

## Das Gottesbild in der Antike – eine Verteidigung seiner Wissenschaftlichkeit<sup>1</sup>

### I. Zur Abgrenzung des Rationalitätsbegriffs in der platonisch-aristotelischen Tradition von modernen Bewusstseinsbegriffen

#### 1) Der Bezug auf eine göttliche Vernunft als Aufklärung des Denkens über sich selbst

Wenn man sich mit dem Gottesbild in Antike und Moderne beschäftigt, trifft man auf bemerkenswert unterschiedliche Überzeugungen: Gott oder das Göttliche galt für viele alte Denker als die feste Grundlage sicheren Wissens, in der Moderne spricht man eher von einem Glauben an Gott, der beginnt, wo das Wissen endet.

Für Platon<sup>2</sup> und Aristoteles<sup>3</sup> war Philosophie immer zugleich Theologie. Die Theologie war nicht nur das erstrebte Ziel der Philosophie, sie galt als

1. Der Titel ‚Das Gottesbild in der Antike‘ ist der gebotenen Kürze wegen eine Vereinfachung. Es geht um den Gottesbegriff der platonisch-aristotelischen Tradition, die im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. und dann wieder ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. bis zum Ende des sog. Mittelalters in Okzident und Orient diskursführend war. Von etwa 300 v. bis 100 n. Chr. waren die ‚hellenistischen‘ Schulen der Skepsis, des Epikureismus und der Stoa vorherrschend. Ich versuche im Folgenden zusammenfassend darzustellen, was Voraussetzung für einen rechenschaftsfähigen Glauben an Gott ist, und wiederhole dafür schon Publiziertes dann, wenn es für das Verständnis erforderlich ist, auch wenn es in anderen Publikationen unter anderen Gesichtspunkten und oft auch ausführlicher dargestellt ist. Auch dort, wo ich auf früher Gesagtes zurückgreife, versuche ich aber neue Begründungen, Ergänzungen oder Korrekturen zu geben. Bestimmte Wiederholungen lassen sich aber vor allem deshalb nicht vermeiden, weil es meist ein und dasselbe Grundvorurteil ‚der‘ Moderne gegen ‚die‘ Antike ist, auf das man in ganz unterschiedlichen Problembereichen immer wieder trifft, so dass man oft auch ein und dasselbe Gegenargument, ausgerichtet auf das jeweilige Problem, wiederholen muss. Deshalb sind sie nicht zuerst didaktisch, sondern machen darauf aufmerksam, dass es in unterschiedlichen Bereichen oft um ein und dieselbe Denkgewohnheit geht.

2. Zum Gottesbegriff Platons hat schon Cornelia de Vogel Grundlegendes gesagt. S. Cornelia de Vogel, *What was God for Plato?*, in: Cornelia de Vogel, *Philosophia. Part I: Studies in Greek Philosophy*, Assen 1970, 210-242; s. auch Michael Bordt, *Platons Theologie*, Freiburg 2006; Stephen Menn, *Plato on God as Nous*, Carbondale 1995.

3. Zu Aristoteles' Gottesbegriff und seiner Herleitung aus einem theoretisch fundierten Leben s. v.a. Stephan Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles*, Heidelberg 2013; s. auch Michael Bordt, *Why Aristotle's God is not the Unmoved Mover*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40, 2011, 91-109. Aristoteles selbst nennt die *Metaphysik* mehrfach ausdrücklich eine theologische Wissenschaft. S. *Metaphysik* I, 2, 982b28-983a11; VI, 1, 1026a18-23: „Die erste Philosophie handelt von selbständig unterschiedenem und unveränderlichem Sein [...] Daher gibt es drei philosophisch theoretische Wissenschaften: die Mathematik, die Physik und die Theologie. Denn es ist völlig klar, dass das Göttliche, wenn es es irgendwo gibt, in einem solchen Sein existiert.“

die Basis ihrer Wissenschaftlichkeit. Das, was das Denken aus sich selbst und von sich her weiß, sei, dass es seine Kriterien in einer allgemeinen, für alle gleich verbindlichen Vernunft suchen müsse. Diese eine Vernunft für alle und alles könne man nur als ein über sich selbst verfügendes denkendes Wesen verstehen, d.h. nur als Person (oder als etwas, das Person-Sein begründet), die deshalb auch mit einem Namen bezeichnet werden kann: als Gott<sup>4</sup>.

Die meisten Philosophen der griechisch-römischen Spätantike und ebenso die arabischen, jüdischen, byzantinischen Philosophen und Theologen bis ins hohe Mittelalter folgten Platon und v.a. Aristoteles in dieser Auffassung und gaben sie auch an das lateinische, christliche Mittelalter weiter. Gut 1500 Jahre lang galt sie als Aufklärung des Denkens über sich selbst.

Zu diesem Selbstverständnis der Philosophie gab es allerdings bereits in der Antike in der Zeit zwischen 300 v. Chr. und ca. 100 n. Chr. eine Gegenbewegung durch die Schulen der Skeptiker, Stoiker und Epikureer. Es waren diese Schulen, auf die in einer breiten Rückwendung bereits viele Theoretiker der beginnenden Moderne (seit dem 14. Jahrhundert) zurückgriffen. Quelle des Wissens war für sie alle nicht eine abstrakte, vielleicht göttliche Vernunft, Beginn und Ursprung des Wissens konnten nur die wirklichen, sinnlich erfahrbaren Dinge selbst sein. Diese sogenannte ‚Wende zu den Dingen‘ ist in erster Linie eine Wende gegen Aristoteles. Ihm wurde vorgehalten, er habe die Welt aus bloßen Begriffen erklären wollen und habe alles Wissen auf eine reine Buchgelehrsamkeit beschränkt.<sup>5</sup>

## 2) Die ‚Wende zu den Dingen‘ als Abwendung von einer ‚aristotelischen‘ Rationalität

Aus der Abneigung gegen Aristoteles, die in der Regel auf das ganze Mittelalter ausgedehnt wurde, entwickelte sich das Bewusstsein, in einer neuen Zeit zu leben. Das Charakteristikum dieser neuen Zeit ist eine neue Form empirisch begründeter Wissenschaftlichkeit. In ihr gibt es eine breite Übereinstimmung darüber, dass alles Wissen nur durch Beobachtung und Ana-

4. Natürlich kommt es nicht auf die Lautgestalt dieses Wortes an, sondern darauf, dass es einen bestimmten ‚Gegenstand‘ bezeichnet. Auf ihn muss sich auch die Lautgestalt eines Wortes in einer anderen Sprache beziehen. Wenn das Wort dasselbe meint, ist eine Übersetzung gelungen. Wenn man wie im Neuplatonismus Gott als ‚das Eine‘ bezeichnet, muss man prüfen, ob damit tatsächlich etwas Sächliches gemeint ist oder nicht vielmehr eine für ein endliches Denken ungewohnte Auslegung des Grundes der Möglichkeit von Personalität. Dann ist trotz des verschiedenen Wortes dasselbe gemeint, ob man ‚das Eine‘ oder ‚Gott‘ sagt.

5. Zu dieser antiken Wende gegen Aristoteles und ihrer neuzeitlichen ‚Renaissance‘ s. Arbogast Schmitt, *Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? Eine Kritik aus aristotelischer Sicht*, Heidelberg 2016, 75-103.

lyse der Dinge selbst gewonnen werden kann und an ihnen auch wieder überprüft, ‚verifiziert‘ werden muss.

Wenn alle Begriffe zuletzt aus der Beobachtung der Dinge selbst stammen, kann man auch nur etwas über diese Dinge und deren untersuchbare Zusammenhänge wissen. Gott ist in diesem Verständnis von Wissenschaft kein möglicher Gegenstand des Wissens.<sup>6</sup> Man kann es zwar für ein natürliches Bedürfnis der menschlichen Vernunft halten, dass wir nicht nur einzelne Dinge, einzelne Zusammenhänge kennen wollen, sondern auch eine Erkenntnis der Ordnung des Ganzen haben möchten, in der alle Einzelerkenntnisse ihren vielleicht letzten Grund haben. So hatte Kant gedacht, es sind ihm sogar einige große Physiker gefolgt. Es wäre aber, wie uns Kant warnt, eine unzulässige Konzession an eine Verführung des Denkens, aus einem letzten Ordnungsprinzip, von dem man gar kein konkretes Wissen haben kann, Folgerungen über das Sein der Dinge in der Welt zu ziehen. Man kommt schon durch den bloßen Gedanken, dass alles in der Welt eine feste, determinierte Ordnung hat, in Konflikt mit den Phänomenen. Dass es nicht nur Ordnung gibt, sondern auch viel Unordnung, Unregelmäßiges, Zufälliges, Zerstörendes usw., ist nicht zu bestreiten. Man kann wohl nicht einmal den Schluss ablehnen, dass es gar kein Ordnungsprinzip in der Welt gibt, sondern dass alle vorfindbaren Einzelordnungen Produkt des Zufalls und zufälliger Änderungen (Mutationen) sind.

3) *Über ein methodisches Grunddefizit im neuzeitlichen Empirismus:  
die Vernachlässigung der Unterscheidung der sinnlichen Erscheinung  
der Dinge von ihrem begreifbaren Sein*

Von Nicolaus Cusanus gibt es das schöne Wort, dass man die Philosophen nur versteht, wenn man zuerst nach dem Gemeinsamen unter ihnen fragt. Ein solches Gemeinsames gibt es auch unter den gegensätzlichen Auffassungen über ein mögliches Wissen von Gott, über die wir gerade sprechen. Warum kann man nicht einfach den Begriffen und Hypothesen, die wir über die Dinge der Welt bilden, folgen? Offenbar weil wir nicht wissen wollen, was sich jemand, auch wenn er noch so klug ist, über etwas ausdenkt, sondern was etwas wirklich ist.

Das ist der überzeugende Grund, weshalb das Prinzip *omnis cognitio incipit a sensibus* in den meisten antiken wie modernen Philosophien geteilt wird.

6. S. dazu und zum Folgenden Arbogast Schmitt, *Gibt es ein Wissen von Gott? Plädoyer für einen rationalen Gottesbegriff*, Heidelberg 2019, 34-50; s. auch Arbogast Schmitt, *Die Moderne und die Antike. Gründe und Folgen des größten Kulturbruchs in der Geschichte Europas*, Heidelberg 2019, 77-124.

Es sind die Sinne, durch die wir uns vergewissern, dass etwas nicht nur gedacht wird, sondern wirklich da ist, wirklich existiert. Die Folgerung, die bis heute von den meisten akzeptiert wird, dass wir deshalb alle Begriffe aus den Dingen selbst gewinnen und an ihnen wieder überprüfen müssen, hat aber keineswegs die gleiche Überzeugungskraft. Im Gegenteil, es ist fast erstaunlich, dass diese Meinung über Anfang und Ziel des Erkennens so wenig kritisch geprüft ist. Dass die Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine, die wir in der Wahrnehmung vor uns haben, wirklich sind, was sie sind, ist ziemlich sicher. Dass eine bestimmte sinnliche Erscheinung vor uns *vere homo*, wahrhaft Mensch ist, d.h. dass man an ihr erkennen kann, was das Mensch-Sein wirklich ist, wie Wilhelm von Ockham nachdrücklich betont hat, hat dagegen keineswegs die gleiche Sicherheit für sich.<sup>7</sup>

Aristoteles behauptet sogar, dass man konfuse Begriffe bilden würde, wenn man sich einfach an den wirklichen Dingen, wie sie von den Sinnen erfasst werden können, orientieren würde, um zu begreifen, was sie sind und welche Eigenschaften man ihnen zuschreiben kann. Er denkt dabei nicht an irgendwelche Sinnestäuschungen, sondern bezieht sich gerade auf eine zutreffende Wahrnehmung.<sup>8</sup> Die Problemstellung ist also: Sind die Menschen, so wie wir sie wahrnehmen, tatsächlich genau der Gegenstand, den man untersuchen muss, wenn man wissen will, was ein Mensch ist? Oder wird man dadurch nicht dazu verführt, das, was an diesem existierenden ‚Menschen‘ Mensch ist, mit anderem zu vermengen, zu konfundieren, was gar nicht Mensch an dieser sinnlichen Erscheinung eines Menschen ist?

Diese Kritik an der Konfusion der Gegenstände, auf die wir uns mit der Wahrnehmung beziehen, gilt nach Aristoteles auch für die Alltagssprache. Wir bezeichnen in der Regel die Gegenstände, die uns die Wahrnehmung zeigt, mit einem Wort und sagen: „Das ist ein Mensch, ein Löwe, eine Fichte, ein Filament usw.“ Dadurch entsteht der Eindruck, diese so bezeichneten Gegenstände würden auch genau unter ihren Begriff fallen. Das, was die Sprache Mensch nennt, gehört, so suggeriert diese Bezeichnung, zu einem Begriff, eben dem des Menschen. Alles, was wir an diesem Gegenstand feststellen, müsse also auch diesem Begriff zugeordnet und von dem unterschieden werden, was nicht unter ihn fällt.<sup>9</sup>

7. S. dazu Arbogast Schmitt, Denken ist Unterscheiden. Eine Kritik an der Gleichsetzung von Denken und Bewusstsein, Heidelberg 2020, 7-24. 63-75.

8. S. Aristoteles, *Physik* I,1, 184a15-b5.

9. S. dazu v.a. *Physik* I,1, 184a-b, und Schmitt, Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? (s. Anm. 5); Schmitt, Gibt es ein Wissen von Gott? (s. Anm. 6); Schmitt, Die Moderne und die Antike (s. Anm. 6). Trotz der klaren Argumentation von Aristoteles in seiner *Metaphysik* und *Physik* orientiert man sich auch in der neueren Forschung meist an dem, was er in seiner *Kategorienschrift* sagt. S. z.B. Jörn Müller, Natur, Funktion und Moral. Die Verschränkung von Deskriptivität und

Aristoteles' Zweifel an diesem Usus des gesunden Menschenverstands und der Alltagssprache (*ordinary language*) können wir heute durch viele Studien bekräftigen. Eine weltweit betriebene Verhaltensforschung belehrt uns, dass man nahezu alles, was wir an Menschen feststellen können, dass sie lachen, kochen, Werkzeuge gebrauchen, Experimente machen, Schlüsse ziehen, Gefühle haben usw., auch an Tieren vorfinden kann. Offenbar ist nicht alles Mensch am Menschen, wie auch an einem Arzt nicht alles Arzt, oder an einem Tropfen Wasser nicht alles Wasser (H<sub>2</sub>O) ist. Den Menschen, den man vor sich sieht, sieht man als ein einheitliches Ganzes – dass man zwischen diesem Phänomenganzen und dem Mensch-Sein an ihm unterscheiden muss, fällt nicht in die Augen.

Es hängt aber die Überzeugung, dass der Glaube an Gott dort anfängt, wo das Wissen aufhört, gerade an der Überzeugung, dass nur die Dinge, die wir in der empirischen Welt vor uns haben, wirklich sind, was sie sind. Denn wenn alles Wissen von ihnen abgeleitet sein muss, müsste eine Gotteserfahrung aus der Beschäftigung mit diesen Dingen selbst kommen können. Dass das nicht möglich ist, wurde oft genug gesagt, es müsste aber gar nicht gesagt werden, denn eigentlich hatte keiner der Philosophen und Theologen, die die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis vertreten haben, behauptet, es gebe eine ‚korrespondierende Anschauung‘ zur Vorstellung Gottes (Kant).

#### 4) *Zwei Grundformen der Rationalität: Repräsentation von bereits rezipierten Dingen oder unterscheidendes Erfassen ihrer begreifbaren Gegenständlichkeit*

Ob es einen rationalen Weg zur Erkenntnis Gottes gibt, hängt, wie deutlich geworden ist, zuerst von der Frage ab, wie wir die Gegenstände, die wir zuerst sinnlich erkennen, zuverlässig in ihrem eigenen Sein erkennen.

Für diese Suche gibt es ein methodisches Prinzip, von dem man sagen kann, dass es in Antike und Moderne gleich akzeptiert wird: die Einsicht,

Normativität im *physis*-Begriff bei Aristoteles, in: Marko J. Fuchs/Annett Wienmeister (Hg.), Funktion und Normativität bei Darwin und Aristoteles, Bamberg 2016, 21-63, 26: „Ein natürlich Seiendes ist ein ‚bestimmtes Etwas‘ (*tode ti*), also ein identifizierbares Einzelding, das zugleich aber auch immer ein Wesen von einer besonderen Art ist, also ein Stein, ein Baum, ein Hund oder ein Mensch. Aristoteles nimmt hiermit letztlich eine Art Begriffszentrierung vor: *Physis* steht nicht primär für eine Allnatur, sondern in erster Linie für eine individuierte Artnatur, wie sie im konkreten Naturding vorliegt.“ Müller verweist dabei ausdrücklich auf Cat. I,5. Alle antiken Kommentare betonen allerdings ausdrücklich, dass Aristoteles in diesen ersten logischen Schriften sich mit dem Anschauungsdenken und der Alltagssprache auseinandersetzt, in aristotelischen Termini: mit dem *próteron pros hemás*, „dem für uns Früheren“. Das, was Aristoteles ein *tóde ti* nennt, ist keine Bezeichnung für ein empirisches Einzelding als Gesamtphänomen, sondern für das an ihm, was es zu einem bestimmten, distinkten Etwas macht – also für das, was den Menschen zu einem Menschen, Gold zu Gold macht usw. S. z. B. *Metaphysik* VII,4, 1030a5; *Analytica posteriora* I,4, 73b7.

dass das, was man erfragt oder erforscht, auch wirklich etwas Bestimmtes sein muss, das nicht zugleich Mensch und Nicht-Mensch usw. ist.

Seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus haben wir uns daran gewöhnt, von den Dingen der sinnlichen Erfahrung zu meinen, sie erfüllten von sich her die Forderung, dass sie genau ein bestimmtes Sein haben, von dem viele auch noch behaupten, es sei ‚wohlbestimmt‘, d.h. durchgängig bestimmt.

Kant z.B. vertritt die Überzeugung, es sei notwendig, dass alles, was man mit den Sinnen an einem Gegenstand erkennen kann, zu ein und demselben Ganzen gehöre, bereits in seiner *Dissertation*:

„Die Sinnlichkeit der menschlichen Erkenntniskraft [...] kennt [...] keinen anderen Grund der Form als nur einen subjektiven, d.i. ein bestimmtes Gesetz des Gemüts, durch das es notwendig ist (*per quam necesse est*), dass alles, was Gegenstand der Sinne sein kann (*sensuum obiecta*) [...] notwendig zu demselben Ganzen zu gehören scheint (*necessario pertinere videantur ad idem Totum*).“<sup>10</sup>

An dieser Auffassung hält er bis in sein *Opus Postumum* fest. In der *Kritik der reinen Vernunft* stellt er fest: „Alles Existierende ist durchgängig bestimmt. Das Principium der durchgängigen Bestimmtheit [...] ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen.“<sup>11</sup>

Wenn man aber schon weiß, dass die Pflanze eine Pflanze, dass die Wissenschaft die Wissenschaft usw. ist<sup>12</sup>, hat das Prinzip, dass etwas nicht zugleich es selbst und nicht es selbst sein kann, keine prüfende, sondern eine nur bestätigende Aufgabe. Das Denken, auch das, das sich formal am Widerspruchssaxiom orientiert, beginnt erst, wenn uns durch die Sinne oder eine andere unmittelbare Bekanntschaft die Dinge schon ‚gegeben‘ sind. Dadurch wird das Denken zum Bewusstsein (sc. des ihm Gegebenen), seine Aufgabe ist die mentale Repräsentation und Verarbeitung. Diesen Wandel im Begriff des Denkens selbst müssen wir noch von mehreren Aspekten her aus seinen Bedingungen und den durch ihn entstandenen Folgen behandeln. Zunächst muss der Ausgangspunkt selbst, die Relevanz der Annahme, es gebe eine Wohlbestimmtheit der Einzeldinge, noch etwas genauer untersucht werden.

10. S. Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*, A 14, § 13.

11. S. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 600-601; A 575-576; dazu, dass für Kant Existenz bis zuletzt durchgängige Determiniertheit meint, siehe So-In Choi, *Selbstbewußtsein und Selbstanschauung. Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants „Opus Postumum“*, Berlin/New York 1996, v.a. das Kapitel „*omnimoda determinatio est existentia*“, 120-126.

12. S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Unveränderter Nachdruck des Textes der 2., erw. Auflage von 1934, hg. v. Georg Lasson, Erster Teil, Hamburg 1963 (=1934), 17.

Es gibt eine breite neuzeitliche Tradition, die die These, dass jedes Ding nur unter einen Begriff fallen oder nicht fallen könne, ausgerechnet Aristoteles zuschreibt. Er selbst ordnet sie aber einem Anfangsstadium des Philosophierens zu: dem an die Anschauung und die Alltagssprache gebundenen Denken. Es ist nicht das Ding, das nicht zugleich unter einen Begriff fallen und nicht fallen kann, sondern unser Urteil über es. Ein Mensch kann in vieler Hinsicht zugleich Nicht-Mensch, Tier, Pflanze, Atomwolke sein. Wenn man aber meint, jemand sei Mensch und zugleich meint, er sei nicht Mensch, meint man gar nichts über diesen Menschen. So wie man auch, wenn jemand meint, es sei gerade Tag und zugleich, es sei nicht Tag, nur feststellen kann, dass er darüber, ob es gerade Tag ist oder nicht ist, keine Meinung hat. Das, was wir zu erkennen meinen, muss daraufhin überprüft werden, ob es genau etwas Bestimmtes meint oder nicht meint. Das Widerspruchsaxiom ist Prinzip und Kriterium unseres Erkennens der Dinge, es enthält keine Aussage über die einheitliche Seinsweise der Gegenstände der ‚Wirklichkeit‘.<sup>13</sup>

Betrachtet man wie die ganze platonisch-aristotelische Tradition das Widerspruchsaxiom als eine Forderung des Denkens an sich selbst, dann hat es keine bestätigende, sondern eine prüfende Funktion: Ist das, was ich gerade zu erkennen meine, tatsächlich genau ein bestimmtes Etwas und ist es es nicht zugleich nicht?

Diese Kriteriumsfunktion gilt als das Grundprinzip des Denkens, das deshalb nicht als Bewusstsein oder mentale Repräsentation eines vermeintlich ‚gegebenen‘ Gegenstands verstanden wird, sondern als eine methodische Suche nach dem, was sich an den Gegenständen als bestimmtes Sein unterscheiden lässt. Aristoteles sagt daher terminologisch, dass Denken grundsätzlich ein Unterscheiden (*κρίνειν/krínein*) sei. Er beschreibt ausdrücklich alle Erkenntnisvermögen, die Wahrnehmung (*αἴσθησις/aísthesis*), die Vorstellung (*φαντασία/phantasía*), alle Arten des Denkens in strengem Sinn (Meinung, *δόξα/dóxa*; Urteilen, *διάνοια/diánoia*; Vernunft, *νοῦς/nous*) als Unterscheidungsvermögen: „Sie alle sind fähig zu unterscheiden (*κριτικὰ γὰρ πάντα/kritiká gar pánta*).“<sup>14</sup>

13. Eine vorzügliche Erklärung der aristotelischen Auslegung des Widerspruchsaxioms bietet in gelehrter Aufarbeitung der antiken Kommentare und in Abgrenzung gegen moderne Positionen und Einwendungen Beatrix Freibert, *Die aristotelische Logik – erklärt von ihren antiken Interpreten*, Heidelberg 2017, 210-241 (Zum Verhältnis von Aristoteles und Frege s. v.a. 239f.). Zur unterschiedlichen Auslegung der Widerspruchssatzes bei Wolff und Kant einerseits und Platon und Aristoteles andererseits s. auch Schmitt, *Denken ist Unterscheiden* (s. Anm. 7), 179-218.

14. S. *De motu animalium* 700b19-21; s. ähnlich „denken“ als *krínein* bei Aristoteles: *De anima* II,11, 424a5f.; III,2, 426b10 und 14; III,3, 427a19-21; III,3, 428a3-5; III,4, 429b13 und 17. In der Regel wird *krínein* mit „Urteilen“ übersetzt oder so ausgelegt. Die Auslegung als „Unterscheiden“ ergibt sich aus den zitierten Stellen aber zwingend. Aristoteles bezeichnet mit diesem Begriff die bloße Erfassung von genau einer bestimmten Wahrnehmungsqualität oder einer Sache. Deshalb