stuhlform versehen hat. Nun könnte man aber – und *müsste*, wenn man die Existentialkette gänzlich begreifen will – fragen, warum denn das Material und der Handwerker existieren. So führe man fort, bis man keine *Warum*-Frage mehr stellen kann und beim letzten Grund angekommen ist, der – leibnizsch gesprochen – Gott ist. Gott als der „zureichende oder letzte Grund muß also außerhalb der Folge oder *Reihe* dieser einzelnen Kontingenten sein, wie unendlich sie auch sein mögen.“<sup>69</sup> Und dieser letzte Grund für alles Seiende im Kosmos muss nach Leibniz „in einer notwendigen Substanz liegen, worin einzelne Veränderungen allein eminent sind, wie in ihrer Quelle, und dies nennen wir *Gott*.“<sup>70</sup> Doch wäre es nicht auch möglich, dass es beispielsweise zwei oder mehr Götter gäbe? Das ist ausgeschlossen, denn hier kommt das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren ins Spiel. Zwei Dinge können sich nicht unterscheiden, wenn sie sich in wiederum in keinem einzigen Attribut unterscheiden. So kann es keine zwei numerisch voneinander unterschiedene letzten Gründe geben, weil sie genau dieselben Eigenschaften aufweisen müssten. Wenn zwei Dinge genau dieselben Eigenschaften aufweisen, sind sie nicht zwei Dinge, sondern vielmehr *eines*. Deshalb „ist diese Substanz ein zureichender Grund aller Einzelheit, welches zudem überall verbunden ist; *es gibt nur einen Gott, und dieser Gott reicht zu*.“<sup>71</sup> Wem reicht Gott zu? Allem Seienden in der Welt, denn alles liegt „in der Substanz, *die den Grund ihres Daseins in sich selbst trägt* und daher *notwendig* und ewig ist.“<sup>72</sup> Somit trägt sie und nur sie den Grund ihres eigenen Daseins in sich selbst, während der letzte (oder erste) Grund aller anderen Dinge final auf Gott zurückgeführt werden muss. Neben eines solchen Rückschlusses auf Gott lässt sich für Leibniz jener aber auch mithilfe eines – wie Kant es nennen wird – physikotheologischen Gottesbeweises darlegen. Denn – wie bereits kurz angesprochen – ist es für Leibniz ein unumstößlicher Grundsatz, dass im Kosmos Ordnung und Harmonie herrschen, und das universell. Das wiederum ist ein Indiz dafür, dass ein planender und schöpfender Gott als Ursache verantwortlich sein muss. Denn ganz offensichtlich sehen wir aus der Perspektive Leibniz‘ eine Welt, in der

---

<sup>69</sup> Monadologie, § 37: [...] et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *series* de ce detail des contingences, quelque’infini, qu’il pourroit être.

<sup>70</sup> Monadologie, § 38: Et c’est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans la quelle le detail des changemens ne soit qu’eminemment, comme dans la source: et c’est ce que nous appelons *Dieu*.

Vgl. dazu auch Principes, § 8 sowie Theodicée, I, § 7, wo Leibniz Gott auch als „ersten Grund“ bezeichnet, das Ganze also anders herum betrachtet: „*Gott ist der erste Grund der Dinge*, denn die Dinge, die begrenzt sind, wie alles, was wir sehen und durch Erfahrung kennen, sind zufällig und haben nichts an sich, was ihr Dasein notwendig macht [...].“ [*Dieu est la première raison des choses: car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n’ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire [...].*]

<sup>71</sup> Monadologie, § 39: Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce detail, lequel aussi est lié par tout; *il n’y qu’un Dieu et ce Dieu suffit*.

<sup>72</sup> Theodicée, I, § 7, S. 216/217: dans la *substance qui porte la raison de son existence avec elle*, et laquelle par conséquent est *nécessaire* et éternelle.

es geordnet vor sich geht; dementsprechend muss Gott den Plan für diejenige Welt gewählt haben, „worin es die größte Vielfalt in der größten Ordnung gäbe [...]“.<sup>73</sup> Der dahinterstehende Gedanke lautet: Je mehr geordnete Vielheit, desto mehr Ordnung insgesamt.

Vor allem die *Theodicée* dient dafür als Anhaltspunkt, denn hier stehen unter anderem Leibniz' unendliche *mögliche Welten*, aus denen Gott die beste gewählt hat, im Fokus. Zunächst einmal steht jedenfalls fest, „daß es unendlich viele mögliche Welten gibt, von denen Gott die beste gewählt haben muß, da er nichts tut, ohne der höchsten Vernunft gemäß zu handeln.“<sup>74</sup> Zwei Punkte sind hierbei zunächst erläuterungsbedürftig: Wieso gibt es überhaupt unendlich viele mögliche Welten? Und wieso hat Gott gemäß der höchsten Vernunft genau diese ausgewählt?

Zunächst zur ersten Frage. Wir leben in einer Welt, in der es unzählbar viele verschiedene Dinge gibt. Trotz aller Verschiedenheit der Dinge haben sie mindestens eine Gemeinsamkeit: Sie sind alle Teil dieses Universums. Sei es nun eine Bakterie auf dem Planeten Erde oder ein scheinbar unendlich weit entfernt leuchtender Stern an irgendeinem anderen Punkt im Universum; beide sind Teil des Universums, beide haben ihren Platz im Universum. Nun gibt es für beide diese unterschiedlichsten Teile des Universums *dieselben* Gesetze – seien sie physikalischer, biologischer, chemischer oder mathematischer Natur. Solche Gesetzmäßigkeiten auf solch unterschiedlichen Ebenen scheinen Leibniz zu der Behauptung zu verleiten, „daß in jeder der möglichen Welten alles eng miteinander verknüpft ist [...]“.<sup>75</sup> Nun könnten diese Bakterie und dieser Stern aber auch ganz anders in diesem Universum, vielleicht auch gar nicht existieren. Dieser Stern könnte sich an einer anderen Stelle befinden oder Licht auf einer anderen Wellenfrequenz ausstrahlen, die Bakterie könnte vielleicht auch auf einem anderen Planeten leben. *Prinzipiell* scheint das möglich zu sein. Nun haben wir nur zwei Entitäten des Universums aufgeführt, die der Möglichkeit nach auch in ganz unterschiedlicher Weise und an ganz unterschiedlichen Orten existieren könnten. Das Universum enthält aber eine unfassbare Vielzahl an Entitäten, deren Anzahl an Möglichkeiten noch größer sein muss. Denn was ist möglich? Letztendlich alles, was nicht gegen das Leibnizsche Prinzip des Widerspruch verstößt, oder mit anderen Worten:

Diese allein auf das Prinzip des Widerspruchs gegründeten, rein begriffstheoretisch gewonnenen maximal konsistenten Mengen sind es, die Leibniz *mögliche Welten* nennt.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Principes, § 9: [...] où il y ait la plus grande variété, avec le plus grand ordre [...].

<sup>74</sup> Theodicée, I, § 8: [...] et qu'il y a une infinité de mondes possibles dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.

<sup>75</sup> Theodicée, I, § 9: Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles [...].

<sup>76</sup> Poser (2005): 78. Vgl. auch Dohrns (in Schrenk, 2017) Charakterisierung von möglichen Welten: „Eine mögliche Welt ist eine maximale Menge von Individuen, deren Koexistenz nicht zu einem Widerspruch führt. Der Subjektbegriff des Individuums Cäsar müsste dann letztlich enthalten, dass Cäsar in der besten möglichen Welt existierte und den Rubikon überschritt, und dass Gott die beste mögliche Welt schafft. Der Subjektbegriff von Cäsars unrealisiertem Doppelgänger hingegen enthält, dass dieser nicht Teil der besten Welt ist, und daher auch von Gott nicht realisiert wird.“, 39.

Und diese verschiedensten Möglichkeiten erscheinen – zumindest aus der Perspektive eines beschränkten Menschen – unendlich.

Damit kommen wir direkt zur zweiten Frage: Warum hat Gott dann genau diese ausgewählt und was hat die Vernunft damit zu tun? Ganz grundsätzlich lässt sich mit Poser das leitende Prinzip für die Wahl folgendermaßen zusammenfassen: Ausschlaggebend ist „ein Maximum an Erscheinungen bei größtmöglicher Ordnung.“<sup>77</sup> Durch ein solches Prinzip ist die Welt die vollkommenste, weil die größtmögliche Ordnung in ihr vorherrscht. Bei der Wahl der bestmöglichen Welt entscheidend ist das „Prinzip der Kompossibilität“<sup>78</sup> oder – wie Leibniz es selbst auch nennt – das „Prinzip der Übereinstimmung“<sup>79</sup>. Diese Prinzipien stellen letztendlich sicher, dass nur diejenigen Welten möglich sind, deren Inhalte sich untereinander vertragen. Sie dürfen schlicht nicht dem Prinzip des Widerspruchs entgegenstehen. Das heißt insgesamt:

Nur mögliche Substanzen, die *gemeinsam*, als Bestandteile *einer Welt* existieren können, sind auch kompossibel. Mögliche Substanzen hingegen, die von Gott nicht als Teil eines Systems erschaffen werden können, sind inkompossibel.<sup>80</sup>

Trotz dieser Einschränkung sind noch immer – für den Menschen erscheint es jedenfalls so – unendliche Welten möglich. Wie wählt Gott nun aus? Bereits oben wurde darauf hingewiesen, dass die größtmögliche Ordnung in der größtmöglichen Vielfalt die beste Welt ist, weil es die vollkommenste Welt ist. Genau nach dieser Maxime handelt Gott bei der Wahl der Welt, die verwirklicht werden soll. Und es gibt nur ein Mittel, womit Gott diese Maxime erfüllen kann: in Ausübung des höchsten Grades der Vernunft. Aber da Gott das vollkommenste Wesen ist, ist auch seine Vernunft die vollkommenste. Und auch, wenn die möglichen Welten für den beschränkten, menschlichen Verstand unendlich scheinen, ist Gott in der Lage, jede mögliche Welt bis ins kleinste Detail zu denken und abzuwägen, ob zum Beispiel Welt *a* oder Welt *b* die beste ist. Jeder Aspekt einer möglichen Welt kann von Gott berücksichtigt werden.<sup>81</sup> Deshalb ist es Gott letztendlich auch möglich, unter dieser Vielzahl der möglichen Welten die vollkommenste und damit auch beste aller Welten auszuwählen.<sup>82</sup> Und insofern ist es nach Leibniz gleichzeitig auch möglich, von dieser besten Welt mit ihrer vollkommenen Ordnung auf einen vollkommenen Schöpfer zu schließen.

Doch dieser vollkommene Schöpfer ist nicht die einzige Substanz in der Welt, wenn auch die wirkungsmächtigste. Denn unabhängig, von welcher Natur die anderen Substanzen auch sein mögen, steht fest, dass sie geschaffen sein müssen, im leibnizschen Sinne bedeutet das sogar – und hier ist die Parallele zu Descartes offensichtlich –, dass sie kontinuierlich erhalten werden müssen, sodass solche vielen Substanzen eindeutig von

---

<sup>77</sup> Poser (2005): 55. Vgl. ergänzend Holz (1992): 124ff., sowie Evers (in Busche, 2009).

<sup>78</sup> Holz (1992): 125.

<sup>79</sup> *Principes*, §11: *principe de la convenance*

<sup>80</sup> Bender (2016): 191.

<sup>81</sup> Vgl. *Monadologie*, § 60.

<sup>82</sup> Was auch Leibniz' „Lösung“ des Theodizee-Problems entspricht. Vgl. hierzu auch *Discours*, III sowie V.

der einen übermächtigen Substanz abhängen.<sup>83</sup> Außerdem ist es wohl richtig, die vielen Substanzen als die *geschaffenen Substanzen* zu bezeichnen, während die eine Substanz die eine *ungeschaffene Substanz* ist. Zu den geschaffenen Substanzen lässt sich ergänzen, dass auch sie ein Mittleres zwischen der ungeschaffenen, höchsten Substanz und Eigenschaften, die knapp über dem Nichts sind, weil sie selbst einer geschaffenen Substanz bedürfen, um zu existieren, sind. Eigenschaften sind nämlich überhaupt keine Substanzen, weil sie nur an Substanzen vorkommen. Und von einer solchen Substanz wiederum lässt sich die Existenz der Eigenschaften erklären und ableiten:

Da es sich so verhält, können wir sagen, daß die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständig Seienden darin besteht, einen derart vollständigen Begriff zu haben, daß er zureicht, alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugesprochen wird, zu enthalten und daraus herleiten zu lassen.<sup>84</sup>

Wir können also eine Reihe von Abhängigkeiten ableiten: Eigenschaften hängen unmittelbar existential von individuellen, aber geschaffenen Substanzen wie Mensch *x* oder *y* ab; geschaffene Substanzen hängen wiederum unmittelbar von der einen ungeschaffenen Substanz Gott ab, sodass Gott letztendlich diejenige Entität ist, auf die alles *endgültig* zurückzuführen ist. Gott ist höchst selbstständig und unabhängig, Eigenschaften sind höchst unselbstständig und abhängig; Substanzen hingegen stehen in der Mitte, was ihren Grad der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit angeht. Solche Substanzen sind, wie Holz richtigerweise feststellt, „Teil einer umfassenden Einheit und selbst Einheit an sich.“<sup>85</sup> Eine Einheit ist eine Substanz, weil sie der Ausgangspunkt von anderen Entitäten wie Eigenschaften ist, die sich in ihr bündeln. Teil einer umfassenderen Einheit ist eine Substanz, weil es viele verschiedene Substanzen gibt, die aber dennoch durch das gemeinsame Teil-von-dieser-Welt-Sein miteinander verbunden sind.

Aufgrund dieser Bestimmung als Einheit nennt Leibniz diese Substanzen nicht einfach Substanzen, sondern *Monaden*. Eine solche „*Monade*, von der wir im folgenden sprechen werden, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, welche in die Zusammengesetzten eingeht; einfach, das heißt ohne Teile.“<sup>86</sup> Eine Monade zu sein bedeutet also nichts anderes, als eine Einheit und damit auch einfach zu sein. Monaden sind das Zugrundeliegende von verschiedensten Eigenschaften, die einem Ding zukommen. Sie

---

<sup>83</sup> Discours, XIV: „Nun ist zunächst einmal völlig offensichtlich, daß die geschaffenen Substanzen von Gott abhängen, der sie erhält, der sie sogar kontinuierlich in einer Art von Emanation hervorbringt, so wie wir unsere Gedanken hervorbringen.“ [Or il est premierement tres manifeste que les substances creées dependent de Dieu, qui les conserve, et même qui les produit continuellement par une maniere d’emanation, comme nous produisons nos pensées.]

<sup>84</sup> Discours, VIII: Cela estant, nous pouvons dire que la nature d’une substance individuelle, ou d’un Estre complet, est d’avoir une notion si accomplie, qu’elle soit suffisante, à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée.

<sup>85</sup> Holz (1992): 117.

<sup>86</sup> Monadologie, § 1: *La Monade* dont nous parlerons ici, n’est autre chose, qu’une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c’est à dire, sans parties.

Vgl. zusätzlich auch Theodicée, § 10 sowie Principes § 1, um Leibniz’ Namensgebung der einfachen Substanzen als Monaden nachzuvollziehen. Zu einer theoretischen Untersuchung der Monaden vgl. Poser (in Busche, 2009).

sind das, was man aristotelisch als *οὐσία* bezeichnet. Und dadurch, dass eine solche Monade beispielsweise ein Mensch sein kann, gibt es viele unterschiedliche, individuelle Monaden.<sup>87</sup> Solche Monaden nennt Leibniz auch „Entelechien“, haben sie schließlich „in sich eine gewisse Vollkommenheit (ἔχουσι τὸ ἐντελέες), und es gibt eine Selbstgenügsamkeit (αὐτάρχεια), welche sie zu Quellen ihrer inneren Handlungen mache und sozusagen zu unkörperlichen Automaten.“<sup>88</sup> Das heißt wiederum, dass auch Monaden einen gewissen Vollkommenheitsgrad für sich beanspruchen können, auch wenn der absolute Perfektionsgrad Gottes niemals erreicht werden kann.

Außerdem ist noch darauf einzugehen, ob eine solche Monade auch zugrunde gehen kann. Da sie schließlich einen Anfang mit der Schöpfung aufweist, könnte es auch sein, dass sie ein Ende finden muss. Dem ist jedoch nicht so; nur göttliche Vernichtung könnte eine Monade im Prinzip zerstören, aber Gott zerstört nicht das Werk, welches er in der besten möglichen Welt verwirklicht hat. Das bedeutet folglich, „daß sich deshalb die Zahl der Substanzen natürlicherweise weder vermehrt noch vermindert, wenn sie auch oft transformiert werden.“<sup>89</sup> Gott hat von Anfang an geplant, welche Anzahl von Monaden im Kosmos Platz einnehmen muss, damit diese Welt die vollkommenste wird. Alle anderen Monaden sind dementsprechend „Hervorbringungen“<sup>90</sup> Gottes. Und dieser Schöpfungsakt ist nicht als einmaliger Schöpfungsakt zu verstehen. Analog zum Weltbild Descartes‘ muss Gott auch hier die Monaden am Leben erhalten. Es ist also die „Tätigkeit Gottes, der das Positive in den Geschöpfen hervorbringt und erhält und ihnen Vollkommenheit, Sein und Kraft verleiht [...]“<sup>91</sup> Aber abgesehen von dieser permanenten Abhängigkeit Gott gegenüber sind Monaden die freisten geschaffenen

---

<sup>87</sup> Vgl. *Monadologie*, § 9. Damit steht Leibniz‘ pluralistischer Ansatz beispielsweise entgegen Spinozas substanzenmonistischer Lehrmeinung.

<sup>88</sup> *Monadologie*, § 18: On pourroit donner le nom d’Entelechies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελέες) il y a une suffisante (αὐτάρχεια) qui les rend sources de leur actions internes et pour ainsi dire, des Automates incorporels.

<sup>89</sup> Discours, IX: Item qu’aucune substance ne sçauroit commencer que par creation, ny perir que par annihilation. Qu’on ne divise pas une substance en deux, ny qu’on ne fait pas de deux une, et qu’ainsi le nombre des substances naturellement n’augmente et ne diminue pas, quoyqu’elles soyent souvent transformées.

Ergänzend *Principes*, § 2.

Zur Entstehung und zum möglichen Ende einer Monade vgl. auch *Monadologie*, § 6. Hier behauptet Leibniz, „daß die Monaden nur auf einen Schlag anfangen und enden können, d.h. sie können nur durch Schöpfung anfangen und durch Vernichtung enden [...]“ [[...] que les Monades ne sçauroient commencer que par creation, et finir que par annihilation [...].]

<sup>90</sup> *Monadologie*, § 47: „So ist Gott allein die anfängliche Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, von der alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden Hervorbringungen sind [...]“ [Ainsi Dieu seul est l’unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions [...].]

<sup>91</sup> *Theodicée*, I, § 30: [...] l’action de Dieu qui produit et conserve ce qu’il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l’être et de la force [...].

Ergänzend *Discours XXVIII*: „Nun gibt es im strengen Sinne der metaphysischen Wahrheit keine äußere, auf uns einwirkende Ursache, Gott allein ausgenommen; und er kommuniziert mit uns unmittelbar, kraft unserer kontinuierlichen Abhängigkeit.“ [Or dans la rigueur de la verité Metaphysique, il n’y a point de cause externe qui agisse sur nous, excepté Dieu seul, et luy seul communique avec nous immediatement en vertu de nostre dependance continuelle.]

Entitäten, sind sie schließlich individuelle Einheiten und Ausgangspunkte von beispielsweise Eigenschaften.

Nun haben wir etwas über die generelle Beschaffenheit und die Stellung der Monaden im Kosmos erfahren, aber noch immer offen ist die Frage danach, was eigentlich die Tätigkeit einer solchen Monade ist. Gott als einzige ungeschaffene Substanz ist derjenige, der das Universum erhält. Was ist jedoch die Tätigkeit der geschaffenen Monaden? So viel sei bereits gesagt: Wir werden uns an Platon, Aristoteles, vor allem an Plotin, aber auch an Descartes erinnert fühlen.

Die Monade ist von Gott geschaffen. Dementsprechend ist ihr auch ein Funke Göttlichkeit inhärent, sodass Leibniz zu dem Urteil gelangt, „daß jede Substanz in irgendeiner Weise das Merkmal der unendlichen Weisheit und Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie es vermag.“<sup>92</sup> Monaden scheinen also „Nachahmungen“<sup>93</sup> von der Substanz Gottes zu sein, auch wenn diese Nachahmungen natürlich niemals an das Original heranreichen werden. Jede Monade, so formuliert es Leibniz an einer Stelle in der *Monadologie*, ist ein Mikrokosmos.<sup>94</sup> Ist eine Monade dann letztendlich auch mit *Seele* gleichzusetzen? Dem scheint so zu sein, denn bei Leibniz wird Lebendiges Lebewesen genannt, genau wie „seine Monade *Seele* genannt wird.“<sup>95</sup> Die Monade ist also von Natur aus mit einem Teil von Göttlichkeit ausgestattet. Dieser Funke an Göttlichkeit entspricht ihrem Vermögen, die höchste Vernunft Gottes zumindest eingeschränkt imitieren zu können, denn dieser Funke an Göttlichkeit *ist* die Vernunftbegabung. Und wenn nun eine solche Monade sich ihrem göttlichen Anteil bewusst wird und ihn aktualisiert, nennt man leibnizsch dies „in uns die vernünftige Seele oder den *Geist*.“<sup>96</sup> Und dieser *Geist* scheint ganz in der aristotelisch-plotinischen *voûç*-

---

<sup>92</sup> Discours, IX: [...] que toute substance porte en quelque façon le caractere de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu, et l’imite autant qu’elle en est susceptible.

<sup>93</sup> *Monadologie*, § 48: imitations

Vgl. ergänzend: Discours, XXVIII: „Auch haben wir in unserer Seele die Ideen aller Dinge nur kraft der immerwährenden Einwirkung Gottes auf uns, d.h. weil jede Wirkung ihre Ursache ausdrückt, und weil so das Wesen unserer Seele ein gewisser Ausdruck, eine Nachahmung, oder ein Bild des göttlichen Wesens, Denkens und Willens und aller darin enthaltenden Ideen ist.“ [Aussi n’avons nous dans nostre ame les idées de toutes choses, qu’en vertu de l’action continuelle de Dieu sur nous, c’est à dire parce que tout effect exprime sa cause, et qu’ainsi l’essence de nostre ame es tune certaine expression, imitation ou image de l’essence, pensée et volonté divine, et de toutes les idées qui y sont comprises.]

Außerdem scheint das ein Grund zu sein, warum Leibniz im *Discours*, IX, eine Monade mit einem Spiegel Gottes vergleicht: „Überdies ist jede Substanz gleichsam eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums, das jede auf ihre Weise ausdrückt [...]“. [De plus toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l’univers, qu’elle exprime chacune à sa façon [...].]

<sup>94</sup> Vgl.: *Monadologie*, § 62. Auch hier fühlen wir uns vor allem an den platonischen *Timaios* erinnert, in dem die menschliche Seele die göttlichste Tätigkeit, die reine Vernunftausübung, zu imitieren versucht, aber auch den die *Metaphysik* Aristoteles‘, wo endliche *οὐσίαι* durch das reine Denken des Denkens nach der Perfektion des Ersten Bewegers streben.

<sup>95</sup> *Principes*, § 4: [...] et un tel vivant est appelé *Animal*, comme sa Monade est appelée une *Ame*.

Vgl. zur Bestätigung und Ergänzung: *Monadologie*, § 19.

<sup>96</sup> *Monadologie*, § 29: Et c’est ce qu’on appelle en nous *Ame Raisonnable*, ou *Esprit*.

Das unterscheidet nämlich das Lebewesen Mensch von anderen tierischen Lebewesen, denen eine solche Begabung nicht zuteil wurde.

Tradition zu stehen. Auch hier scheint es dementsprechend der Fall zu sein, dass sich göttliche und menschliche Vernunft eher nicht prinzipiell, sondern nur graduell unterscheiden.<sup>97</sup> Die göttliche Vernunfttätigkeit ist *immer*, also *ununterbrochen*, im höchsten Grade pure Vernunft; die menschliche Vernunfttätigkeit hingegen schwankt immer, aber selbst unter optimaler Vernunfttätigkeit wird dieser höchste Grad niemals von einer Monade wie der eines Menschen erreicht. Aber indem der Mensch sich der Vernunfttätigkeit hingibt, ist es ihm prinzipiell möglich, die göttliche Tätigkeit zumindest im Ansatz zu imitieren. In welchem Grad die Vernunft allerdings ausgeprägt wird, ist höchst individuell, weil jede Monade sich in unterschiedlichem Maße auf eben jene konzentriert und jene aktualisiert. Wenn eine Monade sich jedoch voll und ganz auf die göttliche Vernunft spezialisiert, „wenn diese Seele bis zur *Vernunft* erhoben wird, ist sie etwas höchst Erhabenes, und man zählt sie zu den Geistern [...]“<sup>98</sup> Denn Geister sind letztendlich „die im höchsten Maße vervollkommnungsfähigen Substanzen [...]“<sup>99</sup> Manche Monaden sind durch ihre Vernunft *vollkommener* und damit *göttlicher* als andere und das hat auch Konsequenzen bezogen auf ihr Sein. Geister können näher an Gott treten als Seelen, die sich nicht um Vernunfttätigkeit bemühen. Genau derselbe Geist, der jedoch durch Ausübung der Vernunft näher an Gott getreten ist, kann durch das Beiseitelassen derselben jedoch auch – und das scheint ebenfalls ein Grundgedanke Leibniz‘ zu sein – wieder in der Seinshierarchie fallen.

Nachdem wir nun vor allem die geistige Ebene beleuchtet haben, gilt es, sich der körperlichen zuzuwenden. Denn jede Monade ist mit einem Körper verbunden und beide zusammen ergeben das Lebewesen.<sup>100</sup> Dennoch ist der Körper nicht das eigentliche *Ich*. Ein solches ist nämlich die immaterielle Seele, denn

man kann das sogar im physischen Sinne sagen, wie wir ja sagen, daß die Körper durch ihr Verwesen zugrunde gehen. Aber die verständige Seele, die erkennt, was sie ist, und die das Wort *Ich* sagen kann, was sehr viel sagt, hat Dauer und Bestand in viel größerem Maße als die anderen, nicht nur im metaphysischen Sinne, sondern sie bleibt auch im moralischen Sinne dieselbe und macht dieselbe Person aus.<sup>101</sup>

Die Monade, und das wurde bereits deutlich, als Seele ist das einheitsstiftende Moment und damit dasjenige, worauf sich der Körper bezieht. Damit ist diese Seele auch das, was man als das *Ich* zu bezeichnen hat, während der Körper dasjenige ist, was die Seele mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt verbindet. Es gibt im leibnizschen Kosmos nur ein

---

<sup>97</sup> Vgl.: Poser (2005): 56. Vgl. zusätzlich dazu Kaehler (2016): z.B. 137.

<sup>98</sup> Principes, § 4: Et quand cette Ame est élevée jusqu’à la *Raison*, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les esprits [...].

Vgl. zusätzlich Principes § 14, wo ebenfalls deutlich wird, dass Geister letztendlich nichts anderes als vernünftige Seelen sind.

<sup>99</sup> Discours, XXXVI: En effect les Esprits sont les substances les plus perfectionnables [...].

<sup>100</sup> Vgl.: Principes, § 4.

<sup>101</sup> Discours, XXXIV: Mais l’ame intelligente, connoissant ce qu’elle est, et pouvant dire ce *moy*, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste Metaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même moralment et fait le même personnage.



einziges Wesen, welches *rein* geistig, völlig ohne Körper, ist: Gott.<sup>102</sup> Körper und geschaffene Seele hingegen sind ineinander verwoben.

Aber Lebewesen können auch vergehen, also sterben. Wie greift Leibniz dies in seiner Theorie auf? Wenn das Lebewesen stirbt, heißt das nicht, dass etwas von beidem, Körper und Seele, endgültig vergehe, sondern vielmehr, dass etwas wie eine Metamorphose stattfindet. Für Leibniz scheint eindeutig festzustehen, „daß es niemals eine völlige Neuentstehung noch einen vollkommenen Tod im strengen Sinne gibt, der in der Abtrennung der Seele bestünde.“<sup>103</sup> So sind Seelen wie auch Lebewesen ganz grundsätzlich

unfähig zur Neuentstehung und zum Vergehen: Sie werden nur entwickelt, eingehüllt, neu bekleidet, ausgezogen, transformiert. Die Seelen verlassen niemals ganz ihren Körper und gehen nicht von einem in einen anderen Körper über, der ihnen gänzlich neu wäre. Es gibt keine *Metempsychose*, sondern *Metamorphose*.<sup>104</sup>

Im Zusammenspiel mit der Monade als Seele konstituiert der Körper also „das, was man ein *Lebendiges* nennen kann und mit der Seele das, was man ein *Lebewesen* nennt.“<sup>105</sup> Beide Momente müssen zusammenkommen, wenn Leibniz von einem Lebewesen spricht; beide Momente können nur begrifflich voneinander getrennt werden. Allerdings kommt der Monade dabei Priorität zu, denn sie ist dasjenige, welches Gott näher treten kann und die körperliche Welt strukturiert. Eine solche Monade ist „das Zentrum einer zusammengesetzten Substanz“ und „das Prinzip ihrer Einheitlichkeit“<sup>106</sup>. Sie ist das einheitsstiftende Moment eines Lebewesens, dessen Organisationsprinzip<sup>107</sup> und damit das, was das Lebewesen zu dem macht, was es eben ist. Der Körper hingegen ist und bleibt nur eine „Maschine“<sup>108</sup>, in der das eigentliche *Ich* zu Hause ist.

Schließlich – nach Gott, den Monaden und den Körpern – ist auch noch kurz auf die

---

<sup>102</sup> Monadologie, § 72: „Es gibt auch keine gänzlich voneinander *getrennten Seelen*, noch Geister ohne Körper: Gott allein ist vom Körper gänzlich entkoppelt.“ [[...] il n’y a pas non plus des *Ames* tout à fait *separées*, ny de Genies sans corps. Dieu seul en est detaché entierement.]

Vgl. außerdem Theodicée, § 10: „Diese Substanzen bestehen immer unabhängig von allem anderen, außer von Gott, und sind nie vom ganzen organischen Körper getrennt.“ [[...] que ces substances doivent toujours subsister indépendamment de tout autre que de Dieu, et qu’elles ne sont jamais séparées de tout corps organisé.]

<sup>103</sup> Monadologie, § 73: C’est ce qui fait aussi qu’il n’y a jamais ni generation entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la separation de l’ame.

<sup>104</sup> Principes, § 6: Ainsi non seulement les Ames, mais encore les animaux sont ingenerables et imperissables, ils ne sont que developpés, enveloppés, revêtus, depouillés, transformés. Les Ames ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d’un corps dans un autre corps, qui leur soit entièrement nouveau. Il n’y a donc point de *Metempsychose*, mais il y a *Metamorphose*.

<sup>105</sup> Monadologie, § 63: Le corps appartenant à une Monade qui en est l’Entelechie ou l’Ame; constitue avec l’Entelechie ce qu’on peut appeller un *vivant*, et avec l’Ame ce qu’on appelle un *Animal*.

<sup>106</sup> Principes, § 3: [...] le centre d’une substance composée (comme par exemple d’un animal) et le principe de son unicité [...].

<sup>107</sup> Vgl. dazu Holz (1992): 116. Außerdem steht Leibniz damit noch näher an der aristotelischen Substanzlehre, denn auch bei Aristoteles kann man die Seele als das Organisationsprinzip eines Menschen bezeichnen.

<sup>108</sup> Monadologie, § 77: „Machine“

Eigenschaften von Dingen einzugehen, die bei Leibniz – wie bei Descartes – auch als *Modi von Dingen* bezeichnet werden können. Während Substanzen einfach und Einheiten sind, gibt es eine „Vielfältigkeit der Modifikationen, die sich in derselben einfachen Substanz finden müssen und die in der Vielfalt der Bezüge der Dinge bestehen müssen, die außerhalb sind.“<sup>109</sup> Deshalb vergleicht Leibniz eine Substanz weiter mit einem „Zentrum oder Punkt, bei dem sich trotz aller Einfachheit durch die darin zusammenlaufenden Geraden unendlich viele Winkel bilden lassen.“<sup>110</sup> Leibniz‘ Vergleich leuchtet ein: Der Körper, der mein *Ich* trägt, kann in ganz unterschiedlichen Weisen erscheinen: Er kann braune Haare haben, blonde Haare, lange oder kurze Haare, oder auch gar keine Haare; er kann 1,85 Meter groß sein, er kann aber auch 1,75 Meter groß sein. Manche Eigenschaften ändern sich dabei nicht oder nur minimal, andere hingegen wechseln beständig. Jedenfalls sind das die *Modifikationen*, die dem Körper als Eigenschaften anhängen, ihn aber auch individualisieren.

Nachdem wir nun die wesentlichen Momente des leibnizschen Kosmos kurz erläutert haben, gilt es abermals, der Frage nachzugehen, inwiefern man eine Realitätsgradation bei Leibniz erkennen kann. *Dass* man Grade der Realität bei Leibniz prinzipiell zu erwarten hat, untermauert grundsätzlich auch eine kleine Schrift namens „*Existentia. An sit Perfectio*“. Hier spricht Leibniz ganz explizit von einem „gradus realitatis“<sup>111</sup> und untersucht ganz prägnant, ob es eine *perfectio* gibt. Bei der folgenden Gradationsanalyse werden uns nun allerdings keine Überraschungen erwarten. Denn im Großen und Ganzen decken sich die einzelnen Gradstufen mit denen, die schon im cartesischen Kosmos vorzufinden waren.

Denn auch Leibniz führt als höchste Substanz, von der alles andere abhängt, Gott auf. Gott hat den höchsten Grad an Realität, weil sich in ihm alle Vollkommenheiten konzentrieren – er ist *pure* Vollkommenheit, könnte man sagen. Ihm kommt alles „im allerhöchsten Grade“<sup>112</sup> zu. Damit muss er auch „soviel Realität [im Sinne von Vollkommenheit] wie möglich enthalten.“<sup>113</sup> Gott, wie Leibniz im *Discours* anmerkt, ist folglich ein „absolut vollkommenes Sein“<sup>114</sup>. Durch seine Vollkommenheit ist er gänzlich und absolut unabhängig, selbstständig, außerdem notwendig, weil er für die Schöpfung des Kosmos verantwortlich ist. Diese Schöpfung lässt darauf schließen, dass Gottes Verstand ebenfalls der höchsten Vernunfttätigkeit entspricht, denn nur eine solche ist in der Lage, die auf einen limitierten Menschen unendlich wirkenden Möglichkeiten möglicher Welten zu kalkulieren und die beste davon auszuwählen. Dieser Schöpfungsakt könnte auch, worauf Poser zurecht hinweist, „auf eine neuplatonistische

---

<sup>109</sup> Principes, § 2: Car la simplicité de la substance n’empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.

<sup>110</sup> Principes, § 2: C’est comme dans un *centre* ou point, tout simple qu’il est, se trouvent une infinité d’angles formés par les lignes qui y concourent.

<sup>111</sup> *Existentia. An sit Perfectio*, (in IV), 1354, Nr. 253. Für eine ausführlichere Untersuchung von Graden der Realität bei Leibniz vgl. Kaehler (2016).

<sup>112</sup> *Discours*, I: [...] il est à propos de remarquer qu’il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble, et que chacune luy appartient au plus souverain degré.

<sup>113</sup> *Monadologie*, § 40: [...] et contenir tout autant de réalité qu’il est possible.

<sup>114</sup> *Discours*, I: un être absolument parfait

Weise als eine von Gott ausgehende Emanation gesehen werden, die über die Seele zu den organischen Körpern und hinunter bis zur Materie reicht.“<sup>115</sup> Genau aus diesem Grund *muss* man notwendigerweise nach Leibniz auf Gott als Urgrund stoßen, wenn man immer weiter nach dem *Warum* der Dinge fragt. Wenn man das Prinzip vom zureichenden Grunde also bis auf das Äußerste ausreizt, führt es den Fragenden zum letzten, einzigartigen Urgrund aller seienden Dinge der Welt: Gott, dem dementsprechend der höchste Grad an Realität zugesprochen werden muss.

Auf diese einzige ungeschaffene Substanz folgen die geschaffenen Substanzen, die Monaden. Die Monaden sind deshalb ein Sonderfall, weil sie in einem sonst statischen System von Graden dynamisch agieren können. Denn eine Monade kann zum *Geist* werden, sie kann aber auch auf die körperliche Welt beschränkt verharren. Dementsprechend ist ihr Grad dynamisch und kann auf- und absteigen. Man könnte sagen, dass ihr Realitätsgrad an ihre „Perzeptionsfähigkeit“<sup>116</sup> gebunden ist. Aktualisiert sie ihre göttliche Vernunft, steigt ihr Grad; wendet sie sich von dieser ab, fällt er wieder. Und so ergibt sich eine Dynamik in Bezug auf den Realitätsgrad, der jedoch *immer* zwischen Gott und dem nachfolgenden, statischen Grad, dem der Körper, pendelt.

Auf die geistige folgt nämlich die körperliche Welt. Auch Körper sind Substanzen, aber sinnlich wahrnehmbare. Körper sind unter der geistigen Welt anzusiedeln, weil beispielsweise die Monaden das Organisationsprinzip eines Körpers sind. Sie machen *einen* Körper zu *einem* Körper. Dementsprechend müssen Körper „als zweitrangig, als Phänomene von geringerer Realität“<sup>117</sup> angenommen werden.

Und schließlich, knapp über dem Nichts, weil sie die größte Abhängigkeit und damit am Ende einer Existentialkette stehen, sind die Modifikationen zu verordnen. Sie haben den geringsten Grad an Realität im leibnizschen Kosmos, weil für ihre Existenz die meisten Bedingungen erfüllt sein müssen.

Wie wir also sehen, gibt es eine beträchtliche Nähe zu Platon, Aristoteles, aber auch Plotin; manche Interpreten wie Poser gehen sogar soweit und sprechen davon, dass bei Leibniz „die innigste Verbindung des platonisch konzipierten Ideenreichs mit der aristotelischen Substanzkonzeption vor[liegt].“<sup>118</sup> Zu Descartes – so könnte man behaupten – gibt es sogar ein unmittelbares Verwandtschaftsverhältnis. Bei Leibniz rückt „ein ontologischer, auf Einheit gegründeter Harmoniegedanke“<sup>119</sup> vielleicht mehr in der Vordergrund, aber im Prinzip gibt es viele Übereinstimmungen, was die Prinzipien der Realität und ihre Gradation betrifft. Bei beiden Konzeptionen kann man sich die Welt als

---

<sup>115</sup> Poser (2005): 145. Vgl. an selber Stelle: „Dies zeigt, dass die Emanation, die in Gott ihren Ursprung hat, die Substanzen, die organischen Körper und die ganze Zustandsfolge der Aggregate hervorbringt. Und es verdeutlicht, dass die Emanation jene Art von Kraft zum Ausdruck bringt, die dem Denken Gottes entspringt und das Beste ausdrückt, eine Kraft, die, von Ebene zu Ebene transformiert, in den Substanzen ebenso wie in den Körpern beobachtet werden kann.“

<sup>116</sup> Kaehler (2016): 139. Vgl. zum dynamischen Realitätsgrad der Monaden auch 137f.

<sup>117</sup> Poser (2005): 139-140.

<sup>118</sup> Poser (2005): 130.

<sup>119</sup> Poser (2005): 34. Vgl. dazu auch Discours, VI: „Denn was die universale Ordnung anbetrifft, so ist darin alles übereinstimmend.“ [Car quant à l'ordre universel, tout y est conforme.]

eine Einheit vorstellen, in der „alles miteinander verbunden ist [...]“<sup>120</sup> Es gibt einen „Gesamtzusammenhang aller Einzelnen“<sup>121</sup>, wobei der Fluchtpunkt aller Dinge das Wesen mit dem höchsten Grad der Realität ist, nämlich Gott.

#### 5.4. Christian Wolff

Der nächste zu behandelnde Philosoph ist ebenfalls wichtig, um zu verstehen, welchen Wandel der kritische Kant vollzieht, weil Kant sich mit seiner eigenen Lehre neben Leibniz auch vor allem von jenem Philosophen und seinen Anhängern abgrenzen will. Die Rede ist von Christian Wolff und dessen Konzeption der Realität, wobei auch hier zu Beginn festgehalten werden kann, dass Wolff wiederum viele Elemente von Leibniz und Descartes in seiner eigenen Weltvorstellung integrieren wird. Damit einher geht natürlich auch die Nähe zu Aristoteles, aber auch Platon sowie Plotin. So beginnt Christian Wolff beispielsweise seine *Philosophia prima* mit folgender Begrifflichkeit:

Derselbe Teil wird gewöhnlich *Erste Philosophie* genannt, weil er die ersten Prinzipien und ersten Begriffe lehrt [...].<sup>122</sup>

Wenn wir uns zurückerinnern, fällt auf, dass das auch Aristoteles *genauso* hätte sagen können, da ja das, was wir als seine *Metaphysik* bezeichnen, von Aristoteles selbst eigentlich *Erste Philosophie* genannt wird. Trotz dieser nicht zu verleugnenden Nähe ist es Christian Wolff gelungen, eine Konzeption des Kosmos entworfen zu haben, die im 18. Jahrhundert so einflussreich war, dass Simmerts Einschätzung, sie sei ein

---

<sup>120</sup> Principes, § 3: Et comme à cause de la plénitude du Monde tout est lié et que chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins selon la distance [...].

<sup>121</sup> Holz (1992): 76.

<sup>122</sup> *Philosophia prima*, § 1: *Philosophia prima* eadem appellari solet, quia prima principia notionisque primas tradit [...].

Aber es wäre natürlich zu kurz gegriffen, Wolff rein auf aristotelische Einflüsse zu reduzieren. Denn unbezweifelbar ist es – wie Efferz (in Theis/Aichele, 2018) ausführt – als „Verdienst Wolfs zu nennen, die scholastische ontologische Tradition aufgenommen und sie für die weitere Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie bereitgestellt zu haben.“, 150. Zu den Einflüssen, die auf Wolff gewirkt haben, vgl. auch Leduc (in Theis/Aichele, 2018), der Wolffs Vorgehen generell so einschätzt, „that Aristotelianism and Scholasticism contain valuable elements and must then be taken into consideration in contemporary questioning. This is the reason why Wolff often begins his philosophical reflections, mainly on ontology, by examining scholastic definitions, for instance on possibility, necessity, perfection or individuality.“, 37. Leduc geht schließlich so weit, dass er Francisco Suárez und die Scholastiker als die wichtigsten Einflüsse auf Wolff, der die Elemente derer Lehren mit neuen Elementen „reformiert (reformed)“ habe, nennt (44). Und da jene wiederum stark durch Aristoteles beeinflusst wurden, kann man auch Wolff mit Aristoteles in Verbindung bringen. Außerdem setzt sich Wolff stark mit seinen unmittelbaren Vorgängern, Leibniz und Descartes, auseinander. Vgl. hierzu Leduc (in Theis/Aichele, 2018): 36ff.

„intellektueller Fixpunkt“<sup>123</sup> gewesen, zuzustimmen ist – zumindest so lange, bis ein gewisser Immanuel Kant dieser Art von Metaphysik das Fundament entzog. Auch Wolff entwirft eine Wirklichkeitskonzeption, in der kontingente Dinge miteinander verbunden sind, und so unsere Welt ergeben, wie er in der *Cosmologia* ausführt:

Series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum dicitur  
*Mundus, sive etiam Universum.*<sup>124</sup>

Letztendlich ist die *Welt* also etwas, was sich aus einer Vielzahl von kontingenten Dingen, die auf eine gewisse Art und Weise miteinander verbunden sind – so z.B. dadurch, dass sie Teile *derselben* Welt sind –, zusammensetzt. Dieser *nexus*<sup>125</sup>, diese Verbindung zwischen den verschiedenen Teilen des Universums, ist essentiell für Wolffs Weltbild. Denn die universale Verbindung zwischen allen Teilen des Kosmos ermöglicht es Wolff, die Welt als eine Art von Maschine zu bezeichnen:

*Mundus omnis, etiam adspectabilis, machina est.*<sup>126</sup>

In einer Maschine ist es üblich, dass alle Teile eine *Teil*-Funktion einnehmen, sodass all diese unterschiedlichen *Teil*-Funktionen zu der *Gesamt*-Funktion der Maschine beitragen. Nur so kann eine Maschine funktionieren. Man könnte auch Zahnräder als Beispiel nehmen: Damit die Maschine, die aus einer bestimmten Menge an Zahnrädern besteht, einwandfrei läuft, ist es wichtig und erlässlich, dass auch jedes Zahnrad – sei es auch noch so klein – läuft, wobei manche Zahnräder mehr Arbeit verrichten als andere. Wolff entwirft also ganz eindeutig ein „mechanistisches Verständnis der Welt“<sup>127</sup>, indem er solche Vergleiche zieht. Doch eine Maschine benötigt auch einen Konstrukteur, denn nur so kann eine Maschine überhaupt erst entstehen. Deshalb wollen wir folgend die einzelnen Bestandteile dieses von Wolff entworfenen Kosmos genauer untersuchen, um schließlich bestimmen zu können, ob und inwiefern eine Gradation in der Wolff'schen Realität vorliegt.

Entscheidend für Wolffs Wirklichkeitssystem ist Gott als eine Substanz mit einer einzigartigen Sonderstellung. Wie schon bei Descartes und Leibniz zuvor, verwundert es nicht weiter, dass auch Wolff zu einer solchen Annahme gelangt. Doch welchen Weg geht Wolff, um Gott als die wirkungsmächtigste Entität des Alls belegen zu können? In der *Theologia naturalis I* wählt Wolff den aposteriorischen Weg, das heißt, dass von bestimmten Dingen, die wir unmittelbar in unserer Sinnlichkeit erfahren können, auf Gott und sein Wesen geschlossen werden kann.<sup>128</sup> Als Ausgangspunkt kann man nun zunächst

---

<sup>123</sup> Simmert (in Theis/Aichele, 2018): 217.

<sup>124</sup> *Cosmologia*, § 48. Dabei betont Wolff (*Cosmologia*, § 80) aber auch die Kontingenz der von ihm als *successiva* bezeichneten Dinge: *Successiva in Mundo sunt contingentia.*

<sup>125</sup> *Cosmologia*, § 10.

<sup>126</sup> *Cosmologia*, § 73. Vgl. zusätzlich § 65.

<sup>127</sup> Simmert (in Theis/Aichele, 2018): 199.

<sup>128</sup> Vgl.: *Theo. nat. I*, § 10. Vgl. ergänzend *Dt. Metaphysik*, § 1046, wo ein Zusammenhang zwischen Welt als Maschine und Gottesbeweis hergestellt werden kann.

einmal heranziehen, dass wir existieren, weil wir uns unserer selbst bewusst sind.<sup>129</sup> Denn für Wolff bedeutet es, zu sein, dass man sich seiner selbst und anderer Dinge bewusst wird. Da wir nun existieren, indem wir uns unserer und anderer Dinge bewusst sind, können wir den nächsten Schritt gehen: Wir können nämlich fragen, *warum* wir existieren; wir können aber auch fragen, *warum* dies existiert, *warum* das existiert usw.<sup>130</sup> Wir stützen uns dabei auf das Prinzip vom zureichenden Grunde, nach dem – wie wir bereits wissen – alles Existierende für seine Existenz einen zureichenden Grund aufweisen muss, denn *nihil est sine ratione*.<sup>131</sup> Dabei steht für Wolff jedoch außer Frage, dass nicht das *nihilum* den Grund enthalten kann, warum etwas ist.<sup>132</sup> Ähnlich wie bei Leibniz wird das Prinzip vom zureichenden Grunde vielmehr dafür angewandt, um auf die *Letztursache* zu schließen. Es geht darum, den Initiator *aller* Existentialketten bestimmen zu können. Dass dies wolffisch möglich ist, hängt damit zusammen, dass das Verursachte und das Verursachende – wie alles im wolffianischen Kosmos – untrennbar miteinander verbunden sind, wie Wolff weiter in der *Cosmologia* ausführt:

*Inter causam & causatum datur nexus, seu causa & causatum inter se connectuntur.*<sup>133</sup>

Aufgrund dieser Verbindung muss es möglich sein, den zureichenden Grund, also den Verursacher, des Verursachten in diesem Verursachten selbst zu finden, indem man nach dem *Warum*, den hinreichenden und notwendigen Bedingungen, der Existenz des Verursachten fragt. Wie schon das Beispiel von Tisch und Handwerker in Bezug auf Leibniz gezeigt hat, wird man irgendwann, wenn man immer und immer weiter nach dem *Warum* der aufeinanderfolgenden Dinge fragt, feststellen, dass die Enden jeder einzelnen Existentialkette in einem einzigen, gemeinsamen Endpunkt münden. Und diesen Endpunkt (oder auch Anfangspunkt, je nach Perspektive) stellt *Gott* als der endgültige und universale zureichende Grund dar. Denn was passiert, wenn man nach dem *Warum* von Gottes Existenz fragt? Man wird dasselbe Wesen zur Antwort erhalten. Gott ist in Gott gegründet; Gottes zureichender Grund liegt in Gott.<sup>134</sup> Durch das Prinzip vom zureichenden Grunde wird man also irgendwann unumgänglich auf Gott als ultimativen zureichenden Grund aller Entitäten stoßen.

Doch was bedeutet Gott nun für Christian Wolff? Was ist das Wesen Gottes? Letztendlich erwartet uns hier keine große Überraschung, wenn wir das zu Wolffs Lebzeiten vorherrschende christliche Gottesbild beachten. In der *Theologia naturalis II* merkt Wolff selbst dazu Folgendes an:

---

<sup>129</sup> Vgl.: Dt. Metaphysik, § 5. Dazu auch: Theis (in Theis/Aichele): 225f.

<sup>130</sup> Vgl. hierzu: Philosophie prima, § 56: Per *Rationem sufficientem* intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit.

Zusätzlich auch Dt. Metaphysik, § 29f.

<sup>131</sup> Vgl. dazu Philosophie prima, § 70: *Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit.*

<sup>132</sup> Philosophie prima, § 66: *Nihilum non continet rationem, cur aliquid sit.*

<sup>133</sup> Cosmologia, § 16.

<sup>134</sup> Vgl. dazu Philosophia prima, § 309, außerdem Theo. nat. I, § 31.

Nullum cognoscitur ens aliud praeter Deum, ex cuius definitione nominali, per quam possibile intelligitur, existentia seu actualitas ejus concluditur.<sup>135</sup>

Gott ist also das einzige Wesen, aus dessen reinem Begriff auf seine essentiellen Eigenschaften geschlossen werden kann. Die Definition des Begriffs „Gott“ umfasst nämlich einige Merkmale, die *in jedem Fall* auf Gott als letzten Grund, als Urgrund, aller Dinge auszeichnen *müssen*. So muss Gott das vollkommenste Wesen sein.<sup>136</sup> Als vollkommenstes Wesen wiederum

ist [...] Gott ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen zu finden<sup>137</sup>

Er ist sogar höchst selbstständig, weil er nur auf sich selbst angewiesen ist, während alles andere sich mindestens auf ihn berufen muss, um die eigene Existenz zureichend erklären zu können. Für Wolff ist Gott somit das „ens perfectissimum, scilicet absolute tale.“<sup>138</sup> Als *ens perfectissimum* kommt es Gott zu, im höchsten Grade zu sein, da Abstufungen bei Gott einen Widerspruch mit seinem Wesen bedeuten würden. Er ist dadurch unbegrenzt, verändert sich niemals (denn wenn er sich verändern würde, *müsste* sein Wesen vom höchsten Grade abweichen, sodass Gott dann nicht mehr Gott wäre) und unendlich.<sup>139</sup> Für ein solches Wesen steht es für Wolff damit weiterhin fest, dass es keinen Körper (also keinen Stoff) hat.<sup>140</sup> So ist Gott das höchst selbstständige Wesen, dem das absolut Vollkommene zugeschrieben werden muss.

Darüber hinaus bezeichnet Wolff ihn – nun ganz eindeutig christlich gefärbt – als „creator“, „conservator“ und „gubernator“.<sup>141</sup> Das wollen wir näher erläutern. Deshalb zunächst zu Gott als Schöpfer. Da Gott vollkommen ist, muss sein Wille ebenfalls vollkommen sein. Da er nun derjenige ist, der für die Existenz der Dinge in der Welt, und damit für die Existenz der Welt insgesamt, verantwortlich ist, muss er notwendigerweise die größtmögliche Vollkommenheit der Welt anstreben,<sup>142</sup> auch, wenn völlig klar ist, dass sie niemals so vollkommen wie er selbst sein kann. Wie bei Leibniz kennt auch der Wolff'sche Gott sämtliche mögliche Welten:

*Deus omnes mundos possibles atque semetipsum cognoscit.*<sup>143</sup>

Da aber diese Welt, in der wir leben, die vollkommenste unter allen möglichen ist, und Gott dies erkannt hat, wurde eben diese von Gott erschaffen.<sup>144</sup> Dass Gott zu solch einer Denkleistung fähig ist, zeigt noch mehr über sein Wesen. Denn wer eine solche

---

<sup>135</sup> Theologia naturalis, II, § 28, Anm.

<sup>136</sup> Vgl.: Theo. nat. I, § 4.

<sup>137</sup> Deutsche Metaphysik, § 945.

<sup>138</sup> Theologia naturalis, II, § 14.

<sup>139</sup> Vgl. hierzu auch Theis (in Theis/Aichele, 2018): 229.

<sup>140</sup> Vgl.: Theo. nat. II, § 39f.

<sup>141</sup> Theo. nat. I, § 1072.

<sup>142</sup> Vgl.: Dt. Metaphysik, § 981.

<sup>143</sup> Theologia naturalis, I, § 141.

<sup>144</sup> Vgl. Theo. nat. I, § 115.

Kalkulation anstellen kann, wer jedes kleinste Detail für jede mögliche Welt kennt und einordnet, *muss* notwendigerweise im höchsten Maße vernünftig sein, oder anders ausgedrückt:

*Deo comperit ratio in gradu absolute summo.*<sup>145</sup>

Vernunfttätigkeit spielt also auch hier eine äußerst gewichtige Rolle, weil sie im höchsten Grade dem Wesen Gottes zukommen muss. Wolff greift dabei eindeutig Motive Leibniz' auf und verwendet sie für seine eigene Lehre und Realitätskonzeption.

Doch nicht nur die Welt insgesamt, sondern natürlich auch die einzelnen Teile, die die Welt ja erst zu einer Welt machen, hat Gott geschaffen. Was muss also zusätzlich noch erwähnt werden, wenn man die wichtigsten Komponenten der Wolffschen Wirklichkeit erfassen will? An erster Stelle ist noch zur Geisteswelt die menschliche Seele, die auch für Wolff erwartungsgemäß einfach und immateriell ist, zu zählen.<sup>146</sup> Mit dieser beschäftigt sich Wolff vor allem in der *Psychologia rationalis* sowie in der *Psychologia empirica*.<sup>147</sup> Die Seele ist dasjenige, was dem Menschen (zumindest mit seinem geistigen Moment) ermöglicht, das „bonum“ zu erkennen und anzustreben.<sup>148</sup> Auch bei Wolff hat die Seele demnach Sonderfunktionen, die über das Körperliche, über die sinnliche Welt hinausgehen. Aber dennoch hat der Mensch als Lebewesen nicht nur ein geistiges Moment, sondern auch ein körperliches, welches Einfluss auf das seelische nimmt. Durch die Gebundenheit an einen Körper ist eine Seele nämlich nicht so frei und ungebunden wie beispielsweise Gott, den man als Wesen der positiven Extreme als Vergleichspunkt hinzuziehen kann. Vielmehr ist sie im „hic et nunc“<sup>149</sup>, im Hier und Jetzt, zu verorten und damit ist sie zumindest nicht in dem Grad – nämlich dem höchsten – transzendental, zeit- und ortsunabhängig wie Gott. Genauso ist ihre Tätigkeit an die Sinne gebunden und niemals völlig klar und rein.<sup>150</sup> Aber gleichzeitig ist, wenn der Körper die Verbindung zur sinnlichen Welt ist, die Seele das Tor zur geistigen und damit göttlichen Welt. Sie ist – wie schon bei den anderen Philosophen zuvor – der göttliche Funke im Menschen.

---

<sup>145</sup> Theologia naturalis, II, § 122.

<sup>146</sup> Vgl. dazu z.B. *Psychologia rationalis*, § 60.

<sup>147</sup> Jedoch auf unterschiedliche Art und Weise. Die *Psychologia rationalis*, wie Rumore (in Theis/Aichele, 2018) zuzustimmen ist, „explains a priori what empirical psychology states a posteriori. In this sense, as Wolff claims, both parts of the science of the soul are in fact by themselves types of *philosophical knowledge*: indeed the task of empirical psychology is not the mere accumulation of empirical data concerning the soul (which would make it *historical knowledge*), but rather a much deeper investigation [...]“, 181. Wichtig ist auch die Bedeutung von „rationalis“ in diesem Kontext, worauf Goubet (in Theis/Aichele, 2018) richtigerweise hinweist: „Rational‘ bedeutet nicht, dass sie mit vernünftigen Wesen zu tun hat, sondern dass sie a priori verfährt. Wolff möchte nach wissenschaftlicher Methode vorgehen, und im vorliegenden Fall will er insbesondere aus der Einfachheit der Kraft die Mannigfaltigkeit der Vermögen deduzieren.“, 155-156. „Rationalis“ bedeutet auch nicht, dass die Erfahrungsebene ausgeschlossen wird, was nämlich aufgrund der engen Verbindung zwischen rationaler und empirischer Psychologie nicht möglich ist (vgl. dazu 156).

<sup>148</sup> *Psychologia rationalis*, § 520: Per essentiam & naturam suam bonum appetit, malum aversatur

<sup>149</sup> Goubet (in Theis/Aichele, 2018): 165.

<sup>150</sup> Für eine ausführlichere Auseinandersetzung dieser Punkte und mit den Einschränkungen der Seele generell vgl.: Goubet (in Theis/Aichele, 2018): 165f.



Beispielsweise ist es – wie Wolff im *Discursus praeliminaris* ausführt – uns durch sie, indem wir die Eigenschaften der Seele gänzlich klar und rein und ohne körperliche Gebundenheit denken, möglich, Attribute Gottes abzuleiten.<sup>151</sup> So muss Gottes Vernunft also unendlich sein, während die menschliche Seele in ihrer Vernunfttätigkeit immer eingeschränkter als jene sein wird und niemals eine unendliche Vernunftstufe erreichen können wird.<sup>152</sup> Dennoch ist dies nicht so zu verstehen, dass alle menschlichen Seelen immer das gleiche Niveau erreichen. *Prinzipiell* wäre das möglich. In der Praxis ist das jedoch ein höchst unwahrscheinlicher Fall, denn vielmehr entspricht es wolffisch gesprochen den Tatsachen, dass zwischen allen Seelen graduelle Unterschiede herrschen, weil jede einzelne Seele höchst individuell mit ihrer prinzipiellen Vernunftausstattung umgeht. Die eine wendet sich dieser mehr zu, die andere vernachlässigt sie. Auch eine individuelle Seele muss zu verschiedenen Zeitpunkten die Vernunfttätigkeit verschieden ausprägen. Wenn ein Mensch sich tagsüber geistigen Anstrengungen ausliefert, wird seine Vernunfttätigkeit dementsprechend beansprucht. Wenn er nachts schläft, wird diese vernachlässigt. Dennoch wird deutlich, dass es auch in der von Wolff konzipierten Weltvorstellung eine „Zwischenstellung des Menschen“<sup>153</sup> gibt, nämlich eine Stellung zwischen Gott als das *ens perfectissimum* und der körperlichen Welt, der nun folgend noch mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden muss.

Es ist völlig offensichtlich, dass Wolff die menschliche Existenz so bestimmt, dass ein Mensch ein „Bürger zweier Welten“<sup>154</sup> ist. Die eine Welt ist die geistige Welt, die andere die körperliche. Seelen sind einfach, also teillos, und immateriell. Körper hingegen sind prinzipiell zusammengesetzte, also aus verschiedenen Teilen bestehende Dinge.<sup>155</sup> Da Körper dem Wesen nach sinnlich wahrnehmbar sind, müssen sie in jedem Fall ausgedehnt sein. Körper zu sein bedeutet, ausgedehnt zu sein<sup>156</sup> und dementsprechend irgendeinen Raum einzunehmen.<sup>157</sup> Das wiederum bedeutet für Wolff Folgendes:

*Omne corpus terminatum praeditum est figura & determinatam habet magnitudinem.*<sup>158</sup>

Eine Gestalt zu haben, bedeutet aber auch, dass diese Gestalt bestimmte Eigenschaften besitzen muss. Bestimmte Eigenschaften – und das haben wir auch bei Wolffs Vorgängern erfahren – kann man als *Modus eines Körpers* bezeichnen. Wenn beispielsweise ein Körper die Eigenschaft hat, braune Haare zu haben, irgendwann jedoch

<sup>151</sup> *Discursus praeliminaris*, § 96: *Notiones attributorum divinatorum formamus, dum notiones eorum, quae animae conveniunt, a limitibus liberamus.*

<sup>152</sup> Vgl. *Psychologia rationalis*, § 656f.

Außerdem ist Goubets (in Theis/Aichele, 2018) Einschätzung diesbezüglich zuzustimmen: „Klar erkennt man hier einen Einfluss der Leibnizschen *Monadologie* auf Wolfs Lehrgebäude, insbesondere was die Geisterlehre betrifft.“, 158.

<sup>153</sup> Goubet (in Theis/Aichele, 2018): 158.

<sup>154</sup> Goubet (in Theis/Aichele, 2018): 165.

<sup>155</sup> *Cosmologia*, § 119: *Entia composita, ex quibus tanquam partibus componitur Mundus, dicuntur Corpora.*

Vgl. zusätzlich *Cosmologia*, § 176: *Corpora sunt substantiarum simplicium aggregata.*

<sup>156</sup> *Cosmologia*, § 122: *Omnia corpora sunt extensa.*

<sup>157</sup> *Cosmologia*, § 124: *Omne corpus spatium determinatum replet.*

<sup>158</sup> *Cosmologia*, § 123.

diese Eigenschaft insofern verändert, dass er nicht mehr braune, sondern graue Haare auf dem Haupt hat, ist bei Wolff von einer Modusveränderung die Rede.<sup>159</sup> Modi entsprechen also auch hier den aristotelischen Akzidenzien.<sup>160</sup> Außerdem sind die Essentialien zu nennen, die denjenigen Bestimmungen entsprechen, die das Wesen zu eben dem Wesen machen, welches es ist. Z.B. ist es für einen Vogel *essentiell*, ein Vogelkleid zu haben, oder für einen Löwen, ein Fell auszubilden. Essentialien und Modi sind also grundsätzlich dasjenige, was die Eigenschaften eines Körpers ausmacht.<sup>161</sup>

So viel sei zunächst zu den einzelnen Komponenten der wolffischen Realitätskonzeption gesagt. Wolff selbst fasst diese Bestandteile im *Discursus praeliminaris* folgendermaßen zusammen:

Entia, quae cognoscimus, sunt Deus, animae humanae ac corpora seu res materiales.<sup>162</sup>

In dieser Aufzählung sind vor allem drei Bestandteile, die auch bereits eine Hierarchie andeuten: Gott, menschliche Seelen und körperliche bzw. materielle Dinge, das heißt: Körper an sich, aber auch als Zugrundeliegendes für Eigenschaften. Diese Aufzählung ist wichtig, denn nun wollen wir uns abermals einer Realitätsgradation, die auch Wolffs System völlig eindeutig zugrunde liegt, zuwenden.

Zuerst sind die Eigenschaften zu nennen, weil diese – wie bei Wolffs Vorgängern auch – die meisten Bedingungen für ihre Existenz benötigen, damit höchst unselbstständig sind. Sie können nur *als Eigenschaft von* etwas existieren, denn kommen sie an keinem Körper vor, kommen sie auch nicht in der Welt vor. Sie haben den niedrigsten Grad an Realität, wenn sie überhaupt einen haben (also realisiert sind). Danach sind die Körper zu nennen. Sie sind zwar das Zugrundeliegende der Eigenschaften, gehören aber dennoch zu der Ebene der sinnlichen Welt, was bedeutet, dass ihnen nur ein mittlerer Grad an Realität zwischen Nichts und höchstem Grad zugesprochen werden kann. Zwischen den Körper und dem höchsten Grad sind die Seelen wiederum ein Mittleres: Sie erreichen nicht den höchsten Grad, ihr Grad ist aber stets über dem der Körper. Während alle anderen Grade statisch sind, ist ihrer dynamisch: Wenn sie sich ihrem eigentlichen Sein, ihrer Vernunft, zuwenden, steigt ihr Grad an Realität; vernachlässigt sie ihn und fokussiert sie sich eher auf die Sinnenwelt, verweilt ihr Realitätsgrad bloß knapp über dem der Körper.

Nach den Seelen ist die Entität mit dem absolut höchsten Grad an Realität zu nennen, nämlich Gott. Jedes andere Seiende muss sich auf ihn als *ultima ratio* berufen, wenn sie ihr Sein zureichend erklären will. Auch Gott selbst beruft sich auf sich, allerdings ist er dadurch sich selbst zureichend, Wolff verwendet deshalb sogar den Superlativ:

*Deus sibimet ipsi sufficientissimus est.*<sup>163</sup>

---

<sup>159</sup> Vgl. dazu z.B. *Cosmologia*, § 511.

<sup>160</sup> Vgl.: *Prima philosophia*, § 247-249.

<sup>161</sup> Für eine nähere Betrachtung der Akzidenzien und Essentialien vgl. Efferz (in Theis/Aichele, 2018): 144ff.

<sup>162</sup> *Discursus praeliminaris*, § 55.

<sup>163</sup> *Theologia naturalis*, II, § 76.

Er nimmt also eine „Sonderstellung“<sup>164</sup> ein, weil er sich auf sich selbst als Existenzgrund berufen kann, während alle andere sich auf eine andere Entität als letzten Existenzgrund berufen muss. Die Existenzgründe sind somit zwar gleich, aber die Relation entscheidend unterschiedlich. Das Wesen, was sich auf sich selbst berufen kann, ist das *ens perfectissimum*. *Ens perfectissimum* wird ausschließlich nur dasjenige genannt, „cui infunt omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo.“<sup>165</sup> Wenn einem Wesen alles in vollkommenem Maße zukommt und es sich überhaupt keiner Einschränkung unterwerfen muss, mithin höchst selbstständig und unabhängig ist, heißt das nichts anderes, als das ihm im Kosmos der höchste Grad an Realität zukommt. Gott ist folglich dieser einzigartige höchste Grad an Realität inhärent.

Somit ist die Welt insgesamt bei Wolff „ein zusammengesetztes Ding“<sup>166</sup>, also etwas, was eine Vielheit von Entitäten in sich enthält. Aber dennoch bezieht sich jedes einzelne Teil auf den *ultima ratio*, nämlich Gott, der als Schöpfer und Erhalter für die Existenz dieser Welt und ihrer Teile verantwortlich ist. Durch diesen gemeinsamen Bezugspunkt ist die Welt als Einheit zu verstehen, auch Vollkommenheit kommt ihr zu. Nach Wolff nämlich „besteht die Vollkommenheit der Welt darinnen, daß alles, was zugleich ist, und auf einander folget, mit einander übereinstimmt, das ist, daß die besonderen Gründe, die ein jedes hat [...], sich immerfort in einerley allgemeine Gründe auflösen lassen.“<sup>167</sup> In dieser Welt herrscht durch die perfekte Kalkulation Gottes in seinem Schöpfungsplan die „Übereinstimmung des mannigfaltigen“<sup>168</sup>, es herrscht die Einheit in der Vielheit, womit eine unübersehbare Nähe vor allem zu Leibniz vorliegt. Dieser Einheit liegt auch ein graduelles Verständnis zugrunde, das heißt, dass manche Dinge einen höheren Grad an Realität aufweisen als andere.

## 5.5. Alexander Gottlieb Baumgarten

Wir haben nun bereits einen guten Überblick über die wichtigsten Philosophen, die den vorkritischen Kant geprägt haben und von denen sich der kritische Kant abgrenzen wird, indem er vor allem der *Metaphysica specialis* das Fundament entziehen will, wovon aber auch die *Metaphysica generalis* nicht unberührt bleibt. Was das zu bedeuten hat, wie das einzuordnen ist und was das vor allem mit unserem Thema zu tun haben wird, soll später in den Vordergrund gerückt werden. Bevor wir uns mit dem kritischen Kant beschäftigen, lohnt es sich, noch zwei weitere Momente hinzuziehen: Alexander Gottlieb Baumgarten und der vorkritische Kant. Zunächst zu ersterem.

---

<sup>164</sup> Theis (in Theis/Aichele, 2018): 230.

<sup>165</sup> *Theologia naturalis*, II, § 6. „Realitates“ ist hier als „Beschaffenheiten“, nicht als „Wirklichkeit“ zu verstehen, deshalb auch der Plural.

<sup>166</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 551.

<sup>167</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 701.

<sup>168</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 701.

Wenn man zum kritischen Kant führen will, ist Baumgarten deshalb essentiell, weil Kant Baumgartens *Metaphysica* für dessen eigene Metaphysik-Vorlesungen verwendete. Da Baumgartens Metaphysik auch genau das konzentriert darstellt, wovon sich der kritische Kant lossagen will, sollten wir sein metaphysisches System in aller Prägnanz skizzieren. Wir werden dabei feststellen, dass auch Baumgarten sich diesbezüglich nicht wesentlich von seinen Vorgängern wie Wolff oder Leibniz unterscheidet. Vielmehr entwirft auch Baumgarten ein „System der universalen prästabilierten Harmonie“<sup>169</sup>, in dem alles einen fest zugeordneten Platz einnimmt, wobei Gott als unendliche und notwendiger Substanz<sup>170</sup> eine Sonderrolle zugesprochen werden wird.

Baumgarten verwendet außerdem wenig überraschend das Wort ‚Realität‘ gemäß der Tradition, in der seine Philosophie steht, in einem anderen Sinne, als wir es gewohnt sind. Eine Realität – wie schon hingewiesen – ist letztendlich eine Bestimmung, die auf etwas in gewissem Grade zutrifft. Wenn eine Bestimmung nicht vollkommen auf etwas zutrifft, sondern in einem verminderten Maße, spricht Baumgarten zudem von ‚Negation‘.<sup>171</sup> Das wird bei Baumgarten – später aber auch bei Kant – äußerst wichtig in Bezug auf Realitätsgradationen, weil damit der Intensitätsgrad einer Bestimmung angegeben werden kann und sich so der Begriff ‚Realität‘, wie ihn Baumgarten und Kant verwenden, von unserer Verwendungsweise unterscheidet. Aber nichtsdestotrotz ist es dennoch möglich, von jenen Realitätsgraden auf unsere Realitätsgrade zu schließen, wie wir sehen werden.

Außerdem spielen die traditionellen Prinzipien, die schon bei Descartes, Leibniz und Wolff wichtige Stützen ihres Systems waren, ebenfalls eine gewichtige Rolle. Neben dem Prinzip des Widerspruchs<sup>172</sup> ist hier ebenfalls das Prinzip des zureichenden Grunde zu nennen. Für Baumgarten ist ein Grund

das, woraus zu erkennen ist, warum etwas ist. Was einen Grund hat oder wovon etwas der Grund ist, heißt dessen FOLGE und von ihm ABHÄNGIG. Ein Prädikat, kraft dessen etwas Grund oder Folge oder beides ist, ist die VERKNÜPFUNG.<sup>173</sup>

Fest steht außerdem, dass alles einen Grund haben muss:

---

<sup>169</sup> *Metaphysica*, § 449: *Systema harmoniae praestabilitae universalis*

<sup>170</sup> Vgl. dazu: *Metaphysica*, § 830 sowie 836.

<sup>171</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 36: „Was durch Bestimmen in einem Subjekt gesetzt wird (Merkmale und Prädikate), sind BESTIMMUNGEN; die eine ist positiv und bejahend [...], und wenn dies zutrifft, ist das eine REALITÄT, die andere negativ [...], und wenn dies zutrifft, ist es eine NEGATION.“ [Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt DETERMINATIONES, altera positiva, et affirmativa [...], quae si vere sit, est REALITAS, altera negativa [...], quae si vere sit, est NEGATIO.]

<sup>172</sup> Vgl. dazu: *Metaphysica*, § 7: „[...] Nichts ist und ist nicht.  $0 = A + \text{non-}A$ . Dieser Satz heißt das Prinzip des Widerspruchs und ist das absolut erste Prinzip.“ [...] nihil est, et non est.  $0 = A + \text{non-}A$ . Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum.]

<sup>173</sup> *Metaphysica*, § 14: RATIO [...] est id, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit. Quod rationem habet, seu, cuius aliquid est ratio, RATIONATUM eius dicitur, et ab eo DEPENDENS. Praedicatum, quo aliquid vel ratio, vel rationatum est, vel utrumque, NEXUS est.

[...] *Nichts ist ohne Grund*, oder: Wenn etwas gesetzt ist, wird etwas als sein Grund gesetzt.  
*Dieser Satz heißt das Prinzip des Grundes* [...].<sup>174</sup>

Ein einfacher Grund alleine, der die Existenz partiell erklärt, genügt Baumgarten allerdings nicht. Notwendige Bedingungen allein erklären eine bestimmte Existenz nämlich nicht. Vielmehr muss es auch einen zureichenden Grund geben, „oder: Wenn etwas gesetzt ist, wird etwas als dessen zureichender Grund gesetzt.“<sup>175</sup> Die Relation zwischen dem Grund *x* und demjenigen Ding, dessen Grund *x* ist, bezeichnet Baumgarten als eine Relation zwischen Ursache und Verursachendem, er spricht dabei von einem „KAUSALZUSAMMENHANG“<sup>176</sup>. Außerdem ist der Grund von etwas auch gleichzeitig „dessen PRINZIP. Das von einem Prinzip Abhängige ist das ABGELEITETE. Das Prinzip der Existenz ist die URSACHE, das von einer Ursache Abgeleitete ist das VERURSACHTETE.“<sup>177</sup> Für ein allgemeines Ding wie ich selbst eines bin, mein Schreibtisch eines ist, der Baum vor meinem Fenster etc. gilt also Folgendes:

Jedes Ding ist möglich (§ 61), hat einen zureichenden (§ 22) Grund (§ 20) und eine Folge (§ 23), ist folglich zweifach verknüpft (§ 24), hat ein Wesen (§ 53) und wesentliche Bestimmungen (§ 40), daher Folgebestimmungen (§ 43), steht im allgemeinen Zusammenhang (§ 49). Alle Bestimmungen eines Dinges sind entweder wesentliche Bestimmungen oder Attribute oder Modi oder Relationen (§ 52).<sup>178</sup>

Das Wesen ist dabei dasjenige, welches die Attribute eines solchen Dinges, die ein solches Ding erst zu einer Art eines solchen Dinges machen, zureichend beschreibt.<sup>179</sup> Dabei ist das Wesen – im Gegensatz zu den akzidentellen Eigenschaften – unveränderlich<sup>180</sup> und kommt einem Ding solange zu, wie es existiert.

Nachdem wir nun einen einleitenden Einblick in Baumgartens Lehre bekommen haben, sollten wir konkret die verschiedenen Arten von Entitäten, die in der Wirklichkeitsvorstellung dieser Lehre entscheidend sind, aufführen, ihre Eigenschaften

---

<sup>174</sup> *Metaphysica*, § 20: [...] *nihil est sine ratione*, seu, posito aliquo, ponitur aliquid eius ratio. *Haec propositio dicitur principium rationis* [...].

<sup>175</sup> *Metaphysica*, § 22: *Nihil est sine ratione sufficiente*, seu, posito aliquo, ponitur aliquid eius ratio sufficiens.

Vgl. ergänzend auch: *Metaphysica*, § 21: „Der Grund des Einzelnen in einem Etwas ist dessen ZUREICHENDER (kompletter, vollständiger) GRUND, der Grund von einigem in demselben ist nur ein UNZUREICHENDER (inkompletter, partieller) GRUND.“ [Ratio singulorum in aliquo est RATIO eius SUFFICIENS (completa, totalis), aliquorum tantum in eodem ratio est ratio eius INSUFFICIENS (incompleta, partialis).]

<sup>176</sup> *Metaphysica*, § 313: Inter causam et causatum NEXUS est [...], qui CAUSALIS dicitur [...].

<sup>177</sup> *Metaphysica*, § 307: Quod continet rationem alterius, eius est PRINCIPIUM. Dependens a principio PRINCIPATUM est. Principium existentiae est CAUSA, principiatum causae CAUSATUM.

<sup>178</sup> *Metaphysica*, § 63: Omne ens est possibile (§ 61), rationem (§ 20) sufficientem habet (§ 22) et rationatum (§ 23), hinc dupliciter connexum est, (§ 24) habet essentiam (§ 53) et essentialia (§ 40), hinc affectiones (§ 43), in universali nexu (§ 49). Omnes entis determinationes aut sunt essentialia, aut attributa, aut modi, aut relationes (§ 52).

<sup>179</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 64. Zum Wesen vgl. außerdem § 106: „Das Wesen der Dinge ist in ihnen absolut notwendig [...]“ [Essentiae rerum sunt in iis absolute necessariae [...].]

<sup>180</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 132.

begreifen und sie schließlich hinsichtlich ihres Realitätsgrades analysieren. Beginnen wir dieses Mal mit den Eigenschaften der Dinge.

Zunächst einmal steht fest, dass jedes endliche Ding, also vor allem Körper, bestimmte Modi aufweisen muss.<sup>181</sup> Was ist unter einem solchen Modus zu verstehen? Zunächst einmal sind sie an kontingenten Wesen selbst kontingent, das heißt, sie *können* an einem solchen vorkommen, *müssen* aber nicht zwangsläufig vorhanden sein. Und selbst wenn sie an einem kontingenten Ding zu  $t_1$  vorkommen, heißt das noch lange nicht, dass sie am selben Ding auch zu  $t_2$  vorkommen müssen. Das wiederum bedeutet, dass sie selbst in höchstem Maße kontingent sind.<sup>182</sup> Außerdem sind sie in besonderem Maße veränderlich, so wie auch jedes kontingente Ding selbst veränderlich ist.<sup>183</sup> Nehmen wir abermals das Beispiel der Haare: Haare können lang gewachsen sein, sie können kurz geschnitten sein, sie können auch kurz rasiert und damit stopplig sein. Es liegt schlicht keine Notwendigkeit vor, dass Ding  $x$  lange Haare haben muss. Genauso verhält es sich mit der Haarfarbe. Ob diese rot, braun oder schwarz ist, ist vollkommen akzidentell. Außerdem ist dieser Modus – um das mit einem konkreten Beispiel zu untermauern – insofern höchst veränderlich, dass man Haare frisieren kann und Haare im Laufe der Zeit auch andere Farbtöne annehmen. Solche Modi können also nur in anderen Dingen, von deren Existenz sie abhängen, existieren. Folglich kommt Baumgarten zu diesem Schluss:

Die Existenz eines Akzidents als solches ist die INHÄRENZ, die Existenz einer Substanz als solche ist die SUBSISTENZ.<sup>184</sup>

Akzidentien können also so existieren, dass sie einer (körperlichen) Substanz, einem Zugrundeliegenden, inhärent sind.

Eine körperliche Substanz hingegen, um es kurz zu fassen,

ist Materie (§ 296), folglich teilbar (§ 427), daher innerlich veränderlich (§ 244), daher ein endliches Ding (§ 255); er ist wirklich und ein Teil der Welt (§ 354).<sup>185</sup>

Leibnizsch angehaucht, bezeichnet auch Baumgarten des Weiteren eine einfache Substanz als Monade.<sup>186</sup> Und in der Tat ergeben sich zwischen den Eigenschaften, die Leibniz einer Monade zuschreibt, und den Eigenschaften, die Baumgarten einer Monade zuschreibt, außerordentlich viele Parallelen, weshalb hier nicht in aller Detailfülle auf Baumgartens Monaden eingegangen werden muss.

Was hier viel interessanter ist und was uns vor allem auch in Bezug auf den kritischen

---

<sup>181</sup> Metaphysica, § 112: „Jedes kontingente Ding hat Modi.“ [Omne ens contingens habet modos.]

<sup>182</sup> Vgl. dazu: Metaphysica, § 65.

<sup>183</sup> Vgl.: Metaphysica, § 133.

<sup>184</sup> Metaphysica, § 192: Existencia accidentis, qua talis, est INHAERENTIA, existencia substantiae, qua talis, est SUBSISTENTIA.

Vgl. zusätzlich Metaphysica, § 195 sowie 133: „Akzidenzien können nur in anderem existieren.“ [Accidentia non existere possunt, nisi in aliis.]

<sup>185</sup> Metaphysica, § 741: Corpus humanum est materia (§ 296), hinc divisibile (§ 427), adeoque interne mutabile (§ 244) adeoque ens finitum (§ 255), actuale, pars mundi (§ 354).

<sup>186</sup> Vgl. z.B.: Metaphysica, § 230 sowie 234ff.

Kant interessieren sollte, ist das Verständnis von Realitätsgradation, wenn man *Realität* nicht – wie wir es heutzutage zu tun pflegen – mit *Wirklichkeit* synonym versteht, sondern wenn man *Realität* als eine *Bestimmung* auffasst, das heißt als etwas, was einer körperlichen Substanz zukommt. Denn so ergibt sich auch eine Realitätsgradation, die aber als von unserer Ausgangsfrage differierend verstanden werden muss. Wir verstehen einen Grad der Realität (=Wirklichkeit) bis hierhin als einen Indikator, der anzeigt, was welche Rolle (selbstständig/unabhängig/einheitlich vs. unselbstständig/abhängig/vielheitlich) in derselben Realität (=Wirklichkeit), verstanden als ein zusammenhängendes Wirkungsgefüge, einnimmt. Zu der Zeit Baumgartens verstand man unter Realität aber vielmehr eine Bestimmung einer Sache. Man könnte deshalb – wenn man Realität so versteht – sagen, dass jedes Ding einen Grad *einer* Realität aufweist.<sup>187</sup> Das wiederum ist der Indikator dafür, *in welchem Ausmaß* eine Bestimmung in einem Ding ausgeprägt ist. Zunächst einmal hat jedes Ding bestimmte Eigenschaften bzw. *eine bestimmte Realität*. Und das bedeutet:

Da jedem Ding eine gewisse Realität innewohnt, ist jedes Ding real [...].<sup>188</sup>

Von welcher Bestimmung, also welcher Realität genau, die Rede ist, ist erst einmal irrelevant. Es kann jede beliebige damit gemeint sein, wie z.B. das Rot-Sein oder das Schwer-Sein oder das Warm-Sein etc. Warm zu sein, würde Baumgarten als eine Qualität bezeichnen. Also heißt das für ihn Folgendes:

Die Quantität einer Qualität ist der GRAD (die Quantität einer Eigenschaft).<sup>189</sup>

Das wiederum heißt, dass jedes Ding auch insgesamt einen Grad der Realität hat, worauf Baumgarten auch explizit hinweist:

Ein reales Ding zu sein ist eine Qualität (§ 69), die jedem Ding zukommt (§ 136). Und da in jedem Ding eine bestimmte Anzahl von Realitäten ist (§ 136, 159), hat jedes Ding einen bestimmten Grad der Realität (§ 246, 159).<sup>190</sup>

Allerdings bedeutet das auch, dass jedes endliche Ding dementsprechend eine Grenze in einer Eigenschaft aufweist, denn – ausgenommen vom höchstmöglichen Grad – ist jeder andere Grad eine Verminderung, also eine Negation einer Realität. Deshalb ist jedes endliche Ding auch ein kontingentes Ding.<sup>191</sup> Das bedeutet in der Folge, dass jede

---

<sup>187</sup> Eine Überschneidung scheint es jedoch beim Grad der Vollkommenheit zu geben. Denn das, was die kürzlich behandelten Philosophen unter einem Grad der Vollkommenheit verstehen, scheint dem zu entsprechen, was wir unter einem Grad der Realität (=Wirklichkeit) verstehen, das heißt, die Qualität der Existenz insgesamt, nicht nur einer bestimmten Eigenschaft.

<sup>188</sup> *Metaphysica*, § 136: Cum ergo omni enti quaedam insit realitas, omne ens est reale [...].

<sup>189</sup> *Metaphysica*, § 246: Quantitas qualitatis est GRADUS (quantitas virtutis).

<sup>190</sup> *Metaphysica*, § 248: Ens reale esse est qualitas (§ 69) omni enti conveniens (§ 136). Cumque in omni ente sit certus realitatum numerus (§ 136, 159), omne ens habet certum realitatis gradum (§ 246, 159).

<sup>191</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 259 sowie außerdem *Metaphysica*, § 249: „Endliches hat eine Grenze, folglich einen Grad [...], also eine Qualität [...].“ [Finita habent limitem, hinc gradum [...], ergo quantitatem [...].]

körperliche Substanz zwar einen Grad der Realität aufweist, dieser Grad jedoch limitiert ist. Und so unterschiedlich das Verständnis von Realitätsgradation zwischen Baumgartens expliziter Verwendung und unserer übergreifenden Verwendung liegt, wird das Ergebnis doch dasselbe sein. Wir werden beim kritischen Kant, der sich von diesem Verständnis hat beeinflussen lassen, genauer darauf zurückkommen.

Nun ist auch Baumgarten ein Dualist, das heißt, dass für ihn die Welt aus zwei voneinander getrennten Klassen besteht: aus körperlichen sowie aus geistigen Substanzen.<sup>192</sup> Auf die körperlichen kamen wir bereits kurz zu sprechen. Deshalb müssen wir uns nun den geistigen zuwenden. Den Menschen kann man zweigeteilt betrachten: Er hat einen Körper, der einer körperlichen Substanz entspricht, er hat aber auch eine geistige Substanz. Diese geistige Substanz ist die ihm innewohnende Seele. Fast schon cartesisch könnte man nun mit Baumgarten Folgendes behaupten:

Wenn in einem Ding etwas ist, das sich irgendeiner Sache bewußt sein kann, ist das eine  
SEELE.<sup>193</sup>

In mir existiert tatsächlich etwas, das sich irgendeiner Sache bewusst ist. Also bin ich im Besitz einer Seele. *A posteriori* kann man also laut Baumgarten behaupten, dass man eine Seele habe. Diese „Sachen“, derer sich meiner Seele bewusst ist oder wird, sind Gedanken. Gedanken wiederum bezeichnet Baumgarten als Akzidenzien meiner Seele,<sup>194</sup> das heißt, dass diesen Gedanken meine Seele zugrunde liegen muss. Außerdem ist es ausgeschlossen, dass eine Seele der körperlichen Welt angehört, das heißt, dass sie keinen Raum einnehmen kann. Vielmehr muss sie immateriell sein.<sup>195</sup> Aber sie kann auch nicht plötzlich entstehen, das heißt, von den Eltern kommen, sondern muss aus dem Nichts entstanden sein.<sup>196</sup> Sie kann nicht einfach zerstört werden, sitzt zudem auf irgendeine Art und Weise im menschlichen Körper bzw. ist mit einem bestimmten dieser Körper verbunden.<sup>197</sup>

Nun ist es außerdem der Fall, dass wir bereits bei Descartes, Leibniz und Wolff festhalten konnten, dass jede Seele auch insofern individuell ist, als dass jede Seele in verschiedenen Graden die ihr mögliche Vernunfttätigkeit aktualisiert. Das ist auch bei Baumgarten nicht anders: Eine Seele kann sich auf die körperliche Welt beziehen, bleibt dann aber unter ihren Möglichkeiten. Wenn sie sich rein auf die geistige Welt konzentriert, aktualisiert sie ihre Vernunft in dem ihr größtmöglichen Maße. Die reine Vernunft ist also das höchste Erkenntnisvermögen.<sup>198</sup> Dabei identifiziert Baumgarten auch, wann eine Seele zu einem Geist wird:

---

<sup>192</sup> Vgl. *Metaphysica*, § 465.

<sup>193</sup> *Metaphysica*, § 504: Si quid in ente est, quod sibi alicuius potest esse conscium, illud est ANIMA.

<sup>194</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 505.

<sup>195</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 757.

<sup>196</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 772. Und wenn etwas aus dem Nichts entsteht, muss es von Gott erschaffen worden sein. Aber dazu später mehr.

<sup>197</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 745.

<sup>198</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 640ff.



Eine INTELLEKTUELLE, d.h. eine mit Verstand ausgestattete Substanz ist ein GEIST (eine Intelligenz, Person). Also sind die intellektuellen Monaden dieses Universums Geister (§ 230).<sup>199</sup>

Somit kann man auch sagen, dass jede Substanz eine Monade ist, jeder Geist auch,<sup>200</sup> aber nicht, dass jede Monade ein Geist ist, sondern nur diejenige, die die ihr zugekommene Fähigkeit, die Vernunft zu einem höheren Grad auszubilden und zu verwenden, aktualisiert. Was allerdings hindert die Seele daran, zum Geist zu werden? Das liegt laut Baumgarten an der gegenseitigen Beeinflussung von Seelen und Körpern.<sup>201</sup> Beide Momente sind unmittelbar miteinander verknüpft und zusammenhängend, ein „wechselseitiger geistig-mechanischer und mechanisch-geistiger Zusammenhang der Körper und der Geister“<sup>202</sup> beschreibt die Wechselwirkung. Der Körper ist eine Maschine und ein Mechanismus, wie Baumgarten schreibt, weil er aus Teilen zusammengesetzt ist; die Monaden hingegen nicht, weil sie einfach und damit ohne Teile sind.<sup>203</sup> Und obwohl beide voneinander zu trennen sind und zwei verschiedenen Ebenen angehören, hängen sie doch miteinander zusammen, denn die Seele sitzt in dieser Maschine, die dem Körper entspricht. Beide zusammen ergeben das Lebewesen.<sup>204</sup> Dennoch stehen sie sich als Dichotomie genau desselben Lebewesens gleichzeitig gegenüber, wobei die Seele die „HERRSCHAFT“ über den Leib innehat, weil dieser in seinen Bewegungen von jener

---

<sup>199</sup> *Metaphysica*, § 402: *Substantia INTELLECTUALIS, i.e. intellectu praedita, est SPIRITUS (intelligentia, persona). Ergo monades huius universi intellectuales sunt spiritus (§ 230).*

Außerdem *Metaphysica*, § 742: „Die intellektuelle Seele ist Geist [...]. Die menschliche Seele ist eine Substanz [...]. Also ist sie Monade, Geist [...].“ [*Anima intellectualis est spiritus [...]. Anima humana est substantia [...]. Ergo monas, spiritus [...].*]

<sup>200</sup> Dazu: *Metaphysica*, § 404: „Jede Substanz ist eine Monade (§ 234). Jeder Geist ist eine Substanz (§ 402). Also ist er eine Monade und ein einfaches Ding (§ 230).“ [*Omnis substantia monas est (§ 234). Omnis spiritus est substantia (§ 402). Ergo monas est et ens simplex (§ 230).*]

<sup>201</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 449.

<sup>202</sup> *Metaphysica*, § 434, 232/233: *corporum et spirituum mutuus, pneumatico-mechanicus et mechanico-pneumaticus*

<sup>203</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 433.

<sup>204</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 739f. Das sieht man auch daran, dass Baumgarten den Tod eines Lebewesens in *Metaphysica*, § 777, wie folgt beschreibt: „Also ist der Tod des Körpers auch der Tod des Lebewesens [...].“ [*Ergo mors corporis est etiam mors animalis [...].*] Während der Körper also vergehen kann, ist das bei einer Seele nicht möglich, wie Baumgarten in § 782 weiter ausführt: „Wenn man die Bewahrung ihres intellektuellen Gedächtnisses »Unsterblichkeit« nennen will, ist die menschliche Seele auch in dieser Bedeutung unsterblich [...].“ [*Servatam memoriam sui intellectualem si dixeris immortalitatem, hoc etiam significatu anima humana immortalis est [...].*] Die Seele bewahrt also auch nach dem Tod des Körpers ihr intellektuelles Leben. Weiterhin spricht Baumgarten in § 785 auch von einer „Transformation des Lebens“, die man nicht mit einer Seelenwanderung im allgemeinen Sinne verwechseln darf: „[...] [U]nd der Tod des Menschen ist nur eine Transformation des Lebewesens [...] und eine Palingenese, die jedoch auf üble Art und Weise mit der groben Seelenwanderung verwechselt würde [...].“ [*[...] et mors hominis non est, nisi transformatio animalis [...] et palingenesia, quae tamen cum metempsychosi crassa male confunderetur [...].*]

Zu solchen Lebewesen zählen zudem natürlich auch Tiere. Und in der Tat gibt es auch Tierseelen in der baumgartenschen Wirklichkeit, diese haben jedoch keinen Verstand und somit auch nicht die Möglichkeit, zu Geistern zu werden. Vgl. dazu: *Metaphysica*, § 792ff.

abhängig ist.<sup>205</sup> Und wenn sich die Seele zu sehr vom Körper und der körperlichen Welt generell beeinflussen lässt, kann sie nicht zum Geist werden. Erst wenn sie die ihr gegebene Fähigkeit nutzt und die körperliche Welt transzendiert, wird sie zum Geist. Da die Seele an den Körper gebunden ist und niemals ein *vollkommenes* Vernunftstadium erreichen kann, bezeichnet Baumgarten sie als „endliche und kontingente [...] Substanz“<sup>206</sup>, die zwar die Körperwelt partiell und temporär transzendieren kann, dabei jedoch – wie wir bereits festgestellt haben – durch ihre Verbundenheit mit dem Körper eingeschränkt ist. Außerdem müssen wir das Prinzip vom zureichenden Grunde im Hinterkopf halten. Denn nun ist es so, dass ein endliches Ding laut Baumgarten einen zureichenden Grund für seine Existenz *außerhalb* der kontingenten und endlichen Dinge benötigt.<sup>207</sup> Das heißt, dass man die Existentialkette immer weiter, bis zu den Seelen und Geistern, verfolgen kann, irgendwann aber diese endlichen, kontingenten Entitäten überwinden muss, indem man sich einem nicht kontingenten und unendlichen Ding zuwendet. Denn dann wird man auf die „außerweltliche Wirkursache“ stoßen, die „notwendige Substanz“<sup>208</sup>. Notwendig ist sie deshalb, weil alle unendlichen Substanzen auch notwendige Substanzen sind.<sup>209</sup> Wenn sie notwendig ist, bedeutet das auch, dass sie in allerhöchstem Maße selbstständig und unabhängig ist.<sup>210</sup> Wenn sie in einem allerhöchsten Maße selbstständig und unabhängig ist, zeichnet sie auch „höchste Vollkommenheit“<sup>211</sup> aus. Größte Vollkommenheit bewegt Baumgarten wiederum dazu, diese Substanz das „realste Ding“<sup>212</sup> sowie das „metaphysisch Beste“<sup>213</sup> zu nennen. Wem fallen solche Attribuierungen zu? Gott, und zwar Gott allein. Es kann unmöglich mehrere Götter geben, wie Baumgarten ausführt, denn höchste Vollkommenheit schließt das in Zusammenarbeit mit dem Prinzip der Ununterscheidbarkeit aus. Eine Vielzahl an Götter ist also

unmöglich. Denn wenn es mehrere gäbe, würden sie zum Teil verschieden sein [...], folglich würde in dem einen sein, was in dem anderen nicht wäre [...]. Das wäre entweder eine Realität oder eine Negation [...]. Wenn es eine Realität wäre, so würde der, der sie hat, nicht Gott sein [...]. Wenn es eine Negation wäre, würde der, dem sie fehlte, nicht Gott sein [...].<sup>214</sup>

---

<sup>205</sup> Metaphysica, § 733: RE[...]GIMEN ANIMAE IN CORPUS est dependentia motuum huius ab arbitrio illius. Hinc anima mea habet regimen in corpus meum.

<sup>206</sup> Metaphysica, § 743: Ergo finita et contingens est [...] substantia [...].

<sup>207</sup> Vgl. dazu: Metaphysica, § 308.

<sup>208</sup> Metaphysica, § 854: Hic mundus habet causam efficientem extramundanam [...], eamque substantiam necessariam [...].

<sup>209</sup> Vgl.: Metaphysica, § 256.

<sup>210</sup> Vgl.: Metaphysica, § 310.

<sup>211</sup> Metaphysica, § 803: ENS PERFECTISSIMUM est, cui summa in entibus est perfectio: i.e. in quo tot, tanta, tantum in tot et tanta consentiunt.

<sup>212</sup> Metaphysica, § 806: ens realissimum

<sup>213</sup> Metaphysica, § 806: optimum metaphysice

<sup>214</sup> Metaphysica, § 846: Plures dii sunt impossibiles. Dum enim essent plures, partim essent diversi [...], hinc esset in uno, quod non esset in altero [...]. Hoc aut esset realitas, aut negatio [...]. Si realitas esset, ille, cui deesset, non foret deus [...]. Si negatio esset, ille, cui inesset, non foret deus [...].

Jeder Substanz, die sich Gott nennen will, darf schlicht und einfach *keine* Negation zukommen. Das bedeutet aber auch, dass ihr alle Vollkommenheit im höchsten Grade zukommen muss. Alle Vollkommenheit im höchsten Grade kann es nur einmal geben, denn zwei numerisch-verschiedene Identitäten, denen Vollkommenheit im höchsten Grade zukäme, wären nicht auseinander zu halten, weil sie sich in nichts unterscheiden. Also kann es nur eine vollkommene Substanz und damit nur einen Gott geben. Dieser Gott, der „den höchsten Grad der Realität hat, m.a.W. das allerrealste Ding (§ 190), ist also unbegrenzt, alles übrige begrenzt.“<sup>215</sup> Es können ihm schon rein dem Wesen nach keine Negationen zukommen. Also muss diesem Wesen reine Realität im höchsten Maße zukommen.<sup>216</sup> Diese Tatsache „ist absolut notwendig (§ 248, 102), folglich absolut unveränderlich (§ 130).“<sup>217</sup> Insgesamt also

kommt dem vollkommensten Ding die Allheit der Realitäten zu, und zwar der größten, die in irgendeinem Ding sein können [...].<sup>218</sup>

Und damit ist die uneingeschränkte, vollkommene Substanz im Kosmos gefunden, nämlich Gott.

Gott ist das erste Prinzip von *allem* im gesamten Kosmos, weil er auch im baumgartschen Kosmos die *ultima ratio* darstellt, also den Urgrund, den letzten zureichenden Grund von allem. Durch seine Vollkommenheit kann er keinen Körper besitzen, was wiederum bedeutet, dass er auch nicht im Besitz irgendwelcher Modi ist.<sup>219</sup> Was kommt Gott aber zu? Hier kommt abermals – wenig überraschend nach den letzten Realitätstheorien – die Vernunfttätigkeit ins Spiel. Gott kommen alle Realitäten – als Bestimmungen verstanden – im größtmöglichen Maße zu. Vernunfttätigkeit ist für Baumgarten eine solche Realität.<sup>220</sup> Dementsprechend „erkennt Gott deutlich. Also hat er Verstand, ist eine intellektuelle Substanz (§ 830), ein Geist (§ 402).“<sup>221</sup> Er ist aber nicht nur irgendein Geist, er ist der Geist, der die Vernunfttätigkeit in allerhöchstem Maße ausgeprägt hat, er ist in Besitz des höchsten Verstandes.<sup>222</sup> Gott, so führt Baumgarten aus, ist damit auch eine

---

<sup>215</sup> Metaphysica, § 248: Ens ergo gradum realitatis maximum habens s. realissimum (§ 190) est infinitum, finita reliqua omnia.

<sup>216</sup> Vgl. dazu auch: Metaphysica, § 809 sowie 813.

<sup>217</sup> Metaphysica, § 251: Infiniti gradus realitatis maximus est [...] absolute necessarius (§ 248, 102), hinc absolute immutabilis (§ 130).

<sup>218</sup> Metaphysica, § 807: Ergo enti perfectissimo convenit omnitude realitatum, earumque, quae ullo in ente esse possunt, maximarum [...].

<sup>219</sup> Vgl.: Metaphysica, § 823. Dass notwendige Wesen keine Modi haben können, erwähnt Baumgarten auch bereits in § 111.

<sup>220</sup> Vgl.: Metaphysica, § 531.

<sup>221</sup> Metaphysica, § 863: Distincta cognitio est realitas (§ 531). In deo sunt omnes realitates (§ 807). Ergo deus distincte cognoscit. Ergo habet intellectum, est substantia intellectualis (§ 830), spiritus (§ 402).

<sup>222</sup> Vgl.: Metaphysica, § 864f. Hier ist auch weiterhin eine unmittelbare Nähe zu Wolff, vor allem aber zu Leibniz ersichtlich. Denn was denkt das Wesen mit der höchsten Erkenntnisfähigkeit? In § 867 äußert sich Baumgarten dazu wie folgt: „Indes Gott alles vorstellt, stellt er sich alle möglichen Welten vor [...]. Dies ist eine innere Vollkommenheit Gottes [...], sein Wesen [...]“ [Deus omnia repraesentans omnes mundos possibiles sibi repraesentat [...]. Haec est perfectio dei interna [...], eiusdem essentia [...].]

Monade, denn jeder Geist ist in seiner Weltkonzeption auch eine Monade.<sup>223</sup> Man kann damit auch behaupten, dass jedes Ding in gewissem Grade auch Gott ähnlich ist.<sup>224</sup> Und je vollkommener etwas ist, desto ähnlicher wird es Gott. Aber niemals wird ein anderes Sein die absolute Vollkommenheit, das Level Gottes erreichen können.<sup>225</sup> Die Verbindung zu Gott rührt auch daher, dass letztendlich jedes einzelne Element auf Gott und dessen Schöpfung zurückzuführen ist:

Alle Geister dieses Universums [...], alle menschliche Seelen [...], alle Elemente dieser Welt sind Geschöpfe Gottes [...], als einzelne verwirklicht durch gleichzeitige [...] und augenblickliche [...] Schöpfung.<sup>226</sup>

Das wiederum bedeutet, dass Gott den „Erhalter dieses Universums“<sup>227</sup> darstellt. Ohne ihn wäre niemals etwas entstanden, ohne ihn könnte niemals etwas weiter existieren.

Und das spiegelt sich auch in der Realitätsgradation wider. Neben einer expliziten Realitätsgradation, in der Realität als Bestimmung aufgefasst wird, können wir auch eine Realitätsgradation feststellen, die denen der Vorgänger sehr ähnelt. Gott „als dem realsten Ding“<sup>228</sup> kann nichts anderes zukommen außer dem höchsten Grad an Realität, ist er schließlich das vollkommenste Wesen. Auf ihn folgt endliches Sein, welches nach Baumgarten nicht vollständig real sein kann.<sup>229</sup> Dynamisch agieren die Seelen in ihrem Realitätsgrad, die auf ihn folgen und sich zu Geistern entwickeln können. Statisch unter den Seelen ist der Grad der Körper zu verorten, von ihm wiederum hängt der niedrigste Grad der Realität ab, nämlich derjenige der Modi, die die meisten Bedingungen für ihre Existenz benötigen.

So können wir festhalten, dass Baumgarten eine Weltkonzeption entwirft, die sehr viele Parallelen zu seinen Vorgänger aufweist. Und das überrascht bei dem Weltbild auch nicht: Christlich geprägt ist die Welt „Eines“<sup>230</sup>, der gemeinsame Fluchtpunkt ist ihr ewiger Verwalter, Gott. Durch ihn als gemeinsamen Urgrund besteht ein Zusammenhang zwischen allem Seienden im Kosmos.<sup>231</sup> Alles existiert in „universaler Harmonie“<sup>232</sup>, Baumgarten entwickelt dementsprechend die Metapher: „*es gibt keine Insel in der*

---

<sup>223</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 838.

<sup>224</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 852.

<sup>225</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 861.

<sup>226</sup> *Metaphysica*, § 929: *Omnis spiritus huius universi [...], omnes animae humanae [...], omnia elementa huius mundi sunt dei creaturae [...], actuae singulae creatione simultanea [...] et instantanea [...].*

Vgl. zusätzlich § 930.

<sup>227</sup> *Metaphysica*, § 950: *conservator huius universi*

<sup>228</sup> *Metaphysica*, § 843: *Omnitudo realitatum, quae esse possunt, maximarum est gradus realitatis maximus (§ 247, 248). Hic deo enti realissimo convenit (§ 807, 812).*

<sup>229</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 250.

<sup>230</sup> *Metaphysica*, § 367: *Hic mundus est unum [...].*

<sup>231</sup> Vgl.: *Metaphysica*, § 48: „Ein ALLGEMEINER ZUSAMMENHANG (Harmonie) ist einer, der zwischen dem Einzelnen besteht.“ [NEXUS (harmonia) UNIVERSALIS est, qui est in singulis.]

Zusätzlich § 356: „In dieser Welt gibt es Wirkliches, das voneinander getrennt existiert, folglich besetzt ein wirklicher universaler Zusammenhang [...].“ [In hoc mundo sunt actualia extra se posita, hinc nexus universalis actualis [...].]

<sup>232</sup> *Metaphysica*, § 357: *harmonia universalis*

Welt.“<sup>233</sup> Das bedeutet, dass sich nichts diesem von Gott entworfenen Zusammenhang entziehen. Auch verwendet Baumgarten eine Metapher, die sehr daran erinnert, wie Aristoteles die Ordnung im Kosmos, ausgerichtet nach dem Ersten Beweger, beschreibt:

Οὐκ ἔστιν ἐπεισοδιώδης, ἔστιν ὡσπερ στρατεύμα.<sup>234</sup>

Alles befindet sich also „in einer universalen Gemeinschaft“<sup>235</sup>, wobei jedem Ding sein bestimmter Grad an Realität zugesprochen werden kann.

## 5.6. Der vorkritische Kant

Bevor wir nun endgültig die „alte“ Metaphysik hinter uns lassen, indem wir uns dem kritischen Kant zuwenden, und gänzlich neue Momente für unsere Untersuchung erschließen, sollten wir den vorkritischen Kant nicht vernachlässigen. Ganz im Gegenteil, wir sollten ihn mit einer gewissen Prägnanz als nächstes in den Fokus stellen, um zu erkennen, inwiefern er sich einerseits von seinen Vorgängern hat beeinflussen lassen und andererseits, welche kritischen Momente schon in seinem Denken und in seinen Lehren vorhanden oder in ihren Anfängen waren. Denn beides ist sicherlich vorhanden: Momente in seiner Lehre, bei denen er sich stark von seinen Vorgängern hat inspirieren lassen, genauso wie Momente, bei denen er sich von seinen Vorgängern abheben will. Fest steht jedenfalls, dass der vorkritische Kant insgesamt ein gänzlich anderes Metaphysik-Verständnis aufweist als der kritische Kant.

Nehmen wir zunächst ein Beispiel für etwas zur Hand, was Kant von seinen Vorgängern übernommen hat. So werden bereits in der vorkritischen Schrift *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* von Kant „Grade der Realität“<sup>236</sup> explizit genannt. Auch Kant meint hier mit Realität nicht das, was wir meinen, und dementsprechend bedeutet bei ihm „Grad der Realität“ auch etwas verschiedenes, sondern seine Lehre von Graden der Realität, die explizit erfolgt, deckt sich größtenteils mit der Baumgartens.<sup>237</sup> Realität ist eine Bestimmung, die graduell erfassbar ist. Das heißt wiederum, dass sie auch mit Negation versehen werden kann, diese bestimmte Realität also einen geringeren Grad aufweist. Das wird ein Moment sein, das auch in seine kritische Lehre mit einfließen wird und welche wir als explizites System von Graden der Realität beim kritischen Kant genauer untersuchen werden.

Aber es sind auch schon andere deutlich kritische Momente im eigentlich vorkritischen Kant ersichtlich. Werfen wir dafür einen Blick in *De mundi sensibilis atque intelligibilis*

---

<sup>233</sup> *Metaphysica*, § 357: i.e. *in mundo non datur insula*.

<sup>234</sup> *Metaphysica*, § 357.

<sup>235</sup> *Metaphysica*, § 448: *in universali commercio*

<sup>236</sup> *Über den Optimismus* (in I), 589.

<sup>237</sup> Vgl. Giovanelli (2016): z.B. 144, für die Erläuterung, was Realität bei Kant bedeutet, nämlich etwas wie „Dingheit“ oder „Sachheit“.

*forma et principiis*. Hier differenziert Kant nämlich bereits zwischen zwei Erkenntnisstämmen, die in der *Kritik der reinen Vernunft* das größte Spannungsfeld ausmachen werden: Sinnlichkeit und Vernunft (Verstand). Beide Erkenntnisstämme definiert Kant zunächst:

Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit eines Subjekts, durch die es möglich ist, daß sein Vorstellungszustand von der Gegenwart irgendeines Objekts auf bestimmte Weise affiziert wird.<sup>238</sup>

Davon abzugrenzen ist die Vernunft:

Verstandesausstattung (Vernunftausstattung) ist das Vermögen eines Subjekts, durch das es vorzustellen vermag, was, aufgrund seiner Beschaffenheit, nicht in seine Sinne eindringen kann.<sup>239</sup>

Ersteres ist das, was wir sehen, riechen, fühlen, schmecken und hören und was uns zur Anschauung gereicht. Letzteres hingegen ist all das, wofür wir unsere Vernunft und unseren Verstand einsetzen können, vor allem aber Denken und Vorstellen. Es herrscht damit also erst einmal eine Diskrepanz zwischen der sinnlichen und intellektuellen Vorstellung, von der Kant behauptet, dass es offenbar der Fall sei, „daß das sinnlich Gedachte in Vorstellungen der Dinge besteht, wie sie erscheinen, das Intellektuelle aber, wie sie sind.“<sup>240</sup> Reine intellektuelle Anschauung abstrahiert weiterhin nämlich „von allem Sinnlichen und wird nicht vom Sinnlichen abstrahiert, und vielleicht sollte man ihn richtiger abstrahierend als abstrakt nennen.“<sup>241</sup> Aber – und das wird ein entscheidender Punkt in Kants kritischer Lehre sein – eine solche *rein* intellektuelle Anschauung gibt es für den Menschen nicht.<sup>242</sup> Vielmehr ist der Mensch – und auch das ist entscheidend für die kritische Metaphysik Kants – an Bedingungen der Anschauung gebunden, nämlich an Raum und Zeit:

Dieser formale Grund aber unserer Anschauung (Raum und Zeit) ist die Bedingung, unter der etwas Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis, kein Mittel zu einer intellektuellen Anschauung.<sup>243</sup>

---

<sup>238</sup> De Mundi (in III), § 3: Sensualitas est receptivitas subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur.

<sup>239</sup> De Mundi (in III), § 3: Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius, per qualitatem suam, incurrere non possunt, repraesentare valet.

<sup>240</sup> De Mundi (in III), § 4: [...] patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.

<sup>241</sup> De Mundi (in III), § 6: Hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis et forsitan rectius diceretur abstrahens quam abstractus.

<sup>242</sup> Vgl.: De Mundi (in III), § 10: Intellectualium non datur (homini) intuitus sed non nisi cognitio symbolica [...].

<sup>243</sup> De Mundi (in III), § 10: Principium autem hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est conditio, sub qua aliquid sensuum nostrorum obiectum esse potest, adeoque, ut conditio cognitionis sensitivae, non est medium ad intuitum intellectualem.

Raum und Zeit sind Anschauungsformen, die sich primär auf die Sinnlichkeit beziehen, aber der Mensch ist schlicht nicht in der Lage, diese zu abstrahieren und so zu einer rein intellektuellen Anschauung zu gelangen.<sup>244</sup> Beide Bedingungen unserer Anschauung liegen *jeder* Anschauung *a priori* zugrunde, nichts kann sich der Mensch ohne sie vorstellen oder gar von einer Erkenntnis, die nicht in Raum und Zeit verortet ist, sprechen.<sup>245</sup> Denn Zeit ist in jedem erkennenden Subjekt der innere Sinn, während der Raum der äußere Sinn ist. Weil der innere Sinn vorausgesetzt sein muss, um überhaupt etwas Äußerliches aufnehmen zu können, hat der innere Sinn zudem einen Vorrang gegenüber dem äußeren.<sup>246</sup> Für Kant selbst ist er als „erster formaler Grund der Sinnenwelt“ dafür verantwortlich, dass es dem Subjekt möglich ist, etwas „zugleich oder nacheinander“<sup>247</sup> zu setzen. Ohne diese erste Bedingung wäre die Bedingung vom Raum irrelevant, wobei dieser Punkt nicht im ontologischen Sinne, sondern vielmehr im epistemologischen Sinne zu verstehen ist. Weder Zeit noch Raum sind als Entitäten aufzufassen, sie sind

nichts etwas Objektives und Reales, weder eine Substanz, noch ein Akzidenz, noch ein Verhältnis, sondern eine durch die Natur der menschlichen Erkenntniskraft notwendige, subjektive Bedingung [...].<sup>248</sup>

Denn ohne Raum hätte der innere Sinn auch keine Möglichkeit, *worein* er eine Anschauung setzen könnte. Sie bedingen sich also wechselseitig.

Raum und Zeit werden in der *Transzendentalen Ästhetik*, aber auch generell innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* eine wesentliche Rolle für Kants neue Metaphysikbestimmung spielen und deshalb werden wir ausführlicher darauf zu sprechen kommen. Bis hier ist es jedenfalls wichtig, zu verstehen, dass auch einige wesentliche kritische Momente Kants bereits in der vorkritischen Zeit auftauchen, auch wenn Kants Schlüsse daraus noch nicht

---

<sup>244</sup> Vgl. dazu Valentiner (1960): z.B. 27f., aber auch Grondin (2013): „Was die Apriorität von Raum und Zeit zu sichert, ist schlechthin die Unmöglichkeit, von einem raumzeitlichen Rahmen bei der Auffassung des sinnlich Gegebenen zu abstrahieren.“, 48-49.

<sup>245</sup> Zur Apriorität der Zeit beispielsweise vgl. auch De Mundi (in III), § 14: „Die Vorstellung der Zeit entspringt nicht aus den Sinnen, sondern wird von ihnen vorausgesetzt.“ [Idea Temporis non oritur, sed supponitur a sensibus.]

<sup>246</sup> Vgl. dazu genauer: Höffe (2007): 79.

<sup>247</sup> De Mundi (in III), § 14: Tempus itaque est principium formale Mundi sensibilis absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia non possunt cogitari, nisi vel simul, vel post se invicem posita [...].

<sup>248</sup> De Mundi (in III), § 14: Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria [...].

Den Satz, den Kant hier mit „Tempus“ beginnt, beginnt er im nächsten Paragraphen (§ 15) mit „Spatium“, der Inhalt ergänzt sich: „Der Raum ist nicht etwas Objektives und Reales, weder eine Substanz, noch ein Akzidenz, noch ein Verhältnis; sondern ein subjektives, ideales, aus der Natur der Erkenntniskraft nach einem festen Gesetz hervorgehendes Schema [...]“. [Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.]

Sowohl für die Zeit als für den Raum gilt also, dass sie keine Substanz oder Ähnliches sind, sondern vielmehr, dass sie Bedingungen der menschlichen Erkenntnis sind. Vgl. ergänzend Höffe (2007): „Raum und Zeit sind etwas ganz anderes als die sonst bekannten Entitäten; sie sind die apriorischen Formen unseres (des menschlichen) äußeren Anschauens und inneren Empfindens.“, 86.

so radikal und konsequent sind, wie sie es in der *Kritik* sind.

Trotz solcher Punkte, die den kritischen Kant ganz eindeutig geprägt und beeinflusst haben, solche Schlüsse zu ziehen, gibt es auch Aspekte, die klar dem vorkritischen Kant zuzuordnen sind. Ziehen wir deshalb die vorkritische Schrift *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* hinzu. Auch hier kann man zunächst einige kritische Momente beobachten. So kritisiert Kant an seinen Vorgängern, dass es nicht einen einzigen, universalen Satz für alles geben kann:

Einen EINZIGEN, unbedingt ersten, allgemeinen Grundsatz für alle Wahrheiten gibt es nicht.<sup>249</sup> Ein einfacher Grundsatz darf nicht mehrere Sätze unausgesprochen zusammenfassen. Das bezieht sich klar auf Prinzipien und Grundsätze wie den Satz der Identität, in der der positiv und negativ formulierte Satz zu einem zusammengefasst wird, wobei er eigentlich zwei Grundsätze vereint, nämlich, dass *alles, was ist, ist* und *alles, was nicht ist, nicht ist*: Nur beide zusammen ergeben den Satz der Identität.<sup>250</sup> Das Prinzip des bestimmenden Grundes, wie er bei Kant genannt wird, ist bei ihm ähnlich wie bei seinen Vorgängern:

Nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund.<sup>251</sup>

Nun ist es jedoch der Fall, dass für Kants Vorgänger aus diesem Satz ersichtlich war, dass die *ultima ratio*, der Urgrund von allem und jedem, das in diesem Kosmos existiert, Gott sein muss. Jedoch – und das lehrt vor allem Baumgarten – heißt das nicht, dass Gott keinen bestimmenden Grund habe. Nein, vielmehr zählt auch für Gott dieses Prinzip, aber Gott ist das einzige Seiende, welches seinen bestimmenden Grund in sich selbst trägt. Gott ist in sich selbst gegründet und damit fallen *Gegründetes* und *Gründendes* in *ein und dasselbe Seiende*. Bei jedem anderen Seienden im Kosmos ist das anders: Hier ist es eine zu unterscheidende Entität, die den Grund darstellt. Auch hier setzt der eigentlich vorkritische Kant kritisch bei seinen Vorgängern an:

Daß etwas den Grund seines Daseins in sich selbst habe, ist ungereimt.<sup>252</sup>

Kant hält die Schlüsse seiner Vorgänger für falsch. Während der kritische Kant deshalb, nachdem er solche Gottesbeweise für unmöglich hält, radikale Schlüsse zieht, setzt der vorkritische Kant stattdessen einen eigenen Gottesbeweis.

Dieser fußt rein auf dem Prinzip der Möglichkeit. Statt eines sich selbst gründenden Gottes setzt er

ein Seiendes, dessen Dasein selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht, das demnach als unbedingt notwendig daseiend bezeichnet werden kann. Es wird Gott genannt.<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> Nova dilucidatio (in I), 408/409: Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicum.

<sup>250</sup> Vgl.: Nova dilucidatio (in I), 412/413.

<sup>251</sup> Nova dilucidatio (in I), 428/429: Nihil est verum sine ratione determinante.

<sup>252</sup> Nova dilucidatio (in I), 430/431: Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.

<sup>253</sup> Nova dilucidatio (in I), 432/433: Datur ens, cuius existentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quodideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.



Um Möglichkeiten garantieren zu können, gibt es folglich notwendigerweise einen Gott und zwar einen einzigen, als den unbedingt notwendigen Grund aller Möglichkeit.<sup>254</sup> Und in dem, was daraus folgt, unterscheidet sich der vorkritische Kant kaum von seinen Vorgängern, denn so muss die „Realität durchgängig in einem einzigen Seienden vereinigt sein.“<sup>255</sup> Außerdem bezeichnet Kant ein solches Wesen, in dem sich alle Realität vereinigt, Gott, als „Quell aller Realität“<sup>256</sup>, also die Entität, auf die letztendlich auch alles Seiende zurückgeführt werden kann, wie eine Quelle als Ursprung des Flusses ausgemacht werden kann. Damit ist für den vorkritischen Kant „ein größter Grad der Realität möglich, und dieser befindet sich in Gott.“<sup>257</sup> Sein Beweisweg mag sich von dem Weg, den seine Vorgänger wie Wolff, Leibniz oder Baumgarten einschlagen, unterscheiden, das Ergebnis ist dennoch in den größten Teilen das gleiche. Das gleiche Muster zeigt auch *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Auch hier sind durchaus kritische Momente zu beobachten. So negiert Kant das, was er als physikotheologischen Gottesbeweis bezeichnet, zunächst<sup>258</sup> und verbessert denselben daraufhin.<sup>259</sup> Auch Kants berühmter Ausspruch, das Dasein kein Prädikat sei, findet sich bereits im *Beweisgrund*.<sup>260</sup> Genau diese Erkenntnis wird Kant in der *Kritik* dazu führen, sich entschieden von den Gottesbeweisen seiner Vorgänger abzugrenzen. Aber bei all den kritischen Momenten führt auch Kant hier den Gottesbeweis, der auf dem Prinzip der Möglichkeit beruht, weiter aus und stellt ihn sogar – ganz im Sinne des Titels – als einzige Möglichkeit dar, Gott zu beweisen. Und die prinzipielle Möglichkeit, Gott beweisen zu können, wird der kritische Kant kategorisch ausschließen. Nichtsdestotrotz sieht Kant im *Beweisgrund* dies noch als möglich an. In aller Kürze skizziert beginnt Kant folgendermaßen:

Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, keine Materiale zu irgend etwas Denklichen, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg.<sup>261</sup>

Das kann allerdings nicht der Fall sein:

---

<sup>254</sup> Nova dilucidatio (in I), 434/435: Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.

<sup>255</sup> Nova dilucidatio (in I), 434/435: Porro omnimoda haec realitas in ente unico adunata sit necesse est.

<sup>256</sup> Nova dilucidatio (in I), 436/437: Deo, omnis realitatis fonte,

<sup>257</sup> Über den Optimismus (in I), 591.

<sup>258</sup> Beweisgrund (in I), A 100ff.

<sup>259</sup> Beweisgrund (in I), A 117ff. Zum Gottesbeweis im *Beweisgrund* vgl. auch Chignell (2009), der diesen Gottesbeweis auch unter anderem mit *grounding* in Verbindung bringt.

<sup>260</sup> Vgl.: Beweisgrund (in I), A 4ff. sowie 10-11: „Das Dasein kann daher selbst kein Prädikat sein. Sage ich, Gott ist ein existierendes Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekte ausdrückte. [...] Genau gesagt sollte heißen: Etwas Existierendes ist Gott, das ist, einem existierenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck, Gott, bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungsweise auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber samt allen Prädikaten ist schlechthin gesetzt.“

<sup>261</sup> Beweisgrund (in I), A 18-19.

Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere[.]<sup>262</sup>

Irgendetwas existiert, und das notwendigerweise. Nun argumentiert Kant fast schon cartesisch:

Ich, der ich denke, bin kein so schlechterdings notwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich: Kein ander Wesen dessen Nichtsein möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding oder in welchem Schranken sind [...].<sup>263</sup>

Das wiederum bedeutet,

daß, weil dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verschwinde, und nichts dabei mehr zu denken sei. Ich nehme darauf alsbald ab, daß, wenn ich alles Dasein überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet, und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas schlechterdings notwendig sein [...].<sup>264</sup>

Und nun werden sogar Parallelen zu Aristoteles bemerkbar, wenn Kant im nächsten Schritt behauptet, dass Möglichkeit nur als Möglichkeit *von* etwas Wirklichem existieren kann:

Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde.<sup>265</sup>

Um also Möglichkeit garantieren zu können, muss Folgendes angenommen werden:

Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig. Demnach existiert etwas absolut notwendiger Weise. Bis dahin erhellet, daß ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieses Dasein an sich selbst notwendig sei.<sup>266</sup>

Und dieses notwendige Sein, dieses notwendige Wesen, welches alle Möglichkeit garantiert, ist Gott. Er ist der letzte „Realgrund“ sämtlicher Möglichkeiten und muss deshalb auch ein einziges Wesen sein, weil – wie schon bei Baumgarten beispielsweise zuvor – das Prinzip der Ununterscheidbarkeit an dieser Stelle greifen würde.<sup>267</sup> Dieses Wesen, Gott also, muss notwendig auf diese Art existieren, zudem absolut unveränderlich und ewig, als Ursprung von allem.<sup>268</sup> So wird auch hier von der Möglichkeit aus auf Gott

---

<sup>262</sup> Beweisgrund (in I), A 20.

<sup>263</sup> Beweisgrund (in I), A 46.

<sup>264</sup> Beweisgrund (in I), A 27-28.

<sup>265</sup> Beweisgrund (in I), A 29.

<sup>266</sup> Beweisgrund (in I), A 29.

<sup>267</sup> Vgl.: Beweisgrund (in I), A 30ff.

<sup>268</sup> Vgl.: Beweisgrund (in I), A 33.

geschlossen. Alles andere, so führt Kant weiter aus, ist mit Negationen und damit mit Mängeln versehen.<sup>269</sup> Wie schon in der *Nova dilucidatio* ist der Weg, den Kant mit seinem Gottesbeweis geht, vielleicht anders als bei seinen Vorgängern, das Ergebnis und die Eigenschaften des bewiesenen Gottes differieren jedoch *nicht*. Sämtliche Bestimmungen „setzen in ihm selber den größten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Ding beiwohnen kann.“<sup>270</sup> Wie bei Descartes, Leibniz, Wolff und Baumgarten ist auch für den vorkritischen Kant

bewiesen, daß das notwendige Wesen eine einfache Substanz sei, imgleichen, daß nicht allein alle andere Realität durch dasselbe, als einen Grund gegeben sei, sondern auch die größest mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung enthalten sein, ihm beiwohne.<sup>271</sup>

All das kommt uns inzwischen sehr bekannt vor – denn dieses Muster zieht sich inzwischen von den antiken Philosophen bis zu den unmittelbaren Vorgängern Kants. Ebenfalls nicht unbekannt ist Kants Einschätzung, dass das notwendige Wesen ein Geist sein muss.<sup>272</sup> Gott muss ein Geist sein, damit die Folge nicht größer ist als der Urgrund selbst. So nämlich

ist gewiß, daß, wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, [...] gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müßte.<sup>273</sup>

Die Realitätskonzeption, die der vorkritische Kant vertritt, ähnelt also derjenigen seiner Vorgänger stark, vor allem in dem, was wir über Gott und seine Eigenschaften erfahren. All das wird sich mit dem kritischen Kant *grundlegend* ändern. Wir wollen einmal vorgreifen und die Einschätzung des kritischen Kants nachvollziehen, denn diese wird selbst die eigene, unkritische Meinung verwerfen und die Beweisbarkeit von Gott, die Kant vorher als möglich ansah, negieren. Das, was Kant in *De Mundi* noch positiv als „Ideal“<sup>274</sup> bezeichnete – nämlich das vollkommene Wesen, welches notwendig existiert –, wird Kant in der *Kritik* als „Ideal der reinen Vernunft“<sup>275</sup> oder „transzendentes Ideal“<sup>276</sup> bezeichnen, welches nichts weiter ist außer einer Spekulation, die aber *niemals* bewiesen oder wissenschaftlich analysiert werden kann, weil sie über die einschränkenden Bedingungen von Raum und Zeit hinausgeht. Dieses „transzendente Ideal“ wollen wir folgend noch aufführen und skizzieren, weil es letztendlich dem entspricht, was der vorkritische Kant, Descartes, Leibniz, Wolff sowie Baumgarten als metaphysisch beweisbaren Gott verstanden wissen wollen, wovon sich der kritische Kant aber rigoros loslösen will. Nachdem Kant nämlich die Unmöglichkeit eines

---

<sup>269</sup> Vgl.: Beweisgrund (in I), A 37.

<sup>270</sup> Beweisgrund (in I), A 34.

<sup>271</sup> Beweisgrund (in I), A 39.

<sup>272</sup> Vgl.: Beweisgrund (in I), A 39ff.

<sup>273</sup> Beweisgrund (in I), A 40.

<sup>274</sup> *De Mundi* (in III), § 9: Maximum perfectionis vocatur nunc temporis Ideale [...].

<sup>275</sup> KrV, A 580/B 608.

<sup>276</sup> KrV, A 576/B 604.

ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweises darlegt, stellt er all diese Beweise als Versuche vor, ein transzendentes Ideal zu belegen. Das widerspricht aber dem Metaphysikverständnis des neuen, kritischen Kants, und zeigt dementsprechend eindrucksvoll, inwiefern man von einer kritischen Wende sprechen kann.

Zunächst aber zur Ausgangslage, die in den *Prolegomena* treffend beschrieben wird: Wir als menschliche Wesen können *nichts* von reinen Verstandesbegriffen oder -wesen *wissen*, weil wir zur Anschauung nicht nur ein intellektuelles Moment benötigen, sondern auch ein sinnliches, koordiniert durch Raum und Zeit.<sup>277</sup> Dennoch kann man das „Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens“<sup>278</sup> hinzuziehen, um zu verstehen, wieso die Annahme eines eben solchen unmöglich ist und dass eine solche Annahme in den Bereich der Spekulation verbannt werden muss. Des Ideal der reinen Vernunft entspricht der „Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis).“<sup>279</sup> Realität als Bestimmung verstanden kann auch mit Negationen versehen werden, wie sie bei endlichen Substanzen bei sämtlichen Vorgängern Kants vorkommen. Nach Kant sind solche Negationen in Bezug auf das spekulierte Ideal „nichts als Schranken, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge.“<sup>280</sup> Weiterhin sind solche Negationen

Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden läßt) sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus, und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet.<sup>281</sup>

Die Rede von höchster Realität, dem realsten Wesen etc. entspricht der Rede von Gott in vorkritischer Zeit. Kant kommt außerdem dabei wiederum auf den Begriff der Möglichkeit zu sprechen, bringt seinen eigenen Gottesbeweis also hervor und bringt ihn mit diesem Ideal in Verbindung:

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen.<sup>282</sup>

Das wiederum bedeutet, dass es ein Wesen geben muss, das durch den „Allbesitz der Realität“ ausgezeichnet werden kann, es entspricht dem Wesen eines „entis realissimi“<sup>283</sup>, einem allerrealsten Wesen, das allem anderen im Kosmos als Urgrund zugrunde liegt. Ein solches, absolut vollkommenes Wesen

---

<sup>277</sup> Vgl.: *Prolegomena*, § 32, A 105f.

<sup>278</sup> *Prolegomena*, § 57, A 171.

<sup>279</sup> KrV, A 575f./B 603f.

<sup>280</sup> KrV, A 576/B 604.

<sup>281</sup> KrV, A 578/B 606.

<sup>282</sup> KrV, A 578/B 606.

<sup>283</sup> KrV, A 576/B 604.

ist es ein transzendentes Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß.<sup>284</sup>

Doch was genau bewegt Kant nun dazu, seiner eigenen Lehre so radikal zu widersprechen, sie sogar zu widerlegen und für unmöglich zu halten? Warum ist das *ens realissimum* in der Idealität verordnet, nicht aber in der Realität? Dieses, wie Kant es auch nennt, „Urwesen (ens originarium)“, „höchste Wesen (ens summum)“ oder „Wesen aller Wesen (ens entium)“<sup>285</sup> kann *niemals* von den Sinnen *und* dem Verstand *in Kooperation* gefunden werden; niemals kann seine Existenz eindeutig ermittelt werden. Nur rationalistisch, also rein mit bloßer Vernunft, kann es erschlossen werden. Dass der Mensch jedoch nach Kant auf diese Weise zu wahrer Erkenntnis erlangt, ist *ausgeschlossen*. Vernunft und Sinne müssen Hand in Hand gehen, um zu Erkenntnis zu gelangen; die Vernunft alleine führt deshalb zu einem spekulierten Ideal, aber niemals zu etwas, was der Mensch als Realität betrachten darf. Zwischen dem Urwesen und einer Idee eines Urwesens, welches mit reiner Vernunft *erdacht* wurde, *darf* „nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen“<sup>286</sup> angenommen werden. Der Mensch hat keinerlei Berechtigung, von Objektivität in Bezug auf solche Vernunftwesen zu sprechen. Wissenschaftlich gibt es dazu damit ohnehin keine Berechtigung, womit mindestens die *Metaphysica specialis* ganz grundlegend die Berechtigung, als Wissenschaft bezeichnet zu werden, verliert. Dem Menschen darf nichts ein wissenschaftlicher Gegenstand sein, „wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt.“<sup>287</sup> Kant formuliert hier eine ganz klare Bedingung, die die Ergründung des Wesens aller Wesen nicht erfüllen kann. Ein solches Wesen ist eine „natürlichen Illusion“<sup>288</sup>, indem der Mensch seinem Bedürfnis nachkommt, nach Gott, seiner Seele oder seiner Unsterblichkeit wie Freiheit zu fragen. Diese Fragen haben auch in gewisser Weise ihre Berechtigung, weil sie wiederum dem Wesen des Menschen zu entspringen scheinen, aber gesicherte Antworten darauf wird der Mensch niemals erlangen, weil sein limitiertes Erkenntnisvermögen dies schlicht ausschließt. Wenn der Mensch versucht, Antworten auf diese Fragen nachzugehen, befindet er sich nämlich nur im Reich der Spekulationen. Und das ist es, was den Wandel vom vorkritischen zum kritischen Kant auszeichnet. Das *ens realissimum* ist ein Beispiel *par excellence*, um den Wandel nachvollziehen zu können. Der kritische Kant lässt den vorkritischen Kant hinter sich und bestimmt die ganze Metaphysik neu. Das soll auch der Grundstein unserer nächsten Schritte innerhalb dieser Untersuchung sein, weshalb wir uns folgend mit dem kritischen Kant näher befassen, um so von diesem gänzlich neuen Ansatz von Metaphysik auch vielleicht unsere bisherigen Ergebnisse erweitern zu können.

---

<sup>284</sup> KrV, A 576/B 604.

<sup>285</sup> KrV, A 578-579/B 606-607.

<sup>286</sup> KrV, A 579/B 607.

<sup>287</sup> KrV, A 582/B 610.

<sup>288</sup> KrV, A 582/B 610.



## VI. Der kritische Kant

## 6.1. Einleitung zum kritischen Kant

Wie wir im vorherigen Kapitel eindeutig sehen konnten, stellt eine Realitätskonzeption, die auf graduierbaren Realitätsstufen basiert, auch für die unmittelbaren Vorgänger des kritischen Kants sowie für den vorkritischen Kant selbst ein festes Prinzip dar. Genauso konnten prinzipielle, übergreifende Zusammenhänge der verschiedenen Konzeptionen festgestellt werden. Grob zusammengefasst, ist uns im vorherigen Kapitel immer wieder eine Art *Scala naturae* begegnet, an deren Spitze Gott als ein *ens realissimum* steht. Was uns nun allerdings erwartet, ist ein radikaler Bruch, denn es folgt ein völlig anderer Ansatz hinsichtlich der Frage nach Graden der Realität. In diesem Ansatz werden grundlegende Bausteine der Realität, die bei den anderen Philosophen gerade im letzten Kapitel essentiell waren, negiert und ihnen somit das Fundament entzogen. Der näher zu untersuchende Ansatz stammt von Immanuel Kant, wobei wir uns ja bereits kurz mit dem vorkritischen Kant beschäftigt hatten; nun soll uns jedoch der kritische Kant um neue Momente in dieser Untersuchung bereichern. Der Ansatz des kritischen Kants wird sich nämlich so grundlegend von allem zuvor Behandelten abheben, dass es sich im besonderen Maße anbietet, den kritischen Kant zu Rate zu ziehen und zu untersuchen. Während bei allen anderen bisher behandelten Philosophen Entitäten wie die Ideen, Erste Bewegter, das Eine, einen Geist oder – wie bei Kants direkten Vorgängern – den christlichen Gott maßgeblich deren Realitätskonzeption beeinflusst haben, weil deren Existenz notwendig und manchmal sogar hinreichend für die Existenz anderer Dinge sind, wird das beim kritischen Kant einem radikalen Wandel unterzogen. Kant grenzt sich nämlich explizit und rigoros vom Metaphysik-Verständnis seiner unmittelbaren Vorgänger wie beispielsweise Wolff oder Leibniz ab. Das hängt vor allem mit der neuen Perspektive zusammen, die Kant aufzeigt und die uns neue Aspekte für unsere Untersuchung liefern kann.

Bis jetzt, so kann man mit Valentiner sagen, waren wir, „wenn wir versuchen, uns über unsere Stellung zur gesamten Wirklichkeit klarzuwerden, *naive Realisten*, d.h. wir sind der festen Überzeugung, daß die Welt auch ohne uns in derselben Weise ihren Lauf nimmt [...]“<sup>1</sup> Ob ich nun existiere oder nicht, ist völlig egal – die Rose vor mir war rot, ist rot und wird auch immer rot bleiben – zumindest solange, bis sie verwelkt –, genauso wie die Struktur, die die Welt zusammenhält. Man kann sagen, dass wir es bis jetzt ausschließlich mit *objektorientierten* Ontologien zu tun hatten, die uns als Indikator, was welchen Grad von Realität hat, dienten. Das ändert sich mit Kants Position, indem er das Subjekt in den Fokus rückt und sich somit ganz grundlegend von seinen Vorgängern unterscheidet.<sup>2</sup> Wenn man überhaupt noch von Ontologie sprechen kann, so ist diese vor allem *subjektorientiert*, weil über die Position der naiven Realist:in hinausgegangen wird. Damit wird in Kants Konzeption aber auch die Erkenntnistheorie die größte Rolle spielen, und so vor allem der Versuch einer Antwort auf die Frage, was wir denn überhaupt wissen können.<sup>3</sup> Aus dieser Frage heraus können aber durchaus ontologische Momente

---

<sup>1</sup> Valentiner (1960): 39.

<sup>2</sup> Solche Tendenzen sind am ehesten noch bei Descartes festzustellen. Allerdings zieht Kant aus der Subjektorientierung konsequentere Schlüsse als Descartes, wie wir noch sehen werden.

<sup>3</sup> Tumarkin (1909) geht sogar so weit und behauptet: „Das Problem der Realität ist bei Kant nicht das metaphysische Problem, was sind die Dinge, die in uns die Vorstellungen bewirken, resp. wie können



interpretiert werden, wie wir zu zeigen versuchen werden.<sup>4</sup> Schon bei Platon waren bei dem epistemologische und ontologische Fragen eng miteinander verbunden, aber auch in diesem Kontext können beide Gebiete miteinander in Bezug gesetzt werden, wenn auch auf eine ganz andere Art und Weise, weil Kants Erkenntnistheorie zu konsequenteren metaphysischen Einschränkungen führen wird. Nichtsdestotrotz – und das muss von Anfang an klar sein – liegt bei Kant der Fokus auf dem Subjekt, womit gleichzeitig die Erkenntnistheorie im Mittelpunkt steht.

Dabei stellt Kant vor allem die Frage danach, was der Mensch überhaupt wissen und erfahren kann. Zur Beantwortung dieser Frage zieht Kant eine essentielle Komponente heran, nämlich die Komponente der Wahrnehmung, mit anderen Worten: das sinnliche Rezeptionsvermögen, dessen sich der Mensch bedienen kann bzw. muss. Und dabei wird sich für Kant die Frage stellen, ob es darüber hinaus noch Dinge gibt, die seine Vorgänger in rationalistischer Art und Weise erschlossen haben. Erkenntnistheoretisch wird Kants Bemühen insgesamt darauf abzielen, beantworten zu können, was der Mensch mit seinen Fähigkeiten einerseits, seinen Limitationen andererseits, überhaupt erkennen kann und was ihm für immer verborgen bleibt. Ausgangspunkt für diesen Teil der Untersuchung ist vor allem die *Kritik der reinen Vernunft*. Denn seine *Kritik der reinen Vernunft*, wie Kilinc richtigerweise feststellt, „dreht sich vor allem um die Aufklärung der Kluft zwischen von Menschen erkennbaren und nicht erkennbaren Realitäten [...]“.<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang wird dem viel diskutierten Ding an sich<sup>6</sup> eine wichtige Rolle zukommen, weil in dem Grundgedanken dahinter zumindest ein implizites Gradationssystem der Realität zu stecken scheint. Denn trotz – oder vielleicht auch gerade wegen – der breit debattierten Kontroverse hinter dem Ding an sich, steckt in ihm großes Potential, ein Gradationssystem der Realität, in dem dem einen ein höherer Grad als dem anderen

---

körperliche Gegenstände ideale Vorgänge erzeugen, sondern es ist das erkenntnistheoretische Problem, wie können Vorstellungen in unserem Bewußtsein auf Gegenstände bezogen werden [...]“; 300. Rukgaber (2009) relativiert diese Ansicht jedoch: „What seems like a merely epistemic condition on cognition, namely that the body provides phenomenal, subjective experience with the event-series and figure-ground relation, is in fact an ontological condition, because the mediation of the body is only necessary for finite beings who exist in relation to a field of relativistic moving forces where there is no absolute standard nor cognition of the absolutely intrinsic properties of things-in-themselves.“; 167. Fest steht jedenfalls, dass es falsch wäre, ein Untersuchungsgebiet vollkommen auszuschließen; vielmehr sollte man beide Bereiche als Komplemente zueinander betrachten, um der Antwort auf die Ausgangsfrage, inwiefern man bei Kant ein Gradationssystem der Realität feststellen kann und wie ein solches zu charakterisieren ist, möglichst nahe zu kommen.

<sup>4</sup> Zum Ontologie-Verständnis bei Kant vgl. z.B. Fulda (1988). Für Fulda beinhaltet dieser Paradigmen-Wechsel innerhalb der Ontologie, „daß Kant an die Stelle der alten Auffassung von Ontologie auch eine neue Ontologie-Konzeption gesetzt hat. Sie sollte es ermöglichen, die wichtigsten Begriffe der alten Ontologie in die neue aufzunehmen, zugleich aber diese neue Ontologie zu differenzieren in eine (allgemeine) Theorie von Gegenständen des Denkens und eine (spezielle) Theorie derjenigen Gegenstände, an denen Erfahrungen gemacht werden können. Zusammen mit zwei zusätzlichen Theoriestücken sollte die neue Ontologie — wie schon die vorkritische — die Grundlage für alle metaphysische Tätigkeit bilden, also auch für diejenige, die unsere höchsten Interessen befriedigt.“; 49.

<sup>5</sup> Kilinc (in Willaschek/Stolzenberg/Mohr/Bacin, 2015): 1895.

<sup>6</sup> Hier nur ein paar wenige Beispiele von einer gewaltigen Menge an Untersuchungen zum Ding an sich: Allison (1968), Prauss (1968), Zöller (1984), Pogge (1991), Robinson (1994), Bickmann (2001), Allais (2004), Marshall (2013), de Boer (2014) etc.

zuzusprechen ist, zu identifizieren.

Neben diesem impliziten Gradationssystem ist es jedoch ein erster, vielversprechender Startpunkt, das von Kant explizit untersuchte System von Graden der Realität, auf das schon beim vorkritischen Kant hingewiesen wurde, zu untersuchen.

Dass wir von impliziten und expliziten Realitätsgradationssystemen sprechen, hängt terminologisch vor allem mit den unterschiedlichen Bedeutungen von ‚Realität‘ zusammen, also einerseits der Art und Weise, wie wir heute in der Alltagssprache, aber auch in dieser Untersuchung von Realität sprechen; auf der anderen Seite, was aber Kant und seine Vorgänger unter ‚Realität‘ verstehen. Schon bei Leibniz, Wolff, aber auch bei Baumgarten konnten wir festhalten, dass ‚Realität‘ hier etwas wie ‚Bestimmung‘ bedeutet, sich also eher auf etwas wie eine Eigenschaft bezieht, sodass alle *Realitäten* im *ens summum* zusammenkommen. Wir verstehen Realität aber hier und in der heutigen Alltagssprache eher als synonym zu ‚Wirklichkeit‘<sup>7</sup>, das heißt, als die Gesamtheit alles Seienden, welches sich in welcher Weise auch immer im Kosmos befindet.

Das wiederum führt auch dazu, dass man von zwei unterschiedlichen Gradbegriffen sprechen kann.<sup>8</sup> Wenn wir von explizitem Gradationssystem bei Kant sprechen, scheint hier ein naturwissenschaftliches Verständnis von Grad vorzuliegen. Sprechen wir aber von einem impliziten Gradationssystem, liegt vielmehr ein metaphysisches Verständnis von Grad vor. Zum naturwissenschaftlichen Verständnis von Grad der Realität (=Bestimmung) kann man vorab festhalten, dass es hier um Bestimmungen wie Temperatur, Geschwindigkeit etc. geht, während bei der metaphysischen Auffassung von Grad und Gradation vor allem der Grad der Vollkommenheit im Sinne von Unabhängigkeit und Selbstständigkeit als Grad der Realität, wie wir Realität verstehen, entscheidend zu sein scheint.<sup>9</sup> In beiden Fällen scheint man aber dem Gradbegriff unterstellen zu können, dass er in gewisser Weise vor allem auf intensive Größen abzielt und zudem von einem „Grad von Wirksamkeit“<sup>10</sup> gesprochen werden kann. Wenn man von einem naturwissenschaftlichen Gradverständnis ausgeht und beispielsweise Grad *x* der Temperatur vorliegt, bedeutet Grad der Wirksamkeit nichts anderes als seine Wirkung auf ein Subjekt, also wie stark oder schwach ein Subjekt diesen Grad *x* wahrnimmt. Auf den Gradbegriff der impliziten (metaphysischen) Realitätsgradation bezogen bedeutet das jedoch davon abweichend, dass, je höher ein solcher Realitätsgrad ist, er umso selbstständiger und unabhängiger ist. Das scheint auch auf Kants Vorgänger wie Baumgarten, Leibniz, Wolff oder Descartes übertragbar zu sein. Gott ist der höchste Grad der Realität zuzuschreiben. Gott hat aber auch den größten Wirkungsbereich im Kosmos, denn er wirkt letztendlich auf *alles* im Kosmos, indem er höchst selbstständig und

---

<sup>7</sup> Also auch eher das, was man parallel englisch-sprachig mit ‚reality‘ ausdrückt.

<sup>8</sup> Vgl. dazu vor allem Giovanelli (2016), der sich genau mit den beiden Gradbegriffen beim vorkritischen und kritischen Kant auseinandersetzt. Außerdem setzt er die beiden Gradbegriffe mit der *realitas phaenomenon* und der *realitas noumenon* in Verbindung.

<sup>9</sup> Ausführlicher dazu: Vgl. Giovanelli (2016): 147-148.

<sup>10</sup> Giovanelli (2016): 150. Wir unterscheiden uns aber insofern von Giovanelli, indem wir bei beiden System der Realitätsgradation von „Grad der Wirksamkeit“ sprechen. Giovanelli selbst spricht beim naturwissenschaftlichen Grad von „Grad der Wirksamkeit“, beim metaphysischen Grad von „Grad der Vollkommenheit“ [Vgl.: z.B. 157]. Wir werden versuchen, plausibel zu zeigen, dass man bei beiden Gradauffassungen von einem „Grad der [metaphysischen] Wirksamkeit“, der sich als „Grad der Vollkommenheit“ zeigen kann, sprechen kann.

unabhängig, mithin vollkommen ist, während alles andere hingegen mindestens von ihm abhängig ist.<sup>11</sup> Seelen haben einen niedrigeren Realitätsgrad als Gott, aber einen höheren als die Körperwelt. Sie wirken nämlich auf letztere ein, sind also unabhängiger und selbstständiger; auf sie wird aber von jenem eingewirkt, weil sie wiederum nicht in diesem Grad unabhängig und selbstständig sind.

Obwohl wir also folgend zwei Realitätsgradationen untersuchen werden, bedeutet das nicht, dass sie in jeglicher Hinsicht voneinander zu unterscheiden sind. Vielmehr können sie als komplementär betrachtet werden, nicht als sich gegenseitig exkludierend. Auch für Giovanelli sind in den Gradationen „naturwissenschaftliche und ontologisch-metaphysische Motive enger verbunden als üblicherweise angenommen wird.“<sup>12</sup> Die Rede von zwei Realitätsgradationen scheint also angemessen zu sein, weil wir als Interpret:innen sowohl von zwei unterschiedlichen Realitäts- wie auch Gradbegriffen bei Kant ausgehen können, die aber dennoch miteinander zusammenhängen. Zunächst wollen wir uns mit Kants explizitem Realitätsgradationssystem beschäftigen.

## 6.2. Kants explizites System von Graden der Realität

Im zweiten Buch der *Transzendentalen Analytik*, der Untersuchung von der *Analytik der Grundsätze*, analysiert Kant explizit die Bedeutung von Graden der Realität(en) (=Bestimmungen) und fokussiert sich dabei vor allem darauf, inwiefern ein Grad *einer* Realität zu verstehen sei. Wie bereits angedeutet, spielt hier ausschließlich die Bedeutung von Realität als Dasein oder Bestimmung eine Rolle. Dennoch wird sich hier vor allem zeigen, inwiefern man einen Realitätsgrad als bestimmten Wirkungsgrad (einer bestimmten Realität) verstehen kann.<sup>13</sup>

Zunächst einmal sind die Grade einer Realität bei Kant nämlich mit einer intensiven Größe gleichzusetzen, denn: „*In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand*

---

<sup>11</sup> Man könnte auch das bereits behandelte *ens realissimum* heranziehen, das Kant als Ideal der reinen Vernunft entwirft und das die größte Wirkung im Kosmos hat, weil letztendlich jegliches Seiende in abgemindertem Maße auf genau dieses zurückgeführt werden kann. Mit dieser metaphysischen Auffassung von Grad „in der noumenalen Welt gilt also für Kant die Idee von einem *gradus perfectionis*, nach welchem die Geschöpfe hierarchisch gemäß ihrem *gradus entis* angeordnet werden können, wie in einer „great chain of being“, das in *ens realissimus, gradum realitatis maximum habens* gipfelt [...]“ (Giovanelli [2016]: 150-151) Dieses *ens realissimus* ist das absolute Maximum an Realität – alles andere ist nur als eine Verminderung dieses höchsten Realitätsgrads zu verstehen. Da eine solche Behauptung allerdings über alle mögliche Erfahrung hinausgeht, ist eine solche Annahme etwas, wovon sich Kant selbst als Kritiker Wolffs, Leibniz‘, des ontologischen Gottesbeweises etc. entschieden distanziert. Wir werden nochmals genauer auf die kritische Wende zu sprechen kommen, vor allem in Bezug auf das Ding an sich.

<sup>12</sup> Giovanelli (2016): 166.

<sup>13</sup> Wir haben diesen Begriff zwar noch nicht eingeführt, aber dennoch sei hier der Hinweis darauf gegeben, dass wir uns nun ausschließlich in der Welt der *Phaenomena* befinden und demnach die metaphysische Auffassung von Grad zunächst außenvor gelassen wird.

der Empfindung ist, *intensive Größe*, d. i. einen *Grad*.<sup>14</sup> Ganz grundlegend können wir also festhalten, dass ein solcher Grad mit einer intensiven Größe gleichzusetzen ist, also ein Verständnis von Grad im naturwissenschaftlichem Sinne vorliegt. Außerdem scheint es genau dem zu entsprechen, was schon bei Wolff oder Baumgarten explizit als Grad der Realität vorlag, also der „klassische[n] Definition der intensiven Größe als *quantitas qualitatis*“<sup>15</sup>. Das liegt daran, dass Kant – ganz im Sinne der damaligen Zeit – eine Realität hier als eine Bestimmung oder Qualität versteht, wie beispielsweise Schwere, Rot-Sein, aber auch Wärme und Kälte etc. All diese Qualitäten haben einen Grad.<sup>16</sup> Nehmen wir das Beispiel der Temperatur: Es hat sich bei uns im Laufe der Jahrhunderte ergeben, dass wir Temperatur in einem System von Graden angeben - seien es so und so viel Grad Celsius, Calvin oder Fahrenheit. Die Systeme sind unterschiedlich, aber der prinzipielle Gedanke, Temperatur *graduell* anzugeben, ist gleich. Das hängt unter anderem damit zusammen, dass so und so viel Grad an Temperatur (=dieser bestimmten Realität) diese und jene Wirkung auf anderes haben. Inwiefern warm warm ist und kalt kalt ist, also welche *Wirkung* der Temperatur vorliegt, können wir uns mithilfe eines Thermometers veranschaulichen: Es zeigt uns grob an, wie warm oder kalt die Temperatur *wirkt*, also welcher Grad der Realität *Temperatur* gerade vorliegt. Wenn man die Temperatur bestimmen will, kann man hier prinzipiell die Temperatur-Gradzahl bis ins Unendliche fortführen und damit auch insgesamt unendliche Grade der Realität der Temperatur feststellen. Das einzige Problem hinsichtlich der Realität *Temperatur* ist die Frage, wann *genau* die Realität (=Qualität) *Wärme* von der Realität (=Qualität) *Kälte* abgelöst wird. Hier kommt das individuelle Moment der Temperatur als Empfindung ins Spiel. Wir würden wohl alle zustimmen, dass man im objektiven Sinne von Temperaturgrad sprechen kann, während ein Wärme- oder Kältegrad hingegen subjektabhängig zu sein scheint. Es liegt beim Grad als Empfindungsgrad also auch durchaus in gewissem Maße ein individuelles Moment vor. Denn Empfindungen können zwar in gewissem Sinne objektiviert werden (sicherlich würde niemand bei 50° Celsius in der Wüste am Tag behaupten, dass es kalt sei, genau wie niemand bei -10° Celsius in der Wüste in der Nacht behaupten würde, dass es warm sei), aber im Detail können durchaus subjektive und damit unterschiedliche Empfindungen auftreten (mein Büronachbar findet 21° Celsius im Zimmer ein bisschen zu kalt, während mir die 21° als angenehm erscheinen).

Nehmen wir noch das Beispiel der Realität der Farbe Rot hinzu, um vor allem den Begriff der *Intensität* näher zu verstehen: Die Realität der Farbe Rot ist es, rot zu sein. Denn was muss die Farbe Rot aufweisen, um die Farbe Rot zu sein? Sie muss der Realität nach eben rot sein. In der ihr zukommenden Realität hat sie dabei nun jederzeit einen Grad. Sie kann ein ganz besonders dunkles Rot sein, genauso kann sie aber auch ein besonders helles Rot sein – das Rot kann in ganz verschiedene Richtungen ausgeprägt sein. Ausgeschlossen ist nur, dass das Rot = 0, also nicht-existent, ist, denn es muss zumindest irgendeinen Grad der Realität haben. Rot = 0 bedeutet, dass es *gar kein* Rot mehr wäre. Dabei sind

---

<sup>14</sup> KrV, B 207, eigene Hervorhebungen.

<sup>15</sup> Giovanelli (2016): 148.

<sup>16</sup> Vgl. genauer dazu: Chignell (in Willaschek/Stolzenberg/Mohr/Bacin, 2015): 918. Ergänzend dazu Kilinc (in Willaschek/Stolzenberg/Mohr/Bacin, 2015): 1896.

prinzipiell unendlich viele Rottöne annehmbar, damit dann auch unendliche viele ‚Grade der Realität der Farbe Rot‘, wobei ein Rotton je nach Grad auch *besonders intensiv* sein kann, während ein niedriger Grad an Rot-Sein bedeutet, dass der Rotton eher schwach, also *weniger intensiv* ausgeprägt ist.

Jedenfalls wird uns das Prinzip dahinter deutlich. Ein solcher Grad, wie Giovanelli richtigerweise festhält,

scheint also von Kant als etwas charakterisiert zu sein, das die Fähigkeit besitzt, auf andere Realitäten oder auf unsere Sinnesorgane gewisse Wirkungen auszuüben (ein wärmerer Körper kann eine stärkere Empfindung erzeugen oder ein Metall mehr ausdehnen usw.).<sup>17</sup>

Aber auch Realitäten (=Bestimmungen) wie Schmerzempfinden können in gewisser Weise graduell angegeben werden. So würden wir sicherlich darin übereinstimmen, dass der Schmerzgrad bei einer kleineren Schnittwunde geringer ist als bei einem Beinbruch.

Und somit hat also erst einmal „jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= O = negatio) aufhört.“<sup>18</sup> Dabei kann dieses Nichts jedoch niemals bewiesen werden. Denn was nicht ist, ist auch nicht festzustellen. Anders gesprochen:

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade stattfindet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Rezeptivität der Empfindungen haben muß: so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar [...], bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden.<sup>19</sup>

Was sollte man beim Nichts schließlich feststellen? Es *ist* schlichtweg nicht. Dieser absolute Mangel an Realität kann nicht wahrgenommen und ihm somit auch kein *Grad* an *einer* Realität zugesprochen werden. Nur demjenigen, was uns erscheint und damit ganz offensichtlich in gewisser Weise existiert, weil es eben *für uns* wahrnehmbar ist, kann in Bezug auf seine Realität ein Grad zugeschrieben werden. Damit *wirkt* eine Realität wie eine Eigenschaft, die man messen kann. Nehmen wir dazu nun als Beispiel eine Aluminium- und eine gleichgroße Stahlstange. Hier können wir sagen, dass letztere aufgrund ihrer natürlichen Dichte durchaus schwerer ist als erstere, was – mit Kant gesprochen – daran liegt, dass jene eine *höhere Intensität* bezogen auf die Realität *Schwere* bei *gleicher Extension* vorzuweisen hat als diese. Dabei, und das hat Böhme in einer genaueren Untersuchung von extensiven und intensiven Größen bei Kant völlig richtig festgestellt, scheint es der Fall zu sein, dass die Extension eines Gegenstands im

---

<sup>17</sup> Giovanelli (2016): 150.

<sup>18</sup> KrV, A 143/B 182.

<sup>19</sup> KrV, A 172/B 214.

Raume *a priori* gegeben ist, die Intensität jedoch eng mit Empfindung, die wiederum auf Erfahrung basieren muss, und damit *a posteriori* zusammenhängt.<sup>20</sup> Und

so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der, bei unveränderter extensiven Größe der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchem Raum und Zeit erfüllet sei, geben, und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer sein können, obschon die extensive Größe der Anschauung gleich ist.<sup>21</sup>

Dadurch wird nun verständlicher, was Kant eigentlich meint, wenn er Grade der Realitäten hinzuzieht, um über die Intensität von Empfindungen adäquat zu sprechen. Denn eine Empfindung kann je nach dem mehr oder weniger stark ausgeprägt sein. Und je nach Ausprägung kann *dieser* Erfahrung folglich dieser oder jener Grad *dieser* Realität zugesprochen werden.<sup>22</sup> Wenn beispielsweise eine Temperatur diese oder jene *Wirkung* ausübt, kann ihr dieser oder jener Grad der Realität (= der Temperatur) zugesprochen werden. Das „Reale“ hat für Kant somit neben einer extensiven Größe im Raum also auch eine intensive Größe, die sich auf die Empfindung des Subjekts bezieht.<sup>23</sup> Somit ist also mit Kant Folgendes über Empfindungen festzuhalten:

Da nun eine Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung von Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann), also eine intensive Größe zukommen, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, so fern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muß.<sup>24</sup>

Kant formuliert hiermit also ein synthetisches Prinzip *a priori*, dem zufolge jede uns zugängliche Realität, also eine Bestimmung oder Qualität, einen Grad hat und zwar „derart dass wir diese Realität als eine kontinuierliche und begrenzte Größe vorstellen können.“<sup>25</sup> Jede Realität in der Erfahrung also hat somit „einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein kontinuierlicher Zusammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen.“<sup>26</sup> Alles, was wir wahrnehmen können und was damit in bestimmter Hinsicht *real* ist, hat für Kant eine intensive Größe und damit gleichzeitig einen Grad

---

<sup>20</sup> Vgl.: Böhme (1973): 241. Inwiefern etwas im Raum *a priori* vorliegt, wird im nächsten Kapitel genauer besprochen werden.

<sup>21</sup> KrV, A 172-173/B 214.

<sup>22</sup> Vgl. dazu ebenfalls Schwarz (1987) sowie Powell (1985), die die kantischen Grade der Realität genauer untersuchen. Powell spricht dabei der Empfindung auch eine „intensive magnitude“ zu und charakterisiert sie folgendermaßen: „But sensation does have intensive magnitude, which is, roughly, the level of influence it can exert upon the senses. This intensive magnitude, like extensive magnitude, admits of degree.“, 207.

<sup>23</sup> Vgl.: KrV, A 168/B 210.

<sup>24</sup> KrV, B 208.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> KrV, A 169/B 211.

einer (bestimmten) Realität, wobei die Differenzierung der Grade prinzipiell ins Unendliche möglich ist. Ausgenommen wird bei dieser Gradation jedoch ein Pseudobereich: Das Nichts, was schlichtweg nicht existent und damit nicht wahrnehmbar ist.<sup>27</sup> Wie wir nun sehen konnten, stellt uns Kant ein expliziertes System von Graden der Realität(en) zur Verfügung, um über die Intensivität der erfahrbaren Realität (subjektiv) urteilen zu können. Er unterscheidet sich also (bis hierhin) nicht von seinen Vorgängern wie Leibniz, Wolff oder Baumgarten, denn auch dort konnte man feststellen, dass die Intensivität einer Qualität mit einem Grad einer Realität wiedergegeben werden konnte. Wir können außerdem von einem naturwissenschaftlichem Verständnis von Grad sprechen, in dem die Grade der Realität einer Bestimmung dem Grade der Intensivität dieser Bestimmung entsprechen.

Wie aber schon angedeutet, ist das nicht das einzige Verständnis von Realitätsgradation, das man bei Kant interpretieren kann. Dadurch, dass man auch das heutige Verständnis von Realität als Wirklichkeit sowie eine metaphysische Auffassung von Grad in der kantischen Lehre erkennen kann, scheint es auch vielversprechend zu sein, zu versuchen, ein implizites Gradationssystem der kantischen Weltkonzeption zu untersuchen. Dazu wird es erst einmal nötig sein, das kantische Weltverständnis genauer zu erläutern und dabei vor allem auf die Rolle der Komponente der Wahrnehmung einzugehen, um den grundlegenden Wandel des Denkens des kritischen Kants nachvollziehen zu können. Denn so wird man auf das Ding an sich stoßen und dieses scheint ein Potential aufzuweisen, eben diese metaphysische, implizite Gradation bei Kant feststellen zu können.

### 6.3. Kants implizites System von Graden der Realität innerhalb seiner Realitäts- und Erkenntniskonzeption

Wir hatten schon mehrmals angekündigt, dass sich Kants Realitätskonzeption grundlegend von seinen unmittelbaren, aber auch von den antiken Vorgängern unterscheiden wird. So sind zwar hinsichtlich der Erkenntniskonzeption durchaus Parallelen zu beispielsweise Platon oder Descartes eindeutig erkennbar, aber die Schlüsse, die Kant aus seiner Erkenntnistheorie zieht, haben radikalere Konsequenzen als bei jenen. Genau wegen dieses konsequenteren Ansatzes können wir uns gänzlich neue Momente für diese Untersuchung erhoffen. Deshalb versuchen wir dementsprechend, ein implizites System von Graden der Realität bei Kant zu identifizieren, aber – wie schon erwähnt – ist es dafür notwendig, vorher grundsätzlich zu erläutern, welche Konzeption der Wirklichkeit Kant eigentlich vertritt. Dafür schauen wir uns zunächst die Komponente Wahrnehmung an, die sich als essentieller Baustein für Kants Wirklichkeitsverständnis herausstellen wird.

---

<sup>27</sup> Auch der Bereich unabhängig von der Erfahrung und Empfindung ist ausgenommen von einem solchen Gradationssystem. Dieser Bereich wird aber später im Kontext des ‚Dings an sich‘ näher untersucht.

### 6.3.1. Wahrnehmung als eigenständige Komponente

Dass die Wahrnehmung als Komponente hinsichtlich der kantischen Realitätsvorstellung essentiell ist, wird deutlich, wenn man sich vor Augen hält, was Kant unter Realität als Wirklichkeit versteht bzw. wie Realität überhaupt zustande kommt. Um Kants Realitätsverständnis sowie das Zustandekommen derselben nachvollziehen zu können, liefert primär die Erkenntnistheorie die notwendigen Aspekte. Es stellt sich bei Kant nämlich grundsätzlich die Frage: Wie erlange ich als menschliches Wesen eigentlich überhaupt Erkenntnis über andere Dinge, wie erschließe ich mir also die Realität? Und wie sicher und standhaft ist diese Erkenntnis eigentlich? Für Antworten auf diese Fragen muss notwendigerweise die Wahrnehmung als eigenständige, essentielle Komponente hinzugezogen werden. Wie kommt Wahrnehmung nun zustande?

Wenn etwas unseren Wahrnehmungsapparat erreicht, das heißt, wenn irgendetwas Äußeres unseren Sinne einen Reiz liefert – unser Sinnapparat zum Beispiel auf einen Baum stößt – müssen wir diese Daten erst einmal verarbeiten. Gehen wir dabei nach bestimmten empirischen Regeln und Gesetzen vor, können wir von (objektiver) Realität sprechen: Unseren Wahrnehmungsapparat erreichen Reize, wir sehen also beispielsweise etwas, das einen festen Stamm und Äste aus Holz hat, sowie grüne Blätter, die an den Ästen hängen. Wir haben im Deutschen eine eindeutige Bezeichnung für etwas, das uns mit festem Stamm, Ästen und grünen Blättern erscheint, nämlich Baum. Demnach würden so gut wie alle deutsch-sprachigen Menschen sagen, dass sie hier einen Baum sehen. Die Erkenntnis, dass hier vor mir ein Baum steht, ist also objektiv, weil sie ganz offensichtlich nach festen Gesetzen und Regeln meines Wahrnehmungsapparats entstanden ist und so auch bei anderen Menschen nach denselben festen Gesetzen und Regeln zustande gekommen wäre. Doch was genau führt uns zu dieser Annahme? Wie sind die Regeln und Gesetze näher zu bestimmen, die aus einer subjektiven Wahrnehmung objektive Realität werden lassen können?

Das, was die erkenntnistheoretische Position Kants auszeichnet, also seine Ansicht davon, wie wir Erkenntnis erlangen und wie genau diese Erkenntnis insgesamt einzuordnen ist, ist ein radikales Hinterfragen unserer Wahrnehmung bzw. der Gegenstände, die wir wahrnehmen. Bezogen auf die Realität steht nämlich folgende Frage im Raum:

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtsein aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität, als Modifikationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine, objektive beilegen?<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> A 197/B 242.



Anders formuliert: Was muss gegeben sein, damit die subjektive Realität zur objektiven wird und damit, dass der Vorstellung auch *tatsächlich* etwas korrespondiert? Welche empirischen Gesetze müssen beachtet werden? Und: Was bedeutet es eigentlich, dass Erkenntnis scheinbar unmittelbar mit Empirie zusammenhängt?

Versuchen wir einmal genauer diesen Wahrnehmungsprozess nachzuvollziehen, indem wir ihn genauer rekonstruieren: Eine Empfindung oder Vorstellung habe zunächst einmal nur ich, völlig subjektiv. Irgendein Reiz trifft auf meine Sinne, aber von was genau dieser Reiz ausgeht, kann ich erst einmal nicht objektiv aussagen. Dafür muss ich diesen Reiz erst einmal verarbeiten.<sup>29</sup> Diesen Reiz zu verarbeiten, heißt zunächst nichts anderes, als letztendlich einen Rahmen, ein Schema, an diese Empfindung anzulegen, mit dessen Hilfe es möglich ist, mir selbst und theoretisch auch anderen Menschen zu beschreiben, was ich sehe, und – im Falle einer erfolgreichen Wahrnehmung durch die richtige Anwendung von Regeln und Gesetzen – meine Wahrnehmungsempfindung und den Schluss, den ich daraus gezogen habe, zu bestätigen. Es muss also einen solchen Rahmen geben, mit dessen Hilfe ich diese subjektiven Vorstellungen oder Empfindungen *objektivieren* kann. Dabei ist grundlegend zu beachten, dass uns die Daten der Außenwelt nicht einfach gegeben sind. Hiltscher beispielsweise weist völlig zurecht darauf hin, dass wir unsere Welt nicht 1:1 wahrnehmen, „sondern die Rezeptivität ordnet die äußeren Daten allererst in einer geeigneten Weise vor, sodass unser Denken sie weiter verarbeiten und strukturieren kann [...]“.<sup>30</sup> Diese Vorstrukturierungsfunktion unserer Sinne ist ein fundamentales Prinzip unserer Wahrnehmung, auf das Kant hier aufmerksam macht und die er in seiner Erkenntnistheorie wie Realitätsauffassung als unerlässlich verstanden wissen will. Es wird der Beginn eines Paradigmenwechsels in Erkenntnistheorie, vor allem aber in der Metaphysik und ihren Disziplinen wie der Ontologie.

Nun sind wir bereits soweit zu sagen, dass es menschlicher Wahrnehmung grundsätzlich möglich ist, objektive Realität zu erschließen, indem die wahrgenommenen Reize auf irgendeine Art und Weise nach Gesetzen oder in ein Schema verarbeitet werden. Hier müssen wir nun ansetzen.

Was ist das für ein Schema? Was genau sind die Komponenten – bzw. Sub-Komponenten –, welche unsere Wahrnehmung strukturieren und objektivieren? Was gehört zu unserer Rezeptivität, die dazu imstande ist, den äußeren Reiz zu ordnen? Neben der *Zeit* ist der *Raum* dabei wesentlich aufzuführen, denn beide Momente stellen den Rahmen dar, in dem eine subjektive Empfindung zu (objektiver) Realität wird. Beide müssen folglich näher untersucht werden.

---

<sup>29</sup> Es wirkt so, als sei dies ein langwieriger Prozess. Das ist es aber nicht. Was wir hier tun, ist letztendlich nichts anderes, als unbewusste, millisekunden-schnelle Prozesse detaillierter zu beschreiben und nachzuvollziehen. Daher sind ausführlichere Beschreibungen für diesen zügigen, intuitiven und unbewussten Prozess unerlässlich.

<sup>30</sup> Hiltscher (2015): 21.

### 6.3.1.1. Zeit

Schon in *De Mundi* erläutert Kant, dass Wahrnehmung nur durch die Ordnung in Raum und Zeit möglich ist.<sup>31</sup> Wir konnten beim vorkritischen Kant zudem bereits erkennen, dass der Raum der äußere Sinn ist, während die Zeit hingegen der innere Sinn ist. Die Zeit ist damit eines der beiden Momente, das in Zusammenhang mit der kritisch-kantischen Realitätseinrahmung untersucht werden muss. Kant beschreibt sie in dem ihr gewidmeten Abschnitt *Von der Zeit* als „eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. [...] Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich.“<sup>32</sup> Zwei Aspekte sind hier erläuterungsbedürftig: Erstens, warum ist die Zeit *a priori* gegeben? Zweitens, warum ist „in ihr allein“ Wirklichkeit möglich? Zur ersten Frage. Die Zeit *muss* jeder menschlichen Anschauung zugrunde liegen, ihr somit also vorausgehen, weshalb die Zeit – aber auch der Raum – in jeder einzelnen Wahrnehmung *a priori* gegeben sein muss. Unmöglich kann ein Mensch jemals ohne seinen inneren Sinn etwas wahrnehmen, denn funktioniert der innere Sinn nicht, ist der äußere ohnehin überflüssig. Damit zur zweiten Frage. Was Kant letztendlich überspitzt ausdrückt, ist, dass der Zeit als innerem Sinn in gewisser Weise Priorität zukommt. Zwar sind Zeit und Raum *immer* in Wechselwirkung zu denken, aber da der äußere Sinn des Raumes das, was sich außerhalb des wahrnehmenden Subjekts befindet, darstellt, die Zeit als innerer Sinn hingegen dafür notwendig ist, dass der äußere Sinn überhaupt tätig sein kann, genießt letzterer für Kant in gewisser Weise Priorität. Es steht jedoch genauso fest, dass Wahrnehmung *immer* mit beiden Sinnen, Raum und Zeit, stattfindet. Die Zeit ordnet dabei allerdings ganz grundsätzlich *a priori* das Innere des Subjekts, sodass es überhaupt wahrnehmen kann.

Deshalb wiederum „bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unsrer Erfahrungen.“<sup>33</sup> Empirische Realität und Zeit (aber auch Raum) sind untrennbar miteinander verknüpft, wobei die Zeit – wie schon angedeutet – *eine* Bedingung ist, wie ein Subjekt überhaupt (empirische) Realität erschließen kann, das heißt, zum Beispiel einen Baum auf einer Wiese wahrnimmt, einen Zug wahrnimmt, seinen Vater wahrnimmt etc. Dabei kann ein subjektiv empfundener Reiz, den all diese Dinge an das Subjekt aussenden, auch nur mithilfe der Zeit (und des Raums) zu einer objektiven Wahrnehmung und damit zur objektiven Realität werden. Aufgrund dieser untrennbaren Nähe zur Wahrnehmung spricht Kant von der „empirische[n] Realität der Zeit, d. i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen.“<sup>34</sup> Die Zeit ist dementsprechend also ein Faktor, der dazu beiträgt, dass wir unsere Wahrnehmungen objektiv einrahmen können, um so schließlich zu einer Realitätserschließung zu gelangen. Denn

---

<sup>31</sup> *De Mundi* (in III), § 14: „Die Zeit ist demnach ein unbedingt erster formaler Grund der Sinnenwelt. Denn alles auf irgendeine Art Sensible kann nur gedacht werden, wenn es zugleich oder nacheinander gesetzt [...] ist [...]“ [Tempus itaque est principium formale Mundi sensibilis absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia non possunt cogitari, nisi vel simul, vel post se invicem posita [...].]

<sup>32</sup> KrV: A 31/B 46.

<sup>33</sup> KrV: A 37/B 54.

<sup>34</sup> KrV: A 35/B 52.

alle äußere Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.<sup>35</sup>

Zeit ist insgesamt *a priori* die erste Bedingung für eine erfolgreiche, das heißt: objektive Wahrnehmung und Realitätserschließung. Im gerade aufgeführten Zitat nennt Kant aber auch bereits die zweite wesentliche Komponente, die es dazu bedarf: den Raum.

### 6.3.1.2. Raum

Dem Raum ist ebenfalls, zusammen mit der Zeit, das Vermögen inhärent eine *Realitätserfahrung* objektivierend einzurahmen. Der Raum ist grundsätzlich das, was dafür verantwortlich ist, von außen gegebene Reize zu lokalisieren. Er ist deshalb der äußere Sinn, weil er in der Lage ist, dem empfangenden Subjekt eine Art Landkarte zu entwerfen, sprich: die äußeren Reiz aussendenden Dinge so zu verarbeiten, dass das Subjekt erkennen kann, *wo* sich etwas befindet. Auch er muss a priori *jeder* Erscheinung zugrunde liegen, da der Mensch schlicht nicht imstande ist, sich etwas ohne Raum oder außerhalb des Raumes vorstellen zu können. In der Sinnlichkeit, also alles, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, ist der Raum die reine Anschauung.<sup>36</sup> Dadurch ist der Raum die zweite Komponente, ohne die empirische Realität nicht möglich wäre. Damit ist er wiederum

nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.<sup>37</sup>

Zudem

ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung [...].<sup>38</sup>

Hier sollten wir noch einmal nachhaken: Was meint Kant, wenn er behauptet, dass der Raum „nur in mir“ sei? Schließlich ist es doch das Ziel, von subjektiver Empfindung zu objektiver, also auch intersubjektiver Realität sprechen zu können. Kant kann man hier so interpretieren, dass er das deshalb in diesem Maße betont, dass deutlich wird, dass

---

<sup>35</sup> KrV: A 34/B 51.

<sup>36</sup> Vgl.: KrV, A 27/B 43: „Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns angeschauet werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führet.“

<sup>37</sup> KrV, A 26/B 42.

<sup>38</sup> KrV, A 375.

unter dem Raum keine eigenständige Entität, wie man beispielsweise eine platonische *χώρα* im *Timaios* interpretieren könnte, zu verstehen ist. Zeit und Raum sind keine eigenständigen Entitäten. Sie sind (menschliche) Anschauungsformen; nicht mehr und nicht weniger. Ohne den äußeren Sinn des Raumes könnten wir keine ausgedehnten Körper wahrnehmen und somit wäre unsere äußere Anschauung leer. Wir als Menschen benötigen diesen Sinn, um eine objektive Realität außerhalb des menschlichen Subjekts erschließen zu können, weil es unserem Wahrnehmungswesen entspricht, räumlich zu denken und wahrzunehmen.

Damit sind Raum und Zeit zusammengefasst die zwei Komponenten, die Empfindungen, also empfangene Reize einrahmen oder schematisieren, sodass wir als menschliche Lebewesen letztendlich das, was uns subjektive Reize verursacht, objektiv wahrnehmen und einordnen, und darüber hinaus behaupten können, dass wir uns ein Stück der objektiven Realität erschlossen haben. Raum und Zeit sind somit essentiell für sinnliche Wahrnehmung und bedingen sich wechselseitig im zu objektivierenden Wahrnehmungsprozess.

### 6.3.1.3. Zeit und Raum und ihre gemeinsame Funktion

Wir hatten bis jetzt schon ein Wort verwendet, das eigentlich erläuterungsbedürftig ist, wir sprachen nämlich davon, dass uns Erscheinungen begegnen. Beim Wort ‚Erscheinungen‘ denken wir schnell an Platon und beispielsweise sein Höhlengleichnis, die Differenz zu den Ideen etc. Bei Kant ist unter Erscheinung durch den starken Fokus auf die Wahrnehmungsfunktion etwas anderes gemeint. Wenn der Mensch durch die Anschauungsformen des Raums und der Zeit etwas wahrnimmt, ist das für Kant eine *Erscheinung*. Was uns in der sinnlichen Welt jederzeit und unumgänglich begegnet, sind Erscheinungen von bestimmten Dingen. Es wird durch die kantische Erkenntnistheorie ganz deutlich, *warum* Kant das, was uns in der Wahrnehmung begegnet, als Erscheinung bezeichnet: Die empirischen Gegenstände sind Daten, die unsere Rezeptivität entsprechend geordnet und damit *verarbeitet* haben muss, sodass wir sie überhaupt wahrnehmen können. Und für diese Rezeptivität überhaupt benötigen wir eben Raum und Zeit als Anschauungsformen. Hätten wir dieses Zusammenwirken der beiden Komponenten nicht, könnten wir auch keine Wahrnehmung – jedenfalls nach menschlichem Verständnis – haben. Dadurch wird auch abermals deutlich, dass wir diese Anschauungsformen, Raum und Zeit, *a priori* voraussetzen müssen, da sie der Wahrnehmung eines Dings und damit Wahrnehmung generell vorausgehen müssen. Ohne sie würden die ausgesendeten Reize sozusagen unverarbeitet wieder vom Subjekt abgestoßen werden, ohne dass dieses jemals wüsste, dass es gerade den Reizen eines Baumes, eines Hauses, eines Stuhls etc. ausgesetzt ist. Der Wahrnehmungsapparat des Menschen geht somit jeder Wahrnehmung selbst voraus und sichert gleichzeitig

sämtliches menschliches „Vermögen des Realitätskontaktes.“<sup>39</sup> Gleichzeitig wird durch eine solche Wahrnehmung und einen solchen „Realitätskontakt“ auch der Verstand aktiviert. Denn

er *verarbeitet* die ihm anschaulich gegebenen Vorstellungen und kommt dadurch zu neuen Begriffen oder Aussagen über die Dinge, die ihm in der Wahrnehmung gegeben werden.<sup>40</sup>

Dadurch wird aber auch deutlich, dass durch die Gesetzmäßigkeiten des inneren und äußeren Sinnes dieser Realitätskontakt objektiviert werden kann, wir also von objektiver Wahrnehmung und objektiver Realität sprechen können. In Bezug auf Erscheinungen sind diese beiden Komponenten diejenigen, die den Reizen der Sinnenwelt durch die Ordnung der Wahrnehmungen objektive Realität verleihen können, indem sie durch bestimmte Gesetze geordnet werden. Wenn ich etwas zu dieser Zeit in diesem Raum erkenne und dabei die formalen und realen Bedingung der Wahrnehmung beachte, kann ich von einer Erkenntnis sprechen, die *objektiver Realität* entspricht.

Es gibt aber auch ‚Wahrnehmung‘, die nicht nach solchen Gesetzen abläuft und die von Objektivität abgegrenzt werden können und müssen. Führen wir zur Verdeutlichung ein Beispiel auf: Durch den Wahrnehmungsapparat ist dem Menschen die Funktion und das Hilfsmittel gegeben, um erfolgreich zwischen Traum und Realität zu unterscheiden. Ein Traum erweckt vielleicht den Anschein von Realität, aber er entspricht niemals tatsächlich Realität, weil er die empirischen Gesetze nicht berücksichtigt. Denn – so Kant dazu – nur im

Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Träume hinreichend unterschieden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen.<sup>41</sup>

Kant unterscheidet hier zwischen Traum und unserer Realität mithilfe der empirischen Gesetze, die dieser zugrunde liegen, jener jedoch nicht. So kann uns im Traum auch einiges *erscheinen*, was aber alles andere als real ist, wenn es vielleicht auch real zu sein *scheint*. Wir dürfen folglich von einem Traum im kantischen Kontext nicht behaupten, dass er (objektiver) Realität entspricht. Denn nur, weil Kant das, was uns allgegenwärtig ist, Erscheinung nennt, heißt das noch lange nicht, dass auch jede Erscheinung allgemeingültig und objektiv ist. Denn dank der Gesetze, nach denen Empirie und objektive empirische Realität für den Menschen funktioniert, um letztendlich eine unseren Sinnen korrespondierende Erscheinung objektiv real nennen zu dürfen, können wir zwischen Realität und dem, was wie Realität *erscheint*, es aber nicht *ist*, unterscheiden. Dass wir Erscheinungen wahrnehmen, meint also nicht, dass wir keinen Realitätskontakt haben oder dass wir uns wie in einem Traum etwas vorstellen, was nicht

---

<sup>39</sup> Daniel (1984): 72. Bestätigend: Höffe (2007): „Allein die rezeptive Sinnlichkeit ermöglicht dem Menschen Anschauungen.“, 75. Außerdem Grondin (2013): „Die Sinnlichkeit verschafft uns einen direkten Kontakt zur Außenwelt, indem sie uns »Anschauungen« vermittelt, d.h. unmittelbare, sowohl partikuläre als auch sinnliche Vorstellungen von der Wirklichkeit, wie sie unsere Sinne affiziert.“, 31.

<sup>40</sup> Valentiner (1960): 29.

<sup>41</sup> A 492/B 520-521.

objektiv real erscheint. Eine Erscheinung ist schlicht das, was herauskommt, nachdem der der Wahrnehmungsapparat die ihm gegebenen Reize verarbeitet und strukturiert hat. Fest steht jedenfalls, dass die menschliche Wahrnehmung immer und zu jeder Zeit nach den Gesetzen der Empirie und durch die Anschauungsformen Raum und Zeit funktionieren muss. Genau diese Analyse der Wahrnehmung und die daraus folgende Konsequenz ist es, was man als „Kants kopernikanische Revolution“<sup>42</sup> bezeichnen kann. Kant macht ganz ausdrücklich darauf aufmerksam, dass das, was wir sehen und was uns *erscheint*, nicht 1:1 dem entsprechen kann, was *unabhängig* von unserem Wahrnehmungsapparat ist. Denn die ausgesandten Reize sind schließlich verarbeitet worden. Und jede Verarbeitung bedeutet auch Differenz in irgendeiner Hinsicht. Dingen, die uns Reize aussenden, die wir empfangen können, werden von unserer Wahrnehmungsordnung „eine bestimmte Struktur“<sup>43</sup> gegeben, die das Ding ohne eine solche Wahrnehmungsordnung vielleicht gar nicht aufweisen würde.

Die Konsequenz, wie Kant sie auch in den *Prolegomena* formuliert, erweist sich als weitreichend für unser Wirklichkeitsverständnis: Unser

Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.<sup>44</sup>

Das ist die Revolution des Denkens, die kopernikanische Wende menschlicher Erkenntnis. Kopernikus hat herausgefunden, dass die Erde nicht im Mittelpunkt des Sonnensystems steht, sondern vielmehr einer von vielen Planeten ist. Kant hat entdeckt,

---

<sup>42</sup> Höffe (2007): 56. Hier sei jedoch auf darauf hingewiesen, dass Kant natürlich nicht der einzige Philosoph war, dem durchaus bewusst war, dass unsere Wahrnehmung kontingent ist. Das konnten wir vor allem schon bei Platon beobachten, der genau deshalb sein Ideenreich als Reich der stabilen Erkenntnis gesetzt hat. Aber auch vor Platon wurde die Wahrnehmung schon kritisch analysiert. Vor allem Demokrit ist hier zu nennen, der vor allem in einer Theorie des Sehens bemerkte, dass das wahrnehmende Subjekt nicht imstande ist, eine 1:1-Wiedergabe eines Objekts zu liefern, sondern dass das, was man wahrnimmt, auch immer abhängig von demjenigen ist, der es wahrnimmt. In DK 68A135 beispielsweise gibt Theophrast Demokrits Lehre über das Sehen wieder, vgl. aber dazu auch DK 68B9ff., wo nochmals deutlich wird, dass Demokrit dieses Problem schon durchaus bewusst war. Zu erwähnen ist aber auch Descartes' *Le Monde*. Hier (*Le Monde*, I, 8/9) beschreibt Descartes, „daß es einen Unterschied geben kann zwischen der Empfindung, die wir von ihm haben, d.h. der Idee, die sich davon mittels unserer Augen in unserer Einbildung formt, und dem, was in den Gegenständen liegt und in uns diese Empfindung hervorruft [...]“ [[...] la premiere chose dont je veux vous avertir, est, qu'il peut y avoir de la difference entre le sentiment que nous en avons, c'est à dire l'idée qui s'en forme en nostre imagination par l'entremise de nos yeux, & ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment [...].]

Vgl. zu diesem Problem, was Descartes erkennt, auch Perler (2006): „Wenn ich etwa einen Apfel sehe, der mir rot erscheint, darf ich nicht einfach ‚Der Apfel ist rot‘ behaupten, zumindest nicht im Rahmen einer physikalischen Untersuchung. Denn der Apfel ist streng genommen nicht rot. Er hat aufgrund seiner besonderen Materiestruktur nur die Fähigkeit, in mir eine Rotempfindung zu verursachen. Deshalb *erscheint* mir der Apfel rot.“, 105.

Die Parallelen zwischen dem Erkennen des grundsätzlichen Problems sind sichtbar. Die, wie Plümacher (in Kolmer/Wildfeuer, 2011: 2545) treffend schreibt, „Kluft zwischen allen menschlichen Repräsentationen der Außenwelt und dieser Außenwelt selbst“ war also durchaus schon vor dem kritischen Kant ein immer wieder auftauchendes Thema der Philosophie. Aber was letztendlich Kants Lehre so einzigartig und besonders macht, ist, dass er diesen Gedanken in Hinblick auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit ganz strikt und konsequent weitergedacht hat, während Philosophen wie Descartes oder Platon an dieser Stelle eher rationalistisch argumentiert hatten.

<sup>43</sup> Klemmer (2004): 29.

<sup>44</sup> *Prolegomena*, § 36, A 113. Ergänzend dazu: KrV, B XVI.

dass sich unsere menschliche Erkenntnis nicht nach einem Gegenstand richtet, sondern, dass sich vielmehr der Gegenstand nach unserem Erkenntnisvermögen richten muss. Kein Ding – wie Valentiner treffend formuliert – ist „ursprünglich im Raum, sondern *wir* setzen dank unserer Anschauung *voraus*, daß sie im Raum sind. Und ebenso ist es mit der Zeit.“<sup>45</sup> Das hat weitere Konsequenzen: Auch die Objektivität von Raum und Zeit als Anschauungsformen der Erscheinungen hängt von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen ab. Ohne menschliche Wahrnehmung würde auch ihre Gültigkeit verfallen, weil sie nicht mehr als ein „Schema“ sind:

Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüte vorgestellt werden, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.<sup>46</sup>

Deshalb scheut Kant weiter auch nicht davor, Zeit und Raum ganz konsequent zu *relativieren*:

Wenn wir von unsrer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieser Anschauung auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen [...].<sup>47</sup>

Wir können festhalten, dass für Kant objektive Wahrnehmung und damit eine objektive Erschließung der Realität nach folgendem Muster abläuft: Von der Sinnlichkeit unabhängige Dinge *initiieren* in uns bestimmte Reize, die zunächst einmal subjektiv sind. Unsere Anschauungsformen Raum und Zeit *ordnen* diese Reize als Schema nach bestimmten Regeln und Gesetzen, sodass man von diesem Reiz im optimalen Fall zu objektiver Wahrnehmung gelangt. Wenn wir etwas objektiv wahrnehmen, ist auch etwas objektiv vorhanden, das heißt, dass auch andere Menschen mit demselben Wahrnehmungsapparat zu dieser Wahrnehmung gelangen würden. Somit können wir auch von objektiver Realität sprechen. So und nur so ist es dem Menschen möglich, sich seine Wirklichkeit zu *erschließen*.

Was aber liegt dann vor, wenn es nichts gibt, was diese Reize verarbeitet? Spinnen wir Kants Gedanken weiter: Was würde passieren, wenn wir Raum und Zeit, unsere Anschauungsformen, von der Erscheinung abstrahieren? Was würden wir wahrnehmen? Könnten wir überhaupt etwas wahrnehmen? Gäbe es überhaupt etwas, was „darunter“ liegt? Man muss sich hier ganz grundsätzlich vor Augen halten: Wenn die Dinge, die wir wahrnehmen, Erscheinungen sind, dann muss es auch doch etwas geben, *dessen* Erscheinungen sie sind.

---

<sup>45</sup> Valentiner (1960): 36.

<sup>46</sup> KrV, A 156/B 195.

<sup>47</sup> KrV, A 34/B 51.

Und das ist der Punkt in Kants Philosophie, an dem eine der größten Kontroversen seines Werks losgetreten wurde, die noch immer aktuell wie brisant ist. Die Rede ist dabei vom sogenannten „Ding an sich“, das „wahre Correlatum“<sup>48</sup>, wie Kant es auch bezeichnet, auf das sich die Erscheinungen beziehen. Es ist das „wahre Correlatum“, weil es unverfälscht, unverarbeitet ist. Unsere Anschauungen – so formuliert es Hiltcher treffend –

bilden nicht die Wirklichkeit ab, so wie diese unabhängig von unserer erkennenden Subjektivität stattfinden, sondern die Anschauungsformen präsentieren den Erscheinungsgegenstand, indem sie dessen „Daten“ allererst in der Weise vorstrukturieren, dass Denken diese weiter gegenständlich formen kann.<sup>49</sup>

Das Ding an sich, also das, was unabhängig von jeglicher Anschauung und völlig *rein* vorliegt, können wir demnach eigentlich gar nicht erkennen – es liegt ja außerhalb unserer Anschauungsformen Raum und Zeit. Dennoch scheint es ein solches geben zu müssen; wovon wären die Erscheinungen sonst Erscheinungen? Wir müssen uns also nun unbedingt dieser Kontroverse annehmen, denn das Ergebnis erscheint vielversprechend, um in Kants System eine implizierte Gradation feststellen zu können.

### 6.3.2. Das Ding an sich

Wie bereits angedeutet, ist das Ding an sich und seine generelle Einordnung eine große, vielleicht sogar die größte Kontroverse in Kants Werk, bei der es auch keine eindeutige Tendenz zu geben scheint, sie jemals *endgültig* auflösen zu können.<sup>50</sup> Dazu beigetragen haben Kants Aussagen selbst über dieses, die schwierig in *einen einzigen* Kontext zu bringen sind.<sup>51</sup> Zudem stellt sich auch die ganz grundsätzliche Frage: Reden wir über ein ontologisches oder ein erkenntnistheoretisches Problem? Oder doch irgendwie über beides? Reden wir von platonischen „Zwei Welten“ oder von etwas, was in eine ähnliche Richtung geht? Oder ist Kant hier ganz anders zu verstehen? Was hat das Ding an sich damit zu tun, dass das Subjekt eigentlich in den Fokus der *Kritik der reinen Vernunft* gerückt wird? Trotz all dieser Fragen, die nicht nur wichtig, sondern in *einem* Kontext schwierig zu beantworten sind, weil wir uns massenhafter Schwierigkeiten annehmen müssen, ist es nicht zu leugnen, dass das Ding an sich ein großes Potential bereithält, *implizierte* Grade der Realität bei Kant feststellen zu können, weshalb wir uns diesem genauer folgend annehmen.

Ebenfalls in der *Transzendentalen Dialektik*, nun aber über den *transzendentalen*

---

<sup>48</sup> KrV, A 30/B45.

<sup>49</sup> Hiltcher (2015): 53.

<sup>50</sup> Wir stellen hier auch nicht den Anspruch, eine allgemeingültige Interpretation liefern zu können – auch unsere Interpretation wird sicherlich eine hohe Kontingenz aufweisen.

<sup>51</sup> Vgl. dazu de Boers (2014) Ansatz, der das Ding an sich an verschiedenen Stellen verschieden interpretiert.



*Idealism*, äußert sich Kant grundlegend zu dem Ding an sich in Abgrenzung an eine Erscheinung folgendermaßen:

Jener Raum selber aber, samt dieser Zeit, und, zugleich mit beiden, alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserem Gemüt existieren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts (als Gegenstandes des Bewußtseins), dessen Bestimmung durch die Sukzession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, [...] sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden.<sup>52</sup>

Anhand dieser Feststellung erkennen wir bereits, weshalb die Wahrnehmung bei Kant eine essentielle Komponente in der Realitätsvorstellung spielt. Denn das, was wir wahrnehmen, sind *Erscheinungen*, die wir uns mithilfe unseres Wahrnehmungsapparats strukturiert haben. Das *eigentliche Selbst* der Dinge allerdings können wir mit unserer Wahrnehmung niemals erfassen; es liegt nämlich schlichtweg außerhalb dieser. Prägnant zusammengefasst steht also eindeutig fest:

Erscheinungen sind keine Dinge an sich.<sup>53</sup>

Dabei sind Erscheinungen recht trivial zu verstehen: *Wenn ich etwas wahrnehme, erscheint mir dieses als etwas* – nämlich als etwas, was meine Strukturierungsfunktionen mir angepasst haben, sodass ich dieses *so* Erscheinende *so* wahrnehmen kann. In unserem Fall, also im Fall des Menschen, sind Erscheinungen stets als raumzeitlich zu charakterisieren. Etwas ist dementsprechend von unseren Sinnen in Raum und Zeit verarbeitet worden. Was allerdings über Raum und Zeit hinausgeht, verschließt sich uns primär. Pogge formuliert diese Tatsache treffend mit Variablen: „Alpha erscheint uns als Beta, oder verkürzt: Beta ist eine Erscheinung von Alpha.“<sup>54</sup> Wir sehen also das Grundproblem: Es scheint eine nicht zu verleugnende Differenz zwischen Ding an sich (Alpha) und Erscheinung (Beta) zu geben, die wir uns ins Bewusstsein führen müssen, um das kantische Realitätsverständnis nachvollziehen zu können. Denn, und so können wir Klemmer zustimmen, da

Raum und Zeit keine Eigenschaften der Dinge, sondern subjektive Formen unserer menschlichen Anschauung sind, können wir Dinge immer nur als *Erscheinung*, niemals aber als *Dinge an sich selbst* erkennen. Raum und Zeit sind *real* und *ideal* zugleich: Sie sind *real*, insofern alle äußeren Gegenstände räumlich und zeitlich bestimmbar sind; sie sind *ideal*, weil sie keine Eigenschaften der Dinge an sich selbst darstellen.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> A 492/B 520. Zu den Dingen an sich vgl. auch *Prolegomena*, z.B. § 28, A 98f., aber auch § 57, A 169: „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen vor sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinungen enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können.“

<sup>53</sup> A 165/B 206.

<sup>54</sup> Pogge (1991): 490.

<sup>55</sup> Klemmer (2004): 32.

Eigenschaften der Dinge *erscheinen* uns nur so; inwiefern sie *an sich vorhanden* sind, vermögen wir nicht zu sagen. Alle Dinge, die wir wahrnehmen, sind folglich „Gegenstände für uns“<sup>56</sup>, also etwas, das unsere Rezeption uns bereitgestellt hat. Denn kantianisch gesprochen ist alles, was wir, die Menschen, mit unseren Sinnen, die auf bestimmte Seh- und Hörbereiche etc. limitiert sind, wahrnehmen, letztendlich etwas, was wir *für uns* strukturiert haben, „eine Erscheinungswelt“<sup>57</sup>. Diese Strukturierungsfunktion ist eben durch Raum und Zeit gegeben: Diese Anschauungsform ist etwas, das wir definitiv und jederzeit benötigen, um etwas wahrnehmen zu können. Daten erreichen unsere Vorstellung niemals unverarbeitet; Daten müssen in eine bestimmte Struktur gebracht werden, damit wir sie erkennen können. Das wiederum bedeutet, dass das *ursprüngliche* Ding auf gewisse Art und Weise verfälscht und verändert wird.

Wenn wir beispielsweise einen Baum sehen, kann man sich das so vorstellen: Der Baum an sich ist *da*, also gegeben, gewisse Reize erreichen schließlich mein Sinnesorgan Auge. Dieser Baum muss aber schließlich in Raum und Zeit veranschaulicht werden, damit er etwas für mich Wahrnehmbares wird. Wie dieser *Baum an sich* da steht, vermag ich nicht zu sagen, weil ich mich als Mensch auf die Komponente Wahrnehmung verlassen muss. Deshalb bin ich nur dazu befähigt zu sagen, wie dieser Baum mir und meinem Sinnesapparat *erscheint*. Ob seine Blätter an sich, also absolut grün sind, vermag ich nicht zu sagen, weil mir die Blätter auch nur aufgrund der bestimmten Lichtwellen ein bestimmtes Grün-Empfinden verursachen können. Genauso verhält es sich mit dem Brauntönen des Holzes des Baums. Ich könnte mich auch fragen, ob es überhaupt Farben *an sich* gibt oder ob Farben *immer* mit meinem *bestimmten* Wahrnehmungsvermögen zu tun haben und damit *konstruiert* sind.

Die Antwort auf diese Frage werde ich als menschliches und damit endliches, limitiertes Wesen jedoch niemals erhalten können, weil es ausgeschlossen ist, dass ich *absolut* etwas erkenne, das heißt, losgelöst von Raum und Zeit, ich fiel demnach „in eine Art Rätselkoma“<sup>58</sup>, weil ich mich niemals in voller Gänze von der Sinnenwelt loslösen können werde. Nur ein Wesen mit „gottgleicher“<sup>59</sup> Befähigung könnte eine absolute Erkenntnis von Dingen erlangen; wir Menschen hingegen müssen uns immer auf die Erfahrungswelt beziehen.

Das bedeutet jedoch im Umkehrschluss nicht, dass nur ich derjenige bin, der diesen Baum dort *so* sieht. Dass der Baum dort steht, entspricht objektiver Realität. Auch ein anderer Mensch mit funktionierenden Sinnen und Wahrnehmungsapparat nimmt diesen Baum so wahr. Aber auch er nimmt nicht den *Baum an sich* wahr, sondern nur den *Baum als Erscheinung*, also – trivial gesprochen – wie er einem Menschen – oder genauer: dem menschlichen Wahrnehmungsapparat – erscheint.

Aber wie genau ist dieser Aspekt der kantischen Wirklichkeitslehre einzuordnen? Worüber sprechen wir, wenn wir ein Ding als *Erscheinung* einerseits, als *an sich* andererseits unterscheiden? Hier ist der Punkt, an dem die Kontroverse losgetreten wird.

---

<sup>56</sup> Daniel (1984): 217.

<sup>57</sup> Valentiner (1960): 51.

<sup>58</sup> Schule (1991): 18.

<sup>59</sup> Daniel (1984): 217. Dazu auch Rescher (1981): 347.

Vor allem zwei Hauptlager haben sich hier entwickelt. Einmal das derjenigen, die die Zwei-Aspekte-Theorie vertreten, das andere entspricht dem der Zwei-Welten-Theoretiker:innen. Wir wollen uns beide Theorien im Folgenden näher anschauen, überlegen, welche Momente der Theorien uns in dieser Untersuchung nützen könnten und so das Ding an sich in unsere Thematik einordnen zu können.

### 6.3.2.1. Zwei Aspekte oder zwei Welten?

Das Ding an sich konnte kurz erläutert werden und Kants Punkt erscheint bis hierhin auch plausibel. Die Konsequenz, die aus der Annahme eines Dings an sich folgt, ist allerdings noch offen und einzuordnen. Was bedeutet es nämlich nun, dass wir Erscheinungen, aber nicht die Dinge an sich wahrnehmen? Wie sind beide Ebenen einzuordnen? In erster Linie gibt es, wie zuvor schon angedeutet, zwei Möglichkeiten, sich der Antwort auf diese Frage zu nähern: Ist das Ding an sich nur eine Art anderer Blickwinkel auf das ‚Ding‘, also gibt es einerseits den menschlichen, raum-zeitlich gebundenen Blick, andererseits den ‚absoluten‘, also den Blickwinkel, der an nichts wie Raum und Zeit gebunden, sondern völlig unverarbeitet ist, der das Ding, so wie es an sich selbst ist, erkennt? Oder ist ein Ding an sich eine ganz andere, von allem unabhängige, numerisch verschiedene Entität, von der die Erscheinungen schließlich auch ontologisch zu unterscheiden sind? Gerade nach der ausführlichen Beschäftigung mit Platon und unter Berücksichtigung des enormen Einflusses, den Platons Lehren auf das mittelalterliche und neuzeitliche Denken, die westliche Philosophie insgesamt, zweifelsohne ausgeübt hat und noch immer ausübt, könnte man dazu verleitet werden, das Wesen der Dinge transzendent von ihnen zu vermuten, wenn man etwas wie „Erscheinung“ im Gegensatz zu „Ding an sich“ hört. Ob wir zwei Aspekte (verstanden als zwei Perspektiven) oder gar zwei Welten (um auch begrifflich an Platon anzuschließen) annehmen müssen, das ist eine der Kardinalfragen in Kants Philosophie, die Interpret:innen schon seit Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigt. Deshalb wollen wir beide Theorien zunächst kurz skizzieren. Ganz grundsätzlich kann man die beiden Möglichkeiten prägnant wie folgt zusammenfassen:

One group of interpreters claims that appearances and things-in-themselves are, in some important sense, the same things. Another group claims that appearances and things-in-themselves are not, in any important sense, the same things. The former sort of interpretations are typically called ‘one-world’ or ‘two-aspect’ interpretations, the latter, ‘two-world’ or ‘two-object’ interpretations.<sup>60</sup>

Wie bei für bestimmte Theorien gefundenen Oberbegriffen üblich, ließen sich diese beiden Interpretationslinien durchaus weiter ausdifferenzieren – denn eine Interpret:in der Zwei-Aspekte-Theorie muss sicherlich nicht der oder dem jeweils anderen in allen

---

<sup>60</sup> Marshall (2013): 421, der die ‚Zwei-Aspekte-Theorie‘ auch ‚one-world-theory‘ bezeichnet.

Detailinterpretationen zustimmen<sup>61</sup> –, aber nichtsdestotrotz haben diese Oberbegriffe durchaus eine Berechtigung, da sie im Groben die meisten Interpretationen als Oberkategorie erfassen. Was würden aber nun ‚zwei Welten‘ oder ‚zwei Aspekte‘ tiefergehend für die kantische Philosophie bedeuten? Welche Konsequenzen gehen mit den beiden Theorien einher?

Beginnen wir mit der Zwei-Welten-Theorie.<sup>62</sup> Die Anhänger:innen der Zwei-Welten-Theorie halten das Ding als Erscheinung und das Ding an sich für zwei *numerisch-verschiedene Dinge*. Es gibt durchaus Parallelen zur platonischen Zwei-Welten-Lehre. Was uns hier tagtäglich, eigentlich in jeder Situation erscheint, sind Erscheinungen. Hinter den Erscheinungen stehen aber Dinge an sich. Erscheinungen sind Erscheinungen *von* Dingen an sich. Wenn uns ein Baum *erscheint*, heißt das strikt genommen, dass man nicht behaupten kann:

(1) „Ich sehe einen Baum.“

Vielmehr müsste man korrekterweise darauf hinweisen, dass man eine Erscheinung eines Baumes wahrnimmt:

(2) „Ich sehe eine Erscheinung eines Baumes.“

Hinter dieser Erscheinung eines Baumes steht ein Baum an sich, den wir mit menschlicher, limitierter Erkenntnisfähigkeit jedoch niemals erkennen können werden. Ding an sich und Erscheinung sind folglich *gänzlich* voneinander zu unterscheiden, indem beide in irgendeiner Hinsicht *numerisch* voneinander zu trennen sind.

Als ein Interpret der Zwei-Welten-Theorie sei hier exemplarisch Paul Guyer genannt. Dessen Kant-Interpretation beschäftigt sich, wie Guyer es selbst beschreibt, mit „a mysterious realm of things in themselves numerically distinct from ordinary empirical objects“<sup>63</sup>, also zwei voneinander zu trennenden Bereichen: dem Bereich der Dinge an sich und dem Bereich der Phaenomena. Während Guyer also einerseits<sup>64</sup> zwei Welten im einen Sinne als eine obskure Vorstellung darstellt, ist seine Interpretation dennoch an anderen Stellen recht eindeutig einer Zwei-Welten-Lehre zuzuordnen. So führt Guyer nämlich, dass es, wenn man es ablehnt,

---

<sup>61</sup> Vgl. dazu z.B. Allais (2004), die sich u.a. kritisch mit Allison (1968) auseinandersetzt, obwohl sie ihm im Kern zustimmt, nämlich, dass das Ding an sich als eine Zwei-Aspekte-Lehre zu verstehen ist. Man sollte sich also nicht zu der Annahme verleiten lassen, dass alle Zwei-Aspekte-Theorien sowie alle Zwei-Welten-Theorien in allen Punkten übereinstimmen, sondern diese Einteilung vielmehr als grobe Kategorisierung und Orientierung der grundsätzlichen Interpretationslinien verstehen.

<sup>62</sup> Als Vertreter ist hier exemplarisch neben Strawson (1966) vor allem Guyer (1987) zu nennen.

<sup>63</sup> Guyer (1987): 334.

<sup>64</sup> So z.B. teilweise auf 334.

that Kant means to postulate a second set of objects in addition to the ordinary furniture of the universe, or asserting that he merely means to distinguish between conceptions of that single realm of objects which include their spatial and temporal features and conceptions which do not, is a little avail in the face of Kant's firm announcements that things in themselves *are not* spatial and temporal. He does not just say that there is a *conception* of ordinary things which does not include their spatiality and temporality. He says that there are *things* which are actually not in space and time or possessed of spatial or temporal form.<sup>65</sup>

Guyer bezeichnet also eine Vernachlässigung der Dinge an sich in dem Sinne, dass man sie nicht als eigenständige Klasse bezeichnet, als ein „avail“, eine Vernachlässigung eines für Kants Lehre wesentlichen Aspekts. Selbst wenn Kant auch nicht direkt einen solchen „zweiten Satz“ an Dingen positiv annimmt, ist auch „a negative assertion – that a thing is *not* really spatial or temporal – [...] a definite claim to knowledge.“<sup>66</sup> Damit kommt Guyer zu einer eindeutigen Interpretation der Ding-an-sich-Lehre als Zwei-Welten-Lehre, in der Kant eine zweiteilige Unterscheidung der Wirklichkeit in Dinge an sich und Erscheinungen geradezu präsupponiert:

Kant does not need to postulate a second set of objects beyond the ones we ordinarily refer to in order to strip space and time from things as they are in themselves, and not just from our concepts of them, because the ontology from which he begins *already* includes two classes of objects, namely things like tables [...] and our *representation* of them.<sup>67</sup>

Ergänzen könnte man Guyers Interpretation mit Strawson, der ein solches System von zwei grundsätzlich verschiedenen Dingen als ein „model of a causal relation“, in der Dinge an sich in der Rolle des „affecting“ sind, die Phaenomena hingegen in der Rolle als „being affected by“<sup>68</sup>. Durch diese Relation ergibt sich sowohl für Strawson als auch für Guyer ein ontologisches Abhängigkeitsverhältnis, bei der die Dinge an sich als höchst selbstständige Entitäten den Erscheinungen, die ja von diesen Dingen in gewisser Weise abhängen und dementsprechend nicht so selbstständig wie diese sind, ontologisch überzuordnen sind.<sup>69</sup> Dementsprechend kann man eindeutig von einer Zwei-Welten-Lehre sprechen. Thomas Pogge liefert ergänzend ein anschaulicheres Beispiel, das die Zwei-Welten-Interpretation prägnant darstellt:

---

<sup>65</sup> Guyer (1987): 334. An selber Stelle führt er weiter aus, dass eine solche Interpretation die adäquate sein muss, weil eine andere manche Aspekte der Lehre Kants vernachlässige: „And it is no help to claim that Kant does not postulate a second set of ghostlike nonspatial and nontemporal objects in addition to the ordinary referents of empirical judgements.“, 334.

<sup>66</sup> Guyer (1987): 335.

<sup>67</sup> Guyer (1987): 335.

<sup>68</sup> Strawson (1966): 236. Für Strawsons Interpretation ist es insgesamt charakteristisch, dass er die Phaenomena als rein mentale Entitäten einordnet.

<sup>69</sup> Dazu: Guyer (1987): „Kant simply needed to drop the assumption that the epistemological status of being an „appearance,“ or known through one of our own forms of intuition, requires the ontological status of being a „representation“, an actual state or modification of the self, in order to exploit the possibility that we could know that something *exists* independently of us without knowing *what it is like* independently of us.“, 414.

Stellen wir uns also einen Radarschirm vor, der zur Flugsicherung dient. Wann immer größere Flugkörper in den vom Radar bestrichenen Luftraum einfliegen, erscheint ein solcher Punkt auf dem Schirm. Und wir können dann sagen, daß ein solcher Flugkörper auf dem Schirm als Punkt erscheint, oder daß es sich bei einem solchen Punkt um die Erscheinung eines Flugkörpers handelt. Dies ist Modell A: zwei numerisch verschiedene und (kausal) ein-eindeutig aufeinander bezogene Entitäten, von denen der kausal abhängigen Entität (Beta-Relatum) der Rang einer bloßen Erscheinung zufällt.<sup>70</sup>

Was Pogge als „Modell A“ bezeichnet, entspricht der Zwei-Welten-Lehre: Zwei-numerisch verschiedene Entitäten, von der die eine Welt das wiedergibt, wie es *wirklich* ist, die andere nur das, wie es *erscheint* – beide Welten sind voneinander zu trennen und der des Wirklich-Seins ist Priorität zuzuschreiben. Was genau das zusätzlich in der Konsequenz bedeutet, ist offen und erfordert Spekulationen, weil sich Kant niemals eindeutig dahingehend geäußert hat. Man könnte aber hier sicherlich platonisch<sup>71</sup> argumentieren: Die Dinge an sich liegen als transzendente Ursache hinter den Erscheinungen, die wir wahrnehmen. So viel zunächst zur Zwei-Welten-Theorie.

Die Anhänger:innen der Zwei-Aspekte-Theorie<sup>72</sup> hingegen halten das Ding an sich und Erscheinung für ein und dieselbe Entität, also eine *numerisch-identische Entität*. Kurz zusammengefasst, könnte man diese ‚zwei Aspekte‘ so erklären, dass, wenn eine Spezies – sagen wir der Mensch – ein Ding betrachtet, diese Spezies mit ihren natürlichen Limitationen in der Wahrnehmung niemals außerhalb von Raum und Zeit denken kann und somit nur eine bestimmte Vorstellung und Wahrnehmung eines Dings an sich bekommt. Wenn es eine andere Spezies gäbe, die beispielsweise nicht an Raum und Zeit gebunden wäre, wäre dieser Spezies wiederum eine andere Vorstellung und Wahrnehmung eines Dings gegeben. Blickte hingegen ein Gott auf ein Ding an sich, wäre seine Wahrnehmung absolut, das heißt, es gäbe keine durch die Perspektive verursachte Verarbeitung und dadurch in gewissem Maße auch keine Verfälschung des Dings an sich, und somit würde er, wenn er auf das Ding an sich schaut, das Ding an sich auch „wahrnehmen“. Was wir also letztendlich vom Ding an sich wahrnehmen (können), hängt unmittelbar damit zusammen, wie wir uns unsere Welt strukturieren und sie uns damit wahrnehmbar machen, also welchen *Blickwinkel* wir einnehmen können.

Man kann sich diesen Unterschied auch bereits anhand von zwei unterschiedlichen raumzeitlich-gebundenen Spezies erklären: Eine Katze beispielsweise sieht die Welt anders als ein Mensch. Ihre Wahrnehmungsapparate stimmen vielleicht im Prinzip miteinander überein, unterscheiden sich aber im Detail. Durch unterschiedliche Farbwahrnehmungen wäre der Baum, den wir vielleicht mit den Farben *xy* beschreiben,

---

<sup>70</sup> Pogge (1991): 490.

<sup>71</sup> Vgl. dazu Mittelstraß (2011): „Läßt man darum auch derartige Bemerkungen Kants einmal beiseite (Kant scheint sie später selbst nicht mehr sehr geschätzt zu haben) und versucht erst einmal zu begreifen, was mit der Behauptung verstanden sein könnte, überall im Bereich der Erscheinungen seien ideale Realisierungen denkbar, so wird man sogleich an die Platonische Ideenlehre erinnert. Und zwar an jene Lehre, die unter Ideen nicht *Begriffe* verstand, sondern *Urbilder*, die an ‚Vollkommenheit allen Dingen, in dieser Terminologie ihren ‚Abbildern, berlegen sind.‘, 198.

<sup>72</sup> Z.B. Rescher (1981).

für die Katze mit den Farben *yz* zu beschreiben. Das Ding an sich kann unterschiedlichen Spezies *unterschiedlich erscheinen*. Kurz zusammengefasst, bedeutet das:

A one-world interpreter might ascribe to Kant the view that (a) each appearance is identical to some thing-in-itself, the view that (b) each appearance is some X-as-it-appears, where there is a thing-in-itself that is the X-as-it-is-in-itself for the same X, or the view that (c) talk of an appearance is non-metaphysical talk of an X regarded in a certain way, where one can also talk about that same X as a thing-in-itself.<sup>73</sup>

Diese Theorie – und hier ziehen wir wieder Pogge zu Rate – könnte folgendermaßen anhand einer Theateraufführung veranschaulicht werden:

Stellen wir uns zweitens ein Theaterstück vor, in dem Karl als Kreon auftritt. Obwohl warmherzig und bescheiden, wird Karl, sofern er ein guter Schauspieler ist, dennoch auf der Bühne kalt und herrschaftlich erscheinen. Bloße Erscheinung ist hier Karl mit den ihm nur von einer bestimmten Perspektive, oder in einem bestimmten Kontext, zukommenden Attributen (hartherziger Regent). Das Alpha-Relatum ist ebenfalls Karl, nun aber charakterisiert durch die ihm selbst wesentlich zukommenden Attribute (wie das des guten Schauspielers). Dies ist Modell B: eine einzige Entität mit verschiedenen Attributen von unterschiedlicher Wesentlichkeit.<sup>74</sup>

Wir sind also nur die Theaterbesucher, die Karl immer nur als Kreon sehen können. Wie Karl unabhängig von der Theaterbühne aussieht und auftritt, entzieht sich unserem Erkenntnisvermögen. Durch diese Verschiebung der Attribuierung je nach dem, wo man Karl antrifft – eben privat, als Karl selbst, oder beruflich, Kreon darstellend –, ergeben sich zwei verschiedene Aspekte, die jedoch beide auf Karl, auf ein einziges Wesen, – wenn ein Aspekt vielleicht auch nur kontingenterweise und als „Rolle“, spricht:

<sup>73</sup> Marshall (2013): 422. Vgl. auch 423. Dort setzt Marshall auf vier Schritte, um das Ding an sich als einen *zweiten Aspekt* annehmen zu können:

- „1. The self as it appears and the self as it is in itself are the same thing.
2. The distinction between the self as it appears and the self as it is in itself is an instance of the general appearance/thing-in-itself distinction.
3. The general appearance/thing-in-itself distinction is metaphysically uniform with respect to sameness.
4. Therefore, appearances and things-in-themselves are the same things.“

<sup>74</sup> Pogge (1991): 490. Für Pogge (1991: 494) ergeben sich aus den beiden Theorien vier verschiedene Interpretationsmöglichkeiten, die er in folgendem Schema festhält:

	ANTWORT 1	ANTWORT 2
MODELL A	1A	2A
MODELL B	1B	2B

Modell A steht für die Zwei-Welten-Theorie, Modell B für die Theorie von zwei Aspekten. Unter Antwort 1 hat man das Ding an sich als einen subjektunabhängigen Bestandteil einer absoluten Realität zu verstehen, die uns in der empirischen Welt unseren Sinnen angepasst erscheint. Antwort 2 versteht das Ding an sich als vom Verstand konstituiert. Pogge selbst hält jedoch beispielsweise Möglichkeit 2A für deutlich weniger adäquat als beispielsweise 1A oder 2B.

Erscheinung – zutreffen. Wie der Name der Interpretationslinie also schon vermuten lässt, sind für die Zwei-Aspekte-Theorie die verschiedenen *Aspekte* der Erscheinung *eines* Dings entscheidend, sodass im Endeffekt zwar nur *eine* Entität angenommen wird, es jedoch durch die Komponente Wahrnehmung Differenzen zwischen *verschiedenen Aspekten* des Dings an sich gibt.

Eins ist beiden Interpretationen jedoch gemeinsam: Beide Welten oder Aspekte liegen parallel und synchron vor. Ich kann Objekt *x* sehen, Gott könnte theoretisch auch im selben Moment Objekt *x* sehen. Ich sehe dabei allerdings Objekt *x* nur als Erscheinung *y*, Gott als absolutes Wesen hingegen das Objekt *x* an sich; beides passiert jedoch gleichzeitig. Innerhalb der Zwei-Welten-Theorie sehe ich Erscheinung *y*, die numerisch verschieden, aber synchron existierend von Objekt *x* aufzufassen ist, während Gott auf die ‚wahre Welt‘, also Objekt *x* zugreift, Erscheinung *y* aber gleichzeitig davon existiert. Wir erkennen also den grundsätzlichen Unterschied zwischen den beiden verschiedenen Möglichkeiten, Kants Ding an sich zu interpretieren. Nun gilt es für uns, eine eigene Interpretationsarbeit zu leisten und Kants Ding an sich in diesen Kontext einzuordnen, also zu identifizieren, inwiefern die neu gewonnenen Erkenntnisse in ein vielleicht implizites Gradationssystem der Realität bei Kant eingefügt werden können. Welche der beiden Theorien sollte uns dabei als Ausgangspunkt dienen und nun weiter verfolgt werden?

Führt man sich die Gesamtprogrammatur der *Kritik* vor Augen, also die Intention, die Kant verfolgt, indem er die Vernunft einer Kritik unterziehen will, erscheint es fast ein wenig fehl am Platze, Kant so zu verstehen, dass wir numerisch verschiedene Entitäten hinter den uns erscheinenden Dingen annehmen müssen. Kant ist kein Platoniker oder Ähnliches. Es scheint nicht der Fall zu sein, dass wir transzendente und ewige Ideen oder ähnliches als Dinge an sich annehmen müssen. Vielmehr scheint Kant vor allem darauf hinweisen zu wollen, dass unsere Wahrnehmung kontingent ist, sprich: dass sie zwar etwas wahrnimmt, aber dass dieses Etwas nicht als absolut zu setzen ist. Wir nehmen ein Ding nicht wahr, wie es *ist*, sondern wie es *erscheint*. Kant relativiert die Art und Weise, wie wir unsere Außenwelt erfahren. Wir können diese nur in einen raumzeitlichen Charakter fügen und wahrnehmen – denn nur so strukturiert und verarbeitet ist für den Menschen Wahrnehmung möglich –, anders bliebe sie für uns unerkannt. Grundsätzlich scheint die Zwei-Aspekte-Theorie also adäquater das wiedergeben zu können, was der Intention von Kants Setzung des Dings an sich entspricht.

Zwar ist es – wie schon oben hingewiesen – sicherlich möglich, das Ding an sich an verschiedenen Stellen verschieden zu interpretieren. Dennoch gibt es zwischen einigen Passagen aus der *Kritik* einige Parallelen, die eher der Theorie der zwei Aspekte entsprechen. In allgemeinen Anmerkungen zur *Transzendentalen Ästhetik*, also über die sinnliche Wahrnehmung, führt Kant Folgendes aus:



Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird.<sup>75</sup>

Im Vorwort zur zweiten Auflage der *Kritik* wird dazu bestätigend ebenfalls das so aufzufassende Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich als dasjenige, was in der *Analytik* bewiesen werden soll, erwähnt:

Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als so fern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der *Kritik* bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt.<sup>76</sup>

In der Tat scheint es hier auf der Hand zu liegen, Kant so zu interpretieren, dass es mindestens zwei voneinander zu unterscheidende Blickwinkel auf ein Ding gibt: den *empirischen*, der an Raum und Zeit gebunden ist, und den *unverarbeiteten*, der das Ding an sich so darstellt, wie es *absolut*, eben an sich, ist.

Theoretisch wäre eine Vielzahl von Möglichkeiten an Blickwinkeln denkbar; vielleicht gibt es nämlich auch eine Spezies, die nicht raumzeitlich denkt, sondern auf eine völlig andere, für einen Menschen nicht erfassbare Art und Weise. Allerdings liegt die Unterscheidung zwischen menschlichem Blickwinkel und absoluten Blickwinkel so sehr auf der Hand, dass man deshalb von zwei Aspekten (ein Aspekt für Erscheinung, ein Aspekt für Ding an sich) spricht. Es scheint also nicht so zu sein, dass Kant – ähnlich wie Platon – den Ursprung der Dinge irgendwo unabhängig von ihnen vermutet. Vielmehr scheint es Kant darum zu gehen, darauf hinzuweisen, dass menschliche Wahrnehmung nicht die absolute Wahrnehmung ist, sondern auf Sinnlichkeit basiert, was sie einerseits zwar einschränkt, andererseits stellt sie aber auch das einzige Mittel für uns dar, Objekte wahrzunehmen.

Und wenn wir unser Wahrnehmungsvermögen von diesen Objekten *abstrahieren*, offenbaren sie sich, wie sie an sich selbst sind. Das heißt allerdings nicht, dass wir *erkennen* könnten, wie dieses Ding an sich beschaffen ist, sondern vielmehr nur, dass wir seine synchrone Existenz, das Objekt abstrahiert von unserer Wahrnehmung, *annehmen müssen*. Diese Notwendigkeit der Existenz drückt Kant auch in den *Prolegomena* explizit aus:

---

<sup>75</sup> KrV, B 69.

<sup>76</sup> KrV, B XXV-XXVI. Vgl. dazu auch XX, wo Kant behauptet, dass unsere Anschauungsmöglichkeiten „nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse.“

In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne [...] als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleiche nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art wie unsre Sinnen von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.<sup>77</sup>

Was bedeutet das also kurz zusammengefasst? Es gibt *eine* Entität. Diese Entität erfahren wir durch die für uns essentielle Komponente Wahrnehmung. Nehmen wir diese Entität wahr, stellt sie für uns ein Ding in der Realität da. Durch Wahrnehmung wird aber das eigentliche Dasein eines Dings an sich jedoch verzerrt. Ohne in Raum und Zeit strukturiert zu werden, weist das Ding an sich vielleicht ganz andere Eigenschaften auf, nämlich die *eigentlichen* und *natürlichen*, welche wir aber niemals ergründen werden können. Dieses Ding an sich stellt also auch auf gewisse Weise einen Blickwinkel auf die Realität dar, aber einen Blickwinkel auf die Realität, über den wir nichts sagen *können*<sup>78</sup> und folglich auch wissenschaftlich niemals etwas behaupten *dürfen*, außer, dass er existieren muss, weil wir keine absoluten Wesen sind.

Wie bereits erwähnt, fügt sich diese Auffassung auch besser in das Gesamtvorhaben der *Kritik* ein. Es geht darum, das Subjekt und dessen Vernunft wie Wahrnehmung in den Fokus zu rücken und kritisch zu analysieren. Tumarkin formuliert deshalb beispielsweise in strikter Art und Weise:

Wer außer dieser Welt der Erfahrung noch eine andere Realität, die Realität der Dinge an sich, als Ausgangspunkt unserer Erkenntnis, sucht, der verkennt den Sinn der neuen Kantischen Problemstellung.<sup>79</sup>

Tumarkin fordert also, dass sich der Mensch in Bezug auf die Realität auf das fokussieren soll, auf das er Zugriff hat: die Realität der Phaenomena, also die Welt, die er wahrnimmt und die er für sich strukturiert hat.

Auch Prauss geht in seiner einflussreichen Untersuchung mit einer möglichen Zwei-Welten-Interpretation hart ins Gericht:

---

<sup>77</sup> Prolegomena, § 32, A 104-105. Vgl. außerdem §57, A 163f. sowie § 59, A 180-181: „Die Sinnenwelt enthält bloß Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (noumena) also der Verstand, eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung vor bloße Erscheinungen erkennt, annehmen muß.“

<sup>78</sup> Zur Beschränktheit unseres Wissen hinsichtlich des Dings an sich vgl. auch Adams (1997): „It is crucial for our present purpose, however, that Kant sees our possibility of conceiving of things in themselves as drastically limited, in the first instance, by a limitation, not of our active conceptual faculty, but rather of our passive intuitive faculty.“, 806.

<sup>79</sup> Tumarkin (1909): 301.

Seit den ersten Tagen von Kant-Literatur führt diese Zweideutigkeit nämlich dazu, daß Kant von seinen Interpreten immer wieder von vornherein gerade auf den transzendental-metaphysischen Unsinn des Ausdrucks „Ding an sich“ festgelegt wird. Und dies mit solcher Einseitigkeit, daß sein eigentlicher transzendental-philosophischer Sinn, auf den Kant es auch eigentlich abgesehen hat, dabei von Anfang an verloren geht und bis heute nicht wiedergefunden ist.<sup>80</sup>

Prauss wendet sich also entschieden von Interpretationen, die numerisch-verschiedene Entitäten hinter den Dingen, wie sie uns erscheinen, vermuten. Seine Ablehnung unterstützend, findet Prauss mit der Hilfe sprachanalytischer Mittel heraus, dass Kant in „nur in verschwindend geringen Fällen“<sup>81</sup> die Bezeichnung „Ding an sich“ verwendet, was Prauss zufolge paradox ist, denn Kants Standardausdruck sei vielmehr das „Ding an sich selbst“. Was, so Prauss, „bei Kant also seltene Ausnahme ist, wird in der Kant-Literatur die Regel.“<sup>82</sup> Deshalb kommt Prauss schließlich zu dem Schluss, dass man das „Ding an sich“ vielmehr als „Ding, – an sich selbst betrachtet“ auffassen müsse.<sup>83</sup> Prauss will darauf hinaus, dass das „an sich“ *nicht* als adnominale Bestimmung zu „Ding“, sondern vielmehr als adverbiale Bestimmung zu „betrachtet“, was in der Forschungsliteratur oft übersehen wird, zu verstehen ist.

Schließlich sei dazu noch eine letzte Stelle aus der *Kritik* selbst angeführt, die uns in dieser Hinsicht abschließend bestätigen und unsere Interpretation auf den Punkt bringen kann. So differenziert die Betrachtungsweise auf das Ding an sich auch zu sehen ist, so exemplarisch scheint doch das, was Kant in A 43/B 59 ausführt, für das zu sein, was letztendlich das Ding an sich ist bzw. wie man es interpretieren kann:

---

<sup>80</sup> Prauss (1974): 10. Prauss setzt sich insgesamt in seiner Untersuchung folgendes Ziel: „Unter dem Titel *Kant und das Problem der Dinge an sich* geht die folgende Abhandlung einem Problem der Kantischen Philosophie nach, das bis heute noch nicht gelöst und deshalb immer mehr in den Anschein geraten ist, nicht nur ungelöst, sondern geradezu unlösbar zu sein. Und sie versucht zu zeigen, daß es mit modernen methodischen Mitteln, insbesondere der sprachanalytischen Philosophie, durchaus möglich ist, dieses Problem einer Lösung zuzuführen.“, 9. In der Tat setzt Prauss vermehrt auf eine sprachliche Analyse rund um das Ding an sich, um seinen Platz in der *KrV* bestimmen zu können.

<sup>81</sup> Prauss (1974): 13. Prauss stellt fest (14ff.), dass in 16 von 295 Belegen die Kurzform von Kant selbst verwendet wird.

<sup>82</sup> Prauss (1974): 14.

<sup>83</sup> Vgl. dazu: Prauss (1974): 20ff. sowie 25. Nichtsdestotrotz werden auch wir weiterhin das Wortfeld „Ding an sich“ verwenden, weil dieser Ausdruck eben charakteristisch für die Kant-Forschung geworden ist und das nicht ohne Grund: Denn er ist ja durchaus in der Lage, das Problem ganz knapp wiederzugeben, weshalb er sich wohl auch in der Forschungsliteratur durchgesetzt hat.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinung nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesehen von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß.<sup>84</sup>

Wenn wir Dinge wahrnehmen, nehmen wir sie als Erscheinung, in ein Raumzeit-Gefüge schematisiert, wahr. Nur so ist es unserer sinnlichen Anschauungskraft möglich, äußere Objekte entsprechend zu verarbeiten und wahrzunehmen. Dass uns die Dinge so erscheinen, heißt noch lange nicht, dass sie auch ausschließlich so sind, wie sie eben erscheinen. Ihnen könnten Eigenschaften zugrunde liegen, von deren Existenz wir schlichtweg nichts wissen oder die wir unserer Wahrnehmung, die ja durchaus als Deutung gelten kann, entsprechend *umdeuten*, sodass man folgerichtig neben der Erscheinung notwendigerweise ein Ding an sich selbst annehmen muss. Damit kann aber keine numerisch verschiedene Identität gemeint sein, sondern vielmehr ein anderer Blickwinkel, der ohne die Komponente Wahrnehmung auskommen kann. Was hat diese Komponente Wahrnehmung aber nun für Konsequenzen für die kantische Realitätskonzeption?

#### 6.3.2.2. Absolute Realität?

Ein Ding an sich (selbst betrachtet) und eine Erscheinung sind numerisch-identische Entitäten und bezeichnen letztendlich zwei verschiedene Ebenen *eines* Dings. Die vorliegende Differenz zwischen beiden *Aspekten* oder *Ebenen der Realität* kommt durch die Komponente Wahrnehmung und ihrer Verarbeitungsfunktion zustande, mit deren Hilfe wir *Menschen* uns diese Dinge an sich strukturieren (müssen), sie demnach *immer* in Raum und Zeit fassen, um sie damit für uns wahrnehmbar zu machen. Das Ding an sich, unterschieden von der Erscheinung, annehmen zu *müssen* – als Perspektive, nicht als eigenständige Entität –, ergibt sich demnach aus der philosophischen Reflexion der Beschaffenheit des Subjekts, vor allem des Wahrnehmungsapparats. Was bedeutet das nun für die Realität, wie Kant sie damit konzipiert? Welche Konsequenzen müssen daraus gezogen werden?

Nehmen wir dafür zunächst das Beispiel einer Rose zur Hand. Wir würden die Farbe Rot als charakteristisch für die stereotypische Beschreibung der Art Rose (zumindest für die Blätter und Blüten dieser Art) ansehen. Dabei müssen wir jedoch bedenken, dass dieses *für uns* charakteristische Rot durchaus auch nur etwas sein kann, wie *uns* die Rose

---

<sup>84</sup> KrV, A 43/B 59.

*erscheint*, das heißt, dass die Rose nur auf diese Art und Weise *wahrgenommen wird*, weil unsere Strukturierungsfunktion die Rose auf diese Art und Weise *deutet*. Wie dieser Gegenstand *an sich* und *ohne unsere Deutung* aussieht, vermögen wir nicht zu sagen. Ebenso wenig, *wie groß* letztendlich die Differenz zwischen Erscheinung und absolutem, also von jeglicher Wahrnehmung losgelöstem Dasein ist. Daraus wiederum folgt, dass die Rose *in zweifacher Hinsicht* zu denken ist: Einmal als empirischer Gegenstand, als Erscheinung, den wir im konkreten Fall objektiv und nach empirischen Gesetzen in Zeit und Raum einrahmen können. Andererseits ist diese Rose jedoch auch transzendentalphilosophisch als Ding an sich zu denken – allerdings ist dieses Denken nicht damit verbunden, sich die Rose an sich vorstellen zu können. Das ist schlicht unmöglich, weil wir überhaupt keine gesicherten Erkenntnisse von der Rose an sich zur Verfügung haben, uns auch generell jegliche Voraussetzung fehlt, die Frage nach der Beschaffenheit der Rose an sich jemals beantworten zu können. Vielmehr kann und muss sogar die Existenz einer für uns nicht zutage kommenden Attribuierungsschicht der Rose angenommen werden – eben das, wie die Rose *an sich selbst betrachtet* ist. Einmal *verzerrten* wir als Subjekte mit unserer Komponente Wahrnehmung das eigentliche Dasein der Rose, indem wir ihr Eigenschaften zuschreiben, die unser Wahrnehmungsapparat an ihr vielleicht *erscheinen* lässt, die jedoch gar nicht an sich zutreffen müssen. In letzteren Fall jedoch ist die Rose völlig subjektunabhängig und damit frei von jeglicher Wahrnehmungsverzerrung zu denken. Dieses Denken beinhaltet aber keine Eigenschaften, die der Rose an sich zukommen – das vermag der Mensch mit seinem Wahrnehmungsapparat nicht zu vollbringen –, vielmehr besteht dieses Denken darin, die Kontingenz der eigenen Wahrnehmung und damit eine Schicht der Realität, eine Schicht der Dinge an sich, zu berücksichtigen, das heißt, ihre bloße Existenz, aber keine absolute Eigenschaft anzunehmen, denn zu mehr ist kein Mensch mit seinen natürlichen Limitationen in der Lage.<sup>85</sup>

Die Annahme von zwei verschiedenen Wahrnehmungsebenen hat jedoch realitätstheoretische Folgen, die ebenfalls berücksichtigt werden müssen. Ihre Subjektunabhängigkeit wäre damit nämlich nicht nur objektiv, denn erinnern wir uns zurück: Raum und Zeit sind die maßgeblichen Faktoren dafür, dass eine *subjektive Empfindung* zu *objektiver Wahrnehmung* strukturiert werden kann. *x* sieht *y* nach formalen und materialen Gesetzen der Wahrnehmung, eingebettet in Raum und Zeit. Zwar ist diese Wahrnehmung, das Sehen in diesem Fall, von einem Subjekt ausgehend, aber trotzdem kann das Subjekt hier letztendlich auch mit *v*, *w* usw. ersetzt werden, denn, weil diese Wahrnehmung *objektiv* ist, kann sie von mehreren Subjekten, die diese notwendigen Gesetze der Wahrnehmung im Idealfall einhalten, ausgehen. Beim Ding an sich allerdings befinden wir uns außerhalb des Rahmens von Raum und Zeit. Wir können ihm damit *keine* objektive Realität im kantischen Sinne mehr zusprechen, ein Ding an sich ist „ohne objektive Realität“<sup>86</sup>. Vielmehr scheint es hier angebracht zu sein, von einer

---

<sup>85</sup> Vgl. ergänzend dazu: Weiss (1985): „A thing in itself cannot be dealt with in a coherent way: it is distinct from whatever is known of it, absolutely alone, unrelated, not dependent on or involved with anything else, and yet must be dealt with from a position distinct from it. To know it is to deny its integrity; to respect its integrity is to stop short of knowing it.“, 26.

<sup>86</sup> Prolegomena, § 30, A 101.

„absoluten Ebene der Realität“, von einem absoluten Blickwinkel und prinzipiellen Erkenntnisvermögen auf die Realität zu sprechen. Wir sehen das Ding an sich eigentlich nicht, sondern immer nur seine Erscheinung; ein Wesen wie Gott beispielsweise könnte aber das Ding an sich „wahrnehmen“, weil er Zugriff auf eine absolute Ebene der Realität hat.<sup>87</sup> Was allerdings *nicht* angenommen werden darf, sind *zwei* verschiedene, voneinander getrennte Ebenen. Es gibt keine getrennte und voneinander unabhängige objektive und absolute Realität. Vielmehr sind Erscheinung und Ding an sich *zwei Ebenen einer, nämlich der einen Realität*.

Eine solche absolute Realitätsebene kann nur etwas sein, was außerhalb des objektivierenden Rahmens von Raum und Zeit liegt. Der Zeit selbst beispielsweise kann laut Kant im Gegensatz dazu eine absolute Realität *nicht* zugesprochen werden.<sup>88</sup> Andererseits kann aber auch der Raum diesem Anspruch nicht gerecht werden, denn auch dieser

stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte.<sup>89</sup>

Absolut ist nur etwas, was als Ding an sich existiert und keiner Anschauungsform, keinem Wahrnehmungssubjekt etc. unterliegt, wodurch sich eben keine subjektabhängige Perspektive ergibt. Das Ding an sich in absoluter Perspektive ist *losgelöst* von jeglicher Verzerrung, die ein Wahrnehmungssubjekt allerdings *notwendig* benötigt, um das Ding an sich wenigstens als Erscheinung erfassen und verarbeiten zu können. Es scheint somit, wie unsere Untersuchungen ergeben, eine nicht zu verleugnende Differenz zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung zu geben, die auch weder Raum noch Zeit aufheben können.<sup>90</sup> Dadurch müssen sich auch notwendig zwei verschiedene Blickwinkel auf zwei verschiedene Ebenen der Realität ergeben.

Absolute Realität, verstanden als absolute *Ebene* der Realität und damit Dinge an sich, kann für das menschliche Subjekt nicht dargestellt werden. Raum und Zeit als dessen Anschauungsformen sind das objektivierende Schema für menschliche Wahrnehmung, die nur imstande ist, die Erscheinungen zu *produzieren*, aber die Art und Weise, wie Dinge *unwahrgenommen* sind, vermögen Menschen, die nur mittels der Sinne etwas wahrnehmen können, nicht zu sagen. Kant ist hier konsequenter als alle seine Vorgänger, konsequenter als Platon oder Plotin, für die es unerlässlich erschien, etwas Stabiles,

---

<sup>87</sup> Vgl. dazu: Weiss (1985): „Only what had no body, a God or an angel, could possibly know what things were in themselves. But no one knows what these know, and surely not in the guise in which they do or could know it. A knowledge of things in themselves by us requires a way of knowing that is able to do justice to what is never available to us – and that seems to be impossible.“, 25.

<sup>88</sup> Vgl. dazu: KrV, A 37/B 54.

<sup>89</sup> KrV, A 26/B 42. Vgl. dazu auch Zöller (1984): z.B. 52.

<sup>90</sup> Vgl. bestätigend: KrV, A 27/B 43: „Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst [...]“. Dazu ergänzend: KrV: A 36/B 52.

Subjektunabhängiges zu setzen. Das ist jedoch auch genau der Punkt, der charakteristisch und einzigartig für Kants Lehre ist.

Die Erscheinungen sind zwar vorhanden – wir nehmen sie schließlich wahr, oder mit Kant formuliert: unserer Wahrnehmung korrespondiert ja etwas –, aber Erscheinungen sind eben nur ein für uns umstrukturierter Blickwinkel auf Dinge, nicht aber die Dinge an sich (selbst betrachtet). Deshalb eben ist ein Blick auf eine Rose Sache des Blickwinkels. Denn auf der Ebene der Empirie, wie wir Hiltcher zustimmen können, „müssen wir selbstverständlich die Wahrnehmungen all unserer Erscheinungsgegenstände als von einem ‚empirisch an sich seienden Ding an sich‘ erwirkt denken.“<sup>91</sup> Unserer Wahrnehmung korrespondiert ein wahrnehmungsunabhängiger Gegenstand, „von dem wir annehmen, dass er unsere Wahrnehmungen durch kausale Reizung unseres Sinnesapparates erzeugt hat.“<sup>92</sup> Damit wird aber auch wiederholt deutlich, dass wir nur mithilfe dieses Sinnesapparates diesen Reiz verarbeiten und wahrnehmen können. Das uns so und so erscheinende Objekt und das ihm zugrundeliegende Ding an sich sind letztendlich zwei unterschiedliche „Reflexionsstufen“<sup>93</sup>, die für unterschiedliche Perspektiven stehen: Die des Menschen, die im besten Fall objektiv ist, und einer absoluten Perspektive, über die wir nichts mehr sagen können, außer, dass sie grundsätzlich vorhanden sein muss, völlig subjektunabhängig und an sich.<sup>94</sup> Und dadurch ergibt sich auch die Unterscheidung der Perspektiven auf die Realität: Einerseits die subjektabhängige, bestenfalls und im Idealfall objektive Realitätsebene, andererseits die völlig subjektunabhängig, absolute Realitätsebene. Insofern dürfte die Unterscheidung zwischen ‚objektiver Realität‘ und ‚absoluter Realität‘ als zwei Ebenen *der* Realität deutlich geworden sein; vor allem, dass damit natürlich keine zwei voneinander unabhängige Realitäten gemeint sind, sondern zwei voneinander zu unterscheidende *Blickwinkel* auf *eine einzige* Realität – wir sprechen deshalb von zwei Aspekten oder Ebenen.

Wenn wir also einen Gegenstand wahrnehmen, sehen wir ihn in gewisser Weise, in gewisser anderer Weise jedoch wiederum nicht, denn wir nehmen ausschließlich seine Erscheinung wahr. Könnten wir etwas unabhängig von Raum und Zeit wahrnehmen, würden wir ihn in seinem *absoluten Zustand* ‚wahrnehmen‘ können, was jedoch ausgeschlossen ist. Und obwohl wir so limitiert in unseren Fähigkeiten sind und das Ding an sich niemals mit sinnlicher Wahrnehmung erreichen können, scheint es laut Kant doch möglich zu sein, diese Realitätsperspektive zumindest in ihrer Existenz zu denken.

---

<sup>91</sup> Hiltcher (2015): 53.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Prauss (1974): 127.

<sup>94</sup> Bestätigend dazu auch Robinson (1994), v.a. 431: „We cannot know what "absolute reality" would be like "from outside," independently of human experience; we can only begin with human experience and *think* (not know) what might lie behind it. The divine perspective does not lie parallel to (or even superior to) the human; rather it derives from the latter.“ Ebenso Allais (2004), z.B. 666, aber auch 667: “Kant thinks that his doctrine is revolutionary, and also that there is something that we are lacking in not having knowledge of things as they are in themselves.”

### 6.3.2.3. Phaenomena und Noumena

Die grundlegende kantische Dichotomie zwischen Ding an sich und Erscheinung dieses Dings spiegelt sich in einer weiteren für Kant typischen Dichotomie wider, nämlich der Unterscheidung zwischen *Phaenomena* und *Noumena*. Dabei hängen die Dinge an sich mit den Noumena, die Erscheinungen – wie der Name vermuten lässt – mit den Phaenomena zusammen. Aufgrund dieser Nähe sollten folgend auch diese beiden Aspekte näher betrachtet werden.

Was genau ist erst einmal grundlegend unter Phaenomenon und Noumenon zu verstehen?<sup>95</sup> Was Phaenomena sind, ist recht offensichtlich zu verstehen: Sie sind das, was uns Menschen jederzeit in der sinnlichen Anschauung begegnet – Phänomene in der Wahrnehmung. Eine etymologische Betrachtungsweise kann uns hier zusätzlich Klarheit verschaffen: Das griechische Wort *φαινόμενον* könnte passenderweise mit ‚ein Erscheinendes‘ oder verallgemeinert als ‚das Erscheinende‘ wiedergegeben werden. Phaenomena sind damit das einzige, auf das wir als raum-zeitliche Wesen mit unserer raum-zeitlichen Wahrnehmung direkt Zugriff haben. Das ist soweit nicht sonderlich überraschend; wir können die Erscheinungen also auch unter dem Sammelbegriff des Phaenomenons zusammenfassen.

Schwierigkeiten haben wir vor allem bei den Noumena – analog zum Ding an sich. Mit der Welt der Noumena bezeichnet Kant zunächst einmal Dinge, die einerseits völlig unabhängig von der menschlichen Sinneswahrnehmung sind – das heißt, dass auch Dinge an sich der Welt der Noumena zugeordnet werden können –,<sup>96</sup> damit andererseits aber auch „klassische“ Gegenstände der *Metaphysica specialis* wie Gott, Freiheit, Seele etc. Soweit sind die Noumena von ihrem Bedeutungsfeld her unproblematisch.

Nun grenzt sich Kant aber ganz eindeutig von seinen Vorgängern, die man als rationalistisch bezeichnen könnte, ab. Das heißt – und das haben unsere Untersuchung zu Kants Realitätsverständnis bereits gezeigt –, dass die *Metaphysica specialis* für Kant eigentlich keine Wissenschaftsberechtigung mehr hat.<sup>97</sup> Beim Ding an sich kann man zwar noch behaupten, dass seine Existenz vorhanden sein muss, weil dem Subjekt irgendetwas einen Reiz vermittelt; bei speziellen Gegenständen wie Gott oder Seelen ist der Mensch aber schlicht nicht imstande, eine qualifizierte Aussage zu treffen, weil er ein phaenomenales Wesen ist, das niemals gänzlich den Bereich der Erscheinungen transzendieren kann. Gott kann nicht bewiesen werden, weil Gott *rein noumenal* sein muss. Genauso verhält es sich mit der Seele, aber auch mit der Freiheit etc. Diese

---

<sup>95</sup> Zur Unterscheidung dieser beiden Aspekte vgl. auch schon den vorkritischen Kant, z.B.: De Mundi, § 3. Kurz zusammengefasst, ist ein Phaenomenon etwas rein Sinnliches bzw. Sensibles, ein Noumenon hingegen etwas rein Intellektuelles.

<sup>96</sup> Zur Identifizierung von Dingen an sich als Noumena vgl. vor allem Adams (1997).

<sup>97</sup> Bestätigend: Höffe (2007): „Für ein Ding an sich in seiner positiven Bewertung als wahrhaft Seiendes hat es nach der Vernunftkritik im Bereich des Theoretischen keinen Platz; eine Einteilung der Gegenstände in Objekte der Sinnenwelt (Phaenomena) und der Verstandeswelt (Noumena) kann es nicht mehr geben.“, 138.



Gegenstände sind leere Begriffe für den Menschen, weil deren reale Existenz niemals bewiesen werden kann.<sup>98</sup> Ein Wesen wie Gott kann zwar möglicherweise existieren – denn seine Existenz verstößt nicht gegen das Prinzip vom Widerspruch –, es kann aber auch nicht existieren.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Vgl. dazu auch: Prolegomena, § 30, A 101: „Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (noumena) bezogen werden sollen.“

<sup>99</sup> An dieser Stelle sei kurz auf die Unterscheidung zwischen *logischer Möglichkeit* und *Realmöglichkeit* bei Kant hingewiesen, weil dieser Aspekt hier besonders relevant wird. Ganz generell führt Kant unter der Bezeichnung *Postulate des empirischen Denkens überhaupt* innerhalb der *Transzendentalen Analytik* die von Aristoteles geprägten modallogischen Begriffe ein. Ganz grundsätzlich unterscheidet Kant auch zwischen *möglich*, *wirklich* und *notwendig*:

„1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.“, KrV, A 218/B 265-266. Vgl. ergänzend auch A 219/B 266 sowie A 145/B 184. Soweit kann man Kant folgen und soweit erleben wir hier auch keine Überraschung. Kants Unterscheidung von *realer* und *logischer Möglichkeit* hingegen liefert ein neues Moment zu dieser Trias und wird gerade in Bezug auf die Noumena und Phaenomena relevant. Um diese grundsätzliche Unterscheidung näher verstehen zu können, hilft zunächst zur Veranschaulichung ein Beispiel. Nehmen wir folgendes Szenario an: Wir wollen ein geflügeltes Pferd finden und wahrnehmen. Logisch gesehen wäre das möglich, denn beide Begriffe für sich genommen, also „Flügel“ und „Pferd“ treten beide in der empirischen Wirklichkeit auf und ihre Verbindung ist rein theoretisch möglich, sprich: sie verstößt nicht gegen das Prinzip vom Widerspruch. Denken wir beispielsweise an Pegasus: Dass der Mensch sich ein geflügeltes Pferd prinzipiell vorstellen kann und es somit *rein logisch möglich* ist, steht außer Frage. Was unsere Suche jedoch hoffnungslos macht, ist das Fehlen einer Realmöglichkeit. Denn beide Begriffe für sich genommen existieren zwar *real*, aber beide kombiniert können wir sie in unserer sinnlichen Wirklichkeit nicht antreffen. Auf welche Weise genau ist aber diese logische Möglichkeit dann ‚möglich‘? Prinzipiell ist eine logische Möglichkeit dann möglich, wenn sie nicht gegen das Widerspruchsprinzip verstößt. Das ist bei einem geflügelten Pferd der Fall. Beide Begriffe können aufeinander bezogen werden, ohne gegen das Widerspruchsprinzip zu verstoßen. Das Problem, weshalb das ‚geflügelte Pferd‘ niemals über einen Mythos hinauskommen und lebendig wie dreidimensional anzutreffen sein wird, ist, dass es nicht mit den materialen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ihm also die Realmöglichkeit fehlt. Es wird somit niemals den Status der logischen Möglichkeit übersteigen. Ein weiteres, prominenteres Beispiel ist gerade an dieser Stelle der Begriff ‚Gott‘. ‚Gott‘ als unendliches Wesen, dessen Allmacht unauflösbar ist, ist logisch vollkommen möglich. Das hat aber letztendlich nicht viel zu sagen, denn man sieht, dass ein mythisches Wesen wie Pegasus nicht weniger, aber auch nicht mehr logisch möglich ist. Vgl. dazu auch das im vorkritischen Teil kurz umrissene *ens realissimum*, anhand dessen Kant zeigt, dass ein solches Konstrukt, wie es vor allem seine unmittelbaren Vorgänger vertreten haben, niemals wissenschaftlich objektiv behandelt werden kann. Nur weil etwas logisch und widerspruchsfrei möglich ist, heißt das noch lange nicht, dass man sich auf einen realmöglichen, wirklich existierenden Gegenstand beziehen kann.

Aber auch eine logische Möglichkeit kann nicht alles Beliebige sein. Nehmen wir ein hypothetisches sechseckige Dreieck. Dieses kann niemals in irgendeinem Sinne auch nur *möglich sein*, weil es schlichtweg *a priori* ausgeschlossen ist, dass ein *Dreieck sechseckig* ist, denn ein *Dreieck* besteht schon dem Begriff nach aus *drei* Ecken. Ebenso könnte man einen verheirateten Junggesellen oder einen schwarzen Schimmel hinzuziehen. Mit dem Ensemble der Eigenschaften dieser Möglichkeit würden wir also eindeutig gegen das Widerspruchsprinzip verstoßen und was gegen das Widerspruchsprinzip verstößt, kann auf keine Art und Weise möglich sein.

Vgl. zur Unterscheidung und Beschreibung der beiden Arten der Möglichkeit auch Hartmann (1966), z.B. 45ff., Adams (1997): 813, oder Zöller (1984), z.B. 226: „Vielmehr ist der Gegenbegriff zur

Warum ist es jedoch möglich, Dinge an sich zumindest annehmen zu können, Gott hingegen aber nicht? Das liegt an Kants grundlegender Unterscheidung zwischen Noumenon im positiven Sinne und Noumenon im negativen Sinne. So führt er innerhalb der *Transzendentalen Analytik* im den Phaenomenon und Noumenon eigens gewidmeten Kapitel diesbezüglich aus:

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.<sup>100</sup>

Im negativen Sinne stellt ein Noumenon also letztendlich eine Abgrenzung zur sinnlichen Wahrnehmung und damit eine Art „Bewusstwerden“ unserer limitierten, sinnlichen Anschauung dar.<sup>101</sup> Hier kommt das Ding an sich ins Spiel: Ich sehe eine Rose. Diese Rose erscheint mir so und so. Damit ist die Rose für mich ein Phaenomenon. Gleichzeitig kann ich aber auch behaupten, dass es neben der Erscheinung auch eine Rose an sich geben muss, also ein Gegenstand, der völlig unabhängig von meiner Wahrnehmung ist, von dem ich aber außer seiner Existenz in diesem Blickwinkel nichts weiter behaupten kann. Das Noumenon, negativ verstanden, verdeutlicht also letztendlich unsere kontingente Wahrnehmung, mithin also die Grenze unserer Erkenntnis.

Ein positives Noumenon hingegen ist ein Objekt einer rein intellektuellen Anschauungsart, die nichts mit der Welt der Sinne zu tun hat. Eine solche rein intellektuelle Anschauung ist aber für den Menschen laut Kant gänzlich unmöglich. Zwar

---

gegenständlichen oder *realen* Möglichkeit eines Begriffs ("objektive Realität") dessen bloß *logische* Möglichkeit (Widerspruchsfreiheit) als bloß notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die "objektive Realität" des Begriffs. Die "objektive Realität" eines Begriffs qua "reale *Möglichkeit*" steht nicht gegen die reale *Wirklichkeit* eines *Begriffs*, sondern gegen die logische Möglichkeit; die kontrastierend angelegte Erläuterung von "objektive Realität" durch reale Möglichkeit rechtfertigt nicht die Einschränkung der "objektiven Realität" auf den Sinn von realer *Möglichkeit* unter Ausschluß der realen *Wirklichkeit*.“

Wichtig in Hinblick auf eine Realmöglichkeit ist zu erwähnen, dass sie darauf basiert, dass es für Dinge durchaus möglich ist, unbemerkt zu existieren. Denn, worauf Gomes (2013) richtigerweise hinweist, die Verbindung „between empirical objects and possible experience underlies the capacity of objects to exist unperceived.“, 292. Gomes' folgerichtige und interessante Beobachtung „makes explicit the link between an unperceived existent and our possible experience of it: empirical objects only count as existing at a time when they are not perceived because it is possible for a subject to encounter them in future experience. Indeed, given the fact that such notions as endurance and extension only apply within the realm of appearances, the notion of an enduring thing existing beyond our transient experiences of it has to be cashed out in terms of our possible experiences. The capacity of objects to exist unperceived is to be understood in terms of what we can encounter in possible experience.“, 293. Wir müssen Dinge nicht unbedingt wahrnehmen, um so ihre Existenz zu sichern – sie können auch ohne die Wahrnehmung unsererseits existieren und dabei dann eine für uns reale Möglichkeit bleiben.

<sup>100</sup> KrV, B 307.

<sup>101</sup> Für folgende Interpretation vgl. auch Rescher (1981), der dies ebenfalls ähnlich auslegt: „For Kant, the concept of things-in-themselves or noumena is *not* a door through which we are able to exit from the phenomenal realm into the sphere of mind-independent reality.“, 357.

kann man theoretisch sagen „Gott existiert.“, aber wir haben keine sichere Grundlage, um diese Aussage beweisen zu können, weil unsere Vernunft mit unserer Wahrnehmung Hand in Hand agieren muss, keins der beiden Momente kann alleine für sich funktionieren. Für Kant steht daher fest:

Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht für objektivgültig ausgeben.<sup>102</sup>

Wenn man ein positives Noumenon identifizieren will, kann man das nach Kant also vielleicht rein begrifflich tun – wir können ja auch von Gott sprechen –, aber niemals können wir objektiv und definitiv behaupten, dass diesem Begriff etwas Außerbegriffliches korrespondiert. Negativ ist ein Noumenon hingegen

also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.<sup>103</sup>

Negativ gebraucht ist das Noumenon dementsprechend ein „Grenzbegriff“, wie Kant ihn nennt, um die „Anmaßung der Sinnlichkeit“ einzuschränken – also als Hinweis darauf zu verstehen, dass unsere sinnliche Wahrnehmung durchaus limitiert und nicht absolut ist. Unsere sinnliche Wahrnehmung – und das konnten wir bereits bei der genaueren Untersuchung zum Ding an sich bereits feststellen – kann nämlich im Zusammenspiel mit der Vernunft nur die Welt der Phaenomena adäquat erfassen, wenn sich an bestimmte empirische Gesetze gehalten wird; eine positiv rein noumenale Entität ist konsequenterweise als unbeweisbar einzuordnen.

Kant verwendet den Begriff des positiven Noumenons vor allem deshalb im positiven Sinne, um Dinge zumindest für möglich erklären zu können, die außerhalb der Welt der Phaenomena liegen.<sup>104</sup> Die Welt der Noumena ist letztendlich ein geschickter Weg, um sich zumindest die Möglichkeit offen zu halten, dass es bestimmte Dinge wie Gott,

---

<sup>102</sup> KrV, A 255/B 311.

<sup>103</sup> KrV, A 255/B 310-311. Vgl. ergänzend auch: Prolegomena, § 32, A 105: „Unsere kritische Deduktion schließt dergleichen Dinge (noumena) auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, [...] sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen.“

<sup>104</sup> Dazu gehören natürlich auch Begriffe der praktischen Philosophie. Vgl. dazu auch Seidl (1972, z.B. 306), der diesen Zusammenhang expliziert. de Boer (2014) z.B. fällt dies ebenfalls auf, wenn sie den Kontext, in dem das Noumenon oder Ding an sich auftauchen, entsprechend interpretiert: „In sum, Kant seems to introduce the transcendental distinction between phenomena and noumena into metaphysics primarily in order to account for the possibility of human freedom.“, 256. Vgl. ergänzend Pogge (1991), 509: „Denn sie scheint doch zu kollidieren mit einem für seine ganze Philosophie zentralen Anliegen: wenigstens die logische Möglichkeit von Freiheit und Moral, Gott und Unsterblichkeit, unter Beweis zu stellen. In Bezug auf dieses Anliegen war Kant das Ergebnis willkommen, daß wir über die Letztrealität nichts wissen können.“ Nur die schlichte Möglichkeit, dass irgendwo ein Platz für Gott als Wesen mit einer rein intellektuellen Anschauungsart übrig bleibt, scheint für Kant nicht unbedeutend gewesen zu sein.

Freiheit etc. gibt. Wir können also analog dazu zum Ding an sich auch nicht viel sagen, außer, dass diese Welt irgendwie unabhängig von uns existiert und sich grundlegend von unserer Wahrnehmung, aber auch von unserem Erkenntnisvermögen abgrenzt.

Negativ verstanden, verwendet Kant den Begriff des Noumenons vor allem, um darauf hinzuweisen, dass es in gewisser Weise ein Ding an sich geben muss, weil unsere Wahrnehmung begrenzt, verzerrend und nicht absolut ist.<sup>105</sup> Nur die Phaenomena sind die für uns direkt erkennbare Ebene der Realität.<sup>106</sup> Dieser Schritt, den Kant hier vollzieht, ist für eine rein rationalistische Philosophie drastisch, vor allem ist dieser Schritt aber konsequent. Der Mensch ist limitiert, und alles, was der Mensch erkennt, muss demnach auch irgendwelchen Limitationen unterliegen. Denn, so formuliert es Kant, wir Menschen „können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden.“<sup>107</sup> Und als diese sind wir nicht absolut, sondern vielmehr eingeschränkt, und diesen Limitationen bezogen auf Körperlichkeit, Denkkraft etc. werden wir niemals entkommen können, sodass unsere Erkenntnis primär nur Erscheinungen betrifft bzw. sich auf Erscheinungen stützen muss, Dinge an sich jedoch von uns in ihrer Beschaffenheit unerkannt bleiben müssen. Wenn sich Menschen also mit Erscheinungen befassen, liegt dies in ihrer (Wahrnehmungs-)Natur; alles, was darüber hinaus geht, ist nur mithilfe von Spekulationen anzustellen. Kant stellt dazu beispielsweise vor allem in seiner Entkräftung des ontologischen Gottesbeweises fest:

---

<sup>105</sup> Der Zusammenhang zwischen Noumenon und Ding an sich ist übrigens weiterhin als eine indirekte Bestätigung der Zwei-Aspekte-Theorie zu sehen: Kant schließt die Möglichkeit von positiv gemeinten Noumena aus, damit scheint er auch das Ding an sich im positiven Sinne, also als von den erscheinenden Dingen numerisch verschiedenen zu existieren, auszuschließen.

<sup>106</sup> Vgl. zusätzlich: KrV, A 168/B 209.

<sup>107</sup> KrV, A 26/B 42. Interessant ist in diesem Untersuchungsrahmen Folgendes festzuhalten: Genauso könnte es Platon auch formulieren. Denn die Parallelen zwischen Kant und ihm, was die limitierten menschlichen Fähigkeiten angeht, sind hier ausgesprochen auffällig. Denken wir zurück an den *Timaios*. Dort spricht der Namenspathe des Dialogs mit Sokrates über die Entstehung und den Fortlauf Kosmos. Jener bemerkt jedenfalls Folgendes vor seinem einsetzenden Monolog an: „Wenn es uns also, Sokrates, in vielen Dingen über vieles – wie die Götter und die Entstehung des Weltalls – nicht gelingt, durchaus und durchgängig mit sich selbst übereinstimmende und genau bestimmte Aussagen aufzustellen, so wundere dich nicht.“, Tim., 29c3-6 [„Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοῦς αὐτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης.“]. Er ist sich über die Limitationen der menschlichen Natur bewusst und mahnt deshalb, absolute Wahrheit in seinen Worten zu suchen:

„Man muß vielmehr zufrieden sein, wenn wir sie so wahrscheinlich wie irgendein anderer geben, wohl eingedenk, daß mir, dem Aussagenden, und euch, meinen Richtern, eine menschliche Natur zuteil ward, so daß es uns geziemt, indem wir die wahrscheinliche Rede über diese Gegenstände annehmen, nicht mehr über dies hinaus zu suchen.“, Tim., 29c7-d2 [„ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρῆ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων Δεῖγ’ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.“]. Timaios begibt sich trotz allem auf die intellektuelle Suche nach den Ursprüngen und Prinzipien des Kosmos. Seine Rede beruht nichtsdestotrotz auf Wahrscheinlichkeiten. Platon würde Noumena im positiven Sinne anerkennen, weil er sich auf die innere *Wahrnehmung*, die Wahrnehmung der Seele beruft. Kant ist diesbezüglich konsequenter und würde somit eine solche Möglichkeit ablehnen.

Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber [...] gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.<sup>108</sup>

Und das betrifft eben Wesen wie Gott, aber auch „Dinge“ wie Unsterblichkeit oder Freiheit. Als Konsequenz ergibt sich für Kant daraus, dass wir uns auf das Zusammenspiel von Erfahrung und unserer Vernunft konzentrieren *müssen*, denn lassen wir eins der beiden gänzlich außen vor,

oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen.<sup>109</sup>

Ein solches jedoch „wird uns immer unbekannt bleiben [...]“<sup>110</sup> Dennoch: Obwohl wir vielleicht eingeschränkt durch unsere Wahrnehmung sind und fast nichts über etwas, was außerhalb unserer Erfahrung liegt, sagen dürfen, gibt es dennoch eine Sache, die wir – in Abgrenzung an Gott oder Ähnlichem – in Betracht ziehen können und sogar müssen: Nämlich die Existenz von Dingen an sich, indem sie in einer absoluten Perspektive auf die Realität, unabhängig von jeglicher Anschauung und der Komponente Wahrnehmung, vorliegen. Wenn wir nämlich unsere Anschauung von einem Ding abstrahieren, bleibt irgendetwas übrig, und das ist dann das, wie das Ding *wirklich* und *absolut* ist, ohne das verarbeitende und deutende Moment der Wahrnehmung. Wir blicken zwar immer raumzeitlich auf solche Dinge, aber sie existieren auch in anderer Hinsicht, die wir nicht erfassen können, aber dennoch annehmen müssen.

#### 6.3.2.4. Das Ding an sich – erkenntnistheoretisches oder ontologisches Problem?

Damit wären nun das Ding an sich, die Erscheinung, ihr Verhältnis zueinander sowie die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena ausführlicher behandelt. Ein letzter Punkt muss in diesem Kontext allerdings noch beantwortet werden: Handelt es sich bei der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung um ein ontologisches oder ein erkenntnistheoretisches Problem?<sup>111</sup> Auf den ersten Blick scheint diese Frage zu verwundern, denn Kants erklärtes Ziel der *Kritik* ist es schließlich, seine Vorgänger und ihre ontologischen Voraussetzungen zu überwinden. Dennoch scheint es andererseits

---

<sup>108</sup> KrV, A 601/B 629.

<sup>109</sup> KrV, A 226/B 273-274.

<sup>110</sup> KrV, A 258/B 314.

<sup>111</sup> Vgl. für eine Übersicht: Kilinc (in Willaschek/Stolzenberg/Mohr/Bacin, 2015): 1895. Vgl. zu einer ontologischen Interpretation auch Funke (1971).

nicht von der Hand zu weisen zu sein, dass zumindest die Frage nach ontologischer Relevanz über der kantischen Wirklichkeitskonzeption schwebt. Befinden wir uns also auf erkenntnistheoretischem oder ontologischem Terrain? Und was bedeutet zudem die Zuordnung in Hinblick auf die Zwei-Welten- und Zwei-Aspekte-Theorie?

Auf den ersten Blick scheint die Unterscheidung der Realität in Erscheinungen und Dinge an sich darauf hinaus zu laufen, dass, wie in der Einleitung bereits umrissen, das Problem der Realität bei Kant ein erkenntnistheoretisches, kein ontologisches ist. Der uns zugängliche Erkenntnisbereich wird auf den Bereich der Phaenomena beschränkt, die Dinge an sich gehen über unsere Erkenntnis hinaus und sind somit ein „Grenzbegriff“<sup>112</sup>, der nämlich jene Grenze zwischen unserer möglichen Realitätswahrnehmung und der Art und Weise, wie Dinge an sich selbst sind, zieht. Das Ding an sich markiert eindeutig unsere Erkenntnisgrenze, wodurch in Hinblick auf diese kritische Reflexion des Subjekts ein Bewusstsein für diese grundsätzliche Einschränkung geschaffen wird. Zwar steht fest, dass die Dinge auch außerhalb unserer Wahrnehmung existieren, auf welche Art und Weise jedoch, mit welchen Eigenschaften, das vermögen wir nicht zu sagen. Tumarkin zeichnet deshalb eine drastische Metapher, denn

[...] wenn die Mauer, die uns von einer jenseits unserer Erkenntnis liegenden Welt trennt, so groß ist, daß wir über sie nicht hinwegsehen können, so geht uns jene Welt auch nichts an, sie existiert nicht für uns; nur diesseits der Mauer gibt es für uns ein Sein, eine Wirklichkeit; und wenn wir diese Welt unserer Erkenntnis Erscheinungswelt nennen wollen, so ist die Erscheinung nicht Schein, sondern Wahrheit, ja für uns die einzige Wahrheit.<sup>113</sup>

Tumarkin hat einerseits völlig recht. Sie geht in ihrer Argumentation mit Kant, der genau dasselbe ebenfalls betont, völlig konform, nämlich, dass wir *direkt* nur auf die Welt der Erscheinungen zugreifen können und somit auch müssen, alles andere jedoch, was darüber hinaus geht, uns als Menschen mit menschlicher Wahrnehmung schlichtweg entzogen ist. Nichtsdestotrotz sollten wir uns andererseits auch die Konsequenzen einer solchen erkenntnistheoretischen Theorie genauer anschauen. Denn schon im Vorwort der zweiten Auflage gibt uns Kant einen möglichen Ausweg aus dem Dilemma, Dinge an sich nicht erkennen zu können:

Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens denken können.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. Anm. 103, aber auch Seidl (1972): 305.

<sup>113</sup> Tumarkin (1909): 304.

<sup>114</sup> B XXVI. Vgl. ergänzend: Prolegomena, § 57, A 171, wo Kant fast identisch argumentiert. Auch wenn wir Dinge an sich niemals erkennen können, „so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelt solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältnis zur Sinnenwelt ausdrücken.“ Vgl. außerdem: Ebd., § 57, A 165: „Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Gnüge [...]“

Damit ist nun nicht gemeint, dass wir ihnen irgendwelche Attribute zuschreiben könnten. Wir können über Dinge an sich nichts dergleichen wissen, außer einer einzigen Ausnahme: Dass sie existieren – und zwar von einem absoluten Blickwinkel aus betrachtet.<sup>115</sup> Wir können oder müssen sie sogar existierend denken. Denn wenn wir Erscheinungen wahrnehmen können, müssen wir (negativ noumenal) annehmen, dass es etwas gibt, *wovon* diese Erscheinungen eben Erscheinungen sind. Zwar können wir *nichts weiter* außer der Existenz annehmen, aber immerhin liefert uns das einen Anhaltspunkt,

---

<sup>115</sup> An dieser Stelle, in der es um die *Existenz* des Dings an sich geht, sei kurz auf die Einschätzung Kants in Bezug auf Existenz bzw. die existentielle Verwendung von *Sein* als Realität im kantischen Sinne (=Eigenschaft) hingewiesen.

Zunächst einmal konnten wir für Platon, Aristoteles und Plotin mit dem Begriff des Seins bzw. *εἶναι* – beispielsweise im Indikativ flektiert, als substantivierter Infinitiv, als Partizip Singular oder Plural und sogar als Partizip im Komparativ – adäquat Realitätsgradationen analysieren. Für Kants unmittelbare Vorgänger war sogar gesetzt, dass Existenz eine Eigenschaft, ein Prädikat, ist. So führt Baumgarten beispielsweise in der *Metaphysica*, § 810 aus: „Existenz ist eine Realität [=Eigenschaft], die mit dem Wesen und den übrigen Realitäten zusammen möglich ist (§ 66, 807). Also hat das vollkommenste Wesen die Existenz (§ 807).“ [Existentia est realitas cum essentia et reliquis realitatibus compossibilis (§ 66, 807). Ergo ens perfectissimum habet existentiam (§ 807).] Kant allerdings grenzt sich von Positionen wie der Baumgartens in Hinblick auf eine solche Einschätzung ab, so z.B. in KrV, A 597-598/B 625-626: „Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädikate wiederholt ihr es nur.“ Folglich steht für Kant (KrV, A 598/B 626) fest: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils.“ Kant geht auf diese Weise vor, um innerhalb der *Transzendentalen Dialektik* die *Unmöglichkeit eines ontologischen (Gottes-)Beweises*, der ja in der Philosophie-Geschichte eine gewisse Tradition hat, darzulegen und einem solchen somit das Fundament zu entziehen.

Allerdings gibt es auch durchaus Untersuchungen, die Kant unterstellen, dass er zwar sagt, dass Existenz kein Prädikat sei, es jedoch selbst *genauso* verwendet. Hier ist vor allem George Vick (1970) zu erwähnen, dessen Aufsatz schon den aussagekräftigen Titel trägt: *Existence was a Predicate for Kant*. Vick geht mit folgender, eindeutiger Zielsetzung ans Werk: „Nevertheless, it will be my contention that Kant most certainly held that existence is a predicate.“, 357. Auch Jaakko Hintikka (1981) steht Kants Position gegenüber eher kritisch und setzt sich in seiner Untersuchung ebenfalls das Ziel, die Ablehnung Kants von ‚sein‘ als Prädikat zu entkräften, und charakterisiert seine Untersuchung folgendermaßen: „Hence I will have to spend some time and care examining the logic and semantics of the ontological argument, as well as the logic of "is" and "being". My paper thus needs something like the familiar nineteenth-century German subtitle "Eine historisch-kritische Studie."“, 128. Er will somit und unter Rückgriff auf logische Mittel, kurz gesagt, den „myth“ (133) entkräften, dass für Kant Existenz kein Prädikat gewesen sei. Hintikka gibt dafür ein Beispiel: „The explanation Kant gives of the difference between "God is omnipotent" and "God is" nevertheless shows that we are dealing with the same "is" in both cases. In both cases, we are "positing" something. The only difference is that in the former case the positing is relative but in the latter case absolute.“, 137. Hintikka kommt letztendlich zu folgendem Ergebnis: „Thus Kant clearly thinks of the „is“ of predication (the copula) and the „is“ of existence as two uses of the same notion. Occasionally he even seems to consider the copulative "is" (at least in necessary judgments) as a variant of the "is" of identity. He thinks of a necessary judgment like "God is omnipotent" as expressing the identity of a God and an omnipotent God.“, 138.

Für uns ist an dieser Stelle jedenfalls wichtig zu erkennen, dass es beim Ding an sich der Fall zu sein scheint, dass man nur und nur seine Existenz annehmen kann, aber keine zusätzliche Attribuierung, die darüber hinaus geht (z.B. die Farbe eines Gegenstandes, die genaue Form eines Gegenstandes, wenn es solche überhaupt gibt, etc.).

wie wir mit dem Ding an sich, welches völlig unabhängig von uns existieren kann,<sup>116</sup> umgehen können.

Das Ding an sich muss zu Beginn eines Wahrnehmungsprozesses dafür verantwortlich sein, dass wir *überhaupt* einen Reiz erhalten, sodass unser Wahrnehmungsapparat dieses Ding als Erscheinung *für uns* umstrukturieren kann. Ohne Ding an sich gäbe es auch keine Möglichkeit für den Wahrnehmungsapparat, etwas zu verarbeiten. Das heißt aber nicht, dass es eine numerisch zu unterscheidende Entität darstellt, sondern schlicht, dass unsere Wahrnehmung und der raumzeitliche Charakter es zu einer für uns vom Ding an sich zu unterscheidenden *Perspektive* strukturieren. Dadurch, dass Kant in seine Theorie die Komponente Wahrnehmung so stark in den Fokus rückt und genauso rigoros die Konsequenz daraus zieht, muss sie auch in eine solche Überlegung mit einbezogen werden. In ihrem absoluten Zustand nämlich ist das Ding an sich zwar außerhalb unserer Erfahrung anzusiedeln, aber ein solcher Zustand ist nichtsdestotrotz, abstrahiert von jeglicher Wahrnehmung, anzunehmen. Deshalb scheint es auch möglich zu sein, das Ding, an sich selbst betrachtet, als Grundlage für eine wahrnehmungsbedingte Erscheinung zu bezeichnen, weil eine solche, absolute Schicht, unabhängig von jeglicher menschlichen Wahrnehmung und unabhängig von jeder anderen Perspektive, mithin selbstständig ist, dadurch erst durch das Ding *x* die Erscheinung *y* möglich wird.

Beide Momente – erkenntnistheoretische und ontologische – scheinen also nicht nur vorhanden, sondern sogar ineinander verwoben zu sein.<sup>117</sup> Zwar geht es in erster Linie und offensichtlich um erkenntnistheoretische Schwierigkeiten. Was kann der Mensch erkennen? Was hingegen nicht? Das sind eindeutige erkenntnistheoretische Fragen. Dennoch führen diese Fragen genauso zu ontologischen Fragestellungen. Laut Kant können wir nur die Erscheinung sinnlich wahrnehmen. Zu allem anderen haben wir, wie eben gesehen, eigentlich keine verlässliche Befähigung. Aber der Fakt, dass eine Erscheinung eine Erscheinung *von etwas* sein muss, lässt zumindest die Existenz eines Dings an sich *denken*.<sup>118</sup> Und dieses Ding an sich wäre das, was wir wahrnehmen, wenn wir eine absolute, also eine von allen möglichen Wahrnehmungskomponenten, die dieses Ding auf welche Art und Weise auch immer für uns strukturieren und damit auf gewisse Art und Weise auch verzerren, Perspektive einnehmen könnten. Wenn wir eine rote Rose sehen, identifizieren wir diese mithilfe unseres raum-zeitlichen Strukturierungsapparates. Aber wie diese Rose in einer ‚absoluten‘, *vom Menschen unabhängigen Realitätsperspektive* aussieht, lässt sich unmöglich vom Standpunkt eines Menschen aus sagen. *Dennoch* scheint damit außer Frage zu stehen, dass es ontologisch relevant ist, dass

---

<sup>116</sup> Vgl. dazu wiederum Gomes (2013).

<sup>117</sup> Gegen eine solche Interpretation: Rescher (1981): „Talk of a 'thing-in-itself' does not introduce yet another ontological category and bring on the stage of consideration another (very problematic) sort of things. They are Verstandeswesen - the putative correlates of certain mechanisms of our understanding. Paradoxical though it may sound, 'things-in-themselves' are not really, at bottom, any *things* at all. That is, they are not *real* things, but *thought-things*, whose legitimacy lies in their not being fictions, but inherent commitments of the human understanding.“, 356.

<sup>118</sup> Vgl. dazu auch Rescher (1981): „To be fully objective and authentic, an appearance must be an appearance *of* something ; there must be an underlying something that does the appearing - that grounds it in a non-phenomenal order. The phenomena are representations (appearances) and where representation there must be something that is represented (something that appears).“, 350.



sämtliche, menschliche Wahrnehmung, das heißt: die Ebene der (einen einzigen) Realität, die uns direkt zugänglich ist, auf eine andere Ebene, nämlich die Ebene der Dinge an sich zurückgeführt werden muss, denn eine Erscheinung ist schließlich dasjenige, wie es nur *uns* erscheint und wie wir dieses Ding für uns strukturieren – das Ding in seiner ursprünglichen Art und Weise ist nicht zu erfassen. Unsere Wahrnehmung als Perspektive auf die Realität ist damit kontingent und kann nicht alleine für sich stehen.

Demnach haben wir auch unsere eigene Realitätsperspektive zu relativieren. Zwar kann sie durch die Ordnungsstrukturen von Raum und Zeit *objektiv* genannt werden, aber sicherlich nicht *absolut*. So schwer und uneindeutig Kants Aussagen zum Ding an sich einzuordnen sind,<sup>119</sup> scheint eine solche Ansicht durch textliche Evidenz dennoch vertretbar zu sein. Das Ding an sich, wie Baumgarten es formuliert, „muss daher als Komplement zum transzendentalphilosophischen Begriff der Erscheinung verstanden werden.“<sup>120</sup> Auch Allison fasst das treffend zusammen:

However, if we know things only insofar as we determine them through the activity of understanding, then we cannot know them as they are in themselves, but only as they appear. But appearances are themselves not entities which exist independently of being apprehended, but mere representations "in us", and thus, in the last analysis, Kant's whole claim that the understanding is the "lawgiver of nature" and that objects must necessarily conform to the conditions of our apprehension, rests upon the fact that these objects, and nature as a whole, are nothing but representations in the mind.<sup>121</sup>

Daraus ergibt sich schließlich Folgendes:

---

<sup>119</sup> Vgl. dazu auf die schon hingewiesene Untersuchung von de Boer (2014), in dem sie einen neuen Ansatz zur Interpretation des Dings an sich bietet. Sie setzt sich selbst folgende Aufgabe: „I will maintain, by contrast, that the term ‘thing in itself’ receives a different meaning in the various parts of the *Critique of Pure Reason* and that these meanings cannot be reduced to a single one.“, 222-223. Die meisten Stellen zum Ding an sich ordnet sie dabei wie folgt ein: „Most passages in the *Critique of Pure Reason* that mention things in themselves state either that appearances should not be treated as things in themselves or that the latter cannot be known. In my view, these passages – no less than those about things as such – pertain to the way in which things *used to be conceived* by former metaphysics rather than to Kant’s own views on the matter. Kant basically uses the concept ‘thing in itself’ in this metaphysical sense to refer to any object that is conceived independently of its spatial and temporal determinations, in other words, by means of the understanding alone.“, 239. Aber dieser Begriff dient Kant auch dazu, sich von Wolff und Leibniz abzugrenzen: „As I see it, Kant here primarily aims to explain the crucial difference between his own philosophy and what he took to be the Leibnizian roots of Wolffian general metaphysics.“, 239. Zudem kann der Begriff die Grenzen der Metaphysik anzeigen (eben als Grenzbegriff): „Indeed, Kant throughout the *Critique of Pure Reason* aims to demonstrate why metaphysics – that is, a form of thought based on pure reason alone – cannot achieve a priori knowledge of things such as the soul, the world as such and God. This I consider to be his main reason for using the term ‘thing in itself’.“, 243. Damit sieht de Boer ihre These bestätigt: „I have wished to show that Kant’s account of these terms becomes perfectly consistent if the *Critique of Pure Reason* is read in view of his second-order reflection on the possibility and limits of the metaphysical tradition such as it was known to him.“, 260. Aber trotz der verschiedenen Kontexte lässt sich ein gewisser Bedeutungskonsens festhalten.

<sup>120</sup> Baumgarten [u.a.] (in Willaschek/Stolzenberg/Mohr/Bacin, 2015): 427.

<sup>121</sup> Allison (1968): 167-168.

Thus, since appearances are empirically real, we can affirm that we are immediately aware, not of our own ideas, but of "real things" in space and time, and that it is these "real things" which we regard as the objects of our representations. However, when we view the Situation transcendently and recognize that these "real things" are appearances and hence nothing but representations "in us", then we see that they themselves must have an object. This need to assign an object to our representations is an obvious consequence of the contention that it is only insofar as they stand in relation to an object that these representations can be brought to the unity of consciousness.<sup>122</sup>

Ontologisch scheint sich also die Erscheinung auf das „wahre Correlatum“<sup>123</sup>, das die Grundlage für eben jene darstellt, zu beziehen.<sup>124</sup> Beide Momente, Erkenntnistheorie und Ontologie, scheinen damit also in Kants Theorie vom Ding an sich vorhanden zu sein. Dabei wäre es jedoch zu voreilig, von zwei Welten zu sprechen. Es gibt nur eine einzige „Welt“, eine einzige Realität. Verschieden sind die Perspektiven, die Kant konsequent entwickelt. Kant entwirft keinen Ideenhimmel, keine Geisterebene oder Ähnliches. Kant limitiert strikt unsere Wahrnehmung, unsere Realitätsperspektive. Und das wiederum bedeutet, dass auch wir Konsequenzen daraus ziehen müssen, und die Perspektiven aufeinander beziehen, wobei klar ist, dass die absolute Perspektive als ‚Reiz-Geber‘ dafür verantwortlich sein muss, dass die menschliche überhaupt zustande kommt.

Nun stellt sich aber hinsichtlich dieser Untersuchung abschließend noch die Frage, was genau das für die Grade der Realität bei Kant bedeutet. Neu im Vergleich zu den vorangegangenen Philosophen ist, dass die Wahrnehmung selbst in der Ontologie eine wesentliche Rolle, die nicht außer Acht gelassen werden darf, einnimmt. Was ergibt sich also insgesamt daraus?

#### 6.3.2.5. Ein implizites Gradationssystem der Realität

Nachdem wir zu Beginn der Untersuchung zum kritischen Kant ein explizites Gradationssystem feststellen konnten, in dem in Bezug auf Realität als Eigenschaft ganz eindeutig und im Sinne der damaligen philosophischen Tradition das Prinzip hinter einer solchen Gradation analysiert wurde, bietet uns die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung einen guten Anhaltspunkt, um eine implizite Realitätsgradation festzustellen, wobei Realität *hierbei* nicht als Eigenschaft, sondern – ganz genauso wie

---

<sup>122</sup> Ebd.: 177.

<sup>123</sup> KrV, A 30/B45. Vgl. auch Anm. 538.

<sup>124</sup> Für eine solche Interpretation vgl. auch Allais (2004, 681): „Although we can introduce Kant’s distinction in terms of different ways of considering things, it is not a distinction between ways of considering, but between the mind-independent and unknown intrinsic nature of things, and things as they are in our experience of them; this is surely a distinction that is both ontological and epistemological.” Auch Allais interpretiert einen ontologischen Unterschied zwischen beiden Aspekten: “there is a genuine sense in which the appearances of things are mind-dependent, and they therefore have a radically different ontological status from the mind-independent intrinsic nature of things. At the same time, the appearances of things are only partly dependent on us, and are public and objective: this enables us to accommodate a genuine empirical realism within Kant’s position.”, 681.

beim bisherigen Rest der Untersuchung – Realität letztendlich als die Gesamtheit und in gewissem Sinne auch als Einheit aller seienden Entitäten, deren Existenz eine unterschiedliche Qualität aufweist, im Kosmos verstanden werden soll, kurz: als eben das, was da ist.<sup>125</sup> Was ist dazu beim kritischen Kant also festzuhalten?

Das, was wir durch unsere Wahrnehmung erkennen, die Erscheinung, muss zusammengefasst durch einen geringeren Realitätsgrad charakterisiert werden als die Perspektive auf das Ding an sich selbst. Das Ding an sich können wir nicht direkt erkennen, sondern seine bloße Existenz denken – denn eine Erscheinung muss eine Erscheinung *von etwas* sein.<sup>126</sup> Ein Ding an sich *muss* demnach existieren. Denn

wenn wir die Gegenstände der Sinne [...] als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleiche nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art wie unsre Sinnen von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.<sup>127</sup>

Damit ist aber *unsere* Erkenntnis von Dingen nichts anderes als *unsere* Erkenntnis – Erkenntnis vom Ding an sich bedeutet das noch nicht. Das drückt Kant mit ‚absoluter Realität‘ aus, was man jedoch nicht als platonische ‚zweite Welt‘ verstehen darf, sondern vielmehr als ‚absolute Realitätsperspektive‘ oder ‚absolute Schicht der Realität‘. Dinge an sich, wie sie sind, unabhängig von jeder Wahrnehmung, sind absolut. Ihre Erscheinungen jedoch sind das, was unsere Sinnesstrukturierung aus ihnen macht und durch diese starke Fokussierung auf die Komponente Wahrnehmung muss letztendlich unsere Realitätsperspektive von einem geringeren Realitätsgrad sein, als es eine absolute Realitätsperspektive ist, sprich: Gott als hypothetisch absolutes Wesen erkennt die Dinge an sich und damit dasjenige, auf welches das, was wir erkennen, zurückzuführen ist. Unsere Wahrnehmung der Welt ist jedoch damit eine ganz andere und dementsprechend muss sie durch einen geringeren Realitätsgrad charakterisiert werden. Die absolute

---

<sup>125</sup> Das hängt wiederum auch mit den verschiedenen Gradbegriffen, die dennoch miteinander zusammenhängen, zusammen, auf die bereits ausführlicher eingegangen wurde.

<sup>126</sup> Zu diesem Denken von Dingen an sich vgl. auch Rescher (1981): „The realm of things-in-themselves is not a realm of which we are in a position to say that we *know* it to exist in any serious sense of "know" - at best it can be said that we do and must *think* it to be there (in Kant, essentially postulational sense of "think"). Paradoxical though it may sound, things-in-themselves are the creatures of mind, or rather (and more exactly), the conception of things-in-themselves is a mental contrivance to which our reason finds itself unavoidably committed.“, 355. Außerdem: “We cannot but *postulate* their existence - though, to be sure, we can never *know* it, for that would be to bring them within the phenomenal orbit. We not only can endorse the conception of things-in-themselves but we must do so to operate within our "conceptual scheme." They represent an ineluctable imperative of our cognitive reason. Our mind being so constituted that it must impute objectivity to the objects of our experience. it cannot but regard them as the cognition-internal representations of cognition-external objects. Our reason is committed to that espousal, that *postulation* of things-in-themselves without which the conception of a thought-external reality could not be implemented.“, 353.

<sup>127</sup> Prolegomena, § 32, A 104-105. Vgl. außerdem §57, A 163f.

Realitätsebene ist selbstständig und unabhängig; sie kann auch ohne unsere Wahrnehmung getrennt von uns existieren. Die uns zugängliche Realitätsebene hingegen, die Ebene der Erscheinungen, ist klar und eindeutig auf jene andere Ebene zurückzuführen, sprich: weniger selbstständig und abhängig. Dennoch sind beide Ebenen Ebenen *einer* Realität.

Die Zwei-Aspekte-Theorie bestätigt den Unterschied der Blickwinkel auf die Dinge und Erscheinungen. Eine Erscheinung bleibt eben nur eine Erscheinung und muss somit von ihrem Ursprung unterschieden werden. Dadurch, dass Kant die Komponente der Wahrnehmung derart in den Fokus rückt, scheint eine solche Interpretation<sup>128</sup> durchaus gerechtfertigt zu sein. Es geht nicht mehr nur rein um die Anzahl der Entitäten und in welcher Beziehung sie untereinander stehen – es geht vor allem darum, welche *Perspektive* man auf die Dinge *insgesamt* hat, also, ob man sie an sich oder als raumzeitliche Erscheinungen erkennen kann. Zwei ihrem Wesen nach zu unterscheidende Perspektiven auf ein Ding haben also deshalb Relevanz, weil die absolute Perspektive die Dinge so wiedergibt, wie sie eben an sich sind. Hinsichtlich der strukturierenden und damit in gewisser Weise auch verzerrenden Perspektive muss man sich darüber bewusst sein, dass sie die Dinge nicht so wiederzugeben vermag, wie sie eben an sich sind. Nichtsdestotrotz hat das Ding an sich aus absoluter Realitätsperspektive ein Dasein, welches losgelöst vorhanden ist, während die Erscheinung aus raumzeitlicher Realitätsperspektive unbedingt jene Ebene der Realität benötigt, um überhaupt entstehen zu können, woher kämen nämlich sonst die ausgesendeten Reize? Ohne jene gäbe es keine Grundlage für diese. Beide Perspektiven existieren. Jene ist aber völlig unabhängig von dieser; umgekehrt trifft das jedoch nicht zu.<sup>129</sup> Das wiederum heißt, dass die absolute Realitätsperspektive mit einem höheren Grad an Realität ausgezeichnet werden muss als die raumzeitliche Realitätsperspektive – und das rein statisch. Insgesamt ist damit das Ding an sich also in der Tat ein guter Anhaltspunkt, um bei Kant ein implizites Gradationssystem der Wirklichkeit mit statischen Realitätsgraden feststellen zu können.

---

<sup>128</sup> Wir können nämlich sicher nicht behaupten, dass unsere Interpretation des Dings an sich auf jede mögliche Situation, in der Kant diesen Begriff verwendet, zutrifft oder noch viel weniger, dass diese Interpretation die einzige ist, die das kantische Denken adäquat wiedergibt. Vielmehr konnten wir mehrere Indizien identifizieren, die wir für diese Interpretation zugrunde legen konnten.

<sup>129</sup> Zu dieser Unvollkommenheit der Erscheinung vgl. auch Adams (1997): „A thing that is conditioned without any original condition, or that has relations without any internal, nonrelational properties, is metaphysically incomplete, but may still be a perfectly good appearance, just as there need not be any particular date that is the birthday of a fictitious person. But things in themselves must be complete.”, 811. Außerdem Weiss (1985): “A thing in itself can be known through contemplation, only so far as its own self-bounding from others is accepted, and the distinguished components in it are faced as without boundaries of their own. Since distinguishable items and connections in a thing in itself are inseparable nuances in it, we are able to contemplate that thing in itself only so far as we have the items just alongside one another. The thing in itself, though, has them on a different, deeper level; there they have different roles. We abstract from these when we contemplate those items as joined together in a conjoint disjunct. Although there is nothing that need be outside the reach of contemplation, whatever it confronts is within a whole, itself not then the object of that contemplation. Were that whole indistinguishable from what is contemplated, it would not have an independent status.”, 29.

#### 6.4. Fazit zum kritischen Kant

Insgesamt ist zu Kant festzuhalten, dass es seine große Leistung war, das menschliche Denken sowie die menschliche Erfahrung überhaupt kritisch zu analysieren, aber – und das unterscheidet ihn grundlegend zu seinen Vorgängern – daraus auch genauso kritische wie konsequente Schlüsse zu ziehen. Erkenntnis kann nach Kant *ausschließlich* „durch die Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand bzw. Anschauung und Begriff“<sup>130</sup> zustande kommen. Es ist ein Mittelweg, den Kant einschlägt, ein Mittelweg zwischen Empirist:innen und Rationalist:innen. Auf der einen Seite ist es zu kurz gegriffen, den Menschen nur auf seine Wahrnehmung zu reduzieren. Auf der anderen Seite ist es unmöglich, nur anhand des endlichen menschlichen Verstands unendliche Entitäten zu setzen.

Unser Wahrnehmungsbild wird grundsätzlich auf den Kopf gestellt: Unsere Wahrnehmung passt sich nicht den wahrnehmbaren Dinge an, die Dinge passen sich unserer Wahrnehmung an, um wahrnehmbar zu werden. Das, was Kopernikus also sozusagen auf der Makroebene, der Ebene des Sonnensystems, geschafft hat, schafft Kant auf der Mikroebene, der Ebene des Menschen. Kant selbst ist sich durch dieses völlig neue Denken der Nähe zu Kopernikus dabei auch durchaus bewusst:

Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.<sup>131</sup>

Die kopernikanische Wende der Stellung des Menschen überhaupt überträgt Kant als ‚kopernikanische Wende des menschlichen Denkens‘<sup>132</sup> auf sein Vorhaben und seinen Ansatz. Innerhalb

---

<sup>130</sup> Heidemann (in Schrenk, 2017): 55. Vgl. dazu auch Grondin (2013): „Nach Kant gibt es zwei hauptsächliche »Stämme« der menschlichen Erkenntnis: die Sinnlichkeit (die fünf Sinne) und den Verstand (im weiten Sinne, der hier alle intellektuellen Tätigkeiten, darunter die Urteilskraft, die Einbildungskraft und die Vernunft, umfasst).“, 31. Außerdem spricht Grondin von einem Dualismus der menschlichen Erkenntnis: „Die Sinnlichkeit kann ohne den Verstand nicht funktionieren und umgekehrt, zumindest wenn Erkenntnis hergestellt werden will (denn unser Intellekt ist durchaus in der Lage und oft genug versucht, »Hirngespinnste« zu produzieren, die eben jeglicher Basis in der Anschauung ermangeln).“, 31.

<sup>131</sup> B XVI.

<sup>132</sup> Vgl. zur ‚kopernikanischen Wende‘ Kants vgl. neben Lemanski (2012) auch Gibson (2011). Gibson überträgt diese ‚Neuorientierung‘ beispielsweise auf die Unterscheidung zwischen Phaenomenon und Noumenon: „Even if there were no reason to treat the Copernican analogy as an expression of this form of idealism, many will think that Kant’s distinction between phenomena, ‘objects as they appear’, and noumena, ‘objects as they are in themselves’, by itself invites such an interpretation of the analogy.“, 3.

der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.<sup>133</sup>

Durch die philosophische Integration, vielleicht sogar in gewissem Sinne ‚Entdeckung‘ des Subjekts, mindestens aber im rigorosen Schlussfolgern der Konsequenzen, die sich durch die auf das Subjekt bezogene Reflexion ergeben, schränkt Kant die Metaphysik erheblich ein, womit er sich bedeutsam von der Leibniz-Wolffschen Schule abwendet. Die *Metaphysica specialis* ist nach Kant das Fundament entzogen worden. Zwar hat der Mensch ein Bedürfnis<sup>134</sup>, sich über Dinge wie Seele, Freiheit oder Gott Gedanken zu machen, aber solche Gedanken können niemals einen objekt-wissenschaftlichen Status erreichen, weil es schlicht außerhalb der Natur des Menschen liegt, das raum-zeitliche Denksystem zu überwinden.

Die *Metaphysica generalis* hingegen wird einigen Einschränkungen unterworfen. Wenn wir uns beispielsweise der Ontologie zuwenden, ist es unmöglich, eine Letztbegründung für alles zu finden, weil das eine Entität wie Gott als *ens realissimum* voraussetzen würde – das gilt jedoch, wie gesagt, als ausgeschlossen.<sup>135</sup>

Zwar sind durchaus Parallelen zwischen Kant und seinen Vorgängern zu identifizieren, nicht nur zu seinen unmittelbaren, sondern auch zu den antiken. Gerade eine Nähe zu Platon – zumindest auf den ersten Blick – wurde Kant immer wieder nachgesagt. So haben manche Interpret:innen beispielsweise eine Verbindung zwischen der platonischen Trennung von Ideen und Sinnendingen und der kantischen Trennung von Noumena und Phaenomena gesehen.<sup>136</sup> Es gibt nebenbei auch ganze Untersuchungen, die dem Einfluss antiker Autoren auf Kants Werk nachgehen.<sup>137</sup> Und in der Tat, als gelehrte Philosoph:in

---

<sup>133</sup> B XVI-XVII.

<sup>134</sup> Zu diesem „Bedürfnis“ des Menschen vgl. Klemme (2004): „Es ist die spekulative Vernunft selbst, die Antworten auf Fragen sucht, die sich ihr unweigerlich aufdrängen, wenn sie sich auf die durch den Verstand empirisch anerkannte Natur bezieht. Doch die Vernunft übersteigt unweigerlich die Sphäre der Erfahrung, wenn sie zu wissen verlangt, ob die *Seele* unsterblich ist [rationale und empirische Psychologie], ob *Gott* existiert [Theologie] und ob die *Welt* [Kosmologie] einen Anfang in der Zeit hat, ob diese aus einfachen Teilen besteht, eine notwendige Ursache hat und alles in ihr naturkausal determiniert ist.“, 43. Außerdem: „Das natürliche und nicht zu tilgende Hang unserer Vernunft, das Unbedingte zu denken, führt auf die transzendentalen *Ideen* Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.“, 46.

<sup>135</sup> Wir werden vor allem in Bezug auf *grounding* und das Prinzip der Fundamentalität noch einmal genauer darauf zurückkommen.

<sup>136</sup> So Martin (1973): „Geschichtlich ist die Unterscheidung zwischen den Ideen und den Dingen als Noumenon und Phaenomenon von besonderer Wirksamkeit geworden. Die Ideen sind die Noumena, die Dinge sind die Phaenomena, die Ideen sind an sich, die Dinge sind bloße Erscheinungen.“, 44. Aber auch Heimsoeth (1966), vor allem in Bezug auf das „perfectio noumenon“: „Platos Idee des höchsten Seins als das principium fiendi alles Seienden (nach Kants Vorstellung von Plato) ist so für Kant das Ideal der reinen theoretischen Vernunft geworden.“, 357.

<sup>137</sup> Neben Ferber (2020c) und Leinkauf (in Horn/Müller/Söder, 2017) ist die ausführliche Untersuchung Santozkis (2006) zu erwähnen. Hier wird sich folgendem Programm zugewandt: „Ausgehend von der These, dass die Genese der kantischen Schriften sich nicht essentiell einer Lektüre antiker Texte verdankt, sondern die dortige Präsenz der Antike eher eine Folge von ihnen selbst äußerlichen Gründen, d. h.

der Aufklärung wird es schwierig, vielleicht sogar unmöglich gewesen sein, sich dem immensen Einfluss Aristoteles' und Platons gänzlich zu entgehen. Dennoch war Kant „kein Interpret antiker Schriften“<sup>138</sup>, sondern hat sich, wie wir gesehen haben, sein ganz eigenes Denk- und Weltsystem geschaffen, indem die *Perspektive* auf die Wirklichkeit eine maßgebende Rolle spielt.

Die Komponente der Wahrnehmung und so auch die Perspektive müssen bei Kant immer berücksichtigt werden, gerade in Bezug auf Ontologie.<sup>139</sup> Wir konnten eindeutig erkennen, dass es auf *ein* Ding mindestens *zwei* gänzlich zu unterscheidende Perspektiven gibt. Einmal die menschliche, die raumzeitlichen Charakter aufweist, weil der Wahrnehmungsapparat des Menschen Reize nur so verarbeiten kann. Andererseits aber auch die absolute Perspektive auf *die* Realität, sprich: die Ebene der Dinge an sich, die der Mensch niemals so erkennen wird, sondern sich ihre Existenz als Reizgeber denken muss. Das wiederum hat auch Konsequenzen für die Realitätsgradation bei Kant.

Zunächst einmal konnte Kant uns genau das liefern, was wir benötigten: Eine neue Perspektive und neue Momente in Hinblick auf Grade der Realität, wobei die Grundprinzipien eines solchen Realitätsgrads bestehen blieben. Dabei könnte man auch sagen, dass Kant die Frage nach Graden der Realität vielleicht moderner beantwortet als alle seine Vorgänger, weil er keine übernatürlichen Elemente wie Gott oder Seelen in diesen Systemen berücksichtigt. Das wird vor allem in Bezug auf *grounding* sehr wichtig werden. Aber die Grundprinzipien solcher Grade, die sich auf Unabhängigkeit und Selbstständigkeitsstützen, sind auch hier eindeutig zu finden.

Wir konnten bei Kant zwei unterschiedliche Gradationssysteme identifizieren: Ein explizites und ein implizites. Das hängt vor allem daran, dass man neben zwei verschiedenen Gradbegriffen auch zwei unterschiedliche Bedeutungen von Realität bei Kant feststellen kann.

Beim expliziten System der Realitätsgradation ist *Realität* mit *Bestimmung*, *Eigenschaft* oder *Qualität* gleichzusetzen, ganz im Sinne der damaligen Bedeutung und Tradition. Gleichzeitig kann man hierbei auch von einem naturwissenschaftlichen Verständnis von Grad sprechen. Wir führten das Beispiel von Rot-Sein auf. Es gibt unendlich verschiedene *Intensitäten* eines Rottons, diese Intensitäten hängen unmittelbar mit dem Grad des Rotseins als Realität (=Eigenschaft) zusammen. Kommt ein Rot so oder so intensiv vor, hat es den oder den Grad der Realität Rot-Sein. Das heißt, man kann die Intensität der Eigenschaft durch Grade dieser Eigenschaft (=Realität) wiedergeben.

Beim impliziten System von Graden der Realität, mit welchem sich hauptsächlich

---

unabhängig von ihnen entwickelten Gedanken Kants ist, soll der Stellenwert bestimmt werden, den Kant einzelnen antiken Autoren und Theorien in seinen drei Kritiken zumisst, und die jeweilige Perspektive, aus der er dies geltend macht, herausgearbeitet werden.“, 1. Dennoch kommt Santozki zu dem Schluss, dass es nicht den Tatsachen entspricht, dass eine Beeinflussung nur in limitiertem Maße stattgefunden haben muss. Ein begünstigender Aspekt für diese These ist, dass Kant Platon selbst wohl kaum gelesen hat: „Im Allgemeinen besteht Einigkeit darin, dass Kant Platon wohl kaum im Original gelesen, sondern wenn überhaupt auf Übersetzungen zurückgegriffen hat.“, 129. Platon war Kant überwiegend über Sekundärquellen zugänglich, sodass zudem gesagt werden kann: „Kants generelle Beurteilung von Platon und Aristoteles folgt einem gängigen (Vor-)Urteil.“, 97.

<sup>138</sup> Santozki (2006): 2.

<sup>139</sup> Vgl. dazu auch: Fulda (1988): 52. Außerdem Höffe (2007): 56.

beschäftigt wurde, ist *Realität* vielmehr als *Gesamtheit alles Seienden im Universum*, als *das, was da ist*, zu verstehen. *Grad* ist hier als *metaphysischer Grad* zu verstehen. Die Dichotomie zwischen Erscheinung und Ding an sich wird hier vor allem wichtig. Zwar sind beide in gewissem Sinne dieselbe Entität, durch den starken Fokus auf die Komponente Wahrnehmung jedoch gibt es eine grundlegende Schicht der Realität, auf die die andere zurückgeführt werden kann, indem sie von ihr abhängig ist. Ohne die Dinge an sich gäbe es auch keine Erscheinungen. Denn Erscheinungen sind Erscheinungen von Dingen an sich, die der Mensch für sich strukturiert hat.

Kurz zusammengefasst, hat Kant uns also um eine neue Perspektive auf Grade der Realität bereichert, wobei wir aber auch grundlegende Prinzipien, die Realitätsgrade auch bei vorher behandelten Philosophen aufwiesen, bestätigen konnten. Hinzu kommt der grundlegende Wandel, den Metaphysik nach Kant vollziehen musste und der sich als äußerst wirkungs- und bedeutungsvoll herausstellte.<sup>140</sup> Gerade die Ablehnung reiner Noumena im positiven Sinne hatte einen immensen Einfluss auf Philosophie als Wissenschaft. Deshalb ist es abschließend wichtig, zu sehen, was mit den Einflüssen – z.B. Platons, Aristoteles', aber auch Kants – geschehen ist, das heißt, wie diese verarbeitet wurden. Das ist für uns insofern äußerst spannend, weil wir begutachten wollen, ob sich zu unserer Untersuchung von Graden der Realität neue Momente darbieten oder ob manche Aspekte vielleicht vernachlässigt wurden. Wichtig ist auch die Frage, ob Grade der Realität überhaupt noch ein Prinzip in der Wirklichkeitsvorstellung spielen. Um diese Fragen beantworten zu können, ist uns die zeitgenössische *grounding*-Debatte behilflich.

---

<sup>140</sup> Grondin (2013) behauptet sogar: „Es ist vor allem diese Diagnose von der Unmöglichkeit von Metaphysik, die auf die Nachwelt gewirkt hat.“, 8. Dass ist jedoch zu allumfassend ausgedrückt. Die spezielle Metaphysik muss für unmöglich erklärt werden, nicht aber Metaphysik ganz generell. Vgl. dazu auch Heidemann (in Schrenk, 2017): „Mit der Zurückweisung ihres Wissenschaftsanspruchs will er die Metaphysik jedoch nicht aus der Philosophie verbannen. In gewissem Sinne lässt er kritische Metaphysik sogar zu.“, 57.



## VII. Die *grounding*-Debatte

## 7.1. Einleitung: Die *grounding*-Debatte

Dass die Frage nach der Struktur der Realität noch immer von hoher Relevanz und Diskussionswürdigkeit innerhalb der Metaphysik ist, zeigt die aktuell geführte *grounding*-Debatte, deren Anfänge bereits in die 1990er zurückreichen<sup>1</sup>, wobei sich ein gemeinsamer Fluchtpunkt sowie eigenes Vokabular erst in den 2000ern etablieren konnten.<sup>2</sup> Obwohl die Debatte in ihren unterschiedlichen Fragen und noch unterschiedlicheren Antworten äußerst heterogen geführt wird, lässt sich dennoch – wenn auch nur grob gesprochen – eine gemeinsame Programmatik festhalten: Ziel ist es, die Struktur der Realität zu analysieren. *Grounding* ist dabei in seiner Verfahrensweise ganz grundsätzlich eine Art der systematischen Untersuchung davon, *ob* und *wie* etwas in etwas anderem *gegründet ist*<sup>3</sup> und was das wiederum realitätstheoretisch bedeutet. Eine solche Formulierung ist natürlich alles andere als selbsterklärend und muss näher erläutert werden. Wegen einer solchen Erläuterungsbedürftigkeit und der bereits erwähnten Tatsache, dass die Debatte alles andere als homogen geführt wird, soll zunächst eine prägnante Skizzierung der Agenda der *grounding*-Debatte erfolgen, um erst einmal überhaupt einen Überblick davon erlangen zu können, wie genau mithilfe von *grounding* versucht wird, die Realität und ihre Struktur zu erschließen.<sup>4</sup> Dabei liegt der Fokus vor

---

<sup>1</sup> Hier ist beispielsweise Kim (1994) zu nennen, aber vor allem auch Fine (1991 sowie 1994). Manche Autor:innen (z.B. Audi [in Correia/Schnieder, 2012] sowie Schaffer [2009]) würden sogar schon Platon und Aristoteles als Ur-Väter der Debatte bezeichnen, wofür sich sicherlich auch argumentieren ließe.

<sup>2</sup> Beispielsweise durch Schaffer (2009), vor allem aber auch durch den von Correia und Schnieder herausgegebenen Sammelband (2012).

<sup>3</sup> Oder anders herum ausgedrückt: *Grounding* ist die Frage danach, *what grounds what*, woran sich auch der Titel von Schaffers einflussreichem Aufsatz (2009) anlehnt. „*ist gegründet in*“ soll zudem erst einmal die Übersetzung für das, was *grounding-relations* ausdrücken bleiben. Diese Formulierung scheint das, was *grounding* ausdrücken will, adäquat im Deutschen wiedergeben zu können, während Optionen wie „*fundieren*“ ontologisch bereits zu aufgeladen zu sein scheinen.

Vgl. als Beispiel für eine deutsche Übersetzung der Verben rund um *grounding* Bender (2016), interessanterweise in Bezug auf Leibniz: „In dieser Arbeit werde ich die deutschen Verben „*fundieren (in)*“ und „*begründen (in)*“ in der Regel synonym verwenden. Beide entsprechen dem englischen Ausdruck „*to ground (in)*“.“, 19, Anm. Außerdem – ebenfalls in Bezug auf Leibniz – Holz (1992): „Der volle Begriff der *Monade* meint ein Seiendes in seinem von der Welt *begründeten* und in der Welt *gegründeten* Sein. Sein der Welt und Sein des Einzelnen sind, im Unterschied von Allgemeinheit und Besonderheit, dasselbe.“, 119.

<sup>4</sup> Dabei kann jedoch – und das steht von vornherein fest – keine allumfassende Übersicht das Ziel sein. Vielmehr muss aus der inzwischen recht zahlreichen Forschungsliteratur über *grounding* (zur Heterogenität der Debatte allgemein vgl. Raven (2012), z.B. 697f.) vorselektiert und das ausgewählt werden, was uns für unsere Untersuchung behilflich ist. Es soll aber nicht geleugnet werden, dass durch dieses Vorgehen einige Momente, die sicherlich auch ihre Berechtigung innerhalb der *grounding*-Debatte haben, verloren gehen (müssen). Angeführt seien nun ganz knapp einige Beispiele, die hier eine untergeordnete Rolle spielen:

Einer eigenen ausführlichen Untersuchung würdig ist sicherlich der Zusammenhang zwischen *grounding* und *supervenience*, um Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zu analysieren. Hingewiesen sei dabei auf Leuenbergers Untersuchung (2013a). *Beiden* Programmen kann man nämlich unterstellen, sich der Realitätsstruktur zu widmen. Eine Frage, die einer Klärung bedarf, ist folglich, auf welche *Art und Weise* beide Konzepte vorgehen.

Ebenfalls untersuchungswürdig ist die Logik von *grounding*. Gerade dann, wenn man *grounding* als Analysemittel zwischen Fakten auffasst (dazu später mehr), ist die Logik dementsprechend umso wichtiger. Auch hier sei für einen kurzen Überblick auf Clark/Liggins (2012): 817f. hingewiesen. Für eine

allem darauf, *grounding* mithilfe von Beispielen einzuführen und schließlich auf bestimmte Probleme hinzuweisen, zum Beispiel, was eigentlich die adäquate Wiedergabe einer *grounding*-Beziehung ist, aber auch ganz grundsätzlich – wenn man in diesem Kontext Relationen untersucht –, was eigentlich die *relata* von *grounding* sind. Schließlich ist auf die Grundsäulen von *grounding-relations* einzugehen, also vor allem auf Irreflexivität, Asymmetrie und Transitivität. Nach einer grundlegenden Skizzierung ist der Bezug von *grounding* zur Erklärung näher zu untersuchen, wobei ein sich ein Rückgriff auf die expliziten historischen Bezüge von *grounding* lohnt, konkret also einerseits Platons *Euthyphron* und Aristoteles' Fundamentalphilosophie. Das Moment der Fundamentalität, welches einige Autor:innen<sup>5</sup> *grounding-relations* unterstellen, ist vielleicht auch das kontroverseste, gerade nach dem kritischen Kant auch vielleicht das problematischste, in jedem Fall aber dasjenige, auf dem in dieser Untersuchung das Hauptaugenmerk liegen soll, weil die Frage nach Fundamentalität in engen Zusammenhang zur Frage nach Graden der Realität zu stehen scheint. Nach einer ausführlicheren Diskussion der Fundamentalität muss es das Ziel sein, diese mit einer Realitätsgradation, wie wir sie bereits bei mehreren Philosophie-geschichtlichen Positionen interpretiert haben und die auch in systematischer Hinsicht Fluchtpunkt dieser

---

ausführliche Beschäftigung mit der Logik hinter *grounding* vgl. Fine (v.a. 2001, 2010 sowie 2012). Fine (2010) kommt beispielsweise zu folgender Feststellung und Selbsteinschätzung seiner Untersuchung: „The purpose of this note is to show that these principles are in conflict with seemingly impeccable principles of logic. Thus a choice must be made; either one or more of the metaphysical principles or one or more of the logical principles should be given up.“, 97. Diesen Konflikt versucht Fine durch einen Mittelweg zwischen den beiden Extremen zu lösen: „My own view [...] is quite different. It is not that considerations of ground should be ignored or even that the principles of ground should be given up in the light of their conflict with the principles of logic. Rather we need to achieve some kind of reflective equilibrium between the two sets of principles, one that does justice both to our logical intuitions and to our need for some account of their ground. Thus the conflict, far from serving to undermine the concept of ground, serves to show how important it is to arriving at a satisfactory view of what in logic, as in other areas of thought, can properly be taken to hold.“, 97.

Weiterhin sei auf die grundsätzliche Unterscheidung zwischen „*pure*“ und „*impure logic of grounding*“ hingewiesen. So charakterisieren beispielsweise Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012) *pure logic* wie folgt: „Principles of the *pure* logic of grounding concern the question of which grounding claims follow from which, without considering the logical structure of what is said to ground or to be grounded. What belongs to this part of the logic of grounding are, for instance, the structural principles of asymmetry, transitivity, and factivity mentioned earlier in this introduction. In fact, these principles form part of all existing systematic approaches to the pure (but also to the impure) logic of grounding.“, 17. Mit Fine (in Correia/Schnieder, 2012) könnte man hinzufügen: „The pure logic of ground is simply concerned with what follows from statements of ground without regard to the internal structure of the truths that ground or are grounded. Thus the pure logic of ground might state that if A grounds B and B grounds C then A grounds C.“, 54. Die „*impure logic of ground*“ nach Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012) hingegen „extends the pure logic by taking into account the logical complexity of the sentences that are used to state what grounds and what is grounded.“, 17. Wiederum erweitern ließe sich das mit Fine (in Correia/Schnieder, 2012) folgendermaßen: „The impure logic of ground, on the other hand, also takes into account the internal logical structure of the truths. Thus the impure logic of ground might state that A is a ground for  $A \vee B$  (given that A is the case).“, 54.

Wir sehen also, dass *grounding* alleine für sich eine ausführliche Untersuchung mit vielen weiteren Aspekten verdient hätte. Das ist an dieser Stelle nicht möglich. Deshalb werden diejenigen Momente der Debatte, die für diesen Kontext eine gewichtige Rolle spielen, vorselektiert.

<sup>5</sup> V.a. Schaffer, z.B. (2009).

Arbeit ist, in Verbindung zu bringen. Abschließend soll auf Kritik, die *grounding*, aber vor allem auch einer Realitätsgradation unterstellt wird, eingegangen werden.

### 7.1.1. Was ist *grounding*?

#### 7.1.1.1. *Metaphysical grounding*: Ein „primitives“ Konzept?

Zunächst also zu einer prägnanten Skizzierung der Agenda der Debatte. Grundlegend ist festzuhalten, dass sie nicht sämtliche Formen von *grounding* beinhaltet, sondern nur das, was man – der zugeordneten Disziplin entsprechend – als „*metaphysical grounding*“<sup>6</sup> bezeichnen könnte. Dabei ist jedoch zunächst die Bezeichnung *metaphysical grounding* alles andere als klar.<sup>7</sup> Was soll hier mit dem dubiosen Adjektiv ‚*metaphysisch*‘ ausgedrückt werden? Das Problemfeld, auf das sich ‚*metaphysisch*‘ bezieht, scheint nicht so eindeutig zu sein, wie das der Logik oder Ähnliches. Thomas Hofweber merkt dementsprechend kritisch an:

We can then say that metaphysics has a domain: there are some questions that it should address.

But if metaphysics is also modest then it not only has to have a domain, it has to have its *own* domain: there have to be questions that are properly addressed in metaphysics and on which the other parts of inquiry towards it is modest have to be silent. There must be some questions that are to be addressed in metaphysics, and only metaphysics. If another part of inquiry which has greater authority than metaphysics addresses this question as well then its answer, whatever it may be, will trump whatever answer metaphysics might give.<sup>8</sup>

Solche metaphysische Problemstellungen also, wie sie *metaphysical grounding* in den Fokus rücken will,

---

<sup>6</sup> Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012): 21. *Grounding* muss dementsprechend nicht immer metaphysischer Natur sein (was das heißen mag, ist letztendlich die Frage, die folgend geklärt werden muss), sondern kann auch, wie Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012) anführen, einen anderen Schwerpunkt setzen:

„The fact that  $2 + 2 = 4$  or  $2 + 3 = 4$  is grounded<sub>logical</sub> in the fact that  $2 + 2 = 4$

The fact that it is true that  $2 + 2 = 4$  is grounded<sub>conceptual</sub> in the fact that  $2 + 2 = 4$

The fact that {Socrates, Plato} exists is grounded<sub>metaphysically</sub> in the fact that Socrates exists and the fact that Plato exists.”, 21. So dargestellt “all cases of logical grounding are cases of conceptual grounding, all cases of conceptual grounding are cases of metaphysical grounding, but the converses fail, i.e. there are cases of conceptual grounding which are not cases of logical grounding and cases of metaphysical grounding which are not cases of conceptual grounding.”, Ebd.

<sup>7</sup> Vgl. dazu v.a. Hofweber (2009), z.B. 264: „If metaphysics is a legitimate project it has to find a place in between these two extremes. It has to be modest, but also ambitious. But how there can be such ambitious, yet modest, metaphysics is not at all clear. In the rest of this section we will briefly look at what seems to be required for it. In the next section we will look at whether ontology can be part of such a project.”, 264.

<sup>8</sup> Hofweber (2009): 264. Außerdem ergänzend 265: “Ambitious, yet modest metaphysics, has to have its own domain.”

must have some form of autonomy. It must be able to do its own thing. This does not mean that it is completely isolated from the rest of inquiry. For example, which position to choose can be influenced by the positions taken in other parts of inquiry without the other parts directly implying answers to the metaphysical questions.<sup>9</sup>

Wenn man also Fragen von *metaphysical grounding* nachgeht,

then this gives rise to the question how metaphysics should proceed in trying to answer the questions in its domain. Is there a special method that comes with this special domain?<sup>10</sup>

Bei der Beantwortung dieser Frage steht man jedoch bereits vor dem ersten Problem der Debatte, denn der Begriff sowie die Verfahrensweise bzw. Methode des *grounding* wird von Vertreter:innen der Debatte oft als „*primitive*“, also als „*ursprünglich*“, bezeichnet, was zur Folge habe, dass die Begrifflichkeit selbst nicht mehr analysierbar sei.<sup>11</sup> Das kann man sich so erklären: Die Bezeichnung „*primitive*“ scheint hier theoriestrategisch konzipiert zu sein. Um metaphysische Gegebenheiten adäquat wiedergeben zu können, benötigt man ein entsprechendes Instrumentarium an Begriffen und Verfahrensweisen, und *grounding* ist eben deshalb „*primitive*“, weil es grundlegend für eine solche adäquate metaphysische Wiedergabe ist. Um also die Theorie des *grounding* zu erklären, könne man auf keine grundlegendere Theorie zurückgreifen. Das könnte man sich anhand einer anderen Disziplin, der Physik, analog so erklären: Während ich, um Protonen zu erklären, auf die Theorie von Quarks als kleinere Elementarteilchen zurückgreifen kann, kann ich, um Quarks zu erklären, (bis jetzt) auf nichts kleineres mehr zurückgreifen. Übertragen auf unseren Fall heißt das, dass ich schlichtweg auf nichts „Ursprünglicheres“ mehr zurückgreifen kann, um die Theorie von *grounding* zu erläutern. Ein Lösungsvorschlag von Rosen lautet deshalb wie folgt:

We should grant immediately that there is no prospect of a reductive account or definition of the grounding idiom: We do not know how to say in more basic terms what it is for one fact to obtain in virtue of another. So if we take the notion on board, we will be accepting it as primitive, at least for now. But that is obviously no reason for regarding the idiom as unclear or unintelligible.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Hofweber (2009): 265.

<sup>10</sup> Hofweber (2009): 265. Auf *grounding* konkret bezogen kann man mit Raven (2012) ergänzen: „It is indeed an urgent question what the methodology of ground is. But objecting that the correct methodology for ground is unknown is to hold ground to an irrational double standard: the correct methodology for most philosophically interesting notions is unknown. So the objection must be that it is doubtful whether there can be a correct methodology for ground.“, 697.

<sup>11</sup> Z.B. Audi (2012): 690, Fine (in Correia/Schnieder, 2012 sowie 2012), Wilson (2014): 539, aber auch Schaffer (2009): 364: „Grounding is an unanalyzable but needed notion—it is *the primitive structuring conception of metaphysics*.“ Daly (in Correia/Schnieder, 2012, z.B. 81f.) kritisiert eine solche Auffassung. Als direkte Gegenantwort auf Dalys Vorwürfe vgl. Audi (in Correia/Schnieder, 2012).

<sup>12</sup> Rosen (2010): 113. Ergänzend weiterhin: „Many of our best words—the words we deem fully acceptable for rigorous exposition—do not admit of definition, the notion of metaphysical necessity being one pertinent example. We should likewise concede that we have no explicit method for determining whether one fact is grounded in another, and that there are many hard questions about the extension of the grounding relation and the principles governing it that we cannot answer. But again, that is not decisive. We have no

Um metaphysische Gegebenheiten adäquat wiedergeben zu können, benötigt man – wie bereits gesagt – ein Instrumentarium an Begriffen und Verfahrensweisen, und *grounding* ist eben deshalb „*primitive*“, weil es *grundlegend* für eine adäquate metaphysische Erklärung ist. Demnach ist es dennoch möglich, *grounding* selbst zumindest zu um- und beschreiben. Selbst wenn Begrifflichkeit und Methodik so „*primitive*“ sind, dass sie selbst nicht mehr analysierbar sind, kann man sich dem Konzept ausreichend annähern, indem man Beispiele vorführt und skizziert, wie *grounding* vorgeht, um metaphysische Gegebenheiten zu analysieren, um es letztendlich auf diese Weise zu verstehen.

### 7.1.1.2. *grounding* als in *virtue of*-relation

Was ist also grundsätzlich mit ‚(metaphysical) *grounding*‘ gemeint? Zunächst könnte man grundlegend sagen, dass *grounding* die adäquate Beschreibung der Beziehung „of one thing holding *in virtue of* another“<sup>13</sup> darstellt, dass also eine Sache aufgrund einer anderen gilt. Ziel muss es sein, am Ende dieses Abschnitts ein Bild davon zu bekommen, was mit dem fast schon metaphorischen Ausdruck *in virtue of* gemeint ist. Für eine erste Annäherung seien dazu folgende Beispiele nach Fine wiedergegeben:

- (1) The fact that the ball is red and round obtains in virtue of the fact that it is red and the fact that it is round;
- (2) The fact that the particle is accelerating obtains in virtue of the fact that it is being acted upon by some net positive force;
- (3) The fact that his action is wrong obtains in virtue of the fact that it was done with the sole intention of causing harm.<sup>14</sup>

In jedem der Beispiele gibt es eine bestimmte Beziehung zwischen verschiedenen Fakten. Nehmen wir das Beispiel (1). Die Zusammenführung der Fakten, dass a) der Ball rund und dass b) der Ball rot ist, zu einem Fakt c), dass der Ball rund und rot ist, hat ein bestimmtes Abhängigkeitsverhältnis. c) ist nämlich nur deshalb möglich, weil a) und b) bestehen. Bei den Beispielen (2) und (3) verhält es sich ähnlich. Fakt a) kann nur deshalb bestehen, weil Fakt b) besteht. Der Partikel wird nur deshalb beschleunigt, weil eine Kraft

---

established routine for deciding whether some hypothesis represents a genuine metaphysical possibility, and the general principles of modality are matters of great controversy. But that does not mean that we do not understand the modal notions. It simply means that there is much about them that we do not know.”, Ebd.

<sup>13</sup> So z.B. Fine (2010): 97, eigene Hervorhebungen.

<sup>14</sup> Fine (in Correia/Schnieder, 2012): 37. Zusätzlich Rosen (2010), ebenfalls mit *in virtue of* operierend: „A glass is fragile in virtue of the arrangement of the molecules that make it up, perhaps together with the laws of chemistry and physics. One of the aims of materials science is to identify the physical bases of such dispositions.”, 110. Fines Beispiel (3) erläutert Rosen ebenfalls in der Art und Weise, wie er *grounding* versteht: „If an act is wrong, there must be some feature of the act that makes it wrong. Any given act may be wrong for several reasons, and some of these reasons may be more fundamental than others.”, 110. „more fundamental“ ist eine Ausdrucksweise, die uns später näher beschäftigen wird.

auf ihn einwirkt; die Handlung kann deshalb als falsch bezeichnet werden, weil sie nur mit der Intention, Schaden anzurichten, vollzogen wurde.<sup>15</sup> Bestimmte Fakten sind also in anderen Fakten *gegründet*.

Fines Formulierung dessen, was mit *grounding* gemeint ist, ist allerdings nicht die einzige Möglichkeit. Correia und Schnieder beispielsweise präsentieren als Einleitung in ihrem Sammelband zu *grounding* eine Fülle an Beispielen, die allesamt als Beispiele für *grounding* angeführt werden könnten und signalisieren, dass es mehrere Möglichkeiten gibt, das, was *grounding* auszudrücken versucht, zu verstehen:

1. Mental facts obtain because of neurophysiological facts.
2. Legal facts are grounded in non-legal, e.g. social, facts.
3. Normative facts are based on natural facts. [...]
4. What accounts for the existence of a whole is the existence and arrangement of its parts.
5. A set of things is less fundamental than its members.
6. What makes something beautiful are certain facts about the reception of its beholders.
7. A substance is prior to its topes or modes.
8. The snow is white is true because snow is white.<sup>16</sup>

All diese Sätze drücken eine gewisse Abhängigkeitsbeziehung oder sogar Priorität aus. Diese Bestimmung von Relationen ist schließlich das, was unter anderem Correia und Schnieder als *grounding* bezeichnen – also Aussagen darüber, *what grounds what*.<sup>17</sup> Wie diese Dependenzgefüge begrifflich analysiert werden, scheint erst einmal nicht genau festgelegt zu sein. „*obtains because*“, „*are grounded in*“, „*are based on*“, „*is prior to*“ etc. scheinen alles adäquate Formulierungen zu sein, wie man *grounding-relations* – je nach Schwerpunkt – sprachlich erfassen kann. Auch Fines Beispiele (1), (2) und (3) könnte man mithilfe solcher Operatoren umformulieren, ohne eine Bedeutungsvarianz in Kauf nehmen zu müssen. Nehmen wir Beispiel (1) und formulieren es um:

(1a) The fact that the ball is red and round *is grounded in/obtains because of/is based on* the fact that it is red and the fact that it is round.

Man könnte sagen, dass all diese Formulierungen Umschreibungen der *in virtue of*-Relation sind. Das bringt uns zum nächsten Punkt, nämlich der adäquaten Formulierung von *groundings-relations*.

---

<sup>15</sup> Oder anders, mit dem Begriff der Notwendigkeit, nach Fine (in Correia/Schnieder, 2012) ausgedrückt:

„(1) Necessarily, if the ball is red and it is round then it is red and round;

(2) Necessarily, if the particle is acted upon by some positive force then it is accelerating;

(3) Necessarily, if the action was done with the intention of causing harm then it is wrong.“, 38.

<sup>16</sup> Vgl. für eine ausführlichere Auflistung Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012): 1.

<sup>17</sup> Diese Formulierung verdanken wir Schaffer (2009: *On What Grounds What*), der seine Untersuchung mit diesem Titel versehen hat. Zu verschiedenen Formulierungsmöglichkeiten vgl. zudem Clark/Liggins (2012): v.a. 812.

### 7.1.1.3. Formulierung von *grounding-relations*

Grundlegend kann man bei der adäquaten Formulierung von *grounding*-Relationen zwei unterschiedliche *views* voneinander trennen, zum einen die *predicational view* und zum anderen die *operational view*. Laut *predicational view*, wie ihn Correia und Schnieder verstehen, „claims of ground should ultimately be formulated by means of a relational predicate, e.g. ‘is grounded in’, flanked by singular terms for entities of some sort.”<sup>18</sup> Ein Philosophie-geschichtliches Beispiel dafür wäre folgendes:

*Die Materie eines Form-Materie-Kompositums ist in der Form eines Form-Materie-Kompositums gegründet.*

Jene Substanz hängt also von dieser ab. Laut *operational view* hingegen „the most basic notion of grounding is to be expressed by means of a sentential operator, say 'because', which, like e.g. the truth-functional connectives 'and' and 'not', takes sentences to make a sentence.”<sup>19</sup> Wenn man sich also vor allem des Operators *weil* bzw. *because* bedient, entspricht das der sogenannten *operational view*. Nach dieser, so ergänzen Correia und Schnieder, „claims of ground should, on the ultimate level, rather be formulated by means of a sentential connective or operator, e.g. ‘because’ (taken in an appropriate sense), flanked by sentential expressions [...]”<sup>20</sup> Correia und Schnieder beispielsweise sind Befürworter dieser Formulierungsweise, weil sie glauben, dass der Konnektor ‚weil/because‘ das am besten wiedergibt, was durch *grounding*, wie eben jene es verstehen, ausgedrückt werden soll.

Welcher Formulierung folgt man also nun, um diese *in virtue of-relations* sprachlich bestmöglich wiedergeben zu können? Wir stehen vor der schwierigen Entscheidung zwischen einer Masse von Möglichkeiten auswählen zu müssen. Mindestens genauso schwierig ist es, überhaupt erst einmal Kriterien zu identifizieren, die eine Entscheidung erleichtern würden.

Rodriguez-Pereyra beispielsweise schlägt folgende Handhabung vor:

---

<sup>18</sup> So jedenfalls definieren diese Sicht Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012): 10-11, lehnen sie aber schließlich ab. Auf Schaffer (2009) trifft eine solche Auffassung tatsächlich zu. Vgl. ergänzend weiterhin Correia (2010): „There are two natural views on that matter. On one view, the most basic notion of grounding is to be expressed by means of a relational predicate, say 'is grounded in', which takes designators for facts to make sentences.”, 253.

<sup>19</sup> Correia (2010): 253.

<sup>20</sup> Wiederum der Definition von Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012): 11 folgend. Diese selbst lassen sich dieser *operational view* zuordnen, aber auch z.B. Fine (2001), z.B. 22-23, außerdem deRosset (2013): 12ff., die dieses ‚because‘ näher analysieren. Für eine sogenannte *mixed theory*, die *operational* und *predicational view* verbinden will vgl. Clark/Liggins (2012): 816.



I think the way out of the dilemma is the following. Grounding is the non-causal generic relation of *being F in virtue of* (or, equivalently, the generic relation of *being F non-causally in virtue of*). Thus a relation is a case or species of grounding if it is a specification of the non-causal generic relation of *being F in virtue of*. [...] Similarly, *being right in virtue of*, *being blue in virtue of*, *existing in virtue of*, and many other such relations are also cases or species of grounding.<sup>21</sup>

Was Rodriguez-Pereyra also vorschlägt, ist die metaphorähnliche Formulierung *in virtue of* gar nicht aufzulösen und einfach als eigenen Operator zu verwenden, unabhängig davon, was der Operator verbindet. Aber genau das scheint der entscheidende Punkt zu sein, wenn man *in virtue of*-Relationen genauer verstehen will. Was sind nämlich überhaupt und ganz grundsätzlich die *relata*, auf die sich *grounding* bezieht? Die Antwort darauf scheint ausschlaggebend dafür zu sein, welche *view* man bevorzugen sollte. Grundsätzlich gibt es zwei mögliche Antworten, auf die Frage nach dem Bezugspunkt: Einmal Fakten und einmal Entitäten welcher Art auch immer, die miteinander in Dependenzgefüge gesetzt werden können. Welche Formulierung man also bevorzugt, hängt unmittelbar damit ab, was im Mittelpunkt der Untersuchung steht. Folglich muss der Fokus als nächstes darauf gelegt werden.

#### 7.1.1.4. Was sind die *relata* von *grounding*?

Was nämlich genau die *relata* von *grounding* sind, stellt einen der größten Streitpunkte der Debatte, der noch immer ungeklärt ist und dementsprechend immer wieder diskutiert wird, dar. Was genau wird also von *grounding* erfasst und was nicht? Analog zur Frage nach der adäquaten Formulierung lassen sich auch in Bezug auf die *relata* grundsätzlich zwei Lager auseinanderhalten, die als nächstes in den Fokus gerückt werden sollen. Auf der einen Seite ist das Lager der sogenannten „Faktualist:innen“<sup>22</sup> zu nennen. Grob gesprochen, analysiert *grounding* für Faktualist:innen faktive Abhängigkeit und *nur* diese. Audi beispielsweise versteht *grounding* als

relation between facts, where a fact is something's or some things' having properties or standing in relations.<sup>23</sup>

*Grounding* lässt sich also nach Ansicht der Faktualist:innen, wie Audi beispielhaft zeigt, so charakterisieren, dass mit dessen Hilfe eine Relation von Fakten in Hinblick auf ihre

---

<sup>21</sup> Rodriguez-Pereyra (2015): 519.

<sup>22</sup> „factualists“, vgl. dazu Schnieder (2020): 102. Zwar werden die Vertreter:innen einem Lager zugeordnet, allerdings soll das nicht den Anschein erwecken, dass es keine Differenzen innerhalb des Lagers gäbe.

<sup>23</sup> Audi (2012): 686. Ergänzend dazu auch 693 sowie Audi (in Correia/Schnieder, 2012): z.B. 103. Außerdem zu erwähnen sind Batchelor (2010): z.B. 71, Leuenberger (2013): z.B. 151, Raven (2012): z.B. 689, Correia (2010): z.B. 252 sowie zuletzt Westerhoff (2020): 152: „First, we hold grounding to be a *relation between facts*.“

Dependenz analysiert werden kann. Denn, und so kann man wiederum Leuenberger folgen,

[n]ot all facts are metaphysically brute. Rather, some hold in virtue of others, or because of others. Conversely, some facts ground other facts. The notion of grounding and its cognates can be used to articulate important philosophical theses.<sup>24</sup>

Fakten lassen sich nach dieser Auffassung in *in virtue of-relations* erfassen und folglich dahingehend analysieren, dass „one class of facts depends upon or is grounded in another. We say that a thing possesses one property in virtue of possessing another, or that one proposition makes another true.“<sup>25</sup> Das heißt also, dass manche Fakten nur deshalb Fakten sind, weil sie wiederum in anderen Fakten gegründet sind. Manche Fakten haben also eine *truthmaker*-Funktion, indem sie für andere Fakten *truthmaker* sind.<sup>26</sup> Dass der Fakt, dass der Ball rund und rot ist, wahr ist, ist darin gegründet, dass sowohl der Fakt, dass der Ball rund ist, als auch der Fakt, dass der Ball rot ist, ihn *wahr machen*. Letztere sind die *truthmaker* für ersteren.

---

<sup>24</sup> Leuenberger (2013b): 151. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Raven (2012): „Ground, as I understand it, is a multigrade relation between facts, where the derivative (*grounded*) fact holds in virtue of more fundamental facts (*grounds*) grounding it. I assume that *facts* are the *truths* of true representations, as opposed to the true representations themselves. Facts, so conceived, are states of the world, have structure, have constituents, and distinct facts can obtain in the same circumstances.“, 689. Hier sticht vor allem das graduelle Verständnis von Fundamentalität ins Auge, was uns später ausführlich beschäftigen wird.

<sup>25</sup> Rosen (2010): 109. Zusätzlich z.B. 114: „The grounding relation is a relation among facts. We may say that A is F in virtue of B’s being G, but this is shorthand for the claim that the fact that A is F obtains in virtue of (is grounded in) the fact that B is G.“ Rosen versucht, eine solche Herangehensweise auch formal in dieser heterogen geführten Debatte zu verallgemeinern. Denn zum einen: „I write [p] for the *fact that p*.“, 115. Zum anderen aber auch – und das ist hier der wesentliche Punkt –: „I shall write [p] ← [q] for: *the fact that p is grounded in the fact that q*. Since it will turn out that a given fact may be grounded in several facts taken collectively, the grounding relation is officially plural on the right.“, 115. Zu einer direkten Bezugnahme auf Rosens Untersuchung vgl. Marshall (2015), der sich kritisch mit Rosens Beitrag auseinandersetzt, indem er behauptet, „that Rosen’s account is incompatible with a number of metaphysical theories that hold that there are necessary entities or necessary connections between wholly distinct entities. The key idea behind the argument is that, given these metaphysical theories, it is plausible that some facts about some things are grounded by facts about other wholly distinct things, and that this is incompatible with Rosen’s account. I will primarily limit myself to arguing that Rosen’s account is incompatible with number necessitarianism and standard set theory.“, 10.

<sup>26</sup> Zur Verbindung zwischen *truthmaker* und *grounding* ausführlicher: Schaffer (2009): z.B. 375, aber auch Rodriguez-Pereyra (2015): „Truthmaking is the relation that obtains between a true proposition and that in virtue of which it is true, its truthmaker. For instance, according to many, the fact that Socrates is white is the truthmaker of the proposition Socrates is white. That is, the fact that Socrates is white and the proposition Socrates is white are related by the truthmaking relation. Similarly, according to many, Socrates is the truthmaker of the proposition Socrates exists. Thus, Socrates and the proposition Socrates exists are related by the truthmaking relation.“, 518. Vgl. weiterhin an selber Stelle: „The relation between truthmaker and truth seems analogous to the relation between member and set, between part and whole, and between being a cruel action and being a wrong action, and these are all initially plausible cases of ground and grounded. It is thus initially plausible that truthmaking is a case of grounding.“

Neben dem Lager um Audi etc. ist das Lager der „Neutralist:innen“<sup>27</sup> zu nennen. Nach diesen ist *grounding* eben keine faktive Dependenz, sondern existentielle. Existentielle Dependenz bedeutet, dass manche Entitäten hinsichtlich ihrer Existenz von anderen Entitäten in gewisser Art und Weise abhängen. Wenn  $x$  in  $y$  gegründet ist, kann  $x$  nur dann existieren, wenn auch  $y$  existiert. Ein Beispiel dafür wäre der fiktive Charakter Gandalf: Gandalf kann nur deshalb existieren, weil sein Schöpfer, J. R. R. Tolkien, existiert. Ohne diesen, auch nicht jener. Schnieder charakterisiert diese Position ergänzend folgendermaßen:

Put more generally, the issue is this: Existential dependence is correlated with existentially quantified grounding claims; the latter are immediately grounded in a *varying* basis of predications, depending on the case in question (what is relevant may be that the existential host *exists*, that it *writes a novel*, that it *meets friends*, etc.). If claims about existential dependence should mediate ground the existentially quantified grounding claims, they would therefore have to account for this variation of predicates. The fact that  $x$  existentially depends on  $y$  would, in some cases, have to ground that  $x$  exists because  $y$  exists, in other cases it has to ground  $x$  exists because  $y$  writes a novel, or because  $y$  takes a walk, etc.<sup>28</sup>

Existentielle Dependenz bedeutet also in dem Fall, dass manche Entitäten existentiell von anderen Entitäten abhängen. Wir haben also im oben genannten Fall ein eindeutiges Dependenzgefüge: Denn wenn  $x$  in  $y$  gegründet ist, ist  $y$  mindestens eine notwendige Bedingung für die Existenz von  $x$ . Oder wie Schnieder es ausdrücken würde:  $y$  ist der *existential host* für  $x$ .

Zuletzt sei noch kurz auf einen anderen Ansatz, den Fine mit seinem Verständnis von *grounding* folgt, hingewiesen. Fine versteht das System des *grounding* maßgeblich als eine Art Operator, mithilfe dessen sich eben jene Relation zwischen wahren Propositionen in Hinblick auf ihre Abhängigkeiten prüfen lassen. Dabei verwendet er vor allem den Operator *in virtue of*. Für Fine

Ground is the relation of one truth holding *in virtue of* others. This relation is like that of consequence in that a necessary connection must hold between the relata if the relation is to obtain but it differs from consequence in so far as it required that there should also be an explanatory connection between the relata. The grounds must *account* for what is grounded. Thus even though  $P$  is a consequence of  $P \& P$ ,  $P \& P$  is not a ground for  $P$ , since it does not account for the truth of  $P$ .<sup>29</sup>

Der Operator *in virtue of* verbindet jedoch nicht alles Beliebige, sondern vor allem *truths*:

I treat ground as a relationship between truths—a number of truths will *ground* another. Intuitively, this relationship will hold when the given truths *account for* the other truth or when the other truth obtains *in virtue of* the given truths.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> „neutralists“, vgl. dazu ebenfalls Schnieder (2020): 102 sowie 116. V.a. Schaffer (2009) ist hier aufzuführen.

<sup>28</sup> Schnieder (2020): 116.

<sup>29</sup> Fine (2012): 1.

<sup>30</sup> Ebd., 3.

Die Abhängigkeit, die hier vor allem wichtig ist, ist diejenige, dass manche wahre Propositionen ihr Wahr-Sein anderen wahren Propositionen verdanken.

Welches der Lager ist nun bevorzugt zu behandeln? Es scheint so zu sein, als hätten die Neutralist:innen einen grundlegenden Punkt als die Faktualist:innen getroffen. Bleiben wir zunächst bei diesen, exemplarisch bei Audi. Für Audi war *grounding* die Analyse von Relationen zwischen Fakten. Dennoch leugnet Audi auch nicht “that grounding relations *depend on* and *follow from* the natures of the properties involved in these facts.”<sup>31</sup> Was Audi hier letztendlich meint, ist, dass diese *grounding relations* wiederum abhängig von der Natur der Eigenschaften sind. Das heißt, dass Fakten nur dann als solche verstanden werden können – und das liegt bereits im Begriff eines *Faktums* –, wenn ihr Inhalt mit der natürlichen Beschaffenheit eines Dings übereinstimmt. Weil Fakten entweder existent sind oder eben nicht, kann man auch Folgendes weiterführend festhalten: Wenn der Fakt, dass der Ball rot und rund ist, der Wahrheit entsprechen soll (und wenn es wirklich ein *Faktum* ist, *muss* der Fakt der Wahrheit entsprechen), muss der Ball notwendigerweise rot und rund sein. Anders formuliert: Der Ball, der *wirklich* in diesem Moment vor mir liegt, ist in seiner natürlichen Beschaffenheit rund und rot. Das wiederum kann als Ursache dafür aufgeführt werden, dass das Faktum, dass der Ball rund und rot ist, überhaupt als Faktum formuliert werden kann. Nicht der sprachlich gefasste Fakt, dass der Ball rund und rot ist, ist für den Wahrheitswert entscheidend, sondern vielmehr die natürliche Beschaffenheit des roten und runden Balls in seinem *realen* Dasein als roter und runder Ball, die der sprachlich gefasste Fakt nur *wiedergeben* kann. Die Tatsache, dass der durch den Satz „Der Ball ist rund und rot“ ausgedrückte Fakt wahr ist, ist in der Tatsache, dass der Ball *wirklich* rund und rot ist, *gegründet*. Die natürliche Beschaffenheit des Balls – so könnte man es für das *grounding* exemplarisch formulieren – ist das Glied in der Kette, welches erst die Existenz eines solchen Fakts, der, wenn er ein Fakt sein will, den Gegebenheiten entsprechen muss, ermöglicht. Versteht man Fakten als “structured entities built up from worldly items—objects, relations, connectives, quantifiers, etc.—in roughly the sense in which sentences are built up from words”<sup>32</sup> kann man zu einem solchen Verständnis gelangen. Ein solches Verständnis wiederum führt dementsprechend zu “meta-grounding questions”<sup>33</sup> dieser Art, in der gefragt werden kann:

What grounds *the fact* that the table’s atoms ground the table?<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Ebd., 693. Vgl. dazu auch Audi (in Correia/Schnieder, 2012): „On my view, grounding is a singular relation between facts, understood as things having properties and standing in relations. Facts, on this conception, are not true propositions, but obtaining states of affairs.”, 103. Formalisieren lässt sich Audis (2012) Position damit wie folgt: “My view is that ‘a is F in virtue of being G’ is to be understood as true just in case there are facts, [Fa] and [Ga], such that [Ga] grounds [Fa]. So grounding is a relation between facts. This is sometimes called the predicational view of grounding, because it construes ‘grounds’ as a relational predicate where the relata are facts.”, 687. Vgl. dazu außerdem Batchelor (2010): 71.

<sup>32</sup> Rosen (2010): 114.

<sup>33</sup> Westerhoff (2020): 157, eigene Hervorhebungen.

<sup>34</sup> Westerhoff (2020): 157.

Wenn man Fakten als *truthmaker* von Propositionen oder Ähnlichem versteht, ergibt sich daraus auch letztendlich die Frage nach dem ursprünglichen *truthmaker*.

Nun könnte man aber auch entgegenen, dass die Ebene der Fakten keine eigenständige ontologische Ebene darstellt, sondern mit der Ebene der Gegebenheiten der Welt gleichzusetzen ist. Aber selbst in diesem Fall scheinen die Neutralist:innen einen grundlegenden Punkt zu haben. Bleiben wir deshalb beim Beispiel von  $x$  und  $y$ . Faktiv könnte man formulieren:

(1) Der Fakt, dass  $x$  existiert, ist in dem Fakt gegründet, dass  $y$  existiert.

Neutralist:innen könnten aber auch Folgendes formulieren:

(2) Die Existenz von  $x$  ist in der Existenz von  $y$  gegründet.

Wenn man *grounding* faktiv versteht, stellt sich hier die Frage, wo bei (1) der Mehrwert liegt. Versteht man nämlich die faktive Ebene als keine eigenständige ontologische Ebene, sondern als eine Ebene, die unmittelbar mit der Ebene der Gegebenheiten der Welt übereinstimmt, scheint Satz (1) zwar möglich, aber umständlich formuliert. Es scheint so zu sein, als nehme man solche Gegebenheiten und setzt „Der Fakt, dass ...“ davor. Dabei ist es genauso möglich, die Relation der Entitäten unmittelbar in den Fokus zu rücken, ohne auf ein sprachliches Moment der Faktivität zurückgreifen zu müssen. (2) erscheint schlicht grundlegender bzw. auch prägnanter zu sein. Es erscheint deshalb möglich und sogar sinnvoll, Gegebenheiten der Außenwelt *unmittelbar* und damit auch Existentialgefüge ins Blickfeld zu nehmen und zu analysieren, denn *grounding* kann auf diese Weise als ein Analysemittel, welches in der Lage ist, *unmittelbar* existentielle Dependenzgefüge anzuzeigen und zu bestimmen, verstanden werden.<sup>35</sup>

Wenn man *grounding* auf diese Weise versteht, liegt der Zusammenhang mit einem ontologischen Moment nahe; beides steht nämlich in einem unmittelbaren Zusammenhang.<sup>36</sup> Wenn nämlich  $x$  in  $y$  gegründet ist, das heißt, dass  $y$  in einer Weise mindestens eine notwendige Bedingung für die Existenz von  $x$  ist, kann man eindeutig von einem ontologischen Dependenzgefüge ausgehen. Während Faktualist:innen bei der

---

<sup>35</sup> Dagegen: Schnieder (2020), z.B. 102: “How can we decide the dispute between factualists and neutralists? My main tenet is: Presently, we just cannot decide it at all [...]” Für Schnieder sind somit beide Möglichkeiten vertretbar und letztendlich das, was mit *grounding* analysiert werden kann.

<sup>36</sup> Zur ontologischen Abhängigkeit generell vgl. Correia (2008), der sich mit verschiedenen Realisierung von ontologischen Abhängigkeitsverhältnissen auseinandersetzt. Vgl. aber auch Kim (1994): „Dependence, as I will use the notion here, is a relation between individual events and states; however, it can also relate facts, properties, regularities between events, and even entities. We speak of the "causal dependence" of one event or state on another; that is one type of dependence, obviously one of central importance. Another dependence relation, orthogonal to causal dependence and equally central to our scheme of things, is *mereological dependence* (or "mereological supervenience", as it has been called): the properties of a whole, or the fact that a whole instantiates a certain property, may depend on the properties and relations had by its parts. Perhaps, even the *existence* of a whole, say a table, depends on the existence of its parts.”, 67. Kim (1994) und Schnieder (2020) können ebenfalls miteinander in Verbindung gebracht werden, denn für beide scheint es hinsichtlich der Dependenz irrelevant zu sein, ob man Fakten, Entitäten etc. in Verbindung bringt.

Frage nach einem ontologischen Moment eher zurückhaltend wären,<sup>37</sup> bejahen Neutralist:innen ein solches, da existentielle (und damit eben auch ontologische) Dependenzgefüge in den Fokus gerückt werden. So steht beispielsweise für Schaffer fest:

What exists are the grounds, grounding relations, and the grounded entities. Hence, existence claims constrain the grounds and groundings, to be basis enough for the grounded. So for instance, given that numbers exist, they must either be counted as substances (grounds), or else explanation is required for how they are grounded in the real substances.<sup>38</sup>

Wenn Schaffer von „*is/are grounded in*“ als Operator für die Relation von Entitäten spricht, ist der Zusammenhang zur Ontologie offensichtlich. Betrachtet man nämlich das Variablenbeispiel, wäre *y* ontologisch vor *x* anzusetzen. Wenn man *grounding* also wie Schaffer auffasst, ist das Konzept des *grounding* folglich auch für die Ontologie wichtig und relevant, denn hier wird die Existenz einer Entität in Relation zu einer anderen Existenz einer anderen Entität untersucht, sodass man innerhalb dieser Relation, wie Schnieder es sagen würde, einen „*existential host*“<sup>39</sup>, also dasjenige, was mindestens eine notwendige Bedingung für die Existenz von etwas anderes ist, sowie das, was vom *existential host* abhängt, identifizieren kann. *y* ist der *existential host* von *x* und damit ontologisch vor *x*. Gandalf als (fiktionale) Entität verdankt seine Existenz in gewisser Weise dem *existential host* J. R. R. Tolkien und hängt somit ontologisch von ihm ab. In solchen Fällen

the dependent entities exist *because of* their existential hosts. Particularly, the hosts have certain features such that the dependent entities exist *because the hosts have those features*: the set exists because its members exist, the fictional character exists because the author composed a story, the picnic exists because people *came together, ate, etc.*<sup>40</sup>

*Grounding* scheint demnach dafür ausgelegt zu sein, Relationen auch auf ontologischer Ebene zu analysieren. Auch die historischen Bezüge und Vorreiter, auf die in Kürze näher einzugehen ist, können hier angeführt werden: Die platonische Fragestellung als eine nach Priorität zwischen Eigenschaften sowie die aristotelische Suche nach dem primär Seienden.

---

<sup>37</sup> Wobei auch Audi (2012) als Faktualist sich einem solchen Moment im *grounding* anzunähern scheint (v.a. 708ff.).

<sup>38</sup> Schaffer (2009): 353.

<sup>39</sup> Schnieder (2020): 98. Vgl. dazu auch Krämer/Schnieder (in Schrenk, 2017): „Die Annahme liegt nahe, dass zwischen dieser Beziehung der ontologischen Abhängigkeit und der Grund-Folge-Beziehung ein enger Zusammenhang besteht. Zum einen ist die Beziehung von Folge zu Grund selbst eine Beziehung der *Abhängigkeit*. Zum anderen spielen in der Erläuterung ontologischer Abhängigkeit ganz ähnliche natürlich-sprachliche Wendungen eine zentrale Rolle wie in der Erläuterung der Beziehung von Grund und Folge, nämlich etwa, dass sich eine Sache einer anderen *verdankt*: im einen Falle verdankt sich eine Tatsache gewissen anderen Tatsachen, im anderen Falle verdankt sich die Existenz einer Entität einer anderen.“, 283.

<sup>40</sup> Schnieder (2020): 100.

#### 7.1.1.5. *Fully versus partly/partial grounding*

Im Fall von Gandalf und Tolkien könnte man behaupten, dass letzterer nicht nur die notwendige, sondern gar die hinreichende Bedingung von ersterem darstellt; wir sprechen hier in gewissem Sinne auch von einer genetischen Abhängigkeit: Tolkien hat Gandalf in gewisser Weise in diese Welt eingeführt und eingefügt, indem er ihn als Buchcharakter erschaffen hat. Überträgt man den Fall auf *grounding*, könnte man sagen, dass Gandalf in Tolkien *fully grounded* ist.

Beim Variablenbeispiel mit  $x$  und  $y$  hingegen muss das nicht unbedingt der Fall sein. Zwar kann  $y$  eine notwendige Bedingung für die Existenz von  $x$  sein, aber auch eine hinreichende Bedingung.  $x$  könnte auch beispielsweise zu einem Teil in  $y$ , zu einem anderen Teil aber auch in  $w$  gegründet sein, wobei  $y$  und  $w$  ontologisch gleichrangig sein können.  $x$  ist also einerseits in  $y$  *partly grounded*, andererseits aber auch in  $w$  *partly grounded*. Es ist nämlich durchaus möglich, zwei Arten von *grounding* zu unterscheiden, nämlich einerseits das sogenannte „*fully grounding*“, andererseits das „*partly/partial grounding*“.<sup>41</sup> Etwas ist *fully grounded*, „when the first is fully metaphysically sufficient for the second.“<sup>42</sup> *Partly grounding* liegt dementsprechend dann vor, wenn diese Bedingung nicht zutrifft, das heißt, dass  $x$  nicht nur in  $y$  gegründet ist, sondern beispielsweise auch in  $z$ ,  $z$  zu  $y$  jedoch in keinem Verhältnis steht. Ein anderes Beispiel<sup>43</sup> wäre [ $x$  und  $y$ ], was *partiell* in der Existenz von  $x$ , *partiell* in der Existenz von  $y$  gegründet ist. [ $x$  oder  $y$ ] hingegen ist *vollständig* auf die Existenz von  $x$  oder  $y$  zurückzuführen. Beide Möglichkeiten können prinzipiell mithilfe von *grounding* erfasst werden.

#### 7.1.1.6. Grundsäulen der *grounding*- und *in virtue of*-relations

Jeder *grounding*- bzw. *in virtue of*-relation – unabhängig davon, ob etwas vollständig oder partial gegründet ist – können verschiedene Charakteristika zugeschrieben werden. Diese Grundsäulen solcher Relationen sollen folgend skizziert und analysiert werden kann.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Genauer dazu: Audi (in Correia/Schnieder, 2012) sowie Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012), v.a. 21.

<sup>42</sup> Audi (2012): 698.

<sup>43</sup> Basierend auf Bliss (2014): 247: „We can distinguish between relations of *full* and *partial* dependence. [A and B] is partially grounded in [A] and partially grounded in [B], whereas [A or B] is fully grounded in either of [A] or [B]. The presence of the ground necessitates the existence, or perhaps, better, the obtaining, of that which it grounds. [A] necessitates [A or B], For the purposes of this investigation I consider only relations of full dependence.“ Ergänzend dazu auch Rosen (2010), z.B. 130f.

<sup>44</sup> Vgl. zur Einführung auch Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012): z.B. 7f., aber auch Daly (in Correia/Schnieder, 2012): z.B. 81f. Auch bezüglich der Grundsäulen von *grounding* ist es der Fall, dass die Adäquatheit der Grundsäulen nicht von allen Vertreter:innen der Debatte akzeptiert wird. Vgl. dazu vor allem Rodriguez-Pereyra (2015) sowie Bliss (2013) und (2014), der uns vor allem in Bezug auf Fundamentalität beschäftigen wird. Für Vertreter:innen, die *grounding* faktiv verstehen, käme zudem an erster Stelle eine andere Säule: die *Faktivität*. Hinter Faktivität steckt die Idee, dass nur Fakten in Beziehung zueinander gesetzt werden können. Da *grounding* hier allerdings primär als Bestimmungsmittel von

Zuerst kann man *Irreflexivität* als Grundsäule hervorheben, denn *grounding* – so verstanden – sagt primär etwas über die Relation von mindestens zwei numerisch-verschiedenen Entitäten aus, nicht aber etwas über die interne Struktur einer einzigen Entität. Das bedeutet: Eine Verbindung von  $x$  zu  $y$  oder von  $y$  zu  $x$  kann adäquat wiedergegeben werden, eine Relation von  $x$  zu  $x$  oder von  $y$  zu  $y$  hingegen nicht.<sup>45</sup> Es geht, wie manche Autor:innen sagen, um „Grund-Folge-Beziehungen“<sup>46</sup>, und hier wird grundsätzlich ausgeschlossen, dass Grund und Folge eine numerisch-identische Entität sind. Es wird also insgesamt von manchen Autor:innen<sup>47</sup> vorausgesetzt, dass nichts sich selbst *gründen* kann.

Nach der *Irreflexivität* ist die *Asymmetrie* zu nennen.<sup>48</sup> Mithilfe von *Asymmetrie* lässt sich die Beziehung zwischen  $x$  und  $y$  folgendermaßen erfassen: Dadurch, dass  $y$   $x$  *gründet*, ist es *ausgeschlossen*, dass  $x$  *gleichzeitig*  $y$  *gründet*, sondern dass  $x$  vielmehr in irgendeiner Hinsicht, die noch näher zu erläutern ist, von  $y$  abhängt und dadurch eben eine *asymmetrische* Relation vorliegt.

Schließlich ist die dritte Grundsäule, die *Transitivität* von *grounding*-Aussagen, zu erläutern.<sup>49</sup> *Transitivität* betrifft ausschließlich Beziehungen von mehr als zwei Entitäten: Wenn  $x$  in  $y$  gegründet ist,  $y$  aber wiederum in  $z$ , dann gründet  $z$  *nicht nur*  $y$ , sondern *eben auch*  $x$ , und so stehen auch  $x$  und  $z$  in einer Relation.<sup>50</sup> Das heißt, dass, obwohl Entitäten nicht *direkt* aufeinander bezogen werden können, solche dennoch *indirekt* in Relation gesetzt werden können. An dieser Stelle ist auch eine Unterscheidung in *immediate* und *mediate ground* möglich.<sup>51</sup>  $z$  ist der *immediate ground* für  $y$ , denn  $z$  und  $y$  stehen

---

Existentialgefügen in dem Sinne, dass Gegebenheiten der Welt unmittelbar in den Fokus gerückt werden, verstanden wird, kann der Punkt der Faktivität vernachlässigt werden. Denn wir stehen – realistisch verstanden – ohnehin nur vor Tatsachen, die die Welt uns bereitstellt.

<sup>45</sup> Dass das grundlegend angezweifelt werden kann, wird in der Diskussion um das Moment der Fundamentalität deutlich.

<sup>46</sup> Krämer/Schnieder (in Schrenk, 2017): 278.

<sup>47</sup> Hier wären Autoren wie Schaffer (2009) oder Rosen (2010) zu nennen.

<sup>48</sup> Genauer dazu: Rosen (2010), z.B. 115.

<sup>49</sup> Näher zu *Transitivität*: Vgl. Raven (2013), aber auch Schaffer (in Correia/Schnieder, 2012), der durch *Transitivität* eine „metaphysische Struktur“ bestätigt sieht: „By treating grounding as transitive (and irreflexive), one generates a strict partial ordering that induces metaphysical structure.“, 122.

<sup>50</sup> Das ist letztendlich eine Feststellung, die schon Baumgarten tätigte: *Metaphysica*, § 25: „Der Grund A des Grundes B ist der Grund der Folge C. Aus dem Grund von B kann erkannt werden, warum C ist [...], folglich ist A der Grund von C [...].“ [Ratio A rationis B, est ratio rationis C. Ex ratione τὸ B cognosci potest, cur C sit [...], hinc A est ratio τὸ C [...].]

Vgl. zusätzlich auch: *Metaphysica*, § 28: „ZWISCHENGRUND (mittlerer Grund) heißt derjenige Grund, der noch einen darüber hinausliegenden Grund hat; ein Grund, der keinen darüber hinausliegenden Grund hat, heißt LETZTER GRUND. Gründe und Folgen von etwas werden auch entweder als UNTEREINANDER oder aber als NEBENEINANDER STEHENDE GRÜNDE UND FOLGEN betrachtet.“ [RATIO SECUNDUM QUID (intermedia) dicitur, quae habet adhuc ulteriorem, quae non habet, SIMPLICITER TALIS (ultima). RATIONES ET RATIONATA alicuius vel spectantur, etiam ut rationes et rationata inter se, SUBORDINATA, vel minus, COORDINATA.]

<sup>51</sup> Vgl. dazu Fine (2012), z.B. 51: Ein *immediate ground* „is one that need not be seen to be mediated. The statement, that  $A \wedge (B \wedge C)$  is mediately grounded in the statements that A, B, C, since the grounding must be seen to be mediated through B, C grounding  $(B \wedge C)$  and A,  $(B \wedge C)$  grounding  $A \wedge (B \wedge C)$ . The statements B, C, by contrast, immediately ground  $B \wedge C$ , since the grounding in this case is not mediated through other relationships of ground.“, 51.



*unmittelbar* in Zusammenhang. Für *x* hingegen ist *z* der *mediate ground*, weil sie nicht unmittelbar, aber über *y* vermittelt in Relation stehen.

Wie bereits angemerkt, teilen nicht alle Autor:innen die Adäquatheit dieser Grundsäulen für *grounding-relations*. Hier ist vor allem Rodriguez-Pereyra, der schon im Titel seiner Untersuchung anführt: *Grounding is not a Strict Order*, zu nennen. Rodriguez-Pereyra zweifelt vor allem die Transitivität von *grounding*-Aussagen an, aber auch die Irreflexivität und damit auch die Asymmetrie.<sup>52</sup> Um vor allem die Transitivität von *grounding*-Aussagen in Frage zu stellen, führt Rodriguez-Pereyra folgendes Beispiel an:

Consider (1) and (2):

- (1) The fact that Socrates is white makes <Socrates is white> true.
- (2) <Socrates is white> makes <There are propositions> true.<sup>53</sup>

Wenn man diese Relation unter dem Aspekt der Transitivität beleuchtet, könnte man folglich zu (3) gelangen:

- (3) The fact that Socrates is white makes <There are propositions> true.<sup>54</sup>

Für Rodriguez-Pereyra ist (3) allerdings

false. The proposition <There are propositions> is not true in virtue of the fact that Socrates is white. Although the fact that Socrates is white makes true a truthmaker of <There are propositions>, the fact that Socrates is white is not that in virtue of which <There are propositions> is true. Indeed, the fact that Socrates is white is not even that in virtue of which <Socrates is white> exists, and so one should not expect it to be that in virtue of which <There are propositions> is true. Only that in virtue of which propositions exist can be the truthmaker of <There are propositions>. Thus (3) is false, and transitivity fails.<sup>55</sup>

Und so ergibt sich für Rodriguez-Pereyra insgesamt aus den Sätzen (1) – (3), dass *grounding* nicht „a strict order“<sup>56</sup> und damit nicht transitiv ist.

Allerdings kann man auch Rodriguez-Pereyras Schlussfolgerung kritisch betrachten. Versuchen wir also, die Sätze (1) – (3) noch einmal unter einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Der Fakt, dass Sokrates weiß ist, ist eine Gegebenheit der Außenwelt, die

---

<sup>52</sup> Dazu Rodriguez-Pereyra (2015), 517: „A strict order is a relation that is transitive, irreflexive, and asymmetric. My aim in this paper is to argue that grounding is not a strict order. More precisely, I shall argue that grounding is neither transitive, nor irreflexive, nor asymmetric.“ Dagegen: Cameron (2008), für den nicht nur *grounding*-Aussagen, sondern ontologische Dependenz ganz allgemein transitiv, irreflexiv und asymmetrisch ist: „It will be useful at this point to introduce more terminology. I shall take as primitive the relation of *ontological dependence*. Ontological dependence is transitive, irreflexive and asymmetric.“, 3.

<sup>53</sup> Rodriguez-Pereyra (2015): 523.

<sup>54</sup> Rodriguez-Pereyra (2015): 523.

<sup>55</sup> Rodriguez-Pereyra (2015): 523.

<sup>56</sup> Rodriguez-Pereyra (2015): 525.

faktiv wiedergegeben wird.<sup>57</sup> Dieser Fakt wiederum führt zur Proposition <Sokrates ist weiß>. Weil es nun eine Proposition gibt, der der Fakt, dass Sokrates weiß ist, zugrunde liegt, kann man nun auch behaupten, dass es Propositionen gibt, nämlich mindestens diejenige, dass Sokrates weiß ist, also <Sokrates ist weiß>. Man kann demnach also durchaus behaupten, dass ein Fakt wie derjenige, dass Sokrates weiß ist, letztendlich auch ursächlich dafür ist, dass es (zumindest eine wahre) Propositionen gibt. Denn ohne solche Gegebenheiten der Welt könnte man beispielsweise auch keine wahren Propositionen formulieren, denn womit korrelierten dann solche bzw. was gäbe den Propositionen ihren positiven Wahrheitswert? Wie wir sehen, kann also auch Rodriguez-Pereyras Schlussfolgerung hinterfragt werden, es scheint sogar so zu sein, dass man sie hinterfragen *muss*, wenn man sich vor allem mit wahren Propositionen beschäftigt. *Grounding*-Relationen können damit also durchaus als irreflexiv, asymmetrisch sowie transitiv charakterisiert werden.

Nun könnte man schließlich einen weiteren Aspekt, der für manche Autor:innen<sup>58</sup> ebenfalls für *grounding* charakteristisch, jedoch vielleicht am diskussionswürdigsten ist, heranziehen: die Fundamentalität und damit gleichzeitig die Frage, ob *grounding* eine Fundamental- und reduktionistische Philosophie ist. Um das Prinzip der Fundamentalität im *grounding* zu begreifen, lohnt es sich, einen Blick darauf zu werfen, wieso manche Autor:innen *grounding* ein solches Prinzip unterstellen und wovon sie sich mit einem solchen Moment abgrenzen wollen.

#### 7.1.1.7. *grounding* als Antwort darauf, *wie* etwas existiert?

Die Orientierung mancher Autor:innen an einer Fundamentalphilosophie, die *grounding* für eben jene darstellt, ist eine Reaktion auf eine andere Art und Weise der Ontologie bzw. genereller Metaphysik, nämlich die *quinesche* Art und Weise der Realitätserschließung. Für Quine geht die (generelle) Metaphysik der Frage nach, *was* es gibt.<sup>59</sup> Die Fragen, die Quine also stellt, zielen darauf ab, welche Entitäten existieren. So zum Beispiel: Gibt es Zahlen? Gibt es Bedeutungen? Gibt es Kausalität? Gibt es Gott? Das wären Fragen, die gleichermaßen, aber mit unterschiedlichen Zielen, klären wollen, *was* es gibt.

*Was* es gibt, interessiert die *grounding*-Debatte, so verstanden, eher sekundär. Vertreter:innen dieser Debatte würden sagen: Natürlich existieren diese Dinge *irgendwie*!<sup>60</sup> Die Frage müsse daher vielmehr lauten: *Wie* existieren diese Dinge? Das ist

---

<sup>57</sup> Wir behalten Rodriguez-Pereyras Beispiel, welches sich auch der Faktivität bedient, bei, obwohl wir diese eben diskutiert haben, um sein Argument gegen die Transitivität von *grounding*-Relationen zu entkräften.

<sup>58</sup> Beispielsweise Schaffer (2009) oder Batchelor (2010).

<sup>59</sup> Vgl. dazu Quine (1948), dessen Titel allein als eine Bestätigung herangezogen werden kann, nämlich *On What There Is*. Erläuternd dazu auch Koslicki (in Correia/Schnieder, 2012), die sich mit verschiedenen Auffassungen von Ontologie befasst.

<sup>60</sup> Für diese Antwort vgl. Schaffer (2009): 347.

das primäre Interessengebiet von *grounding*. Es geht nicht darum, Existenzen nachzuweisen oder – wie Westerhoff es ironischerweise ausdrückt – eine „shopping list of things“<sup>61</sup> aufzustellen. Diese seien vielmehr gegeben. Schaffer stuft dementsprechend Fragen danach, *was* existiert, gar als trivial ein und setzt sich dem entgegenstehend Folgendes zum Ziel:

I will glance at the debates over (i) whether numbers exist, (ii) whether properties exist, (iii) whether mereological composites exist, and (iv) whether fictional characters exist, and will use these examples to suggest that the contemporary existence debates are *trivial*, in that the entities in question *obviously* do exist. (What is not trivial is *whether* they are *fundamental*.)<sup>62</sup>

Für Schaffer scheint also letztendlich alles, über das wir logisch und sinnvoll reden können und das sich in irgendeiner Art und Weise in unserer Welt befindet, zu existieren.<sup>63</sup> So kommt für ihn die Trivialität der Frage, *ob* etwas existiert, zum Ausdruck. Er will einen Schritt weiter gehen und stellt die Frage, was von dem, das existiert, *fundamental* und analog dazu *weniger fundamental* ist.<sup>64</sup> Die Frage danach, *wie* etwas existiert, könnte man demnach beantworten, indem man nach der *fundamentaleren* Existenz fragt. Dass ich und die Notiz vor mir auf dem Schreibtisch *existieren*, ist erst einmal offenbar und trivial. Untersuchungswürdig ist die Frage, in welcher Relation ich zu dieser Notiz stehe. Man könnte dabei nun fragen, ob ich *fundamentaler* bin als die von mir geschriebene Notiz. Zugegeben, auch das scheint ein triviales Beispiel zu sein, kann

---

<sup>61</sup> Westerhoff (2020): 284.

<sup>62</sup> Schaffer (2009): 357, eigene Hervorhebungen. Dazu auch 359: „So I would suggest that the contemporary existence debates are trivial. While I obviously cannot speak to every contemporary existence debate here, perhaps it will suffice to speak to one other debate that may stand in as a best case for a metaphysical existence question, namely the question of whether God exists.“ Über Zahlen und Bedeutungen zu philosophieren und ihre Existenz für trivial zu halten, ist die eine Sache; die Existenz Gottes allerdings als trivial zu interpretieren, die andere. Wie ist das zu verstehen? Schaffers Annahme, dass die Existenz Gottes nicht wirklich abzustreiten ist, leuchtet ein, wenn er weiter ausführt: “I think even this is a trivial *yes* (and I am an atheist). *The atheistic view is that God is a fictional character*. The atheist need not be committed to the claim that there are no fictional characters! (To put this point another way, if the theism debate *were* about the existence of God, then the following would count as a *defense* of theism: (i) God is a fictional character, and (ii) fictional characters exist, hence (iii) God exists. But obviously that is no defense of theism! Hence the theism debate is *not* about existence.”), Ebd. Gott als für Schaffer fiktiver Charakter existiert jedenfalls und folgerichtig existiert auch *etwas*, das “Gott” heißt.

<sup>63</sup> Allerdings eben mit der Einschränkung der logischen Sinnhaftigkeit: Ich kann auch behaupten, dass es in irgendeiner Art runde Rechtecke gibt, aber dass solche deshalb existieren, gilt als ausgeschlossen, weil es logisch gesehen schlichtweg widersprüchlich ist, über runde Rechtecke zu sprechen, weil im Begriff „Rechteck“ das Prädikat „rund“ prinzipiell ausgeschlossen ist.

<sup>64</sup> Vgl. dazu: Ebd., v.a. 360ff. Ergänzend: Batchelor (2010): z.B. 65, sowie Rosen (2010), 116, aber auch 112, mit einer faktiven Komponente versehen: „Such philosophers may say: Of course the lectern exists; it’s a thing; it’s real. But it is not an *ultimate* constituent of reality; it is not *ontologically real*. What could this mean? Here is one possibility. Say that a fact is fundamental (or brute) if it does not obtain in virtue of other facts, and that a *thing* is fundamental if it is a constituent of a fundamental fact. Then we might say that fundamental ontology seeks a catalog of the fundamental things. When the fundamental ontologist says that the lectern is not ‘ultimately real’, all he means is that the various facts concerning the table—including the fact that it exists—ultimately obtain in virtue of facts about (say) the physical particles in its vicinity, facts that do not contain the table itself as a constituent.“

uns aber bei der Frage weiterhelfen, worauf *grounding* eigentlich abzielt: Ontologie nicht so zu verstehen und betreiben, dass man die Frage klärt, *was* es gibt, sondern zu klären, *was fundamental* existiert oder eben nicht. Somit steht am Ende folgende Frage, die sich mithilfe von *grounding* und den für *grounding* typischen Grundsäulen für manche Autor:innen beantworten lässt: “The deep questions about numbers, properties, and parts (*inter alia*) are not *whether* there are such things, but *how*.”<sup>65</sup>

Für Krämer und Schnieder ergibt sich aus dieser Art und Weise der Realitätserschließung ein *gesamtes Ganzes*, das wie ein Wirkungsgefüge miteinander in Zusammenhang zu bringen ist:

Bei der Wirklichkeit handelt es sich um kein bloß amorphes Aggregat von Tatsachen, sondern vielmehr um ein *strukturiertes Ganzes*, in dem einige Tatsachen Vorrang vor anderen haben, wodurch zwischen den Tatsachen vielfältige Abhängigkeitsbeziehungen bestehen. Einige Tatsachen verdanken sich anderen Tatsachen bzw. bestehen aufgrund von ihnen. Die letzteren sind (objektive) *Gründe* der ersteren, diese wiederum (objektive) *Folgen* von jenen.<sup>66</sup>

Das klingt eindeutig nach fundamentalphilosophischen Zügen, mit deren Hilfe die Realität als Ganzes in ihrer Struktur *begriffen* und *erklärt* werden kann. Und wenn man nun fundamentalphilosophische Tendenzen aufweist, das heißt, zunächst danach fragt, *was* existiert, und daran anschließend den Fokus darauf legt, *wie* etwas existiert, schlägt man ganz offenbar wiederum einen aristotelischen Weg ein. Die Thematik, mit der sich *grounding* begrifflich und inhaltlich beschäftigt, geht also offensichtlich viel weiter als in die 1990er zurück, nämlich (begrifflich, aber auch programmatisch) vor allem auf Aristoteles.<sup>67</sup> Denn auch dieser fragt mit seiner *οὐσία*-Lehre nach der *primären Art des Sein*, also der Art des Seins, von der alles andere ausgesagt wird, während sie von nichts mehr ausgesagt wird. Ins Vokabular des *grounding* – jedenfalls wie beispielsweise Schaffer und Batchelor es verstehen – transferiert, bedeutet das die Suche nach der *fundamentalen Art des Seins*. Und deshalb scheint es auf der Hand zu liegen, die *grounding*-Debatte als neo-aristotelisch zu charakterisieren. Dadurch lässt sich auch das Ziel der Suche näher erläutern, nämlich eine adäquate Wiedergabe bestimmter

---

<sup>65</sup> Schaffer (2009): 361-362.

<sup>66</sup> Krämer/Schnieder (in Schrenk, 2017): 278 sowie Schnieder (2020): 95, der der Frage nachgeht, „how certain entities *depend* for their existence on other entities, and thereby to understand how the totality of existents is *structured*.” Vgl. neben deRosset (2013, 2) vor allem auch Kim (1994), der bereits feststellt: „We think of the world as a system with structure, not a mere agglomeration of unconnected items, and much of the structure we seek comes from the pervasive presence of dependence relations. Dependence is asymmetric and transitive, and can generate relational structures of dependent events, states, and properties. The ontological contribution of dependence relations lies exactly in this fact: they reduce the number of independent events, states, facts, and properties we need to recognize. And that is precisely the unifying and simplifying power of dependence relations. Unity and structure go hand in hand; dependence enhances unity by generating structure. These points apply to lawful regularities as well as individual events and states; in particular, we think of macrophysical regularities as arising out of microphysical regularities and hence explainable by them.”, 68.

<sup>67</sup> Allerdings sind hier auch die anderen Philosophen wie Platon oder Bolzano zu nennen. Eine wichtige Stelle aus Aristoteles' Werk, die inspirierend für die *grounding*-Debatte zu sein scheint, wäre beispielsweise Met., V, 11, 1019a1-6.

Prioritätsbeziehungen. *Grounding*, so verstanden, verwendet die Frage nach Dependenz genau wie Aristoteles in seiner *οὐσία*-Lehre<sup>68</sup>, in der die Substanz als das bestimmte Zugrundeliegende dasjenige ist, von dem alles andere ausgesagt wird, während es selbst von nichts anderem mehr ausgesagt wird. Diese Art des Seins ist mithin unabhängig und selbstständig. Damit könnte *grounding* als eine zeitgenössische Interpretation der Suche nach dem primär (fundamental) Seienden bezeichnet werden, denn beide kann man als „Fundamentalphilosophie“<sup>69</sup> verstehen. Dabei wird angestrebt, die Struktur der Welt als ganzheitliches Gesamtes durch die ihr zugrundeliegenden, fundamentalen Prinzipien zu *erklären*.

Dass eine fundamentalistische und explanatorische Verfahrensweise allerdings nicht unproblematisch sind und viele Folgefragen mit sich bringen, liegt auf der Hand. Man könnte beispielsweise fragen, ob die Eigenschaft „fundamental-sein“ eine intrinsische oder extrinsische Eigenschaft ist. Auch stellt sich die Frage danach, inwiefern man sich Fundamentalität vorzustellen hat: Gibt es etwas, was *am fundamentalsten* ist und auf das sich alles zurückführen lässt? Analog dazu könnte man also auch fragen: Gibt es etwas, durch das sich alles andere *erklären* lässt?

Zwei Fragen bleiben also bis hierhin offen:

(1) Was genau bedeutet es, dass *grounding* eine Fundamentalphilosophie ist, und welche Probleme und Konsequenzen bringt das mit sich?

(2) Inwiefern ist *grounding* vielleicht sogar auch ein Erklärungsmodell, das zu erklären versucht, *wie* die Welt strukturiert ist?

Wir haben also vorerst zwei Fragestränge, die noch geklärt werden müssen. Folgendes Vorgehen bietet sich dementsprechend an: Zunächst werden wir versuchen, einen Bezug von *grounding* zur Erklärung herzustellen – *grounding* setzt sich schließlich zum Ziel, die Struktur der Welt zu *erklären*, weshalb man diesen Aspekt näher untersuchen muss. Daran schließt ein Rückgriff der historischen Vorreiter von *grounding* an. Denn auch Platons *Euthyphron* verwendet eine Erklärungsstruktur, die der des *grounding* nahekommt. Deshalb wird auf eben diese einzugehen sein. Aber auch Aristoteles' primär Seiendes darf nicht unbeachtet bleiben. Denn der Bezug zur Fundamentalität liegt auf der Hand. Nachdem wir den Ursprung von *grounding* als Fundamentalphilosophie geklärt haben werden, müssen wir die Fundamentalität selbst kritisch untersuchen und offene Fragen diskutieren. Die Diskussion rund um Fundamentalität wird uns den Zusammenhang von *grounding* und dem übergreifenden Thema der Untersuchung, Grade der Realität, offenbaren. Beide sollen miteinander in Verbindung gebracht werden. Schließlich werden wir uns der Kritik am *grounding* und an einer Realitätsgradation

---

<sup>68</sup> Zu dieser Einschätzung kommt beispielsweise auch Correia (2008): v.a. 1013, Schaffer (2009): 351, 367 sowie 372-373 und am deutlichsten Audi (in Correia/Schnieder, 2012), für den feststeht, „that grounding is essentially tied to the Aristotelian idea that all entities ultimately depend on substances. Grounding is the relation of dependence doing the work in this hierarchical structure.“, 118.

<sup>69</sup> Höffe (1996): 141.

annehmen.

Zuerst also zur Frage, ob *grounding* ein Erklärungsmodell ist.

## 7.2. Ist *grounding* ein Erklärungsmodell?

### 7.2.1. Der Bezug zur Erklärung

Dass vom *grounding* aus ein Bezug zur Erklärung hergestellt werden kann, liegt auf der Hand, wenn man die Perspektive auf *grounding-relations* umlenkt. Betrachten wir wiederum  $x$  und  $y$ , um diesen Punkt zu verdeutlichen.  $x$  ist in  $y$  gegründet. Ontologisch betrachtet, bedeutet das, dass  $y$  ontologisch vor  $x$  anzusetzen ist. Wie sähe aber eine epistemologische Sichtweise auf diese Relation aus? Man könnte hierzu behaupten, dass  $y$  in gewisser Weise entweder vollständig oder partial die Existenz von  $x$  *erklärt*. Westerhoff beispielsweise formuliert Folgendes:

$y$  gründet „(and hence *metaphysically explains*)“<sup>70</sup>  $x$ .

Auch Rosen hält eine *grounding-relation* für eine *explanatory relation*.<sup>71</sup> Nun gibt es jedoch mehrere Arten von Erklärungen, die wir kennen. Es gibt beispielsweise Alltagserklärungen, kausale Erklärungen, dispositionelle Erklärungen und genetische Erklärungen. Welche Art der Erklärung trifft auf *grounding* zu? Oder steht *grounding* mit einer ganz anderen Art und Erklärung in Zusammenhang?

Eine Erklärung als *kommunikativer Akt* hat die Intention, Ursachen von bestimmten Ereignissen oder Entitäten welcher Art auch immer sowie Zusammenhänge von bestimmten Relationen aufzudecken und zu erläutern. Warum existiert  $x$ ? Warum findet  $x$  statt? Warum hat sich  $x$  verändert? All solche Fragen bedürfen einer Erklärung, wenn auch eine Erklärung unterschiedlicher Art.

---

<sup>70</sup> Westerhoff (2020): 247, eigene Hervorhebungen. Solche Formulierungen, die die Beziehung von *grounding* und Erklärung herstellen wollen, sind nicht unüblich innerhalb der Debatte. Vgl. dazu z.B. auch Correia (2010): 253, aber v.a. auch deRossets Untersuchung (2013), die schon den vielsagenden Titel „*Grounding Explanations*“ trägt, z.B. 25: „Grounding explanations are ubiquitous in philosophy and the sciences. They appear to provide a way of making sense of the intuitive conception of reality on which it has layered structure. The collapse threatens this way of making sense of layered structure. I have suggested that the collapse may be avoided by denying that grounding explanations are fundamental, and I have urged **BECAUSE** as a proposal for grounding them. **BECAUSE** does not require that grounding explanation be analyzable in or reducible to other terms; it does not require that the notion of a grounding explanation be either conceptually or metaphysically derivative. It meets the requirement of upward necessitation. It does not require the trialist’s otherwise unmotivated distinction between grounding facts and other explanatorily fundamental facts. It does not succumb to problems concerning regress, connection, intelligibility, or explanatoriness.”

<sup>71</sup> Vgl. dazu Rosen (2010): 117, außerdem auch Kim (1994): „My main proposal, then, is this: *explanations* track *dependence relations*. The relation that "grounds" the relation between an explanans, G, and its explanatory conclusion, E, is that of dependence; namely, G is an explanans of E just in case e, the event being explained, depends on g, the event invoked as explaining it.”, 68.

Bleiben wir bei der Frage „Warum existiert  $x$ ?“, weil wir *grounding* in dem Sinne verstanden wissen wollen, dass es mithilfe von *grounding* möglich ist, die Struktur von Dependenzgefügen von Gegebenheiten der Welt zu erfassen und wiederzugeben. Man könnte nun wie Audi behaupten, dass der Antwort auf der Frage danach, warum  $x$  existiert, eine „explanatory structure“<sup>72</sup> inhärent ist, sodass *grounding* auch eine Art von Erklärung zu sein scheint. Denn führe ich  $y$  als eine notwendige Bedingung für  $x$  ein, habe ich die Existenz von  $x$  mindestens partiell *erklärt*. Warum existiert  $x$ ? Weil (unter anderem)  $y$  existiert. Auch Fine charakterisiert *grounding* dementsprechend als *eine Art der Erklärung*:

The other main source of evidence is explanatory in character. As we have mentioned, the relationship of ground is a form of explanation; in providing the ground for a given proposition, one is explaining, in the most metaphysically satisfying manner, what it is that makes it true.<sup>73</sup>

*Grounding* scheint keine kausale, dispositionelle oder sonstige Erklärung zu sein, sondern vielmehr eine *metaphysische Erklärung*<sup>74</sup>, wie auch schon Westerhoff zuvor angedeutet hat.

Weil *metaphysische Erklärung* recht obskur klingt und definitiv näher erläutert werden muss, was überhaupt damit gemeint ist, wenden wir uns weiteren Beispielen, die innerhalb der *grounding*-Debatte diskutiert und von Schnieder aufgeführt werden, zu, um das, was mit *metaphysischer Erklärung* gemeint ist, näher zu verstehen:

It is widely (though not universally) held that singleton  $\{\pi\}$  existentially depends on its member  $\pi$ , that the fictional character Gandalf depends on its creator Tolkien, that Sam's smile depends on Sam, and that Sam's and Sid's picnic depends on Sam and on Sid.<sup>75</sup>

Wie bereits gesagt, können hier Erklärungen im kausalen Sinne beispielsweise nicht gemeint sein.<sup>76</sup> Dass  $\{\pi\}$ , also die Menge mit dem einzigen Element  $\pi$ , existieren kann, ist dadurch *erklärbar*, dass es mindestens ein  $\pi$  gibt. Oder anders – mit ontologischem Schwerpunkt – ausgedrückt: Die Existenz der Menge  $\pi$  ist in der Existenz von  $\pi$  gegründet.<sup>77</sup> Dass Gandalf als Buch- und Filmcharakter existiert, ist dadurch *erklärbar*,

---

<sup>72</sup> Audi (2012): 709.

<sup>73</sup> Fine (2001): 22.

<sup>74</sup> Vgl. zu verschiedenen Arten von Erklärungen auch eine Übersicht von Correia (2008): 1022, in der Correia zwischen *logical*, *conceptual*, *metaphysical* und *natural explanation* differenziert. Eine Erklärung logischer Natur wäre nach Correia beispielsweise „Sam is ill or  $2=2$  because Sam is ill, and also because  $2=2$ .“; eine konzeptuelle folgendes: „Thorsten is Benjamin's brother-in-law, because he is married to Benjamin's sister.“; eine natürliche zum Beispiel: „Sam died because John stabbed him in the heart.“ Zuletzt wären die Sätze „The redness of this apple exists because the apple is red.“ oder „The event that was Sam's walking yesterday exists because Sam was walking yesterday.“ Beispiele für metaphysische Erklärung, die in diesem Kontext hier relevant sind.

<sup>75</sup> Schnieder (2020): 98.

<sup>76</sup> Dazu mehr im folgenden Kapitel.

<sup>77</sup> Selbiges Beispiel greifen auch viele weitere Vertreter:innen der Debatte auf. So v.a. Fine (1995, 271-272), der allerdings für „ $\pi$ “ „Sokrates“ einsetzt. Clark/Liggins (2012, 813) wiederum nehmen Bezug auf Fine (1995).

dass jemand, in diesem speziellen Fall J. R. R. Tolkien, den fiktionalen Charakter Gandalf erschaffen hat. Oder anders ausgedrückt: Gandalfs Existenz ist in der Existenz von J. R. R. Tolkien gegründet. Dass ein Picknick mit Sam und Sid stattfindet, ist nur dadurch möglich, dass Sam und Sid überhaupt existieren. Alle Relationen sind nur in eine Richtung zu begründen, nicht umgekehrt, was wiederum die Asymmetrie in diesen Relationen verdeutlicht. Zudem ist im ersten Beispiel  $\pi$  eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Menge  $\{\pi\}$ . Dass Tolkien sich Gandalf ausgedacht und in seinen Roman eingefügt hat, ist hingegen die hinreichende Bedingung für die Existenz von Gandalf. So unterschiedlich die Beispiele also auch sein mögen, sie haben alle eines gemeinsam: Anhand von typischen *grounding*-Relationen, wie wir sie zuvor identifiziert haben, lässt sich auch ein Erklärungssystem metaphysischer Natur feststellen, unabhängig davon, ob wir es mit notwendigen oder hinreichenden Bedingungen zu tun haben.<sup>78</sup> Deshalb scheint für *grounding* allgemein zu gelten:

Using the notion of grounding, one may observe that for some entities  $x$  and  $y$  the following holds: that  $x$  exists is grounded in (i.e. *can be explained by*) some fact about  $y$  (for instance the fact that  $y$  exists, or the fact that  $y$  acted in a certain way etc.). For instance,  $\{\text{Socrates}\}$  is based on Socrates, because the existence of  $\{\text{Socrates}\}$  is grounded in the existence of Socrates (though not vice versa).<sup>79</sup>

Deutlicher formuliert es Bliss, der diese Annahme bestätigt:

Here, I assume, however, that if  $x$  is grounded in  $y$ , then the existence, or being, of  $y$  *explains* the existence, or being, of  $x$ : where the notion of being differs from that of existence insofar as things with being exist and have natures. We say, then, that  $y$  *metaphysically explains*  $x$ .<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Vgl. dazu auch deRosset (2013), der Folgendes für möglich hält: „In short, an explanatory relation can hold, even if the *explanans* is not necessitated by the *explanandum*. An immediate upshot is that providing a grounding explanation for a fact does not require providing necessary and sufficient conditions for that fact to obtain. Likewise, explaining the instantiation of a property in a certain thing or the occurrence of an event at a certain time does not hang on our ability to frame necessary and sufficient conditions for the instantiation of the property or the occurrence of the event. Thus, grounding relations among entities may obtain even when the more fundamental entities are no part of any reduction or analysis of the grounded entities.”

<sup>79</sup> Schnieder (2007): 590, eigene Hervorhebungen. Vgl. dazu auch Schaffer (2016), der ein fast das gleiche Beispiel zur Verdeutlichung wählt: „For instance, consider Socrates and the proposition  $\langle \text{Socrates exists} \rangle$ . Intuitively, Socrates, by existing, *makes* the proposition true. There is an *asymmetry*: it is not as if the proposition, by being true, is making Socrates exist. And this backs an *explanation*:  $\langle \text{Socrates exists} \rangle$  is true because Socrates exists.”, 52.

<sup>80</sup> Bliss (2013): 413, eigene Hervorhebungen. Vgl. außerdem Audi (in Correia/Schnieder, 2012), v.a. 119:  $x$  kann  $y$  *metaphysisch erklären*, wenn  $x$  *grounds*  $y$ . Zusätzlich bestätigend: Clark/Liggins (2012), z.B. 812: „These examples show that grounding is closely related to explanation. For instance, it seems to be a consequence of (A) that we can *explain why* the cup is brittle by pointing out its atomic structure; of (B) that we can explain why a particular proposition is true by pointing out how the world is in the relevant respect; and so on. ‘In virtue of’ and its cognates are, broadly speaking, explanatory locutions.”



Kelly Trogdon bestätigt uns ebenfalls, erweitert unsere Annahme durch die Einführung ihrer Sichtweise, die sowohl eine ontologische wie auch epistemologische Perspektive berücksichtigt, was sie als eine „*hybrid view*“ bezeichnet:

Above I explained what I mean by grounding mechanisms and what it is for a grounding relation to be an instance of a grounding mechanism. Now it's time to turn to explanation. I'm going to work with what we can call the *hybrid view* according to which explanations have both ontic and epistemic dimensions. On this view explanations consist of propositions or other abstract structures that together accurately and informatively represent portions of the world's structure.<sup>81</sup>

*Grounding* scheint also tatsächlich eine Art der Erklärung zu sein, die man mit beispielsweise einem kausalen Erklärungsansatz nicht erreichen kann, und hat somit zwei Dimensionen, eine ontologische und eine epistemologische, vermittelt durch die Erkenntnis über die Struktur der Welt.<sup>82</sup> Auch Raven spricht in Bezug auf *grounding* von einem „peculiar explanatory/metaphysical double life“<sup>83</sup>, womit er Trogdons Einschätzung nahezukommen scheint. Und als ein solcher ‚Hybrid‘, der ein solches Konzept verfolgt, kann man *grounding* dementsprechend tatsächlich als *metaphysische Erklärung*, die sich von anderen Erklärungsmodellen abgrenzt, bezeichnen. Die Verbindung zwischen *x* und *y* kann *metaphysisch erklärt* werden, indem die Frage ‚*what grounds what*‘ geklärt wird.

Dennoch gibt es auch Autor:innen, die in Bezug auf den Zusammenhang von Erklärung und *grounding* zur Vorsicht raten. Correia und Schnieder beispielsweise schlagen vor “to separate the objective notion of grounding, which belongs to the field of metaphysics, from an epistemically loaded notion of explanation.”<sup>84</sup> Nichtsdestotrotz ist der explanatorische Charakter von *grounding* nicht zu leugnen und muss beachtet werden, denn wie wir gesehen haben, kann man beide Perspektiven – die ontologische und epistemologische – zwar auseinanderhalten, aber ihr Zusammenhang ist dennoch ebenso erkennbar. Es ist somit insgesamt festzuhalten, dass *grounding* als eine Art der Erklärung, eine metaphysische Erklärung, angesehen werden kann.

Dabei ist *grounding* allerdings von einer anderen Erklärungsform, mit der sie vielleicht auf die ein oder andere Weise verwandt ist und mit der sie vielleicht am ehesten zu verwechseln ist, zu trennen, nämlich von der kausalen Erklärung. Deshalb soll *grounding* folgend ausdrücklich von einer kausalen Erklärung abgegrenzt werden.

---

<sup>81</sup> Trogdon (2018): 1295.

<sup>82</sup> Vgl. dazu ebd.: 1295f.

<sup>83</sup> Raven (2012). 689.

<sup>84</sup> Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder: 2012): 24.

### 7.2.2. Abgrenzung von Kausalität

So gerechtfertigt die Verbindung von *grounding* und Erklärung generell auch sein mag, so fragwürdig erscheint die Verbindung von *grounding* und kausaler Erklärung zu sein, obwohl man sie auf den ersten Blick vielleicht miteinander in Bezug setzen könnte.<sup>85</sup> Denn es gibt einige Verbindungen und Parallelen zwischen beiden Erklärungsmodellen. So nennt beispielsweise Schaffer *grounding* „something like metaphysical causation.“<sup>86</sup> Dieser Vergleich hat sicherlich in gewisser Hinsicht eine Berechtigung, da es – wie gerade bereits erwähnt – nicht zu verleugnende Parallelen zwischen metaphysischer und kausaler Erklärung gibt, aber er ist auch kritisch zu hinterfragen. Beide Erklärungsmodelle, *grounding* als *metaphysical explanation* und kausale Erklärung, können mit denselben Operatoren und Formulierungen wie *weil/because* oder *aufgrund von/in virtue of*. Allerdings sollten diese Gemeinsamkeiten nicht dazu verleiten, beide gleichzusetzen. Nehmen wir wiederum zwei Beispiele:

(1) Die fiktionale Charakter Gandalf existiert, weil J. R. R. Tolkien in als Teil eines Romans erfunden hat. Ergo: Die Existenz von Gandalf ist aufgrund der Existenz von J. R. R. Tolkien existierend.

(2) Die Fensterscheibe ist zerbrochen, weil J. R. R. Tolkien einen Schneeball gegen diese Fensterscheibe geworfen hat. Ergo: Die zerbrochene Fensterscheibe ist aufgrund der Handlungen von J. R. R. Tolkien zerbrochen.

Die Gemeinsamkeiten beider Erklärungsmodelle sind deutlich: Beide arbeiten mit dem Operator *weil* oder *aufgrund*, um die Relation zwischen zwei Entitäten bzw. Ereignissen adäquat zu beschreiben. Hinter diesen verschiedenen Erklärungsarten steckt jedoch ein anderer Gedanke:

Bei (1) können wir eine ganz eindeutig eine Relation beschreiben, die mithilfe von *grounding* zu erfassen ist. *x* ist in *y* gegründet, weil *y* für die Existenz von *x* eine notwendige (in diesem Fall auch hinreichende) Bedingung ist. Dieses Erklärungsmodell hat als *grounding* eindeutig metaphysischen Charakter.

(2) hingegen ist ein typisches Beispiel für eine eindeutig kausale Erklärung: Ereignis *x* ist dafür verantwortlich, dass Ereignis *y* eintritt. Das Ereignis, in dem Tolkien einen Schneeball wirft, ist für das Ereignis, in dem die Fensterscheibe durch die Energie des

---

<sup>85</sup> Philosophie-geschichtlich beispielsweise besteht nämlich für manche Philosoph:innen durchaus ein Zusammenhang zwischen Ontologie und Kausalzusammenhang. Vgl. z.B. Baumgarten, *Metaphysica*, § 313: „Zwischen der Ursache und dem Verursachten besteht ein Zusammenhang [...], der KAUSALZUSAMMENHANG heißt [...]“. [Inter causam et causatum NEXUS est [...], qui CAUSALIS dicitur [...].]

Auch bei Leibniz beispielsweise kann man ontologische Gegebenheiten mit einer „Kausalkette“ (Poser [2005]: 49) in Verbindung bringen.

<sup>86</sup> Schaffer (in Correia/Schnieder, 2012): 122. Als direkte Gegenantwort: Koslick (2016). Vgl. zur Verbindung von Kausalität und *grounding* generell auch Schaffer (2016, z.B. 96) sowie Bernstein (2016): z.B. 21. Allerdings steckt im Titel von Bernsteins Untersuchung bereits ihre ablehnende Haltung zwischen der Gleichsetzung von kausaler Erklärung und *grounding*: *Grounding is not causation*.

geworfenen Schneeballs zerspringt, verantwortlich. Ohne Ereignis  $y$  würde Ereignis  $x$  nicht eintreffen.

Bei (2) spielen physikalische Gesetze eine wesentliche Rolle, bei (1) eher weniger. Man könnte zwar an ein genetisches Verhältnis denken, womit man dann einer kausalen Erklärung sehr nahe käme, das ist allerdings nicht der entscheidende Punkt, der bei (1) ausgedrückt werden soll. Vielmehr geht es darum zu zeigen, dass Tolkien auch durchaus ohne Gandalf existieren kann, während das andersherum nicht möglich ist – es geht um ontologische Verhältnisse, die ausdrücken, was selbstständig und unabhängig ist und was eben nicht. Bei (1) spielen unter diesem Blickwinkel deshalb metaphysische Aspekte eine wesentliche Rolle, bei (2) allerdings eher weniger. Dennoch sind beide als Relationen zwischen Determinierendem und Determinierten<sup>87</sup> aufzufassen.  $y$  determiniert in irgendeiner Hinsicht  $x$ . In der Art und Weise der Determinierung unterscheiden sich *grounding* und kausale Erklärung allerdings grundsätzlich. Ein gutes Beispiel, welches das neben (1) und (2) verdeutlicht, ist die Unterscheidung zwischen Bewegungsketten als Kausalketten und Existentialketten als *grounding*-Relationen. Nehmen wir die Variablen  $x$ ,  $y$  und  $z$  und formulieren zwei weitere Sätze.

(3) Billardkugel  $x$  wird von der weißen Kugel  $y$  unmittelbar in Bewegung gesetzt.  $y$  wiederum wird von Person  $z$  in Bewegung gesetzt.

(4) Buch  $x$  hängt ontologisch vom Manuskript  $y$  ab, welches wiederum von Autor  $z$  ontologisch abhängt.

Satz (3) ist ein typisches Beispiel für eine Bewegungskette als Kausalkette, also einer Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Um die Bewegung von Billardkugel  $x$  erklären zu können, benötigt man zuallererst die weiße Kugel  $y$ , die für die Bewegung von  $x$  unmittelbar verantwortlich ist. Die weiße Kugel  $y$  allerdings wurde vorher von Person  $z$  in Bewegung gesetzt, die letztendlich als Ursprung der Bewegungskette zu dessen *vollständiger Erklärung* herangezogen werden muss.

Bei Satz (4) sprechen wir von einer Existentialkette. Es wird nach dem gefragt, worin  $x$  gegründet ist. Unmittelbar ist  $x$  in  $y$  gegründet.  $y$  kann zunächst also als eine notwendige Bedingung von  $x$  seine Existenz erklären.  $y$  selbst wiederum ist allerdings in  $z$  gegründet, sodass  $z$  die Existentialkette *vollständig erklären* kann.

Die beiden Sätze zeigen uns also (neben der Transitivität auch) deutlich, worin sich kausale und „metaphysische“ Erklärung unterscheiden. Audi formuliert eine solche Differenzierung faktualistisch wie folgt:

---

<sup>87</sup> Die so genannten „determinables“ als metaphysisches Konzept sind hier nicht gemeint. Vielmehr soll hier ausgedrückt werden, dass das eine das andere festlegt und das andere umgekehrt durch das eine festgelegt wird.

- (1) If one fact explains another, then the one plays some role in determining the other.
- (2) There are explanations in which the explaining fact plays no causal role with respect to the explained fact.
- (3) Therefore, there is a non-causal relation of determination.<sup>88</sup>

Das heißt letztendlich, dass *grounding* als metaphysische Erklärung und kausale Erklärung nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich voneinander zu unterscheiden sind. Schaffer, der sich ebenfalls genauer mit dem Zusammenhang beider Erklärungstypen beschäftigt, bestimmt die Unterscheidung folgendermaßen:

Firstly, there is the following difference: grounding implies an associated (metaphysical) supervenience, causation does not imply an associated (nomological) supervenience. This is because there can be indeterministic causation but not indeterministic grounding. (In indeterministic cases, fixing the causes does not fix the effect.) And this difference shows up formally in indeterministic extensions of the structural equations framework, which a full treatment of causation ultimately needs.<sup>89</sup>

Außerdem bemerkt Schaffer einen

crucial structural difference: grounding needs to be well-founded, causation does not. Grounding must be well-founded because a grounded entity inherits its reality from its grounds, and where there is inheritance there must be a source. One cannot be rich merely by having a limitless sequence of debtors, each borrowing from the one before. There must actually be a *source* of money somewhere.<sup>90</sup>

Während der Zusammenhang zwischen Erklärung und *grounding* so bestimmt werden kann, das *grounding eine Art* der Erklärung ist, ist die kausale Erklärung als *eine andere Art* zwar grundlegend zu unterscheiden, aber durch die Parallele der ähnlichen Formulierung beider Erklärungsmodelle liegt es auf der Hand, dass kausale Erklärungen

---

<sup>88</sup> Audi (in Correia/Schnieder, 2012): 105. Und eine nicht-kausale Relation zwischen Determinierendem und Determiniertem kann durch *grounding* ausgedrückt werden.

<sup>89</sup> Schaffer (2016): 94.

<sup>90</sup> Ebd., 95. Auch Bernstein (2016) bezeichnet zumindest eine Art von Unterschieden als „strukturell“: „Call *structural* differences those in which grounding and causation differ with respect to their key features and descriptive possibilities.“, 24. Als einen weiteren *strukturellen Unterschied* zwischen *grounding* und kausaler Erklärung benennt Bernstein die Unterscheidung zwischen synchron und diachron: „A well-known difference between causation and grounding is that the former is *diachronic* (it happens across time) whereas the latter is *synchronic* (it happens at the same time).“, Ebd. Das ist allerdings nicht die einzige Art von Unterschieden, die Bernstein kategorisiert. Hinzu kommen noch *logische Unterschiede*: „Call *logical* differences those involving variation in the logical features of each notion, including asymmetry, irreflexivity, and transitivity.“, Ebd. Schließlich sind aber auch noch die *dialektischen Unterschiede* zu nennen: “And call *dialectical* differences those involving possible and actual dialectical moves in the debates over the features of grounding and of causation.“, Ebd. Zudem betreffen Unterschiede dieser Art “divergences in the debates about causation and grounding. In some sense, dialectical differences are merely sociological: they reflect patterns of arguments and counterarguments in each respective literature rather than all possible moves in the dialectical space. But some dialectical differences are philosophically telling: they reveal the implausibility of moves in one debate that might be made in another, or vulnerability in one kind of view not present in another.“, 32. Somit differenziert Bernstein die Arten der Unterschiede noch einmal akkurat, sodass wir damit *grounding* und kausale Erklärung auf unterschiedlichen Ebenen voneinander unterscheiden können.

und *grounding* oft miteinander in Bezug gesetzt werden<sup>91</sup>. Dennoch sind sie – und das zeigen die vorangegangenen Untersuchungen ebenso eindeutig – voneinander zu unterscheiden;<sup>92</sup> denn beide richten sich auf einen unterschiedlichen Fluchtpunkt aus, sodass man mit Clark und Liggins *grounding* insgesamt vielleicht sogar ganz allgemein als einen „non-causal type of dependence“<sup>93</sup> bezeichnen könnte.

Dass *grounding* als eine Art Erklärungsmodell fungiert, liegt aber nicht nur in der Natur der Sache, sondern auch daran, auf was sich manche Vertreter:innen der Debatte in der Philosophiegeschichte explizit beziehen. Denn nachdem wir uns nun näher damit beschäftigt haben, wieso *grounding* ein Erklärungsmodell ist, ist es an der Zeit, kurz näher auf zumindest einen Teil der historischen Einflüsse des *grounding* einzugehen. Wir werden uns folgend also zunächst mit Platons *Euthyphron* näher beschäftigen, um letztendlich den vorangegangenen Punkt aus dem Einfluss der Debatte heraus bestätigen

---

<sup>91</sup> So z.B. Trogdon (2018): „In this paper I argued that there is an important similarity between causation and grounding. I argued in particular that there are grounding mechanisms in addition to causal mechanisms, and that the former contribute to metaphysical explanations in a way that corresponds to how the latter contribute to scientific explanations. I also argued that grounding-mechanical explanation has an important role to play in evaluating philosophical theses.“, 1306. Auch Schaffer (2016) sieht das ähnlich: „All in all I think that causation theorists have something to teach grounding theorists. There has been an extensive and ongoing discussion of causation in which all sorts of different ideas have been trotted out and tested, and there is an emerging consensus as to the most useful background conceptual tools for studying causal structure. Grounding theorists need not re-invent the wheel.“, 83. Für Schaffer sind beide Erklärungsmodelle als komplementär zu betrachten und sollten sich nicht ausschließen, weil ein solches Nebeneinander letzten Endes nur vorteilhaft sein kann.

<sup>92</sup> Diese Einschätzung teilen auch die meisten Vertreter:innen des *grounding*. Schaffer (2016) sieht aber neben den entscheidenden Unterschieden ähnlich wie wir auch Parallelen und Gemeinsamkeiten zwischen beiden Erklärungsmodellen, wie er zusammenfasst: „Putting all this together, I take the grounding-causation analogy to encompass the following points:

- both are generative relations;
- both are partial orders, admitting a type/token distinction, a component/net distinction, an incomplete/complete/total distinction, and screening-off relations;
- both are backed by non-accidental generalizations, delimit a specific form of necessity, are supportive of and diagnosable by counterfactuals, and can back explanation; and
- both can be fruitfully formalized via structural equation models.

But I also take there to be at least the following points of disanalogy:

- causation can be non-deterministic, grounding must be deterministic;
- causation can only connect distinct (grounding-disconnected) portions of reality; and
- causation can be non-well-founded, grounding must be well-founded. So I am inclined to think that causation and grounding are distinct notions.“, 96.

Damit sind auch für ihn kausale Erklärung und *grounding* prinzipiell voneinander zu trennen – sowohl terminologisch als auch inhaltlich (vgl. dazu auch 94). Zustimmend dazu auch Fine (in Correia/Schnieder, 2012, z.B. 37) sowie Audi (in Correia/Schnieder, 2012, 107f.). Bernstein (2016) formuliert ebenfalls strikt: „Grounding is not causation, and is not like causation, contra its contemporary characterizers. Apparent similarities between causation and grounding are mostly superficial, and utilizing causation as a way to illuminate ground glosses over their important dissimilarities while failing to untangle distinct, subtle problems that both grounding and causation face.“, 21. Ebenso betonen Krämer/Schnieder (in Schrenk, 2017), „dass es sich beim hier intendierten Verhältnis zwischen Grund und Folge nicht um eine kausale Beziehung im modernen Sinne des Wortes handelt, also nicht um eine Ursache-Wirkungsbeziehung zwischen aufeinanderfolgenden Ereignissen.“, 278. Insgesamt deutlich werden also Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede, weshalb man letztendlich beide Erklärungsmodelle voneinander zu trennen hat.

<sup>93</sup> Clark/Liggins (2012): 812.

zu können. Danach wird der Fokus wieder auf Aristoteles' primär Seiendem liegen, sodass wir daran anschließend die Fundamentalität als den in diesem Kontext vielleicht relevantesten diskutieren können.

### 7.3. Explizite Philosophie-geschichtliche Einflüsse auf *grounding*

#### 7.3.1. Platons *Euthyphron*

Dass wir auch bei Platon eindeutige Tendenzen einer Seinsanalyse, die ebenfalls danach fragt, *wie* etwas existiert (als Idee, als Phänomen, als Seele, ...) und nicht die triviale Frage stellt, *was* existiert, könnte man als Einfluss auf die *grounding*-Debatte anführen. Allerdings berufen sich die Vertreter:innen dieser damit eher auf Aristoteles, der einer solche Fragestellung mit seiner expliziten Suche nach der *primären (fundamentalen) Art und Weise des Seins* auch begrifflich sehr nahe steht. Nichtsdestotrotz ist Platon ebenfalls als ein expliziter Einfluss auf *grounding* zu nennen, und zwar mit einer längeren Passage aus dem *Euthyphron*. Denn schon in diesem platonischen Dialog spielt die Grund-Folge-Beziehung und die Erklärung von *grounding*-Relations, wie sie essentiell für *grounding* ist und wie wir sie schon umrissen haben, eine entscheidende Rolle, die wir folgend näher betrachten wollen.

Ein Hauptthema des Dialogs *Euthyphron* ist die Frage danach, was *das* Fromme eigentlich ist, oder anders formuliert: Was es heißt, fromm zu sein. So nennen Correia und Schnieder diese Fragestellung Platons eine „of the earliest occasions on which the phenomenon of *grounding* has been dealt with [...]“<sup>94</sup> Wir wollen nachfolgend kurz die entsprechende Stelle rekonstruieren und damit verdeutlichen, warum ausgerechnet dieser im Vergleich zur *Politeia*, zum *Phaidon* oder *Timaios* eher weniger beachtete Dialog hier an Bedeutung gewinnt, und damit auch den Bezug zur Erklärung historisch betrachtet rechtfertigen.

---

<sup>94</sup> Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012): 2, eigene Hervorhebungen. Sich darauf berufend ebenfalls Schaffer (2009): z.B. 375. Vor allem aber Schnieder (2015) mit einer ausführlichen Untersuchung dieser Passage oder wie Schnieder selbst es formuliert: dem *Meisterargument*. So wird in Schnieders Untersuchung „eine textnahe Rekonstruktion des Meisterarguments vorgestellt und gegen andere Lesarten des Textes verteidigt. Sodann wurden spezifische Interpretationen der Prämissen vorgenommen, welche diese plausibel machen. Die Interpretation stellt dabei den Topos der Erklärung in das Zentrum des Arguments, und zwar nicht bloß dort, wo er durch den erklärenden Junktor „weil“ explizit von Platon ins Spiel gebracht wird. Er ist auch für das Verständnis des Argumentationsziels unabdingbar, selbst wenn dies durch den Wortlaut der Konklusion des Meisterarguments zunächst nicht offen zu Tage liegt – denn für Sokrates hat, wie gesehen, bereits die Leitfrage des Dialogs, „Was ist das Fromme?“, eine explanatorische Pointe. Schließlich wurde eingehend der verbreitete Vorwurf diskutiert, das Argument beruhe auf einer fatalen Äquivokation. Dabei wurde argumentiert, dass es zwar interessante und offene Fragen zur Asymmetrie von „weil“ geben mag (Ist „weil“ mehrdeutig? Kann „weil“ gegenläufige Prioritätsbeziehungen ausdrücken?), dass aber die für die Beurteilung des Arguments *relevanten* Fragen beantwortet werden können – und zwar zugunsten des Arguments.“, 252. Einerseits also interpretiert Schnieder die entsprechende Stelle des *Euthyphron*. Andererseits konzentriert er sich auch auf die in dieser Stelle vermittelte Art und Weise der Erklärung, um so die Parallele zu *grounding* ziehen zu können.

Die Stelle, auf die sich Vertreter:innen des *grounding* primär beziehen, ist im *Euthyphron* 5c-12e zu finden. Sokrates fordert seinen Gesprächspartner Euthyphron auf:

So sage mir nun um Zeus' willen, was du jetzt eben so genau zu wissen behauptest, worin doch deiner Behauptung nach das Gottesfürchtige und das Gottlose besteht, sowohl in Beziehung auf Totschlag als auf alles übrige.<sup>95</sup>

Euthyphron nennt Sokrates daraufhin ein konkretes Beispiel hinsichtlich eines Totschlags. Das scheint aber nicht das zu sein, was Sokrates hören will.

Du erinnerst dich doch, daß ich dir nicht dieses aufgab, ich einerlei oder zweierlei von dem vielen Frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst, durch welchen alles Fromme fromm ist.<sup>96</sup>

Durch was ist das Fromme fromm? Das ist es, was Sokrates erfahren will. Bestimmte Beispiele, in denen etwas fromm ist oder nicht, interessieren ihn eher weniger, weil sie partikular sind, nicht aber allgemein, völlig abstrahiert von jeglichen Beispielen. Sokrates ist auf der Suche nach dem Wissen, was das *Wesen* des Frommenseins ist, also warum alles, was fromm ist, eben fromm ist.

Also greift Euthyphron auf die Götter zurück: „Was also den Göttern lieb ist, ist fromm; was nicht lieb, ruchlos.“<sup>97</sup> Aber auch das kann Sokrates im Laufe der Untersuchung nicht zufriedenstellen, stellt sich schließlich heraus, dass dieselbe Sache manchen Göttern lieb, manch anderen jedoch ruchlos erscheint. Also wird die Antwort modifiziert: Fromm ist das, was *allen* Göttern lieb ist.<sup>98</sup> Darauf fragt Sokrates jedoch, „ob wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist[.]“<sup>99</sup> Die Frage bleibt also bestehen: Durch was ist das Fromme fromm?

Beide kommen zu folgenden Zwischenfazit:

Also, weil es fromm ist, deshalb wird es geliebt, und nicht weil es geliebt wird, deshalb ist es fromm.<sup>100</sup>

Allerdings treibt Sokrates dieses Zwischenfazit abermals *ad absurdum* und ist noch immer nicht zufrieden mit dieser Antwort. Er führt Euthyphron seinen Denkfehler vor:

---

<sup>95</sup> Euthphr., 5c7-d1: “νῦν οὖν πρὸς Διὸς λέγε μοι ὃ νυνδὴ σαφῶς εἰδέναι δυσχυρίζου, ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φησὶ εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων;”

<sup>96</sup> Ebd., 6d9-11: “Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἐν τῇ ἡ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ’ ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν;”

<sup>97</sup> Euth., 6e11-7a1: “Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.“

<sup>98</sup> Vgl.: Ebd., 9c, v.a. aber d: “– ἀλλ’ ἄρα τοῦτο ὃ νῦν ἐπανορθούμεθα ἐν τῷ λόγῳ, ὡς ὃ μὲν ἂν πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν ἀνόσιόν ἐστιν, ὃ δ’ ἂν φιλῶσιν, ὅσιον· ὃ δ’ ἂν οἱ μὲν φιλῶσιν οἱ δὲ μισῶσιν, οὐδέτερα ἢ ἀμφοτέρα, ἄρ’ οὕτω βούλει ἡμῖν ὀρίσθαι νῦν περὶ τοῦ ὁσίου καὶ τοῦ ἀνοσίου;

– Τί γὰρ κωλύει, ὦ Σώκρατες;

– Οὐδὲν ἐμέ γε, ὦ Εὐθύφρων, ἀλλὰ σὺ δὴ τὸ σὸν σκόπει, εἰ τοῦτο ὑποθέμενος οὕτω ῥᾶστά με διδάξεις ὃ ὑπέσχου.“

<sup>99</sup> Ebd., 10a2-3: “ἄρα τὸ ὅσιον ὅτι ὁσίων ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὁσίων ἐστιν;”

<sup>100</sup> Ebd., 10d6-7: “Διότι ἄρα ὁσίων ἐστιν φιλεῖται, ἀλλ’ οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὁσίων ἐστιν;”

- Also ist das Gottgefällige nicht das Fromme, o Euthyphron, noch auch das Fromme das Gottgefällige, wie du sagst, sondern verschieden ist dieses von jenem.
  - Wie doch das, Sokrates?
- Weil wir doch zugeben, das Fromme werde deshalb geliebt, weil es fromm ist, nicht aber, weil es geliebt wird, sei es fromm. Nicht wahr?
  - Ja.
- Das Gottgefällige aber sei, weil es von den Göttern geliebt wird, eben dieses Geliebtwerdens wegen gottgefällig, nicht aber, weil es gottgefällig ist, werde es geliebt.
  - Das ist richtig.
- Wenn also nun, lieber Euthyphron, das Gottgefällige und das Fromme dasselbe wäre, so müßte ja, wenn das Fromme um des Frommseins willen geliebt wird, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden; wenn aber das Gottgefällige wegen des von den Göttern Geliebtwerdens gottgefällig ist, alsdann auch das Fromme wegen des Geliebtwerdens fromm sein. Nun aber siehst du, daß beides sich entgegengesetzt verhält und also auch gänzlich voneinander verschieden sein muß. Denn das eine ist, weil es geliebt wird, ein solches zum Geliebtwerden, das andere aber, weil es etwas ist zum Geliebtwerden, wird eben deshalb geliebt. Und es scheint beinahe, o Euthyphron, als wolltest du, gefragt, was das Fromme ist, das Wesen desselben nicht aufzeigen, sondern nur eine Eigenschaft angeben, die ihm zukommt, daß nämlich dem Frommen das eignet, von allen Göttern geliebt zu werden, als was aber ihm dies eignet, das hast du doch nicht gesagt.<sup>101</sup>

Letztendlich kann vorerst keine zufriedenstellende Antwort auf die Ausgangsfrage gefunden werden. Aber die Antwort darauf interessiert uns hier auch nur sekundär; was vor allem interessant ist, ist das Vorgehen des Sokrates bzw. die Fragestellung an sich. Worin ist es begründet, dass etwas fromm ist? Worin ist die Frömmigkeit allgemein begründet? Oder mit einem explanatorischen Moment versehen: Wie ist es erklärbar, dass etwas fromm ist? Sokrates zielt auf eine Art Erklärung ab, die nicht kausaler Natur zu sein scheint.<sup>102</sup> Es geht um das *Wesen* der Pietät und dabei scheint Sokrates auf Methoden zurückzugreifen, die zum maßgeblichen Konzept des *grounding* geworden sind. Es geht Sokrates nämlich in erster Linie darum,

<sup>101</sup> Ebd., 10d12-11b1: „– Οὐκ ἄρα τὸ θεοφιλὲς ὁσίον ἐστίν, ὃ Εὐθύφρων, οὐδὲ τὸ ὁσίον θεοφιλές, ὡς σὺ λέγεις, ἀλλ’ ἕτερον τοῦτο τούτου.

– Πῶς δὴ, ὦ Σώκρατες;

– Ὅτι ὁμολογοῦμεν τὸ μὲν ὁσίον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὁσίον ἐστίν, ἀλλ’ οὐ διότι φιλεῖται ὁσίον εἶναι ἢ γάρ;

– Ναί.

– Τὸ δέ γε θεοφιλὲς ὅτι φιλεῖται ὑπὸ θεῶν, αὐτῷ τούτῳ τῷ φιλεῖσθαι θεοφιλὲς εἶναι, ἀλλ’ οὐχ ὅτι θεοφιλές, διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι.

– Ἀληθῆ λέγεις.

– Ἀλλ’ εἴ γε ταῦτόν ἦν, ὃ φίλε Εὐθύφρων, τὸ θεοφιλὲς καὶ τὸ ὁσίον, εἰ μὲν διὰ τὸ ὁσίον εἶναι ἐφιλεῖτο τὸ ὁσίον, καὶ διὰ τὸ θεοφιλὲς εἶναι ἐφιλεῖτο ἂν τὸ θεοφιλές, εἰ δὲ διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ θεῶν τὸ θεοφιλὲς θεοφιλές ἦν, καὶ τὸ ὁσίον ἂν διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὁσίον ἦν· νῦν δὲ ὁρᾶς ὅτι ἐναντίως ἔχεται, ὡς παντάπασιν ἐτέρω ὄντε ἀλλήλων. τὸ μὲν γάρ, ὅτι φιλεῖται, ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι· τὸ δ’ ὅτι ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι, διὰ τοῦτο φιλεῖται. καὶ κινδυνεύεις, ὦ Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὁσίον ὅτι ποτ’ ἐστίν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δὲ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι πέπονθε τοῦτο τὸ ὁσίον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν· ὅτι δὲ ὄν, οὔπω εἶπες.“

<sup>102</sup> Wobei Hofweber beispielsweise eine kausale Lesart vorschlägt. Dagegen allerdings Raven (2012).



wodurch oder warum etwas Frommes fromm ist, bzw., aus welchem Grund eine fromme Sache fromm ist. Da der erfragte Grund dabei weder kausal im zeitgenössischen Sinne des Wortes, noch ein reiner Erkenntnisgrund ist, hat Sokrates anscheinend just die Art von Abhängigkeits- bzw. Vorrangsbeziehung im Auge, die auch das Thema der zeitgenössischen Debatte ist.<sup>103</sup>

Aufgrund dieses Vorgehens also die Suche nach einer *Begründung*, die eine Art von Erklärung zu sein scheint, die wiederum nicht kausaler Natur ist, kann also auch Platon als Vorreiter der *grounding*-Debatte gelten. Platons *Euthyphron* kann letztendlich als Bestätigung dessen dienen, womit wir uns zuvor beschäftigt hatten: Nämlich, dass zwischen *grounding* und Erklärung ein eindeutiger Zusammenhang festgestellt werden kann.

Aber nicht nur Platon, sondern auch sein Schüler Aristoteles hat einen gewaltigen Einfluss auf diese Debatte, wie wir folgend zu zeigen versuchen werden, wenn wir abermals auf Aristoteles' primär Seiendes zurückgreifen.

### 7.3.2. Aristoteles' primär Seiendes

Nun wurde bereits vorhin erwähnt, dass *grounding* durchaus als Fundamentalphilosophie verstanden werden kann, für einige Autor:innen<sup>104</sup> das Moment der Fundamentalität sogar das entscheidende am *grounding* ist. Doch gibt es einen Ursprung einer solchen Annahme? Dass *grounding* durchaus als neo-aristotelische Debatte bezeichnet werden kann, wurde schon des Öfteren angemerkt. Denn in der Tat scheint die Suche nach dem *fundamentalen Sein* in den Fußstapfen der Suche nach der *primären Art des Seins* zu stehen. Diesen Zusammenhang wollen wir uns folgend genauer ansehen.

Vertreter:innen des *grounding* wollen sich bewusst und konsequent von der quineschen Metaphysik, also der Frage danach, *was* es gibt, abwenden. Für sie stellt sich ganz im aristotelischen Sinne die Frage, *wie* etwas ist, also: Ist etwas fundamental für die Existenz von etwas anderem? Oder andersherum: Ist eine Existenz weniger fundamental als die andere? Das scheint die zeitgenössische Interpretation der Suche nach dem primär Seienden zu sein. Doch nicht nur, dass die Vertreter:innen sich mit diesem Ansatz von der quineschen Methode abwenden, sie sprechen ihr sogar insofern die Sinnhaftigkeit in Frage, indem sie behaupten, dass diese quinesche Methode letztendlich das ist, was die aristotelische Methode auf der ersten Stufe zu leisten hat, nämlich erst einmal die Identifizierung desjenigen, was es gibt. Während die Metaphysik Quines dann jedoch stehen bleibt, geht diejenige Aristoteles' eine Stufe weiter, also eine Ebene höher, und fragt danach, was von dem, das in der ersten Stufe identifiziert wurde, fundamental ist

---

<sup>103</sup> Krämer/Schnieder (in Schrenk, 2017): 278. Vgl. dazu auch Correia/Schnieder (in Correia/Schnieder, 2012): "The Socratic question, hence, aims at the *ground* of piety.", 3.

<sup>104</sup> Hier sei wieder vor allem Schaffer (z.B. 2009) erwähnt.

oder eben nicht.<sup>105</sup> Alles, was Quines Metaphysik bieten kann, bietet auch der (neo-)aristotelische Ansatz; aber mithilfe dieses Ansatzes kann eine Struktur der Realität identifiziert werden, die die vorherrschenden Relationen zwischen den Dingen erfasst. Dieses Verständnis scheint eindeutig auf Aristoteles zurückzugehen. Dinge werden klassifiziert und einer Ebene des Daseins zugeordnet. *Grounding* als „a species of metaphysical determination“<sup>106</sup> ist ganz eindeutig mit Aristoteles' Ontologie-Verständnis in Verbindung zu bringen. Das konnten wir bereits in den Ausführungen dieser Untersuchung zu Aristoteles feststellen, aber auch an manchen anderen Stellen aus den *Kategorien* und der *Metaphysik* bestätigen die Annahme, dass Aristoteles einen gewichtigen Einfluss auf die *grounding*-Debatte darstellt. Denn so schätzt er sein eigenes Vorgehen als ein solches, das nach dem Grund der Existenz der Dinge fragt, also nach der primären Art des Seins, auf die die sekundäre, tertiäre etc. Art des Seins zurückgeführt werden kann, ein. Aristoteles selbst formuliert dementsprechend in der *Metaphysik*:

In solchem Sinne also heißt dies früher und später, anderes heißt so der Natur und dem Wesen nach; früher nämlich heißt dann etwas, was ohne anderes sein kann, während dies nicht ohne jenes [...]. Da nun das Sein in mehreren Bedeutungen ausgesagt wird, so ist zuerst das Subjekt früher, und deshalb ist das Wesen (Substanz) früher [...].<sup>107</sup>

Damit ergibt sich der fast schon wortwörtliche Einfluss Aristoteles' auf *grounding*. Eine (generelle) Metaphysik darf nicht dabei stehen bleiben, existierende Entitäten aufzuzählen – vielmehr muss sie zu einer strukturierenden Ontologie werden, die danach fragt, was primär ist – oder im Vokabular des *grounding* gesprochen: *what grounds what* –, sodass eine realitätstheoretische Strukturanalyse erfolgen kann.

Somit können sowohl *grounding*, so verstanden, als auch Aristoteles' Metaphysik als Fundamentalphilosophie charakterisiert werden.<sup>108</sup> Es wird gleichzeitig, wie Audi

---

<sup>105</sup> Für eine solche Einschätzung vgl. auch Schaffer (2009): z.B. 367. Zu der Verbindung von aristotelischer und quinescher (genereller) Metaphysik äußert sich Schaffer zudem: „I am *not* suggesting that the Aristotelian account is enough to save the Quinean method, but only that it helps. The question of what is the canonical logic, for instance, remains underdetermined even by the invocation of ordering structure. *Nor* I am suggesting that the Aristotelian questions of grounding are prior to the Quinean existence questions. I *am* merely suggesting that they are interwoven. What I am trying to suggest is that traditional metaphysics is so tightly interwoven into the fabric of philosophy that it cannot be torn out without the whole tapestry unraveling. Substantial metaphysics is unavoidable. One might at least try to do it well.“, 372-373. Auch hieran anschließend könnte man vorwerfen, dass die bloße Identifikation dessen, was existiert, nicht genügt, sondern vielmehr muss daran anschließend die Frage gestellt werden, was fundamental und was nicht fundamental existiert, also letztendlich, *wie* etwas existiert.

<sup>106</sup> Leuenberger (2013b): 152.

<sup>107</sup> Met., V, 11, 1019a1-6: „τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρό- τερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ [...]. (ἐπεὶ δὲ τὸ εἶναι πολλαχῶς, πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον, διὸ ἡ οὐσία πρότερον [...]).“ Ein anderes Beispiel, das aber auch eine andere, explanatorische Ebene betrifft findet sich in Met, IX, 10, 1051b6-8: „Nicht darum nämlich, weil unser Urteil, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten.“ [οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἴ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σε λευκὸν εἶναι ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.]

<sup>108</sup> So z.B. Höffe (1996) über die aristotelische Metaphysik: „Die Erste Philosophie versteht sich als Grundwissenschaft oder Fundamentalphilosophie.“, 141. Man könnte „Die Erste Philosophie“ auch durch

treffend feststellt, deutlich, „that grounding is essentially tied to the Aristotelian idea that all entities ultimately depend on substances. Grounding is the relation of dependence doing the work in this hierarchical structure.“<sup>109</sup> Diese hierarchische Strukturierung der Realität kann durch die für *grounding* charakteristische Frage nach dem Fundamentalen erfolgen. Denn die Frage danach, was fundamental ist, ergibt letztendlich eine solche *Struktur*, durch die eine Beziehung zwischen Entitäten deutlich wird. Dementsprechend ist mit Schaffer festzuhalten:

That is, the neo-Aristotelian will begin from a *hierarchical view of reality* ordered by *priority in nature*. The primary entities form the sparse structure of being, while the grounding relations generate an abundant superstructure of posterior entities. The primary is (as it were) all God would need to create. The posterior is grounded in, dependent on, and derivative from it. The task of metaphysics is to limn this structure.<sup>110</sup>

Damit bleibt schlussendlich nur noch einmal festzuhalten, dass das Konzept des *grounding*, wie es von einigen Autor:innen verstanden wird, unter aristotelischem Einfluss nicht dabei stehen bleibt zu fragen, *was* es gibt, sondern diese erste Stufe überwindet, indem es danach fragt, *wie* es ist – also fundamental in Bezug auf andere Entitäten oder eben nicht. Und dabei dient das aristotelische Vorgehen ganz eindeutig als programmatischer Einfluss auf das Untersuchungsgebiet von *grounding*.

Die Annahme der Fundamentalität als Moment des *grounding* klingt zwar plausibel – gerade im Hintergrund des Philosophie-geschichtlichen Einflusses –, sie stellt aber auch vielleicht den problematischsten Punkt dar. Daher muss folgend die Fundamentalität näher beleuchtet und untersucht werden, ihre Probleme aufgedeckt und diskutiert werden. Denn – und das scheint eindeutig zu sein – die Fundamentalität scheint ein entscheidender Faktor in Hinblick auf unser übergreifendes Thema, Grade der Realität, zu sein, weshalb folgend der Fokus auf ihr liegt.

---

„*grounding*“ ersetzen und die nachfolgende Charakterisierung trafe für manche Autor:innen genauso passend zu.

<sup>109</sup> Audi (in Correia/Schnieder, 2012): 118. Das wiederum zeigt auch, inwiefern *grounding* eben keine (bzw. nicht nur) Relationen zwischen Fakten erklären kann, sondern sogar zwischen klassisch verstandenen Substanzen. Denn Substanzen sind keine Fakten, sondern grundlegende Entitäten, von denen anderes ausgesagt wird, während sie selbst von nichts anderem ausgesagt werden. Eine Feststellung, die uns in Kürze näher beschäftigen wird.

<sup>110</sup> Schaffer (2009): 351. Allerdings scheint bei Schaffer hier ein Missverständnis der *grounding*-Beziehung vorzuliegen: Gott müsste neben den Substanzen auch die Eigenschaften erschaffen – er könnte jedoch nicht die Eigenschaften vor den Substanzen erschaffen. Eine *grounding*-Beziehung ist nämlich in der Regel keine genetische Beziehung.

## 7.4. Eine fundamentalistische und damit reduktionistische Verfahrensweise im *grounding*?

### 7.4.1. Was ist eine fundamentalistische und reduktionistische Verfahrensweise?

*Grounding* war als der Versuch einer Analyse, die nicht darauf abzielt, *was* und *ob* etwas existiert, sondern *wie* etwas existiert, bestimmt worden. Um dieses *Wie* zu bestimmen, greift – wenn man Schaffer und Batchelor beispielsweise folgt – *grounding* auf die Unterscheidung zwischen *fundamental* und *weniger fundamental* zurück. Dabei sind die ontologische und explanatorische Ebene ineinander verwoben und der Zusammenhang unauflösbar: Denn so ist die fundamentale Entität in der Lage, die weniger fundamentale Entität mindestens partiell zu erklären. Wenn *grounding* in der Lage ist, zwischen *fundamentalen* und *weniger fundamentalen* Entitäten zu differenzieren, indem danach gefragt wird, was in was gründet, soll es – wenn man Krämer und Schnieder folgt – möglich sein, die Realität als eine hierarchische Struktur zu identifizieren. Diese Ansicht könnte man als „*metaphysical foundationalism*“<sup>111</sup> bezeichnen und dieser *metaphysical foundationalism* soll folgend näher analysiert werden.

Was genau bedeutet es eigentlich, wenn etwas fundamental ist? Und was bedeutet es umgekehrt, wenn etwas nicht fundamental ist? Ganz grundlegend scheint es so zu sein, dass eine Entität *weniger fundamental* ist als die Entität, die sie gründet.  $x$  ist in  $y$  gegründet. Folglich ist  $y$  *fundamentaler* als  $x$ ,  $x$  dementsprechend weniger fundamental als  $y$ . Ohne  $y$ , kein  $x$ .<sup>112</sup>  $y$ , wie Schnieder formulieren würde, ist der „*existential host*“<sup>113</sup> für  $x$ , und damit eine notwendige Bedingung<sup>114</sup> für die Existenz von  $x$ . Durch solche Dependenzgefüge, in der das *Fundamentale*, also ein Dasein, welches in nichts mehr gegründet und damit selbstständig und unabhängig ist, vom *weniger Fundamentalen*, einem in etwas anderem gegründeten Dasein, unterschieden wird, kann schließlich die Realität, wie Krämer und Schnieder es beschrieben haben, als ein strukturiertes System von in bestimmter Weise aufeinander bezogenen Dingen identifiziert werden. Dabei sind die darin maßgebenden, fundamentalen Entitäten gleichzeitig auch „*ontological foundations*“<sup>115</sup>, also Prinzipien, die diese Strukturierbarkeit der Welt durch ihr Selbst-Sein gewährleisten.

Aber Fundamentalität kann auch mehr als zwei Entitäten betreffen. Bleiben wir dafür beim Beispiel von  $y$ , das  $x$  gründet, um ein weiteres Moment der Fundamentalität aufzuzeigen, der *Transitivität*. *Transitivität*, wie sie *grounding* oft unterstellt wird und eben erläutert wurde, wäre zu beobachten, wenn man  $z$  als dasjenige hinzuzieht, was  $y$  wiederum gründet. Damit wäre letztendlich  $z$  das *fundamentalste* Glied der Kette, auf das neben  $y$  auch  $x$  letztendlich zurückgeführt werden könnte, sogar müsste, wenn man die Existentialkette richtig begreifen will.

---

<sup>111</sup> Bliss (2014): 245. Vgl. dazu auch sowie Schaffer (2009): z.B. 373.

<sup>112</sup> Aber ohne  $x$  kann  $y$  durchaus existieren. Die Relation ist, wie vorhin angemerkt, *asymmetrisch*. Vgl. dazu auch Correia (2008): 1014.

<sup>113</sup> Schnieder (2020): 98.

<sup>114</sup> Es könnte auch sein, dass  $y$  die notwendige Bedingung für  $x$  ist, sogar die hinreichende. Das spielt für das Verständnis von Fundamentalität aber in diesem Fall eine eher untergeordnete.

<sup>115</sup> Westerhoff (2020): 152.

Anhand der Transitivität scheint sich nämlich auch unmittelbar ein weiteres Merkmal aufzuzeigen, nämlich das eines *reduktiven* Vorgehens. Was ist damit gemeint? Um eine Existentialkette – ähnlich einer Bewegungskette, die man erst richtig verstanden hat, wenn man den Ursprung der Bewegung identifiziert hat – zu verstehen, ist es notwendig, ihren Ursprung und damit gleichzeitig ihr erstes Glied zu identifizieren. Wenn man nun im Falle von *grounding* versucht, das fundamentale Sein zu identifizieren, versucht man gleichzeitig, die notwendigen Bedingungen für eine Existenz zu identifizieren. Bei dem oben aufgeführten Beispiel würde es dementsprechend nicht genügen,  $x$  auf  $y$  zurückzuführen, um die Existentialkette von  $x$  vollends nachvollziehen zu können – vielmehr müsste man auch  $z$  hinzuziehen, um die Existenz von  $y$  wiederum erklären zu können, aber vor allem auch, um das Dasein von  $x$  umfänglich nachvollziehen zu können. Es scheint somit nötig zu sein, *reduktionistisch* vorzugehen und die Existenz weniger fundamentaler Entitäten auf fundamentalere *zurückzuführen*, um bestimmte Existentialketten zu verstehen.

Das ist allerdings *rein theoretisch* und damit *theoriestrategisch* zu verstehen. Prinzipientheoretisch kann ich  $x$  auf  $z$  zurückführen und  $y$  überspringen, praktisch existieren  $y$  und  $x$  natürlich weiterhin, aber eben weniger fundamental. Wenn ich also die Struktur der Welt vollends verstehen will, muss ich dasjenige näher beleuchten, welches am Anfang einer solchen Existentialkette steht und auf das sich andere Glieder dieser Kette zurückführen lassen.

Abermals scheint *grounding* damit der aristotelischen Substanztheorie sehr nahe zu stehen. Denn was ist es, was Aristoteles meint, wenn er die *primäre Art des Seins* identifizieren will? – Das grundlegende (fundamentale) Sein, auf welches jegliches andere, weniger grundlegendere Sein *zurückzuführen* ist, mit anderen Worten: das weniger Selbstständige und Abhängige wird in Verbindung mit dem Selbstständigen und Unabhängigen gesetzt. Mit der Annahme eines fundamentalistischen Prinzips scheint also auch ein reduktionistisches, ein „*Reductionism*“<sup>116</sup>, einherzugehen. Die Welt, deren Struktur mithilfe des Konzepts des *grounding* erläutert werden soll, ist durch Fundamentales und weniger Fundamentales hierarchisch aufgebaut: Das weniger Fundamentale lässt sich mit den Prinzipien des *grounding* auf das Fundamentalere zurückführen und damit eben auch *theoretisch reduzieren*. Indem nämlich gesagt wird, dass  $x$  in  $y$  gegründet ist, wird die Relation zwischen  $x$  und  $y$  adäquat beschrieben und kann wie folgt wiedergegeben werden:  $y$  ist fundamentaler als  $x$ , indem  $y$  für die Existenz von  $x$  mindestens eine notwendige Bedingung ist, sodass  $x$  somit auch auf  $y$  ontologisch

---

<sup>116</sup> Correia (2008): 1017. Vgl. neben Fine (1994) auch Rosen (2010), der sich ausführlicher mit Reduktionismus im *grounding* beschäftigt, z.B. 122: „As I understand the notion, reduction is a metaphysical matter. To say that  $p$  reduces to  $q$  is not to say that  $p$  and  $q$  are synonymous, or that  $q$  gives the meaning of  $p$ . It is give an account of what it is for  $p$  to obtain. When we ask what it is for a substance to be a metal or for a curve to be continuous or for a person to be responsible for an action, we are not asking questions about what ordinary speakers or even experts have in mind. We are asking questions about the natures of the properties and relations in question.“ Außerdem diskutiert Rosen einen sogenannten Grounding-Reduction Link, allerdings bezogen auf verschiedene Propositionen, kritisch:

“Grounding-Reduction Link: If  $\langle p \rangle$  is true and  $\langle p \rangle \leftarrow \langle q \rangle$ , then  $[p] \leftarrow [q]$ .

In words: If  $p$ 's being the case consists in  $q$ 's being the case, then  $p$  is true in virtue of the fact that  $q$ . The prima facie case for the Link comes from examples.”, 123.

zurückgeführt werden kann. Mit der Annahme eines solchen fundamentalistischen Prinzips geht also auch ein reduktionistisches einher.

Mein Lachen ist in mir<sup>117</sup> in dem Sinne gegründet, dass ich ohne mein Lachen durchaus weiter existieren kann, mein Lachen ohne mich wiederum nicht, sodass ich letztendlich dafür verantwortlich bin, dass mein Lachen existiert. Ich bin sozusagen das *Existenz-Fundament* meines Lachens, weil mein Lachen auf mich zurückgeführt werden kann. So ist die Relation zwischen mir und meinem Lachen mithilfe von *grounding* adäquat wiedergegeben: Ich bin fundamentaler als mein Lachen, weil die Existenz meines Lachens von meiner Existenz schlechthin (ontologisch) abhängt. Diese Beziehung ist eindeutig *asymmetrisch*. Nur weil meine Existenz für die Existenz meines Lachens verantwortlich ist, heißt das nicht im Umkehrschluss, dass die Existenz meines Lachens für meine Existenz verantwortlich ist. Wenn man meinen Mund als dritte Komponente im Beispiel hinzunimmt, könnte man auch eine *transitive* Relation feststellen, die wiederum das reduktive Moment mit sich bringt: Dass mein Lachen existiert, ist auf die Existenz meines Mundes zurückzuführen. Dass mein Mund wiederum existiert, lässt sich auf meine Existenz schlechthin *zurückführen* oder *reduzieren*. Letztendlich kann ich damit behaupten, dass nicht die Existenz meines Mundes *alleine*, sondern meine Existenz *grundlegend* für die Existenz meines Lachens verantwortlich ist. Die Existenz meines Lachens steht am unteren Ende dieser Existentialkette, meine Existenz schlechthin als Einheit an ihrem Anfang.

#### 7.4.2. Kritik einer fundamentalistischen und reduktionistischen Verfahrensweise

So viel sei nun erst einmal zur Fundamentalität und zum Reduktionismus im *grounding* gesagt. Beides ist nicht als unproblematisch zu bewerten, denn es gibt noch einige Fragen, die offen bleiben und denen man sich annehmen muss.

Eine der ersten Fragen, die sich stellen, ist die Frage danach, ob – wenn man abermals auf das oben aufgeführte Beispiel von  $x$ ,  $y$  und  $z$  zurückkommt – eine Entität an sich oder eben nur relational betrachtet fundamental sein kann: Ist Fundamentalität eine extrinsische oder intrinsische Eigenschaft? Ist es überhaupt eine Eigenschaft, die die „relation between an object and its ground“<sup>118</sup> wiedergibt oder müssen wir von „absolute fundamentality“<sup>119</sup> sprechen? Ist, wie Westerhoff zurecht fragt, die Fundamentalität “of some entity  $x$  something that is only to do with  $c$ , something  $x$  could have in a lonely state, or does it in turn depend on something else?”<sup>120</sup>

Um der Antwort auf diese Frage auf die Spur zu kommen, bleiben wir vorerst bei dem Beispiel der Variablen und richten zuerst den Fokus auf  $y$ . Bei  $y$  scheint es eindeutig der

---

<sup>117</sup> Mit „mir“ oder „ich“ verstehen wir hier unsere gesamte Existenz schlechthin als Einheit, in dem Fall als Mensch, auch wenn uns hier einige Mereolog:innen sicherlich widersprechen würden.

<sup>118</sup> Westerhoff (2020): 168.

<sup>119</sup> deRosset (2013): 5.

<sup>120</sup> Westerhoff (2020): 251.

Fall zu sein, dass sein fundamentales Dasein rein relational einzuschätzen ist. Fragt man nach dem Existenz-Fundament und dem *immediate ground* für die Existenz von *x*, erscheint *y* auf den ersten Blick. *y* ist fundamentaler als *x*. Der Komparativ bei dieser Aussage zeigt bereits das Relative, das Vergleichende, an. Nun zieht man jedoch auch *z* hinzu und bemerkt, dass *y*, verglichen mit *z*, nicht mehr das fundamentalste Glied, sondern vielmehr, dass *y* wiederum selbst in *z* gegründet ist. *y*, mit *x* in Beziehung gesetzt, ist *fundamental*. *y*, mit *z* in Beziehung gesetzt, ist *nicht mehr fundamental*, zumindest verglichen mit *z*. *y* ist so in gewissem Sinne beides. Es scheint damit auch so zu sein, dass „Fundamentalität“ nicht rein binär zu verstehen ist. Es scheint mehrere Differenzierungen als „fundamental“ und „nicht fundamental“ zu geben, wie das Beispiel nahelegt, beispielsweise „fundamentaler“ oder „weniger fundamental“. *y* ist fundamentaler als *x*, aber weniger fundamental als *z*. Was ist aber mit *z* an sich? Ist *z* schlicht fundamental, indem es am Beginn einer Existentialkette steht und damit theoretisch auch ohne die anderen Variablen existieren kann, selbst also völlig unabhängig und selbstständig ist? So zumindest scheint es zu sein. *z* kann einzig und allein für sich stehen, indem es nicht auf etwas anderes reduzierbar, sein eigenes Existenzfundament und damit an und für sich fundamental ist.<sup>121</sup> Allerdings könnte man dem entgegen, dass Fundamentalität in Bezug auf eine einzige Entität, also rein reflexiv, schlicht keine Rolle spielt. Denn was bedeutet es, dass *z* an und für sich fundamental sein soll? Unter dem Gesichtspunkt, so könnte man argumentieren, gibt es nichts, von dem sich *z* als fundamentale Entität abheben kann. Dennoch – und das steht außer Frage – muss *z* als höchst selbstständige Entität gleichzeitig auch immer fundamental in dem Sinne sein, dass *z* unabhängig ist.

Ein weiteres Problem bezüglich Fundamentalität ist noch viel tiefergreifend, weil es die Notwendigkeit und Existenz von Fundamentalität *schlechthin* in Frage stellt. Bis jetzt sind wir vor allem Schaffer und Batchelor in ihrer Annahme gefolgt, dass *grounding* fundiert sein muss. Diese ‚*Well-Foundness*‘ ist allerdings kritisch zu hinterfragen. Denn muss *grounding* unbedingt ‚*well-founded*‘<sup>122</sup> sein? Ist es überhaupt grundsätzlich *möglich*, dass *grounding well-founded* ist? Bliss beispielsweise zweifelt das grundlegend an.<sup>123</sup> Wir wollen uns folgend also mit der grundsätzlichen Frage beschäftigen, inwiefern *grounding* überhaupt *well-founded* sein kann bzw. muss.

Um im Variablen-Beispiel zu bleiben: *z* konnte als die fundamentale Entität der Existentialkette *x*, *y*, *z* identifiziert werden. Was jedoch, wenn *z* selbst noch einmal auf etwas anderes zurückzuführen ist? Westerhoff sieht hier zwei potentielle Möglichkeiten, die *Well-Foundness* zu umgehen:

---

<sup>121</sup> Dagegen: Ebd.: 253: „Fundamentality is always implicitly understood as relative to a specific set.“  
Neutraler: deRosset (2013): z.B. 5.

<sup>122</sup> Für eine solche Ausdrucksweise vgl. z.B. Westerhoff (2020): 152, 157 sowie Bliss (2014): 245. Für einen Überblick vgl. Clark/Liggins (2012): 819f.

<sup>123</sup> Vgl.: Bliss (2014): z.B. 250, der den *metaphysical foundationalism* grundlegend anzweifelt und u.a. für die logische Möglichkeit von ‚*non-well-founded*‘ (245, eigene Hervorhebungen) Dependenzketten argumentiert, oder anders herum: dass infinite *grounding*-Regresses nicht zwangsläufig ‚*vicious*‘ (252) sein müssen.

When foundationalism is abandoned, the options are either dependence all the way down, or dependence all the way round.<sup>124</sup>

Einerseits könnte die Existentialkette also *ad infinitum* geführt werden und *z* somit nur augenscheinlich der Beginn einer solchen sein, weil die Kette bei näherer Betrachtung immer weiter zu führen wäre, z.B. mit *w*, was wiederum von *v* abhängt etc., weil es letztendlich *nichts* gibt, das *ungrounded* ist. Andererseits könnte die Fundamentalität auch die Dynamik eines Zirkels annehmen und *z* wieder in *x* münden.

Auch Bliss sieht es als logisch möglich an, dass Dependenzketten nicht *well-founded* sind,<sup>125</sup> und sieht auch kein Problem darin, weil nicht alle infiniten Regresse „viciously“<sup>126</sup> sein müssen. Es könnte nämlich auch den Fall geben, dass es Dependenzgefüge gibt, bei denen der Start- oder Endpunkt zwar eindeutig markiert ist, aus diesem jeweiligen Punkt jedoch eine infinite Kette hervorgeht oder in den eine infinite Kette mündet. Westerhoff gibt dafür folgendes Beispiel:

And if I copy a book from the library, which is a copy of a manuscript, which is a copy of another manuscript and so on, there must be some token of the work down the line that has not been copied from somewhere else, but composed by an author. Otherwise, where would the contents of the manuscript have come from?<sup>127</sup>

Übertragen wir das auf das Beispiel mit *x*, *y* und *z*. *x* ist ein Buch aus der Bibliothek. *y* ist ein Manuskript, das dem Buch zugrunde liegt. *z* ist das ursprünglichere Manuskript, auf das *y* und damit letztlich auch *x* zurückzuführen sind, weil *z* nämlich *y* und *x* zugrunde liegt. Es gäbe somit also eine *grounding-chain*, die zwar *well-founded* ist,<sup>128</sup> wenn man *z*

---

<sup>124</sup> Westerhoff (2020): 246. Zusätzlich auch 296: „What grounds the grounds must, it appears, either go all the way down, or all the way round.“ Außerdem: “Though our intuitive understanding of ontological fundamentality might suggest that chains of grounding relation that bottom out are finite, it is clear that as long as we accept the possibility of finite entities [...] containing infinitely many other entities within them [...] it is possible that there are cases where the chain of ontological reduction that follows the chain of grounds downwards is infinitely long.”, 155.

<sup>125</sup> Bliss (2014): 245. Bestätigend dazu Rodriguez-Pereyra (2015): “It might be objected that there cannot be bottomless grounding chains, that is, that every chain must end in an ungrounded ground. I do not see why there cannot be such ‘bottomless’ chains. But I do not need their possibility to make my point. For it is sufficient that there can be dense chains of grounding, that is, chains of grounding such that between any two elements there is a further element. In this case it will also be true that no element of such a chain will be closer to a fundamental entity than any other element of it (except, of course, when the member in question is the ungrounded ground of the chain).”, 530. Außerdem Westerhoff (2020): „There are no *logical* reasons that would rule out the anti-foundationalist position.”, 191. Schaffer (2003) für eine ausführlichere Diskussion, Clark/Liggins (2012, 819f.) für einen Überblick.

<sup>126</sup> Bliss (2014): 246.

<sup>127</sup> Westerhoff (2020): 160.

<sup>128</sup> Dazu auch Bliss (2014) mit seiner bestätigenden Einschätzung: “Well-founded grounding chains need not be finite, although, more often than not, when philosophers argue there has to be something fundamental they are arguing that grounding chains must be finitely long.”, 247. Zudem ergänzend Westerhoff (2020): “First, it does not seem to be the case that existential dependence going infinitely backwards *per se* is a problem. A chain can go backwards infinitely and still have a beginning [...]”, 160. Er stimmt damit Bliss in gewisser Weise zu: “As we noted before, not every infinite regress is vicious, and not every circular account theoretically problematic.”, 168.



als Anfang der Existentialkette setzt, allerdings auch infinit sein kann. So könnte man die Reihe der Kopien in der Tat *ad infinitum* führen (z.B. verkauft sich das Buch so gut, dass es immer neue Auflagen gibt), hätte damit aber wohl nicht das, was man unter „viciously“ infinit versteht, vorliegen.

Westerhoffs Beispiel lässt sich aber auch in die andere Richtung weiter zuspitzen, wenn man das Beispiel andersherum auslegt: Ohne Autor *w* gäbe es auch kein ursprüngliches Manuskript *z*. *z* ist also in gewisser Hinsicht auf *w* zurückzuführen, ohne *w* nämlich kein *z*. *w* hängt wiederum von seinem biologischen Material *v*, welches wiederum selbst nicht ungegründet ist, ab usw. Wir hätten somit also einen eindeutigen Endpunkt mit dem Buch *x*, aber könnten den Beginn der Existentialkette nicht bestimmen, weil sich immer wieder neue *grounds* ergeben. Beide Richtungen sind möglich, beide sind auf ihre Art und Weise infinit, aber Westerhoff und Bliss ist in ihrer Einschätzung, dass solche infiniten Ketten nicht „viciously“ sind, in gewisser Weise zuzustimmen.

Dependenz „*all the way down*“<sup>129</sup> oder *all the way up* ist *per se* kein Problem, sondern durchaus eine mögliche Wiedergabe der Verhältnisse der Realität – jedenfalls ist es eine Möglichkeit, die mindestens diskutiert werden sollte. Aber es ist nicht die einzige Möglichkeit neben dem Prinzip der Fundamentalität. Wenn man Westerhoff und Bliss weiter folgen möchte, ist es nämlich weiterhin möglich, dass es sogenannte „*circles of ground*“<sup>130</sup> gibt, Dependenz also auch „*all the way round*“<sup>131</sup> geht. Das wiederum würde für *grounding* bedeuten, dass *symmetrische Relationen* zugelassen werden können. *x* ist in *y* gegründet und *y* ist in *x* gegründet. Darin wird jedoch auch kein Problem gesehen:

This urges the question, what exactly is so bad about circles of ground?<sup>132</sup>

Es fällt im ersten Moment schwer, sich einen sogenannten *circle of ground* vorzustellen, aber eine Möglichkeit wäre beispielsweise<sup>133</sup> die Relation zwischen einer Statue und ihrer äußerlichen Form<sup>134</sup>. Eine Statue hängt hinsichtlich ihrer Existenz von ihrer Form ab, denn ohne eine solche würde die Statue nicht existieren. Andersherum hängt aber auch die Form der Statue von der Existenz der Statue an sich ab. Also ist die Dependenz zirkulär. Trotz der (berechtigten) Einwände (z.B. könnte man die Prämissen hinsichtlich ihrer Adäquatheit – vor allem mit einem aristotelischen Hintergrund – angreifen) sei das nur als Versuch eines solchen Beispiels verstanden. Ein anderes Beispiel wären Sokrates und Sokrates‘ Leben. Ohne Sokrates auch nicht Sokrates‘ Leben; ohne Sokrates‘ Leben aber auch nicht Sokrates. Wieder wäre die Dependenz zirkulär. Sicherlich sind die vorgebrachten Beispiele angreifbar, zeigen aber, dass solche Fälle prinzipiell möglich sein könnten, je nach dem, welche Prämissen man akzeptiert oder eben nicht (z.B. ob Sokrates und Sokrates‘ Leben überhaupt zwei voneinander zu trennende Entitäten sind).

---

<sup>129</sup> Westerhoff (2020): 154, eigene Hervorhebung.

<sup>130</sup> Bliss (2014).

<sup>131</sup> Westerhoff (2020): 156.

<sup>132</sup> Bliss (2014): 246.

<sup>133</sup> In Rückgriff auf Westerhoff (2020): 188f.

<sup>134</sup> Im Original: „boundaries“.

Westerhoff treibt den Gedanken weiter auf die Spitze, wenn er selbst die Existenz solcher *circles*, die *infini*t sind, für plausibel hält:

There is also no reason why grounding cycles should be finite, A can depend on B, [...] which depends on A, with infinitely many entities in between.<sup>135</sup>

Neben solch infiniten Zirkeln, hält er aber auch den Extremfall in Hinblick auf Fundamentalität zumindest für nicht ausgeschlossen. Dieser Extremfall wäre es abschließend ganz grundsätzlich die „Non-existence of ontological Foundations“<sup>136</sup> jeglicher Art zu behaupten und somit einer potentiellen Fundamentalität ihre Berechtigung als adäquate Wiedergabe der ontologischen Verhältnisse der Realität abzusprechen.

Welche Positionen bzw. Möglichkeiten können wir also neben einer solchen Möglichkeit der kompletten Verneinung von jeglicher Fundamentalität bis jetzt festhalten? Zunächst einmal die Position, dass Fundamentalität mit einer durch und durch fundamentalen Entität am Anfang einer Existentialkette die Realität adäquat wiedergibt. Man könnte das als *finite well-founded-grounding-chains* bezeichnen. Hier sind vor allem Schaffer und Batchelor zu verorten. Dann gibt es die Möglichkeit von *finiten circles of ground* (z.B. A und B stehen *symmetrisch* zueinander), *infiniten circles of ground* (zwischen A und B, die symmetrisch zueinander stehen, gibt es eine infinite Anzahl von weiteren Entitäten), *finiten non-well-founded-grounding-chains*, *infiniten non-well-founded-grounding-chains*, aber zuletzt auch *infiniten well-founded-grounding-chains*.<sup>137</sup> Bliss und Westerhoff sind stellvertretend für solche Möglichkeiten zu nennen. Es ist auch nicht auszuschließen, dass alle oben aufgeführten Möglichkeiten *irgendein* Verhältnis, wie es in der Welt vorkommt, adäquat wiedergeben, und somit alle oder ein Teil der Möglichkeiten zutreffen.

Aber auch solche Positionen sind kritisch zu hinterfragen und werden wiederum von anderen Autor:innen grundsätzlich angezweifelt. Ross Cameron beispielsweise argumentiert gegen solche infiniten Dependenzketten ohne „*fundamental level*“<sup>138</sup>:

The thought is that while there is no general problem with completed infinities, there is a problem if metaphysical explanation never grounds out at some fundamental level. While you can have a fundamental level and infinitely many things dependent on that level, you cannot have dependence all the way down.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Westerhoff (2020): 156.

<sup>136</sup> Westerhoff (2020): 152. Zur Erläuterung 297: „The non-existence of the world referred to here is no ‘existence as something else’, but precisely the denial of the world’s ontological status.”

<sup>137</sup> Also letztendlich *circles*, *well-founded-grounding-chains* und *non-well-founded-grounding-chains*, und solche entweder *finit* oder *infini*t.

<sup>138</sup> Vgl. dazu auch Schaffer (2003). Ergänzend: Morganti (2009) sowie Sider (2007 und 2008).

<sup>139</sup> Cameron (2008): 3. Direkt Bezug hierauf nimmt Paseau (2010), der sich von Cameron dahingehend unterscheidet, dass er für „self-dependent entities“ (169) argumentiert.

Während Cameron also Dependenz *all the way up* für prinzipiell möglich und sinnvoll hält, sieht das bei Dependenz *all the way down* grundsätzlich anders aus. Deshalb folgert er dementsprechend weiter:

There must be a metaphysical ground, a realm of ontologically independent objects which provide the ultimate ontological basis for all the ontologically dependent entities [...].<sup>140</sup>

Allerdings ist seine Argumentation eher auf Intuition gestützt, denn trotz seines Postulats, eben jene nach unten hin *infiniten* Dependenzketten abzulehnen, ist sich Cameron über die Kontingenz seiner These bewusst:

I have offered a reason to *believe* in the *truth* of the intuition against infinitely descending chains of ontological priority, but I can think of no reason to *believe* in its *necessity*.<sup>141</sup>

Für Cameron mündet die Frage nach Fundamentalität daher vielmehr in einer Glaubensfrage, die – und dessen ist sich Cameron selbst auch bewusst – niemanden überzeugen wird

who thinks this talk of ontological priority is all a lot of rubbish; but I am not trying to do that. This paper is not trying to persuade you to believe in metaphysical explanation, only that if you *believe* in metaphysical explanation, you should *believe* it bottoms out somewhere. If you *believe* in priority, you should *believe* in fundamentality.<sup>142</sup>

Dass diese Argumentation wissenschaftlich nicht stichhaltig ist, ist dabei völlig offensichtlich. Was Cameron hier letztendlich vorschlägt, ist ein Dogma. Mit dem Stichwort „believe“ schlägt Cameron vor, das Dogma von einem „fundamental level“ zu akzeptieren, und damit *well-founded-grounding-chains* anzunehmen, obwohl es ersichtlich erscheint, dass es dafür keinen endgültigen Beweis gibt.

Einen anderen „Lösungsvorschlag“ formuliert wiederum Westerhoff, der der Frage nach Fundamentalität oder Nicht-Fundamentalität – wie wir gesehen haben – auch genauer auf den Grund geht. Laut Westerhoff

we should therefore arrive at an agnostic position regarding the well-foundedness of ontological dependence. We could not come up with strong arguments for our intuitive belief that ontological dependence had to be well-founded, either by identifying a contradiction in the non-well-founded position or by establishing the existence of a foundation directly.<sup>143</sup>

Beides ist nach Westerhoff plausibel: Fundamentalität in welcher Form auch immer, aber auch Nicht-Fundamentalität. Ist eine agnostische Grundhaltung also der einzige Ausweg aus diesem Problem? Ist es ein legitimer Ausweg, zu sagen, dass man sich hinsichtlich eines *fundamental levels* agnostisch verhalten sollte? Oder sollte man sogar einen Schritt

---

<sup>140</sup> Ebd.: 8.

<sup>141</sup> Ebd.: 12, eigene Hervorhebungen: *believe*.

<sup>142</sup> Ebd., eigene Hervorhebungen.

<sup>143</sup> Westerhoff (2020): 157.

weitergehen und mit Cameron das Dogma eines *absolut Fundamental* akzeptieren (oder genau umgekehrt)? Wenn ja, wie sähe ein solches aus? Wie könnte man sich einen solchen endgültigen *bottom* vorstellen? Hier soll nun ein Beispiel für eine Möglichkeit, wie ein solcher *bottom* aussehen kann, vorgestellt werden, nämlich der Monismus. Dieser soll als eine Art Ausblick und theoretische Durchspielung dessen, wohin ein „radikales“ und hypothetisches *grounding* führen kann, vorgestellt und diskutiert werden, daran anschließend soll die gesamte Diskussion rund um Fundamentalität und Reduktionismus eingeordnet werden. Zunächst also zum Monismus.

#### 7.4.3. Der Monismus als hypothetische Durchspielung von *grounding*

Absolute Fundamentalität, ein *bottom*, von dem alles ausgeht, ist etwas, das man vermuten könnte, wenn man das Reduktionsprinzip radikal weiterdenkt. Was am Ende übrig bliebe, wäre die *absolut fundamentalste Entität* auf dem absoluten „fundamental level“<sup>144</sup>, die den Beginn aller Existential- und Dependenzketten darstellt.

Wie könnte man sich einen solchen *bottom in concreta* vorstellen? Dass es solche *bottoms* als fundamentalstes Prinzip der Welt in der Geschichte der Philosophie gibt, steht außer Frage. Als Beispiele dafür seien Parmenides mit seinem *ὄν*<sup>145</sup> sowie Plotins *ἔν* gegeben.

---

<sup>144</sup> Vgl. dazu auch genauer: Schaffer (2003), der diese Hypothese als Titel seiner Untersuchung übernimmt. Ergänzend: Morganti (2009): „Is it correct to assume that there must be a fundamental level of things that do not depend on anything? How is the relation of ontological dependence to be conceived of?“, 271. Man könnte die Frage auch anders – z.B. wie Westerhoff (2020) – nuancieren und danach fragen, ob es eine *ultimately true theory* gibt, also eine Theorie, „such that its statements do not hold *in virtue of* anything else.“, 154. Vgl. dazu auch 255: “Each ultimately true theory of the world implies that there are some facts or truths that are brute. For the foundationalist these are the facts that whatever entities populate the most fundamental level exist, for the anti-foundationalist it is the fact that no level is fundamental. Ultimately true theories fail to exist if no facts or truths are brute, and of course this means that they must hold because of something else, and existentially depend on this something.” Auch könnte man mit Bliss (2014) mit einem explanatorischen Schwerpunkt fragen. Man würde nach dem *explanans* fragen, “that seeks to explain how any dependent fact exists at all. There are at least two ways in which we might cash out this claim. The first understands there to be a new further fact that the foundationalist wishes to explain: the fact that any dependent fact exists. The second understands the problem to be that for each dependent fact it must have a *complete metaphysical explanation* – the idea being that where our dependent facts *do not* have complete metaphysical explanations, of no fact have we explained how it actually exists, in which case we have not actually explained how any dependent fact exists at all.“, 250. Man würde dementsprechend zu einem alles erklärenden *explanans* gelangen, bei dem nicht mehr nach dem „Warum?“ gefragt werden kann: “An explanation is complete when we are no longer able to continue to ask "but why?" When are we no longer able to continue to seek for explanations? When we hit something that does not have an explanation, of course! This is just what it is to be fundamental. The demand for complete explanations is just the demand that our explanatory chains terminate.“, 252. Vgl. dazu auch Cameron (2008): 12.

<sup>145</sup> Dabei sei auf Rea (2001) mit seiner interessanten Untersuchung *How to Be an Eleatic Monist* hingewiesen, der mit seiner Untersuchung folgendes in Aussicht stellt: „What I offer in this paper is a way into the monist's frame of mind a model, if you will, for understanding this otherwise apparently

Beides sind Beispiele für einen klaren *Monismus*, also der Ansicht, dass der gesamten Welt ein allumfassendes, universales Prinzip zugrunde liegt bzw. beide begreifen dieses Prinzip als etwas wie die *Einheit schlechthin* (vor allem Plotin). Denn Einheit ist gerade für antike Philosophen ein entscheidendes Kriterium – sei es die Idee bei Platon, die Substanz bei Aristoteles oder eben das Eine bei Plotin. Aber auch neuzeitlichen Philosophen kann man einen solchen Monismus unterstellen, indem der christliche Gott als monotheistischer Gott dasjenige ist, was höchst selbstständig und unabhängig ist, weil alles andere erst durch ihn geschaffen wird, während er selbst hingegen das einzige Ungeschaffene darstellt.<sup>146</sup> Die dadurch entstehende universelle Einheit war auch zu dieser Zeit in entscheidender Leitgedanke.

Aber auch innerhalb des *grounding* kann man einen solchen Einheitsgedanken unterstellen, wie wir folgend sehen werden. An dieser Stelle sollte das Ganze allerdings vielmehr als hypothetische Durchspielung dieser theoretischen Option, die zeigt, inwiefern *grounding* als Analysemittel dazu führen kann, die Realität als ein strukturiertes *Ganzes*, wie Krämer und Schnieder es beschrieben haben, zu verstehen, indem man *grounding-chains* „radikal“ immer weiter bis zu einem *fundamental level* führt, verstanden werden.

---

unintelligible world view. I will not argue that we should find Eleatic monism plausible; but I will show that, contrary to what many of us might initially have expected, the doctrine does have a legitimate place on the landscape of contemporary metaphysics.”, 129. Laut Rea erreicht man diesen Eleatismus, wenn man vier Thesen akzeptiert:

„EXTENSIONISM There are no unextended material objects.

EXCLUSIVISM Not every filled region of space at every time is filled by a material object.

ETERNALISM There are some past objects, there are some future objects, and there neither were nor will be objects that do not exist.

THE PLENUM PRINCIPLE Spacetime is a connected set of points, and every region of spacetime, no matter how small, is filled by matter.”, 129-130. Trotz aller Innovativität ist sich Rea auch über Unkonventionalität seines Ansatzes bewusst, hält aber an ihm fest: „I do not deny that Eleatic monism is counterintuitive. However, I think that the degree to which it is counterintuitive can be mitigated. Eleatic monism denies that there are familiar particulars that come into and pass out of existence, last over time, and so on. But note that denying the existence of familiar particulars is not the same as denying the existence of anything that could give rise to the experiences that help to explain our belief that there are familiar particulars. All of our dog-experiences, tree-experiences, and so on could be caused by non-persisting stuff distributed spatiotemporally in ways just like the spatial and temporal parts of real persisting dogs, trees, and so on would be distributed if there were such things. Of course, given that we exist and that our experiences of the world are in constant flux, Eleatic monism entails that we are not denizens of the material world. But it does not require us to deny anything that is manifest to the five senses.”, 147.

<sup>146</sup> Erwähnen kann man dabei auch das Prinzip vom zureichenden Grunde, was gerade in der vorkritischen Zeit immer wieder angeführt wurde, um auf die fundamentalste Ebene, die Ebene Gottes, zu schließen. Denn fragt man immer weiter nach dem *Warum* der Dinge, wird man irgendwann bei jeder Existentialkette auf Gott stoßen. Vgl. dazu auch Bender (2016), der dieses Prinzip mit „PZG“ abkürzt: „Ferner ist klar, dass das PZG ein sehr weitreichendes *metaphysisches* Prinzip ist. Die Welt muss so strukturiert sein, dass es keine „nackten“ Tatsachen gibt. Solche Tatsachen würden explanatorische Lücken erzeugen, und dann gäbe es nicht für alles einen hinreichenden Grund. Wie wir gleich sehen werden, glaubt Leibniz z. B., dass aus dem PZG folgt, dass es weder einen absoluten Raum noch eine absolute Zeit gibt, und dass es keine zwei Substanzen geben kann, die numerisch verschieden sind, sich aber exakt gleichen. Dies sind natürlich sehr substantielle metaphysische Thesen, die zeigen, dass das PZG für Leibniz ein Prinzip mit weitreichenden metaphysischen Konsequenzen ist.“, 232.

Wie sähe ein Monismus vom *grounding* her gedacht also aus? Grundlegend müsste dieser *bottom* im Vokabular des *grounding*, schreibt man der Debatte das Moment der Fundamentalität zu, das *fundamentalste Sein* sein, da ein solches in nichts anderem mehr gegründet ist.

Wie könnte sich dieses fundamentalste Sein aber ansonsten gründen? Es scheint nur die Möglichkeiten zu geben, dass es *sich als absolutes Fundament* entweder *selbst gründen* kann<sup>147</sup> oder schlicht *ungrounded* sein müsste. z. beispielsweise könnte das absolut Fundamentale sein, indem es wiederum durch sich selbst, z., gegründet ist oder gar nicht gegründet ist.

Das wiederum kommt fast schon einem Versuch eines Gottesbeweises nahe:

There are a variety of different ways in which circles of ground may be achieved. The first, and perhaps most obvious, of these is by way of a reflexive instance of the relation. A controversial, but historically note worthy, example of such a case of self-dependence is God. If God exists, He exists because He exists; or the fact that God exists is self-grounded.<sup>148</sup>

Philosophie-geschichtlich käme das zum Beispiel auch der Annahme von platonischen Formen oder sogar einem aristotelischem Ersten Beweger, den man hier passenderweise „an ungrounded grounder“<sup>149</sup> nennen könnte, sowie sogar einem kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis sehr nahe.

---

<sup>147</sup> Vgl. dazu auch Paseau (2010), der, wie bereits angemerkt, auf Cameron (2008) Bezug nimmt. Paseau formuliert die „Standard-Darstellung“ von ontologischer Dependenz folgendermaßen:

„e is ontologically independent =<sub>def</sub> there is no x such that e ontologically depends on x.

A related notion is

x is one of the D<sup>e</sup>s =<sub>def</sub> e ontologically depends on or is identical to x.“, 171. Allerdings will sich Paseau von dieser „Standard-Ansicht“, wie er sie beispielsweise Cameron unterstellt, lösen und schlägt eine alternative Sichtweise vor: „What if one adopts the alternative view and classifies entities that depend only on themselves as ontologically independent? The only difference in the two views consists in the first definition, which on this second view becomes

e is ontologically independent =<sub>def</sub> there is no x such that x is not identical to e and e ontologically depends on x.

The remaining definitions are then identical.“, 173. So kommt Paseau zu folgendem Ergebnis für eine „fundamental layer“: „Using the earlier definition, I can now define what it is for the Es to be the ultimate ontological basis of the Xs:

The Es are the ultimate ontological basis of the Xs =<sub>def</sub>

(i) for each of the Xs, some of the Es are its ultimate ontological basis

(ii) each of the Es is among the ultimate ontological basis of at least one of the Xs.

Finally, the definition of reality’s *fundamental layer*:

The Es are the fundamental layer =<sub>def</sub> the Es are the ultimate ontological basis of all the entities in reality.“, 174. Allerdings ist sich Paseau selbst ebenfalls der Kontingenz seiner These bewusst, denn „one’s notion of fundamental layer will be relative to one’s notion of ontological dependence. If there are certain kinds of infinite dependence scenarios such as those mentioned earlier, reality does not have a fundamental layer. But it has what one might call a *maximal partial fundamental layer*, which consists of the maximal partial ultimate ontological basis of everything.“, 174.

<sup>148</sup> Bliss (2014): 248 als Faktualist, zusätzlich vgl. auch: 252. Auch Westerhoff versteht diese Option als eine „in which all facts are ultimately grounded in the fact that God exists, and every finite search for ultimate grounds will finally arrive at this fact, which is not in turn grounded by any other facts.“, 154.

<sup>149</sup> Westerhoff (2020): 185.

Wenn es nun einen *ungrounded ground* gibt, der als ultimatives *explanans* alles andere in gewisser Weise metaphysisch erklären kann, indem er das selbstständigste und unabhängigste Seinsfundament für alles andere ist, ist der Zusammenhang zum Monismus unübersehbar. Denn wenn es ein solches allumfassendes, universales Prinzip gibt, spricht man eben vom *Monismus*.

Prominent innerhalb der Debatte ist auch die Zusammenführung von Mereologie, Monismus und *grounding*. Monismus allgemein wird beispielsweise von Morganti in Bezug auf den Kosmos als die größtmögliche Einheit wie folgt definiert:

The *monist* view that what is basic is the entire universe and it is the *cosmos* that is ontologically prior and independent, while its parts are derivative and dependent, was held by the likes of Parmenides, Plato, Plotinus, Proclus, Spinoza, Hegel, Lotze and Bradley.<sup>150</sup>

Mereologie und Ontologie scheinen zusammenfallen zu können, die Nuancierung des Monismus fällt dabei anders als bei Plotin oder Parmenides aus, wobei die Parallelen natürlich offensichtlich sind. Die Frage lautet also, was „basic“ ist, und zur Auswahl stehen einerseits – monistisch und mereologisch gedacht – das gesamte Universum als die größte, ganzheitliche Einheit, die es gibt, die höchste Priorität für sich beanspruchen kann; andererseits – pluralistisch und auch mereologisch gedacht – die Elementarteilchen – welche davon genau, das überlassen wir den Physiker:innen – als „ultimate concrete parts“<sup>151</sup>, die dasjenige sein könnten, was das Unabhängigste und Selbstständigste darstellt.

Welchem der beiden extremen Gegensätze müssten wir nun Priorität zusprechen? Innerhalb des Monismus fiele die Antwort auf das Universum als das größte, einheitliche Ganze, welches damit das fundamentalste Dasein führt, weil alles andere von ihm abhängt und es selbst einheitlich und selbstständig ist. In radikaler Form könnte man *monistisch* formulieren, dass “there are no particles, pebbles, planets, or any other parts to the world. There is only the One.”<sup>152</sup> Das absolute Ganze, die absolute Einheit, stünde demnach als fundamentalste *und* einzig seiende Entität über den einzelnen Bestandteilen. Das wiederum würde bedeuten, dass letztendlich nur die größtmögliche Einheit *vollkommen und wirklich ist*, der Rest nur auf irgendeine Art und Weise, die man genauer analysieren müsste, aber sicherlich nicht vollkommen, sondern in einem – platonisch formuliert – unreinen Sinne. Diese Position lässt sich als „*existence monism*“<sup>153</sup> bezeichnen.

Damit grenzt sich der Monismus entscheidend vom Pluralismus ab, denn Pluralismus kehrt die Perspektive des Monismus um, indem er die elementarsten Teile des Universums für fundamentaler als das Universum als Ganzes hält.<sup>154</sup> Grob gesprochen und wie schon kurz umrissen, halten Pluralist:innen also die Elementarteilchen für das

---

<sup>150</sup> Morganti (2009): 271. Vgl. dazu wiederum Schaffer (2010, 32): „The monistic side can claim an intellectual pedigree tracing from Parmenides, Plato, and Plotinus, to Spinoza, Hegel, and Bradley.”

<sup>151</sup> Vgl. für diese Formulierung Schaffer (2010): 31.

<sup>152</sup> Schaffer (2003): 32, mit einer unüberhörbaren parmenideischen Klangfarbe; eigene Hervorhebungen.

<sup>153</sup> Vgl. dazu: Schaffer (2003).

<sup>154</sup> Dabei ist das Stichwort vor allem „gunk“ (vgl. dazu: Westerhoff [2020]: 190, der „gunk“ als Objekte, die keine Teile mehr besitzen, definiert, aber auch Cameron [2008]: 5f.).

fundamentale Sein im Universum, Monist:innen hingegen das Universum als Ganzes.<sup>155</sup> Beide Thesen haben eine ganz offensichtliche und unterschiedliche Radikalität in sich. Beide fragen auch gleichermaßen danach, was fundamental ist. Insgesamt also

[t]he debate between monists and pluralists [...] concerns which objects are fundamental. In particular it concerns the connection between the mereological order of whole and part and the metaphysical order of prior and posterior. Monism and pluralism will emerge as exclusive and exhaustive views of what is fundamental.<sup>156</sup>

In diesem Rahmen soll und kann gar keine Entscheidung darüber getroffen werden, welche These die adäquate ist.<sup>157</sup> Wichtig für uns ist vor allem die Tatsache, dass man den Monismus, weniger radikal und parmenideisch verstanden, mit *grounding* in Verbindung gebracht werden kann. Denn eine solche These lässt sich auch „bodenständiger“ und nicht in solcher Radikalität formulieren. Hier kommt der sogenannte „Prioritätsmonismus“<sup>158</sup> ins Spiel. Kurz gesagt, *ist* laut Prioritätsmonismus *nicht nur* das große Ganze *seiend*, also das Universum als Ganzes, sondern auch seine einzelnen Teile *sind seiend*.<sup>159</sup> Es geht vielmehr darum, dass die größtmögliche Einheit, also das große Ganze, das fundamentalste Sein darstellt, das heißt, dass es ohne diese Einheit kein anderes Sein gäbe und es die notwendige Bedingung für eben dieses ist. Man könnte dies folglich auch so verstehen: Das Ganze hat den Teilen gegenüber (ontologischen) Vorrang, weil diese Teile letztendlich nur als *Teile des Ganzen* begriffen werden können. Es geht also nicht darum, irgendetwas das Sein oder gar die Existenz absprechen zu wollen, sondern vielmehr darum, ein Dependenzgefüge verschieden seiender Dinge zu analysieren. So jedenfalls kann man Schaffer als Vertreter eines solchen Prioritätsmonismus verstehen:

For the *priority monist* [...] whole is prior to part, and what is basic is the one ultimate whole. You and I and our various parts all exist, but merely as fragments of the world. We are shards.<sup>160</sup>

---

<sup>155</sup> Diese grobe Zusammenfassung soll nicht den Anschein erwecken, als gäbe es keine Untergruppierungen wie beispielsweise den *mereologischen Nihilismus* (vgl. dazu Schaffer [2007]: 175ff. sowie 181ff., für den der mereologische Nihilismus aber ohnehin im existentiellen Monismus „kulminiert“: „Maximal nihilism is monism by another name, and in what follows I will use ‘maximal nihilism’ and ‘monism’ interchangeably. The underlying doctrine is that the only actual concrete object is the universe: U. This underlying doctrine satisfies the monistic formula that exactly one concrete object exists, and it satisfies maximal nihilism by positing a maximally large simple, which is the unique mereological maximum on the classical model.”, 181).

<sup>156</sup> Schaffer (2010): 33.

<sup>157</sup> Es stellt sich ohnehin die Frage, ob man dieses Problem endgültig lösen kann.

<sup>158</sup> „priority monism“, Schaffer (2007): 190.

<sup>159</sup> Schaffer (2007) dazu: „*Of course* whole and part both exist. There is the world, you and I, and all of our various parts. Who could deny it?”, 189.

<sup>160</sup> Ebd.: 190. Vgl. dazu auch Schaffer (2009): 378. Die Diskussion rund um Schaffers Thesen nimmt Morganti (2009, z.B. 278) auf. Gegen Monismus und Schaffer argumentierend: Sider (2008) sowie (2007), z.B. 2: „But monism goes too far; it makes every fundamental fact maximally holistic.”



Wir sind zwar nur Teile, „Scherben“ des Ganzen, und damit sind wir nicht das Fundamentalste – es gibt nicht nur ein einziges Ding, welches *wirklich* existiert. Sowohl die größtmögliche Einheit, der Kosmos, als auch seine einzelnen Teile existieren *wirklich* – die Qualität ihrer Existenz unterscheidet sich nur. Der ontologische Komparativ kann dies wiedergeben. Der Kosmos ist die *grundlegende* Entität, der *ungrounded ground*, der Rest ist auf ihn zurückzuführen, aber dennoch in einer Weise seiend.

Wie sollte sich eine solche Position endgültig belegen lassen? Schaffer, der sich selbst der Theorie des Prioritätsmonismus verschreibt, führt bestimmte „*common-sense*-Argumente“ auf, um den Monismus zu begünstigen.<sup>161</sup> So führt er einerseits das Argument, dem *common sense* entsprechend, auf, dass das Ganze *vor* den Teilen zu positionieren ist. Viele Religionen, aber auch Philosoph:innen wie Platon (z.B. in seinem *Timaios*) beriefen sich darauf. *Common sense* sei es weiterhin grundsätzlich – und eine solche Einschätzung begünstigend –, dass der Kosmos ein Ganzes ist. So also sei es der Monismus, „that can claim the mantle of common sense.“<sup>162</sup> *Common-sense*-Argumente haben sicherlich irgendwo im Alltag Relevanz und ihre Berechtigung – zur Entscheidung, ob Monismus nun die adäquate Realitätswiedergabe ist, können sie jedoch nicht fundiert beitragen.

Auch darf nicht übersehen werden, wie problematisch Monismus ist. Der Monismus hat nämlich ganz grundlegend ein „problem of the domain“<sup>163</sup>. *Alles* zu erklären, ist eine gewaltige Aufgabe, deren Erfüllung grundsätzlich bezweifelt werden kann.<sup>164</sup> Die Frage nach Monismus scheint – der Frage nach der fundamentalsten Ebene analog – damit letztendlich einer Glaubensfrage zu ähneln, indem Monismus eine Frage der eigenen Überzeugung zu sein scheint und schließlich nicht endgültig beantwortet werden kann. Nichtsdestotrotz verdient er Beachtung, weil er als hypothetische Durchspielung *prinzipiell* eine Antwort auf die Frage nach einem endgültigen *bottom* und dem fundamentalsten Fundament, von dem alle Existentialketten ausgehen, liefern kann. Wenn man dem Universum als Ganzem diese Stellung zuspricht, hieße das dementsprechend, dass die Existenz des Universums fundamental für die Existenz von *allem anderen* ist. Wie plausibel oder unplausibel eine solche Annahme ist, kann und soll abschließend allerdings nicht beantwortet werden. Vielmehr hilft uns der Monismus in Bezug auf Fundamentalität dabei, eben diesen Aspekt des *grounding* folgend insgesamt einordnen zu können.

---

<sup>161</sup> Vgl. dazu genauer Schaffer (2010): 48f.

<sup>162</sup> Schaffer (2010): 49.

<sup>163</sup> Westerhoff (2020): 277.

<sup>164</sup> Vgl. dazu weiterhin: Ebd.: „We never seem to be able to talk about *absolutely everything*.“, 277. Sowie: “You are never able to bring *everything* together in one big collection.”, 278. Deshalb bezweifelt Westerhoff auch eine *ultimately true theory*: “The key claim of the denial of absolutely general quantification is that there cannot be a final theory of the world, since such a theory would encompass the totality of what there is [...].”, 292.

#### 7.4.4. Einordnung der Fundamentalität

Was heißt das nun in Bezug auf die Ausgangsfrage? Spiegelt man mithilfe eines Moments der Fundamentalität die Realität adäquat wider? Oder sollte man sich mit Westerhoff agnostisch gegenüber Fundamentalität verhalten? Oder ist Fundamentalität als gottesähnliches Dogma strikt abzulehnen? Oder sollte man eben mit Cameron ein Dogma einer fundamentalsten Ebene akzeptieren?

Beide Pole scheinen zu weit zu gehen. Denn weder erscheint es nötig, wie Bliss Fundamentalität grundsätzlich abzulehnen, noch scheint die Notwendigkeit zu bestehen, eine absolut fundamentale Ebene wie Cameron anzunehmen. Relational betrachtet, erscheint es durchaus gerechtfertigt zu sein, zwischen *fundamentaleren* und *weniger fundamentaleren* Entitäten komparativisch zu unterscheiden.  $y$  kann im Vergleich zu  $x$  fundamental sein, auch wenn  $z$  wiederum fundamentaler als  $y$  ist. Ob  $z$  nun die fundamentalste Entität ist oder nicht, kann vernachlässigt werden, wenn der primäre Untersuchungsgegenstand die Relation zwischen  $x$ ,  $y$  und  $z$  ist. Hier scheint eine gewisse Pragmatik gefragt zu sein, denn absolute Fundamentalität scheint einen Schritt zu weit zu gehen und tatsächlich in einem Dogma zu münden. Dennoch ist es offensichtlich prinzipiell möglich, mehrere Entitäten hinsichtlich ihrer Dependenz zu analysieren und sie zumindest als *relational fundamental* identifizieren zu können. Eine solche Annahme scheint die Struktur der Realität adäquat wiederzugeben. Ob  $z$  aber letztendlich *absolut fundamental* ist, oder gar  $v$  oder  $w$ , kann bezweifelt werden, damit also auch ein *most fundamental level*; die Relation zwischen  $x$ ,  $y$  und  $z$  hingegen kann in ontologischer Manier hinsichtlich ihrer Fundamentalität –  $x$  als am wenigstens oder gar nicht fundamentale und  $z$  als fundamentalste Entität – analysiert werden. Eine Relation kann also zumindest in dieser bestimmten Relation *well-founded* sein.<sup>165</sup> Man sollte sich nur davon lösen, etwas wie ein *ens realissimum* oder einen alles fundierenden Gott, wie wir ihn vor allem in der unmittelbaren Zeit vor dem kritischen Kant kennengelernt haben, als das absolut Fundamentale anzunehmen, weil wir uns damit auf den Pfad eines Dogmas begeben zu scheinen.<sup>166</sup> Und wir dürfen dabei auch den kritischen Kant nicht einfach

---

<sup>165</sup> Rosen (2010) als Faktualist argumentiert in eine ähnliche Richtung, wobei er *Well-Foundedness* prinzipiell ablehnt: „We should not assume that the relation is well founded. That is a substantive question. It may be natural to suppose that every fact ultimately depends on an array of basic facts, which in turn depend on nothing. But it might turn out, for all we know, that the facts about atoms are grounded in facts about quarks and electrons, which are in turn grounded in facts about ‘hyperquarks’ and ‘hyperclectrons’, and so on ad infinitum. So we should leave it open that there might be an infinite chain of facts  $[p] \leftarrow [q] \leftarrow [r] \leftarrow \dots$ “, 116. Auch Westerhoff (2020) greift die Frage auf, ob Fundamentalität intrinsisch oder extrinsisch ist. Etwas wie  $y$  wäre auch für ihn rein intrinsisch fundamental. Denn “fundamentality of an entity  $x$  seems to be extrinsic, since independent of whether your theory claims that some objects are fundamental or that none are fundamental, these facts are always dependent, since they depend on what other objects there are: in the presence of some,  $x$  is fundamental, in the presence of others, it is not. So a truth about what is fundamental could never be a fundamental (that is, an independently obtaining) fact.“, 251-252.

<sup>166</sup> Zu einem alles fundierendem Gott in Bezug auf Leibniz beispielsweise vgl. neben Holz (1992, 69f.) v.a. Bender (2016): „Leibniz setzt ein kombinatorisches Modell von Attributen voraus. Außerdem wird deutlich werden, dass Leibniz eine nicht-reduktionistische Theorie der Modalität vertritt und dass Leibniz letztlich

wieder außen vorlassen: Ein solches Dogma – nenne man es Gott, das Eine, das absolute Wesen oder die fundamentale Ebene – ist etwas, wovon sich die Metaphysik nach der kritischen Wende Kants lossagen *muss*. Camerons Weg, ein Dogma von einer fundamentalen Ebene anzunehmen, scheint wieder einen Schritt zurück zu gehen und den kritischen Kant außer Acht zu lassen – was aber unbedingt zu vermeiden ist. Wir wollen keine Ontotheologie mehr, die letztendlich rein spekulativ ist. Wir haben auch gar kein Recht mehr dazu, eine Ontotheologie zu betreiben, mithin ein absolut fundamentales Wesen anzunehmen, weil Kant der gesamten *Metaphysica specialis* selbst völlig konsequent das Fundament entzogen hat. Deshalb erscheint es der völlig falsche Ansatz zu sein, ein solches Dogma annehmen zu wollen.

Auch der Zusammenhang zur Erklärung scheint uns dahingehend zu bestätigen. Denn wenn ich mithilfe von  $y$  und  $z$  die Existenz von  $x$  auf welche Weise auch immer *erklären* kann, indem die *explanantia* die *explananda* erläutern, kann ich verallgemeinert gleichzeitig – nur mit einem anderen Schwerpunkt – auch behaupten, dass das *Fundamentalere* das *weniger Fundamentale* erklärt.<sup>167</sup> Um die Existenz von  $x$  erklären zu können, muss ich die fundamentalen Entitäten  $y$  und  $z$  heranziehen, die gleichzeitig auch die notwendigen und hinreichenden Bedingung für die Existenz von  $x$  sein können bzw. müssen.

Wir sollten uns also von der Idee trennen, ein absolutes Fundament annehmen zu müssen, und eher pragmatisch an die Sache herangehen. Wenn ich eine Relation betrachte, kann ich in vielen Fällen relativ eindeutig anhand des Kriteriums von Fundamentalität sagen, wie das Dependenzgefüge zu verstehen ist. Gerade Problemfälle wie Fiktion, Abbildungen etc. lassen sich damit relativ problemlos auflösen (z.B. ist der Autor eines fiktiven Werks fundamentaler, mithin unabhängiger und selbstständiger, als das Werk selbst, denn ohne jenen gäbe es dieses nicht). Wir sollten also den kritischen Kant nicht vergessen, aber die generelle Metaphysik gleichzeitig auch nicht gänzlich aufgeben, da sie zu unserem Verständnis der Realitätsstruktur wesentlich beiträgt.

Gleichzeitig ist das allerdings eine Ansicht, die nicht von anderen Autor:innen in Bezug auf *grounding* geteilt wird. Nehmen wir ein Argument von Rodriguez-Pereyra.

Now take two members of such a chain,  $x$  and  $y$ , such that  $y$  grounds  $x$ . Is  $y$  more fundamental than  $x$ ? No, for there is no fundamental entity in their chain of grounding, and therefore it is not the case that there are fewer elements between  $y$  and a fundamental entity than between  $x$  and a fundamental entity.<sup>168</sup>

---

alle modalen Wahrheiten in der Essenz Gottes fundiert oder begründet.“, 19. Dass so etwas wie Leibniz' Position nicht mehr objektiv-wissenschaftlich vertreten werden kann, zeigt der kritische Kant wirkungsvoll.

<sup>167</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung auch deRosset (2013): „Grounding explanations provide us with both relative and absolute notions of fundamentality for facts. The relative notion first: one fact is *more fundamental* than another iff the one explains the other, but not vice versa.“, 5. Im Gegenzug dazu stellt deRosset auch die absolute Verwendung von Fundamentalität vor, die hier aber abgelehnt wird: „Given a relative notion, we can also define an absolute notion of fundamentality: a fact is *fundamental* iff it is not explained by any other fact.“, 5.

<sup>168</sup> Rodriguez-Pereyra (2015): 529.  $x$  und  $y$  wurden hier vertauscht, um dem Beispiel des gesamten Kapitels treu zu bleiben. Im originalen Beispiel von Rodriguez-Pereyra ist  $y$  nämlich in  $x$  gegründet.

Rodriguez-Pereyra scheint allerdings die absolute Verwendungsweise von Fundamentalität zu bevorzugen. Und in der Tat, verwendet man Fundamentalität absolut, kommt man schnell in Schwierigkeiten, denn an letzter Stelle wird man dazu gezwungen sein, ein Dogma annehmen zu müssen – und das sollte möglichst verhindert werden. Relational betrachtet sind wir allerdings durchaus in der Lage zu sagen, dass  $y$  fundamentaler als  $x$  ist.  $y$  grounds  $x$ , damit erklärt  $y$  in gewisser Weise auch  $x$ , was wiederum gleichzeitig bedeutet, dass  $y$  fundamentaler als  $x$  ist. Wir sehen also, dass man Rodriguez-Pereyra mit einem solchen Verständnis von Fundamentalität zuvorkommen kann.

Dieses komparativische Verständnis von Fundamentalität führt wiederum zur übergreifenden Thematik, nämlich Graden der Realität. Diese sollen abschließend in Zusammenhang mit der *grounding*-Debatte gesetzt werden, um so zu zeigen, dass eine Annahme solcher Philosophie-geschichtlich übergreifend und als systematisches Mittel zur adäquaten Erfassung der Realitätsstruktur gerechtfertigt und sind und sogar präsupponiert werden.

#### 7.5. Grade der Realität und *grounding* in einem Zusammenhang?

Im Laufe der Arbeit wurde versucht, die Rede von Graden der Realität sowohl in systematischer als auch in übergreifender Philosophie-geschichtlicher Hinsicht als adäquate Wiedergabe der Realität als ein Gefüge, in dem Dinge nicht *nebeneinander*, sondern *miteinander in Bezug* zu setzen sind, zu identifizieren. Philosophie-geschichtlich konnte über Platon, Aristoteles, Plotin sowie neuzeitliche Philosophen auf dem Weg zum kritischen Kant mit der Rede von Graden der Realität etwas wie ein gemeinsamer Nenner gefunden werden, indem alle Realitätskonzeptionen vielleicht nicht begrifflich, aber der Sache nach mit einer solchen Gradationsanalyse, *was wie* in der Realität wirkt, zu fassen waren. Übergreifend konnten wir zeigen, dass einem selbstständigen und unabhängigeren Sein ein höherer Grad an Realität zugeschrieben werden muss als weniger selbstständigem und abhängigerem Sein, weil jenes letztendlich mindestens eine notwendige Bedingung für dieses darstellt.

Nun gilt es, auch *grounding* diesbezüglich zu untersuchen und einzuordnen. Schon im Grundsatz scheint die Programmatik des *grounding* mit der Frage nach Realitätsgradation übereinzustimmen: Es wird nach dem *Wie* und der Einordnung eines Dings gefragt und was sich daraus insgesamt realitätstheoretisch ergibt, und nicht primär nach der reinen Existenz und eines Dings. Wenn *grounding* nach der fundamentalen Art des Seins fragt, auf die sich weniger fundamentale Arten des Seins zurückführen lassen, wird etwas über die *Qualität* des Seins ausgedrückt. Über die Qualität des Seins sprachen beispielsweise schon Platon und sein Schüler. Damit wird gleichzeitig auch etwas über die Qualität der

Existenz etwas ausgesagt, das heißt, auf welcher Ebene dieses so und so bestimmte Dasein angesiedelt werden muss. Oder anders ausgedrückt:

The fundamentalist starts with (a) a hierarchical picture of nature as stratified into *levels*, adds (b) an assumption that there is a bottom level which is *fundamental*, and winds up, often enough, with (c) an ontological attitude according to which the entities of the fundamental level are *primarily* real, while any remaining contingent entities are at best derivative, if real at all.<sup>169</sup>

(b) und (c) wurden bereits diskutiert. (a) ist an dieser Stelle vor allem interessant. Wenn Schaffer nämlich hier sinnbildlich von „levels of reality“ spricht, Leuenberger analog dazu von „realms of reality“<sup>170</sup>, liegt der Zusammenhang mit „degrees of reality“, die das, was *grounding* ausdrückt, wiedergeben können, auf der Hand.

y ist im Vergleich zu x ein höherer Grad an Realität zuzusprechen, weil y fundamental für x ist. z wiederum hat einen höheren Grad an Realität als y und x, weil es (pragmatisch betrachtet) den Beginn dieser Existentialkette markiert. Das, was bereits in der Geschichte der Philosophie identifiziert werden konnte, scheint man auch *grounding* entnehmen zu können, wobei die Unterscheidung zwischen fundamental und weniger fundamental als Indikator für dasjenige, dem ein niedrigerer oder höherer Grad an Realität inhärent ist, fungiert. Was folgt nämlich aus der Annahme, dass etwas fundamentaler als etwas anderes ist (von Platon bis offenbar hin zum *grounding*)? Offenbar, dass jenem ein höherer Grad an Realität als diesem inhärent sein muss, weil diese Existenz auf jene ontologisch zurückzuführen ist. Damit erfolgt eine realitätstheoretische Einordnung, sodass die verschiedenen Entitäten miteinander in Verbindung gebracht werden können und Realität *graduell* strukturiert werden kann. Auch die Frage nach Fundamentalität scheint nämlich ein graduelles Realitätsverständnis zu präsupponieren.

Auch ließe sich das Beispiel eines Monismus, den man als hypothetische Option von *grounding* anführen kann, indem man immer weiter nach dem *ground* des *grounds* des *grounds* etc. fragt, mit Graden der Realität in Verbindung bringen, genauer gesagt: mit dem *höchsten Realitätsgrad*. Cameron stellt sich dies folgendermaßen vor:

Suppose that the dependent is less real than what it depends upon. Moving along the chain from the fundamental to the dependent takes you from the real to the less real: if *a* is ontologically prior to *b* then *a* is more real than *b*. If we have an infinite sequence of entities closed at one end and open at the other, with an independent entity at the closed end, and each subsequent entity dependent on the entity before it in the sequence, then we know exactly what to say: the first entity is wholly real, the next a little less real, and so on.<sup>171</sup>

Für Ross Cameron ist ein Beleg dafür, dass es einen *höchsten Grad* an Realität, eine absolut fundamentale Ebene, geben muss, dass man Realität eben *graduell strukturiert* verstehen muss. Denn

---

<sup>169</sup> Schaffer (2003): 498.

<sup>170</sup> Leuenberger (2013a): 227.

<sup>171</sup> Cameron (2008): 10.

if you have a dependent entity at the closed end, and every sub-sequent entity depending on the entity that comes after it in the sequence, we do not know what to say about any of the entities.

None of them is wholly real, so how can any of them have any degree of reality?<sup>172</sup>

Etwas müsse demnach “wholly real” sein:

Assume that the dependent is indeed less real than that which it depends upon. Any good reason for holding that if nothing is wholly real then nothing can have any degree of reality simply presupposes the truth of the intuition in question. Why could not everything get a bit more real as we progress down the chain, without anything being wholly real? My intuition (in so far as I understand what 'real' means; I shall come back to this below) rules this out; but this just is the intuition that there must be a fundamental level.<sup>173</sup>

Cameron scheint hier etwas wie ein kantisches *ens realissimum* zu meinen. Jedenfalls sind die Parallelen kaum zu übersehen. Allerdings befinden wir uns mit solchen Annahmen abermals im Bereich der reinen Spekulation, wie Cameron selbst auch feststellt, indem er sich auf seine Intuition beruft. Dass eine solche Annahme mindestens diskussionswürdig ist, ist offensichtlich und wurde bereits eingeordnet – gerade auch der Zusammenhang mit dem *ens realissimum* zeigt, dass eine solche Annahme keine wissenschaftliche Berechtigung mehr nach Kant hat.

Eine Realitätsgradation kann hingegen – genau wie die Rede von fundamental und weniger fundamental – auch ohne einen spekulativen höchsten Grad an Realität auskommen. Etwas kann in Relation zu etwas anderem einen höheren Grad an Realität annehmen, auch wenn ihm verglichen mit etwas anderem ein niedrigerer inhärent ist. Man benötigt kein Dogma, welches ein *ens realissimum* festsetzt. Die uns zugängliche Erfahrungswelt genügt schon, um mindestens partiell eine Realitätsverständnis, welches graduell ist, analysieren zu können.

Folgendes wird somit angenommen:

Every entity has some degree of reality.<sup>174</sup>

Dabei könnte „every entity“ auch so ausgelegt werden, dass damit jede Entität, auf die wir als menschliche, endliche Wesen Zugriff haben. Wir müssen keinen *ungrounded ground*, keinen höchsten Grad der Realität annehmen, um eine Realitätsgradation insgesamt annehmen zu können. Eine solche hilft uns hingegen die Struktur der Welt – was auch immer diese Welt alles umfasst – verstehen zu können. Andersherum formuliert: Dadurch also, dass man mit einer solchen Gradationsanalyse verschiedene Entitäten in gewissem Sinne aufeinander beziehen kann, ergibt sich eine die Realität adäquat wiedergebende Struktur, in der Dinge nicht nebeneinander, sondern miteinander in Bezug gesetzt werden können.

Dabei scheint es sogar zu sein, dass die Rede von Graden der Realität gegenüber der Rede von Fundamentalismus innerhalb des *grounding* Vorteile hat. Man könnte sogar

---

<sup>172</sup> Ebd.: 10.

<sup>173</sup> Ebd.: 10.

<sup>174</sup> Ebd.

behaupten: *grounding* verstanden als Analyse von fundamentalen und weniger fundamentalen Entitäten benötigt die Voraussetzung, dass Realität graduell strukturiert ist; ein solches Verständnis wird geradezu präsupponiert – auch wenn viele Anhänger:innen der Debatte sich davon vielleicht lossagen wollen. Wenn *grounding* nämlich das Dasein dahingehend analysiert, scheint das Konzept einer Realitätsgradation dem zugrunde zu liegen.

Damit hat uns, bis hierhin zusammengefasst, die *grounding*-Debatte als zeitgenössische Debatte darin bestätigt, was wir vorher auch bei antiken und modernen Philosophen feststellen konnten: Die Rede von Graden der Realität ist ein adäquates Analysemittel, um die Struktur der Realität und eben ihren Grad zu bestimmen, sodass wir ein Bild von einer einheitlichen Welt bekommen, in der Dinge miteinander in Bezug gesetzt werden können. Wenn  $x$  in  $y$  *gegründet ist*, weil  $y$  (in welcher Weise auch immer) fundamentaler als  $x$  ist, hat  $y$  dementsprechend einen höheren Grad an Realität. Die Qualität des Seins unterscheidet sich grundlegend, und damit auch die Position im Gradationssystem der Realität.

## 7.6. Kritik an *grounding* und Graden der Realität

Nachdem wir nun einen Zusammenhang zwischen *grounding* und Graden der Realität herstellen konnten, gilt es abschließend, Kritik an beiden Konzepten zu diskutieren. Wir haben bereits einen Eindruck davon bekommen können, dass *grounding* durchaus auch kritisch bewertet wird, genauso wie das Konzept von Graden der Realität. An dieser Stelle ist es deshalb nun wichtig, Vorwürfen, die an dieser Stelle in Bezug auf Realitätsgradation oder *grounding* generell folgen könnten, zuvorzukommen oder auf solche einzugehen.

### 7.6.1. Kritik am *grounding*

Es wurde versucht, *grounding* als kohärentes Analysesystem und -mittel der Realitätsstruktur zu identifizieren. Nichtsdestotrotz bietet *grounding* gerade auch wegen seiner Heterogenität eine breite Projektionsfläche für Kritik in vielen Arten und Weisen. Es gibt einige Autor:innen, die das Konzept grundlegend ablehnen.<sup>175</sup> Solche

anti-grounders do not squabble over just how to regiment ground. They object that ground is confused, incoherent, or fruitless. They dismiss research programs focused on ground as ill-conceived, dead-end projects.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Z.B. Wilson (2014), Daly (in Correia/Schnieder, 2012), am deutlichsten aber Hofweber (2009).

<sup>176</sup> Raven (2012): 688, der aber klar *pro grounding* Stellung bezieht und argumentiert: „I have argued that anti-grounders fail to show that ground is confused, incoherent, or fruitless. But this does not provide a

Raven bezieht sich hier vor allem auf Hofweber, der in seiner Kritik vielleicht das Extrem darstellt. So bezeichnet Hofweber beispielsweise *grounding* und Ontologie allgemein als „Esoteric Metaphysics“<sup>177</sup>. Aber auch Wilson, die immerhin die Sinnhaftigkeit von einer Untersuchung hinsichtlich metaphysischer Dependenz anerkennt, schätzt *grounding* sehr kritisch ein, was man alleine an der Überschrift des zweiten Teils ihrer Untersuchung sehen kann: „The Uselessness of Grounding Alone for Investigations into Metaphysical Dependence“<sup>178</sup>. Für ihre Einschätzungen gibt es für Hofweber und Wilson eine Breite an Gründen.

Ein Kritikpunkt für Hofweber ist vor allem, dass *grounding* von Vertreter:innen oft als Analysemittel von Prioritätsbeziehungen verstanden wird. Hofweber schätzt das wie folgt ein:

The most common way to be an esoteric metaphysician in practice is not to have a primitive metaphysical concept that distinguishes the facts that are in the domain of scientific or other investigations from those that are there for philosophers to find out about. Rather these metaphysicians rely on a notion of metaphysical priority: some notion that claims that certain facts or things are metaphysically more basic than other facts or things. These notions of metaphysical priority usually get terms that are very familiar from ordinary discourse, but are supposed to have a distinctly metaphysical meaning. Examples of such notions are: more fundamental, prior, ultimate, the ground of, etc.<sup>179</sup>

Eine solche Analyse von Prioritätsbeziehungen scheint Hofweber grundlegend abzulehnen und stempelt solche Versuche gar als „esoterisch“ ab.

Aber auch die Tatsache, dass die Frage, *was* existiert, von Vertreter:innen des *grounding*, wie beispielsweise Schaffer, als trivial eingestuft wird, ruft Kritik bei Hofweber hervor. Für diesen sind solche *Was*-Fragen alles andere als trivial, aber auch nicht von

---

regimentation of ground. Regimentation is urgently needed, largely because of ground’s central role in metaphysics. My goal has been to vindicate the very attempt to regiment ground against objections that would dismiss it as yet another misguided attempt to regiment a bad idea (like phlogiston or astrology). This frees us to refocus our attention on the genuine open questions about ground and away from distracting, unpersuasive reasons for dismissing them.”, 700.

<sup>177</sup> Hofweber (2009): 266.

<sup>178</sup> Wilson (2014): 541. Für Wilson “Proponents of Grounding are correct that metaphysicians should be concerned with the question of what metaphysically depends on what; and they are correct that the idioms of metaphysical dependence are not properly interpreted in semantic, epistemic, causal or merely modal terms—necessitation and supervenience, in particular, are simply too coarse-grained to characterize appropriately metaphysical dependence. But this much leaves open whether these idioms are to receive, in whole or in part, a metaphysical interpretation in terms of a distinctive relation or relations of Grounding, or whether such idioms should rather be taken just to advert, schematically or otherwise, to one or other of the specific metaphysical relations—type and token identity, the functional realization relation, the classical mereological part-whole relation, the causal composition relation, the set membership relation, the proper subset relation, the determinable–determinate relation, etc.—already on the scene.“, 576. Insgesamt kann für Wilson *grounding* nicht “do the work proponents of Grounding want it to do. For Grounding, like supervenience, is too coarse-grained to characterize appropriately metaphysical dependence on its own—indeed, admits of such underdetermination that even basic assessment of claims of metaphysical dependence, or associated views, cannot proceed by reference to Grounding alone.”, 542.

<sup>179</sup> Hofweber (2009): 268.



Philosoph:innen zu beantworten, sondern von anderen spezifischen Wissenschaftler:innen. So hätten sich beispielsweise Mathematiker:innen darum zu kümmern, zu klären, ob es Zahlen gebe. Denn

there is the issue what question ontology is trying to answer. Many have thought that ontology is just the discipline that tries to find out what there is. But this is problematic, since whether there are numbers is settled in mathematics, not philosophy. Some, notably Quine, have endorsed this and accepted ontology as finding out what there is, and that this is settled in the sciences. Others reject that ontology is trying to find out what there is. Instead they hold that it is concerned with what there is in REALITY, or what there is ultimately/fundamentally/most prior/in the most objectively natural sense of '∃'. This leaves room for philosophy, but turns ontology into esoteric metaphysics. The present account is in the middle.<sup>180</sup>

Hofweber kann man hier so verstehen, dass die *eigentliche Frage nach der reinen Existenz* die Frage der Ontologie sein muss. Dabei werde Ontologie verstanden als Frage nach etwas spezifisch Existierendem jedoch auf seriöse Art und Weise nicht von Philosoph:innen betrieben, sondern von fachspezifischen Wissenschaftlicher:innen wie Mathematiker:innen.<sup>181</sup> Die „philosophische und metaphysische“ Frage, *inwiefern* etwas existiert, bringt für Hofweber eine esoterische Ebene und damit ganz offenbar eine gewisse Unseriösität mit sich. Denn Hofweber, so verstanden,

---

<sup>180</sup> Hofweber (2009): 283.

<sup>181</sup> Allerdings kann man Hofweber an anderer Stelle auch durchaus anders verstehen: “The question that ontology is trying to ask is just the question what there is, but it is neither trivial, nor is it, in the case of numbers, properties, and propositions, answered in mathematics or the sciences. Here is why. The question: (36) Are there numbers?

is underspecified and has two readings, one arising from the internal, and one from the external reading of quantifiers. The question corresponding to the internal reading is answered completely trivially in the affirmative.”, 283-284. Dazu auch 266: “Ontology makes the question of the domain very vivid. Is ontology trying to answer questions like

(1) Are there numbers?

It is not clear how this could be the question that ontology is trying to answer, since it would seem to turn the question into a trivial mathematical one. What then is ontology supposed to do?” Vgl. außerdem 284: “We also know this question is not trivially answered by easy arguments. And we know that it is not answered in mathematics. It is thus left open, available for philosophical consideration. A philosophical project of ontology has a domain, a distinct question about numbers not answered by mathematics. And so ontology makes sense as a philosopher’s project. But here is the rub: if all this is right then there is indeed a philosophical project of ontology, but the project is largely trivial.”

might hold that the questions that metaphysics is trying to answer involve distinctly metaphysical terminology. It would then be no wonder that the questions are to be addressed in metaphysics, since they involve terms that belong to metaphysics. This way of conceiving of metaphysics makes it easy to say why the question is in the domain of metaphysics, but hard to say what the question really is. We will call this approach to metaphysics *esoteric metaphysics*.

Esoteric metaphysics holds that the questions metaphysics aims to answer involve distinctly metaphysical terms. It is properly called ‘esoteric’, since one needs to understand distinctly metaphysical terms in order for one to understand what the questions are that metaphysics tries to answer. You have to be an insider to get in the door. Esoteric metaphysics and egalitarian metaphysics are supposed to be opposites. The distinctly metaphysical terms that occur in the questions of esoteric metaphysics are distinct in the sense that they are not available to all, but are special terms from metaphysics.<sup>182</sup>

Weiter kritisiert er also eine Trivialisierung der Frage “What is there?”, weil es für ihn die eigentliche Frage zu sein scheint, die es zu klären gibt. Mit einem Beispiel verdeutlicht er diese Einschätzung:

To give another example, consider the sentence:

(13) Everything exists.

On the one hand, it seems trivially true. All the things in the world have one thing in common: they all exist. But on the other hand, it seems clearly false. Santa doesn’t exist, and so there is at least one thing that doesn’t exist. So, not everything exists, and Santa is one of these things that doesn’t exist. These two ways of thinking about (13) correspond to our two readings of quantifiers. On the external reading of ‘everything’ (13) is true, and on the internal one it is false.<sup>183</sup>

Die “other hand”, die Hofweber hier anführt, scheint allerdings nicht „clearly false“ zu sein. Es scheint falsch zu sein, zu behaupten, dass Santa nicht existiert, weil er in gewisser Weise einen Platz in dieser Welt hat. Hier kommt nun die Stelle, an der man erkennt, wie wichtig es ist, nach genau diesem Platz in dieser Welt zu fragen. Denn Santa scheint durchaus zu existieren, aber nicht in dem Sinn, wie beispielsweise ein lebendiger Mensch selbst existiert. Oder anders ausgedrückt: Santa existiert nicht in dem *Grad* wie ein lebendiger Mensch. Was Hofweber anführt, ist ein Beispiel, das seinen eigenen Punkt – nämlich die Ablehnung der Frage, *wie* etwas existiert – hinterfragbar macht, denn sein Beispiel zeigt nur die Wichtigkeit der Frage danach, *wie* und in *welchem Grad* etwas existiert. Santa existiert vielleicht nicht wie ein Mensch aus Fleisch und Blut, aber er existiert dennoch in gewisser Weise. Ein Mensch aus Fleisch und Blut hat ihn nämlich erfunden und damit in diese Welt gebracht, weshalb man ein Dependenzgefüge feststellen

---

<sup>182</sup> Hofweber (2009): 267.

<sup>183</sup> Hofweber (2009): 277. Hofweber kommt sogar schließlich zu einem vernichtenden Urteil: „What this tells us is that in the relevant cases we can never hope to find a positive ontological project, where the philosophical discipline of ontology finds certain entities. If anyone finds entities, it’s the sciences (for overlap cases). What remains to be settled are various cases. How about events? How about sets? and so on. How these cases, all of which are overlap cases, will go will be determined by whether internalism or externalism is true for them. If externalism is true then metaphysics has nothing to contribute, if internalism is true then there are no such things.“, 287.

kann. Diese Feststellung scheint alles andere als esoterisch zu sein, sondern ganz entscheidend dafür zu sein, um für typische Problemfälle, also z.B. die Frage, wie fiktive Charaktere existieren, klären zu können. Hofwebers Kritik ist sicherlich an einigen Stellen berechtigt und *muss* ernst genommen werden, aber seine eigenen Beispiele zeigen auch, wie wichtig es ist, einen Weg zu finden, die Realitätsstruktur adäquat wiedergeben zu können, wie mit einer Analyse der Realitätsgradation.

Das ist jedoch nicht der einzige Kritikpunkt, den Hofweber hervorbringt. Auch metaphysische Erklärungen hält er für „clearly absurd“, wie er hervorhebt:

Some versions of esoteric metaphysics are clearly absurd. For example, one version might hold that the question that metaphysics is trying to answer is this:

(5) What is metaphysically the case?

But the notion of ‘metaphysically’ is not spelled out in further terms. It is taken to be primitive metaphysical concepts. In addition, there is supposed to be an independence between what is the case and what is metaphysically the case.<sup>184</sup>

Außerdem ginge damit einher, dass

this relationship is supposed to be an explanatory one. But I have to admit not to follow this.<sup>185</sup>

Hofweber ist zuzustimmen, dass die Begrifflichkeit „metaphysische Erklärung“ erst einmal recht obskur klingt. Man muss sich ein solches Konzept erst einmal erarbeiten, um nachvollziehen und eingrenzen zu können, was mit dem Zusatz „metaphysisch“ gemeint ist. Aber wie bei der Diskussion um die Frage nach dem *Wie* einer Existenz, scheint Hofwebers Kritik an einer explanatorischen Ebene dieses *Wies* nicht zu greifen. Denn es ist doch durchaus möglich, nach den Gründen einer Existenz zu fragen, den notwendigen und hinreichenden Bedingungen. Wenn ich danach frage, ob Santa existiert, ist das der erste Schritt. Ich komme zu dem Ergebnis, dass er in irgendeinem Sinn (oder Grad!) existiert. Im zweiten Schritt muss ich mich genau dieser Frage nach dem Grad oder Sinn annehmen. Und das kann man unter einer explanatorischen Perspektive verfolgen: Wie kann ich die Existenz von Santa *erklären*? Es scheint gerechtfertigt zu sein, zu behaupten, dass mit *grounding* nicht nur eine ontologische, sondern auch eine explanatorische Ebene einhergeht.

Dieses Argument lässt sich auch auf Hofwebers nächsten Kritikpunkt, nämlich den der Fundamentalität bzw. Priorität, anwenden. Hofweber schätzt ein solches Prinzip nämlich folgendermaßen ein:

---

<sup>184</sup> Hofweber (2009): 267.

<sup>185</sup> Hofweber (2009): 270. Weiterhin: „But how is it an explanatory relationship? Even if conceptual connections can be explanatory, which is not at all clear, this doesn’t seem to be a case of it. How does Jack being married to Jill explain they are a married couple? To be sure, it is supposed to be a special case of metaphysical explanation, and that might be sufficiently different from normal explanations. It certainly would not be a good answer to the ordinary question why Jack and Jill are a married couple to reply because they are married to each other. But what then is this metaphysical explanation?“

So, the less popular version of esoteric metaphysics takes the special notions to be the one what is ULTIMATELY or METAPHYSICALLY or FUNDAMENTALLY the case. The more popular version takes some notion of metaphysical priority as basic. Such a notion will hold that certain things or facts are more BASIC or more FUNDAMENTAL or PRIOR in a metaphysical sense than others. Either way, it gives rise to some nice esoteric metaphysics.<sup>186</sup>

Diese Einschätzung scheint ebenfalls nicht gerechtfertigt zu sein. Das Santa-Beispiel ist hier abermals anzuführen. Wir können auf einer *explanatorischen* Ebene erklären, *wie* und *warum* Santa existiert – wir können aber auch simultan, nur mit einer *anderen Perspektive* sagen, dass Santa weniger fundamental als sein Schöpfer ist, weil ohne diesen, auch nicht jener. Beide Perspektiven sind ineinander verwoben und dienen dazu, das Phänomen von beispielsweise diesem fiktiven Charakter zu analysieren. Dass das Konzept der Fundamentalität hinterfragt werden kann, steht außer Frage und wurde auch hier bereits getan; es aber aus Hofwebers Gründen grundsätzlich abzulehnen, scheint einen Schritt zu weit zu gehen.

Hofweber, der hier als vielleicht schärfster Kritiker am Konzept des *grounding* exemplarisch mit seinen Bedenken am *grounding* aufgeführt wurde, ist in seiner Kritik ernst zu nehmen. Viele Punkte, auf die Hofweber hinweist, müssen diskutiert werden, beispielsweise die Frage nach einer explanatorischen Ebene oder nach Fundamentalität. Aber Hofweber scheint eine extreme Position einzunehmen, indem er solche Ebenen grundsätzlich ablehnt. Ihm ist auch, wenn man beispielsweise fundamental-Sein absolut versteht, sicherlich zuzustimmen. Aber dennoch – wie hoffentlich gezeigt werden konnte – helfen uns genau solche Fragen, gefolgt von der Frage nach Graden der Realität, dabei, die Realität adäquat wiederzugeben und ihre Struktur zu verstehen.

#### 7.6.2. Kritik an Graden der Realität

Allerdings ist auch unser Hauptthema, die Realitätsgradation, nicht unkontrovers zu behandeln. Denn auch hier gibt es Kritik, mit der man sich auseinandersetzen muss. Wie wir aber sehen werden, bietet diese Kritik abschließend noch einmal die Möglichkeit, eine Realitätsgradation von grundsätzlichen Missverständnissen, was nämlich mit jener ausgesagt werden soll und was eben nicht, abzugrenzen. Wie zuvor beim *grounding*, bringt die Kritik an Graden der Realität ebenfalls ein durch und durch produktives Moment mit sich.

Beginnen wir mit der Kritik am Reduktionsprinzip, welches eng mit einer Realitätsgradation zusammenhängt. Manche Autor:innen stellen sich grundsätzlich gegen ein solches Prinzip. Fine beispielsweise äußert seine Bedenken folgendermaßen:

---

<sup>186</sup> Hofweber (2009): 269, mit einer unüberhörbaren sarkastischen Klangfarbe. Hofweber bezieht sich hier vor allem auf Fine (2001).

The notion of ground should be distinguished from the strict notion of reduction. A statement of reduction implies the unreality of what is reduced, but a statement of ground does not.<sup>187</sup>

Auch Audi steht dem Ganzen kritisch gegenüber:

On my view, grounded facts and ungrounded facts are equally real, and grounded facts are an “addition of being” over and above the facts in which they are grounded. The mere fact that some entity is grounded does not make it any more (or less) ontologically innocent. The grounded is every bit as real – and the real in precisely the same sense – as that which grounds it.<sup>188</sup>

Somit wird auch die Rede von Graden der Realität grundsätzlich bezweifelt:

Ordinarily, we do not recognize degrees of reality; things are real or they are not.<sup>189</sup>

Audi und Fine äußern also ähnliche Bedenken, nämlich – grob gesprochen –, dass Dinge, denen ein niedrigerer Grad an Realität inhärent ist, mit Dingen, die nicht-existent sind, verwechselt werden können.

Wenn man von *weniger real* und *realer* oder *niedrigerem Grad an Realität* oder *höherem* spricht, muss klar sein, was damit eigentlich gemeint ist.<sup>190</sup> Ansonsten könnte man nämlich zu dem Missverständnis – und Audi und Fine scheinen ein solches anzunehmen – gelangen, dass „in gewissem Grade real-Sein“ mit „existieren“ gleichzusetzen ist.<sup>191</sup> Dementsprechend könnte man im nächsten Schritt behaupten, dass Existieren binär und *nur* binär ist: Entweder etwas existiert oder etwas existiert nicht. Es gibt keinen Grad dazwischen. Dem können wir auch vollkommen zustimmen! Entweder etwas existiert oder etwas existiert nicht. Das ist eine binäre Abstufung. Diese binäre Abstufung entspricht allerdings nicht dem Untersuchungsgegenstand. Denn das Nicht-Existierende soll hier keine Rolle spielen – es existiert schließlich nicht. Was hingegen eine Rolle spielt, ist die *Qualität des Existenten*, das mithilfe einer Seinsanalyse schließlich darin münden soll, welcher Grad der Realität diesem und diesem Existenten zugesprochen werden kann. Wenn also von etwas mit einem niedrigen Grad an Realität gesprochen wird, soll damit nicht die Existenz bestimmter Entitäten abgesprochen werden – ganz im Gegenteil! Selbst fiktionale Charaktere, Abbildungen von Dingen etc. wollen wir als existent annehmen. Sie haben ihren festen Platz im Realitätsgefüge, der Fokus richtet sich aber vielmehr auf diesen zu ermittelnden Platz bzw. ihren Grad. Wie bereits öfter

---

<sup>187</sup> Fine (2001): 15. Vgl. zusätzlich 25: “It is natural to understand the concept of fundamental reality in terms of the relative concept of one thing being *less fundamental* than, or *reducible* to, another—the fundamental being whatever does not reduce to anything else (but to which other things will reduce). But we appear thereby to play into the quietist's hands. For how can an explanatory connection be determinative of what is and is not real? We may grant that some things are explanatorily more basic than others. But why should that make them more real?”

<sup>188</sup> Audi (in Correia/Schnieder, 2012): 101-102. Vgl. zusätzlich 110: „I deny that when p grounds q, q thereby *reduces to* p (or is *nothing over and above* p).”

<sup>189</sup> Ebd., 118. Außerdem: „Furthermore, I join Daly's scepticism about any salvageable notion of degrees of reality in any ordinary sense of that term. On my view, a grounded fact is every bit as real – and real in precisely the same – as the fact that grounds it.”

<sup>190</sup> Was immer wieder, zum Beispiel bereits in der Einleitung, versucht wurde.

<sup>191</sup> Dazu z.B. ebenfalls: Cameron (2008): 10.

formelhaft zusammengefasst, untersuchen wir primär nicht das, *was* existiert, sondern, *wie* etwas existiert. Die Existenz bestimmter Entitäten präsupponieren wir vielmehr, weil es in unserem alltäglichen Verständnis offensichtlich zu sein scheint, dass etwas, was sich irgendwie in der Welt befindet, existiert. Um davon sprechen zu können, *wie* etwas existiert, wird vorausgesetzt, dass es unterschiedliche *Arten der Existenz* gibt. Denn etwas, das fundamentaler ist oder einen höheren Grad an Realität hat oder – wie Platon und Aristoteles, aber auch Plotin sagen würden – *μᾶλλον ist*, hat eine besondere Stellung im Realitätsgefüge, denn sein Grad ist *wirkungsreicher*, als der von ihm zu unterscheidende. In unserer Auffassung von Realität ist es also durchaus möglich, die Qualität des Seins zu bestimmen. Was unmöglich ist – und da stimmen wir letztendlich Audi und Fine uneingeschränkt zu –, ist Existenz an sich zu graduieren – entweder etwas existiert oder eben nicht. Mehr als diese beiden Möglichkeiten bleiben nicht, die Entscheidung darüber spielt sich in einem binären System ab. Wenn wir aber diese Arten des Seins bzw. die verschiedenen Arten des Existierens auf die Realität beziehen, ist es auch möglich und hilfreich, eben diese graduell zu erfassen und eine binäre Abstufung zu differenzieren, um ihre Struktur und Relationen nachvollziehen zu können.



## VIII. Fazit der Untersuchung

Abschließend gilt es, ein Fazit der gesamten Untersuchung zu ziehen. Dafür wollen wir noch einmal kurz rekonstruieren, welche Teilaspekte wir unter dem übergreifenden Thema, der Frage nach Graden der Realität, untersucht haben. Wir begannen mit Platon als vielversprechende historische Quelle hinsichtlich der systematischen Rede von Graden der Realität. Und in der Tat, Platon hat sein Versprechen erfüllt: Über die Rede von Graden des Seins konnten wir – unter Berücksichtigung, dass Platon natürlich noch nicht von Graden der „Realität“ reden konnte – auf Grade der Realität schließen. Die Ideen haben den höchsten Grad an Realität, denn sie sind (1) höchst selbstständig seiendes Sein, (2) höchst unabhängig seiendes Sein, dadurch (3) die notwendige Bedingung für das weniger seiende Sein der an ihnen teilhabenden Phänomene, denen einen mittlerer Grad an Realität zwischen Ideen und Nichts zukommt. Zwischen Ideen und Phänomene sind die Seelen zu platzieren: Sie sind selbstständiger und unabhängiger als die Körperwelt, die Welt der Sinnendinge, gleichzeitig kommen ihnen aber diese Eigenschaften nicht in dem Grad zu, wie sie den Ideen zukommen. Außerhalb der Ideen ist speziell die Idee des Guten zu verorten. Sie als überseiendes Prinzip lässt sich schlicht nicht mit den Mitteln der Seinsanalyse untersuchen und trotz ihrer (ontologischen) Priorität ist sie nicht mit einem Gradsystem der Realität zu erfassen, weil sie sich, als universales Prinzip verstanden, außerhalb dieser Realität befinden muss. Platons Grade der Realität sind außerdem fast immer statisch: Eine Idee ist und bleibt eine Idee, ein Sinnending wird niemals zu einer Idee werden. Ein dynamisches Moment konnten wir allerdings identifizieren: Im *Timaios*, so stellten wir fest, führt Platon die Metapher eines Demiurgen ein, der letztendlich das Prinzip ist, was dynamisch zwischen der Idee des Guten, den übrigen Ideen und schließlich der Sinnenwelt vermitteln kann. Nur durch dieses Prinzip scheinen alle drei Welten aufeinander beziehbar zu sein. Platons Weltbild zeichnet sich also ganz grundlegend dadurch aus, dass es eine Realitätsgradation geradezu voraussetzt, um „sinnvolle Antworten“<sup>1</sup> auf Fragen in Bezug auf die Realitätsstruktur geben zu können.

Auch bei Aristoteles schien es so zu sein, dass eine solche Gradation – mit denselben Prinzipien, aber inhaltlich anders realisiert – vorausgesetzt wird. Aristoteles unterscheidet sich in seiner Ontologie – ob Einzelding- oder hylemorphischer Ontologie, ist erst einmal irrelevant – grundlegend von Platon, indem ersterer die Ursache der Dinge, ihre Form, den Dingen *immanent* vermutet, Platon hingegen vermutet die Form und damit Ursache der Dinge den Dingen selbst *transzendent*. Dennoch steht auch Aristoteles den

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu: Patzig (1970): „Zunächst: die platonische Ideenlehre ist eine Theorie, die sinnvolle Antworten auf philosophische Fragen gibt, die sich jedem Nachdenkenden aufdrängen können. Sie hat Fehler und Mangel wie andere Theorien auch; aber um sie verstehen, muß man vor allem die Fragestellungen kennen, die sie beantworten will und die ihren sachlichen und historischen Ort bestimmen. Vollkommen abwegig ist die trotzdem verbreitete Vorstellung, Platon habe sich die Ideenlehre aus freien Stücken ausgedacht, weil er das Bedürfnis verspürte, eine ganz neue philosophische Lehre zu entwickeln.“, 113.



platonischen Gedanken vielleicht näher, als es ihm selbst lieb sein dürfte,<sup>2</sup> was natürlich nicht verwundert, wenn man bedenkt, dass Aristoteles lange Zeit die platonische Akademie besuchte. Aristoteles' hylemorphische Analyse konnte uns in Verbindung mit der modallogischen Trias Möglichkeit – Wirklichkeit – Notwendigkeit ein System von Graden der Realität näherbringen, die sich ebenfalls aus einer Analyse von Graden des Seins, die auf Graden der Realität basieren, ergaben. Es ist für Aristoteles kennzeichnend, dass die Grade hier fast ausschließlich dynamisch sind: Etwas, das zunächst der Möglichkeit nach ist, kann wirklich werden. Etwas, das wirklich ist, kann auch wieder den Status einer Möglichkeit einnehmen. Die Form als TEE ist dabei in der *Metaphysik* als Weiterentwicklung der Einzelding-Ontologie das wirkliche, sogar das verwirklichende Moment, das das Wesen erst als das konstituiert, was das Wesen eben ist. Sie ist die *primäre οὐσία* und damit, so konnten wir feststellen, muss ihr ein höherer Grad zugeschrieben werden als der Materie und dem Form-Materie-Kompositum insgesamt, wobei dem Form-Materie-Kompositum noch einmal ein höherer Grad als der Materie inhärent ist. Dennoch: Diese verschiedenen Aspekte sind nicht auf ewig *wirklich seiend* oder nur *möglich seiend*, sie befinden sich in einem dynamischen Wechselspiel. Statisch ist bei Aristoteles einzig der Platz des Ersten Bewegers bzw. der mehreren unbewegten Beweger. Sie sind das Realitätsmaximum des aristotelischen Kosmos, indem sie so charakterisiert werden, dass sie (1) höchst selbstständig seiend sind, (2) höchst unabhängig seiend sind und (3) damit von ihnen alles Superlunare und Sublunare abhängt. Schwierig war es allerdings, das Verhältnis zwischen dem Ersten Beweger und den anderen unbewegten *οὐσίαι* zu bestimmen, weil uns Aristoteles selbst über diese Verbindung vollkommen im Dunkeln lässt. Wir konnten dem Ersten Beweger keine Priorität dem Wesen nach zusprechen, sondern höchstens insofern, dass er allein als Beweger der größten Sphäre, der alles umfassenden Fixsternsphäre, dafür verantwortlich zu sein scheint, dass eine allumfassende kosmische Ordnung vorherrscht und damit das Gute im Kosmos seinen Platz findet. Allerdings war uns dabei auch bewusst, dass wir uns hier auf rein spekulativem Boden befanden.

Als Synthese zwischen Platon und Aristoteles hatten wir uns mit Plotin beschäftigt, weil wir einerseits unsere bisherigen Analyseergebnisse bestätigen, gleichzeitig aber auch neue Momente in unsere Untersuchung einbringen konnten. Plotins Prinzip des *ἔν* hatte dabei viel mit der Idee des Guten, so wie wir sie bei Platon interpretiert hatten, gemein: Es ist das überseiende Prinzip von allem, der gesamten Realität, damit steht es außerhalb dieser Realität selbst, folglich kann ihm auch kein Grad einer solchen zugeschrieben werden. Der Geist als Synthese zwischen platonischen Ideen und aristotelischem Ersten Beweger ist das Realitätsmaximum Plotins, denn er ist (1) höchst selbstständig seiend – nur vom überseienden Prinzip abhängig –, (2) höchst unabhängig seiend und (3) als

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu: Krämer (1972) oder Menn (1992), der hinsichtlich der Gleichsetzung von Gott und *νοῦς* bei beiden antiken Philosophen feststellt: „There is a rough scholarly consensus that there is something Platonic about Aristotle's doctrine of God: not that Plato himself believed that some divine being is the first unmoved source of motion, but that Aristotle, in constructing this doctrine and the arguments for it, was deliberately taking Plato's position and modifying it, to present a reformed Platonism as an alternative to Plato's position.“, 543. Dennoch ist eine Auffassung von Aristoteles als Platoniker, wie Gerson (2005) uns zustimmen würde, viel zu radikal.

dieses höchste Sein eine notwendige Bedingung für alles andere Sein, was auf ihn folgt. Auf den Geist wiederum folgen die Seelen, die viel mit der platonischen Seelenvorstellung gemein haben, auf den Geist folgt die materielle Welt, der der niedrigste Realitätsgrad zugesprochen werden muss.

Doch nicht nur die antiken Philosophen präsupponieren für ihre Realitätskonzeptionen eine Realitätsgradation. Um den Weg für den kritischen Kant vorzubereiten, weil wir uns durch die kritische Wende gänzlich neue Aspekte für die Untersuchung erhofften, beschäftigen wir uns näher mit Kants unmittelbaren Vorgängern, also jenen, von denen der Kant sich mit der kritischen Wende explizit abwendet. Auch bei Philosophen wie Descartes, Leibniz, Wolff, Baumgarten, die allesamt etwas wie eine *Scala naturae* entwerfen, aber auch beim vorkritischen Kant konnten wir feststellen, dass ihre Konzeptionen auf einer Gradation basiert, wobei die Gemeinsamkeiten recht eindeutig sind: Grob gesprochen, ist bei allen aufgeführten Philosophen Gott (1) das selbstständigste Wesen, (2) das unabhängigste Wesen und (3) nicht nur eine notwendige, sondern scheinbar als Schöpfer auch die hinreichende Bedingung für alles andere. Gott hat also den höchsten Grad an Realität, auf ihn folgt die geistige Welt, die über der materiellen Welt steht.

Der Weg zum kritischen Kant war bereitet, folglich lag der Fokus im Anschluss vor allem auf der *Kritik der reinen Vernunft*. Hier war es uns möglich, zwei Systeme von Realitätsgraden zu identifizieren: Ein explizites und ein implizites. Das explizite System von Graden der Realität, also das System, welches Kant auch tatsächlich selbst so benannt hat, unterscheidet sich grundlegend von beispielsweise den antiken, weil ‚Realität‘ hier *nicht* als ‚Gesamtheit alles Seienden‘ verstanden wird, sondern ‚Realität‘ hier vielmehr als ‚Bestimmung‘ oder ‚Eigenschaft‘ verstanden werden muss. In diesem System spielte vor allem die Intensität der Realitäten eine wichtige Rolle. Der Grad der Realität der Farbe Rot, deren Realität es ist, rot zu sein, spiegelt sich in ihrer Intensität wider. Das ist letztendlich der Grundgedanke hinter diesem Realitätssystem. Das implizite System von Graden der Realität basiert auf wieder darauf, dass ‚Realität‘ – wie auch sonst in der Untersuchung – als ‚Gesamtheit alles Seienden‘ aufgefasst wurde. Das implizite System hing unmittelbar von Kants Unterscheidung zwischen Ding als Erscheinung und Ding an sich zusammen, was sich wiederum aus Kants starken und konsequenten Fokussierung auf die Komponente Wahrnehmung ergibt. Wir haben dabei zwei verschiedene Blickwinkel auf ein Ding unterschieden: Einmal einen Blick, der unserer Wahrnehmung entspricht und bestenfalls objektiv ist; andererseits ein Blick, der das Ding, so wie es unabhängig von jeglicher Wahrnehmung ist, in einer absoluten Darstellungsweise darstellt. Dabei konnten wir dem Ding an sich selbst oder vielmehr der absoluten Perspektive auf das Ding an sich ein selbstständigeres, unabhängigeres Dasein zusprechen und damit unmittelbar auch einen höheren Grad an Realität. Ohne das Ding an sich könnte bei uns keine Wahrnehmung von diesem Ding als Erscheinung stattfinden. Abschließend befassten wir uns mit einer aktuellen metaphysischen Debatte, der *grounding*-Debatte. Die *grounding*-Debatte steht begrifflich und thematisch der Rede von Graden der Realität sehr nahe. Sie grenzt sich mit ihrer Programmatik von der quineschen Metaphysik ab und wendet sich wieder der aristotelischen Auffassung von Metaphysik zu, indem sie in einem zweiten Schritt danach fragt, *wie* etwas existiert, und nicht beim

ersten Schritt, also der Frage danach, *was* existiert, stehen bleibt. Nach einer kurzen Skizzierung des Konzepts hinter der Debatte diskutierten wir den Zusammenhang mit einem Erklärungsmodell sowie zwei der expliziten historischen Vorgänger der Debatte, Platon und Aristoteles. Schließlich kamen wir zum für uns relevantesten Punkt des *grounding*: der Frage nach Fundamentalität, die diskutiert, deren Probleme erörtert und die schließlich insgesamt eingeordnet wurde. Dabei konnten wir festhalten, dass wir Fundamentalität auch „pragmatisch“ anwenden können, wenn wir beispielsweise  $x$ ,  $y$  und  $z$  zueinander in Relation setzen und sagen können, was in dieser Relation (relativ-)fundamental ist, also welche Variabel fundamentaler als die anderen ist. Wir benötigen kein absolut fundamentales Level, wir sollten uns sogar davor hüten, ein solches annehmen zu wollen, denn die kritische Wende Kants sollte uns gezeigt haben, dass Metaphysik als wissenschaftliche Disziplin solche Dogmen nicht mehr bedenkenlos verwenden darf. Schließlich haben wir auch untersucht, ob *grounding* in Zusammenhang mit der Rede von Graden der Realität steht. Und in der Tat, es scheint auch hier der Fall zu sein, dass *grounding* mit dem Moment der Fundamentalität eine Realität voraussetzt, die graduell aufzufassen ist. Etwas, das fundamentaler als etwas anderes ist, ist damit auch ein höherer Grad an Realität inhärent.

Erinnern wir uns schließlich zurück an den Beginn dieser Untersuchung, um den Bogen letztendlich zu schließen: Wir versuchten, historisch und systematisch die Rede von Graden der Realität zu rechtfertigen, indem wir behaupteten, dass die Dinge in der Welt nicht nur nebeneinander stehen, sondern miteinander in Bezug gesetzt werden können. Dabei entsteht eine gewisse Hierarchie, die festen Prinzipien folgt, sodass Realität in der Tat graduell aufzufassen ist. Philosophie-geschichtliche Positionen, die wir selektiv und nicht vollständig aufführten, bestätigten uns in dieser Vermutung: Es scheint ein festes Prinzip der Realität zu sein, dass sie graduell zu verstehen ist, wobei etwas, was unabhängig, selbstständig und mindestens eine notwendige Bedingung für etwas anderes ist, ein höherer Grad zugesprochen werden muss als etwas weniger Selbstständigem. Wir führten ganz zu Beginn das Beispiel des Kölner Doms, wie er auf der Domplatte steht, und der Ansichtskarte, die den Kölner Dom in zwei Dimensionen zeigt, auf. Und wir können nun sagen: Der Kölner Dom in drei Dimensionen hat einen höheren Grad an Realität als der Kölner Dom in zwei Dimensionen, weil jener (1) unabhängiger als dieser, (2) selbstständiger als dieser und (3) die notwendige Bedingung für die Existenz von diesem darstellt. Dass der Kölner Dom einen höheren Grad der Realität als seine Abbildung hat, bedeutet nicht, dass er „mehr existiert“ oder etwas anderes in diese obskure Richtung. Beides existiert. Aber die Qualität der Existenz, deren Indikator der Grad der Realität ist, ist unterschiedlich. So trivial das Beispiel des Kölner Doms ist, so fundamental ist die Erkenntnis dahinter: Mithilfe von Graden der Realität ist es uns möglich, verschiedene, typische Problemfälle wie Fiktion, Abbildungen etc. in unsere Realitätsstruktur einzugliedern und zu strukturieren, oder anders ausgedrückt: Wir können adäquat über verschiedene Realitätsebenen sprechen.

Auch sollte man dabei nicht aus den Augen verlieren, was mit der Philosophie-geschichtlichen, aber auch alltäglich-impliziten Annahme von Graden *der* Realität einhergeht: Eine Welt als Einheit, eine Welt, in der die Dinge miteinander in Verbindung stehen und nicht getrennt voneinander zu setzen sind. Und eine solche Welt, in der die

Dinge miteinander in Verbindung stehen, bringt natürlich auch weitreichende ethische Konsequenzen mit sich. Man könnte sogar noch einen Schritt weitergehen und behaupten, dass dieses Miteinander-in-Verbindung-Stehen gar ethische *Forderungen* mit sich bringt. Denn unser Zusammenleben, unser Umgang untereinander und unser Umgang mit unserer Welt generell wären, wenn man sich einer solchen Perspektive deutlicher bewusst wäre, höchst wahrscheinlich gänzlich anders. Unser moralisches Handeln würde vielleicht eine größere Rolle spielen, wenn ein Bewusstsein dafür ausgeprägt wäre, dass auch wir ein Teil einer Ordnung sind und wir auch dieser Rolle gerecht werden sollten. Und in der Tat, können wir uns in einer solchen Annahme bestätigt sehen, wenn wir uns andere Kulturen ansehen, in denen ein ähnliches „All-Einheit“<sup>3</sup>-Denken vorherrschte. Hierfür sei abschließend auf den Begriff, ja gar auf das gesamte Konzept der *Ma'at* hingewiesen. *Ma'at* als der wichtigste Begriff der altägyptischen Kultur bezeichnet diese untrennbar miteinander in Verbindung stehende kosmische und menschliche Ordnung, die sich wechselseitig bedingt. Es geht dabei um politische Ordnung, „soziale Gerechtigkeit“, „Einklang“<sup>4</sup> und vieles mehr, was wir in unserer Lebenswelt allgemein als erstrebenswert erachten würden. Dabei ergibt sich diese Ordnung jedoch nicht aus dem Nichts; vielmehr muss sie sich immer und immer wieder erarbeitet werden. Der Kosmos ist ein „Prozeß, dessen Gelingen fortwährend auf dem Spiel steht [...]“<sup>5</sup> Der Zusammenhang zur Moral liegt auf der Hand. Der *Ma'at*-Begriff jedenfalls umfasst sämtliche „Grundlagen menschlichen Lebens“<sup>6</sup>, ausgehend von der Vorstellung einer Welt, in der die Dinge miteinander in Verbindung stehen und nicht nebeneinander her existieren. An dieser Stelle kann nicht im Detail darauf eingegangen werden, welche Konsequenzen sich durch ein solches Weltbild für die Ethik ergeben; fest steht jedenfalls, dass sich weitreichende Konsequenzen daraus ergeben.

Hier konnte vor allem der theoretische Hintergrund solcher ethischen Konsequenzen analysiert und herausgefunden werden, dass die systematische Rede von Graden der Realität insgesamt etwas zu sein scheint, was über einzelne Menschheitsepochen hinaus eine Daseinsberechtigung hat, um die Realität hierarchisch zu strukturieren und um so zu einem tieferen Verständnis dieser Realität und ihrer Struktur zu gelangen.

---

<sup>3</sup> Assmann (2020): 30.

<sup>4</sup> Ebd., 34.

<sup>5</sup> Ebd., 35.

<sup>6</sup> Ebd., 89.



## IX. Literaturverzeichnis

### I. Allgemeine Untersuchungen, Lexika und Sammelbände zur Metaphysik und Realität

Assmann, Jan (2020): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. 3. Aufl. München.

Gloy, Karen/Rudolph, Enno (Hrsg.) (1985): *Einheit als Grundfrage der Philosophie*. Darmstadt.

Graeser, Andreas (2019): *Metaphysik. Begriffe – Analysen – Probleme*. Hrsg. v. Büchi, Rebecca Iseli u. Löhrer, Guido. Baden-Baden.

Hartmann, Nicolai (1966): *Möglichkeit und Wirklichkeit*. 3. Aufl. Berlin.

Kolmer, Petra/Wildfeuer, Armin G. (Hrsg.) (2011): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. 3 Bde. Freiburg/München.

Laird, John (1942): *Reality*. In: *Mind*, 51 (203). 244-258.

Muscio, Bernard (1913): *Degrees of Reality*. In: *The Philosophical Review*, 22 (6). 583-605.

Quine, Willard V. O. (1948): *On What There Is*. In: *The Review of Metaphysics*, 2 (1). 21-38.

Schrenk, Markus (Hrsg.) (2017): *Handbuch Metaphysik*. Stuttgart.

### II. Literatur zu den Vorsokratikern

#### Primärquellen

Diels, Hermann/Kranz, Walther (1960-1961): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde. 10. Aufl. Berlin.

## Einführungen

Rapp, Christof (1997): *Vorsokratiker*. München.

Pleger, Wolfgang (1991): *Die Vorsokratiker*. Stuttgart.

## III. Literatur zu Platon

### Primärquellen

Platon (1990): *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*. 3. unv. Aufl. Hrsg. v. Eigler, Gunther. Darmstadt.

### Sammelbände und Einführungen

Höffe, Otfried (Hrsg.) (2011): *Politeia*. 3., bearb. Aufl. Berlin.

Horn, Christoph/Müller, Jörn/Söder, Joachim (Hrsg.) (2017): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 2. akt. u. erw. Aufl. Stuttgart.

Krämer, Hans J. (2014): *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Hrsg. v. Mirbach, Dagmar.

Müller, Jörn (Hrsg.) (2011): *Platon. Phaidon*. Berlin.

Pleger, Wolfgang H. (2009): *Platon*. Darmstadt.

Szlezák, Thomas A. (2019): *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*. Baden-Baden.

Wippern, Jürgen (Hrsg.) (1972): *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt.

## Spezifische Untersuchungen

Ackrill, John (1957): *Plato and the Copula: Sophist 251-259*. In: *The Journal of Hellenic Studies*. 77 (1). 1-6.

Allen, Reginald E. (1960): *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*. In: *The Philosophical Review*. 69 (2). 147-164.

Annas, Julia (1975): *On the "Intermediates"*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 57 (2). 146-166.

Baltes, Matthias (1999a): *Was ist antiker Platonismus?* In: *Dianoêmata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Hrsg. v. Hüffmeier, Annette/Lakmann, Marie-Luise/Vorwerk, Matthias. Stuttgart/Leipzig. 223-248.

– , (1999b): *Γέγονεν (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?* In: *Dianoêmata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Hrsg. v. Hüffmeier, Annette/Lakmann, Marie-Luise/Vorwerk, Matthias. Stuttgart/Leipzig. 303-326.

– , (1999c): *Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?* In: *Dianoêmata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Hrsg. v. Hüffmeier, Annette/Lakmann, Marie-Luise/Vorwerk, Matthias. Stuttgart/Leipzig. 351-372.

Becker, Alexander (2017): *Platons »Politeia«. Ein systematischer Kommentar*. Stuttgart.

Bolton, Robert (1975): *Plato's Distinction between Being and Becoming*. In: *The Review of Metaphysics*. 29 (1). 66-95.

Brentlinger, John A. (1963): *The Divided Line and Plato's 'Theory of Intermediates'*. In: *Phronesis*. 8 (2). 146-166.

Bröcker, Walter (1959): *Platons ontologischer Komparativ*. In: *Hermers*. 87 (4). 415-425.

Bronstein, David/Schwab, Whitney (2019): *Is Plato an Innatist in the Meno?* In: *Phronesis*, 64 (4). 392-430.

Carpenter, Amber D. (2010): *Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's Timaeus*. In: *Phronesis* 55 (4). 281-303.

Cohen, Marc S. (1971): *The Logic of the Third Man*. In: *The Philosophical Review*. 80 (4). 448-475.

Ebert, Theodor (1974): *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum ‚Charmides‘, ‚Menon‘ und ‚Staat‘*. Berlin/New York.



– , (1991): *Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen Timaios*. In: *Antike und Abendland*, 37. 43-54.

Ferber, Rafael (2005): *Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*. In: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*. Hrsg. v. Barbarić, Damir. Würzburg. 149-174.

– , (2020a): *Warum hat Platon die ‚Ungeschriebene Lehre‘ nicht geschrieben? Einige vorläufige Bemerkungen*. In: *Platonische Aufsätze*. Hrsg. v. Ferber, Rafael. Berlin/Boston. 147-166.

– , (2020b): *Hat Platon in der ‚Ungeschriebenen Lehre‘ eine „Dogmatische Metaphysik und Systematik“ vertreten?* In: *Platonische Aufsätze*. Hrsg. v. Ferber, Rafael. Berlin/Boston. 257-272.

Gaiser, Konrad (1968): *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. 2., mit einem Nachw. vers. Aufl. Stuttgart.

Gallop, David (1965): *Image and reality in Plato's republic*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47 (1-3). 113-131.

Gerson, Lloyd P. (1986): *Platonic Dualism*. In: *The Monist*. 69 (3): *The Nature of the Soul*, 352-369.

Graeser, Andreas (1982): *Über den Sinn und Sein bei Platon*. In: *Museum Helveticum*. 39 (1). 29-42.

Halfwassen, Jens (2003b): *Die Idee der Schönheit im Platonismus*. In: *Méthexis*, 16. 83-96.

– , (2006): *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. 2. erw. Aufl. München/Leipzig.

– , (2016): *Mehr oder weniger ein Prinzip: Platons unbestimmte Zweiheit*. In: *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*. Hrsg. v. Kisser, Thomas/Leinkauf, Thomas. Berlin/Boston. 11-30.

Hitchcock, David (1985): *The Good in Plato's Republic*. In: *Apeiron. A Journal on Ancient Philosophy and Science*. 19 (2), 65-92.

Johansen, Thomas K. (2014): *Why the Cosmos Needs a Craftsman: Plato, Timaeus 27d5-29b1*. In: *Phronesis*, 59 (4). 297-320.

Kahn, Charles H. (1966): *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*. In: *Foundations of Language*. 2 (3). 245-265.

– , (2007): *Why Is the Sophist a Sequel to the Theaetetus?* In: *Phronesis*, 52(1). 33-57.

Karfik, Filip (2004): *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*. München/Leipzig.

Ketchum, Richard J. (1980): *Plato on Real Being*. In: *American Philosophical Quarterly*, 17 (3). 213-220.

– , (1998): *Being and Existence in Greek Ontology*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 80 (3). 321-332.

Krämer, Hans Joachim (1959): *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg.

– , (1969): *ἘΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*. Zu Platon, *Politeia* 509 B. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1). 1-30.

– , (1972): *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 26 (3). 329-353.

Martin, Gottfried (1973): *Platons Ideenlehre*. Berlin/New York.

Mason, Andrew J. (2013): *The Nous Doctrine in Plato's Thought*. In: *Apeiron*, 46 (3). 201-228.

– , (2014): *On the Status of Nous in the Philebus*. In: *Phronesis*, 59 (2). 143-169.

Miller, Dana R. (2003): *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen.

Muniz, Fernando/Rudebusch, George (2018): *Dividing Plato's Kinds*. In: *Phronesis*, 63 (4). 392-407.

Patzig, Günther (1970): *Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet*. In: *Antike und Abendland*, 16 (1). 113-126.

Perger, Mischa von (1997): *Die Allseele in Platons Timaios*. Stuttgart/Leipzig.

Szaif, Jan (1996): *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg/München.

Szlezák, Thomas A. (1978): *Dialogform und Esoterik: zur Deutung des platonischen Dialogs "Phaidros"*. In: *Museum Helveticum*, 35 (1). 18-32.

Vlastos, Gregory (1954): *The Third Man Argument in the Parmenides*. In: *The Philosophical Review*, 63 (3). 319-349.

– , (1973a): *A Metaphysical Paradox*. In: *Platonic Studies*. Hrsg. v. Vlastos, Gregory. 43-57.

– , (1973b): *Degrees of Reality in Plato*. In: *Platonic Studies*. Hrsg. v. Vlastos, Gregory. 58-75.

– , (1973c): *On Plato's Oral Doctrine. Review of: Hans Joachim Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie.* In: *Platonic Studies.* Hrsg. v. Vlastos, Gregory. 379-398.

Woodruff, Paul (1978): *Socrates and ontology: The evidence of the Hippias major.* In: *Phronesis.* 23 (2). 101-117.

## IV. Literatur zu Aristoteles

### Primärquellen

Ackrill, John L. (Hrsg.) (1987): *A New Aristotle Reader.* Princeton.

Aristoteles (1936): *De Caelo. Libri Quattuor.* Hrsg. v. Allan, Donald J. Oxford.

– , (1958): *Über den Himmel. Vom Werden und Vergehen.* Übers. u. hrsg. v. Gohlke, Paul. Paderborn.

– , (1965): *De Generatione Animalium.* Hrsg. v. Drossaart Lulofs, Hendrik J. Oxford.

– , (1987/1988): *Physik.* Hrsg. u. eingel. u. übers. v. Zekl, Hans Günter. 2 Halbbd. Hamburg.

– , (1989/1991): *Metaphysik.* Übers. v. Bonitz, Hermann. Bearb. v. Seidl, Horst. 2 Halbbd. 3., verb. Aufl. Hamburg.

– , (1995): *Über die Seele.* Übers. u. hrsg. v. Seidl, Horst. Hamburg.

– , (1998): *Die Kategorien.* Hrsg. u. übers. v. Rath, Ingo W. Stuttgart.

– , (2011): *Über Werden und Vergehen. De generatione et corruptione.* Hrsg. u. übers. v. Buchheim, Thomas. Hamburg.

– , (2018): *De motu animalium. Über die Bewegung der Lebewesen.* Hrsg. v. Primavesi, Oliver. Übers. v. Corcilius, Klaus. Darmstadt.

### Einführungen, Lexika und Sammelbände

Gill, Mary L./Lennox James G. (Hrsg.) (1994): *Self-Motion. From Aristotle To Newton.* Princeton.

Höffe, Otfried (1996): *Aristoteles.* München.

–, (Hrsg.) (2005): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart.

Horn, Christoph (Hrsg.) (2016): *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*. Boston/Berlin.

Rapp, Christof (Hrsg.) (1996): *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin.

– /Corcilus, Klaus (Hrsg.) (2011): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar.

–, (2016): *Aristoteles zur Einführung*. 5. überarb. Aufl. Hamburg.

Trettin, Käthe (Hrsg.) (2005): *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*. Frankfurt.

## Spezifische Untersuchungen

Aichele, Alexander (2009): *Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung*. Göttingen.

Albritton, Rogers (1957): *Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics*. In: *Journal of Philosophy*, 54 (22). 699-708.

Anagnostopoulos, Andreas (2017): *Change, Agency and the Incomplete in Aristotle*. In: *Phronesis*, 62 (2). 170-209.

Annas, Julia (1974): *Forms and first principles*. In: *Phronesis*, 19 (3). 257-283.

Bordt, Michael (2006): *Aristoteles, Metaphysik XII*. Darmstadt.

Brentano, Franz (2018): *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Hrsg. v. Binder, Thomas/Chrudzinski, Arkadiusz. Berlin/Boston.

Brinkmann, Klaus (1979): *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*. Berlin/New York.

Caston, Victor (1999): *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*. In: *Phronesis*, 44 (3). 199-227.

Code, Alan (1978): *What Is It To Be An Individual?* In: *The Journal of Philosophy*, 75 (11). 647-648.

–, (1984): *The Aporetic Approach to Primary Being in "Metaphysics Z"*. In: *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume 10*. 1-20.

- Cohen, Marc S. (1984): *Aristotle and Individuation*. In: *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume 10 (41)*. 41-65.
- Corkum, Phil (2008): *Aristotle on Ontological Dependence*. In: *Phronesis*, 53 (1). 65-92.
- Fazzo, Silvia (2013): *Heavenly Matter in Aristotle, Metaphysics Lambda 2*. In: *Phronesis*, 58 (2). 160-175.
- Filippo, Joseph G. de (1995): *The „Thinking of Thinking“ in Metaphysics A.9*. In: *Journal of the History of Philosophy*, 33 (4). 543-562.
- Fine, Gail (1982): *Owen, Aristotle, and the Third Man*. In: *Phronesis*, 27 (1). 13-33.
- Fletcher, Emily (2016): *Aisthēsis, Reason and Appetite in the Timaeus*. In: *Phronesis*, 61 (4), 397-434.
- Frede, Michael/Patzig, Günther (1988): *Aristoteles, Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*. 2 Bde. München.
- Frey, Christopher (2015): *Capacities and the Eternal in Metaphysics Θ.8 and De Caelo*. In: *Phronesis*, 60 (1). 88-126.
- Gerson, Lloyd P. (2005): *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca/London.
- Gotthelf, Allan (1976): *Aristotle's Conception of Final Causality*. In: *The Review of Metaphysics*, 30 (2). 226-254.
- Johansen, Thomas K. (2017): *Aristotle on the Logos of the Craftsman*. In: *Phronesis*, 62 (2). 97-135.
- Judson, Lindsay (2016): *Aristotle, Metaphysics Θ.8, 1050b6-28*. In: *Phronesis*, 61 (2). 142-159.
- Katz, Emily (2017): *Ontological Separation in Aristotle's Metaphysics*. In: *Phronesis*, 62 (1). 26-68.
- , (2019): *Geometrical Objects as Properties of Sensibles: Aristotle's Philosophy of Geometry*. In: *Phronesis*, 64 (4). 465-513.
- Koninck, Thomas de (1994): *Aristotle on God as Thought Thinking Himself*. In: *Review of Metaphysics*, 47 (3). 471-515.
- Krämer, Hans J. (1973): *Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55 (2). 119-190.

- Kung, Joan (1981): *Aristotle on Theses, Suches and the Third Man Argument*. In: *Phronesis*, 26 (3). 207-248.
- Lang, Helen S. (1993): *The Structure and Subject of „Metaphysics A“*. In: *Phronesis*, 38 (3). 257-280.
- Lewis, Frank A. (2011): *Predication, Things, and Kinds in Aristotle's Metaphysics*. In: *Phronesis*, 56 (4). 350-387.
- Loux, Michael J. (1991): *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca/London.
- Menn, Stephen (1992): *Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good*. In: *The Review of Metaphysics*, 45 (3). 543-573.
- Morrison, Donald (1987): *The Evidence for Degrees of being in Aristotle*. In: *The Classical Quarterly*, 37 (2). 382-401.
- Norman, Richard (1969): *Aristotle's Philosopher-God*. In: *Phronesis*, 14 (1). 63-74.
- Oehler, Klaus (1955): *Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles*. In: *Philologus*, 99 (1-2). 70-92.
- Owens, Joseph (1950): *The Reality of the Aristotelian Separate Movers*. In: *The Review of Metaphysics*, 3 (3). 319-337.
- Patzig, Günther (1961): *Theologie und Ontologie in der „Metaphysik“ des Aristoteles*. In: *Kant-Studien*, 52 (1-4). 185-205.
- Perälä, Mika (2018): *Aristotle on Perceptual Discrimination*. In: *Phronesis*, 63 (3). 257-292.
- Rea, Michael C. (2001): *How to Be an Eleatic Monist*. In: *Philosophical Perspectives*, 15. 129-151.
- Rapp, Christof (1995): *Allgemeines konkret – Ein Beitrag zum Verständnis der Aristotelischen Substanzlehre*. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 102 (1). 83-100.
- Scharle, Margaret (2009): *A Synchronic Justification for Aristotle's Commitment to Prime Matter*. In: *Phronesis*, 54 (4-5). 326-345.
- Weidemann, Hermann (2017): *Potentiality and Actuality of the Infinite: A Misunderstood Passage in Aristotle's Metaphysics (Θ.6, 1048b14-17)*. In: *Phronesis*, 62(2). 210-225.

Witt, Charlotte (1989): *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*. Ithaca/London.

Wolf, Ursula (2020): *Vermögen und Möglichkeit. Die Lehre des Aristoteles und die Debatte in der analytischen Philosophie*. 2. Aufl. Berlin.

## V. Literatur zu Plotin

### Primärquellen

Plotin (1956-1971): *Plotins Schriften*. Übers. v. Harder, Richard. 6 Bd. In 12 Teilbd. Hamburg.

### Einführungen und Sammelbände

Alt, Karin (2005): *Plotin*. Bamberg.

Möbuß, Susanne (2005): *Plotin. Eine Einführung*. Wiesbaden.

Schubert, Venanz (1973): *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*. Freiburg/München.

Theiler, Willy (Hrsg.) (1966): *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin.

### Spezifische Untersuchungen

Beierwaltes, Werner (1985): *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main.

Deck, John N. (1967): *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Toronto.

Früchtel, Edgar (1970): *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*. Frankfurt am Main.

Hager, Fritz-Peter (1970): *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie.* Bern/Stuttgart.

Horn, Christoph (1995): *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden.* Stuttgart/Leipzig.

Huber, Gerhard (1955): *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie.* Basel.

Rist, John M. (1962): *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus.* In: *The Classical Quarterly*, 12 (1). 99-107.

–, (1964): *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen.* Toronto.

–, (1973): *The One of Plotinus and the God of Aristotle.* In: *The Review of Metaphysics*, 27 (1). 75-87.

Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1957): *Plotin als Interpret der Ontologie Platons.* 2., unv. Aufl. Frankfurt am Main.

## VI. Literatur zu den unmittelbaren Vorgängern des kritischen Kants

### Primärquellen

Baumgarten, Alexander G. (2011): *Metaphysica.* Übers., eingeleitet u. hrsg. v. Gawlick, Günter/Kreimedaahl, Lothar. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Descartes, René (1997): *Discours de la méthode.* Übers. und hrsg. v. Gäbe, Lüder. 2., verb. Aufl. Hamburg.

–, (1973): *Regulae ad directionem ingenii.* Übers. und hrsg. v. Springmeyer, Heinrich/Gäbe, Lüder/Zekl, Hans Günter. Hamburg.

–, (2008): *Meditationes de prima philosophia.* Übers. und hrsg. v. Wohlers, Christian. Hamburg.

–, (2005): *Principia Philosophiae.* Übers. und hrsg. v. Wohlers, Christian. Hamburg.

–, (2008): *Le Monde ou Traité de la Lumière.* Übers. v. Tripp, Matthias. Weinheim.

–, (2005): *Les Passions de l'Âme.* Übers. und hrsg. v. Hammacher, Klaus. Hamburg.

Kant, Immanuel (2016): *Werke.* Hrsg. v. Weischedel, Wilhelm. Bd. I: *Vorkritische Schriften bis 1768.* Mit Übers. v. Bock, Monika/Hinske, Norbert. 8., unv. Aufl. Darmstadt.



– , (2016): *Werke*. Hrsg. v. Weischedel, Wilhelm. Bd. III: *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Mit Übers. v. Hinske, Norbert. 8., unv. Aufl. Darmstadt.

Leibniz, Gottfried W. (1985): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophische Schriften*. Übers. u. hrsg. v. Engelhardt, Wolf von/Holz, Hans Heinz. Bd. III, Erste Hälfte: *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. Livre I-II*. Zweite Hälfte: *Livre III-IV*. Darmstadt.

– , (1985): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophische Schriften*. Übers. u. hrsg. v. Herring, Herbert. Bd. II, Erste Hälfte: *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine de Mal. Préface, Discours, Première et seconde Partie*. Zweite Hälfte: *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine de Mal. Troisième Partie, Abrégé de la Controverse, Causa Dei*. Darmstadt.

– , (2002): *Monadologie und andere metaphysische Schriften (=La monadologie, Discours de métaphysique, Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Übers. und hrsg. v. Schneider, Ulrich J. Hamburg.

– , (2006): *Philosophische Schriften*. Hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Bd. 4: *1677 – Juni 1690. Teil A*. Berlin.

Wolff, Christian (1964): *Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel/Arndt, Hans W. II. Abt., Bd. 4: *Cosmologia generalis*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean. 2. Aufl. Hildesheim.

– , (1972): *Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel/Arndt, Hans W. II. Abt., Bd.36: *Ratio praelectionum*. 2. Aufl. Hildesheim/New York.

– , (1978): *Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/ Arndt, Hans W./Corr, Charles A./Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel. II. Abt., Bd. 7.1.: *Theologiae Naturalis. Pars I.1*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean. Hildesheim/New York.

– , (1978): *Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/ Arndt, Hans W./Corr, Charles A./Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel. II. Abt., Bd. 7.2.: *Theologiae Naturalis. Pars I.2*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean. Hildesheim/New York.

– , (1981): *Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/ Arndt, Hans W./Corr, Charles A./Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel. II. Abt., Bd. 8: *Theologiae Naturalis. Pars II*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean. 2. Aufl. Hildesheim/New York.

– , (1983): *Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/ Arndt, Hans W./Corr, Charles A./Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel. II. Abt., Bd. 1.1.: *Philosophia rationalis sive Logica. Pars I (=Discursus praeliminaris)*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean. Hildesheim/Zürich/New York.

– , (1994): *Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel/Arndt, Hans W. II. Abt., Bd. 6: *Psychologia rationalis*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean. 2. Aufl. Hildesheim/Zürich/New York.

– , (2001): *Gesammelte Werke*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel/Arndt, Hans W. II. Abt., Bd.3: *Philosophia Prima sive Ontologia*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean. 2. Aufl. Hildesheim/Zürich/New York.

- , (2003): *Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente*. Hrsg. u. bearb. v. École, Jean/Corr, Charles, A./Hofmann, Joseph E./Thomann, Marcel/Arndt, Hans W. I. Abt., Bd. 2.1. u. 2.2.: *Vernünfftige Gedancken (2) (Deutsche Metaphysik)*. Hrsg. u. v. Corr, Charles A. 3. Aufl. Hildesheim/Zürich/New York.
- , (2005): *Philosophia Prima sive Ontologia*, §§ 1-78. Übers. u. hrsg. v. Efferz, Dirk. Hamburg.

## Sammelbände und Einführungen

- Busche, Hubertus (Hrsg.) (2009): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie*. Berlin.
- Daniel, Claus (1984): *Kant verstehen. Einführung in seine theoretische Philosophie*. Frankfurt am Main/New York.
- Grondin, Jean (2013): *Immanuel Kant zur Einführung*. 5., korr. Aufl. Hamburg.
- Höffe, Otfried (2007): *Immanuel Kant*. 7., überarb. Aufl. München.
- Holz, Hans Heinz (1992): *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Frankfurt am Main/New York.
- Klemme, Heiner F. (2004): *Immanuel Kant*. Frankfurt am Main.
- Perler, Dominik (2006): *René Descartes*. 2. erw. Aufl. München.
- Poser, Hans (2003): *René Descartes. Eine Einführung*. Stuttgart.
- , (2005): *Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung*. Hamburg.
- Precht, Peter (2004): *Descartes zur Einführung*. 2. unv. Aufl. Hamburg.
- Schulte, Günter (1991): *Immanuel Kant*. Frankfurt am Main/New York.
- Theis, Robert/Aichele, Alexander (Hrsg.) (2018): *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden.
- Valentiner, Theodor (1960): *Kant und seine Lehre*. 3. Aufl. Stuttgart.

## Spezifische Untersuchungen

- Bender, Sebastian (2016): *Leibniz' Metaphysik der Modalität*. Berlin/Boston.
- Blank, Andreas (2001): *Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik*. Berlin/New York.
- Cürsgen, Dirk (2019): *Leibniz und die Frage nach dem Sein*. Norderstedt.

Kaehler, Klaus Erich (2016): *Die Gradualität des Realen und des Wissens bei Leibniz*. In: *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*. Hrsg. v. Kisser, Thomas/Leinkauf, Thomas. Berlin/Boston. 129-140.

Mittelstraß, Jürgen (2011): *Leibniz und Kant. Erkenntnistheoretische Studien*. Berlin/Boston.

Schepers, Heinrich (2014): *Leibniz. Wege zu seiner reifen Metaphysik*. Berlin.

Zimmer, Jörg (2018): *Leibniz und die Folgen*. Stuttgart.

## VII. Literatur zum kritischen Kant

### Primärquellen

Kant, Immanuel (2017): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. 9. Aufl. Frankfurt am Main.

### Einführungen, Lexika und Sammelbände

Hiltscher, Reinhard (2015): *Einführung in die Philosophie des deutschen Idealismus*. Darmstadt.

Mojsisch, Burkhard/Summerell, Orrin F. (Hrsg.) (2003): *Platonismus im Idealismus. Die Platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*. Leipzig/München.

Willaschek, Marcus/Stolzenberg, Jürgen/Mohr, Georg/Bacin, Stefano (Hrsg.) (2015): *KantLexikon*. 3 Bde. Berlin/Boston: de Gruyter.

### Spezifische Untersuchungen

Adams, Robert M. (1997): *Things in Themselves*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 57 (4). 801-825.

Allais, Lucy (2004): *Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'*. In: *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (4). 655-684.

Allison, Henry E. (1968): *Kant's Concept of the Transcendental Object*. In: *Kant-Studien*, 59. 165-186.

Bickmann, Claudia (2001): *Kants Ontologie als Gegenstandstheorie. Ist die Rede vom „Ding an sich“ unvermeidlich?* In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. II. Hrsg. v. Gerhardt, Volker/Horstmann, Rolf-Peter/Schumacher, Ralph. Berlin. 521-532.

Boer, Karin de (2014): *Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads*. In: *Kant-Studien*, 105 (2). 221-260.

Böhme, Gernot (1973): *Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen*. In: *Kant-Studien* 65 (1-4). 239-258.

Chignell, Andrew (2009): *Kant, Modality, and the Most Real Being*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 91 (2). 157-192.

Eidam, Heinz (2000): *Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem*. Berlin/New York.

Ferber, Rafael (2020c): *Platon und Kant*. In: *Platonische Aufsätze*. Hrsg. v. Ferber, Rafael. Berlin/Boston. 295-312.

Forgie, J. William (2000): *Kant and Frege: Existence as a Second-Level Property*. In: *Kant-Studien*, 91 (2). 165-177.

Fulda, Hans Friedrich (1988): *Ontologie nach Kant und Hegel*. In: *Metaphysik nach Kant?* Hrsg. v. Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter. Stuttgart, 44-82.

Funke, Gerhard (1971): *Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation*. In: *Kant-Studien*, 62 (1-4). 446-466.

Gibson, Martha I. (2011): *A Revolution in Method, Kant's 'Copernican Hypothesis', and the Necessity of Natural Laws*. In: *Kant-Studien*, 102 (1). 1-21.

Giovanelli, Marco (2016): *Gradus realitatis – die intensive Größe bei Kant und im Neukantianismus*. In: *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*. Hrsg. v. Kisser, Thomas/Leinkauf, Thomas. Berlin/Boston. 141-170.

Gomes, Anil (2013): *Kant and the Explanatory Role of Experience*. In: *Kant-Studien*, 104 (3). 277-300.

- Guyer, Paul (1987): *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge [u.a.].
- Halfwassen, Jens (2003a): *Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus*. In: *Heidelberger Jahrbücher*, 47. 263-284.
- Heimsoeth, Heinz (1966): *Kant und Plato*. In: *Kant-Studien*, 56 (3). 349-372.
- Hintikka, Jaakko (1981): *Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument*. In: *Dialectica*, 35 (1/2). 127-146.
- Lemanski, Jens (2012): *Die Königin der Revolution. Zur Rettung und Erhaltung der Kopernikanischen Wende*. In: *Kant-Studien*, 103 (4). 448-471.
- Marshall, Colin (2013): *Kant's One Self and the Appearance/Thing-in-itself Distinction*. In: *Kant-Studien*, 104 (4). 421-441.
- Miles, Murray (2006): *Kant's 'Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason*. In: *Kant-Studien*, 97 (1). 1-32.
- Pogge, Thomas (1991): *Erscheinungen und Dinge an sich*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45 (4). 489-510.
- Powell, Charles T. (1985): *Kant, Elanguescence, and Degrees of Reality*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 46 (2). 199-217.
- Prauss, Gerold (1968): *Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles*. In: *Kant-Studien*, 59. 98-117.
- , (1974): *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn.
- Rescher, Nicholas (1981): *On the Status of "Things-in-Themselves" in Kant*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 35 (136/137 (2/3)). 346-357.
- Robinson, Hoke (1994): *Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves*. In: *Journal of the History of Philosophy*, 32 (3). 411-441.
- Rukgaber, Matthew S. (2009): *"The Key to Transcendental Philosophy": Space, Time and the Body in Kant*. In: *Kant-Studien*, 100 (2). 166-186.
- Sample, Hope C. (2019): *Kant's Transcendental Idealism About Time: a Neglected Alternative*. In: *Kant-Studien*, 110 (3). 413-436.
- Santozki, Ulrike (2006): *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kriterien*. Berlin.

Schwarz, Wolfgang (1987): *Kant's Categories of Reality and Existence*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 48 (2). 343-346.

Seidl, Horst (1972): *Bemerkungen zu Ding an sich und transzendentelem Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kant-Studien* 63. 305-314.

Strawson, Peter F. (1966): *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London.

Tumarkin, Anna (1909): *Kants Lehre vom Ding an sich*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 22 (3). 291-318.

Vick, George R. (1970): *Existence was a Predicate for Kant*. In: *Kant-Studien*, 61. 357-371.

Weiss, Paul (1985): *Things in Themselves*. In: *The Review of Metaphysics*, 39 (1). 23-46.

Zöllner, Günter (1984): *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematische Bedeutung der Termini „objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ in der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin/New York.

## VIII. Literatur zu *grounding*

### Einführungen und Sammelbände

Correia, Fabrice/Schnieder, Benjamin (Hrsg.) (2012): *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*. Cambridge.

### Spezifische Untersuchungen

Audi, Paul (2012): *Grounding: Toward a Theory of the „In-Virtue-Of“ Relation*. In: *The Journal of Philosophy*, 109 (12). 685-711.

Batchelor, Roderick (2010): *Grounds and Consequences*. In: *Grazer Philosophische Studien*, 80 (1). 65-77.

Bernstein, Sara (2016): *Grounding is not Causation*. In: *Philosophical Perspectives*, 30 (1). 21-38.

Bliss, Ricki L. (2013): *Viciousness and the structure of reality*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 166 (2). 399-418.

–, (2014): *Viciousness and Circles of Ground*. In: *Metaphilosophy*, 45 (2). 245-256.

Cameron, Ross P. (2008): *Turtles All the Way down: Regress, Priority and Fundamentality*. In: *The Philosophical Quarterly*, 58 (230). 1-14.

Clark, Michael J./Liggins, David (2012): *Recent work on grounding*. In: *Analysis Reviews*, 72 (4). 812-823.

Correia, Fabrice (2008): *Ontological Dependence*. In: *Philosophy Compass*, 3 (5). 1013-1032.

–, (2010): *Grounding and Truth-functions*. In: *Logique et Analyse*, 53 (211). 251-279.

deRosset, Louis (2013): *Grounding Explanations*. In: *Philosophers' Imprint*, 13 (7). 1-26.

Fine, Kit (1991): *The Study of Ontology*. In: *Noûs*, 25 (3). 262-294.

–, (1994): *Essence and Modality: The Second Philosophical Perspectives Lecture*. In: *Philosophical Perspectives*, 8. 1-16.

–, (2001): *The Question of Realism*. In: *Philosopher's Imprint*, 1 (1). 1-30.

–, (2010): *Some Puzzles of Ground*. In: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 51 (1). 97-118.

–, (2012): *The Pure Logic of Ground*. In: *The Review of Symbolic Logic*, 5 (1). 1-25.

Hofweber, Thomas (2009): *Ambitious, yet modest, metaphysics*. In: *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford. 260-289.

Kim, Jaegwon (1994): *Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence*. In: *Philosophical Issues*, 5. 51-69.

Koslick, Kathrin (2016): *Where Grounding and Causation Part Ways: Comments on Schaffer*. In: *Philosophical Studies*, 173 (1). 101-112.

Leuenberger, Stephan (2013a): *From grounding to supervenience?* In: *Erkenntnis*, 79 (1). 227-240.

–, (2013b): *Grounding and necessity*. In: *Inquiry*, 57 (2). 151-174.

Marshall, Daniel G. (2015): *Intrinsicity and grounding*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 90 (1). 1-19.

Morganti, Matteo (2009): *Ontological Priority, Fundamentality and Monism*. In: *Dialectica*, 63 (3). 271-288.

Paseau, Alexander (2010): *Defining Ultimate Ontological Basis and the Fundamental Layer*. In: *The Philosophical Quarterly*, 60 (238). 169-175.

Raven, Michael J. (2012): *In Defence of Ground*. In: *Australasian Journal of Philosophy*, 90 (4). 687-701.

– , (2013): *Is Ground a Strict Partial Order?* In: *American Philosophical Quarterly*, 50 (2). 193-201.

Rodriguez-Pereyra, Gonzalo (2015): *Grounding is not a Strict Order*. In: *Journal of the American Philosophical Association*, 1 (3). 517-534.

Rosen, Gideon (2010): *Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction*. In: *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Hrsg. v. Hale, Bob/Hoffmann, Aviv. Oxford. 109-136.

Schaffer, Jonathan (2003): *Is There a Fundamental Level?* In: *Noûs*, 37 (3). 498-517.

– , (2007): *From nihilism to monism*. In: *Australasian Journal of Philosophy*, 85 (2). 175-191.

– , (2009): *On What Grounds What*. In: *Metametaphysics*. Hrsg. v. Chalmers, David/Manley, David/Wasserman, Ryan. Oxford. 347-383.

– , (2010): *Monism: The Priority of the Whole*. In: *The Philosophical Review*, 119 (1). 31-76.

– , (2016): *Grounding in the image of causation*. In: *Philosophical Studies*, 173. 49-100.

Schnieder, Benjamin (2007): *Review of: Existential Dependence and Cognate Notions by Fabrice Correia*. In: *Dialectica*, 61 (4). 589-594.

– , (2015): *Das Meisterargument in Platons Euthyphron*. In: *History of Philosophy & Logical Analysis*, 18 (1). 227-254.

– , (2020): *Grounding and dependence*. In: *Synthese*, 197 (1). 95-124.

Sider, Theodore (2007): *Against Monism*. In: *Analysis*, 67 (1). 1-7.

– , (2008): *Monism and Statespace Structure*. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 62. 129-150.

Trogon, Kelly (2013a): *Grounding: Necessary or Contingent?* In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 94 (4). 465-485.

– , (2018): *Grounding-mechanical explanation*. In: *Philosophical Studies*, 175 (6). 1289-1309.

Westerhoff, Jan (2020): *The Non-existence of the Real World*. Oxford.



Wilson, Jessica M. (2014): *No Work for a Theory of Grounding*. In: *Inquiry*, 57 (5-6). 535-579.



## X. Danksagung

Am Ende dieser Arbeit bleibt mir noch die Aufgabe, all den Menschen zu danken, ohne die die Fertigstellung dieser Dissertation nicht möglich gewesen wäre. Zunächst einmal möchte ich einen ganz herzlichen Dank an Prof. Dr. Alexander Becker aussprechen. Er war derjenige, der mich letztendlich schon früh im Studium durch Vorlesungen und Seminare für antike Philosophie wie auch Metaphysik generell begeistern konnte. Ohne sein großes Engagement, seinen wertvollen Rat und seine tatkräftige Unterstützung wäre die Realisierung dieses Projekts nicht möglich gewesen; seine Perspektive und Kritik zu den verschiedenen Stadien dieser Arbeit waren eine unschätzbare Hilfe. Genauso möchte ich auch Prof. Dr. Winfried Schröder, dessen Enthusiasmus und Vermittlung von Philosophie ebenfalls eine ansteckende Wirkung ausüben, für seine wertvolle Unterstützung und hilfreichen Ratschläge danken.

Noch wichtiger als die fachliche Unterstützung war für mich auch der Rückhalt, den mir meine Familie, Freundinnen & Freunde, denen ich allen diese Arbeit widme, gegeben haben. Ohne eure jahrelange Unterstützung wäre nichts von alledem möglich gewesen. Besonders möchte ich meine lieben Eltern hervorheben, die immer an mich geglaubt haben und glauben und die mir schon in unzähligen Momenten sehr geholfen haben. So auch meine Großeltern, auf deren Tat & Rat ich mich immer verlassen kann. Auch meinen lieben Geschwistern Elisa & Paul sei besonders gedankt, weil ihr mir schon immer eine sehr wichtige Stütze wart und auch immer sein werdet.

Für eine stets willkommene Ablenkung und Abwechslung danke ich meinen Freundinnen & Freunden in besonderem Maße. Wie meine Familie habt auch ihr mir einen Halt geboten, mir immer ein offenes Ohr geschenkt und für viele unvergessliche Momente gesorgt, ohne die diese Phase, aber auch viele andere Phasen, nicht die gleiche gewesen wären.

Zuletzt geht ein immenser Dank auch an dich, liebe Giulia. Niemand war in dieser Zeit so nah bei mir wie du. Du hast alle Höhen und Tiefen miterlebt. Aufopferungsvoll hast du immer versucht, mich wo auch möglich zu unterstützen. Dafür werde ich dir immer dankbar sein, wie ich auch jedem und jeder anderen hier erwähnten Person sehr dankbar bin.

Marburg, den 18.07.2022

Niklas Hürter