

# ZUR RELEVANZ DER ARISTOTELISCHEN URSACHENLEHRE FÜR EMPIRISCHE FORSCHUNG

*Arbogast Schmitt, Marburg/Berlin*

## 1. DIE ARISTOTELES-KRITIK DER FRÜHEN NEUZEIT

Wenn man sich die Frage stellt, ob man von Aristoteles noch Hilfe für die Klärung einer aktuellen philosophischen Problemstellung erwarten kann, ist es sinnvoll, mit der Gegenfrage zu beginnen: Weshalb gehört er für viele heute nicht (mehr) zu relevanten oder sogar diskursführenden Diskussionspartnern? Diese letztere Frage kann man nicht einfach mit dem Hinweis auf die historische Distanz beantworten. Denn in der Geschichte hatte sich gerade die aristotelische Lehre als besonders elastisch erwiesen. Sie wurde in ganz verschiedenen Epochen, Kulturen und Religionen immer wieder weiter tradiert oder neu übernommen. So stellte z. B. der arabischer Philosoph Averroes (Ibn Ruschd) im 12. Jahrhundert n. Chr. auf die Frage, weshalb er sich auf einen Denker zurückwende, der gut 1500 Jahre vor ihm gelebt habe, fest, niemand von denen, die nach ihm gekommen seien, hätten zu dem, was er gesagt hat, etwas hinzufügen können, was der Aufmerksamkeit wert sei. Dass man das von einem einzigen Menschen sagen könne, sei „in höchstem Maße außerordentlich und wunderbar.“<sup>1</sup>

Diese Antwort von Averroes weist allerdings auch auf eine der Ursachen hin, die zu einer grundlegenden Abwendung von Aristoteles geführt haben. Der Bruch mit dem Mittelalter, aus dem die „neue Zeit“ der Moderne „neu-geboren“ wurde, wird von den Zeitgenossen der „Renaissance“ beinahe einhellig mit einer Kritik an der Autoritätsgläubigkeit der scholastischen Philosophen begründet, die sich einer Buchgelehrsamkeit hingegeben hätten und über eine Aristoteles-Auslegung erfahren wollten, was die Welt ist, statt sich den Dingen dieser Welt selbst zuzuwenden und die Erfahrung zur Grundlage des Wissens zu machen<sup>2</sup>. Noch für die „*querelle des anciens et des modernes*“ an der königlichen Akademie Ludwigs des XIV., die für die endgültige Ausbildung des Modernitätsbewusstseins der Aufklärung eine bedeutende Rolle spielte, wird diese Hinwendung zu den Dingen selbst als das entscheidende *Movens* des Fortschritts gefeiert. So stellt etwa Fontenelle, einer der Mitstreiter der „Freunde der Moderne“, fest:

- 1 Zitat bei David Wirmer, Ibn Rušds (Averroes') Auffassung von Philosophie und ihre Kontexte, in: *Islamische Philosophie im Mittelalter*, hg. von Eichner/Perkams/Schäfer, Darmstadt 2013, 314–339, hier 321
- 2 S. Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, 2008, 7–35

„Die Herrschaft der Worte und Begriffe ist vorbei, man will zu den Sachen selbst... Die Autorität hat aufgehört, ein größeres Gewicht zu haben als die Vernunft.“<sup>3</sup>

Wenn ein katholischer Gelehrter um 1750 seine Modernität demonstrieren wollte, schrieb er, die Scholastik habe „die meisten ihrer Lehrsätze aus den ganz alten Büchern der Philosophen“ gewonnen, habe sie „in logischer Form vorgetragen“ und „mit möglichst vielen Autoritäten belegt.“ Die „neue Philosophie“ dagegen stütze sich „auf Mathematik und Experimente“ und lehne „jede Autorität“ ab, „sofern sie nicht auf Vernunft und Erfahrung gegründet ist“<sup>4</sup>.

Obwohl diese Kritik an den Aristotelikern sich auf pauschale Vereinfachungen stützt, führt sie auf eine grundlegende Sachfrage. Sie lautet allerdings nicht: „Weshalb hat Aristoteles aus bloßen Begriffsdistinktionen das Wesen der Dinge zu deduzieren versucht?“, sondern: „Weshalb ist die Form empirischer Forschung, die man bei ihm findet, so verschieden von dem, was seine Kritiker für Empirie hielten, dass der Eindruck entstehen konnte, er habe noch gar keine ‚eigentliche‘ Empirie betrieben?“

Vergleicht man das, was in der Aristoteles-Kritik meistens als Empirie verstanden wird, mit dem, was man bei Aristoteles selbst in analogen Problemstellungen vorfinden kann, kann man feststellen, dass es keineswegs die Hinwendung zu den Dingen selbst ist, die den Unterschied ausmacht, sondern eine andere Art dieser Hinwendung.

Die These des Folgenden wird sein, dass für die „neue“ Empirie die der Anschauung „gegebenen“ Dinge die einheitliche Grundlage bilden, auf die alles das, was man über diese Dinge in Erfahrung bringen und begrifflich ordnen kann, einheitlich zurückbezogen werden muss. Aristoteles dagegen glaubt gute Gründe zu haben, dass empirische Dinge etwas Synthetisches, Zusammengesetztes sind, das man erst analysieren muss, wenn man genau erfassen will, was sie sind. Kein Mensch ist einfach und nur Mensch, sondern vieles andere darüber hinaus, von dem man sein Menschsein unterscheiden muss, wenn man von ihm als Mensch und nicht etwa als Tier oder Pflanze sprechen will. Das ist der Grund, weshalb für ihn die Dinge, die man empirisch vorfindet, nicht die einheitliche Grundlage sein können, mit der alles übereinstimmen muss, was man von ihr in Erfahrung bringen kann. Vielmehr fordert er, zwischen dem wesentlichen Sein von etwas, seiner „Formalursache“ und seinem „beiläufigen“ (akzidentellen) Sein, seiner *causa materialis*, zu differenzieren, und nur das, was zu einem Sachgehalt, einem „Etwas-Sein“ gehört, dem jeweiligen Gegenstand zuzurechnen.<sup>5</sup>

3 S. Werner Kraus, *Fontenelle und die Aufklärung*, München 1969, 174

4 Andreas Gordon, *Varia philosophiae mutationem spectantia*, Erfurt 1749, 63

5 Das bedeutet, dass auch eine „transzendente“ Erkenntniskritik, die die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis eines Gegenstands (= eines Gegenstands überhaupt) aufdeckt, von dieser aristotelischen Erkenntnisanalyse mit betroffen ist. Wenn man die Dinge an sich zwar für unerkennbar erklärt, ihre Erkenntnis aber von den Bedingungen, wie das menschliche Denken Gegenstände überhaupt synthetisch ins Bewusstsein hebt, abhängig macht, ist die Unterscheidung von wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften methodisch nicht mehr möglich. Dieses Problem wird besonders bei der Beurteilung menschlicher Individualität deutlich. Wenn man alles, was zu diesem Individuum gehört, – wie es lacht, geht, spricht, ... – seinem indivi-

## 2. EMPIRISCHE FORSCHUNG IM SINNE DER ARISTOTELES-KRITIKER DER NEUZEIT

Für die Aristoteles-Kritik der Frühen Neuzeit ist der Unterschied zwischen den „wirklichen“ Dingen selbst, z. B. der „wirklichen“ Katze oder dem „wirklichen“ Pferd selbst, und einem bloßen Begriff oder gar einer Idee von ihnen, maßgeblich. Daraus leitet sich die Aufgabe ab, das, was die Katze selbst ist, aus der Beobachtung und einer wissenschaftlichen Ordnung des Beobachteten abzuleiten. Das, was in vielen Beobachtungen gleich bleibt und beharrt, kann in den Begriff eines Dinges aufgenommen werden. Die so gewonnenen begrifflichen Ergebnisse müssen aber am Ende wieder an den Katzen selbst verifiziert<sup>6</sup> werden.

Für den Vergleich mit Aristoteles ist nicht entscheidend, ob man diese Aufgabe für erfüllbar hält. Bereits die Skeptiker der Antike hatten bezweifelt, ob es für das menschliche Denken einen Zugang zu den Dingen, wie sie selbst sind, d. h. zu ihrer Substanz oder ihrem Wesen, gibt. Ihre Standardaussage war daher, dass wir die Dinge nur so, wie sie uns erscheinen, nicht aber so, wie sie sind, erkennen können.<sup>7</sup>

Diese Einschränkung hat mit hoher theoretischer Reflexivität Kant noch einmal begründet. In seiner Begründung tritt der Aspekt, durch den sich Aristoteles' Empirie von seinen Kritikern unterscheidet, sogar besonders klar hervor. Kant betont, dass *Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind*<sup>8</sup>, sie sind nicht die Dinge, sondern das, was wir uns von ihnen vorstellen. Aber eben als Vorstellungen *bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung*<sup>9</sup>. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, ... welches nur *als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermitteltst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstands vereinigt*<sup>10</sup>.

Sieht man von der komplizierten Formulierung ab, macht Kant hier eine klare Aussage:

Die Sinne bieten uns Gegenstände, z. B. Pferde, in vielfältigen („mannigfaltigen“) Erscheinungsformen, aber sie stellen sich uns als ein bestimmtes Etwas (als *Pferde*) dar. Von diesen Erscheinungsformen können wir nicht wissen, ob sie mehr

duellen Sein zurechnet, gehören auch alle die Seiten an ihm, in denen er den allgemeinen Klischees einer Zeit oder Gesellschaft gleicht, zu seiner Individualität. S. das Folgende.

6 Einen guten Überblick über die Geschichte und Problemfelder der Verifikation als Wahrheitsbedingung „vor dem Tribunal der Sinnesanschauung“ gibt Cheryl Misak, *Verification. Its History and Prospects*, London/New York 1995; die Betonung der Sinnesanschauung in einem holistischen, der begrifflichen Zergliederung vorausgehendem Sinn in der Formulierung, sie sei das Tribunal, vor dem der Begriff bestehen müsse, stammt von W. V. O. Quine, *Zwei Dogmen des Empirismus*, in: *Zur Philosophie der idealen Sprache*, hg. Von Johannes Sinnreich, 1972, 167–194, hier: 189 (englisch 1951).

7 Belege findet man in deutscher Übersetzung bei Anthony A. Long und David N. Sedley, *Die hellenistischen Philosophen*, 2000, 539–542.

8 S. *Kritik der reinen Vernunft* (im Folgenden: KrV) A 255 Anm

9 Kant, KrV A 255.

10 Kant, KrV A 255.

als unsere Vorstellungsmerkmale sind, aber wir wissen, dass wir diese Vorstellungen auf den Gegenstand als *ein* bestimmtes Etwas beziehen. Auch wenn dieses Etwas für unser Denken nur ein unbekanntes *x* ist, es bildet als das Wissen, dass es auf jeden Fall ein Gegenstand (Gegenstand überhaupt) ist, die Grundlage unserer Begriffsbildung: Ihr ordnen wir alles Mannigfaltige zu, das uns die Sinne geboten haben, und vereinigen es in einen Begriff von diesem Gegenstand. Da diese Zuordnung eine aktive Verbindungsleistung von uns selbst ist, repräsentiert dieser Begriff nicht das Ding selbst, sondern das Ding, wie wir es „synthetisch“ durch diese Verbindung des Mannigfaltigen erst hergestellt haben. Aber er repräsentiert das mögliche, methodisch gewinnbare und dadurch intersubjektiv vermittelbare Wissen von genau diesem einen Ding, an dessen der Anschauung gegebenen Einheit wir deshalb festhalten müssen. Es ist das, was wir vom Pferd, was immer es an sich selbst sein mag, wissen können.

*Ich werde also zuerst des Dinges als Eines gewahr und habe es in dieser wahren Bestimmung festzuhalten*, formuliert Hegel dieses methodische Prinzip in unmittelbarer Kant-Nachfolge.<sup>11</sup>

Dieses methodische Prinzip hat eine hohe Plausibilität und findet in einer solchen allgemeinen Formulierung auch unter ansonsten weit differierenden Schulauffassungen bis heute weite Zustimmung: Zuerst haben wir das Ding vor uns, dann bilden wir uns durch Abstraktion, Vergleichung usw. Begriffe von diesem Ding und ordnen das, was wir als begriffliche Merkmale erfasst und miteinander verbunden haben, dem Ding wieder zu – mehr oder weniger erfolgreich, in mehr oder weniger kritisch skeptischem Bewusstsein.

Die Übereinstimmung mit einem breiten *common sense*, die dieses Konzept beanspruchen kann, verdeckt, dass es eine nicht unerhebliche Überlastung der Einzeldinge mit sich bringt, die gerade durch die Erinnerung daran, dass eine seiner wichtigsten Wurzeln die Aristoteles-Kritik der Frühen Neuzeit war, sichtbar gemacht werden kann. Denn die Ablehnung der „Realität“ des begrifflich Allgemeinen – nicht aus einem Begriff des Pferdes, sondern nur aus der Beobachtung der wirklich existierenden Pferde gewinnen wir Wissen – führt konsequent dazu, den „wirklichen“ Einzeldingen dieselbe durchgängige Bestimmtheit<sup>12</sup> zuzusprechen, wie man sie dem allgemeinen Begriff oder den Ideen in der „alten“ Philosophie zugesprochen hatte.

In dieser Intention hatte schon Wilhelm von Ockham betont, dass

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theorie-Werkausgabe, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt/Main 1969 ff., Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, 1996<sup>5</sup>, 99.

12 Diese Auffassung ist gerade in der Aufklärung breit akzeptiert. Bei Wolff z. B. kann man lesen: „*Quidquid existit vel actu est, id omnimodo determinatum est*“ (*Alles, was existiert und wirklich ist, ist durchgängig determiniert*). S. zu dieser oft gebrauchten Formel zum Beispiel Christian Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, übers. u. eingel. v. Günter Gawlik und Lothar Kreimendahl, Stuttgart 2006, §§ 132–134; s. dieselbe Aussage bei Kant: „*Da nur Einzeldinge durchgängig bestimmt sind, so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als Anschauungen, nicht aber als Begriffe geben.*“ S. Logik Jäsche § 15, A 154; s. auch KrV B 600/A572.

„durch die Aussagen ‚Sokrates ist ein Mensch‘ oder ‚Sokrates ist Lebewesen‘ nicht ausgedrückt wird, dass Sokrates dem Wesen nach Mensch oder Lebewesen ist (quod homo vel animal sit de essentia), ... vielmehr wird damit ausgedrückt, dass Sokrates wirklich (‚vere‘ = ‚wahrhaft‘ steht hier für ‚in Wirklichkeit existierend und nicht nur vorgestellt‘) ein Mensch ist und dass er wirklich ein Lebewesen ist (quod ... vere est homo et vere est animal). ... Er ist ein Ding, für das dieses Prädikat ‚Mensch‘ oder ‚Tier‘ steht oder supponiert (quod est aliqua res, pro quo stat vel supponit hoc praedicatum homo ...)“<sup>13</sup>.

Die Aristoteles zugeschriebene Vorstellung, *unser Verständnis der materiellen Welt beruhe darauf, dass die Formen (der Dinge) bereits in unserem Verstand existieren*<sup>14</sup>, wird hier in genauer Umkehrung in das Einzelding verlegt. Was in der alten Fassung der Begriff leisten sollte, das Wesentliche von etwas zu erfassen, das leistet jetzt das Einzelding selbst, das wahrhaft, d. h. wirklich, nicht nur in Gedanken, das ist, was es ist. Aus ihm müssen wir unsere Begriffe bilden und an ihm wieder kontrollieren.

Diese Annahme bildet weitgehend eine Grundlage vieler philosophischer Schulen bis heute, auch wenn der Streit und der Zweifel darüber geht, ob dieses „wirklich Etwas sein“ auf eine dem Einzelding innewohnende und ihm zugrundeliegende Substanz, die beharrt, während sich seine Eigenschaften ändern, zurückgeführt werden kann. In der Regel gilt eine solche Substanz als keiner Erkenntnis zugänglich.

### 3. ARISTOTELES' KRITIK AM „ETWAS-SEIN“ DER EINZELDINGE

Auch Aristoteles selbst gilt vielen als Anhänger der im letzten Abschnitt besprochenen Grundeinstellung. Ähnlich wie noch Kant, der vom *Gegenstand* sagt, er sei *in allen Erscheinungen das Beharrliche*, nur seine Bestimmungen wechselten (und seien ihm mehr oder weniger verformt zuzuordnen)<sup>15</sup>, bestimmt auch er in seiner *Kategorienschrift* den sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand als das ‚*subiectum*‘ (*hypokeimenon*, Zugrundeliegendes) für alle seine Eigenschaften; im Satz steht für ihn das Subjekt, dem alle Prädikate zugesprochen werden.<sup>16</sup>

Interessant ist, dass Aristoteles in seinem Überblick über die Geschichte der Philosophie vor ihm, den er an markanter Stelle, im ersten Buch seiner *Metaphysik*<sup>17</sup>, gibt, eben diese Auffassung den ersten Anfängern in der Philosophie zuschreibt. Sie hätten angesichts der ständigen Veränderungen in der Welt nach einem

13 S. Wilhelm von Ockham, *Summa Logicae* II, 2, 3; zitiert nach Wilhelm von Ockham, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, hg. übers. u. komm. von Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, 100 (Übers. vom Verf.).

14 So lautet noch die Kritik eines Naturwissenschaftlers der Gegenwart. S. Hans Christian von Baeyer, *Das informative Universum. Das neue Weltbild der Physik*, München 2003, 35.

15 Kant, *KrV* B208/A184.

16 S. Aristoteles, *Kategorien*, Kap. 5, 2a11–2b8; s. dazu die vorzügliche Interpretation bei Rainer Thiel, *Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung*, Tübingen 2004.

17 Aristoteles, *Metaphysik*, 983b7–16.

identisch bleibenden Substrat gesucht, das bleibt, während die Akzidenzien wechseln.

Für den Anfang der Philosophie ist das, so muss man mit Aristoteles sagen, sinnvoll. Denn zu Beginn müsse man zunächst verstehen, wie die Alltagssprache (*ordinary speech*), die sich vor allem an der Anschauung orientiere, verfährt. In der Sprache aber verfährt man so, dass man das Subjekt zur Grundlage aller Prädikate von ihm macht. Es scheint das Beständige, Stabile zu sein, seine Prädikate dagegen können ihm zukommen und nicht zukommen.<sup>18</sup>

Von der Sache her sei dies aber eine Verwechslung der materiellen Grundlage der Gegenstände mit dem, was jeweils ihr bestimmtes Sein ausmacht, eine Konfusion, die im Fortgang der philosophischen Analyse aufgelöst werden müsse.<sup>19</sup>

Was er damit meint, verdeutlicht Aristoteles an einem Beispiel, bei dem der Unterschied auf den es ihm ankomme, besonders einfach und klar erkennbar sei: an einem Kreis.

Wenn man Kreise vor sich habe, z. B. aus Holz, in Stein, aus Erz, dann *scheint deutlich zu sein, dass der Stein und das Holz nicht zum Kreis-sein gehören, weil man sie für sich von ihm unterscheiden kann.*<sup>20</sup>

Die von Aristoteles ausdrücklich gesuchte Einfachheit des Beispiels sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass er mit ihm auf etwas hinweist, was in der philosophischen Reflexion überaus häufig übersehen wurde: Der Gegenstand, auf den man sich beim Erkennen bezieht, macht dem Denken offenbar nicht nur deshalb Schwierigkeiten, weil man nicht sicher sein kann, ob seine Eigenschaften in den Merkmalen des Begriffs unbeeinflusst von unserer raum-zeitlichen Vorstellungsweise erfasst sind, sondern zuvor schon, weil man nicht sicher sein kann, ob er überhaupt die Einheit darstellt, dasjenige „Etwas = x“, dem alles, was man an ihm vorfindet, auch einheitlich zugeordnet werden kann.

Beim Kreis aus Holz ist das augenscheinlich nicht der Fall. Seine Härte, Glätte, Festigkeit, seine Farbe usw. gehören zum Holz, die Gleichförmigkeit und die Geschlossenheit seiner Begrenzungslinie, die Gleichheit der Abstände von dieser Linie zu seinem Mittelpunkt, usw., gehören zum Kreis. Der Kreis aus Holz, auf den man hindeutet und sagt „Das ist ein Kreis“, ist kein Gegenstand „Kreis“, wie die Katze einfach ein Gegenstand „Katze“, das Pferd ein Gegenstand „Pferd“ zu sein scheint.

Um diesen Schein aufzulösen, sagt Aristoteles:

18 Das genau ist die Interpretation der aristotelischen *Kategorien*, die man in den antiken Kommentaren findet. Sie interpretieren die *Kategorien* nicht als eine Frühphase der aristotelischen Lehre, sondern als eine Anfangsphase des Gangs der menschlichen Erkenntnis. So, wie Aristoteles das an die Anschauung gebundene Denken in seinen *Kategorien* analysiere, so beginne das menschliche Denken. Diesen Anfang müsse man – mit seinen Stärken und Schwächen – kennen, um kritisch über ihn hinauszukommen. S. z. B. Simplicios, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Carolus Kalbfleisch, Berlin 1907, 73, 28–35; 74, 3–17 und ähnlich Philoponos, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. Adolfus Busse, Berlin 1898, S. 59, 4–8.

19 S. dazu v. a. *Metaphysik*, VII, Kap. 3.

20 S. ebda VII, 1036a26–b8.



„Wo man den Unterschied dagegen nicht sieht, gibt es keinen Grund, dass es nicht dasselbe Verhältnis gibt. – Wenn z. B. auch alle Kreise, die man beobachten kann, aus Erz wären, so würde doch genauso wenig das Erz zum Kreis gehören, aber man könnte gedanklich nur schwer davon abstrahieren. So tritt z. B. das Mensch-Sein immer in Fleisch und Knochen und Ähnlichem in Erscheinung, aber sind diese Teile deshalb Teil von Sache und Begriff ‚Mensch‘? Offenbar nicht, sondern sie gehören zu seiner Materie. Wir sind nur nicht in der Lage, es zu unterscheiden, weil der Mensch immer in diesen Materien existiert.“<sup>21</sup>

Der Hinweis auf die Schwierigkeit, beim Menschen genau anzugeben, was denn nun an ihm zu seinem Menschsein gehört, könnte durch die heutige evolutionsbiologische Forschung noch vielfach untermauert werden. Was von dem, was wir am Gegenstand „Mensch“ vorfinden, macht denn sein Menschsein aus? Dass er spricht, lacht, fühlt, wäscht, Werkzeuge gebraucht? Können das alles nicht auch Tiere?<sup>22</sup> Grundsätzlich besteht der Mensch aus vielem, was auch vielem anderen zukommt: Aus einer Atomwolke, aus Mineralischem, Vegetativem, Animalischem usw.

Man kann daher als ein erstes Ergebnis festhalten: Die Unterscheidung zwischen der Materie (*hyle, materia*) eines Gegenstands und seinem bestimmten Sein (*eidos, forma*) hat eine wichtige Ursache in der Reflexion auf die Schwierigkeiten, die konkrete Gegenstände der Erkenntnis bieten: Man kann sie, so scheint es, nicht als die Einheit betrachten, der man alles, was man von ihnen in Erfahrung bringen kann, zuordnen könnte.

Genau das sagt aber sogar noch Kant, wenn er formuliert: *Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, ... auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung*<sup>23</sup>.

Von Aristoteles her gesehen müsste man dagegen einwenden: Das Mannigfaltige der Anschauung eines Gegenstands bietet sich zwar der Wahrnehmung als eine Einheit dar, dass dieser Gegenstandseinheit aber tatsächlich ein Etwas, ein „Ding selbst“, korrespondiert, ist eine Spekulation, die sich nicht leicht verifizieren lässt.

Im Gegenteil, man könnte „kritisch“ einwenden, dass es sich um eine „naive“ Abhängigkeit von der Anschauung handle, wenn man sich von ihr die Einheit, der der Begriff seine Inhalte zuordnen muss, vorgeben lasse.

Aristoteles hatte gerade deshalb auch an seinen Vorgängern Kritik geübt<sup>24</sup>, obwohl sie die Einheit, die beharrt, nicht mehr in der einzelnen Dingenheit gesucht hätten, sondern in etwas, was in *aller* Veränderung unverändert bleibt. Diese Suche sei unreflektiert und beachte nicht, wie man in begrifflicher Weise erfasst, was genau zu etwas Einem zusammengehört. Bei dieser Art Suche sei es aber kein Zufall, dass die Gegenstände, die man erkennen wollte, die Häuser, Katzen, Bäume, aus dem Blick geraten seien, um sich quasi in Luft, Feuer usw., aufzulösen. Wenn man etwa bei einem Haus das ermittelt, „was beharrt“, während sich seine Akzidenzien

21 *Metaphysik* VII, 11, 1036a26–b8

22 Zum Verhältnis von Tier und Mensch bei Aristoteles (und wo er die Grenze sieht), s. Arbogast Schmitt, Gibt es ein Rechtsverhältnis des Menschen gegenüber dem Tier? Zwei gegensätzliche Grundauffassungen der Antike, in: *Der Mensch und seine Tiere. Mensch-Tier-Verhältnisse im Spiegel der Wissenschaften*, hg. von Peter Janich, Stuttgart 2014, 13–32.

23 Kant, *KrV* A 251.

24 S. *Metaphysik* I, Kap. 3–4, 983b7–985b22

ändern oder es ganz zerfällt, dann würde man z. B. auf Steine und Holz stoßen. Selbst wenn diese Elemente unveränderlich sie selbst bleiben würden, wäre aus ihnen kein Wissen über das Haus mehr zu gewinnen. Denn aus Stein und Holz kann unendlich viel entstehen und gebildet werden, aus Wasser und Luft natürlich noch viel mehr.

Offenbar ist es zwar ein richtiges Erkenntnis Anliegen, nach etwas Identischem zu suchen, auf das man in aller Veränderung als etwas Selbiges zurückkommen kann, diese Suche kann aber nicht aufs Geratewohl geschehen, sonst würde sie nicht so oft fehlgeleitet verfolgt werden.

#### 4. *EXPERIENTIA VAGA – EXPERIENTIA ORDINATA*.<sup>25</sup> ZUR ERMITTLUNG EINER METHODISCHEN GRUNDLAGE EMPIRISCHER FORSCHUNG

Der Anfang einer methodischen Suche muss die Frage nach den Gründen sein. Weshalb sucht man überhaupt nach etwas Identischem, Konstantem, Beharrendem, und wie muss es auf methodisch reflektierte Weise geschehen?

Eine erste Antwort kann man finden, wenn man bemerkt, dass man, wie Aristoteles gezeigt hat, mit dem Beharrenden oft gar nicht auf das trifft, was man sucht, ja, dass es oft gar nicht auf das Beharren ankommt, wenn man etwas erkennen will. Ein klar herausmodellierter Kreis im Sand ist zuverlässig erkennbar, auch wenn der Wind ihn im nächsten Augenblick verweht, ein sich nur undeutlich abzeichnender Kreis in Zement nur schwer oder gar nicht.

Dass man beim Erkennen nach etwas Identischem sucht, ist, wie Aristoteles in sorgfältigen Reflexionen aufweist, nicht aus der Erfahrung abgeleitet – als ob das Bleibende, Stabile immer auch das Erkennbare wäre – sondern ist eine Voraussetzung, die man schon vor der Erfahrung mitbringt: Erkennt ist etwas nur, wenn es tatsächlich als ein bestimmtes Etwas erkannt ist, dem man nicht zugleich alles mögliche andere zugeordnet hat. Aristoteles nennt das eine axiomatische Voraussetzung des Denkens selbst: Dass etwas nicht zugleich es selbst und nicht es selbst sein kann, weiß das Denken aus sich selbst.<sup>26</sup>

Diese, wie auch Platon sagt, vielleicht simple Voraussetzung<sup>27</sup> hat erstaunlich komplexe Folgen, wenn man sie nicht im Sinn der besprochenen Aristoteles-Kritik als Bestätigung für das nimmt, was man ohnehin schon aus der Erfahrung zu wissen meint: dass ein Ding eben ein Ding ist. Aus dieser Perspektive kritisiert aber z. B. sogar Hegel die Schulphilosophie der Aristoteliker:

25 Mit dieser Unterscheidung grenzt Francis Bacon, *Novum Organum*, in: *The Works of Francis Bacon*, coll. and ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, London 1858, LXXXII, die antike gegen die neuzeitliche Forschungsweise ab; s. dazu Arbogast Schmitt, *Kritische Anmerkungen zum neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff aus der Sicht des Altphilologen*, in: *Gymnasium* 98, 1991, 244 ff.; die hier gewählte Überschrift widerspricht dieser Abgrenzung.

26 S. *Metaphysik* IV, Kap. 3, 1005b6–b34; für eine ausführliche Erklärung s. Arbogast Schmitt, *Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung. Eine Kritik aus aristotelischer Sicht*, Heidelberg 2016, 137–162

27 S. Platon, *Phaidon*, 100d3 f.