

MICHAEL KREWET

Bilder des Unräumlichen

Zum Erkenntnispotential von Diagrammen in Aristoteleshandschriften

Summary – This article deals with the epistemic potential of diagrams in codices of Aristotle's works. It focuses on a geometric diagram of the κοινή αἴσθησις („sensus communis“) in a late manuscript of Aristotle's *De Anima* and discusses its didactic potential in the broader context of Aristotle's concept of figurativeness and φαντασία. The argument gives an insight into the Aristotelian manuscript as a room of discussion of the Aristotelian doctrine and as medium of the transmission of Aristotelian scholarship via marginal notes from the late antiquity until the 16th century – a scholarship that challenges modern opinions on Aristotle's concept of the κοινή αἴσθησις („sensus communis“).

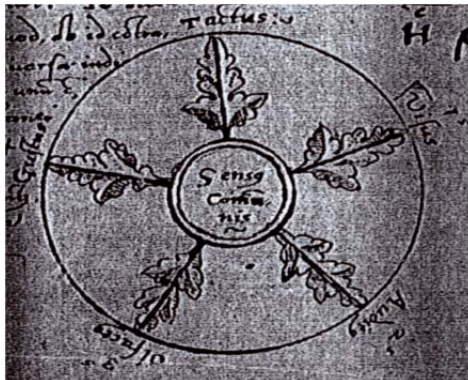


Abbildung 1: Verona BC 1 (cod. 560), p. 104, 16. Jh. (Detail)

In zahlreichen Aristoteleshandschriften finden sich am Rande des Textes Diagramme, d. h. graphische Darstellungen. Dazu gehören Syllogismusschemata,¹ geometrische Figuren, ferner auch Zeichnungen.² Das Potential,

¹ S. zu solchen Syllogismusschemata der lateinischen Tradition, die aber auf die Schemata der byzantinischen Tradition rekurriert, L. Panizza, Learning the syllogisms: Byzantine visual aids in Renaissance Italy – Ermolao Barbaro (1454–1493) and others, in: C. Blackwell, S. Kusukawa (Hgg.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversation with Aristotle*, Aldershot (u. a.) 1999, 22–47. S. grundlegend auch: A. Stückelberger, *Aristoteles Illustratus. Anschauungsmittel in der Schule des Peripatos*, in: *Museum Helveticum* 50 (1993), 131–143.

das von solchen Diagrammen für philologische, v. a. stemmatische, Forschungen ausgeht, ist, wie jüngere Beiträge herausgestellt haben, enorm. Christina Prapa konnte jüngst am Beispiel von *De caelo* zeigen, dass etwa anhand von Zeichnungen, Zeichnungsarten, Räumen, die in dem Text für Diagramme freigehalten wurden, und Fehlinterpretationen von gezeichneten Diagrammen gegenüber dem Wortlaut des Textes ohne jegliche Textkollation schon Manuskriptgruppen identifiziert werden können, die im Falle von *De caelo* von Textkollationen bestätigt wurden. Ihr Beitrag vermochte damit die Bedeutung herauszustellen, die Diagramme auch innerhalb stemmatischer Forschungen leisten können.

Gegenüber der Funktion der Diagramme ist bislang v. a. festgehalten worden, dass sie der „Veranschaulichung und Explikation der im Text beschriebenen Sachverhalte dienen.“³ Der folgende Beitrag möchte an diese Beobachtung anknüpfen,⁴ sie fortführen und sich an einem Beispiel ausführlicher dem spezifischen Erkenntnispotential widmen, das Diagramme, v. a. in der Form geometrischer Schemata auch mit Blick auf ein besseres Verständnis des Inhalts eines Aristotelischen Textes haben können. Das oben abgedruckte Diagramm ist einer späten Aristoteleshandschrift des 16. Jahrhunderts entnommen, deren Kopist, Vitantonius Gremesius, von Dieter Harlfinger identifiziert werden konnte.⁵ Es stellt eine mit Verzerrungen versehene

² Ich folge hier dem allgemein verwendeten Diagrammbegriff, wie er sich auch bei Christina Prapa, *Diagramme in der Handschriftentradition. Ein methodologischer Beitrag anhand der Überlieferungsgeschichte von Aristoteles, De caelo*, in: *Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde* 82/83 (2012), 31–41 (32) findet. Ein sehr guter Überblick darüber, in wie vielen Aristoteleshandschriften sich Diagramme finden, lässt sich v. a. gewinnen aus Paul Moraux - Dieter Harlfinger - Diether Reinsch - Jürgen Wiesner (Hgg.), *Aristoteles Graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles. Erster Band: Alexandrien-London-Berlin-New York* 1976.

³ Christina Prapa, *Diagramme in der Handschriftentradition*, 32.

⁴ Eine inhaltliche Erforschung der Diagramme kann immer erst den zweiten Schritt bilden und ist auf eine umfassende Heuristik und Beschreibung der Handschriften angewiesen. Eine solche Heuristik entstand und entsteht etwa gerade zu der aristotelischen Naturphilosophie durch Arbeiten im Aristoteles Archiv der Freien Universität Berlin (im Zusammenhang und im Rahmen des Exzellenz Clusters „Topoi. The Formation and Transformation of Space and Knowledge“ [Research Area D „Spatial Models and Spatial Thinking“] und des von Dieter Harlfinger geleiteten CAGB-Projektes an der Berlin-Brandenburgerischen Akademie der Wissenschaften).

⁵ S. Dieter Harlfinger, *Die Textgeschichte der Pseudo-Aristotelischen Schrift ΠΕΠΙ ΑΤΟΜΩΝ ΓΡΑΜΜΩΜ*. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im *Corpus Aristotelicum*, Amsterdam 1971, 412. Zu dieser Handschrift gibt es noch ein Parallelmanuskript des Vitantonius Gremesius, das u. a. die

geometrische Figur dar, in deren Mitte sich ein überdimensionaler Punkt befindet, der in lateinischer Sprache als ‚sensus communis‘ bezeichnet wird, was wiederum eine Übersetzung der griechischen κοινή αἴσθησις (‚gemeinsame Wahrnehmung‘ oder ‚Gemeinsinn‘) ist. Es findet sich als Marginalie im unteren Randbereich des Folium und ist in lateinischer Sprache beschriftet. Durch einen Verweis eines vom Schreiber der Marginalie eingefügten Asterisks an *δυνάμει* (427a6) wird ersichtlich, dass das Diagramm zusammen mit einer in lateinischer Sprache verfassten Erläuterung zur Erklärung der an dieser Stelle des zweiten Kapitels des dritten Buches von *De Anima* von Aristoteles vertretenen Position dient, dass dem Vermögen nach dasselbe und Ungeteilte das Entgegengesetzte ist, dem Sein nach aber nicht, sondern dass es sich in seinem Tätigsein aufteilen, nicht aber etwa zugleich (selbst) weiß und schwarz sein könne.⁶ Im Kontext der Argumentation des Aristoteles bedeutet der erste Teil der Aussage, dass das Unterscheidende (τὸ κρῖνον) in der Form der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ als dasselbe und Ungeteilte dem Vermögen nach (*δυνάμει*) das Entgegengesetzte (gemeint sind entgegengesetzte Wahrnehmungsqualitäten wie schwarz und weiß) ist.⁷ Das Diagramm dient offenkundig zur Veranschaulichung dieses an sich nicht leicht verständlichen Sachverhalts und Wortlauts.

Das Folgende will sich auf das Aufzeigen des Erkenntnispotentials, das ein solches (bildliches) Diagramm innerhalb eines Diskussions- und Erkenntnisraums besitzt, wie ihn Aristoteleshandschriften darstellen, beschränken. Die Analyse wird für ihre Deutung auf die Lehre des Aristoteles und die von ihm ausgehende Denktradition zurückgreifen, deren Spuren sich in Form von Scholien auch in den Handschriften in großer Bandbreite finden⁸ und der, wie gezeigt werden wird, auch das abgebildete Diagramm seinen Ursprung verdanken dürfte. Der Beitrag folgt damit den Handschriften selbst, die Zeugnisse eines einzigartigen Diskussions- und Erkenntnisraums

Parva Naturalia enthält (s. dazu ebenfalls D. Harlfinger, *Die Textgeschichte*, ebda.). Für den Hinweis auf das oben abgedruckte Diagramm danke ich Herrn Stefan Sadecki.

⁶ S. Arist., *de An.*, 427a6–8: *δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τάναντία, τῷ δ' εἶναι οὐ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα λευκὸν καὶ μέλαν εἶναι, (...).*

⁷ S. dazu ausführlicher: Wolfgang Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant*, Baden Baden 1988, 172/173.

⁸ Noch bis in die Gegenwart lassen sich über die Erklärungen uns ansonsten nicht überlieferte Texte antiker Kommentare zu Aristoteles finden. S. jetzt Marwan Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV–VIII). Les scholies byzantines*, Berlin - New York 2011.

darstellen, wenn sich in ihnen nicht zuletzt auch für ein besseres Verständnis der aristotelischen Lehre selbst Diagramme und Texterklärungen finden, die aus der aristotelischen Denktradition – gerade auch aus den Texten antiker und spätantiker Aristoteleskommentatoren – stammen.⁹

Wenn der Beitrag im Folgenden das Erkenntnispotential einer geometrischen Figur erläutert, heißt dies allerdings nicht, dass jedes geometrische Diagramm ein solches Erkenntnispotential besitzen muss.¹⁰ Diagramme können zu einem bestimmten Zweck eines Erkennens, der im Folgenden erläutert wird, in einer Handschrift einen Platz gefunden haben. Sie müssen aber nicht diesem Zweck gedient haben, sondern können auch hinzugefügt und übernommen worden sein, um den Wert der Handschrift zu steigern.¹¹ Der Beitrag wird sich lediglich darauf konzentrieren, inwiefern Diagramme wie das obige in den Handschriften auch heute noch eine Stütze und Hilfe für ein besseres Verstehen der Aristotelischen Lehre sein können, und er möchte für eine weiterhin umfangreiche Beschäftigung mit den Handschriften und eine vermehrte Berücksichtigung des ‚Erkenntnispotentials‘ werben, das sie in sich tragen und das für eine nähere, auch inhaltliche Erforschung noch brach liegt.

(I.) Zur Problemstellung

Das oben abgedruckte Diagramm stellt eine Veranschaulichung des ‚sensus communis‘ dar. Wie dessen spezifische Leistung und Tätigkeit genau zu begreifen ist, ist auf der Grundlage einer Stelle aus *De Memoria*, die immer wieder als Vergleichsstelle zu Aristoteles’ Behandlung der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ in *De Anima* angeführt worden ist, kontrovers diskutiert worden. Die Darlegung des Problems soll sich auf einige Hauptaspekte beschränken: In seiner Schrift *De Memoria* sagt Aristoteles, dass die Vorstellungsbilder aus der Erfahrung der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ resultieren (καὶ τὰ φαντάσματα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν).¹² Die ‚gemeinsame

⁹ S. die Beschreibungen der Codices und Handschriften in: P. Moraux - D. Harlfinger - D. Reinsch - J. Wiesner, *Aristoteles Graecus*. Erster Band: Alexandrien - London - Berlin 1976.

¹⁰ Es mag an dieser Stelle der Hinweis darauf genügen, dass sich auch Diagramme in Handschriften finden, die nicht präzise dem Inhalt des Textes entsprechen. S. Christina Prapa, *Diagramme in der Handschriftentradition*.

¹¹ S. dazu H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989, v. a. 40c42.

¹² Wörtlich heißt es: „Und die Vorstellungsbilder sind ein Erleiden der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘. Hier wird bewusst von ‚resultieren‘ gesprochen, um die im Haupttext noch erfolgende spätere Deutung dieser Stelle von Beginn an schon anzudeuten.“

Wahrnehmung‘ wird in der Auslegung dieser Stelle als ein ‚Zentralorgan‘¹³ betrachtet, das affiziert werden kann und bei dem z. B. die verschiedenen Sinnesdaten zusammenlaufen. Es scheint deshalb naheliegend, seine spezifische Tätigkeit mit einer ‚Vorstellungstätigkeit‘ in Verbindung zu bringen¹⁴ und in ihm den Grund für das ‚Bewusstsein‘ des Menschen zu sehen.¹⁵ Als ein solches Zentralorgan sei sie auch das Organ, das uns etwa die Möglichkeit gebe, wahrzunehmen, dass wir wahrnehmen.¹⁶ Hieran anschließend können auch Aristoteles‘ Worte, dass Denken ‚nicht ohne Vorstellung‘ möglich sei – Worte, die wir so in verschiedenen seiner Werke finden¹⁷ – schnell dahin umgedeutet werden, dass Denken und Vorstellen gleich und identisch seien, die spezifische Tätigkeit der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘, wenn sie eine Vorstellung ist, somit als eine urteilende Denktätigkeit zu begreifen wäre. Es stellt sich mithin die zu erörternde Frage, ob das abgebildete Diagramm – unter Berücksichtigung der genauen Stelle, an der es zur Veranschaulichung des Textinhalts gezeichnet wurde – diese Meinung bestätigt, oder inwiefern es sonst einen Beitrag zur Klärung dieser Frage liefern kann. Diese Frage wiederum kann nur beantwortet werden, wenn die Rolle, die für Aristoteles die Bildlichkeit – v. a. die geometrischer Figuren – beim Erkennen besitzt, geklärt wird. Die Bildlichkeit, die etwas anschaulich vor Augen stellt, steht in unmittelbarer Verbindung mit dem Vermögen der ‚Vorstellung‘, die einen Gegenstand vor Augen stellen und halten kann. Ihr Wert für das Erkennen, wie genau also das Verhältnis von Erkennen und Vorstellen ist, ist damit zunächst zu betrachten.

¹³ So Christof Rapp, *Intentionalität und Phantasia bei Aristoteles*, in: Dominik Perler (Hg.), *Ancient and medieval theories of intentionality*, Leiden 2001, 63–96, (84).

¹⁴ S. Thomas Welt, „ἐκλήθη δὲ φαντασία οἷον εἰ φαστασία τις οὐσα“ Phantasia als Ausdruck des Seins im späten Neuplatonismus, in: Th. Dewender-Th. Welt (Hgg.), *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, München-Leipzig 2003, 69–97, (72) „Wie schon am Anfang des Beitrags angemerkt, identifiziert Aristoteles das Sinnes- und das Phantasievermögen und belehrt uns konkreter, daß Phantasiebilder zu dem mit κοινῇ αἴσθησις bezeichneten Funktionszentrum zu rechnen sind.“

¹⁵ So etwa: Thomas Dewender, *Zur Rezeption der Aristotelischen Phantasialehre in der lateinischen Philosophie des Mittelalters*, in: Th. Dewender-Th. Welt (Hgg.), *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, München-Leipzig 2003, 141–160, (142).

¹⁶ Dies kann im Anschluss an de An. 425b12/13 geschlossen werden: „Da wir wahrnehmen, dass wir sehen und hören, ist es notwendig, entweder durch den Sehsinn wahrzunehmen, dass wir sehen, oder durch ein anderes (Vermögen).“

¹⁷ S. exemplarisch: Arist., *Mem.*, 449b30–450a13 (diese Stelle wird später im Haupttext noch ausführlich betrachtet), ferner: de An., 431a15–18.

Eine breite Forschungsrichtung vertritt bis heute die Position, dass die Vorstellung nach Aristoteles ein urteilendes Vermögen darstelle. Sie könne vor allem Sinneswahrnehmungen beurteilen und interpretieren,¹⁸ indem sie z. B. unklare Sinneswahrnehmungen erhellte und als einen bestimmten Gegenstand ‚beurteile‘. Vor allem zwei Textzeugnisse führt die Forschung hierfür immer wieder an, die ich im Folgenden nur kurz zusammenfasse:

(1) Aristoteles bezeichne die Vorstellung als eine νόησις oder auch als einen νοῦς.¹⁹ Der νοῦς sei nach Aristoteles das Vermögen des Menschen, das das Wesen einer Sache erkennen könne. Somit müsse auch die Vorstellung sachliche Einheiten als solche beurteilen und erkennen können.²⁰

(2) Aristoteles sage, die Vorstellung liege ‚bei uns‘ (ἐφ’ ἡμῖν).²¹ Dies meine, dass die Vorstellung das Denken sei, über das der Mensch frei verfüge. Sie sei mithin eine Art von spontanem Denken. Mit diesem spontanen Denken könne der Mensch auch urteilen.²² Diese Beobachtung ist ebenfalls leicht in Verbindung mit der angeführten Stelle aus *De Memoria* und der Meinung zu bringen, die Tätigkeit des vermeintlichen Zentralorgans der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ als Vorstellung sei eine Art Bewusstsein. Der (Denk-)Akt der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ kann somit schnell als Vorstellungsakt eines dem Bewusstsein gleichenden Zentralorgans oder Zentralsinns aufgefasst werden.

¹⁸ S. etwa: Noel Aujoulat, *La phantasia dans le De Anima d’Aristote*, in: *Pallas* 36 (1990), 19–51, (29): „La phantasia subit l’emprise de notre vouloir, alors que la doxa n’en dépend pas. Cette dernière agit sur notre affectivité; la première ne nous émeut pas. Le propre de l’imagination, c’est de produire images, et de porter un jugement, dans la vérité ou dans l’erreur. Plus exactement, l’imagination est «ce par quoi on juge», une aptitude au jugement, mais pas un jugement définitif.“ S. ferner zu ähnlichen Positionen: A. J. Capelletti, *La teoria aristotelica de la fantasia*, in: *Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica. Departamento de Filosofia de la Facultad de Ciencias y Letras* 18 (1957), 115–123; Dorothea Frede, *The Cognitive Role of Phantasia*, in: Martha C. Nussbaum-Amélie Oksenberg Rorty (Hgg.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Oxford 1992, 279–295; Martha C. Nussbaum, *Aristotle’s De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays*, Princeton 1978, 256ff.; Malcolm Schofield, *Aristotle on Imagination*, in: Martha C. Nussbaum-Amélie Oksenberg Rorty (Hgg.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, 249–277.

¹⁹ S. Arist., *de An.*, 427b27–29. S. ferner die Bezeichnung der Vorstellung als νοῦς παθητικός 430a25/26.

²⁰ S. exemplarisch: Noel Aujoulat, *La phantasia dans le De Anima d’Aristote*, 36; Dorothea Frede, *The Cognitive Role of Phantasia*, 281.

²¹ Arist., *de An.*, 427b17/18.

²² S. exemplarisch: Noel Aujoulat, *La phantasia dans le De Anima d’Aristote*, 29; Dorothea Frede, *The Cognitive Role of Phantasia*, 285/286; Malcolm Schofield, *Aristotle on Imagination*, 258–260.

Diesen Positionen gegenüber finden wir in der jüngeren Forschung gleich eine ganze Reihe von Arbeiten, die der Aristotelischen Vorstellungskonzeption die Leistung des Urteilens und des Erkennens des Wesens einer Sache absprechen. Zu nennen sind vor allem die differenzierten Arbeiten von Arbogast Schmitt.²³ Aber auch weitere Beiträge der jüngeren Aristotelesforschung sind, ohne die Arbeiten von Schmitt zu kennen, in den letzten Jahren zu gleichen oder zu sehr ähnlichen Urteilen gelangt, wie z. B. Kenneth Turnbull in seiner Interpretation des Vorstellungskapitels aus *De Anima*,²⁴ Roberto Grasso und Marcello Zanatta in ihrer Interpretation der Aristotelischen Seelenlehre²⁵ oder C. W. Whitaker im Rahmen seiner Betrachtung des Verhältnisses von Erkennen und Sprache in seiner Monographie zu *De Interpretatione*.²⁶

Hubertus Busche, der auch zur letzteren Forschungsrichtung zu zählen ist, hat in seinen Arbeiten die Forschungsmeinungen, die die Position vertreten, dass nach Aristoteles die Vorstellungstätigkeit eine urteilende Sachkenntnis leisten könne, als „modernistische Rückinterpretationen“²⁷ bezeichnet. Er hat mit dieser Bezeichnung darauf verwiesen, dass eine lange, in einer bestimmten Denktradition wurzelnde Auffassung, welche spezifische Leistung der Vorstellung oder auch der Repräsentation beim Erkennen zukomme, die Aristotelesinterpretation beeinflusst und den Blick auf die Leistung, die Aristoteles der Vorstellung tatsächlich zuweise, verstellt habe. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge für die Zuweisung der Urteilsfähigkeit an die Vorstellung finden wir, wie Arbogast Schmitt ausführlich in seiner Monographie *Die Moderne und Platon* zeigen konnte, in der stoischen-helle-

²³ S. zentral: Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart-Weimar 2008, ders., *Anschauung und Anschaulichkeit in der Erkenntnis- und Literaturtheorie bei Aristoteles*, in: Arbogast Schmitt-Gyburg Radke-Uhlmann, *Anschaulichkeit in Kunst und Literatur. Wege bildlicher Visualisierung in der europäischen Geschichte*, Berlin-Boston 2011, 91–151.

²⁴ Kenneth Turnbull, *Aristotle on Imagination: De Anima iii 3*, in: *Ancient Philosophy* 14 (1994), 319–334.

²⁵ Roberto Grasso, Marcello Zanatta, *La forma del corpo vivente. Studio sul De Anima di Aristotele*, Milano 2005, z. B. 173: „Essa [la φαντασία], oltre al non essere la facoltà che giudica l'immagine, non è neppure ciò che è responsabile della sua attivazione.“ und 175 als Schluss seiner Betrachtungen: „Quanto si è detto comprova a sufficienza che Aristotele non assegna mai alla φαντασία la capacità di giudicare.“

²⁶ C. W. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford 1996, v. a. 14/15.

²⁷ Hubertus Busche, *Die Aufgaben der phantasia nach Aristoteles*, in: Th. Dewender-Th. Welt (Hgg.), *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, München-Leipzig 2003, 23–43 (26).

nistischen Lehre und ihr kongenialen Denkformen und Rezeptionen, denen zufolge rationales Denken als identisch mit einem Bewusstsein und Repräsentationsakt begriffen wird.

Nach der letzteren Forschungsrichtung stellt die Aristotelische φαντασία lediglich ein Medium für das Denken und allerhöchstens einen sekundären Erkenntnisakt dar, der immer auf etwas bereits zuvor durch ein anderes Erkenntnisvermögen Erfasstes angewiesen ist.

Eine derartige Auslegung, was die spezifische Leistung der Aristotelischen φαντασία ausmacht, finden wir auch bereits in den neuplatonischen Auslegungen der Aristotelischen Pragmatien, etwa bei Syrian, Simplikios, Johannes Philoponos. Ebenfalls finden wir eine solche Konzeption der Vorstellungsleistung in Alexander von Aphrodisias' Schrift Über die Seele²⁸ und auch in Texten, die, wie am obigen Beispiel exemplarisch gezeigt werden wird, als Grundlage für die Anfertigung von Diagrammen dienen, die sich als Marginalien in den Handschriften finden. In den Handschriften findet sich damit eine beachtenswerte und vielfältige Tradition der Aristotelesdeutung, die ‚modernistischen Rückinterpretationen‘ entgegengesetzt werden kann.

Gerade vor dem Hintergrund dieser Deutungstradition wird der Beitrag im Folgenden zu zeigen versuchen, welchen Anteil Vorstellungsbilder am menschlichen Erkennen haben. Die so gewonnene Einsicht ermöglicht auszuleuchten, über welches Erkenntnispotential Vorstellungsbilder, v. a. die geometrischer Figuren, und damit Bildlichkeit, wie sie in Diagrammen, die sich in Aristoteleshandschriften finden, verfügen können und wie sie in dem Einzelfall der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ ein Korrektiv gegenüber zeitgenössischen Forschungsrichtungen darstellen können. In einem ersten Schritt (II) wird der Beitrag deshalb einige Hauptmomente aus Aristoteles' Vorstellungskonzeption in *De Anima* herausstellen, bevor er in einem zweiten Schritt näher die didaktische Funktion der Vorstellung (als einem Medium) für das Denken erläutert (III). Auf der Basis dieser Erläuterungen kann in einem dritten Schritt (IV) das Erklärungs- und Erkenntnispotential des Diagramms in der Handschrift an der gerade problematisierten Tätigkeit erläutert werden, nämlich wie genau die spezifische Tätigkeit der κοινή αἴσθησις zu begreifen ist, ob sie selbst also auch eine Art der Vorstellungstätigkeit bildet, oder ob der Akt ihres Erkennens anders zu beschreiben und zu verstehen ist.

²⁸ S. zu den Positionen zur Vorstellung von Alexander von Aphrodisias, Johannes Philoponos, Simplikios, Syrian, ferner auch Proklos und ihrer sachlichen Ähnlichkeit zur Position des Aristoteles ausführlich unter Anführung und Übersetzung zahlreicher Textbelege: Michael Krewet, *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, Heidelberg 2011, 319–371.

(II.) Hauptmomente der Vorstellungskonzeption in De Anima

Aristoteles teilt die Seelen- und Erkenntnisvermögen in De Anima in zwei Gruppen: Die unvernünftigen, über die auch die Tiere verfügen, und die vernünftigen, die allein dem Menschen zukommen. Die Vorstellung zählt er zusammen mit der Wahrnehmung zu den unvernünftigen Erkenntnisvermögen. Zu den vernünftigen Erkenntnisvermögen hingegen gehören ihm zufolge die ‚Meinung‘ (δόξα), das ‚diskursive Denken‘ (διάνοια) und der ‚Intellekt‘ (νοῦς).

Aristoteles grenzt in De Anima die Vorstellung von der Wahrnehmung und vom ‚diskursiven‘ und damit ‚vernünftigen Denken‘ wie folgt ab:

„Die Vorstellung ist nämlich sowohl etwas anderes als die Wahrnehmung als auch etwas anderes als das ‚diskursive Denken‘ (διάνοια). Sie selbst [sc. die Vorstellung] wird nicht ohne Wahrnehmung, und ohne diese [sc. die Vorstellung] gibt es keine ‚Annahme‘ (γ).“²⁹

Der zweite Satz führt an, dass die Vorstellung nicht ohne eine Wahrnehmung entstehen könne. Außerdem könne keine ὑπόληψις (‚Annahme‘) ohne eine Vorstellung entstehen. Schwierig zu verstehen scheint zu sein, was Aristoteles mit ὑπόληψις meint. Wir finden bei ihm selbst allerdings eine ganze Reihe von Stellen, in denen er synonym von ὑπόληψις und δόξα (‚Meinung‘) spricht.³⁰ Wir können deshalb vorläufig festhalten, dass für Aristoteles (mit der Meinung) ein ‚vernünftiges Denken‘ nicht ohne die Vorstellung möglich ist. Ein erkennendes, vernünftiges Denken verbindet sich damit mit einer Vorstellung und Bildlichkeit, ohne aber notwendig mit ihr identisch sein zu müssen.

Aristoteles differenziert in De Anima sehr feinsinnig die Vorstellung von der Wahrnehmung. Auf eine dieser Differenzierungen sei hingewiesen: Der Mensch könne sich das, was er zuvor gesehen habe, noch weiter ‚vorstellen‘, selbst wenn der Gegenstand der Wahrnehmung nicht mehr präsent sei.³¹ Wahrnehmen könne er den Gegenstand, der nicht mehr präsent sei, hingegen nicht mehr.

Diese Differenzierung des Aristoteles knüpft an seine vorausgehenden Worte an, dass es die Vorstellung nicht ohne Wahrnehmung geben könne: Die Vorstellung übernimmt ihren Gegenstand von der Wahrnehmung und kann ihn weiter präsentieren oder auch repräsentieren, d. h. bildlich veran-

²⁹ Arist., de An., 427b14–16.

³⁰ S. exemplarisch: Arist., EN 1145b36–1146a1, EE 1226a18.

³¹ S. Arist., de An., 428a15/16.

schaulichen, auch wenn dieser Gegenstand selbst nicht mehr aktual wahrnehmbar ist.

Im Rahmen seiner positiven Bestimmung der Vorstellung in demselben Kapitel von *De Anima* knüpft Aristoteles noch ein weiteres Mal an seine Ausgangsunterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung an. Er kennzeichnet die Vorstellung als eine Bewegung, die eine Ursache hat, mithin als etwas, das bewegt werde. Da aber etwas, das bewegt werde, nicht ohne etwas entstehen könne, das bewege, und die Vorstellung, die eine bestimmte Art der Bewegung sei, nicht ohne eine Wahrnehmung entstehen könne, sondern nur bei Lebewesen entstehe, die auch wahrnehmen können, und von Gegenständen, von denen eine Wahrnehmung möglich sei, dürfte wohl die Vorstellung nicht ohne eine vorausgehende Wahrnehmung möglich sein und auch nicht Lebewesen zukommen, die nicht wahrnehmen.³²

Die Vorstellung hat somit den gleichen Gegenstand, den die Wahrnehmung hat. Die Wahrnehmungsgegenstände differenziert Aristoteles noch einmal näher: Einerseits in Qualitäten, die jeweils nur durch einen einzelnen Wahrnehmungssinn wahrgenommen werden können, wie z. B. rot und gelb (Sehsinn), süß, sauer (Geschmackssinn) usw.: Ich kann rot sehen. Süß kann ich hingegen nicht sehen, sondern nur schmecken. Andererseits kennt Aristoteles, und dies ist für weitere Differenzierungen in Aristoteles' Vorstellungslehre, z. B. in *De Memoria*, wichtig, auch Wahrnehmungsgegenstände, die von mehreren Wahrnehmungssinnen gemeinsam erkannt werden können: so z. B. ausgedehnte Formen, ausgedehnte Größen, Zahlen, Bewegung und Ruhe. Ich kann eine Bewegung sehen oder auch ertasten. Ich kann eine Zahl (z. B. zwei Menschen) sehen, oder auch durch unterschiedliche Tonlagen ihrer Stimmen hören. Kennzeichnend ist, dass ich für jeden Gegenstand einer solchen ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ mehrere eigentümliche Wahrnehmungsgegenstände, die nur durch einen einzelnen Wahrnehmungssinn erfasst werden können, wahrnehmen und diese miteinander verbinden muss. Die ‚gemeinsame Wahrnehmung‘ kann nach Aristoteles ferner auch Quali-

³² Arist., *de An.*, 428b10–17: „Weil aber, wo das eine bewegt wurde, es auch ein anderes gibt, das von diesem bewegt wird, und die Vorstellung eine bestimmte Bewegung zu sein und nicht ohne Wahrnehmung zu entstehen scheint, sondern bei den (Lebewesen), die wahrnehmen, und von Gegenständen, von denen eine Wahrnehmung möglich ist, (entsteht), und es ferner möglich ist, dass die Bewegung (der Vorstellung) aufgrund der Tätigkeit der Wahrnehmung entsteht und diese der Wahrnehmung notwendigerweise ähnlich ist, dürfte wohl auch diese Bewegung weder ohne die Wahrnehmung möglich sein, noch (Lebewesen) zukommen, die nicht wahrnehmen, und das, was über (sie) verfügt, kann vieles gemäß dieser machen und erleiden, und es kann wahr und auch falsch sein.“

täten eines Gegenstandes, die verschiedenen Wahrnehmungssinnen spezifisch sind, gleichzeitig, d. h. gemeinsam wahrnehmen, z. B. die gelbe Farbe und den süßen Geschmack eines Honigs. Schließlich kennt Aristoteles auch ‚akzidentelle Wahrnehmungsgegenstände‘, wenn ich z. B. von den wahrgenommenen Farben oder ausgedehnten Formen und Größen, die ich erkenne, unmittelbar schließe, dass diese Farben und Formen ein Haus sind. In diesem Fall verbindet sich die Wahrnehmung bereits mit weiteren, höheren Erkenntnistätigkeiten, was allerdings an dieser Stelle nicht näher erläutert werden braucht.³³

Die Wahrnehmung als solche besitzt nach Aristoteles, wie die Forschung mittlerweile zeigen konnte, sowohl passive als auch aktive Momente.³⁴ Passive Momente finden wir darin, dass die Wahrnehmungsorgane durch Bewegungen affiziert werden. Das aktive Moment finden wir dagegen darin, dass das Wahrnehmungsvermögen mit seiner Tätigkeit auf die qualitative Bestimmtheit des Wahrnehmungsgegenstandes an dem Wahrnehmungsorgan zugreift und dieses erfasst, Aristoteles sagt ‚unterscheidet‘ (κρίνει).³⁵ Die Wahrnehmungstätigkeit gleicht sich in dem Moment, in dem sie erkennt, der qualitativen Bestimmtheit, die an dem Wahrnehmungsorgan vorliegt, an, löst den Gegenstand aus ihm heraus,³⁶ erlangt so aktual selbst diese qualitative Bestimmtheit. Sie löst so die qualitative Bestimmtheit aus dem Wahrnehmungsorgan, an dem sie vorliegt, heraus.³⁷ Erst danach kann die Vorstellung auf diesen Gegenstand zugreifen.

Wahrnehmung und Vorstellung unterscheiden sich also lediglich darin, dass die Wahrnehmung für ihre aktive Tätigkeit der wahrnehmbaren Qualität, die sie an ihrem Wahrnehmungsorgan erleidet, bedarf. Die Vorstellung dagegen muss zwar ihren Gegenstand von der Wahrnehmung erhalten, der wahrnehmbare Gegenstand selbst braucht aber für ihre Tätigkeit nicht mehr präsent sein. Sie ist in dieser Hinsicht ein sekundäres Erkenntnisvermögen, das seinen Gegenstand erst durch die Tätigkeit einer ihr vorausliegenden Er-

³³ Einen ausführlichen Nachvollzug der Differenzierung der Wahrnehmungsgegenstände unter Anführung vieler relevanter Textzeugnisse liefert die Monographie von Wolfgang Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität*, v. a. 87–180.

³⁴ S. ebenfalls den überzeugenden Nachweis bei Wolfgang Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität*, v. a. 49–68.

³⁵ S. exemplarisch: Arist., *de An.*, 424a5/6, 426b10.

³⁶ S. zu der ‚Immaterialität‘ des eigentlichen Wahrnehmungsaktes auch: Alex. *Aphr.*, *de An.*, 63, 13–19.

³⁷ S. zur zentralen Kennzeichnung dieses Aktes als eines Unterscheidungsaktes auch: Alex. *Aphr.*, *de An.*, 38, 21–39, 2. S. dazu auch: Michael Krewet, *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, 249.

kennnistätigkeit, die sie zur Tätigkeit erweckt, erhält. Von Geburt an blinde Menschen können sich nach Aristoteles deshalb keine Gegenstände der Sehwahrnehmung repräsentieren.

Eine detaillierte Abgrenzung der spezifischen Leistung der Vorstellung von dem vernünftigen Denken finden wir im dritten Kapitel des dritten Buches von *De Anima* dagegen nicht. Das Kapitel beinhaltet lediglich kurze und thesenhafte Differenzierungen der Vorstellung vom vernünftigen Denken. Dies darf nicht verwundern, wenn wir beachten, dass Aristoteles bis zu dieser Stelle in *De Anima* die Wahrnehmungsvermögen bereits ausführlich, die vernünftigen Erkenntnisvermögen noch überhaupt nicht behandelt hat, sondern erst im Anschluss behandeln wird.

Aristoteles' kurze Differenzierungen der Vorstellung vom vernünftigen Denken scheinen allerdings die Position zu bestätigen, dass die Vorstellungstätigkeit des Menschen nicht das Wesen einer Sache, d. h. die Merkmale, die eine Sache als solche bestimmen, erfassen kann. Aristoteles sagt, dass die Vorstellung ‚bei uns‘ (ἐφ' ἡμῖν) liege. Wir können uns etwas vor Augen stellen wie die Menschen, die in der Gedächtniskunst geübt seien und etwas in Bildern darstellen. Das, was bei uns liegt, nennt Aristoteles hier ein *πάθος*. Das Meinen (als eine vernünftige Erkenntnistätigkeit) hingegen liege – im Gegensatz zur Vorstellung – nicht bei uns. Es sei notwendigerweise wahr oder falsch.³⁸ Gut verständlich wird diese Aussage dann, wenn wir sie auf den Gegenstand beziehen: Der Gegenstand der Vorstellung liegt bei uns, der Gegenstand der wahren Meinung liegt hingegen in dem Wesen der Sache selbst begründet. Wir können uns etwa, so führt dies mit Johannes Philoponos ein antiker Ausleger dieser Stelle an, einen Bockhirsch vorstellen,

³⁸ S. Arist., *de An.*, 427b16–21: „Dass die Vorstellung (νόησις) nicht dasselbe ist wie die ‚Annahme‘, ist klar. Dieses ‚Erleiden‘ (*πάθος*) ist nämlich bei uns, wenn wir wollen (es ist nämlich möglich, etwas vor die Augen zu stellen, wie die, die sich auf die Gedächtniskunst verstehen und (etwas) in Bildern darstellen). Das Meinen liegt aber nicht bei uns. Es ist nämlich notwendigerweise falsch oder wahr.“ Dazu, dass mit *νόησις* die Vorstellung gemeint ist, s. exemplarisch etwa auch die antike Auslegung dieser Stelle bei Philoponos (*In de An.*, 490,20–25): „Die Erkenntnis richtet sich also entweder auf Äußeres und verursacht (in diesem Fall) die Wahrnehmung, oder sie [sc. die Erkenntnis] richtet sich auf das Innere und verursacht ein ‚Denken‘ (*νόησιν*) in einem abstrakt allgemeineren Sinn. Auf schöne Weise habe ich ‚in einem abstrakt allgemeineren Sinn‘ gesagt, weil auch die Vorstellung das Innere als Gegenstand ihrer Tätigkeit hat, die auch ‚zum Erleiden fähiger Intellekt‘ genannt wird. Aber die Tätigkeit, die sich auf das Innere richtet, richtet sich entweder auf etwas (primär) Allgemeines, oder auf etwas Partikuläres. Und wenn sie sich auf etwas Partikuläres richtet, verursacht sie eine Vorstellung, wenn sie sich aber auf etwas (primär) Allgemeines richtet, verursacht sie (eine Tätigkeit des) Intellekts im eigentümlichen Sinn.“

wahrhaft meinen, dass es ihn gebe, können wir nicht.³⁹ Die Vorstellung kann demnach auf verschiedene Wahrnehmungen zurückgreifen, diese repräsentieren und miteinander kombinieren. Eine Meinung, sofern sie tatsächlich Meinung und eine Art des vernünftigen Denkens ist, findet ihren Gegenstand dagegen im Wesen einer Sache, das sie an etwas Einzellnem, Materiellem erkennt. Ihr Gegenstand ist damit nicht mehr das Wahrnehmbare, sondern das Wesen, insofern es an etwas Materiellem oder auch Wahrnehmbarem vorliegt und erkennbar ist.⁴⁰

An einer späteren Stelle in *De Anima* bestimmt Aristoteles den menschlichen Intellekt (νοῦς) näher als die höchste dem Menschen zur Verfügung stehende Erkenntnistätigkeit. In diesem Zusammenhang sagt er, dass der Intellekt, wenn er nicht an die Materie gebunden sei (χωρισθείς), ewig und unsterblich sei. Er könne auch nichts ‚erleiden‘, er sei ἀπαθής. In genau dieser Beziehung grenzt er ihn auch von dem so genannten νοῦς παθητικός (‚zum Erleiden fähigen Intellekt‘) ab, ohne den er aber nicht denken könne (καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ).⁴¹

Aus diesen Aussagen wird ersichtlich, dass Aristoteles mit dem νοῦς παθητικός die Vorstellung meint. Sie erhält ihre eigenen Gegenstände von der Wahrnehmung. Aristoteles hat diese Aufnahme als ein πάθος bezeichnet.⁴² Darüber hinaus führt Aristoteles, wie schon erwähnt wurde, an verschiedenen Stellen an, dass das vernünftige Denken nicht ohne eine Vorstellung möglich sei.

Es bleibt zu klären, warum Aristoteles die Vorstellung dann aber trotzdem als einen νοῦς oder auch als eine νόησις bezeichnet. Offenbar gebraucht er diese beiden Termini in Verbindung mit der Vorstellung nicht, weil die Vorstellung die Fähigkeit besitzt, das Wesen einer Sache zu erkennen, sondern weil er in ihrer Tätigkeit eine andere Analogie zu der Tätigkeit des νοῦς oder auch der νόησις erkennt. Und in der Tat finden wir antike Auslegungen

³⁹ S. Phlp., in *de An.*, 493, 6–10: „Dann nennt er außerdem den Unterschied von der Meinung und der Vorstellung, dass wir nämlich imstande sind, uns auch vorzustellen, was wir auch wollen (sowohl nämlich einen drei Ellen großen Menschen als auch einen 100 Ellen großen Menschen stellen wir uns vor, auch vermögen wir uns einen Bockhirsch und einen Rosskentaur vorzustellen), zu meinen aber, was wir wollen, sind wir nicht imstande. Wir können sagen, dass zweimal zwei zehn ist, meinen aber können wir (dieses) nicht. Daher liegt die Vorstellung bei uns, die Meinung nicht.“

⁴⁰ S. zu einer ausführlichen Analyse des Aristotelischen Meinungsverständnisses und ihrer Abgrenzung zur Tätigkeit des Intellekts: Michael Krewet, *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, 407–463.

⁴¹ S. Arist., *de An.*, 430a22–25.

⁴² S. Arist., *de An.*, 427b16–21. S. dazu auch Simp., in *de An.*, 206, 11–206, 14.

und Interpretationen, die in Aristoteles' Gebrauch von $\nu\omicron\delta\varsigma$ und $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ in *De Anima* eine Analogie erkennen, die nicht darin liegt, dass nach Aristoteles die Vorstellung und der Intellekt beide ein Urteil fällen können und beide das Wesen einer Sache erkennen. Diese Deutung führt vielmehr an, dass beide Tätigkeiten einen ‚inneren Gegenstand‘ haben.⁴³ Sie bedürfen, wenn sie die ihnen spezifischen Tätigkeiten aktualisieren, keines äußeren, präsenten Gegenstandes. Die Vorstellung kann, wenn sie einmal ihren Gegenstand von der Wahrnehmung erhalten und ‚abgespeichert‘⁴⁴ hat, auf diesen wie auf einen Gegenstand, der im Inneren eines Gefäßes ist, zurückgreifen. Ähnliches gilt für den Intellekt: Der menschliche Intellekt ist dem Vermögen nach, aber noch nicht aktual, schon gleich jedem ‚intelligiblen Gegenstand‘ ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$). Er trägt seine spezifischen Gegenstände somit bereits potentiell in sich, ist also nicht auf Äußeres angewiesen. Er erkennt nunmehr seinen intelligiblen Gegenstand, indem er sich aktualisiert und sich in seiner Erkenntnistätigkeit dem intelligiblen Gegenstand, den er in sich trägt, angleicht (und das heißt: ‚unterscheidet‘).⁴⁵ Wenn der Intellekt für sich selbst aber ewig und unsterblich ist und nichts ‚erleiden‘ kann, aber diesen intelligiblen Gegenstand bereits in sich trägt, kann dieser nicht materiell bestimmt sein. Der intelligente Gegenstand für sich selbst ist als ein Gegenstand zu denken, der von der Materialität getrennt ist, wengleich der Weg zum Erschließen dieses Gegenstandes sich zunächst der Materialität bedient. Bedient er sich aber zunächst der Materialität, so kann alles, was eine Materialität, auch eine Vorstellungs- und damit Bildmaterialität besitzt, ein helfender Wegbegleiter sein. Genau hier ist nun auch der Unterschied zwischen Vorstellung und Intellekt anzusetzen: Während zwar beide als ‚Intellekt‘ bezeichnet werden, weil sie ihren Gegenstand in sich selbst tragen, ist dieser innere Gegenstand doch unterschiedlich: Der Gegenstand des Intellekts, der intelligente Gegenstand, ist das Wesen einer Sache, das für sich selbst nicht materiell festgelegt und an festgelegte wahrnehmbare Qualitäten, Formen usw. gebunden ist; der Gegenstand der Vorstellung dagegen ist für sich selbst nicht das Wesen der Sache, sondern eine wahrgenommene Qualität, ausgedehnte Form usw. Sie bedarf im Gegensatz zum Intellekt eines vorausgehenden Pathos.

Die Kennzeichnung der Vorstellung als $\nu\omicron\delta\varsigma$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ist im antiken Aristotelismus und auch bei den neuplatonischen und byzantinischen Aristoteleskommentatoren wiederholt aufgegriffen worden. Alexander von Aphrodisias, Syrian, Simplicios, Johannes Philoponos, ja auch Proklos und noch

⁴³ S. Phlp., in *de An.*, 490,20–25 (s. o. Anm. 38).

⁴⁴ S. dazu z. B. Alex. Aphr., *de An.*, 66,27–67,2.

⁴⁵ S. dazu etwa auch Alex. Aphr., *de An.*, 78,10–21.

Michael von Ephesos bestimmen die spezifische Leistung der Vorstellung über diesen Terminus, da er zwei zentrale Merkmale der Vorstellungsleistung aufnehme:⁴⁶ Sie bezeichnen sie als ‚zum Erleiden fähig‘, weil sie ihren spezifischen Gegenstand von der Wahrnehmung erhalte und von dieser unmittelbar aufnehme und dann abspeichern könne. Als *voûç* bestimmen sie sie, weil sie, wenn sie die Gegenstände einmal aufgenommen habe, aus ihr selbst heraus wieder auf diesen Gegenstand zugreifen könne, ohne dass der Gegenstand präsent sein müsse.

(III.) Vorstellung, Bildlichkeit und ihre didaktischen Funktionen

Die didaktische Funktion, die die Vorstellung und Bildlichkeit, gerade die eines geometrischen Schemas, für das Erkennen des Wesens einer Sache besitzen können, wird an einer zentralen Stelle in Aristoteles' Schrift *De Memoria* ersichtlich. Aristoteles äußert sich an dieser Stelle dazu, inwiefern ein vernünftiges Denken nicht ohne Vorstellung möglich ist, wenngleich es nicht identisch mit ihr ist. Aristoteles vertritt in dem Kontext der zentralen Stelle die Position, dass der Mensch sich über die Vorstellung an etwas erinnere. Erinnern könne er sich aber nicht nur an Wahrgenommenes, sondern auch an etwas, das er durch einen Akt des vernünftigen Denkens erkannt hat.

In diesem Kontext führt Aristoteles über die Vorstellung aus:

„Über die Vorstellung ist nun in den *⟨Büchern⟩* über die Seele gesprochen worden, und Denken ist nicht ohne Vorstellungsbild möglich – denn beim Denken geschieht dasselbe wie beim Zeichnen. Denn obwohl wir dort [*sc.* beim Zeichnen] in keiner Weise an dem quantitativ bestimmten Sein des Dreiecks Maß nehmen, zeichnen wir *⟨es⟩* dennoch als ein der Quantität nach Bestimmtes. Ebenso macht es der, der denkt. Auch wenn er *⟨etwas⟩* nicht Quantitatives denkt, stellt er sich *⟨etwas⟩* Quantitatives vor die Augen. Er denkt aber *⟨den Gegenstand⟩* nicht, insofern er quantitativ ist. Wenn das Wesen zum Quantitativen gehört, aber zu keiner bestimmten *⟨festgelegten Quantität⟩*, stellt man sich zwar eine bestimmte *⟨begrenzte⟩* Quantität *⟨vor Augen⟩*, denkt sie aber nur *⟨als Quantität⟩*, sofern sie eine Quantität ist – aus welchem Grund es nicht möglich ist, irgendetwas ohne das Kontinuierliche zu denken, noch das Zeitlose ohne Zeit, ist eine andere Rede. Es ist aber notwendig, Größe und Bewegung mit dem *⟨Vermögen⟩* zu erkennen, das auch Zeit erkennt. Und das Vorstellungsbild stellt ‚Erlittenes‘ (*πάθος*) der

⁴⁶ S. dazu ausführlich: Michael Krewet, *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, 319–371.

gemeinsamen Wahrnehmung dar, so dass deutlich ist, dass dem ersten Wahrnehmungsvermögen die Erkenntnis hiervon [sc. Größe, Bewegung, Zeit] zukommt. Die Erinnerung, auch an die Gegenstände des Denkens, geschieht nicht ohne Vorstellung. Daher dürfte sie dem Intellekt akzidentell zukommen, dem ersten Wahrnehmungsvermögen aber für sich selbst.⁴⁷

Der Mensch denkt Aristoteles zufolge also einen Gegenstand, oder freier formuliert: er erkennt das Wesen einer Sache, nicht als ein quantitativ Bestimmtes. Um es aber erkennen zu können, stützt er sich auf etwas quantitativ Bestimmtes. Selbst bei dem, was seinem Wesen nach etwas Quantitatives ist, also etwa bei einer Linie, erkennen wir das Wesen der Linie nicht in einer bestimmten quantitativen Festlegung und Eingrenzung. Um aber das Wesen dieses Quantitativen zu erkennen, stellen wir uns ein ganz bestimmtes, d. h. ein quantitativ Festgelegtes, vor Augen.

Ich verallgemeinere diese Aussage: Um das Wesen einer Sache, das für sich selbst keine festgelegte Ausdehnung besitzt und nicht an eine bestimmte Materie gebunden ist, erkennen zu können, stellen wir uns das Wesen der Sache vor Augen, indem wir es in seiner Realisierung in einer bestimmten Ausdehnung – und damit bildlich – vorstellen. Die Vorstellung schränkt das Wesen, das unendlich viele potentielle Realisierungsmöglichkeiten an etwas Einzelem in sich fasst, auf eine einzelne ein. Die Bildlichkeit liefert damit in bestimmten noch näher zu erklärenden Fällen das Potential, von ihr auf sachliche Einheiten zurückschließen zu können, ja an ihr Bestimmtes erkennen zu können.

Schauen wir in die Kommentare zu dieser Stelle, so greift Michael von Ephesos das Beispiel des Dreiecks auf.⁴⁸ Um das Wesen eines Dreiecks denken, und d. h. mittels des Intellekts erkennen zu können, stellen wir uns in unserer Vorstellung ein bestimmtes quantitativ ausgedehntes Dreieck vor, z. B. ein gleichseitiges, ein gleichschenkliges mit ganz bestimmten Seitenlängen. Von dem bestimmt vorgestellten Dreieck können wir auf das dem Dreieck spezifische Wesen schließen, das allen vorgestellten Dreiecken, sofern sie Dreiecke und nicht z. B. gleichschenklige oder gleichseitige Dreiecke sind, wesenhaft zukommt: nämlich dass die Innenwinkelsumme eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich ist. Dieses Wesen ist unabhängig von

⁴⁷ Ich folge der handschriftlichen Überlieferung. S. hierzu überzeugend: J. Wiesner, Gedächtnis und Denkobjekte – Beobachtungen zu Mem. 1 449b30–450a14, in: J. Wiesner (Hg.), Aristoteles. Werk und Wirkung, Bd. 1, Berlin 1985, 168–190.

⁴⁸ S. zum Dreieck auch v. a. die Kapitel 4 und 5 des ersten Buches der Zweiten Analytiken (Arist., A Po., 73a21–74b4).

einer bestimmten Materialität und auch bestimmten Ausdehnung für sich selbst bestimmbar und erkennbar. Es umfasst alle potentiellen Realisierungsmöglichkeiten des Dreiecks an einer Materie und auch in der Vorstellung. Die Erkenntnistätigkeit, die die einzelnen (bildlichen) Vorstellungen, die alle individuellen Realisierungen des Wesens des Dreiecks sind, diskursiv durchläuft, kann von diesen aus synoptisch auf das immer gleich bleibende Wesen schließen und in dieser Weise auch erkennen. Hierzu muss sie alles, was nicht jedem Dreieck wesenhaft, sondern z. B. auch noch etwas Anderem zukommen kann, aussondern, wozu auch eine bestimmte, festgelegte Ausdehnung gehört. Die Vorstellung und Bildlichkeit, die das Dreieck in einer bestimmten Ausdehnung repräsentiert und nur in einer Dimensionalität möglich ist, kann so für das vernünftige Denken, das das Wesen einer Sache erkennt, nur eine Stütze sein, wenn es auf das Wesen schließt und es in seiner Einheit und Identität begreift.⁴⁹

Ähnlich kann der Intellekt, wenn er das Wesen einer Sache erkannt hat, dieses in dimensionale Vorstellungen und in eine Diskursivität entfalten, die das Wesen der Sache in möglichst reiner Form wiedergeben, um nicht zu sagen: abbilden oder veranschaulichen.

Michael von Ephesos führt in seinem Kommentar zu der zitierten De Memoria-Stelle zur Verdeutlichung des ganzen Sachverhalts selbst ein Bild, nämlich das einer Schreibtafel, an: „Eine Schreibtafel nämlich ist die Vorstellung für den Intellekt.“ (πίναξ γάρ ἐστὶν ἡ φαντασία τῷ νῷ).⁵⁰ Das, was auf der Schreibtafel stehe, seien Gegenstände, die sie (sc. die Vorstellung) von der aktualen Wahrnehmung erhalten habe. Wenn der Intellekt diese betrachte, könne er aus ihnen die allgemeinen Begriffe ‚zusammenführen‘ (τὰ γὰρ ἐν αὐτῇ ἐγγραφέντα καὶ ἐντυπωθέντα ἀπὸ τῆς κατ’ ἐνέργειαν αἰσθήσεως ὁρῶν ὁ νοῦς ἀποσυλᾷ τοὺς καθόλου λόγους αὐτῶν).⁵¹

In dieser Weise ist die Vorstellung zumindest auch akzidentell die Erinnerung an etwas Intelligibles und entfaltet das Wesen der Sache in eine unter den vielen Realisierungsmöglichkeiten, die dem ‚reichen‘ Wesen für sich selbst inhärent sind. Akzidentell ist sie es deshalb, weil sie primär nur Wahr-

⁴⁹ Ganz ähnliche und analoge Erklärungen finden sich z. B. bei Alex. Aphr., de An., 85, 14–86, 6, der aufzeigt, dass das Wesen (εἶδος) einer Sache nur ohne Materie (χωρὶς τῆς ὕλης) begriffen werden könne, indem man es zusammenschauet. Dies vermag nur mittels eines Dimensionswechsels (κατὰ μετάβασιν) erfolgen. Das Erkennen des εἶδος sei das Erkennen eines ‚Reichen‘ (πλεονάσαν, ποικίλον, πολύτροπον). Zu Michael s. das Folgende im Haupttext.

⁵⁰ Mich., In PN, 9, 4/5.

⁵¹ Mich., In PN, 9, 5–7.

nehmungsgegenstände und erst sekundär über das Allgemeine an den Wahrnehmungsgegenständen auch die intelligiblen Gegenstände bildlich repräsentiert, die an den Wahrnehmungsgegenständen erkennbar werden. Aus der Sicht der menschlichen Erkenntnis hat der Mensch zuerst die Vorstellung von etwas Wahrgenommenem und kann erst von diesem aus allgemeine Begriffe erkennen.⁵² Auch Michael von Ephesos hält fest, indem er an Aristoteles' *De Anima* anknüpft, dass somit ohne Wahrnehmung und ohne Vorstellung das Erfassen des begrifflich Allgemeinen nicht möglich sei.⁵³ Der Intellekt malt, so Michael, das Allgemeine auf, indem er (mittels der Vorstellung) hierfür die *πάθη* der Wahrnehmung verwende, d. h. die Gegenstände, die die Vorstellung von der Wahrnehmung erhalten habe.

Die Konzeption der Vorstellung entspricht an dieser Stelle der Konzeption der Vorstellung in *De Anima*. Dies verdeutlicht uns vor allem der zweite Teil der aus *De Memoria* angeführten Textstelle. Das Vorstellungsbild ist ein *πάθος* der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘.⁵⁴ Die Vorstellung erhält also ihren Gegenstand von der Wahrnehmung. Gegenstände der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ wiederum sind z. B. ausgedehnte, quantitativ bestimmte Formen, ausgedehnte Größen, Zahlen, Bewegung und Ruhe. Wenn das Denken sich also für seine Tätigkeit auf Vorstellungen stützt, wie z. B. in dem Fall des Dreiecks, so bedient sich die Vorstellung für ihre Abbildung z. B. der quantitativ bestimmten Formen, Größen, der Ruhe oder Bewegung. Die Vorstellung veranschaulicht also lediglich das Wesen, ohne dass sie es selbst erkennt. Sie ist ein Medium, die ‚Schreibttafel‘, derer sich das vernünftige menschliche Denken bedient.

Der angeführten *De Memoria*-Stelle zufolge legt die Vorstellung, wenn sie das Wesen einer Sache veranschaulicht, das Wesen auf eine bestimmte Quantität und auf eine bestimmte Ausdehnung fest. Michael spricht in seinem Kommentar von einem bestimmten ‚Umfang‘ (*ὄγκος*), einer bestimmten ‚Ausdehnung‘ (*διάστασις*) und einer bestimmten ‚Größe‘ (*μέγεθος*).⁵⁵ Der Intellekt denke, so führt Michael weiter an, aber das Wesen von etwas nicht, sofern es quantitativ sei, sondern sofern es ‚unterscheidbar‘ (*διακριτικόν*) sei.⁵⁶ Selbst das Wesen des Dreiecks, das er zu dem Quantitativen rechnet,

⁵² S. dazu ausführlich: Mich., In PN, 9, 10–29, hier z. B. 13/14.

⁵³ Mich., In PN, 7/8 und auch 14/15.

⁵⁴ S. hierzu auch Mich., In PN, 12, 12–26. S. außerdem Mich., In PN, 13, 27/28: *Πάθος λέγει τὸν τύπον καὶ τὸ ἐγκατάλειμμα τὸ ἐν τῷ πρώτῳ αἰσθητηρίῳ ἐγγραφὲν ἐκ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως.*

⁵⁵ S. Mich., In PN, 10, 14.

⁵⁶ S. Mich., In PN, 10, 18/19. Dies korrespondiert mit einer Fülle von Stellen bei Aristoteles

sei seinem Wesen nach ‚nicht ausgedehnt‘ (ὁ γὰρ τοῦ τριγώνου λόγος καὶ τὸ εἶδος ἀδιάστατον).⁵⁷ Während die *πάθη*, die die Vorstellung von der Wahrnehmung erhalte, hinsichtlich ihrer ‚(ausgedehnten) Größe‘ (*μέγεθος*) festgelegt seien,⁵⁸ sei das Allgemeine nicht ausgedehnt. Kein Allgemeines sei, so Michael, hinsichtlich einer (ausgedehnten) Größe bestimmt (οὐδὲν γὰρ καθόλου ὄρισται μέγεθος).⁵⁹

Nach Aristoteles bedarf mithin der Intellekt der Vorstellung und etwas Ausgedehnten, um das Wesen einer Sache und damit etwas zu erfassen, das zwar als ein Bestimmtes erkennbar, aber nicht ausgedehnt ist. Er stellt sich so etwa verschiedene Dreiecke vor, um von den vorgestellten und jeweils auf eine bestimmte Ausdehnung festgelegten Dreiecken das synoptisch zu erkennen, was an allen Dreiecken, sofern sie Dreiecke und nicht eine Ausdehnung sind, identisch bleibt und sie jeweils als ein Dreieck unterscheidbar und erkennbar macht, nämlich dass die Innenwinkel in ihrer Summe zwei rechten gleich sind. Die menschliche Erkenntnis greift, um das Wesen von etwas erkennen zu können, auf Vorstellungen, die Instanzen des Wesens darstellen, zurück, um von diesen auf das Wesen selbst schließen zu können.

Vorstellungen, die in möglichst reiner Form Instanzen dieses Wesens sind, ist damit durchaus eine didaktische Funktion zuzuweisen, um zur Erkenntnis des Wesens zu führen. Besonders dienlich sind, wie Michael auch anführt, die Vorstellungen mathematischer – und damit auch geometrischer – Gegenstände.⁶⁰ Wenn die Vorstellungen das Wesen aufnehmen können, tritt das Wesen in diesem Fall aus sich selbst und seiner Einheit heraus und an etwas Anderes. Dieses Andere besitzt demnach das Vermögen, das Wesen aufzunehmen und damit die Charakteristika, die Aristoteles als Materie bezeichnet. Materie ist bei Aristoteles ein relativer Begriff. Er bezeichnet das, was gegenüber verschiedenen Zuständen gleich bleibt und gegenüber den Einzelzuständen immer unbestimmter ist.⁶¹ Die Vorstellung ist in diesem Sinne unbestimmt gegenüber dem begrifflichen Wesen, dessen Träger sie

(z. B. MA, 700b9–28) und den Texten des Aristotelismus (z. B. Alex. Aphr., de An., 78, 10–21, Phlp., in de An., 485, 17–19 und 489, 17–19).

⁵⁷ S. Mich., In PN, 11, 8.

⁵⁸ S. Mich., In PN, 11, 8–11.

⁵⁹ S. Mich., In PN, 11, 12.

⁶⁰ S. Mich., In PN, 12, 16–18.

⁶¹ Sehr aufschlussreich für Aristoteles' Verständnis von Materie sind seine Ausführungen zur Materialursache und auch zur Natur in seiner Physik. S. zum Verständnis der Materie im Unterschied zu dem, was sie formt, anhand einer Betrachtung dieser Stellen: Michael Krewet, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, 99–120 und 138ff.

wird.⁶² Sie legt das Wesen auf eine seiner Realisierungsmöglichkeiten fest. Die in der Vorstellung realisierte Instanz des Wesens verwirklicht damit in seiner materiellen Festlegung nur einen Teil der dem Wesen inhärenten Realisations- und auch Festlegungsmöglichkeiten. In dieser Hinsicht kann der Gegenstand der Vorstellung somit auch als ‚partikulär‘ (μερικόν) bezeichnet werden.

Die Vorstellungen können aber, wie Michael ebenfalls festhält, der Erkenntnis hinderlich sein, nämlich dann, wenn sie das Denken dazu verleiten, nicht an ihnen das unausgedehnte Wesen für sich selbst erkennen zu wollen, sondern das Wesen als eine bestimmte ‚ausgedehnte Form‘ (σχῆμα) oder ‚Größe‘ (μέγεθος) zu begreifen. Auch diese Aussage knüpft an Aristotelisches Gedankengut an, wie wir es etwa im Buch Λ seiner Metaphysik finden. Dort sagt Aristoteles zusammenfassend über das höchste Wesen, das er zuvor auch als Gott und für unsere Erkenntnis auch als intelligiblen Gegenstand bezeichnet hat:

„Dass es also ein bestimmtes ewiges, unbewegtes und von dem Wahrnehmbaren getrenntes Wesen gibt, ist aus dem Gesagten klar. Es ist ferner auch bewiesen worden, dass dieses Wesen keine (ausgedehnte) Größe hat, sondern unteilbar und unzertrennbar ist.“⁶³

Erst wenn das Wesen aus sich selbst heraus zu etwas Anderem, von ihm Verschiedenen in Beziehung trete, könne es aus seiner Einheit in die Verschiedenheit treten. Dass es aber aus sich heraus in die Verschiedenheit tritt, ist die begriffliche Voraussetzung dafür, dass es etwas wie Entfernung oder Ausdehnung und Größe geben kann. Wir haben in diesem Fall die erste Veränderung vorliegen, die voraussetzt, dass sich die Veränderung zu etwas Anderem, einem τόπος, und damit auch zu einem Ort der Bildlichkeit hin vollziehen kann. Diese erste Form der Veränderung kann sich aber nur vollziehen, wenn das Wesen zwar einerseits in sich selbst ruht und unbeweglich ist, andererseits mit Blick auf dieses Andere tätig ist.⁶⁴ Diese erste Form der Veränderung nennt Aristoteles in seiner Metaphysik die höchste Form der Ortsbewegung.⁶⁵

⁶² Dazu, dass Aristoteles auch einen weiteren Materiebegriff kennt, den er gar noch auf die Gegenstände der Mathematik ausweitet, s. Arist., Metaph., 1036a9–12.

⁶³ Arist., Metaph., 1073a5–7: ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις αἰδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων. Δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ’ ἄμερης καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν.

⁶⁴ S. Arist., Metaph., 1072a9–18.

⁶⁵ S. dazu v. a. Arist., Metaph., 1072b5–9.

Wenn die Einheit aus sich heraus zu etwas Anderem in Beziehung tritt, tritt es damit aus einer Einheit in die Vielheit. Zahlen, Linien oder Flächen, mithin geometrische Diagramme, sind Möglichkeiten, diese Verbindung von Einheit und Vielheit besonders klar begreifbar zu machen und auch in anschauliche Darstellungen zu überführen.

(IV.) Das Erkenntnispotential des Diagramms der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘

Damit ist die Grundlage gelegt, um zu verstehen, wie Aristoteles selbst gezielt Bilder anführt, mit denen er ein unausgedehntes Wesen wohlgermerkt in seinen Worten begreifbar machen will. Als Beispiel soll, um den Kreis der Betrachtung zu schließen, die ‚gemeinsame Wahrnehmung‘ (die κοινή αἴσθησις) dienen und damit das Vermögen, dessen spezifische Tätigkeit wir mittels des abgebildeten Diagramms genauer begreifen wollen.

In eigentümlicher Weise nimmt ein einzelner Sinn nach Aristoteles nur die ihm spezifischen Gegenstände wahr, wie z. B. der Sehsinn eine bestimmte Farbe usw. Damit der Sehsinn aber etwa die Form eines Rechtecks in einer bestimmten Größe sehen kann, muss er gleichzeitig zwei unterschiedliche Farben sehen, etwa ein rotes Rechteck auf weißem Hintergrund. In ähnlicher Weise muss die gemeinsame Wahrnehmung zwei Qualitäten, die durch unterschiedliche Sinneswahrnehmungen erfasst wurden, gleichzeitig einem gemeinsamen Gegenstand zuordnen können. Der Mensch kann etwa eine bestimmte Farbe und einen bestimmten Geruch eines Gegenstands, z. B. des Fleisches, gleichzeitig sehen und riechen, oder die Farbe gelb und den Geschmack süß des Honigs gleichzeitig sehen und schmecken. Aristoteles hat mit der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ somit konsequent ein Vermögen unterschieden, das gleichzeitig auf mehrere Qualitäten an den Wahrnehmungsorganen zugreifen und sie einen kann, ein Vermögen, das in gewisser Hinsicht also als ein Eines und Vieles zugleich zu begreifen ist. Doch wie hat man sich dieses Vermögen genau ‚vorzustellen‘? Etwa als ein ‚Organ‘, ein ‚Zentralorgan‘?

Eine Verbindung der oben ausgeführten Aristotelischen Konzeption von Vorstellung und Bildlichkeit und seine eigene, konsequente Anwendung derselben ist hilfreich, um sein Verständnis des Wesens der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ leichter begreifbar zu machen:

(1) Die gemeinsame Wahrnehmung als nicht materielles und nicht ausge-dehntes Organ: Aristoteles hält im Rahmen seiner Behandlung der gemein-

samen Wahrnehmung in *De Anima* fest,⁶⁶ dass sich der Akt der Wahrnehmung selbst nicht körperlich, sondern lediglich an etwas Körperlichem vollziehe. In ersterem Fall nämlich müssten die Wahrnehmungsorgane, die eine ausgedehnte Größe haben und materiell sind, selbst erkennen. Wenn aber ein einzelnes Geschmacksorgan ‚süß‘ wahrnehme, könne dieses nicht gleichzeitig erkennen, dass das ‚Süße‘ von dem ‚Weißen‘, das das materiell und räumlich von ihm getrennte Sehorgan wahrnehmen müsste, verschieden ist. Die Wahrnehmung von ‚weiß‘ müsste in diesem hypothetischen Fall ein anderes, eigenes räumlich ausgedehntes Wahrnehmungsorgan erkennen. Zur Verdeutlichung des Arguments führt Aristoteles ein anschauliches Bild von zwei Personen an, das wie folgt zu deuten ist: Wenn es möglich wäre, dass die gemeinsame Wahrnehmung allein körperlich erfolge, müsste ich, wenn ich ‚weiß‘ wahrnehme, gleichzeitig wissen, was eine zweite Person gleichzeitig, ohne dass diese schon etwas sagen konnte, wahrgenommen hat und dann auch meine Wahrnehmung von ihrer unterscheiden.

Aristoteles führt mit diesem Argument vor, wie abwegig es ist, die gemeinsame Wahrnehmung allein einem materiellen und ausgedehnten Körper zuzusprechen. Es fehlt das Vermögen, das beide Wahrnehmungen gleichzeitig einen und die Qualitäten ‚süß‘ und ‚weiß‘ voneinander unterscheiden kann. Ein dimensional ausgedehnter Körper könnte dies nie gleichzeitig machen, weil eine räumliche Trennung vorliege.

Aufgrund dieser Einsicht ist es notwendig, ein Vermögen anzunehmen, das sagen könne, dass ‚weiß‘ von ‚süß‘ verschieden ist. Es ist nicht möglich, mit unterschiedlichen (einzelnen) Wahrnehmungsvermögen, also etwa dem Sehsinn oder Hörsinn, auch die Gegenstände zu erfassen, die ihm nicht spezifisch sind (also etwa durch das Sehen den Ton A). Das eine gemeinsame Wahrnehmungsvermögen vermag nach Aristoteles somit zusammen und gleichzeitig auf die Qualitäten an den Wahrnehmungsorganen zuzugreifen und diese als unterschiedlich zu erkennen. Es muss nicht in einem zeitlichen Nacheinander erkennen, dass ‚weiß‘ von ‚süß‘ verschieden ist.

Wir können somit an dem Vorstellungsbild der zwei Personen, das eine Ausdehnung oder eine Dimensionalität besitzt, erschließen, dass wir, wenn wir das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen als ein körperliches und dimensionales Organ annehmen, in Aporien geraten und wir folglich das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen auch als ein nicht körperliches und nicht dimensional Ausgedehntes begreifen können.

⁶⁶ S. zum Folgenden: Arist., *de An.*, 426b8–29.

(2) Dieses erste Bild verdeutlicht Aristoteles anschließend durch ein zweites, das die spezifische Tätigkeit und das Wesen des gemeinsamen Wahrnehmungsvermögens noch reiner begreifbar macht, weil es wie die Beispiele in *De Memoria* aus der Mathematik, genauer der Geometrie, stammt.

Aristoteles führt in seiner Erklärung, wie wir das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen zu denken haben, aus, dass es mit dem gemeinsamen Wahrnehmungsvermögen wie mit einem Punkt sei.⁶⁷ Dass Aristoteles den Punkt gewählt hat, hilft uns, wenn wir betrachten, was er selbst als Eigenarten des Punktes verstanden hat, bei unserem Verständnis, wie er das Wesen der gemeinsamen Wahrnehmung versteht. Der Punkt ist nach Aristoteles eine Einheit, die Lage besitzt.⁶⁸ Anders formuliert: Er ist eine vereinzelnende Aktualisierung der für sich bestehenden Einheit. Diese vereinzelnende Aktualisierung der Einheit in Lage (also als Punkt) ist die Voraussetzung dafür, dass wir uns eine Einheit vorstellen können.

Als Einheit, die Lage besitzt, ist der Punkt nun auch das Prinzip für ‚Abstand‘ (διάστημα) und damit für eine ‚Dimension‘, für Linie und Länge, wobei der Punkt selbst aber weder Abstand noch Linie ist.⁶⁹ Der Punkt selbst besitzt noch keine Dimensionalität.

Nun können wir aber einen zweiten Punkt denken, der von dem ersten verschieden ist. Dieser zweite Punkt wird die Voraussetzung dafür, dass wir eine Verbindung zwischen den beiden Punkten denken können. Die Verschiedenheit der beiden Punkte voneinander ist die Voraussetzung dafür, in der Vorstellung einen dimensional Abstand zwischen den beiden Punkten denken und diesen Abstand durch eine Linie verbinden zu können. Ein Punkt für sich selbst hingegen, den Aristoteles als unteilbar betrachtet, kann nicht als zwei Grenzen und damit als Ursprung für die Dimensionalität gedacht werden.

Das Bild des Punktes verdeutlicht somit sehr schön, dass Aristoteles das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen nicht als einen dimensional ausgehnten materiellen Körper begreift.⁷⁰ Wenn wir ferner betrachten, dass sich dieses Vermögen an etwas Anderes, von ihm selbst Verschiedenes, nämlich an die wahrnehmbaren Qualitäten an den Wahrnehmungsorganen angleicht,

⁶⁷ S. Arist., *de An.*, 426b8–29.

⁶⁸ Zum Punkt als Einheit, die Lage besitzt, s. auch Arist., *de An.*, 409a6.

⁶⁹ S. hierzu auch: Nikomachos, 84, 8–12. Zu Nikomachos und Boethius s. auch: Wolfgang Bernard, *Zur Begründung der mathematischen Wissenschaften bei Boethius*, in: *Antike und Abendland* 43 (1997), 63–89 (79/80).

⁷⁰ S. *Phlp.*, in *de An.*, 478, 15–25, 479, 8–21, 481, 4/5 und dann v. a. 481, 7–11, 14–16 und 19–26; ferner auch: Alex. *Aphr.*, *de An.*, 61, 14–19, 63, 13–19.

so nimmt Aristoteles etwas von dem einen Wahrnehmungsvermögen Verschiedenes an (nämlich die Qualitäten an Wahrnehmungsorganen). Wenn sich das Wahrnehmungsvermögen also auf diese richtet, um sie zu unterscheiden, richtet sich die Wahrnehmungstätigkeit auf etwas von ihm selbst Verschiedenes. Um diesen Sachverhalt dem menschlichen Denken anschaulich und verständlich zu machen, wählt Aristoteles bei seiner Erklärung der spezifischen Tätigkeit des gemeinsamen Wahrnehmungsvermögens die Linie. Die Linie besitzt zwei Grenzpunkte: Der erste Punkt ist das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen, der zweite ist jeweils eine wahrnehmbare qualitative Bestimmtheit an den jeweiligen Wahrnehmungsorganen (im abgebildeten Diagramm sind dies: *visus*, *tactus*, *gustus*, *olfactus*, *auditus*). Wenn das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen gleichzeitig auf mehrere voneinander verschiedene Wahrnehmungsqualitäten zugreifen kann, können von einem Punkt, der das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen kennzeichnet, auch mehrere Linien ausgehen. Genau dieses Bild wählt Aristoteles.

Wenn ein Bild ferner betonen möchte, dass das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen gleichzeitig auf unterschiedliche Wahrnehmungsgegenstände zugreifen kann, so kann die Gleichheit in einem Vorstellungsbild etwa durch gleiche Abstände der jeweiligen Punkte, die die Wahrnehmungsgegenstände kennzeichnen, von dem Punkt, der das gemeinsame Wahrnehmungsvermögen kennzeichnet, dargestellt werden. So gelangen wir zu Punkten einer Peripherie, die den gleichen Abstand von einem gemeinsamen Zentrum haben. Dieser veranschaulichte Sachverhalt kann in der geometrischen Figur eines Kreises dargestellt werden. Wir finden eine solche Veranschaulichung dieses Sachverhaltes durch einen Kreis noch nicht bei Aristoteles, sondern erst in der Erklärung der gemeinsamen Wahrnehmung in Alexander von Aphrodisias' Schrift *De Anima*.⁷¹ Das Diagramm als Marginalie der Handschrift des 16. Jahrhunderts dürfte damit eine Umsetzung der veranschaulichenden Erklärung der schwierigen Textpassage aus Aristoteles' *De Anima* sein, wie wir sie zum ersten Mal Alexander entnehmen können.

Die Art des gleichzeitigen und auch einenden Erkennens bezeichnet Aristoteles auch im Kontext der gemeinsamen Wahrnehmung als ‚Unterscheiden‘ (κρίνειν) und nicht etwa als Vorstellen.⁷² Es sei nur daran erinnert, dass er in anderen Kontexten das ganze Wahrnehmungsvermögen als ein ‚Unterscheidungsvermögen‘ (δύναμις κριτική) bezeichnet.⁷³

⁷¹ S. Alex. Aphr., de An., 63, 8–13.

⁷² S. Arist., de An., 426b8–29.

⁷³ S. Arist., A. Po., 99b35.

Auch die gemeinsame Wahrnehmung vollzieht sich über die Wahrnehmung von Gegenständen, die einem einzelnen Wahrnehmungsvermögen spezifisch sind. Für eine gemeinsame Wahrnehmung muss der Mensch etwa ‚weiß‘ und ‚süß‘ wahrnehmen, oder auch ‚weiß‘ und ‚rot‘. Damit ist auch für die gemeinsame Wahrnehmung ein Angleichen der Wahrnehmungstätigkeit an die Qualität notwendig, das Aristoteles als ‚unterscheiden‘ bezeichnet hat. Die Unterscheidung eines gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstandes differenziert lediglich dadurch von der eines einzelnen Wahrnehmungssinn eigentümlichen Gegenstands, dass wir, wenn wir in Aristoteles' Bild bleiben, statt einer zwei Linien, die von einem gemeinsamen, für sich selbst unausgedehnten, körperlosen Zentrum, einem Punkt, gleichzeitig zu unterschiedlichen Gegenständen gehen, denken müssen. Die Gegenstände eint das gemeinsame Vermögen aber unmittelbar, ohne dass es eine Vorstellung hierfür benötigt. Nach Aristoteles' Lehre gibt es, wie oben analysiert worden ist, den erkannten Gegenstand vielmehr erst nach dem Erkennen an die Vorstellung weiter.

Wenn die gemeinsame Wahrnehmung die Gegenstände der gemeinsamen Wahrnehmung eint, so ändert dies nach Aristoteles nicht die grundsätzliche Art der Wahrnehmungserkenntnis. Wenn ich z. B. ein schwarzes Rechteck auf weißem Grund sehe, kann ich dieses nur erkennen, wenn ich auch die Farben ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ gleichzeitig sehe. Die Voraussetzung für die gleichzeitige Erkenntnis von ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ ist in diesem Fall also lediglich, dass die beiden Wahrnehmungsgegenstände gleichzeitig erkannt und geeint werden, nicht aber, dass dieses Einen durch eine Vorstellung und nachträglich nach der Wahrnehmung der einzelnen Farben geschehen muss. Der Akt der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ ist damit von einem Vorstellungsakt zu unterscheiden.

Das eingangs abgebildete geometrische Diagramm in der Handschrift kann somit in der Tat als eine Figur mit didaktischem Erkenntnispotential betrachtet werden, wenn man die Lehre von der Bildlichkeit des Aristoteles und des Aristotelismus zugrunde legt. Sie ist in diesem Fall keine Figur, die bloß das, was Aristoteles im Text nennt, noch ein weiteres Mal verdeutlicht und veranschaulicht, denn Aristoteles selbst spricht noch nicht von einem Kreis. Das Diagramm ist vielmehr ein Zeichen für den lebendigen Diskussions- und Erkenntnisraum, den eine einzelne Handschrift und die in ihr befindlichen Kommentare und Diagramme, die oft aus einer aristotelischen Denktradition entstammen, darstellen kann und in vielen Fällen dargestellt hat. Wenn dieses Bild der Erklärung der veranschaulichenden Erklärung der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ bei Alexander von Aphrodisias entstammt,

zeigt dies, dass auch Inhalte und Erklärungen der aristotelischen Tradition in veranschaulichende Diagramme in Marginalien übertragen wurden, die offenkundig als ein ganz bestimmtes Erklärungspotential begriffen wurden, das einem einfacheren Begreifen einer schwierigeren Textstelle dienen sollte. Auch der spezielle Fall des Kreisdiagramms verfügt auch über das Erkenntnispotential, das Wesen und die spezifische Leistung der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ besser zu verstehen und aus unserer heutigen Sicht die Erklärung der aristotelischen Denktradition gegenüber ‚modernistischen Rückinterpretationen‘ auf Aristoteles abzugrenzen.

In Verbindung mit der Sprache und sprachlichen Zeichen als Medium und Sinnträger macht das räumlich ausgedehnte geometrische Diagramm das Wesen der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ als ein unräumliches, nicht materielles und unausgedehntes Eines, das Lage im Menschen und dessen Seele besitzt, begreifbar, das als solches gleichzeitig verschiedene Wahrnehmungsqualitäten an den einzelnen Wahrnehmungsorganen erkennen und einen kann. Das Diagramm vermag so erschließbar zu machen, inwiefern die ‚gemeinsame Wahrnehmung‘ als eine ‚Unterscheidungstätigkeit‘ begreifbar ist. Im Falle der Wahrnehmungstätigkeit bedient es sich als immaterielles lediglich der Wahrnehmungsorgane, wenn es im Akt der Wahrnehmung durch Angleichung an die an ihnen vorliegenden Bestimmtheiten der Qualitäten, diese aus ihnen herauslöst. Es ist damit auch nicht als materielles ‚Zentralorgan‘ zu begreifen.

Das angeführte Diagramm, das sich in der Marginalie findet, ist damit ein vortreffliches Beispiel einer geometrischen Figur, die einen nur begreifbaren, nicht aber sinnlich erkennbaren Sachverhalt, in einer sehr reinen, ja reinsten Form veranschaulicht. An dem Bild und damit von dem geometrischen Diagramm aus, das auf einer Ebene zu betrachten ist mit der Stütze, als die die Vorstellung dem vernünftigen und begreifenden Denken dient, kann der Studierende des Aristotelischen Textes in der Handschrift, wenn er Grundzüge von dessen Lehre kennt und weiß, dass seine Bilder einen Verweischarakter auf einen begrifflichen Sachverhalt besitzen können, damit synoptisch das Wesen und die spezifische Leistung der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ begreifen. Das geometrische Diagramm – und damit auch die Aristoteleshandschrift – ist somit eine nicht zu unterschätzende Hilfe, eine differenzierte Antwort auf die anfangs in diesem Beitrag erwähnten und kontrovers diskutierten Fragen zu finden und zu geben, inwiefern die ‚gemeinsame Wahrnehmung‘ dem Vermögen nach ($\delta\nu\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$) als dasselbe und als Unterteiltes das Entgegengesetzte (in Form entgegengesetzter Wahrnehmungsqualitäten wie schwarz und weiß) sein kann, ferner ob und inwiefern

die ‚gemeinsame Wahrnehmung‘ ein Zentralorgan‘ darstellt und ob die Tätigkeit der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ eine womöglich noch bewusste Vorstellungstätigkeit ist.

Alexander berücksichtigt in seiner Fortführung der Aristotelischen Lehre mit der Wahl dieses Kreisdiagramms zur Erklärung der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ seine Einsicht über das menschliche Erkennen, das sich an Vorstellungen vollzieht, sich auf diese stützt, von diesen und mithilfe dieser auf das Wesen schließt und dabei das Wesen von dem Sachfremden absondert. Zu diesem Sachfremdem gehört nach dem in diesem Beitrag gewählten Beispiel aber auch das Ausgedehnte und Materielle usw. Er entwirft mit dem Punkt, den Linien und dem Kreis ein Vorstellungsbild, das Dimension und Ausdehnung besitzt, um an ihm das Wesen des ‚gemeinsamen Wahrnehmungsvermögens‘, das gerade keine Ausdehnung und Dimension besitzt, mithin auch nicht als ein materiell-ausgedehntes Zentralorgan‘ verstanden werden darf, leichter begreifbar zu machen. Das Diagramm verfügt insofern über Erkenntnispotential und eine didaktisch-anagogische Funktion.

Als Bild wiederum besitzt das Diagramm Qualitäten, die aus der Wahrnehmung gewonnen worden sind – nicht zuletzt auch ausgedehnte (geometrische) Größen und Formen, die die Vorstellung von der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ in einem $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ erhalten hat. Die geometrische Figur der Handschrift repräsentiert ebenfalls etwas zuvor bereits Erkanntes, in diesem Fall ein $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ (nämlich z. B. die Linien und den Kreis, die wahrnehmbare ‚Formen‘ und ‚ausgedehnte Größen‘ darstellen) und vermag, wenn man der obigen Argumentation folgt, an Punkt, Linien und Kreis zum einen erkennbar zu machen, dass die ‚gemeinsame Wahrnehmung‘ gerade nicht als Vorstellungstätigkeit zu begreifen ist, und zum anderen leicht begreifbar zu machen, inwiefern sie dem Vermögen nach unteilbar ist, aber gleichzeitig Vieles, nämlich verschiedene Wahrnehmungsqualitäten, unterscheiden und verbinden kann.

Das Bild aus der Geometrie hat den Vorteil, dass es wenig Wesensfremdes, das das Begreifen ablenken könnte, in sich trägt. Es vermag vielmehr in einer sehr reinen Form das Wesen und die Tätigkeit des gemeinsamen Wahrnehmungsvermögens in seinen verschiedenen Aspekten zu verdeutlichen. Hierin dürfte ein Diagramm wie der Kreis mit den Arbeloi und auch Dreiecken der Syllogismusschemata, die in den Handschriften die Art der Schlüsse und ihre Korrektheit veranschaulichen und einfacher begreifbar machen, Gemeinsamkeiten finden, die noch näher untersucht werden könnten.

Die Deutung eines Bildes kann allerdings gerade dann, wie am Beispiel von Michaels Kommentar angeführt wurde, auch missverständlich sein,

wenn sie das Bild nicht auf den selbst nicht materiell festgelegten, unausgedehnten und unräumlichen Wesensbegriff hin zu durchschauen versucht, der erst die Formursache für die Bildmaterie darstellt, sondern das Wesen, wie das Bild, als etwas Materielles, Ausgedehntes, Räumliches usw. begreifen will. Um dadurch entstehende Missverständnisse oder womöglich gar Fehldeutungen zu vermeiden, ist es hilfreich, die sprachlichen Erklärungen, die sich in schriftlicher Form ebenfalls in antiken und mittelalterlich-byzantinischen⁷⁴ Aristoteleskommentaren finden, hinzuzuziehen.

Die Verbindung des Aristotelischen Textes mit Kommentaren und Diagrammen eröffnet eine einmalige Möglichkeit, sich in diesem Zusammenwirken von philologischer Grundlagenarbeit und inhaltlicher Auswertung des Materials Inhalte von Aristoteles' Lehre noch genauer zu erschließen und sie gegen, um noch einmal die Worte von Hubertus Busche zu gebrauchen, ‚modernistische Rückinterpretationen‘ abzugrenzen. Als eine solche ist auch die Auffassung, dass es sich bei der ‚gemeinsamen Wahrnehmung‘ um eine Vorstellungstätigkeit handelt, zu beurteilen. Dass mithin nicht nur ein einzelnes Diagramm einer Handschrift diese Position in Frage stellen kann, sondern dass überhaupt lehrreiche Verbindungen von Aristotelischem Text, Kommentaren und Diagrammen in verschiedenen Formen schon in zahlreichen Aristoteleshandschriften antiker Aristotelesexegeten als Marginalien oder Interlineararien vorliegen,⁷⁵ die Handschriften damit bis heute erhaltene Monumente, Orte und Zeugnisse höchst differenzierter Erkenntnisse und ‚Diskussions‘traditionen sind, die die Aristotelische Lehre verstehen, erklären und mitteilen wollen, die Handschriften mithin ein gewaltiges Erkenntnispotential liefern, wollte dieser Beitrag an nur einem Beispiel zeigen. Die Handschriften besitzen einen viel größeren Reichtum, als wir ihn heute meist über textkritische Ausgaben zu sehen bekommen,⁷⁶ in denen viel von diesem Reichtum und dem Erkenntnispotential, das sie in sich tragen, (noch) verborgen bleibt.

⁷⁴ Für die Erforschung der byzantinischen Aristoteleskommentatoren sei auf das jüngst eingerichtete CAGB-Projekt unter der wissenschaftlichen Leitung von Dieter Harlfinger an der Berlin-Brandenburgerischen Akademie der Wissenschaften verwiesen, dessen Ergebnisse ein fundiertes Bild von den byzantinischen Kommentaren ermöglichen wird.

⁷⁵ Es mag schon ausreichen, auf die Beschreibung der Codices und Handschriften im Aristoteles Graecus zu verweisen: P. Moraux - D. Harlfinger - D. Reinsch - J. Wiesner, Aristoteles Graecus. Erster Band: Alexandrien – London, Berlin 1976.

⁷⁶ Nur wenige textkritische Ausgaben führen – nicht immer unproblematisch – Diagramme an. S. zu Aristoteles, *De caelo*: Christina Prapa, Diagramme in der Handschriftentradition, 33/34.

Verwendete Textausgaben:

- Alexander von Aphrodisias, *De anima liber cum Mantissa (= De anima liber alter)*, in: *Supplementum Aristotelicum II*, 1, ed. Bruns, I., Berlin 1887.
- Aristoteles, *De anima*, rec. W.D. Ross, Oxford 1961 (repr. 1967).
ders., *Parva naturalia*, rec. W.D. Ross, Oxford 1955 (repr. 1970).
ders., *Metaphysica*, rec. W. Jaeger, Oxford 1957.
- Aristoteles Graecus. Erster Band: Alexandrien-London, ed. P. Moraux-D. Harlfinger-D. Reinsch-J. Wiesner, Berlin 1976.
- Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria, ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca 15*, Berlin 1897.
- Michaelis Ephesii in Parva Naturalia Commentaria, ed. P. Wendland, Berlin 1903.
- Aristotle's *De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, ed. M. C. Nussbaum, Princeton 1978.
- Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria, ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca 11*, Berlin 1882.

Sekundärliteratur:

- N. Aujoulat, *La phantasia dans le De Anima d'Aristote*, in: *Pallas 36* (1990), 19–51.
- W. Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant*, Baden Baden 1988.
ders., *Zur Begründung der mathematischen Wissenschaften bei Boethius*, in: *Antike und Abendland 43* (1997), 63–89.
- H. Busche, *Die Aufgaben der phantasia nach Aristoteles*, in: Th. Dewender - Th. Welt (Hgg.), *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, München-Leipzig 2003, 23–43.
- A. J. Cappelletti, *La teoria aristotelica de la fantasia*, in: *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias y Letras 18* (1957), 115–123.
- Th. Dewender, *Zur Rezeption der Aristotelischen Phantasielehre in der lateinischen Philosophie des Mittelalters*, in: Th. Dewender - Th. Welt (Hgg.), *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, München-Leipzig 2003, 141–160.
- D. Frede, *The Cognitive Role of Phantasia*, in: M. C. Nussbaum - A. Oksenberg Rorty (Hgg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992, 279–295.
- R. Grasso, M. Zanatta, *La forma del corpo vivente. Studio sul De Anima di Aristotele*, Milano 2005.
- D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der Pseudo-Aristotelischen Schrift ΠΕΡΙ ΑΤΟΜΩΝ ΓΡΑΜΜΩΝ. Ein kodikologisch-kultugeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam 1971.
- H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989.
- M. Krewet, *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, Heidelberg 2011.
- L. Panizza, *Learning the syllogisms: Byzantine visual aids in Renaissance Italy – Ermolao Barbaro (1454–1493) and others*, in: C. Blackwell - S. Kusukawa (Hgg.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversation with Aristotle*, Aldershot (u. a.) 1999, 22–47.

- Ch. Prapa, Diagramme in der Handschriftentradition. Ein methodologischer Beitrag anhand der Überlieferungsgeschichte von Aristoteles, *De caelo*, in: *Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde* 82/83 (2012), 31–41.
- Ch. Rapp, Intentionalität und Phantasia bei Aristoteles, in: Dominik Perler (Hg.), *Ancient and medieval theories of intentionality*, Leiden 2001, 63–96.
- M. Rashed, Alexandre d’Aphrodise, *Commentaire perdu à la Physique d’Aristote (Livres IV–VIII. Les scholies byzantines)*, Berlin - New York 2011.
- A. Schmitt, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart-Weimar ²2008.
ders., Anschauung und Anschaulichkeit in der Erkenntnis- und Literaturtheorie bei Aristoteles; in: A. Schmitt-G. Radke-Uhlmann, *Anschaulichkeit in Kunst und Literatur. Wege bildlicher Visualisierung in der europäischen Geschichte*, Berlin-Boston 2011, 91–151.
- M. Schofield, Aristotle on Imagination, in: Martha C. Nussbaum, Amélie Oksenberg Rorty (Hgg.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, 249–277.
- A. Stückelberger, Aristoteles *Illustratus*. Anschauungsmittel in der Schule des Peripatos, in: *Museum Helveticum* 50 (1993), 131–143.
- K. Turnbull, Aristotle on Imagination: *De Anima* iii 3, in: *Ancient Philosophy* 14 (1994), 319–334.
- Th. Welt, „ἐκλήθη δὲ φαντασία οἰοεὶ φαστασία τις οὔσα“ Phantasia als Ausdruck des Seins im späten Neuplatonismus, in: Th. Dewender-Th. Welt (Hgg.), *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, München-Leipzig 2003, 69–97.
- C. W. Whitaker, *Aristotle’s De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford 1996.
- J. Wiesner, Gedächtnis und Denkbobjekte – Beobachtungen zu Mem. 1 449b30–450a14, in: J. Wiesner (Hg.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, Bd. 1, Berlin 1985, 168–190.

Michael Krewet
 Freie Universität Berlin
 Schwendenerstraße 8
 14195 Berlin