

1 Problematik und Methodik

1.1 Historische Darstellung der Frage nach dem Nichtseienden

1.1.1 Platon¹⁵

Die Bedeutungsmannigfaltigkeit des Nichtseienden impliziert zugleich die Vielfalt der Beziehungsmodalität zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, denn die Bestimmung des einen hängt davon ab, inwiefern das andere ausgegrenzt oder eingegrenzt werden kann. In der Grundalternative des Parmenides, dass das Sein sei und das Nichtsein nicht sei, ist zu bemerken, dass die zwei Gegenteilte, Sein und Nichtsein, (1) jeweils selbständig sind, (2) sich gegenseitig ausschließen, (3) sich in keinem Sinne verflechten können, (4) nicht zu demselben Genus oder einer Art Einheit gehören. Platon nennt im Zusammenhang der Nichtseinforschung im Sophistes derartiges Nichtseiendes *ἐναντίον* des Seienden (257b, 258e). Er gibt zu, dass das Nichtseiende als *ἐναντίον* des Seienden nicht sein soll. Wenn er feststellen will, dass das Nichtseiende sein kann, sowie das Seiende nicht sein kann, begründet er seine Fragestellung mit Blick auf die Beziehungsmodalität zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden. Das Nichtseiende, das als etwas Seiendes zu erweisen ist, stehe zum Seienden in gewisser Beziehung (241d). Diese Beziehung ist das, nach dem Platon in der Rechtferti-

¹⁵ Die bisherigen Diskussionen über das Nichtseiende bei Platon konzentrierten sich auf die Interpretationen zum Dialog Sophistes. Kommentare und Studien zu Sophistes, vgl. u. a. Kamlah (1963), De Rijk (1986), Sammelband *Études sur le Sophiste de Platon*, 1991, Kolb (1997). Studien zum Nichtseienden bei Platon, vgl. u. a. O'Brien (1995), Fronterotta (1995), Van Eck (2002).

gung des Seins des Nichtseienden sucht. Das ist die Antithesisbeziehung. Ein bestimmtes anderes ist einfach gegen ein bestimmtes Seiendes angesetzt (257d ἀντιτιθέμενον) und ist nur insofern etwas anderes, als es in Bezug auf (πρός) das Seiende betrachtet wird. In dem Sinne, dass dieses andere nicht dasselbe Seiende ist, auf das es Bezug nimmt, kann man sagen, dass es nicht [das Seiende] ist und Nichtseiendes (οὐκ ὄν/ μὴ ὄν) ist. Die vor dem Nomen ὄν liegende Negation οὐ oder μὴ bedeutet nicht die zum Seienden in Enantionbeziehung stehende totale Unmöglichkeit, sondern nur etwas Anderes (257b), das mit dem Seienden eine Antithesisbeziehung so bildet, dass das Andere nie per se (καθ'αυτό) als anderes bestimmt wird, sondern sich immer im Verhältnis zu den anderen (πρὸς ἄλλα) ergibt (255d).

Platon nimmt sein Raisonieren zuerst auf der Ebene der größten Genera und danach auf der Ebene der einzelnen Ideen vor und unterscheidet mit Vorsicht die Natur des Anderen (ἡ θατέρου φύσις) von ihren Teilen (μορία). Diese Unterscheidung und das dahinter verborgene Motiv erscheinen uns besonders bedeutsam. Die Natur des Anderen stellt das fünfte Genus dar, durch Teilhabe an dem die größten Genera sich erst voneinander unterscheiden können. Mit „Teile“ meint Platon die Teilhabenden¹⁶, und das Verhältnis der abgesonderten Teile zu dem Genus, an dem sie teilhaben, ist als Zerlegtwerden (257c κατακεκερματίσθαι) bezeichnet. Wahrscheinlich will Platon nur den Unterschied zwischen der Andersheit an sich und ihren durch Zerlegtwerden abgesonderten Teilen betonen, ohne detailliert auf die Verschiedenheit der Teilhabemodalitäten einzugehen. Sowohl die Generateilhabenden, die so allgemein sind, wie das, an dem sie teilhaben, als auch die einzelnen Teilhabenden werden gleichermaßen als „Teile“ bezeichnet. Durch Teilhabe an dem Genus Andersheit bekommt das Genus Bewegung einen Teil davon und wird etwas Anderes als das Genus Sein und

¹⁶ Platon vergleicht das Genus Andersheit mit dem Wissen (257c). Er meint mit dem Genus Andersheit ein Allgemeines, wie das Wissen, und mit den Teilen, die Spezifischen, wie Physik, Mathematik, usw. Die Ansicht, dass die Teilhabenden als Teile des Allgemeinen betrachtet werden können, ist eine der Interpretationen zu der Ideenlehre, vgl. Parm. 131c.

ist in diesem Sinne Nichtseiendes (256d). Das ist die erste Ebene der Beweisführung, (i) *ein Genus*→*Genus Sein*. Das Genus Bewegung ist ὄντως οὐκ ὄν (256d 8), denn es ist qua etwas Anderes als das Sein des Genus Sein ein οὐκ ὄν, aber qua ein Teilhabendes am Genus Sein etwas Seiendes (ὄντως) (256d 8-9).

(ii) Eine Erweiterung der Beweisführung besteht darin, dass nicht nur ein Genus, die Bewegung, nicht das Sein des Genus Sein ist, sondern auch alle Genera nicht Seiende sind¹⁷. (*alle Genera*→*das Sein eines anderen Genus*).

(iii) Die dritte Ebene der Beweisführung des Nichtseins besteht darin, dass eine Einzelidee dadurch ein Nichtseiendes ist, dass sie nicht das Sein eines anderen Einzelseienden ist, das ein Teilhabendes am Genus Sein ist (257e 2-7). (*Einzelidee*→*Einzelsein*). Und das sich in dieser Relativität ergebende Nichtsein hat qua eine Idee ihr eigenes Wesen (258a 11-c 5). Das ist was die „Idee des Nichtseienden“ in 258c 4 εἶδος ἔν bedeutet. Sie besagt dieselbe Sache wie ὄντως οὐκ ὄν im Fall des Genus Bewegung. D. h. eine Einzelidee ist in Bezug auf ein anderes Einzelseiendes relativ οὐκ ὄν, aber per se betrachtet eine seiende Idee, ὄντως. Die „Idee des Nichtseienden“ ist also in der Relativität zu erfassen, sie besagt nicht etwas, das per se als Nichtsein bestimmt ist und diese Bestimmung den Teilhabenden verleiht. Im Rahmen der Antithesisbeziehung gibt es keine Idee des Nichtseienden in diesem Sinne, denn sie ist nicht mehr relativ und verletzt die grundlegende Voraussetzung des Seins des Nichtseienden. Das ist die dritte Ebene der Beweisführung: *eine Idee des Nichtseienden in Einzelidee*→*Einzelsein*.

(iv) Wenn 258d 5-e 3 als eine Vertiefung und daher als die vierte Ebene der Beweisführung betrachtet werden kann, dann ist es deswegen so, weil nicht nur *eine* Idee als Idee des Nichtseienden erwiesen wird, sondern *jede* Idee. Diese Ebene der Beweisführung heißt also: *jede Idee des Nichtseienden in Einzelidee*.

¹⁷ 256d 12 κατὰ πάντα τὰ γένη. σύμπαντα in καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα (256e 2) ist als σύμπαντα τὰ γένη zu verstehen. ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν in 256e 6 ist als „jede Gattung“ zu verstehen. Platon kann auch mit der Bezeichnung εἶδος das γένος meinen, vgl. 255e 1.

dee→*Einzelsein*. Das ist die Bedeutung der Bestimmung in 258e 2-3. Auch wenn wir den Text mit O'Brien nach Manuskript τὸ πρὸς τὸ ὄν ἐκάστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν (258e 2-3) lesen, und nicht nach Simplikios, in phys. 238, 26 (Diès, OCT) τὸ πρὸς τὸ ὄν ἑκάστων μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν, verstehen wir den Sinn anders¹⁸. Den Gedankengang in 258d 5-e 3 verstehen wir folgendermaßen. Es wird im Ideenbereich erwiesen, dass die relativen Nichtseienden (τὰ μὴ ὄντα, in Plural!) existieren. Alle Seienden (πάντα τὰ ὄντα, in Plural!) sind dadurch zueinander relativ Nichtseiende, dass sie an der Andersheit an sich teilhaben. Eine an der Andersheit an sich teilhabende Idee (ein Teil der Andersheit), wie z. B. die Idee des Schönen, ist nicht das Sein der Idee des Großen. *Dasselbe gilt dem Sein jeder Idee*: In Bezug auf das Sein jeder Idee (πρὸς τὸ ὄν ἐκάστου) besteht eine andere Idee (τὸ μόριον αὐτῆς sc. τῆς θατέρου φύσεως), deswegen Nichtseiendes. Der Artikel τὸ in τὸ μόριον αὐτῆς ist im indefiniten Sinne zu verstehen. Da das Nichtseiende qua Idee, z. B. des Schönen, ein Wesen des Schönen hat, ist es ὄντως τὸ μὴ ὄν. ὄντως besagt etwas Ähnliches damit, dass eine Idee per se εἶδος (258d 6) oder φύσις (258b 11) hat. *πρὸς τὸ ὄν ἐκάστου ist eine Erweiterung der Antithesis (iii) Einzeli-dee*→*Einzelsein in (iv) jede Einzelidee*→*jedes Einzelsein*.

Wenn man den Text nach Simplikios, in phys. 238, 26 τὸ πρὸς τὸ ὄν ἑκάστων μόριον αὐτῆς (jeder Teil der Andersheit, der dem Seienden gegenübergestellt ist) liest, dann ist der Sinne im großen und ganzen gleich. Schlussfolgerung: Es gibt so viele Ideen des Nichtseienden wie die Ideen selbst. Die Idee des

¹⁸ Der Interpretation von O'Brien (1991) und (1995) nach sei die Form des Nichtseienden nur ein bestimmter Teil der Andersheit an sich, und zwar ein «autre participé». s. (1991), S. 508, Anm. 25: Il n'y aurait en effet qu'une seule partie de l'autre qui aurait pour fonction unique de s'opposer à l'être, constituant de la sorte «réellement le non-être» (à savoir la forme du non-être). S. 504-505: l'Etranger distingue implicitement l'autre «participant» (le mouvement participe de l'autre par rapport à l'être, devenant de la sorte un autre «participant») de l'autre «participé»: cette partie de l'autre qui s'oppose à l'être serait en effet «la forme qui se trouve être celle du non-être». Eine Widerlegung zu dieser Interpretation, schon Fronterotta (1995). Die Antwort von O'Brien darauf, O'Brien (1996).

Nichtseienden ist eine relativierte Idee. Wir sehen in den vier Ebenen der Beweisführung einen strengen Gedankengang:

i ein Genus→Genus Sein	ii jedes Genus→das Sein eines anderen Genus
iii eine Einzelidee→ein Einzelsein	iv jede Einzelidee→jedes Einzelsein

Die Richtung i→ii sowie iii→iv besagt eine Erweiterung vom Einzelfall auf alle Fälle/ jeden Fall auf derselben Realitätsebene. Die Richtung i→iii sowie ii→iv besagt dieselbe Tatsache auf zwei Realitätsebenen. i ὄντως οὐκ ὄν des Genus Bewegung (256d 8) besagt auf Genusebene dieselbe Sache wie iii eine Idee des Nichtseienden (258c 2-4) auf Einzelseinsebene. ii σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα (256e 2) besagt auf Genusebene dieselbe Sache wie iv jede Idee des Nichtseienden (258e 2-3) auf Einzelseinsebene.

Wenn Platon in (iii) 258a 11-c 5 und (iv) 258d 5-e 3 das wirkliche Nichtsein als „ein Teil des Genus Andersheit“ bestimmt, nicht aber als das Genus Andersheit selbst, dann ist es deswegen so, weil nur die „Teile des Genus Andersheit“ im Sinne der Teilhabenden an Genus Andersheit relativierte Ideen sein können und die grundlegende Voraussetzung des Seins des Nichtseienden, d. h. die Antithesisbeziehung, in der das Nichtsein relativ ist, erfüllen können, während das Genus Andersheit selbst, im Verhältnis zu den teilhabenden Teilen betrachtet, etwas per se ist, und nicht das Nichtseiende per se sein kann. Mit der Unterscheidung zwischen „Teilen des Genus Andersheit“ und „Genus Andersheit selbst“ und mit der Zuschreibung des Nichtseins den Teilen des Genus Andersheit beabsichtigt Platon, die neue Bedeutung des Nichtseienden bzw. die Antithesisbeziehung zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden dadurch zu bewahren, dass er dem Nichtseienden keinen Per-Se-Status zuerkennt. Während das Seiende in der Antithesisbeziehung per se Seiendes ist, ist das Nichtseiende πρὸς ἄλλα Nichtseiendes. Die Eigenschaft der Antithesisbeziehung im Vergleich

zur Enantionbeziehung des Parmenides besteht gerade darin, dass das Nichtseiende relativ ist¹⁹. Die Teilhabenden werden Nichtseiende, nicht durch Teilhabe an einer Idee des Nichtseienden, sondern dadurch, dass sie an einer Idee des Relativen teilhaben und in der Relativität untereinander stehen. Die Natur des Anderen, an der die Teile teilhaben, fungiert als Idee des Relativen, aber nicht als Idee des Nichtseienden per se. Falls das Genus Andersheit auch ein relatives Nichtsein im Verhältnis zu dem Genus Sein ist, dann steht es in diesem Fall schon in der Relativität und wird nicht als etwas per se im Verhältnis zu den Teilhabenden (den Teilen) betrachtet²⁰. D. h. „Idee des Nichtseienden“ kann zwei Bedeutungen haben. (1) Eine Idee, die in der Relativität ein Nichtseiendes ist, aber per se betrachtet ein Wesen der Idee hat. Das ist was „die Idee des Nichtseienden“ in 258c 4 und d 6 bedeutet. (2) Eine Idee, die per se Nichtseiendes ist. Das ist was Platon mit der Unterscheidung zwischen dem Genus Andersheit und seinen Teilen und mit der Zuschreibung der Idee des Nichtseienden den Teilen der Andersheit vermeiden will. Das Genus Andersheit kann auch im Sinne (1) eine Idee des Nichtseienden sein, aber nicht im Sinne (2).

Es bleibt nun zu fragen, warum Platon überhaupt eine Natur des Anderen aufstellt, worin die Notwendigkeit und die folgenden Schwierigkeiten liegen. Die Natur des Anderen soll als die fünfte unter den auszuwählenden Ideen (ἐν τοῖς εἰδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα) aufgestellt werden, „denn eine jede <Idee> ist eine andere der übrigen, nicht aber durch ihre eigene Natur, sondern auf Grund des Teilhabens an der Idee des Anderen (διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς ἑτέρας).“ (255d-e Übers. Meinhardt). Nach der Ideenlehre sollen einzelne Fälle ihren *Grund* in einer einzigen Idee finden, die die Bestimmung ihnen verleiht

¹⁹ Rijk (1986), S. 170: “It may be asked what exactly is the difference between ‘contrary’ (*enantion*) and ‘other’ (*heteron*). (...) The force of the negative particle is explained as not bringing up *per se* the description contrary to that of the affirmative expression.”

²⁰ Natorp (2004), S. 302-303: „Dagegen hindert nichts, Nichtidentität oder Verschiedenheit dem Nichtsein gleichzusetzen, sofern ja unter diesem nicht absolute Nichtsetzung, sondern Verneinung irgend einer Bestimmung (B) von einer andern (A), also bloß relative Nichtsetzung verstanden werden soll.“

und sie dadurch begründet. Wenn die Tatsache, dass eine jede Idee anders als die Übrigen ist, einen *Grund* haben soll, dann soll eine Idee der Andersheit als *Grund* dieser Tatsache aufgestellt werden. Das ist die Notwendigkeit der Aufstellung der Natur des Anderen. Nun die Schwierigkeiten. Ist es nicht wahr, dass das Genus Andersheit in Bezug auf das Genus Sein auch Nichtseiendes ist? Aber ist es in diesem Fall als Andersheit an sich anders oder als Teilhabendes an der Andersheit an sich? Wenn es als Idee der Andersheit per se anders wäre, dann wäre es nicht mehr das relative Andere in Bezug auf das Genus Sein, was die Bedingung der Akzeption des Nichtseienden nicht erfüllt. Wenn es als Teilhabendes an der Andersheit an sich, d. h. ein relatives Anderes, anders in Bezug auf das Genus Sein wäre, dann würde eine andere Idee der Andersheit benötigt, und so ad infinitum. Die Aufstellung einer Andersheit an sich führt selbst zur Verlegenheit, denn sie stammt von Anfang an aus einem schwer zu befriedigenden Bedürfnis, eine per se Idee für die πρὸς ἄλλα Relativa festzustellen²¹.

Wir werfen diese Schwierigkeiten auf, nicht um zu diskutieren, ob Platon wirklich eine Andersheit an sich annimmt (eine Andersheit an sich ist die logische Folgerung der Aufstellung der Idee des Anderen), sondern um zu zeigen, dass diese Schwierigkeiten neben den anderen der Ideenlehre einen Ausgang erfordern, der vielleicht die Prinzipienlehre ist²².

Die im Abschnitt der Koinonia der Gattungen aufgestellte Antithesisbeziehung Platons kann im Vergleich zur Enantionbeziehung des Parmenides dadurch gekennzeichnet werden, dass (1) nicht beide Gegensätze in dieser Beziehung per se sind, sondern einer der beiden in Bezug auf den Anderen ist, (2) das Seiende

²¹ Die Schwierigkeiten in Bezug auf die Idee des Relativen werden in Parm. 130b und im Fragment des Aristoteles, περὶ ἰδεῶν, diskutiert. Vgl. Fine (1993).

²² Die Beziehung zwischen der Prinzipienlehre und der Ideenlehre bzw. den Dialogen Platons wird unter dem Thema der „ungeschriebenen Lehre“ viel diskutiert, vgl. Gaiser (1963), Szlezák (1993), Reale (1993). Nach den Vertretern der ungeschriebenen Lehre könne die Verlegenheit der Ideenlehre auf der Grundlage der Prinzipienlehre gelöst werden. Vgl. Reale (1993), S. 153 ff. Auch im Sophistes erfahre man das Verbergen der zwei Prinzipien, denn die fünf Gattungen würden nur ausgewählt und würden nicht das Ganze repräsentieren, zu dem die Prinzipien vielleicht gehören würden. Vgl. Erler (2007), S. 242.

und das Nichtseiende kein kontradiktorisches Verhältnis bilden, (3) die beiden Gegensätze sich verflechten können, (4) die Gegensätze zu einer Art Einheit, d. h. zum Seinsbereich, gehören. Nach diesen Kriterien finden wir, dass die Antithesisbeziehung, trotz der Darstellung zuerst im Ideenbereich, sich nicht darauf beschränken soll. Es gibt noch andere mögliche Variationen dieser Beziehung.

Die Erweisung des Seins des Nichtseienden *im Ideenbereich* ist weder die erste noch die letzte Intention Platons. Vor der Überleitung zur Forschung über die Koinonia der Gattungen will er zuerst das Nichtsein des *Scheins* und des Falschen bestimmen (Soph. 236e ff.). Nach dieser Forschung lässt sich die Möglichkeit spüren, zu einem höheren *Urgrund* aufzusteigen. Denn es besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Annahme eines zweiten Prinzips (des Nichtseienden in der ungeschriebenen Lehre, s. unten) und der Darstellung des Nichtseienden im Ideenbereich im Sophistes. Beide Folgerungen, die durch Erweisung im Sophistes auf der Ideenebene gezogen werden, dass das Nichtseiende ist und als etwas Anderes Nichtseiendes ist, dienen zur Ansetzungs begründung des zweiten Prinzips²³. So ist zu bemerken, dass drei Modi des Nichtseienden von Platon berücksichtigt werden: (1) das Nichtseiende des Scheins/ des Falschen, (2) das Nichtseiende der Idee, (3) das Nichtseiende des zweiten Prinzips. Nach den vier Kriterien stehen alle diese Modi des Nichtseienden in Antithesisbeziehung zum Seienden, obwohl sie verschiedene Grade der Antithesis mit dem Seienden bilden. Platon gerät in Verlegenheit, wenn er (1) zu bestimmen versucht (Soph. 237a-241d). Er leitet von (1) zu (2) über (254b ff.). In der Beschäftigung mit (2) hat er Erfolg, das Sein des Nichtseienden rechtfertigen und das Nichtseiende als etwas Anderes als das Seiende zu bestimmen (256d ff.). Und (2) deutet auf (3) hin (s. oben). Daraus vermuten wir, dass sich die Intention Platons zuerst auf die Erklärung von (1) und zuletzt auf die Aufstellung von (3)

²³ Arist., Met. N 2, 1088b 35-1089a 6.

richtet, dass die Darstellung von (2) für ihn eher ein wirksames Mittel als ein angestrebtes Ziel bedeutet.

Zusammenfassend können die Variationen der Antithesisbeziehung und die möglichen Bedeutungen des Nichtseienden bei Platon aus der folgenden Übersicht abgelesen werden:

	Gegensatzbeziehung	Seiendes	Anderes, Nichtseiendes
Plat i	Relativa-Antithesis	Idee A	Idee B
Plat ii	Zweiweltengegensatz	Ideenwelt	Sinnenwelt
Plat iii	Prinzipiengegensatz (zuerst in der Ideenwelt)	Eins	Zweiheit
Plat iv	Prinzipiengegensatz (in der Sinnenwelt)	Vernunft	Ananke
Plat v	Konstitutionsgegensatz	Bestimmungen	Chora

H
y
l
e

Etwas Genaueres sei nun erklärt.

Plat i. Relativa-Antithesis. Die gegeneinander Angesetzten (ἀντικείμενα) können Relativa (τὰ πρὸς τι) auf derselben Seinsebene sein, wie zwei Ideen. In diesem Fall ist eine Idee per se ὅτως ὄν und in Bezug auf das Andere ὅτως οὐκ ὄν. Das wird im Sophistes 256d 8 und 258e 3 gezeigt.

Plat ii. Zweiweltengegensatz. Die Ausarbeitung der Relativa-Antithesis im Ideenbereich, wie gesagt, dient zur Erklärung des Nichtseienden des Scheins/Bildes, die die erste Intention Platons ist. Das Bild ist das Nichtseiende, das in Bezug auf das wahre Seiende anders ist, und auf einer degradierten Realitäts-ebene anders. Es ist weder Enantion des wahren Seienden (Soph. 240b 5), wie das Nichtseiende im parmenideischen Sinne, noch ein anderes gleichartig Wah-

res (240a 9), wie das Nichtseiende in Plat i, sondern ein ähnliches Anderes (240b 2), das zwar nicht so wirklich wie das Wahre ist, aber auf irgendeine Weise ist (240b 7-9)²⁴.

Das Nichtseiende des Scheins/ Bildes wird im Zweiweltengegensatz dargestellt, weil sich die Beziehung zwischen dem Wahren und dem Abbild mit der zwischen der Ideenwelt und der Sinnenwelt deckt. Der Ausdruck „Ideenwelt“ (κόσμος νοητός) ist zwar nicht bei Platon zu finden und wird erst von den späteren Autoren ausgearbeitet²⁵, aber im Timaios 29a-b ist der Gedanke der zwei Welten sehr klar: Die entstandene Sinnenwelt als ein Abbild (εἰκὼν) ist von seinem Modell (παράδειγμα), dem Gegenstand der Vernunft, zu unterscheiden (διοριστέον). Diese Sinnenwelt ist gerade in Bezug auf das Intelligible geschaffen (γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν). Ihr Sein ist in Bezug auf das echte Seiende begründet und in diesem Betracht relativ. In diesem Abschnitt überschneidet sich die Gegensatzbeziehung zwischen Bild und Modell mit der zwischen Genesis und Ousia²⁶. Genesis und Ousia sind zwar zwei Arten des Seienden²⁷, aber wenn Genesis streng gegen Ousia gesetzt wird, werden die Ideenfreunde sowie Platon selbst dazu tendieren, den Entstehenden das Sein abzusprechen²⁸. D. h. das Bild/ Genesis ist Seiendes, insofern als es/ sie dem wahren Seienden ähnlich ist, und ist Nichtseiendes, insofern als es/ sie im Gegensatz (Variante der Antithesis) zum wahren Seienden steht.

Plat iii. Prinzipiengegensatz (zuerst in der Ideenwelt)²⁹. Allgemein genommen werden das Eine und die unbestimmte Zweiheit (das Große und Kleine) als

²⁴ Daher lokalisiert Platon die Erscheinungen zwischen dem wahrhaften Sein der Episteme und dem πάντως μὴ ὄν der ἀγνοία, Resp. 478 d 5-9.

²⁵ Wie z. B. Philon, De opificio mundi, 15-25, vgl. Runia (1999).

²⁶ Genesis und Ousia bilden einen Gegensatz, der eine Variante der Antithesis ist. Vgl. Phil. 54a, 54d. Resp. 534a, 525c, 526e.

²⁷ Phaid. 79a 6-11 = Dörrie/ Baltes (1996), 103. 0a. Phil. 53d. Vgl. Dörrie/ Baltes (1996), 103.

²⁸ Soph. 246b-c. Tim. 27d-28a.

²⁹ Die Prinzipienlehre Platons ist durch Testimonia des Aristoteles und der späteren Autoren zu rekonstruieren. Hier beruht die Rekonstruktion auf De Bono des Aristoteles (Ross) und auf der Sammlung der Testimonia bei Gaiser (1963), Krämer (1982), Isnardi Parente (1997) (1998) und Dörrie/

Prinzipien für alle Seienden, und zuerst für die Intelligiblen, betrachtet³⁰. Obwohl der Prinzipiengegensatz von Aristoteles als *ἐναντίον* bezeichnet wird³¹, bedeutet er hier inhaltlich nicht *ἐναντίον* im parmenideischen Sinne, sondern eine Variante der platonischen Antithesis³², weil (1) das zweite Prinzip nicht selbständig, sondern ein Relatives ist³³, (2) das Relative das erste Prinzip nicht total verneint, (3) das zweite Prinzip, das Nichtseiende, „ist“³⁴, (4) die zwei Prinzipien zu einer Art Einheit, zum Seinsbereich³⁵, gehören können.

Die Prinzipiengegensätze sind ontologisch Sein und Nichtsein³⁶, kategorial Einheit und Vielheit³⁷, Unteilbarkeit und Teilbarkeit³⁸, usw.³⁹. Zur Einheit gehören Ruhe, Identität, Gleichheit, zur Vielheit Bewegung, Andersheit, Ungleichheit⁴⁰. Alle Gegensatzpaare können auf die obersten Gegensätze, Sein und Nichtsein, Einheit und Vielheit, zurückgeführt werden⁴¹. Wie man das zweite Prinzip, das Nichtseiende, verstehen soll, hängt davon ab, wie man die Enantiosisbeziehung zwischen dem Prinzip-Seienden und dem Prinzip-Nichtseienden erläutert, und wie man von den anderen Bezeichnungen des zweiten Prinzips,

Baltes (1996). Die Sammlungen von Gaiser und Krämer sind von der Deutung der Tübingen Schule geprägt. Was die Einschränkung und die Methodik der Rekonstruktion angeht, vgl. Steinthal (2007).

³⁰ Arist. Met. A 6, 987a 29-988a 17 = Gaiser 22A = Krämer 9 = Dörrie/ Baltes 120.0 = Isnardi Parente A1+A2. Alex. Aphr. In Metaph. 55, 20-56,35 Hayduck = De Bono, fr.2 Ross = Gaiser 22B = Krämer 10 = Isnardi Parente C3.

³¹ Arist. Met. Γ 2, 1003b 33-1004a 2 = Gaiser 39A = Krämer 14. Alex. In Metaph. 250, 13-20 Hayduck = De Bono, fr.5 Ross = Gaiser 39B = Krämer 15.

³² Enantion kann Variante der Antithesis sein. Der Prinzipiengegensatz ist Antithesis, vgl. Theophr. Met. IX 33, p.36 Ross/ Fobes = Isnardi Parente B3.

³³ Arist. Met. N 2, 1089b 6. Sext. Ad. Phys. II 262-277 = Isnardi Parente C2.

³⁴ Arist. Met. N 2, 1089b 6-8.

³⁵ Arist. Met. K 3, 1061a 11-15.

³⁶ Arist. Met. Γ 2, 1004b 27-1005a 2 = Gaiser 40A = Krämer 16.

³⁷ Ibid.

³⁸ Arist. Met. I 3, 1054a 20-32 = Gaiser 41A = Krämer 18.

³⁹ Komplette Tabelle, vgl. Happ (1971), S. 175.

⁴⁰ Arist. Met. Γ 2, 1004b 27-1005a 2 = Gaiser 40A = Krämer 16. Arist. Phys. III 2, 201b 16-26 = Gaiser 55A (vgl. Gaiser (1963), S. 173 ff.) Simpl. In Phys. 430, 34-431, 16 Diels = Eudemos fr.60 Wehrli = Gaiser 55B. Plutarchos, De an. procr. 24 (1024D-F) = Dörrie/ Baltes 120.4.

⁴¹ Arist. Met. Γ 2, 1004b 27-1005a 5. Alex. Aphr. In Metaph. 250, 3-20 Hayduck = Isnardi Parente C5. Pseudo-Alex. Aphr. In Metaph. 615, 14-17 Hayduck = Isnardi Parente C6.

wie z. B. ὕλη, ἄπειρον, ausgeht und die Bedeutung des Nichtseienden interpretiert.

Es ist zwar richtig, dass das Nichtseiende des zweiten Prinzips eine Variante des Nichtseienden in der Relativa-Antithesis ist und den Rahmen der Antithesisbeziehung nicht überschreitet und in diesem Rahmen πρὸς τι ist, aber es ist als ἐναντίον des Seienden nicht einfach beliebiges Anderes. Einerseits ist es ja in Bezug auf das Seiende relativ, aber andererseits ist es gegensätzliches Prinzip: ἐναντίον ist von dem einfachen πρὸς τι zu unterscheiden⁴², Prinzip legt etwas an sich, per se, nahe. Bei der Interpretation des Aristoteles befinden sich schon zwei Tendenzen der Orientierung des solchen Nichtseienden. Es ist, wie gesagt, in der Antithesisbeziehung zum Seienden relativ. Aber als Aristoteles das Apeiron der Wirklichkeit nach widerlegte, legte er das Apeiron Platons als Apeiron καθ' αὐτό und οὐσία aus⁴³. D. h. ein Per-Se-Status soll dem zweiten Prinzip, dem Urgrund, zuerkannt werden. Diese zwei Interpretationstendenzen werden auch durch die unterschiedlichen Deutungen des zweiten Prinzips von Hermodor, Theophrast und Alexander von Aphrodisias widerspiegelt. In der ersten Richtung leugnet Hermodor dem Nichtseienden den Arche-Status⁴⁴. In der zweiten Richtung interpretiert Theophrast ἀόριστος δυνάς als ἀμορφία καθ' αὐτήν⁴⁵. Und es ist in dieser Richtung logische Folgerung, das Prinzip ἀόριστος δυνάς als τὸ πρὸς τι πρῶτον und als αὐτοδυνάς zu betrachten. Aber beide Bezeichnungen führen zu Verlegenheit. Alexander von Aphrodisias hat die daraus folgende Aporie enthüllt⁴⁶. Das Nichtseiende als Enantion des Seienden ist sozusagen von Anfang an zweideutig: Es ist zuerst als etwas Anderes und Relatives Nichtseiendes, aber zugleich ist es auch als Prinzip das Relative an sich und die Zweiheit an sich.

⁴² Simpl. In Phys. 256, 28-257, 4 Diels = Isnardi Parente B2 b.

⁴³ Arist. Phys. III 4, 203a 1-16; 6, 206b 24-33 = Isnardi Parente A19.

⁴⁴ Simpl. In Phys. 247, 30-248, 16; 256, 28-257, 4 = Isnardi Parente B2 a-b. Die Auslegung der Materie nicht als Prinzip, vgl. Dörrie/ Baltés 124. Verneinung des Quellenwertes des Hermodor, vgl. Happ (1971), 2.24.

⁴⁵ Theophr. Met. IX 33, p.36 Ross/ Fobes = Isnardi Parente B3.

⁴⁶ Alex. Aphr. In Metaph. 85, 18-88, 2 Hayduck = Isnardi Parente C14.

Die Interpreten setzen das Große und Kleine der Materie gleich⁴⁷. Aber sie unterscheiden nicht die Materie als Prinzip in der Ideenwelt und als Prinzip in der Sinnenwelt und die Chora im Timaios⁴⁸. Aus Erklärungsgründen unterscheiden wir diese drei Arten Materie. Zuerst sei hier die Materie als Prinzip in der Ideenwelt dargestellt. Die Materie ist ja das gemeinsame Prinzip für die Intelligiblen und die Sinnlichen⁴⁹. Aber in der Antike verstand man schon nicht, wie Ideen Materie haben sollen⁵⁰. Die mit der unbestimmten Zweiheit gleichgesetzte Materie besagt das Apeiron. Dann stellt sich die Frage, was Apeiron bedeutet. Wenn das Sein überall gleich wäre, wie Parmenides meint, ohne da oder dort etwas größer oder kleiner zu sein⁵¹, dann wäre das Sein nur Eins und gäbe es keine Vielheit der Seienden. Wenn die Seienden als viele zu erweisen sind, muss Ungleichheit (groß und klein, viel und wenig) von Anfang an bejaht werden. Das Prinzip der Ungleichheit legt die Möglichkeit nahe, die Quantität bzw. Qualität nach zwei relativen und deswegen unbestimmten Gegensätzen, z. B. dem Großen und dem Kleinen, zu unterteilen. Die Zweiteilung kann im Fall der Continua bis zum Unendlichen durchgeführt werden, denn der unendlichen Teilbarkeit entspricht in den Continua etwas Unendliches, das durch Prinzip des Unendlichen zuletzt und zuerst erklärt wird. Die unbestimmte Zweiheit bedeutet also die Quelle der unendlichen Inzweiteilbarkeit. Weil etwas unendlich teilbar ist, ent-

⁴⁷ Arist. Phys. I 4, 187a 12-20 = Gaiser 45. Met. N 1, 1087b 4-12 = Gaiser 49 = Isnardi Parente A12.

⁴⁸ Philop. In Phys. 521, 9-15 Vitelli = De Bono, p.112 Ross = Gaiser 54B = Isnardi Parente C23. Simpl. In Phys. 542, 9-12 Diels = De Bono, p.112 Ross = Gaiser 54B = Isnardi Parente C20. Themist. In Phys. 106, 18-23 Schenkl = De Bono, p.111 Ross = Gaiser 54B = Isnardi Parente C19.

⁴⁹ Arist. Met. A 6, 988a 7-15 = Dörrie/ Baltes 120.0. Simpl. In Phys. 503, 10-18 Diels = De Bono, p.112 Ross = Gaiser 53B = Isnardi Parente C13.

⁵⁰ Simpl. In Phys. 151, 6-19 Diels = De Bono, p.116-117 Ross = Isnardi Parente C11 = Dörrie/ Baltes 120.2.

⁵¹ Parmenides, Fragmente, VIII, 42-45: „Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist es vollendet von (und nach) allen Seiten, einer wohlgerundeten Kugel Masse vergleichbar, von der Mitte her überall gleichgewichtig. Es darf ja nicht da oder dort etwas größer oder etwas schwächer sein.“ Übersetzung von Hermann Diels.

hält es etwas Unbestimmtes. Der Sponder, der letzte Grund dieser Unbestimmtheit ist die unbestimmte Zweifelt⁵².

Plat iv. Prinzipiengegensatz (in der Sinnenwelt). Die Sinnenwelt, wo die Erscheinungen entstehen und vergehen, wird im Timaios als eine Vermischung von zwei Kräften bezeichnet: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη (47e-48a), οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ [sc. ὁ θεός] ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας (30a). Die zwei Kräfte sind Vernunft/ Gott und Ananke/ das, was keine Ruhe hat, sich fehlerhaft und unordentlich bewegt. Das Ergebnis der Vermischung ist die Genesis dieser Welt/ einer Art Ordnung. Es scheint, dass die zweite Kraft das ist, was das zweite Prinzip in der Sinnenwelt repräsentiert. Ein Moment ist zu suchen, das sich vor der Entstehung der Welt schon bewegt und als ursprüngliche Bewegung die Veränderung der Erscheinungswelt durch Entzweigungskraft begründet. Nur dies Moment erklärt positiv, was das Nichtsein des Werdens auf dem letzten Grund bedeutet, und lässt es nicht einfach als „Anderes als Sein“ verstehen, sondern zeigt vertiefter, was der Urgrund des Nicht-in-sich-Bleibens bedeutet. Bei Platon ruft die Formulierung dieses Momentes schon Auseinandersetzung hervor⁵³, bei den späteren Deuter noch mehr⁵⁴.

Es ist zu bemerken, dass sich die Erörterung einer Art Chora an die Suche nach der bei der Entstehung der Sinnenwelt „umherirrenden“ Ursache (πλανωμένη αἰτία) und ihrer eigenen Bewegungsmodalität (Tim. 48a 7 ἢ φέρειν πέφυκεν) anschließt. Es scheint, dass die Chora im Timaios 52e-53a die Antwort darauf ist. Es ist zwar klar, dass die Chora in gewissem Sinne die Funktion der Entzweigungskraft ausübt (53a), aber es ist nicht ganz sicher, inwiefern sie die ursprüngliche Ursache der Bewegung sein kann. Sie wird durch das Eintreten der

⁵² Simpl. In Phys. 453, 30-454, 29 = De Bono, p.117-118 Ross = Isnardi Parente C12.

⁵³ Vgl. Hager (1962).

⁵⁴ Eudemos nach Simpl. In Phys. 431, 4-16 Diels = Isnardi Parente B5. Eudemos nach Plutarchos, De an. procr. 7, 1015d-e = Isnardi Parente B6.

mannigfaltigen Formen in Bewegung gesetzt und gibt die Bewegung in Form der neuen Erschütterung zurück (52e), aber woher die Bewegung, die sie aufnimmt, kommt, ist eine andere Frage⁵⁵.

Plat v. Konstitutionsgegensatz. Zwei Funktionen der Chora sind zu unterscheiden. Die eine wurde schon in Plat iv erklärt. Von der Chora als Entzweigungskraft zu unterscheiden ist die Chora als Aufnahmerraum. Sie ist der *unvergängliche* Raum⁵⁶, in dem die verschiedenen Formen, die die Abbilder der Ideen sind⁵⁷, erscheinen und danach verschwinden. Sie nimmt alle und sogar konträre Bestimmungen auf, deswegen ist sie selbst ohne Bestimmung⁵⁸. Die Unbestimmtheit der Chora wird eher durch ἄμορφον bezeichnet⁵⁹. Ἄμορφον besagt nicht unendliche Teilbarkeit, sondern die Möglichkeit, alle Formen und Bestimmungen in sich erscheinen zu lassen. Der Unterschied zwischen den zwei Funktionen der Chora besteht darin, dass die Chora als Entzweigungskraft aktiv wirkt, Unordnung und Vielheit einführt, während die Chora als Aufnahmerraum passiv fungiert, vor dem Eingreifen der in sie eintretenden und sie verlassenden Er-

⁵⁵ Nach einer anderen Lehre Platons ist nur Seele das Prinzip der Bewegung (Nomoi, 892a; Phdr. 246c). So würde die Bewegung der Materie später als die Entstehung der Weltseele sein. Entweder würde Materie, aufgrund der Regulation der vernünftigen Weltseele, die Unordnungskraft verlieren, oder würde die Weltseele die Ursache der unregelmäßigen Bewegung der Materie sein. Um diese Schwierigkeit zu lösen, führen Plutarchos (De an. procr. 6, 1014d) und Numenius (Chalcid. In Tim. C297) z. B. eine böse Weltseele ein, die als Prinzip der unregelmäßigen Bewegung die ungeordnete Bewegung der Materie begründe. Und die Bewegung der Materie sei nicht später, weil die böse Weltseele nicht entstehe, sondern ewig sei. Vgl. Baeumker (1890), S. 145-146. In Brisson (1998), 7.3.1 werden die komplexen Kontroversen bezüglich des Ursprungs der unvernünftigen Bewegung detailliert dargelegt. Dort werden die traditionellen Auslegungen, nämlich Materie als Prinzip der Gegenbewegung (Vlastos, Herter), Chora als primäre Ursache der Unordnung (Festugière), unvernünftiger Teil der Weltseele als Bewegursache der Ananke (Cornford), böse Seele als Bewegursache der Ananke (Wilamowitz, Dodds), und Unvereinbarkeit zwischen der Lehre von unvernünftiger Bewegung und der von ψυχή ἀρχὴ κινήσεως (Meldrum), zuerst dargestellt und dann widerlegt. Nach der eigenen Auslegung Brissons seien zwei Arten von Bewegungen zu unterscheiden, nämlich primäre Bewegungen, die zur Weltseele gehören, und sekundäre Bewegungen, die die körperlichen Bewegungen repräsentieren; Seele sei Prinzip für sich selbst im Fall der primären Bewegungen, und im Fall der sekundären Bewegungen sei das Prinzip auch Seele und nicht Körper selbst.

⁵⁶ 52b 1: φθορὰν οὐ προσδεχόμενον.

⁵⁷ 50c 3-4: τὰ δὲ εἰσόντα καὶ ἐξίοντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα.

⁵⁸ 50e 4-6: Διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδὸν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον ἐν αὐτῷ γένει. 51a 8: ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχέες.

⁵⁹ 50d, 51a.

scheinungen oder davon getrennt betrachtet einen ganz einheitlichen und ruhigen Eindruck machen kann. Dieser Unterschied der zwei Funktionen derselben Chora wird bei Plotin viel sichtbarer und wird eine große Rolle in der Interpretation zu Plotin spielen.

Es ist zu bemerken, dass nur Plat i, die klare Bestimmung des Nichtseienden als des Anderen in Bezug auf das Seiende, in den Dialogen Platons belegt ist. Plat ii ist die logische Folgerung aus den betreffenden Aussagen. Die Gleichsetzung des zweiten Prinzips mit der Materie, der Andersheit und dem Nichtseienden findet sich nur in den Testimonien der späteren Autoren.

Inhaltlich kann sich das Andere in Plat iii, Plat iv und Plat v auf denselben Gegenstand beziehen, aber sprachlich (τῷ λόγῳ) werden drei Gegensatzbeziehungen und Bedeutungen des Nichtseienden unterschieden. Vor dem Eintreten der Formen in die amorphe Chora werden sie schon durch unbestimmte Zweiheit vervielfacht⁶⁰. Während das zweite Prinzip παρὰ τὸ ἔν⁶¹ Wirkungen ausübt, konstituiert Chora innen mit den Formen die Seienden. Deswegen wird die Gegensatzbeziehung zwischen Bestimmungen und Chora Konstitutionsgegensatz genannt. Aus diesen Gründen wird Plat v von Plat iii und ebenso von Plat iv unterschieden.

Die zu lösende Schwierigkeit ist die genaue Erfassung der Beziehung von Zweiheit, Ananke und Chora.

⁶⁰ Kommentar von Ross zu Metaphysik des Theophrast, S. 55: „Aristotle’s references would imply that Plato *identified* τόπος, κενόν, or ἄπειρον with the indefinite dyad, but in a sense T.’s statement that he *derived* them from the indefinite dyad is more correct. (...) The indefinite dyad in its primary form, therefore, is not space but indefinite plurality; and space (which is what T. means by τόπος, κενόν, and ἄπειρον) must have been regarded as a derivative of the indefinite dyad in its simplest form.“ Vgl. auch Baeumker (1890), S. 148-149.

⁶¹ Alex. Aphr. In Meteph. 56, 10 Hayduck.

1.1.2 Aristoteles

Die Kritik des Aristoteles an der platonischen Lehre bezüglich des Nichtseienden kann in den folgenden Argumenten zusammengefasst werden. Bezüglich des Nichtseienden als des zweiten Prinzips kann man fragen, in welchem Sinne die Platoniker das Nichtseiende aussagen⁶². Im Vergleich zum *πολλαχῶς λέγεσθαι* des Seienden, das *κατὰ συμβεβηκός* bzw. *καθ'αὐτό*, *ὡς ἀληθές*, *δυνάμει* καὶ *ἐνεργείᾳ* und *κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν* Seiendes ist⁶³, kann das Nichtseiende auch vieldeutig ausgesagt werden, nämlich *κατὰ τὰς πτώσεις*, *ὡς ψεῦδος* und *κατὰ δύναμιν*⁶⁴. Außerdem sagt Aristoteles, dass das *κατὰ συμβεβηκός* Seiende sich vielmehr dem Nichtseienden nähert⁶⁵. Daraus lassen sich vorläufig folgende Parallelen vom Seienden und dem Nichtseienden erschließen: Seiendes-Nichtseiendes in den Kategorien, *καθ'αὐτό*—*κατὰ συμβεβηκός*, *ὡς ἀληθές*—*ὡς ψεῦδος*, *κατ'ἐνεργειαν*—*κατὰ δύναμιν*. Das *κατὰ συμβεβηκός* Seiende und das *δυνάμει* Seiende können auch zu den Nichtseienden gehören. Es ist nicht widersprüchlich aber beansprucht mehr Erläuterung.

In Anbetracht des *πολλαχῶς λέγεσθαι* des Nichtseienden kann die Ursache der Entstehung und der Vielheit, die die Platoniker dem zweiten Prinzip, der Materie, zuschreiben, nicht auf ein Einziges zurückgeführt werden, denn die vieldeutig ausgesagten Nichtseienden sind nur Homonyme, die nicht dieselbe Definition haben, und wie kann ein einziges Prinzip alle Homonyme begründen⁶⁶? Während die Entstehung nicht aus einem einzigen Nichtseienden, dem zweiten

⁶² Met. N 2, 1089a 16-19: „denn in vielfacher Bedeutung spricht man vom Nichtseienden ebenso wie vom Seienden. Das Nicht-Mensch-sein bezeichnet, dass ein Dieses-da nicht ist, das Nicht-Gerade-sein bezeichnet, dass ein qualitatives Solches nicht ist, und das Nicht-drei-Klafter-sein bezeichnet, dass ein quantitatives Solches nicht ist.“ Übers. Schwarz.

⁶³ Met. Δ 7, E 2, 1026a 33-b 2. Θ 1, 1045b 32-34. Θ 10, 1051a 34-b 2. Was die Vieldeutigkeit des Seienden angeht, vgl. Brentano (1862), Owens (1951), Berti (2008), S.345-367.

⁶⁴ Met. N 2, 1089a 26-28. Λ 2, 1069b 27-28. Über das Nichtseiende bei Aristoteles, vgl. Berti (2008), S.129-160.

⁶⁵ Met. E 2, 1026b 21.

⁶⁶ Met. A 9, 992b 18-24. Gegen einzige Idee des Guten, vgl. EN, I 4, 1096a 11 ff. und Erläuterung dazu in Flashar (2010).

Prinzip, zustande kommt, stammt sie auch nicht aus etwas Beliebigen. Nur aus dem Nichtseienden κατὰ δύναντιν, das das δυνάμει Seiende ist, geht das Entstehen hervor⁶⁷. Und das Nichtseiende als das der Möglichkeit nach Seiende ist nicht allgemeine Ursache für jede Entstehung⁶⁸. Vielmehr soll verschiedenes Nichtseiendes dem verschiedenen entstehenden Seienden entsprechen⁶⁹.

Die Entstehung des Seienden befindet sich nicht nur in der Kategorie der Ousia, sondern auch in den anderen Kategorien. Wenn die Materie, d. h. das Nichtseiende κατὰ δύναντιν, die Ursache der Entstehung ist, dann muss sie die Entstehung in allen Kategorien erklären können. Da die Kategorien homonym sind, kann nicht eine einzige Materie als Entstehungsursache für alle Kategorien gelten. Vielmehr „muss es für jede Gattung eine Materie geben“⁷⁰. Aber andererseits sind die Kategorien nicht ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης, sondern ὁμώνυμα κατ’ἀναλογίαν. Wenn es eine Einheit aller Kategorien gibt, dann ist sie weder Prinzip noch höhere Gattung, sondern Einheit durch Analogie. Deswegen wenn es für jede Kategorie eine Art Materie gibt, die die Entstehungsursache für jeweilige Kategorie ist, dann können diese Ursachen, die den verschiedenen Kategorien entsprechen, eine und dieselbe durch Analogie bleiben⁷¹.

⁶⁷ Met. N 2, 1089a 29-31: „aus dem Nicht-Mensch, aber dem, der der Möglichkeit nach Mensch ist, geht der Mensch hervor, und aus dem Nicht-Weißen, aber dem, das der Möglichkeit nach weiß ist, geht das Weiße hervor.“ Übers. Schwarz, leicht modifiziert.

⁶⁸ Met. A 5, 1071a 19-20.

⁶⁹ Met. A 2, 1069b 28-29: „wenn etwas der Möglichkeit nach schon existiert, so doch nicht aus dem ersten Beliebigen, sondern Verschiedenes entsteht nur aus Verschiedenem.“ Übers. Schwarz, leicht modifiziert. Vgl. N 2, 1089b 15-16.

⁷⁰ Met. N 2, 1089b 27-28.

⁷¹ Met. N 2, 1089a 34-b 4: „es wäre jedoch unsinnig, nur zu untersuchen, wie das Seiende als Was, und nicht auch, wie das Seiende als Quale und Quantum eine Vielheit sein kann. (...) Doch wenn man näher darauf eingegangen wäre, so hätte man die Ursache auch bei den Wesen gesehen; denn ein und dasselbe und ein Analoges ist Ursache.“ Kommentar von Ross: „Aristoteles means ὅλη, which is the same in all the categories, or analogically the same; i.e. in all things matter and form are in the same relation to one another.“

Darüber hinaus kennen die Platoniker keinen Unterschied zwischen Materie und Privation. Dagegen wird Veränderung von Aristoteles durch drei Prinzipien (Form, Materie, Privation) erklärt, und die Struktur der Ursachen wird umgebaut. Entsprechend den vorgeführten Argumenten werden die Bedeutungen des Nichtseienden bei Aristoteles nach der folgenden Übersicht dargelegt.

		Seiendes	Nichtseiendes
πολλαχῶς λέγεσθαι	Arist i	Ousia	Akzidenzien
	Arist ii	Wahres	Falsches
	Arist iii	Energeia	Dynamis
	Arist iv	Seiendes in den Kategorien	Nichtseiendes in den Kategorien
Zusammenfassung der Mehrdeutigkeit	Arist v	Form	Materie
Eine andere Einteilung	Arist vi	Form	Privation

Arist i. Nichtsein der Akzidenzien. Aristoteles spricht von zwei Arten Akzidenzien, der unwesentlichen⁷² und der wesentlichen (τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα)⁷³. Und es gibt zwei Ansätze zu diesem Begriff⁷⁴. Der eine Ansatz ist von der Prädikation unabhängig und beschränkt sich auf Analyse des ὑπάρχειν und der Erscheinungsveränderung⁷⁵. Der andere Ansatz ist im Prädikationsrahmen⁷⁶. Die

⁷² Met. Δ 30, 1025a 14-15: „das, das an etwas vorhanden ist und der Wahrheit gemäß von ihm ausgesagt werden kann, jedoch nicht mit Notwendigkeit und nicht in der Regel.“ Übers. Schwarz.

⁷³ Met. Δ 30, 1025a 31-32: „was sich an jedem Einzelnen an sich findet, ohne aber in seinem Wesen enthalten zu sein (ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καθ' αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα).“ Übers. Schwarz. Es ist unmöglich, dass die wesentlichen Akzidenzien nicht an demjenigen Seienden vorhanden sind, von dem sie wesentliche Akzidenzien sind. Vgl. An. Post. I 4, 73b 18-19.

⁷⁴ Vgl. An. Post. I 4, 73b 8-12.

⁷⁵ Met. E 2, 1026b 31-33: „was nämlich weder immer noch zumeist *existiert* (ᾔ), das nennen wir Akzidens.“ Übers. Schwarz.

zwei Ansätze gelten jeweils für die zwei Arten Akzidenzien. So ergeben sich vier Modi der Akzidenzien: unwesentliche Akzidenzien außerhalb des Prädikationsrahmens⁷⁷, unwesentliche Akzidenzien im Prädikationsrahmen⁷⁸, wesentliche Akzidenzien außerhalb des Prädikationsrahmens⁷⁹ und wesentliche Akzidenzien im Prädikationsrahmen⁸⁰. *Aristoteles nähert nur die unwesentlichen Akzidenzien außerhalb des Prädikationsrahmens dem Nichtseienden*⁸¹, weil sie *geschehen*, nicht aber immer und mit Notwendigkeit, auch nicht zumeist⁸². Die Ursache dieser Art Akzidenzien ist auf die Materie zurückzuführen⁸³. Die unwesentlichen Akzidenzien im Prädikationsrahmen aber sind nicht das, was von Aristoteles als Nichtseiende gemeint werden, weil er gerade in diesem Rahmen die These aufstellen will, dass die anderen Kategorien als Prädikate der Ousia Seiende sind, insofern als sie sich auf das Subjekt, die Ousia, beziehen⁸⁴. Wesentliche Akzidenzien, sowohl außerhalb des Prädikationsrahmens als auch im Prädikationsrahmen, können nicht Nichtseiende meinen, weil sie sich dem Wesen nähern. Worin dann besteht der Unterschied zwischen „weiß zu sein“ und dem Prädikativ „weiß“, so dass das erste für Nichtseiendes gehalten werden kann, aber das letzte nicht? Das Akzidens „weiß zu sein“ außerhalb des Prädikationsrahmens ist ein *Geschehen* und kann von dem Seienden, an dem es zukommt, getrennt werden. Getrennt betrachtet kann „weiß zu sein“, aufgrund seiner Zufälligkeit, für Nicht-

⁷⁶ An. Post. I 4, 73b 8-10: „was also nicht von einem Subjekt ausgesagt wird, nenne ich an sich (Ausgesagtes), das von einem Subjekt Ausgesagte aber Akzidentelles (Eigenschaften).“ Übers. Seidl. Ähnlicher Ansatz, vgl. An. Post. I 22, 83a 24-31.

⁷⁷ Dass jemand ein Loch für eine Pflanze gräbt und dabei einen Schatz findet (Met. Δ 30, 1025a 16-17), die Tatsache, dass es während der Hundstage kalt ist (E 2, 1026b 33-34), weiß zu sein für den Menschen (E 2, 1026b 35-36), musisch und grammatisch zu sein für einen bestimmten Menschen (E 2, 1026b 16. K 8, 1064b 23), das sind unwesentliche Akzidenzien außerhalb des Prädikationsrahmens.

⁷⁸ In der Aussage, Sokrates ist weiß, ist das Prädikativ „weiß“ unwesentliches Akzidens.

⁷⁹ Z. B. die Winkelsumme von zwei Rechten für Dreieck (Met. Δ 30, 1025a 32).

⁸⁰ Z. B. das Prädikativ „gerade“ für das Subjekt „Linie“ (An. Post. I 4, 73b 29-30).

⁸¹ Met. E 2, 1026b 13.

⁸² Met. K 8, 1065a 1-3.

⁸³ Met. E 2, 1027a 13-15.

⁸⁴ Met. Γ 2, 1003b 6-10.

seiendes gehalten werden. Aber das im Prädikationsrahmen stehende Akzidens, das Prädikativ „weiß“, ist nur Prädikativ von einem Subjekt, durch Prädikation von dem es *ist*⁸⁵. Mit anderen Worten: Die Prädikation ist ein Seins-stiftender Rahmen. Die anderen Kategorien, die auch für Akzidenzien gehalten werden können, sind nur durch Prädikation Seiende, sobald sie außerhalb der Prädikation von der Substanz getrennt betrachtet werden, geraten sie in Nichtseiende⁸⁶.

Arist ii. Nichtsein des Falschen. In der Metaphysik Δ 29 unterscheidet Aristoteles das Falsche in den Dingen (ὡς πρᾶγμα ψευδός), das Falsche im Begriff (λόγος ψευδής) und das Falsche der Menschen. Daneben spricht er auch vom Falschen im Urteil. Die Falschheit im Begriff und im Urteil besagt die Nicht-Übereinstimmung des Gedankens mit der Sache⁸⁷; die Falschheit der Menschen bedeutet, dass die Menschen falsche Rede leichtfertig oder absichtlich äußern⁸⁸. Dass die Sache selbst auch falsch sein kann, ist nicht selbstverständlich, deswegen sei diese Bedeutung ausgeführt.

Falsch bedeutet einerseits das, was *als Sache* (ὡς πρᾶγμα) falsch ist. Und das tritt ein, weil gewisse Dinge nicht tatsächlich zusammenstimmen (τῷ μὴ συγκεῖσθαι) oder nicht zusammenstimmen können (ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι); wie etwa, *wenn man sagt* (ὥσπερ λέγεται), die Diagonale eines Quadrates sei messbar, oder, du sitzt. Davon nämlich ist das erste immer falsch, das zweite zu gewissen Zeiten. *Auf diese Weise ist beides nicht seiend* (οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα). Weiter heißt falsch, das zwar ein Seiendes ist, aber seiner Natur nach nicht erscheint, wie es ist, oder als etwas *erscheint* (φαίνεται), was es nicht ist (z. B. Schattenmalerei und Träume; denn diese sind zwar etwas, aber nicht das, wovon sie eine Vorstellung (φαντασία) bewirken). Auf diese Weise also heißen Sachen falsch, entweder weil sie *nicht sind* (τῷ μὴ εἶναι αὐτά), oder weil die von ihnen vermittelte Vorstellung Vorstellung von etwas ist, das *es*

⁸⁵ Met. Z 1, 1028a 20-30.

⁸⁶ Met. Λ 1, 1069a 21-22, 24.

⁸⁷ Met. Δ 29, 1024b 26-28. E 4, 1027b 20-23. Θ 10, 1051b 2-5.

⁸⁸ Met. Δ 29, 1025a 7.

nicht gibt (τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι). (Met. Δ 29, 1024b 17-26. Übers. Schwarz)

Es handelt sich hier um zwei Arten des Falschen, nämlich (1) die Falschheit qua Nicht-Existieren in der Realität und (2) die Falschheit qua Täuschung/ Erscheinung, die auf keine Seienden in der Realität Bezug nehmen kann.

(1) Um die Falschheit ὡς πρᾶγμα zu verdeutlichen, führt Aristoteles Beispiele mit der Formulierung an, „wie etwa, wenn man sagt“ (ὥσπερ λέγεται). Diese Umleitung vom πρᾶγμα zum λόγος kann vermuten lassen, dass er keinen klaren Unterschied zwischen der Falschheit des πρᾶγμα und der des λόγος machen kann, so dass er mit der Falschheit des λόγος die des πρᾶγμα erklärt und dadurch die Frage suspendiert, ob es eigentlich Falschheit in den Dingen selbst gibt. In der Tat aber gibt hier der Übergang πρᾶγμα-λόγος-φαντασία einen wichtigen Hinweis darauf, dass der Hintergrund dieser Diskussion der Sophistes Platons ist⁸⁹. Im Sophistes sind drei Ebenen der Beweisführung zu unterscheiden. (a) Die Begründung der Verknüpfung im Pragma. (b) Die Begründung der Verknüpfung im Logos. (c) Die Wahrheit bzw. Falschheit des Logos. Der Sachverhalt im Logos widerspiegelt den Sachverhalt im Pragma. Es besteht ein Spiegelungsverhältnis zwischen (b) und (a): Wie sich das Subjekt und die Prädikate im Logos verknüpfen (b), reflektiert das Verknüpfungsverhältnis zwischen Substanz und Akzidens im Pragma (a). Wenn nun Aristoteles mit (c) der Falschheit im Logos, „wie etwa, wenn man sagt, die Diagonale eines Quadrates sei messbar“, die Falschheit im Pragma erklärt, dann meint er wahrscheinlich, dass es zwischen (c) der Wahrheit bzw. Falschheit im Logos und der Wahrheit bzw. Falschheit im Pragma auch ein Spiegelungsverhältnis gibt, dass die Falschheit im Logos schon

⁸⁹ Platon erweist zuerst auf Ideenebene *ontologisch und gegenständlich*, dass das Nichtseiende als eine relative Idee sein kann, die mit den anderen Ideen verknüpft werden kann. Danach nimmt er den λόγος als ein γένος an (Soph. 260a), das sich auch mit dem relativen Idee-Nichtseienden vermischen kann. Gerade aus dieser Vermischung vom λόγος und dem Nichtseienden entsteht die Falschheit im λόγος (260c). Nachfolgend werden Täuschung (ἀπατή), εἶδωλον, εἰκὼν, φαντασία behandelt. Die Diskussionsfolge ist gerade πρᾶγμα-λόγος-φαντασία.

eine Falschheit im Pragma voraussetzt und sie widerspiegelt. In der Tat nimmt Aristoteles eine solche Doktrin an, dass die Seinsstufe zugleich die Wahrheitsstufe ist⁹⁰. Daraus kann eine logische Folgerung gezogen werden, dass das, was kein Sein hat, auch keine Wahrheit hat und falsch ist. Nur im Unterschied zu Platon, der das schlechthin Nichtseiende sowie das schlechthin Falsche als ein *incompositum* Prinzip (Materie) konzipiert⁹¹, stellt Aristoteles das schlechthin Nicht-Existieren als *Unverbindbarkeit* in den *composita* Pragmata vor. Ein nichtseiendes Pragma ist das, was wegen der Unverbindbarkeit zwischen Substanz und Akzidens in der Realität nicht existiert, wie der Flügel des Hasen. Das Nicht-Existieren des Pragma wird auf Ebene des Logos als ein falscher Logos widerspiegelt, wie die Aussage, „der Hase hat Flügel“. Diese *Falschheit* des Logos besteht in der *Unverbindbarkeit* zwischen Subjekt und Prädikat.

(2) Die Falschheit qua Täuschung/ Erscheinung. Die Beweisführung der Falschheit der φαντασία/ εἰδωλον kommt im Sophistes nach der Beweisführung der Falschheit im Logos, denn die letzte bricht der ersten einen Bahn. Ein Logos ist falsch, wenn das Zeichen nicht mit dem Pragma übereinstimmt und in diesem Anbetracht Nicht-das-gerade-Seiende in Bezug auf das Pragma ist. Eine Erscheinung ist nun auch eine Erscheinung von etwas. Wenn das, auf das sie Bezug nimmt, in der Realität nicht existiert, dann ist sie das Nicht-das-gerade-Seiende in Bezug auf das Pragma und in diesem Anbetracht falsch.

Welche Bedeutung des Falschen ist dann das, was Aristoteles mit dem Falschen qua Nichtseienden meint? Einerseits sagt er, das Falsche und das Wahre seien nicht in den Sachen selbst, als wäre etwa das Gute wahr und das Schlechte durchaus falsch, sondern in der Dianoia⁹². Sie beständen in σύνθεσις τις

⁹⁰ Met. a1, 993b 26-31: „Demnach ist auch das im höchsten Grade Wahre für das Spätere die Ursache seines Wahr-seins. Deshalb müssen auch die Prinzipien des ewig Seienden die in höchstem Grade Wahren sein; diese nämlich sind nicht nur bisweilen wahr, und es gibt keine Ursache für ihr Sein, sondern jene sind für die anderen Dinge Ursachen des Seins, so dass also sich jedes Ding so zur Wahrheit verhält, wie es sich zum Sein verhält.“ Übers. Schwarz.

⁹¹ Vgl. Met. N 2, 1089a 20.

⁹² Met. E 4, 1027b 25-27.

νοημάτων⁹³. Dieser Aussage nach sind das Falsche in den Begriffen und im Urteil das Nichtseiende als das Falsche. Das ist die orthodoxe Auffassung. Aber andererseits wird das Falsche in den Sachen in Met. Δ 29 festgestellt. Diese Feststellung kann nicht als bloßer Zufall oder Ausnahme betrachtet werden. Sie stellt einen anderen Aristoteles dar, der platonisch die Seinsstufe der Wahrheitsstufe entsprechen lassen will, der die Erscheinungswelt manchmal auch gern als „nicht wahr“ bezeichnet⁹⁴. Er erwähnt zwar nicht ein „wahres“ Sein der Idee wie Platon es tut, aber seine Erörterung der Wahrheit beschränkt sich auch nicht auf die Analyse der Verknüpfung der Wörter⁹⁵.

Arist iii. Nichtsein der Dynamis⁹⁶. Die Untersuchung des Seienden κατὰ δύναντιν und κατ'ἐνέργειαν im Buch Thêta der Metaphysik behandelt zuerst Dynamis und Energieia im eigentlichsten Sinne (λέγεται μάλιστα κυρίως)⁹⁷ durch Analyse der Dynamis in Bezug auf die Bewegung⁹⁸ und dann im weiteren Sinne (ἐπὶ πλεόν), der der Zweckdienlichste zur ontologischen Untersuchung ist⁹⁹. Das Verhältnis von Dynamis zu Energieia wird zuerst durch das Verhältnis von Dynamis zu Bewegung aufgezeigt. In diesem Verhältnis heißt Dynamis das Prinzip einer Bewegung in einem anderen oder insofern dies ein anderes ist¹⁰⁰. Als Prinzip bedeutet diese Dynamis Vermögen und Kraft. Sie ist auf der Seite von Bewegursache und Formursache das, was die Bewegung und die Verwirklichung in ein anderes einführt, und auf der Seite von Stoffursache das, was unter dem Einfluss eines anderen zum Bewegtsein beiträgt¹⁰¹. Dynamis als Vermögen ist also auch zweideutig: Sie ist sowohl potentia ad agere ex parte formae als auch po-

⁹³ De an. III 6, 430a 44 ff.

⁹⁴ Met. Γ 5, 1010b 1-2.

⁹⁵ Met. Θ 10, 1051b 23 ff., 1052a 1 ff.

⁹⁶ Vgl. Stallmach (1959), Lefebvre, D./ Crubellier, M./ Jaulin, A./ Morel, P.-M. (2008).

⁹⁷ Met. Θ 1, 1045b 35-36.

⁹⁸ Met. Θ 1, 1045a 2.

⁹⁹ Met. Θ 6, 1048a 29-30.

¹⁰⁰ Met. Θ 1, 1046a 10-11. Δ 12, 1019a 19-20. Unter dem allgemeinen Begriff Dynamis stehen Physis und Dynamis. Die erste ist das Prinzip der Bewegung in demselben Ding, die letzte das Prinzip in einem anderen. Vgl. Met. Θ 8, 1049b 5-10; De Cael. III 2, 301b 18-19.

¹⁰¹ Met. Δ 12.

tentia ad esse ex parte materiae. In Bezug auf diese Dynamis als Vermögen ist die Bewegung Energeia, insofern als sie den Prozess vom noch-nicht-vollendeten Bewegtbaren zu seiner vollendeten Verwirklichung darstellt¹⁰² und im Vergleich zum reinen Möglichsein schon verwirklicht ist. Aber sie ist unvollendete Energeia¹⁰³, insofern als sie sich auf das Noch-nicht-Vollendete bezieht und dem Vollendungszustand nicht gleichkommt. Im Unterschied zur Energeia-Bewegung bezieht sich Energeia simpliciter (ἀπλῶς ἐνέργεια) auf das vollendete Telos¹⁰⁴ und ist mit der streng genommenen ἐντελέχεια gleichbedeutend¹⁰⁵.

In der Analyse der Bewegung zeigt sich schon die zweite Bedeutung der Dynamis, nämlich Möglichkeit, possibilitas. Ein Möglichseiendes (τὸ δυνάμει ὄν) ist das, was noch nicht das Wirklichseiende ist, aber unter dem Wirken der Bewegung- und Formursache zum Wirklichseienden (τὸ ἐνεργείᾳ ὄν) werden kann. In diesem Sinne ist das Möglichseiende das Nichtseiende κατὰ δύναμιν. Die Bewegung- und Formursache verwirklicht das Möglichseiende dadurch, dass sie auf es auswirkt und ihm die Form-Energeia mitteilt. In diesem Verhältnis spielt das Möglichseiende die Rolle der Stoffursache: Es ist die eigene Materie des Wirklichseienden. So leitet die Beziehung zwischen Dynamis und Energeia von der zwischen Vermögen und Bewegung zu der zwischen Materie und Form über¹⁰⁶. Ein Wirklichseiendes kommt *aus* dem Möglichseienden, aber kommt ihm nicht *gleich*. So ist Kasten nicht Holz, sondern hölzern, das Holz nicht Erde, sondern irden. So bietet sich ein Realitätsbild an, in dem das Nichtseiende als das Noch-nicht-Seiende anerkannt wird, während die Seinskontinuität nicht vom Nichtsein schlechthin abgebrochen wird¹⁰⁷.

¹⁰² Phys. III 1, 201a 10-11.

¹⁰³ Phys. III 2, 201b 31-32. Met. K 9, 1066a 20-21.

¹⁰⁴ De an. III 7, 431a 6-7.

¹⁰⁵ Der Unterschied zwischen Energeia als actio und Entelecheia als perfectio ist nicht oft von Aristoteles beachtet. Die zwei Termini werden austauschbar verwendet. Vgl. Bonitz, Index Aristotelicus, S. 253. Studien dazu, vgl. Menn (1994).

¹⁰⁶ Met. Θ 6, 1048b 8-9.

¹⁰⁷ De gen. et corr. I 3, 318a 13 ff.

Die kontinuierliche Kette von Möglichseiden und Wirklichseiden hat zwei Sonderpunkte. Während die anderen Punkte in der Kette in gewisser Beziehung Möglichseide und zugleich in anderer Beziehung Wirklichseide sind, ist die theoretisch genommene Prote Hyle das reine Möglichseide, ohne jede Verwirklichung durch Bestimmung der Form¹⁰⁸, der unbewegte Bewegte reine Energieia, ohne jede Möglichkeit, bewegt oder zur Verwirklichung gebracht zu werden. Während die Dynamis als reine Möglichkeit keine Energieia enthält, besitzt die reine Energieia, zwar keine Dynamis im Sinne der Möglichkeit, aber Dynamis im Sinne der Wirkkraft¹⁰⁹. Das konkrete Möglichseide, d. h. das schon durch eine bestimmte Form gestaltete Substrat, und die theoretisch genommene Prote Hyle, repräsentieren *analog* den Hylebegriff im Sinne des Substrates.

Es wird bis hier klar, dass das Nichtseide κατὰ δύναμιν sich auf Dynamis im Sinne der Möglichkeit bezieht, und nicht auf Dynamis im Sinne des Vermögens ex parte formae. Dynamis im Sinne des Vermögens ex parte materiae liegt zwar im Möglichseiden, aber die zwei Dynamisbedeutungen lassen sich in diesem Fall auch nicht gleichsetzen, denn das Vermögen (wenn auch Vermögen zu erleiden) ist etwas Aktives, und das Möglichseide als das Zugrundeliegende ist passiv.

Arist. iv. Nichtseidenes in den Kategorien. Die Seinsklassifikation nach den Kategorien steht streng genommen nicht neben den anderen drei oben genannten Klassifikationen, sondern durchquert sie. Mit dem Nichtseidenen in den Kategorien meint Aristoteles keine neue Bedeutung dieses Wortes, sondern das Noch-nicht-Seide, das Nichtseide κατὰ δύναμιν, in den verschiedenen Ka-

¹⁰⁸ Heutzutage tendieren viele Forscher dazu, die Annahme einer Prote Hyle unter den vier Elementen von Aristoteles zu leugnen. Solche Prote Hyle bei Aristoteles ist aber von Robinson (1974) verfochten worden. Wir verwenden hier nur den Ausdruck „die theoretisch genommene Prote Hyle“, nicht um uns in die lange Disputation zu verstricken, sondern um zu sagen, dass sie ein theoretisch logischer Begriff ist. Das Hyle-Substrat Plotins z. B. ist gerade im Sinne der immer potentiellen Prote Hyle gemeint.

¹⁰⁹ Met. A 6, 1071b 23-25, A 7, 1073a 6-8, Phys. VIII 10, 267b 2-3.

tegorien, wie ein Noch-nicht-Mensch in der Substanzkategorie zum Wirklich-mensch werden kann, kann auch noch-nicht-weiß in der Qualitätskategorie zu wirklichweiß werden, denn „es gibt so viele Formen von Veränderung und Wandel wie vom Seienden“¹¹⁰. Obwohl die anderen Kategorien von der Substanzkategorie ausgesagt werden und in diesem Anbetracht Akzidenzien im Prädikationsrahmen sein können¹¹¹, aber sie beziehen sich nicht auf das Nichtseiende in Arist i, da es schon gezeigt wurde, dass nur unwesentliche Akzidenzien außerhalb des Prädikationsrahmens sich dem Nichtseienden nähern. Die anderen Kategorien werden im Gegenteil durch Prädikation auf eine einzige Seinsnatur gerichtet und im Pros-Hen-Verhältnis als Seiende verstanden¹¹².

Arist v. Nichtsein der Materie. Die in Arist i bis iv, d. h. im *πολλαχῶς λέγεσθαι*-Rahmen dargestellten vier Bedeutungen des Nichtseienden sind aber auch nicht gänzlich zufällig eingeordnet. Sie haben etwas mit der Materie zu tun, wie die vier Bedeutungen des Seienden im *πολλαχῶς λέγεσθαι*-Rahmen etwas mit der Form zu tun. Die Ousia im ersten Sinne ist nach Aristoteles zwar das konkrete Einzelwesen¹¹³, das aus Form und Materie konstituiert ist¹¹⁴, aber das vieldeutig ausgesagte Seiende hat etwas mit der Form zu tun, weil die Form ontologisch der Seinsgrund der konkreten Ousia ist¹¹⁵. Abgesehen vom Nichtseienden in Arist ii, das auch Dianoia betrifft, ist Materie in Arist i Ursache der Akzidenzien, in Arist iii das Möglichseiende und in Arist iv das in den verschiedenen Kategorien auftretende Möglichseiende. Aber Materie in Arist i und in Arist iii-iv übt zwei homonyme, und zwar nicht durch Analogie homonyme Funktionen aus. Materie in Arist i repräsentiert eine Kraft, die der Teleologie der Vernunft oder der Natur entgegenwirkt¹¹⁶, und als Zufallsprinzip mit Vernunft oder

¹¹⁰ Phys. III 1, 201a 8-9.

¹¹¹ An. Post. I 4, 73b 8-10.

¹¹² Met. Γ 2, 1003a 33-34. Z 1, 1028a 18-20.

¹¹³ Cat. 3b 10, 2a 11-14.

¹¹⁴ Met. Z 3, 1029a 27-33.

¹¹⁵ Über diese höchste umstrittene Frage, vgl. Rapp (1996).

¹¹⁶ Phys. II 5.

Natur einen Prinzipiengegensatz bildet. Materie in Arist iii-iv kann sowohl als gegensatzindifferent betrachtet werden (denn das Möglichseiende liegt der Form zugrunde, der Gegensatz besteht zwischen Form und Privation), als auch als Konstitutionsgegensatz zu Form (in diesem Fall wird Privation mit abwesender Form gleichgesetzt).

Die zwei schwer zu vereinigenden Hylefunktionen in Arist i und Arist iii-iv wiederholen eigentlich in aristotelischer Weise das schon in 1.1.1 Plat iv und Plat v dargestellte platonische Motiv und kehren bei Plotin wieder. Platon will der Chora zwei Funktionen zuschreiben, die eine als Gegenprinzip der Vernunft (Plat iv), die andere als Zugrundeliegendes aller gegensätzlichen Bestimmungen (Plat v). Bei Aristoteles drückt sich dies Motiv so aus, dass Hyle in gewissem Zusammenhang zum Gegensatzpaar gehört und in anderem das indifferente Substrat von gegensätzlichen Bestimmungen ist¹¹⁷. Einerseits stellt Aristoteles in der Widerlegung zu der platonisch-akademischen Prinzipienlehre eine andere Prinzipienstruktur auf, die durch zwei Gegensätze und ein gegensatzindifferentes Substrat konstituiert wird. Materie liegt allen Bestimmungen zugrunde, kann vorläufig für Ousia gehalten werden¹¹⁸, und verhält sich zu Form wie das Genus (das Allgemeine) zur Differenz (dem Spezifischen)¹¹⁹. Aber andererseits wirkt Materie als Zufallsprinzip und Individuationsprinzip¹²⁰, ist nicht ein einheitliches¹²¹ und allgemeines Zugrundeliegendes, sondern die das Vereinzeltwerden hervorbringende Kraft, und ist nicht gegensatzindifferent, sondern steht im Prinzipiengegensatz zu Form.

Die Kluft zwischen diesen zwei Aspekten des Hylebegriffs wurde schon von Zeller, Baeumker und Happ besprochen. Aber die Lösungsversuche, diese zwei Hylevorstellungen, nämlich Hyle-Substrat und Hyleprinzip, in einem Sys-

¹¹⁷ Happ (1971), S. 278 ff.

¹¹⁸ Met. 1029a 18-19. Vgl. Frede/ Patzig (1988), S. 42 ff.

¹¹⁹ Met. Z 12, 1037b 8 ff.

¹²⁰ Met. Z 8, 1034a 7-8.

¹²¹ De gen. et corr. I 1, 314b 29 ff.

temganzen zu vereinigen, bleiben verschieden. Zeller ließ diese zwei Gesichtspunkte einfach als unvereinbare Widersprüche stehen¹²². Baeumker wollte darüber hinaus eine Lösung finden, die zwei Aspekte der Materie zu erklären. Sie sei passiv das Zugrundeliegende und aktiv das Hyleprinzip, das durch eine ihm innewohnende Kraft mitwirke, selbstwirke und gegenwirke. Der Unterschied zwischen diesen zwei Aspekten wird dadurch interpretiert, dass das letzte Zugrundeliegende die *unkörperliche letzte Grundlage* alles körperlichen Seins sei, während das Hyleprinzip *bestimmter körperlicher Stoff* sei¹²³. Happ bestimmte das Hyleprinzip ganz anders und sah in ihm sowohl reine Möglichkeit als auch Ursprung der Individuation. Das Hyleprinzip wird, durch Heranziehung des $\pi\lambda\eta\theta o\varsigma$ -Prinzips in Metaphysik Γ / K, als Weiterentwicklung des platonisch-akademischen zweiten Prinzips betrachtet¹²⁴. Es sei Prinzip für die gesamte Seinsstufung, während die Prote Hyle nur für den sublunaren Bereich gelte und spezielle Manifestation des Hyleprinzips in diesem Bereich sei¹²⁵. Da das Hyleprinzip reine Möglichkeit bedeute und als Gegensatz zu $\epsilon\nu$ -Prinzip Privation repräsentiere, würden zwei Hylevorstellungen, nämlich Hyle als Privation und als Substrat, im Hyleprinzip zusammen bestehen¹²⁶.

Arist vi. Nichtsein der Privation. In der Kritik an der platonisch-akademischen Zweiprinzipienlehre meint Aristoteles, dass er die entscheidende Schwäche dieser Lehre entdeckt und sie durch Umbauung der Prinzipienstruktur berichtigen kann. Die Platoniker stellen ein Nichtseiendes als das Gegenprinzip des Seienden auf. Sie seien zwar noch vorangekommen, dass irgendeine Natur zugrunde liegen müsse, aber sie würden die zugrundeliegende Natur mit dem Gegenprinzip in einer einzigen Natur verwechseln und würden ihren Unterschied

¹²² Zeller (1862), S. 249-262.

¹²³ Baeumker (1890), S. 268 ff.

¹²⁴ Happ (1971), 4.45-4.6.

¹²⁵ Happ (1971), 8.21.

¹²⁶ Happ (1971), 4.64. In den Bemerkungen von Kahn (1975) zur These Happs hält Kahn die Interpretation Happs für „neuplatonisch“ statt „aristotelisch“.

nicht beachten¹²⁷. Die Seinsstruktur solle vielmehr durch drei Elemente, Form, Privation und Materie, konstituiert werden, unter denen Privation (Gegensatz zu Form) und Materie (Zugrundeliegende Natur) zu unterscheiden seien¹²⁸.

Inwiefern diese Erfindung des Aristoteles für sein ganzes System gilt, kann durch die Tatsache in Frage gestellt werden, dass die Privation als das Nichtseiende an sich¹²⁹ nicht zu dem zählt, was er im *πολλαχῶς λέγεσθαι* des Nichtseienden erwähnt. Wie soll man diese Tatsache verstehen? Sollte sie nicht ein Zeichen dafür sein, dass die Dreiprinzipienstruktur eine andere Einteilung neben der *πολλαχῶς-λέγεσθαι*-Besinnung ist? Das *πολλαχῶς λέγεσθαι* des Nichtseienden wird in Parallele zu dem des Seienden vorgestellt. In dieser Parallele dominiert der Gegensatz zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, die zusammenfassend auf Form und Materie zurückgeführt werden können. Mit anderen Worten: Die Bedeutungen des Nichtseienden werden in zwei Rahmen behandelt. Im *πολλαχῶς-λέγεσθαι*-Rahmen wird das vieldeutig Nichtseiende zuerst vom Gesichtspunkt der Materie erörtert, die als Zufallsprinzip in Arist i und als Möglichseiendes in Arist iii-iv im Gegensatz zu Form, die in Arist i als Wesen der Ousia und in Arist iii-iv als *Energiea*, steht. In diesem Rahmen versteckt sich die Dreiprinzipienstruktur hinter dem Form-Materie-Gegensatz (in Arist i Prinzipiengegensatz, in Arist iii-iv Konstitutionsgegensatz)¹³⁰, so dass die Privation für *Energiea*, d. h. eine Art Form gehalten wird¹³¹. Im Rahmen der Dreiprinzipienstruktur als solche wird das Nichtseiende erst vom Gesichtspunkt der Privation beobachtet. In diesem Rahmen zählt die Privation nicht mehr zu Form und *Energiea*, sondern zum Gegensatz der Form.

¹²⁷ Phys. I 9, 191b 35 ff.

¹²⁸ Phys. I 9, 192a 2 ff.

¹²⁹ Phys. I 8, 191b 15-16. I 9, 192a 5.

¹³⁰ Phys. I 7, 191a 4-7 καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τὰναντία δύο εἶναι. τρόπον δέ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον· ἰκανὸν γάρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν.

¹³¹ Met. A 5, 1071a 6 ff. Phys. II 1, 193b 19.

1.2 Die Tradition und Plotin

Die platonische und aristotelische Untersuchung der Mehrdeutigkeit des Nichtseienden legt den grundsätzlichen Rahmen für die Plotins. Auf Grund der historischen Darstellung kann die mannigfache Bedeutung des Nichtseienden bzw. des Seienden bei Plotin schematisch aus der folgenden Übersicht abgelesen werden.

	Quellen	Sein	Nichtsein		
Plot i	Plat ii, Arist ii	Ideenwelt	Sinnenwelt		
Plot ii	Arist i	Ousia	Akzidenzien		
Plot iii	Plat v, Arist iii-iv	Bestimmungen	Substrat	H y l e	
Plot iv	Arist vi	Form	Privation		
Plot v	Plat iv	Gute	Böse		
	Plat iii	Eins	Zweiheit		
Plot vi		Zwei	Eins		

Die Komplexität des Problems bezüglich des Nichtseienden bei Plotin stammt, wie man aus den bisher dargestellten drei Schemata (1.1.1 Plat i bis v; 1.1.2 Arist i bis vi; oben Plot i bis vi) ablesen kann, erstens aus der Komplexität bei Platon selbst oder bei Aristoteles selbst, wie „Hyle“ sich bei Platon zugleich auf Zweiheit, Ananke und Chora bezieht, bei Aristoteles zugleich auf Hyleprinzip und Zugrundeliegendes, zweitens aus der Kreuzung der platonischen Lehre und der aristotelischen, die nicht übereinstimmen, wie z. B. das Sinnliche bei Platon als Nichtseiendes vorgestellt wird, bei Aristoteles aber als Seiendes, und drittens aus der Kreuzung der plotinischen Lehre und der traditionellen, wie das Eine bei Platon-Aristoteles, wie in 1.1.1 Plat iii gezeigt, als Sein betrachtet wird, bei Plotin aber als Nichtsein. Das anschaulichste Ergebnis dieser dreiseitigen Komple-

xität ist die Aussagenverflechtung des Seins und des Nichtseins bezüglich der Sinnenwelt, der Materie und des Einen. Vorläufig werden zuerst die Beweisstellen der mannigfachen Bedeutung des Nichtseienden bei Plotin angeführt und dann werden die Fragen gestellt, die auf der dreiseitigen Komplexität beruhen.

Plot i. Nichtsein der Sinnenwelt. Allgemein genommen wird das, was in der Realitätshierarchie nach der Seele entsteht, für Nichtseinendes gehalten (III 9, 3, 8-9; VI 2, 1, 24; VI 4, 2, 1-22; VI 5, 12, 22). Das Nichtsein der Sinnenwelt ist genau so vorgestellt wie bei Platon. Zuerst ist es als das, was anders als das Seiende ist, vom schlechthin Nichtseienden (τὸ παντελῶς μὴ ὄν) im parmenideischen Sinne zu unterscheiden. Danach ist es als degradiertes Anderes, ein Schattenbild, vom Anderen in der Relativa-Antithesis zu unterscheiden¹³². Inhaltlich bezieht sich das Nichtsein der Sinnenwelt auf die Tatsache, dass die Körperlichen, ohne dazubleiben, immer vorbeifließen und einander vernichten¹³³. Unter dem Nichtsein der Sinnenwelt wird zuerst das Nichtsein des Körpers, und im höheren Grade das der πάθη und der συμβεβηκότα, und im höchsten Grade das der ἀρχή verstanden¹³⁴. Das Nichtsein der Akzidenzien wird in Plot ii weiter dargestellt, und das Nichtsein des Hyleprinzips in Plot v. Wie das Wort „Sein“ in den indo-europäischen Sprachen auch „ist wahr“ bedeutet¹³⁵, so ist das Nichtsein im indo-europäischen Denken mit Falschheit und Trug verbunden. Das Nichtsein

¹³² I 8, 3, 6-8: „Nichtseiend sei dabei verstanden nicht als *schlechthin nicht existierend* (τὸ παντελῶς μὴ ὄν), sondern lediglich als *vom Seienden unterschieden* (ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος), und zwar nicht in dem Sinne, wie Bewegung und Ruhe des Seienden von ihm verschieden sind, sondern so wie das *Schattenbild* (εἰκὼν) vom Seienden verschieden ist.“

¹³³ I 8, 4, 3-5: „Sie vernichten (φθείρει) einander, ihre Eigenbewegung ist ungeordnet, sie stehen der Seele bei ihrer eignen Wirksamkeit im Wege, und da sie immer nur vorüberfließen (αἰεὶ ῥέοντα), entziehen sie sich dem wahren Sein.“ III 6, 6, 59-64: „So ist auch das, was am meisten Körper geworden ist, weil es damit am meisten in das Nichtseiende vorgedrungen ist, zu schwach, um sich selbst in seine *Einheit* wieder herzustellen. Vernichtung nun sind die gewichtigen, heftigen Stöße, denn sie wirken aufeinander; dabei ist ein *Schwaches*, das auf ein Schwaches auftrifft, ihm gegenüber stark, Nichtseiendes gegenüber einem Nichtseienden.“

¹³⁴ I 8, 3, 9-12: „Es ist aber nichtseiend in diesem Sinne *die ganze wahrnehmbare Welt* (τὸ αἰσθητὸν πᾶν) und alle *Vorgänge* (πάθη) an ihr, aber auch das, was etwa unter diesem steht und wie sein *Akzidens* (συμβεβηκός) ist, oder auch sein *Prinzip* (ἀρχή) oder etwas, das dieses als solches fertig macht.“ Übers. leicht modifiziert.

¹³⁵ Das wurde in Kahn (2009), S. 67 ff. thematisiert.

als das zweite Prinzip in der ungeschriebenen Lehre Platons wird auch als „falsch“ bezeichnet¹³⁶, und das Nichtsein der Sinnendinge in Phaidon 83a als „Trug“. Auch bei Aristoteles, der die platonische Gleichsetzung von der Falschheit und dem ontologischen Nichtsein durch eine Bestimmung der Falschheit als derjenigen im Urteil berichtigen will, findet man den Ausdruck, wie ὡς πρᾶγμα ψεῦδος (Met. Δ 29, 1024b 17-18, s. 1.1.2 Arist ii). Vor diesem Hintergrund versteht es sich, dass die ganze Sinnenwelt und das darin bestehende Hyleprinzip, die zwei Nichtseienden in den Enneaden, als ψεῦδος bezeichnet werden (I 8, 6, 44-45; II 5, 4, 16; 5, 23 ff.; III 6, 7, 36-43; V 8, 9, 43-44; VI 2, 1, 30).

Plot ii. Nichtsein der Akzidenzien. Wie in Plot i gezeigt, sind die Akzidenzien die Nichtseienden im höheren Grade als das Nichtsein der sinnlichen Dinge (I 8, 3, 10-11). Unter einem anderen Aspekt aber sind sie auch nicht leere Wörter. Es ist deswegen zu erklären, unter welchem Aspekt die Akzidenzien Nichtseiende sind. Es wurde in 1.1.2 Arist i schon dargelegt, dass unwesentliche Akzidenzien außerhalb des Prädikationsrahmens als Nichtseiende betrachtet werden können. Das kann auch das Nichtsein der Akzidenzien bei Plotin erklären. Die Akzidenzien existieren, aber sobald sie von der Ousia getrennt und allein an sich selbst betrachtet werden, kann man sagen, dass sie Nichts sind (II 4, 12, 25-26).

Plot iii. Nichtsein des Hyle-Substrates. Es wurde in 1.1.2 Arist iii erwähnt, dass sich der Hylebegriff im Sinne des Substrates bei Aristoteles analog sowohl auf das konkrete Möglichseiende als auch auf die theoretisch genommene Prote Hyle bezieht. Die Materie könne ins Wirklichseiende gebracht werden, und in der Dynamis-Energeia-Kette sei sie in verschiedenen Hinsichten zugleich das Wirklichseiende und das Potentielle. Wenn aber Plotin die Materie im Sinne des Potentiellen behandelt, schließt er das konkrete Möglichseiende aus (II 4, 8, 3-8). Die Materie ist für ihn nur die Prote Hyle und gehört nicht zur Dynamis-Energeia-Kette und kann nicht durch Eingreifen einer aktuellen Form ins

¹³⁶ Aristoteles, Met. N 2, 1089a 20 ff.

Wirklichseiende gebracht werden. In dieser Hinsicht gibt es nur Sukzession der aktuellen Gestalten auf der einzigen Grundlage des nie verwirklichtbaren Potentiellen. II 5, 5, 15-24: „Sie [sc. die Materie] wird auch nicht berührt von dem, was in sie eintauchen sollte, sondern, indem sie in Bezug auf Anderes bleibt, ist sie potentiell im Verhältnis zum Nachkommenden; und nachdem die ersten Seienden [d. h. Gestalten] schon verschwunden sind, erscheint sie, und sie wird von den nach ihr entstehenden Gestalten ergriffen und gerät unter ihnen ins Letzte. Sie ist also von beiden Gestalten ergriffen und kann keine von beiden aktuell sein; es ist ihr allein übrig, potentiell zu sein, ein schwaches und trübes Schattenbild, das nicht gestaltet werden kann. Also ist sie aktuell ein Schattenbild; also aktuell Trug, und das ist dasselbe mit dem wahrhaften Trug; und dies ist wahrhaft Nichtseiendes.“ (Unsere Übersetzung nach editio minor).

Plot iv. Nichtsein der Privation. Ein in dieser Arbeit zu entfaltender Punkt ist, dass der Privationsbegriff bei Plotin anders als der bei Aristoteles ist (s. 4.1). Aristoteles unterscheidet in Met. Γ 2, 1004a 10-16 die Privation von der Negation (ἀπόφασις). Privation ist für ihn in bestimmter Gattung. Die mit der Materie gleichgesetzte Privation bei Plotin aber, nicht in einer bestimmten Gattung lokalisierbar, wird gerade im Sinne der Negation zum Seienden als Nichtsein betrachtet (II 4, 14, 19-22).

Plot v. Nichtsein des zweiten Prinzips der Sinnenwelt. I 8, 6, 32-34: „Der Wesenheit (οὐσία) ist die Nichtwesenheit (μὴ οὐσία) entgegengesetzt, und der Natur des Guten die Natur und Prinzip des Bösen; denn es gibt zwei Prinzipien, das eine des Bösen, das andere des Guten.“ Ein Prinzipiengegensatz (ἐναντίον) zwischen Sein und Nichtsein wird gegen die Aussage des Aristoteles, dass die Ousia kein Enantion habe¹³⁷, anerkannt, indem Plotin auf die Lehre Platons zurückkommt, dass es in der Sinnenwelt notwendig einen Prinzipiengegensatz vom Guten gebe, der das Böse sei (Tht. 176a). Besonders in diesem Zusammenhang

¹³⁷ Cat. 3b 19 ff. Met. 1087b 2 ff.

wird der Arche-Status der Materie betont. Wir nennen Materie nur in solchem Zusammenhang Hyleprinzip. Die zitierte Formulierung ist eindeutig. Es betrifft hier zwei Prinzipien. Das sind das Gute an sich und das Böse an sich (I 8, 3, 23-24), und das Böse/ Nichtwesenheit, als ein Prinzip, hat seine eigene Wirkung und Folge. Die Ansetzung der zwei Prinzipien in der Sinnenwelt entspricht der in 1.1.1 Plat iv dargestellten Vorstellung, dass die Sinnenwelt aus einer Vermischung von Vernunft und Ananke stammt (I 8, 7, 4-5). Was der Begriff der Vermischung¹³⁸ nahelegt, ist das Vorhandensein der zwei Prinzipien. Es muss also ein Prinzip des Bösen geben, auch wenn in Form des Nichtseienden. Mit anderen Worten: Das Ergebnis der Vermischung vom Guten und Bösen ist schon ein sekundäres/ akzidentiell Gutes bzw. Schlechtes; der Urgrund dafür soll also das Gute an sich und das Böse an sich sein: „Denn auch wenn das Böse nur einem andern Ding als Nebenumstand anhaftet, immer muss es doch zuvor etwas an sich selbst (αὐτό) sein, auch wenn es nicht Substanz ist.“ (I 8, 3, 21-22).

Plot vi. Das Nichtsein des Einen. Das erste Prinzip ist ein Nichtseiendes (V 2, 1, 6; V 3, 12, 50-51; 17, 13; V 5, 6, 13; VI 9, 5, 30) im Sinne des Überseienden (V 3, 14, 16-17; 17, 13-14; V 4, 1, 10; V 6, 6, 30)¹³⁹. Es überschreitet die Kategorie des Seienden, denn das Seiende, insofern als es durch die Bestimmtheit in seinem Diesessein (τόδε τι) begrenzt ist, kann nicht als Bestimmungsursache eines anderen gleichrangigen Seienden dienen, denn die beiden Seienden werden eben wegen ihrer jeweiligen Bestimmtheiten unterschieden. Die allge-

¹³⁸ III 2, 2, 36-39: „Denn das geistige Weltall ist ausschließlich Vernunft, und da ist es untunlich, dass noch eine zweite nur vernunfthafte Wesenheit entstehen sollte, sondern wenn noch etwas anderes entstehen sollte, so musste es geringer sein als jenes, es durfte also nicht Vernunft sein, andererseits auch nicht bloße Materie, denn dann wäre es ohne Ordnung und Schönheit; mithin musste es aus beiden *gemischt sein* (μικτόν ἄρα).“ Vgl. auch III 2, 7, 1-7; V 8, 7, 17-21.

¹³⁹ Der Ursprung der Lehre des Nichtseiend-Einen ist umstritten. Nach den einen Interpreten kann die Lehre auf Platon (Parmenides 137c ff., Resp. 509b) zurückgeführt werden, vgl. Dodds (1928), Krämer (1969). Nach den anderen Interpreten nicht, vgl. Bréhier (1938), De Strycker (1970), Baltes (1999). Eine Vorstellung des ersten Prinzips jenseits vom Seienden/ Nus ist aber mindestens bei den Denkern zwischen Platon und Plotin schon belegt, vgl. Whittaker (1969), (1969a), (1973).

meinste Bestimmungsursache ist daher nicht ein einzelnes geistig Seiendes¹⁴⁰, nicht seine Grenze (VI 7, 28, 26-29) noch sein Selbstdenken in Zweiheit (V 3, 10, 16-18; 12, 20-27; 13, 12-19; V 6, 2, 17-20; 5, 1-5; 6; VI 7, 37, 17-31; 39, 13-16; 39, 34).

Im Gegensatz zum transzendenten Nichtsein des Einen dient die intelligible Zweiheit bei Plotin als notwendige Bedingung der Seinskonstitution. Ohne sie bliebe das Eine nur das Nichtseiend-Eine in sich und entstünde kein Nus-Seiendes. Sie konstituiert die Relativität des Seienden, das sich als Einheit dynamisch in Vielheit entfaltet und die Andersheit nicht als Urgrund des Nichtseins, sondern als Bedingung der Seinsheit selbst voraussetzt (II 4, 16, 24-25 ἐκείνη δὲ ἢ ὅλη ἢ ἐκεί ὄν· τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος).

Es wird bisher durch Anführung der Beweisstellen schematisch gezeigt, dass der Begriff des Nichtseienden bei Plotin sowohl sichtbare Mehrdeutigkeiten als auch subtile Nuancen enthält. Eine Aufzählung der Bedeutungen des Nichtseienden ist aber vielmehr eine nötige Vorbereitung für die weitere Fragestellung. Durch die folgende Stellung der Fragen wird die Komplexität bezüglich des Nichtseienden bei Plotin erst gänzlich entfaltet.

In dem oben abgebildeten Schema können sechs Kreuzungen und eine Klammer bemerkt werden. Sie repräsentieren sechs aus Gedankenkreuzungen entstandene Fragen und eine aus einer Gedankensynthese entstandene. Die sechs aus Gedankenkreuzungen entstandenen Fragen sind die Folgenden.

Frage 1. Sein oder Nichtsein des Sinnlichen (Arist i ≠ Plat ii). Ousia im Sinne des konkreten Einzeldings ist bei Aristoteles eine Seinskategorie, und zwar

¹⁴⁰ V 5, 6, 1-8: „Da nun aber das gewordene Sein (οὐσία) Gestalt (εἶδος) ist-denn für etwas anderes als Gestalt kann man es doch nicht ansehen, wo sein Werden von dort droben ausging-, und zwar nicht eine bestimmte einzelne Gestalt, sondern die Gesamtheit der Gestalt, so dass keine sonstige Gestalt mehr übrig bleibt, so muss Jenes notwendig gestaltlos sein. Ist es aber gestaltlos, so ist es kein Sein; denn das Sein muss ein Dieses (τόδε γάρ τι) sein, und das heißt, ein begrenztes (ὁρισμένον); Jenes aber ist nicht zu erfassen als ein Dieses, denn dann wäre es nicht mehr Grundprinzip, sondern eben nur das, was man soeben als ein Dieses angesprochen hat.“

das Seiende, in Bezug auf das die anderen Kategorien (Akzidenzien) erst Seiende sind. Diese Position kann offensichtlich schwer mit der platonischen, dass das Sinnliche niemals wirklich ist ($\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\epsilon\ \sigma\upsilon\delta\acute{\epsilon}\pi\omicron\tau\epsilon\ \delta\upsilon\nu$)¹⁴¹, übereinstimmen. Darüber hinaus wird die Tatsache schon von den antiken Autoren, wie Diogenes Laertios, bemerkt, dass kontradiktorische Begriffe, wie das Sein und das Nichtsein, bei Platon selbst von derselben Sache, wie dem Wahrnehmbaren, ausgesagt werden¹⁴².

Frage 2. Nichtseinsmodus des Hyleprinzips (Arist vi $\neq$ Plat iv). Die Privation ist in der aristotelischen Dreiprinzipienstruktur das Nichtseiende an sich (Arist vi), und das Böse ist in der platonischen Zweiprinzipienstruktur das relative Nichtseiende (Plat iv). Sie beide werden von Plotin mit der Materie gleichgesetzt. Wie ist das möglich? Ist die Materie nach dieser Gleichsetzung das relative Nichtseiende oder das Nichtseiende an sich?

Frage 3. Sein oder Nichtsein des Einen (Plat iii-Arist v $\neq$ Plot vi). Das Eine wird sowohl in der platonisch-akademischen Prinzipienlehre als auch bei der aristotelischen Nuslehre als Sein angesehen. Es wird bei Plotin zwar, wie in Plot vi gezeigt, als überseiendes Nichtsein vorgestellt, aber aus komplexen Gründen bestehen bei Plotin das positive Sein-Eine und das negative Nichtsein-Eine zusammen. Wie verhält es sich im ganzen System Plotins?

Frage 4. Sein oder Nichtsein der Zweiheit (Plat iii $\neq$ Plot vi). Die Zweiheit repräsentiert in Plat iii den Grund des Nichtseienden und in Plot vi die notwendige Bedingung des Seienden, wie soll man sie verstehen?

Frage 5. Sein oder Nichtsein des Zugrundeliegenden (Arist i $\neq$ Arist iii). Das Substrat gehört nach Arist iii-iv zum Nichtseienden, aber kann nach der Überlegung zu der Ousia als dem Zugrundeliegenden (Met. Z 3, 1028b 36 ff.),

¹⁴¹ Tim. 28a.

¹⁴² DL, III 64. Vgl. Dörrie/ Baltes (1993), S. 354: „Das Wahrnehmbare seiend und nicht-seiend. Für ersteres gibt DL eine Begründung: Das Wahrnehmbare wird seiend genannt, weil es wird, d. h. weil sein Werden $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\beta\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ (Werden auf Sein hin) ist (Phil. 26D 8); es wird nicht-seiend genannt, weil es nie ist (wie $\sigma\upsilon\beta\sigma\acute{\iota}\alpha$ ist), sondern stets wird, also in ständiger Wandlung begriffen ist (Tim. 28A 2-4).“

was aus Arist i erschlossen werden kann, für Ousia gehalten werden. Wird es also als Seiendes oder Nichtseiendes bei Plotin angenommen?

Frage 6. Nichtseinsmodus des Zugrundeliegenden (Plat v $\neq$ Arist vi). Das Substrat im Sinne der Chora (Plat v) ist im Antithesisrahmen ein relatives Nichtsein. Die Privation ist in der aristotelischen Dreiprinzipienstruktur das Nichtseiende an sich (Arist vi). Die zwei Begriffe werden von Plotin unter einem einzigen Begriff der Materie verstanden. Wie ist das möglich? Ist die Materie nach dieser Gleichsetzung das relative Nichtseiende oder das Nichtseiende an sich?

Die aus einer Gedankensynthese entstandene Frage ist die Bedeutung der Hyle, unter der verschiedene Begriffe, wie Substrat (intelligibles, sinnliches), Privation, Böse (= Hyleprinzip) und Zweiheit, stehen. Wegen der Komplexität der Beziehung zwischen diesen Begriffen wird diese einzige Frage durch Behandlung der drei Teilfragen dargestellt. (1) Die Beziehung zwischen der Zweiheit und dem intelligiblen Substrat¹⁴³. (2) Die Beziehung zwischen Hyle-Substrat, Privation und Hyleprinzip¹⁴⁴. (3) Die Beziehung zwischen der Zweiheit und dem Bösen¹⁴⁵.

1.3 Auslegungsprinzipien

Die in 1.2 gestellten sechs Kreuzungsfragen betreffen die mögliche Aussagenverflechtung des Seins und des Nichtseins der Sinnenwelt, des Hyleprinzips, des Einen und des Substrates. Diese Aussagenverflechtung ist nicht als Widerspruch zu verstehen, denn das Sein und das Nichtsein bezüglich desselben Begriffs sind nicht in derselben Hinsicht gemeint. Auslegungsprinzipien sind daher einzuführen, damit es klar gemacht wird, wie das Sein und das Nichtsein in verschiede-

¹⁴³ S. 3.1.5.1.

¹⁴⁴ S. 2.3.2.1.

¹⁴⁵ S. 3.1.5.2.

nen Hinsichten einem Begriff zugeschrieben werden können. Diese Auslegungsprinzipien sind keine gegebenen Tatsachen. Sie sind zuerst auszuarbeiten. Von ihnen aus aber können die gegebenen Tatsachen besser beleuchtet werden. Eine Analyse der verschiedenen Annahmen des Seinsbegriffs wird zeigen, dass dasselbe Betroffene einer Annahme des Seinsbegriffs nach Sein und zugleich einer anderen Annahme des Seinsbegriffs nach Nichtsein ist. Das expliziert teilweise, wodurch die Aussagenverflechtung des Seins und des Nichtseins möglich ist. Darüber hinaus wurde in 1.1.1 angedeutet, dass der Gegensatzmodus die Gegensätze von dem Sein und dem Nichtsein je bestimmt. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass dieselbe Realität in einem Gegensatzmodus als Sein und zugleich in einem anderen als Nichtsein bewertet werden kann. Das bringt auch Licht in die Aussagenverflechtung des Seins und des Nichtseins. Da das Sein bzw. das Nichtsein entweder durch die verschiedenen Annahmen selbst bestimmt wird oder durch die Gegensatzstruktur zwischen dem Sein und dem Nichtsein bewertet wird, wenn man auf die Aussagenverflechtung des Seins und des Nichtseins eingehen will, sind zwei Auslegungsprinzipien zuerst auszuarbeiten: verschiedene Annahmen des Seinsbegriffs und Gegensatzstrukturen zwischen dem Sein und dem Nichtsein. Mit verschiedenen Annahmen des Seinsbegriffs und Gegensatzstrukturen als Auslegungsprinzipien meinen wir nicht die in 1.2 belegten sechs Bedeutungen des Seienden und die Gegensatzbeziehungen zwischen den sechs Bedeutungen des Seienden und den sechs Bedeutungen des Nichtseienden. Denn alle diese sind gegebene Tatsachen. Mit Auslegungsprinzipien meinen wir tiefere Grundlage, auf der die in 1.2 gegebenen Tatsachen neu gestaltet werden können.

1.3.1 Verschiedene Annahmen des Seinsbegriffs

Mit dem Seinsbegriff werden hier sowohl οὐσία, ὄν, εἶναι als auch ὑπόστασις gemeint¹⁴⁶. In der traditionellen Ontologie bedeutet Ousia die Bestimmtheit des Bestimmten. Die eigentliche Ousia kommt bei Platon der Idee gleich. Das ist ein wirkliches, geistiges Was, das eben durch Grenze das Sein im Sein hält. Im Geistbereich bilden alle Ideen eine Totalität¹⁴⁷. Nur in der ungeschriebenen Lehre und nicht ausdrücklich in den Dialogen wird gesagt, dass die Ideen auch entstehen und daher kausal von anderen Ursachen abhängig sind. Sonst sind Ideen Seinsursache für sich selbst und für diejenige, die an ihnen teilhaben. Ousia ist in der Kategorienschrift des Aristoteles im Prädikationsrahmen konzipiert: Die anderen Eigenschaften werden von der Ousia ausgesagt und sie von keinem anderen. In der Metaphysik Z wird Ousia dadurch kennzeichnet, dass sie den Widerfahrnissen zugrundeliegt, abtrennbar, d. h. in ihrem Sein nicht von einem anderen abhängig, ist, τὸδε τι und Seinsursache des Seienden ist.

In der Zeit von Plotin war das Wort ὑπόστασις schon üblich in der philosophischen Sprache. Plotin kann dies Wort an den Stellen verwenden, wo man sich von Ousia im obigen Sinne erwartet (V 5, 1, 14-15; VI 3, 10, 15). Aber das repräsentiert nicht die Eigentümlichkeit dieses Begriffs bei Plotin. Die Lehre der Hypostasen ist mit der Zwei-Energeiai-Theorie verbunden. Die Realität behält in sich selbst eine Wirkkraft (Energeia-Dynamis), die im Fall der einfachen Natur gerade ihre Ousia ist (VI 4, 9, 23-28; VI 8, 4, 24-28), denn die Ousia des Intelligiblen ist rein in Wirklichkeit. Eine zweite Wirkkraft kommt notwendig aus der ersten hervor, die die Energeia ἐκ τῆς οὐσίας ist (V 1, 6, 30-39; V 4, 2, 27 ff.). Während die erste Energeia in sich selbst bleibt, wird die zweite von der ersten hypostasiert (V 1, 3, 7-12), als ob sie ein entfalteter Ausdruck (λόγος) der in der

¹⁴⁶ Eine terminologische Untersuchung über οὐσία und ὄν bei Plotin, vgl. Nebel (1930). Bezüglich der Begriffsgeschichte der ὑπόστασις, vgl. Dörrie (1955), Romano/ Taormina (1992).

¹⁴⁷ Platon, Parm. 133c: οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτάς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν. Soph. 249d: τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν.

ersten Energieia verborgenen Vorexistenz sei. So ist die Seele ein Logos vom Nus, und der Nus ein Logos vom Einen (V 1, 6, 45-46). Allgemein genommen wird die zweite Energieia von der ersten dadurch angesetzt/ hypostasiert, dass die erste der zweiten eine Hypostasis verleiht (V 1, 6, 34) und dass die zweite die Hypostasis aus der ersten hat (V 1, 3, 15; V 3, 16, 36-37). In diesem Anbetracht ist die erste Energieia die Ursache der Existenz von der zweiten (III 2, 5, 31 αἰτία τῆς ὑποστάσεως). Die zweite hat (ἔχει) die Hypostasis aus der ersten. Dies ἔχειν besagt zuerst das μετέχειν der zweiten Energieia an dem, was die erste verleiht. Aus diesem Grund ist die Hypostasis der zweiten Energieia von der ersten abhängig (V 1, 6, 34 ἐξηρημένη. V 3, 16, 36 ἐξημμένη)¹⁴⁸. So ist eine Hypostasis in ihrer Abhängigkeit von dem ansetzenden Grund konzipiert. Und sie repräsentiert eine Totalität einer Realitätsebene: Die Nus-Hypostasis ist die Totalität der Einzelnus und die Seele-Hypostasis die der gesonderten Seelen. Diese zwei Charakterzüge, nämlich Abhängigkeit vom ansetzenden Grund und Totalität, machen den Akzent der Hypostasis schon vom Begriff der Ousia in der traditionellen Ontologie unterschiedlich. Aber beide, Ousia und Hypostasis hier, haben noch etwas Gemeinsames: Sie sind gegenständliche Realitäten, die noch begrenzt und erfassbar sind.

In der Geschichte der Philosophie kennt man schon eine wichtige Unterscheidung zwischen dem Sein dem Geltungsgebrauch gemäß (Funktion, Existenz, Es gibt) und Substanz in dem Prädikationsrahmen¹⁴⁹. Sie wurde zuerst von den Stoikern in die philosophische Sprache eingeführt: Derartiger Begriff wie Zentaur existiert (ὑπάρχει) zwar irgendwie, aber er ist keine Substanz (substantia) in der ontologischen Untersuchung¹⁵⁰. Bei den späten Neuplatonikern drückte sich diese begriffliche Unterscheidung nicht in der zwischen dem Imaginären und der Substanz aus, sondern in der zwischen dem überseienden „Es gibt“ und dem

¹⁴⁸ Was die zwei-Energieia-Theorie angeht, vgl. auch 29 (IV 5), 7, 13-20; 33 (II 9), 8, 22-23; 38 (VI 7), 21, 4-6; 49 (V 3), 7, 18-27. Vgl. Emilsson (2007), S. 24 ff.

¹⁴⁹ Vgl. Hadot (1968), S. 488 ff.; (2010), S. 57-61.

¹⁵⁰ SVF II 331, 332.

Seienden: Es gibt einen Urgrund alles Seienden, sonst würden alle Seienden ohne Grund nicht da sein, aber dieser Urgrund ist kein Diesessein und daher kein bestimmtes Seiendes in dem Prädikationsrahmen. Terminologisch bestanden bei den späten Neuplatonikern schon verschiedene Termini, die dieser begrifflichen Unterscheidung zwischen dem funktionellen Sein und dem bestimmten Seienden entsprachen. In dem Turiner Kommentar zu Platons Parmenides XII, dessen Autor wir für einen Anonymen zwischen Porphyrios und Proklos halten, wurde terminologische Unterscheidung zwischen εἶναι und ὄν getroffen¹⁵¹; bei Proklos zwischen ὑπαρξίς und οὐσία¹⁵².

Diese begriffliche Unterscheidung wurde wegen Heideggers Philosophie vom nichtseienden Sein bekanntlich. Einerseits reagierte man durch Kritik an Heideggers Ignoranz der philosophischen Geschichte: Die von Heidegger so geschätzte Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden existiere schon bei Aristoteles (An. Post. II 7, 92b 10-14; II 8, 93 a 19-21)¹⁵³. Andererseits wurde diese begriffliche Unterscheidung missbraucht. So entstand eine andere Reaktion gegen diesen Missbrauch: „to be“ sei für die Griechen vor allem „to be something“; das Seiende in dem Prädikationsrahmen überwiegt in der griechischen Philosophie über den Seinsbegriff¹⁵⁴.

Was unser Thema betrifft hier, ist die Frage, ob diese begriffliche Unterscheidung zwischen dem Sein dem Geltungsgebrauch gemäß und dem ontologisch Seienden bei Plotin gilt. Die Tatsache ist, dass sie im Denken Plotins bestand, aber terminologisch nicht festgelegt worden ist. In I 7, 1, 19-22, z. B., liest man: „Καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. Καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τὰγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρηται, αὐτὸ δὲ

¹⁵¹ XII 22-29 ἐν. ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια. ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος· οὐ μετασχὼν τὸ ἐν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος.

¹⁵² In parm. 645, 2-5 Steel.

¹⁵³ Seidl (1976).

¹⁵⁴ Kahn (2009).

εἰς μηδέν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὐ πάντα ἐφίεται. 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’.“ Einerseits ist das Eine keine Ousia, jenseits von Ousia. Andererseits soll das Gute als Urgrund angesetzt werden, so dass alles Bedingte auf einen Unbedingten hingewiesen werden kann. Mit anderen Worten: *Es* muss einen Urgrund *geben*, obwohl er keine Substanz ist. Man sieht hier den Kontrast zwischen οὐσία und τίθεσθαι. Τιθέναι besagt hier nur „annehmen“ und deutet nicht auf ontologischen Inhalt hin.

Diese Zeilen zeigen, dass der Unterschied zwischen dem ontologischen Seienden und dem funktionellen Es gibt im Denken Plotins bestätigt werden kann. Plotin hat aber keine Terminologie festgelegt. Er kann mit denselben Wörtern wie οὐσία, ὑπόστασις usw. sowohl ontologische Realität als auch funktionelles Es gibt meinen. D. h., wenn Plotin die Hypostasis dem Einen abspricht (VI 8, 10, 37-38; 11, 1), verneint er eine gegenständliche Ansetzung des Einen. Denn eine gegenständliche Ansetzung von etwas ist streng genommen nur von dem ansetzenden Grund abhängt. Da das Eine keinen anderen Urgrund hat, hat es auch keine Ursache der Hypostasis und deswegen keine gegenständliche Hypostasis. Wenn aber er die Hypostasis dem Einen wieder zuerkennt (VI 8, 15, 28; 16, 14-15; 20, 11), spricht er auf Ebene der Geltungsexistenz. Das sogenannte Geltungssein umfasst die sprachliche Annahme, aber beschränkt sich nicht darauf. Sie bezieht sich auch auf die funktionelle Annahme. Man nimmt die Existenz des Einen an, einerseits auf Grund dessen, dass man sprachlich nur mit artikulierter Sprache ausdrücken kann, die für das Umfassende nicht geeignet ist, sondern es nur metaphorisch zum Ausdruck bringt; andererseits aber auf Grund dessen, dass es eine entscheidende Funktion ausübt, die nicht mit der ontologischen Bestimmung zusammen aufhebbar ist. Was nun die Materie angeht, beruht

die Annahme der Hypostasis der Materie (I 8, 3, 20 ff.; 15, 1-3) auch auf ihrer unaufhebbaren Funktion und nicht auf ihrem ontologischen Inhalt (III 6, 7, 13).

Neben diesen zwei Seinsannahmen ist eine dritte zu ergänzen. Wenn man vom Sein spricht, kann es das sein, was das seelische Bewusstsein in seiner Schau für Sein hält. Wir nennen es das Sein dem Seelenblick nach. Was nun es angeht, ist es besser, drei verschiedene Situationen zu unterscheiden. (1) Einmal sind die idealistische Ansetzung der Betrachtung und die natürliche Derivation¹⁵⁵ hierarchischer Realitäten der zwei-Energeiai-Theorie nach zwei Seiten desselben Prozesses. Die Betrachtung (θεωρία) dehnt sich von der intensivsten Betrachtungsform des Einen bis zur extensivsten des Körperlichen (selbst der Erde, vgl. III 8, 1, 4) aus¹⁵⁶, das ist parallel mit der Derivation von dem höchsten Einen bis zum Niedrigsten, so dass das der Derivation nach Höchste dem der Betrachtung nach Intensivsten und Innerlichsten gleichkommt¹⁵⁷. Diese Betrachtung ist wie die Wirkkraft ansetzend und bringt das Betrachtete zur Existenz. Der Seelenblick als eine Variante der allgemeinen Betrachtung ist in diesem Sinne auch ansetzend. (2) Wenn Plotin sagt, dass das Eine, der Nus und die Seele sowohl in der Natur

¹⁵⁵ In Anbetracht dessen, dass das Bild der Emanation vielseitig umstritten ist (Müller (1913), Dörrie (1976), S. 70), wird die Struktur als Derivation genannt, vgl. O'Meara (1995), S. 60-61.

¹⁵⁶ Eine komplette Darstellung der Betrachtungsform des Einen, des Nus, der Seele und der Natur, vgl. Violette (1994).

¹⁵⁷ Ein Motivunterschied zwischen der Derivation und der Veräußerlichung der Betrachtung aber ist manchmal auch berührbar. Während das Hervorgehen von der ersten Energeia (dem ansetzenden Grund) zur zweiten (der angesetzten Hypostasis) der Ansetzung in der Natur nach als ein natürlicher Ausdruck und eine *Notwendigkeit* (die Derivation ist notwendig, II 9, 4, 15-17; 8, 20-26; III 2, 2, 8-9; V 4, 1, 38-39) angenommen wird, wird das Veräußerlichen von der intensiveren Betrachtung (der ansetzenden Schau) zur weniger intensiven Betrachtung (der angesetzten Hypostasis) der Ansetzung der Betrachtung nach als eine vielleicht vermeidliche *Schwäche* bezeichnet. So wird das Entstehen des Nus der Betrachtung nach ungewöhnlicherweise auf ein schlaftrunkenes Versehen zurückgeführt (III 8, 8, 33-34). Vgl. Armstrongs Übersetzungsanmerkung zu III 8, S. 386-387: „The view, however, taken here of the generation of Intellect as a fall due to the desire for self-expression on a lower plane is unusual for Plotinus in its pessimistic tone. Though Intellect is for him always inferior to the One he usually thinks and speaks of it as altogether good and does not emphasize that its generation is a fall or declension“. Diese Haltungsungewöhnlichkeit gegenüber der Nusentstehung kann nur dadurch erklärt werden, dass die Ansetzung der Betrachtung nach, im Unterschied zur natürlichen Entfaltung der Realität, von der Betrachtungskraft abhängt, die eher von dem betrachtenden Blick kontrollierbar sein soll. Die Abweichung von diesem Sollen konstituiert die Schwäche der Betrachtung.

als auch bei uns existieren¹⁵⁸, dass wir den Nus und seinen Ursprung (d. h. das Eine) in uns haben¹⁵⁹, dass wir in uns etwas dem Einen Ähnliches haben, durch das wir es berühren¹⁶⁰, dann meint er, dass unsere Seelen so intensiv betrachten können, wie die Hypostasis-Seele, der Nus und das Eine, dass wir die Betrachtungsintensitäten des Nus und des Einen in uns haben und sie verwirklichen können. Durch diese in uns verwirklichbaren Betrachtungsintensitäten betrachten wir die Betrachtungsgegenstände, den Nus und das Eine, die uns dann anwesend sein werden. Diese Anwesenheit besagt nicht, dass wir die Betrachtungsgegenstände zur Existenz bringen, wie im Fall (1), sondern dass wir durch die Einung mit dem Betrachtungsgegenstand ihn erfahren und auf Grund dieser Erfahrung ihm „Sein“ zuschreiben. So taucht die positive Beschreibung des Einen mehr im Kontext der Mystik auf¹⁶¹. (3) Wenn die Betrachtung nicht mehr von dem Einen ausgeht, sondern von unserer Seele, dann ist die Realitätsstruktur nicht mehr eine einheitliche Ableitung, sondern gliedert sich in zwei unterschiedliche Strecken. Die Betrachtung nach Innen beginnt mit der Seele und erreicht dann den Nus und am letzten das Eine (I 6, 9, 38-39; V 9, 2, 24-25; VI 6, 18, 47-50). Sie ist, wie gesagt, nicht ansetzend. Die Betrachtung nach Außen beginnt mit der Seele und erreicht dann den Körper und die Materie (III 9, 3, 7-16). Die Existenz des Körpers dem Seelenblick nach, wie es in 2.1.3 auszuführen ist, kann ein Ergebnis der seelischen Ansetzung sein, wie im Fall (1), aber sie kann auch eine dritte Funktion des Seelenblickes betreffen. Das ist die Einführung der Seinsstruktur in den Wahrnehmungsgegenstand.

Diese begriffliche Unterscheidung zwischen dem Geltungssein, dem ontologisch Seienden und dem Sein dem Seelenblick nach wird in die Auslegung zur Aussagenverflechtung von Sein und Nichtsein bei Plotin eingeführt, weil man

¹⁵⁸ V 1, 10, 5-6: ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριτὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι.

¹⁵⁹ V 1, 11, 6-7.

¹⁶⁰ V 1, 11, 13-14.

¹⁶¹ Schwyzer (1944), S. 97; Bussanich (1996).

damit deutlich machen kann, wie derselbe Begriff den verschiedenen Seinsannahmen nach zugleich als Sein und Nichtsein bezeichnet werden kann.

1.3.2 Gegensatzstrukturen

Mit Gegensatzstrukturen als Auslegungsprinzip meinen wir nicht die sechs Gegensätze zwischen den sechs Bedeutungen des Seienden und den sechs Bedeutungen des Nichtseienden in 1.2 Die Tradition und Plotin. Hier sind drei Ebenen zu unterscheiden. (a) Zuerst wird die Polysemie des Nichtseienden bei Plotin auf Grund der historischen Darstellung schematisiert. (b) Dann stellt sich die Problematik: Wie kann man erklären, dass diese Nichtseienden, das Sinnliche, das Eine, die Materie, z. B., auch als Sein bezeichnet werden. Das sind die sechs Kreuzungsfragen in 1.2: Wie ist das Sinnliche Sein und Nichtsein? Ist das Hyleprinzip Nichtsein an sich oder relatives Nichtsein? Wie ist das Eine Sein und Nichtsein? Ist die intelligible Zweiheit Sein oder Nichtsein? Macht das Zugrundeliegende Sein oder Nichtsein aus? Wird das Hyle-Substrat als Nichtsein an sich oder relatives Nichtsein konzipiert? (c) Drittens suchen wir nach Auslegungsprinzipien, von denen aus die zu lösenden Fragen in (b) erörtert werden können. Gegensatzstrukturen als Auslegungsprinzip liegen auf Ebene (c).

Im Denken Plotins können drei solche Gegensatzstrukturen von dem Sein und dem Nichtsein gefunden werden. Das sind der Gegensatz von dem Sinnlichen und dem Geistigen, der von Eins und Zwei und der von Erscheinungen und Substrat.

(1) Der Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen. In dieser Gegensatzstruktur umfasst das „Geistige“ sowohl Nus, Seele als auch das Eine¹⁶². Diese Struktur bildet sich aus dem Gegensatz zwischen $\delta\upsilon\nu$ und $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ und

¹⁶² Das Eine gehört zum νοητόν-Bereich, vgl. 1 (I 6), 9, 40-42; 7 (V 4), 2, 12-13; 22 (VI 4), 11, 1-3; 23 (VI 5), 4, 17-24; 24 (V 6), 2, 4; 33 (II 9), 1, 12-16; 49 (V 3), 12, 41; 51 (I 8), 2, 8-9.

αἰσχρόν. Es besteht zwischen den zwei Welten sowohl Gegensatzbeziehung als auch Analogie. Es scheint auf den ersten Blick, dass Plotin, wie Platon¹⁶³, die Sinnenwelt im Rahmen des Zweiweltengegensatzes in Bezug auf das absolute wahre Sein als ein relatives Nichtsein vorstellt, und ihr im Rahmen der Abhängigkeit von dem wahren Sein und Analogie *irgendein* Sein zuerkennt. In den Traktaten VI 1-3 sagt Plotin, dass die geistige Ousia und wahrnehmbare Ousia (eigentlich Genesis und Nichtsein) nicht in ein einziges Seinsgenus einbezogen werden können (VI 1, 1, 25-28; VI 2, 1, 23-25), dass das „Gemeinsame“ zwischen den zwei Arten Ousiai nur in Analogie und Homonymie bestehe (VI 3, 1, 6-7; 5, 2-3). Wenn von der Analogie der zwei Welten die Rede ist, ist sie dann eine bloße Homonymie und verleiht daher dem Sinnlichen kein eigentliches Sein¹⁶⁴, oder nähert sie sich der πρὸς-ἐν-Struktur und verleiht dadurch dem Sinnlichen zwar kein ontologisches Sein, aber doch *ein semantisches* Sein (VI 1, 3, 1-5¹⁶⁵; VI 6, 13, 27-33)¹⁶⁶, oder wird sie von Plotin schon im Sinne der später ausgearbeiteten „*analogia secundum proportionalitatem*“ gemeint, die dem Sinnlichen ein ontologisches Sein verleiht¹⁶⁷? Durch verschiedene Interpretationen der Analogie werden die Beziehung zwischen den zwei Welten und die Seinsbedeutung der Sinnenwelt verschieden interpretiert.

Die Heterogenität der zwei Welten und die Abhängigkeit des Abbildes vom Urbild konstituieren eine Spannung in der Bewertung der Sinnenwelt. Es ist weiter darüber nachzudenken, ob die Heterogenität und die Abhängigkeit auf

¹⁶³ Es wird schon in 1.1.1 Plat ii bemerkt, dass die Sinnenwelt nicht eindeutig Nichtseiendes ist. Platon selbst erkennt auch ihr Sein in gewissem Sinne an. Vgl. Resp. 477a 6; Met. Z 2, 1028b 15-21.

¹⁶⁴ Die Interpretation von Wurm (1973) ist in dieser Richtung.

¹⁶⁵ Das Sinnliche ist nicht ontologisch Ousia, weil es zwischen ihm und dem Intelligiblen kein sachliches κοινόν (Z. 4) gibt; es ist aber *irgendeine* Ousia, weil es und das Intelligible aus demselben Ursprung entstehen (Z. 4 ἀφ' ἐνός). Der folgende Text im Kap. 3 legt nahe, dass Plotin die Prädikation (πρὸς-ἐν-Struktur) diesem ἀφ' ἐνός-Verhältnis annähert.

¹⁶⁶ Diese Interpretation wird von Aubenque (1985) in (2009) vertreten. Das durch Analogie verliehene Sein des Sinnlichen sei, wie das bei Aristoteles durch πρὸς-ἐν-Struktur gewährte Sein der anderen Kategorien, semantisch, und nicht ontologisch.

¹⁶⁷ Diese Interpretation wird von Horn (1995) vertreten.

derselben theoretischen Ebene stehen, ob das Nichtsein und das Sein des Sinnlichen gleichrangig sind¹⁶⁸.

(2) In dem Gegensatz von Eins und Zwei dominiert nicht mehr der Gegensatz zwischen dem erscheinenden Bestimmten und seinem archetypischen Grund, sondern der zwischen dem absoluten Einfachen, das in diesem Gegensatz das absolute Nichtsein repräsentiert, und dem aus der Zweiheit Konstituierten, das nur auf Ebene des Relativen das Sein repräsentiert. In diesem Anbetracht wird die Zweiheit vom Gesichtspunkt der Seinskonstitution betrachtet. Das relative Nichtsein der intelligiblen Zweiheit, das von Platon im Sophistes angenommen wird, wird nicht von Plotin berücksichtigt, wie es in 1.2 Plot vi schon angedeutet worden ist. Die Maßgabe der Absolutheit ist in dem ersten Gegensatz das geistige Sein, in Bezug auf das das relative Nichtsein des Sinnlichen erst bewertet wird, und in diesem Gegensatz das einfache Nichtsein, in Bezug auf das alles Seiende relativ wird, so dass das Eine in der ersten Gegensatzstruktur am Gipfel des absoluten Seins steht und in der zweiten durch Negation der Zweiheit das absolute Nichtsein ist. So ist dasselbe Absolute (das Eine) in den zwei Gegensatzstrukturen jeweils das Sein und das Nichtsein.

(3) Eine dritte Gegensatzstruktur bildet sich aus Substrat und Erscheinungen. Es geht hier um den Gegensatz zwischen einem potentiellen, einheitlichen Zugrundeliegenden und den in Form der Vielheit erscheinenden Tätigkeiten. In der Sinnenwelt wird er in der Beziehung zwischen Hyle-Substrat und Qualitäten beobachtet, in der Geistwelt in der Beziehung zwischen einem geistigen Ousia-Substrat und den damit dynamisch identischen Energieai oder zwischen dem Einen qua Hen-Substrat und den abgeleiteten Tätigkeiten. In dieser Gegensatz-

¹⁶⁸ Brisson bemerkt in der Notice zur Übersetzung von GF 42-44 schon, dass der Unterschied zwischen der dualistischen Tendenz und der einheitlichen Derivationskonzeption im Unterschied der theoretischen Ebenen bestehe: „Du point de vue de l'intelligible, on peut dire que, étant donné la différence ontologique entre le sensible et l'intelligible, il n'y a rien de commun que le nom; d'où le recours à l'homonymie. Mais du point de vue du sensible, on peut dire qu'entre le sensible et l'intelligible il y a un rapport hiérarchique, et voilà pourquoi on peut parler d'analogie.“ (S. 61)

struktur wird hauptsächlich die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Substrates aufgegriffen.

Diese Gegensatzstrukturen bieten Rahmen an, in denen die Fragen nach der Aussagenverflechtung vom Sein und Nichtsein des Sinnlichen, des Einen und der Materie besprochen werden. Die folgenden drei Kapitel werden diesen drei Gegensatzstrukturen gemäß aufgebaut.

Kap. 2 Das Sinnliche und das Geistige	Frage 1 Sein oder Nichtsein des Sinnlichen (über das Sein des Sinnlichen, s. 2.1. Über das Nichtsein des Sinnlichen, s. 2.3.1) Frage 2 Nichtseinsmodus des Hyleprinzips (2.3.2) Frage 3 Sein oder Nichtsein des Einen (über das Sein des Einen, s. 2.2.2)
Kap. 3 Eins und Zwei	Frage 3 Sein oder Nichtsein des Einen (über das Nichtsein des Einen, s. 3.2) Frage 4 Sein oder Nichtsein der Zweiheit (über das Sein der Zweiheit, s. 3.1)
Kap. 4 Substrat und Erscheinungen	Frage 3 Sein oder Nichtsein des Einen (über die Potentialität des Hen-Substrates, s. 4.3) Frage 5 Sein oder Nichtsein des Zugrundeliegenden (4.1 Hyle-Substrat, 4.2 Ousia-Substrat, 4.3 Hen-Substrat) Frage 6 Nichtseinsmodus des Zugrundeliegenden (4.1)

Der Begriff des Nichtseienden bei Plotin

Han, S.

2016, XVI, 370 S. 3 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-13790-8