

Sonderdruck aus

# Die *Metaphysik* des Aristoteles im Mittelalter

Rezeption und Transformation

Herausgegeben von  
Gerhard Krieger

Akten der 14. Tagung der Karl und  
Gertrud Abel-Stiftung  
vom 4.–6. Oktober 2011  
in Trier

De Gruyter

# Die Entstehung der Metaphysik – Zur Rekonstruktion eines Denkwegs

EMIL ANGEHRN

## I. Die Frage nach der Herkunft

Metaphysik ist nicht ein zeitloses Gebilde. Sie ist eine kulturelle Größe, die in der europäischen Denkgeschichte ihren bestimmten Ort hat und ihre besondere Stellung einnimmt. Sie hat sich in einer historischen Konstellation herausgebildet und einen rekonstruierbaren Verlauf genommen, der sich in der Gegenwart fortsetzt oder – je nach Wahrnehmung – längst an sein Ende gekommen ist. Während noch vor wenigen Jahrzehnten das Ende der Metaphysik vielfach diagnostiziert worden ist, scheint diese in neueren Diskussionen nicht zuletzt der analytischen Philosophie wieder zur selbstverständlichen Größe geworden zu sein. Natürlich hängen solche Einschätzungen davon ab, wie wir den Begriff verwenden, was wir als leitende Fragen der Metaphysik definieren und wie wir ihre Geschichte beschreiben. Nun steht im Folgenden nicht die generelle Frage nach dem Status und historischen Schicksal der Metaphysik zur Diskussion. Es geht um die Rückbesinnung auf ein konkretes, herausragendes Modell, dessen prägende Kraft für die Denkgeschichte allerdings von eminenter Bedeutung ist. Bevor ich die charakteristischen Grundzüge dieses Modells ins Auge fasse, will ich zwei prinzipielle Fragen einer solchen Rückbesinnung ansprechen. Die erste betrifft das allgemeine Interesse und die Funktion der Beschäftigung der Philosophie mit ihrer eigenen Geschichte. Die zweite gilt dem logischen Problem, das sich mit der Besinnung auf die Herkunft einer Tradition verbindet, der wir selbst zugehören und aus der heraus wir nach dem Anfang fragen.

Solche Fragen konfrontieren uns mit dem eigentümlichen Geschichtsbezug der Philosophie.<sup>1</sup> Zu den auffallenden Merkmalen der Philosophie zählt deren spezifischer Bezug zur eigenen Geschichte. Es macht die typische Ar-

1 Zum Folgenden vgl. E. Angehrn, *Wozu Philosophiegeschichte?*, in: E. Angehrn/B. Baertschi (Hrsg.), *Philosophie und Philosophiegeschichte* (studia philosophica 61), Bern-Stuttgart-Wien 2002, 37–66 (auch in: Ders., *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Würzburg 2008, 111–134).

beitweise der Philosophie, wie sie sich in Forschung, Lehre und Publikationen dokumentiert, mit aus, dass zwischen systematischen und historischen Untersuchungen vielfache Verbindungen bestehen, ohne dass die Befassung mit der eigenen Geschichte für die Philosophie gleichsam als Zusatz oder Sonderthema (wie die Medizingeschichte in der medizinischen Ausbildung und Forschung) erscheint. Philosophie präsentiert sich weithin als eine historische Disziplin. Allerdings ist ihre Geschichtsverwiesenheit alles andere als klar und unstrittig; auch Autoren, die sich durchaus als Teil einer Geschichte verstehen, haben ihren Vorbehalt gegenüber der historischen Orientierung philosophischer Arbeit artikuliert. Bei den Konzepten, die sich in grundsätzlich affirmativer Weise auf die Geschichte beziehen, können wir unterschiedliche Stoßrichtungen unterscheiden, nach denen sie den ‚Nutzen der Historie‘ für die Philosophie bestimmen; schematisch seien drei Hauptrichtungen genannt, deren dritte für die folgenden Überlegungen im Zentrum stehen soll.

Zum einen kann man das Interesse des Geschichtsbezugs darin sehen, dass die Philosophie auf einen Fundus von Theorien, Methoden und Begrifflichkeiten zurückgreift, deren Kenntnis der heutigen Arbeit an philosophischen Problemen zugute kommt. Aktuelle Debatten können sich auf historische Exempel zur Illustration, aber auch zur Exploration eines Themenfeldes und Erprobung von Lösungen abstützen, sie können sich am Beispiel früherer Argumentationsstrategien und Aporien über Prämissen, Schwierigkeiten oder Aussagen bestimmter Denkwege orientieren. Dabei fungieren vergangene Konzepte nicht nur als Ressourcen heutiger Begriffarbeit, als Materialien im Steinbruch der Ideen. In anspruchsvollerer Weise können sie als Positionen in den Streit der Argumente einbezogen werden, so dass sich der philosophische Diskurs nicht nur als synchroner, idealiter grenzenloser Diskurs, sondern ebenso als Gespräch über die Zeiten und Generationen hinweg vollzieht. In emphatischen Versionen wird dieses Gespräch geschichtsphilosophisch untermauert, sei es, dass die Kontinuität und Identität der Begriffe und Theoreme statuiert wird, sei es, dass darüber hinaus deren gerichtete Weiterentwicklung, gegebenenfalls der Fluchtpunkt einer abschließenden Wahrheit festgehalten wird. Doch auch ganz abgelöst von solcher geschichtsphilosophischer Einordnung bleibt die Idee der „Philosophiegeschichte als Argumentationsgeschichte“<sup>2</sup> ein möglicher Leitfaden historischer Reflexion in der Philosophie. Die Auseinandersetzung mit ihrer Vorgeschichte interessiert die Philosophie in ihrem Bemühen um Begründung und Wahrheit.

Eine andere Interessenrichtung ist die der historischen Rekonstruktion und Erinnerung als solcher. Philosophie, die in Geschichte wurzelt und in Geschichte eingeht, hat eine Zielbestimmung darin, Vergangenes lebendig zu erhalten und das Gespräch der Menschen in die Zukunft hinein fortzusetzen. Philosophiehistorie ist darin Teil der allgemeinen historischen Kultur, zu deren Leitideen das Bewahren und Erinnern als solches, die Kultur des Gedächtnisses und das Festhalten des Gewesenen gegen sein Vergehen zählen. Die philosophische Bibliothek versammelt die flüchtigen Versuche der Welt- und Selbsterkenntnis der Menschen, vereint sie – so Jaspers<sup>3</sup> – als Zeugnisse eines über das Vergängliche hinaus strebenden Erkennens. Nach Benjamin und Derrida hat das Denken, das sich vom Vergangenen ansprechen lässt, ein unabgeschlossenes Projekt weiterzuführen und ein Ungedachtes, Ungesagtes zur Sprache zu bringen; Richard Rorty bezeichnet es als letzte Aufgabe der Philosophie, das Gespräch der Menschheit nicht abbrechen zu lassen.<sup>4</sup> In markanten Ausprägungen ist Philosophie darauf gerichtet, an einer Geschichte teilzuhaben und sich aus einer Geschichte heraus zu verstehen, welche die Geschichte einer Denkform, des abendländischen Denkens oder der Menschheit als ganzer sein kann. Philosophisches Denken hat an der Reflexivität des Historischen teil, worin sich das faktische Gewordensein mit der Kultur des Gedächtnisses verschränkt.

Eine dritte Stoßrichtung historischer Besinnung, die mit dem Interesse des Erinnerns eng zusammenhängt und die im vorliegenden Kontext von besonderem Gewicht ist, ist die hermeneutische. Ihr Ziel ist die Verständigung über sich selbst. Philosophie ist nicht einfach eine Disziplin, die einen vorgegebenen Gegenstand untersucht; zu ihrem eigensten Anliegen gehört die Verständigung darüber, was sie ist und was sie will, welches die sie leitenden Fragen sind, welche Wissensform sie erstrebt und welche Funktion sie für die Menschen erfüllt. Solche Verständigung über das eigene Sein, Tun und Wollen ist eine teils begriffliche, teils anthropologische Reflexion; in signifikanten Fällen vollzieht sie sich in prägnanter Weise als historische Besinnung.

Dabei lässt sich die Selbstaufklärung über Geschichte ihrerseits unter zwei verschiedenen Aspekten beleuchten. Auf der einen Seite kann uns historische Rekonstruktion dazu verhelfen, unser faktisches Handeln und Sosein genauer kennenzulernen und besser zu verstehen. Im Falle der philosophischen Arbeit bedeutet dies, die verwendeten Begriffe, die bearbeiteten Fragestellungen, die leitenden Intuitionen in ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung zu

1. Mittelstraß, Die Philosophie und ihre Geschichte, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie*, Frankfurt am Main–Bern 1991, 25.

3. K. Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie*: Einleitung, aus dem Nachlass hrsg. von H. Sauer, München–Zürich 1982, 20 f.

4. R. Rorty, *Der Spiegel der Vernunft. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981, 427.

erfassen. Sich geschichtlich verstehen heißt sich jenseits introspektiver Selbstforschung auch von außen, in seinem Gewordensein, von seinem Kontext her verstehen. So kann es im philosophischen Diskurs wichtig sein, die verborgenen Tiefenschichten von Begriffen, die kulturellen Prämissen einer Theorie, die Implikationen einer Sichtweise aufzudecken, die Problemlage, in welcher ein Argument entwickelt worden ist, freizulegen oder die fiktive Einheitlichkeit einer Problemgeschichte aufzulösen. In alledem geht es darum, sich darüber klar zu werden, was wir wirklich meinen und womit wir uns auseinandersetzen in ontologischen, ethischen, politischen, anthropologischen Theorien und Debatten.

Auf der anderen Seite dient Selbstverständigung nicht nur der gleichsam retrospektiven Aufhellung dessen, was man faktisch tut und getan hat. Sie dient ebenso der prospektiven Selbstfindung, dem Sichklarwerden darüber, was man sucht und worauf man hinaus will. Nicht nur die Durchdringung der bisherigen Antworten, sondern die Klärung der Fragen und das Finden des Wegs, auf dem wir unterwegs sind, ist hier das treibende Motiv. Auch dafür stellt die historische Reflexion eine Grundlage dar. Philosophie findet zu ihren Fragen und gibt sich ihr Thema nicht im leeren Raum und rein aus sich heraus, sondern typischerweise im Umgang mit Zeugnissen der Vergangenheit, indem sie sich in eine Tradition stellt und in einen Dialog mit früheren Denkern begibt. In herausgehobener Weise findet solche Selbstvergewisserung in der Besinnung auf den Anfang einer Tradition statt. In einer prägnanten Gestalt hat Husserl dieses Motiv in der „Krisis“ ausformuliert, indem er die historische Besinnung als eine fasst, die auf eine ‚Ursiftung‘ zurückgeht (und idealiter auf eine ‚Endstiftung‘ vorausgreift), um sich dessen zu versichern, worauf das philosophische Projekt, an das wir anschließen und an dem wir selbst arbeiten, hinaus will.<sup>5</sup> Doch auch wo nicht ein identifizierbarer, erster Anfang den Bezugspunkt bildet, kann die Selbstvergewisserung des Denkens ein zentrales Anliegen historischer Reflexion bilden.

Es ist nun in unserem Zusammenhang ein bemerkenswerter Tatbestand, dass gerade die aristotelische Metaphysik, welche den Boden und Ausgangspunkt unserer Tradition bildet, in paradigmatischer Form eine solche historische Selbstverortung und Selbstvergewisserung durchführt. Es macht ein charakteristisches Kennzeichen dieses herausragenden Gründungsdokuments der abendländischen Philosophie aus, dass es nicht einfach mit Untersuchungen über den Kosmos, über Gott oder den Menschen einsetzt, sondern zunächst die Frage nach sich selbst stellt und systematisch erörtert. „Die gesuchte Wissenschaft“ – so lauter ein bezeichnendes Stichwort der Eingangsbetrachtung

gen<sup>6</sup>: Zur ersten Aufgabe der Metaphysik gehört die Verständigung über ihren Begriff, zumal sie sich im Gegensatz zu anderen Wissenschaften – wie Politik, Geometrie, Naturphilosophie – nicht über einen bestimmten vorgegebenen Gegenstand, sondern über eine bestimmte Form des Wissens definiert. Zielpunkt des ersten Kapitels ist die vorläufige Definition der Ersten Philosophie als Erforschung der ersten Ursachen und Gründe. Es ist eine Definition, die in den weiteren Kapiteln des ersten Buches expliziert und beglaubigt wird, wobei diese Bestätigung sich wesentlich über einen Rückblick auf die Vorgeschichte vollzieht. Ausführlich referiert Aristoteles die Ansätze der Vorsokratiker mit dem Ziel des zweifachen Nachweises, dass erstens alle früheren Denker nach Gründen und Prinzipien geforscht haben und dass sie zweitens diese Forschung im Rahmen der von Aristoteles konzipierten vier Ursachentypen betrieben haben. Aufschlussreich und von tiefer Einsicht ist dabei die abschließende Bemerkung, dass die Vorgänger an dem von Aristoteles auf den Begriff gebrachten Projekt gearbeitet hätten, ohne es selbst schon genau zu kennen und präzise bestimmen zu können: „Über alles“, so heißt es im Schlusskapitel des Eingangsbuches, „sahen die Erste Philosophie nur zu stammeln, als sie noch jung war und am Beginn stand.“<sup>7</sup> Erst unendlich und dunkel, ohne begriffliche Klarheit haben die frühen Denker von dem gehandelt, was sich im Nachhinein als ihr Gegenstand und eigentliches Anliegen herausstellte: Es war, meint Aristoteles, die Sache bzw. die Wahrheit selbst, die ihnen den Weg wies und ihre Forschungen lenkte.<sup>8</sup> Philosophie versichert sich hier ihres Wegs nicht im Rückblick auf einen idealen Stiftungsakt, sondern im Gespräch mit einem seiner selbst noch unsicheren Gang des Denkens, einem tastenden Anfangen, das erst in der Fortschreibung seine klare Ausrichtung und reflexive Begründung erhält. Solches Gespräch trägt dem Paradox des Anfangens Rechnung, welches einen Weg einschlagen muss, dessen Bestimmtheit und Ausgang noch nicht vor Augen liegen. Erst die Geschichte führt zur Ausformulierung des Projekts, zum Finden seines Begriffs, der nach Hegel der Entwicklung nicht vorausliegt, sondern als Resultat aus ihr hervorgeht.

## II. Der Anfang der Metaphysik

Das aristotelische Paradigma der Rückbeziehung auf die Vorgeschichte kann in gewisser Weise als Modell für unsere Beschäftigung mit Aristoteles dienen.

<sup>6</sup> *Met.* A 2.983 a 21, vgl. 982 a 4.

<sup>7</sup> *Met.* A 10.993 a 15f.; *μετάλογιστήν γὰρ ἔοικεν ἢ πρῶτον φιλοσοφία περὶ πάντων.*

<sup>8</sup> *Met.* A 3.984 b 18f., 984 b 10f.; A 10.993 a 13–15.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, §§ 6, 7, 9, 15.

Diese nimmt im Horizont philosophiehistorischer Forschung einen besonderen Rang ein. Es geht nicht einfach um eine historische Selbstrituierung gegenwärtigen Denkens und um die Aufhellung bestimmter Begriffe und Problemkonstellationen aus ihrer Herkunft und ihrem Kontext. Solches findet in der philosophischen Reflexion vielfach statt, und es ist für die Selbsttransparenz des fachlichen Diskurses von großer Bedeutung. Leitbegriffe wie ‚Mensch‘, ‚Staat‘, ‚Freiheit‘, ‚Leben‘ sind nicht transzendente Gegebenheiten oder apriorische Konstrukte. Sie gewinnen ihre Bedeutung in real- und ideengeschichtlichen Zusammenhängen, von denen auch ihre Verwendung im aktuellen Diskurs nicht abgelöst ist. Doch meint die uns hier interessierende Rückschau Spezifischeres als diese generelle historische Selbstaufklärung des Denkens. Es geht um die Rückbesinnung auf einen Anfang, der für das aus ihm Kommende und die Rückbesinnung auf ihn selbst konstitutiv ist.

Nun scheint eine Ursprungsreflexion dieser Art mit grundsätzlichen Problemen behaftet. Sie zeigen sich bereits im Blick auf die Herkunftsbesinnung der aristotelischen Metaphysik selbst. Wie können wir uns dessen vergewissern, dass die Vorgeschichte, auf die sich Aristoteles zurück bezieht, tatsächlich den Weg markiert und die Spuren anlegt, die Aristoteles in ihr erkennt, die er in seinem Werk aufnimmt und weiterverfolgt? Das Problem liegt darin, dass uns aus dieser frühen Periode nur Bruchstücke überliefert sind, die zudem in einer Tradierung auf uns gekommen sind, deren erste und in höchstem Maße prägende Station Aristoteles selbst ist. Jeder Versuch, die Zeugnisse in ihrem eigenen Anliegen und originären Gehalt zum Reden zu bringen, hat sich zuallererst mit dieser aristotelischen Perspektivierung auseinanderzusetzen. Deren Auswirkung tangiert nicht nur die Überlieferung des Textbestandes, sondern ebenso den Denkhorizont, innerhalb dessen wir uns bewegen, und das Vorverständnis von Metaphysik, das als heuristischer Schlüssel die historische Herkunftsforschung unweigerlich bestimmt. Die Frage, wieweit die vorsokratischen Formen des Denkens und Forschens *wirklich* die Vorgeschichte des metaphysischen Denkens bilden – und nicht vielmehr noch gar keinen Bezug zu Späterem haben und erst kontingenterweise zu diesem in ein Verhältnis zu stehen gekommen sind, vielleicht Anfänge von anderem waren, das sich anderswo oder nur fragmentarisch ausgebildet hat: Diese an sich berechtigtere Frage ist in gewisser Hinsicht auch künstlich. Die Wahrnehmung des Anfangs ist eine nachträgliche. Frühere Ereignisse werden im Nachhinein zum Beginn einer Geschichte. Der Anfang einer Tradition wird von nachfolgenden Generationen, die sich von ihm ansprechen lassen und in ihm eigene Fragen und Anliegen erkennen, als solcher aufgefasst und zum Anfang gemacht.<sup>9</sup>

Gewiss gibt es Anfangsformationen, die von sich aus prospektiv, als initiale Gründung angelegt sind und nicht erst im Nachhinein zum Ursprung einer mit ihnen einsetzenden Geschichte oder einer aus ihnen hervorgehenden Gestalt werden. In dieser Hinsicht unterscheidet sich unser Rückblick auf Aristoteles von dessen eigener Rekonstruktion des noch im Unbestimmten sich bewegenden vorsokratischen Denkens. Aristoteles' eigene Schrift versteht sich durchaus als Gründungsdokument, als Beginn und reflektierte Bestimmung einer bestimmten Wissensform. Dennoch ist Aristoteles' Bezug auf die stammelhnde Vorgeschichte auch für unseren Rückblick auf ihn lehrreich. Auch seine Schrift tritt – ganz unabhängig von Fragen der Entstehung und textuellen Komposition – nicht als ein geschlossenes System auf, sondern als Dokument einer Suche nach dem eminenten Wissen, die unterschiedliche Anläufe nimmt, Überlegungen verfolgt und Orientierungen vereinigt. Zum herausragenden Referenzpunkt der Tradition wird sie durch die Wirkungsschichte, in welcher sich Rezeption, Interpretation, Profilgebung und Weiterbildung durchdringen. Sie integriert selbst eine mehrdimensionale Vor- und Entstehungsgeschichte, in welche neben den Strömungen der Vorsokratik vor allem eine durchgehende Auseinandersetzung mit der platonischen Philosophie eingeht, und sie erarbeitet auf dieser Grundlage ein Konzept von Metaphysik, das zum Referenzpunkt der weiteren Entwicklung wird. Die aristotelische Metaphysik bildet eine Grundlage für die Selbstverständigung der Philosophie und einen privilegierten Anknüpfungspunkt ihrer Entwicklung. Um genauer zu fassen, worin sie für das philosophische Denken eine Basis der Weiterbildung, aber auch der Distanzierung abgibt, sind die sie charakterisierenden Grundzüge herauszustellen.

### III. Das aristotelische Modell – Fluchtlinien metaphysischen Denkens

Das Eingangskapitel der *Metaphysik* will den Nachweis erbringen, dass die sogenannte Weisheit eine Wissenschaft der ersten Ursachen und Prinzipien ist.<sup>10</sup> Beide Begriffe sind für das Verständnis der gesuchten Wissenschaft gleichmaßen grundlegend, der Begriff der *ἀρχή* wie der Begriff des Ersten. Zum einen gilt, dass nur Prinzipienkenntnis wirkliches Wissen (im Gegensatz zum bloßen Erfahrensein) begründet und dazu befähigt, zu lehren. Zum anderen geht es nicht nur um Prinzipienkenntnis als solche, sondern, wie Aristoteles in II.2. spezifiziert, darum, nach jeder der vier Ursachentypen das letzte bzw.

erste Prinzip zu kennen, da ohne diese Letztbegründung das Wissen ins Unendliche progredieren würde und keine wirkliche Erkenntnis (wie in der Realität keine seinsmäßige Fundierung und Zweckausrichtung) zustande käme. Im Begriffskatalog des 5. Buches verschränkt Aristoteles beide Ideen, indem er den Begriff der *ἀπὸ* bzw. der *αἰτία* als ein Erstes (*πρῶτον*) expliziert, „von welchem das Sein oder die Entstehung oder die Erkenntnis eines Dinges ausgeht.“<sup>11</sup> Prinzip und Erstheit explizieren sich gegenseitig, wobei beides in der Mehrdimensionalität des Seins-, Entstehungs- und Erkenntnisgrunds thematisch wird. Der Begriff des Ersten, den Aristoteles wiederum nach der dreifachen Hinsicht des dem Begriff, der Erkenntnis oder der Zeit nach Ersten differenziert,<sup>12</sup> markiert den Fluchtpunkt der (ihreits mehrschichtigen) Relation von Früher und Später.<sup>13</sup> Diese Relation ist für alles seinsmäßige Begründen wie für alles Verstehen konstitutiv, welches immer eines von einem anderen her, das ihm gegenüber das Frühere ist, erfasst, in letzter Instanz von einem absolut Früheren, Unbedingten her, hinter welches nicht weiter zurückgegangen werden kann. Metaphysik ist Wissenschaft vom Ersten und Letzten. Nicht irgendwelche Gründe will sie auffindig machen, sondern das unhintergebar Erste, das allen anderen Fundamenten vorausliegt und selbst keine weitere Voraussetzung hat, sondern, voraussetzungsloser Anfang (*ἀρχὴ ἀνωθέτως*) ist.<sup>14</sup> Diese Bestimmung charakterisiert das allgemeine Konzept der von Aristoteles ins Auge gefassten Wissenschaft.

Nun bleibt in solcher Umschreibung offen, auf welchem Weg die Ursachenforschung vorangehen, in welcher Dimension, nach welcher Hinsicht sie das Erste suchen soll. Ersichtlich ist es ja nicht so, dass die *Metaphysik* etwa entsprechend der auch in der *Physik* statuierten Vier-Ursachen-Lehre das Erste in jeder dieser Ursachenketten ergründete. Erkennbar sind zwei Hauptstoßrichtungen, nach denen Aristoteles selbst die Frage nach den Prinzipien ausformuliert. Das eine ist die ontologische Fragerichtung, die Aristoteles im Buch T als Frage nach dem Seienden als Seienden exponiert und dann in den Büchern Z, H, Θ als Frage nach der Substantialität vertieft, das andere die theologische Forschungsrichtung, welche (in Buch E) die Frage nach dem höchsten Seienden, dem Göttlichen stellt und (in Buch Λ) die Existenz und Lebensform des ersten Bewegers und dessen Funktion für die Ordnung des Ganzen beschreibt. Damit sind zwei Richtungen angezeigt, nach denen Aristoteles die metaphysische Tradition begründet, die auf der einen Seite die

allgemeinsten Formen des Seins bzw. die Kategorien unseres Sprechens über Wirklichkeit überhaupt analysiert, auf der anderen Seite das höchste Seiende und die Welt im Ganzen betrachtet. Wenn man so will, ist hier die Zweigliedrigkeit der Metaphysik angelegt, die deren Folgegeschichte durchzieht und etwa in der neuzeitlichen Unterteilung von allgemeiner und spezieller Metaphysik begegnet, wobei Aristoteles die Zusammengehörigkeit beider Forschungsrichtungen behauptet,<sup>15</sup> ohne indes ihre Verbindung letztlich zu klären; ohnehin ist klar, dass sich das unter dem späteren Titel der Metaphysik zusammengefasste Konvolut von Untersuchungen nicht problemlos auf diese spätere Systematisierung abbilden lässt, und es ist eine offene (von Aristoteles selbst als erste Aporie<sup>16</sup> thematisierte) Frage, wieweit sich das aristotelische Konzept überhaupt einheitlich fassen lässt. Festzustellen ist zunächst nur, dass Metaphysik nach beiden genannten Hinsichten in der Geschichte strittig geworden ist, im Blick auf die mit der speziellen Metaphysik verbundenen Totalisierungen und Weltbilder wie mit Bezug auf die allgemeinen ontologischen Bestimmungen sowohl hinsichtlich ihrer spezifischen Prägung wie der von ihnen beanspruchten Objektivität und Universalität. Im Folgenden sollen aus den komplexen und vielschichtigen Untersuchungen der aristotelischen *Metaphysik* Eckpfeiler herausgestellt werden, welche die Wirkungsgeschichte prägen und nicht zuletzt Angelpunkte des Streits um die Metaphysik definieren. Dabei soll der Schwerpunkt auf der ersten Forschungsrichtung liegen.

### 1. Von der Ontologie zur Usiologie

Es ist die Forschungsrichtung, die auf die „ersten Ursachen des Seienden als solchen“<sup>17</sup> zielt und die allgemeinsten Merkmale dessen, was überhaupt ist, bestimmen will. Sie hat für die Folgegeschichte vielleicht die größte Prägekraft gehabt: Aristoteles konzipiert eine Untersuchung, die sich durch ihren Abstraktheitsgrad jenseits der Fachwissenschaften ansiedelt: Sie interessiert sich für das, was ein Seiendes als solches ausmacht, unabhängig davon, ob es sich um ein Lebewesen, ein Dreieck, einen Menschen oder einen Gott handelt. Ihr Gegenstand sind Formbestimmungen, die unser Denken und Sprechen strukturieren und unser allgemeines Wirklichkeitsverständnis bestimmen, die aber nach dem Selbstverständnis der Metaphysik nicht nur subjektive Auffassungsweisen, sondern identischerweise objektive Seinsformen sind. Dazu zählt ganz Verschiedenes: Untersuchungen über die Einheit und

11 *Met.* Δ 1.1013 a 17–19: *πιστῶν μὲν ὄντων κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεσθαι ἢ γίνεσθαι.*

12 *Met.* Z 1.1028 a 32 f.

13 *Met.* Δ 11.

14 *Met.* Γ 3.1005 b 14; vgl. Platon, *Resp.* 510 b 7, 511 b 6, 533 c 8.

15 Vgl. *Met.* E 1.1026 a 29–32.

16 Vgl. *Met.* B 1.995 b 5 f.: *ἔστι δ' ἀπορία πῶς ἂν μὲν ἐν τοῖς περὶ φυσικῶν ἀντιφθέκτων μὲν πῶς ἂν μὴ αἰτία ἢ πολλαῶν ἐπιτηγῶν θεορῆσαι τὰς αἰτίας.*

17 *Met.* Γ 1.1003 a 31: *τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας.*

ihre Gegenbegriffe (Verschiedenheit, Unähnlichkeit, Ungleichheit, Gegensatz, Differenz),<sup>18</sup> darüber hinaus „das Früher und Später, Gattung und Art, Ganzes und Teil und anderes dergleichen“<sup>19</sup> sowie die allgemeinsten Denkgesetze, die Aristoteles stellvertretend am Beispiel des ausgeschlossenen Widerspruchs untersucht: In alledem geht es um Grundbegriffe und Formen des Denkens, die von den anderen Wissenschaften in Anspruch genommen, aber nicht reflektiert und systematisch erarbeitet werden.

Die Durchführung dieser Aufgabe der Ersten Philosophie nimmt Aristoteles nun in einer ganz spezifischen Fokussierung vor. Genauer handelt es sich um einen zweifachen Schritt, eine zweifache Engführung, die dem metaphysischen Projekt seine charakteristische Prägung verleiht. Die erste führt vom Sein zur Substanz, die zweite von der Substanz zur Wesensform; in gewissem Sinn kann man daran die dritte Engführung anschließen, die zur höchsten, göttlichen Substanz führt und damit in die andere Hauptrichtung der Prinzipienforschung einmündet.

Die beiden Schritte, die hier nur schematisch zu benennen sind, sind für den aristotelischen Gedankengang von schlechthin fundamentaler Bedeutung: Ihr Ausgangspunkt ist die Analyse des Worts *ὄν*, das nach der berühmten (aber uneindeutigen)<sup>20</sup> Formel in vielfacher Bedeutung ausgesagt wird, aber stets „in Beziehung auf Eines“ (*πρὸς ἓν*)<sup>21</sup>. Die *πρὸς ἓν*-Analogie unterstellt die basale Differenz zwischen einer primären, eigentlichen Wortverwendung und den sekundären, gleichsam indirekten Verwendungen, die immer nur im Rückbezug auf die erste verstehbar sind – eine Differenz, die das Paradigma des Prädikats ‚gesund‘ plastisch vor Augen stellt: Die Kleidung, die nicht selbst gesund ist, kann so heißen mit Bezug auf den Organismus, der an ihm selbst gesund oder krank sein kann. Die Übertragung dieser Relation auf das Verständnis von *ὄν* ist nun allerdings keine triviale Analogie semantischer Strukturen. Vielmehr beinhaltet sie eine gewichtige ontologische These. Sie steht für die Überzeugung, dass es Entitäten gibt, die im eigentlichen Sinn, durch sich selbst bestehen, und andere, die nur in Abhängigkeit von anderem oder mit Bezug auf anderes sind. Man kann darin eine

18 *Met.* Γ 2.1004 a 8–22.

19 *Met.* Γ 2.1005 a 16–18: *πρωτέρον καὶ ὑστέρησον, καὶ γένεσις καὶ αἰῶνας, καὶ ὄλου καὶ μίπουσις καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιοῦτων.*

20 Die Formel wird von Aristoteles in zwei unterschiedlichen Weisen verwendet, einerseits (in Γ 2) als Unterscheidung gemäß den Kategorien, andererseits (in Α 7 und Ε 2) als Unterscheidung zwischen dem akzidentell ausgesagten Sein, dem Sein gemäß den Kategorien, dem Sein im Sinne des Wahnsseins und dem Sein dem Vermögen und der Verwirklichung nach. Vgl. dazu Ε. Tugendhat, Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Metaphysik Α 7), in: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1992, 136–144.

21 *Met.* Γ 2.1003 a 33: *πρὸς ἓν.*

Erbschaft der zwar anders angelegten, doch im weiten Sinn verwandten platonischen Grundüberzeugung der „zwei Arten von Seienden“<sup>22</sup> sehen, deren tiefste Seinsdifferenz (neben veränderlich-ewig, sichtbar-unsichtbar etc.) die zwischen selbständiger und unselbständiger Existenz ist. Im engeren Sinn wird die Differenz als die zwischen dem substantiell und dem akzidentell Seienden ausgearbeitet, die für Aristoteles schließlich zur Folgerung führt, dass das primär Seiende, die Substanz, das in der Untersuchung eigentlich Aufzuhellende sei, wie dies der emphatische Satz in Ζ 1 festhält: Da „die von alters her und jetzt und für immer uns umtreibende Frage, was das Seiende sei, nichts anderes meint als die Frage, was die *ousia* sei“, hat die Erste Philosophie „hauptsächlich und zuerst und sozusagen einzig zu betrachten, was das in diesem Sinne Seiende ist“<sup>23</sup>.

Innerhalb dieser Betrachtung kommt dann die zweite Fokussierung zum Tragen, welche die unterschiedlichen Kandidaten für substantiell Seiendes (Ζ 2) und die verschiedenen Begriffsbestimmungen von *ὄν* (Ζ 3) analysiert und sich schließlich auf die Frage zentriert, ob eher der Stoff oder die Form das Wesentliche, wahrhaft Seiende in den Dingen ausmacht. Es ist die Alternative, die Aristoteles schon im Bericht über die Vorsokratiker als die basale Frontstellung des anfangenden Denkens herausstellt, wobei er festhält, dass „von den ersten Philosophen die meisten nur die stoffartigen Prinzipien für die Prinzipien aller Dinge“ gehalten haben, in welchen sie in der Tat so etwas wie deren Substanz erkannten: als dasjenige, „woraus etwas ursprünglich entsteht und wohin es zurückkehrt“ und welches zugleich das Beharrliche ist, das im Wandel der Eigenschaften konstant bleibt und ihm zugrunde liegt.<sup>24</sup> Die nähere Analyse der *ὄν* führt dann allerdings zur Verwerfung dieser Sichtweise, nach welcher „der Stoff Substanz ist“, da diesem die distinktiven Kennzeichen der *ὄν*ität, selbständig (*χωριστόν*) und ein Bestimmtes (*τόθε τι*) zu sein, abgehen.<sup>25</sup> Die Gegenvariante besteht darin, die Form (*εἶδος*) bzw. Wesensbestimmtheit (*τί ἦν εἶναι*) als dasjenige zu definieren, was letztlich die Substantialität des primär Seienden ausmacht. Die Argumente und Überlegungen, die Aristoteles in dieser Grundthese des Essentialismus zusammenschließt, sind vielschichtig-komplex und bilden einen der Hauptgegenstände der exegetischen Bemühung um die *Metaphysik*. Daraus seien nur wenige

22 *Phd.* 79 a: *ὄν αἰὼν τῶν ὄντων.*

23 *Met.* Ζ 1.1028 b 3–7: *καὶ ἓν καὶ τὸ πάνα τε καὶ ὦν καὶ ἀει ἤρτουμένον καὶ ἀει ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτ' ἔστι τίς ἡ οὐσία. [...] ὄν καὶ ἦν καὶ μάλαστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰσὶν ἀπὸ τοῦ ὄντος ὄντος θεωρητῶν τί ἔστιν.*

24 *Met.* Α 3.983 b 6–18: *τὸν δὲ πρῶτον φύλοσσορησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν τῆς εἶδος φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων [...] καὶ ἔξ οὗ γίνεσθαι πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθίβεται τελευτῶν.*

25 *Met.* Ζ 3.1029 a 27: *ὄντων εἶναι τῆν ἴλην.*

Aspekte genannt, die nicht zuletzt für die kritische Auseinandersetzung um das aristotelische Konzept von *Belang* sind.

Der Rahmen der Argumentation ist durch die Zusammenführung von epistemologischer und ontologischer Betrachtung bestimmt, welche die Kriterien des in höchster Weise Seienden zugleich als die des am meisten Erkennbaren fasst. Es geht um ein Erstes, das in sich in eminenter Weise sowohl wie erkannt wird und darin, nach beiden Hinsichten, Voraussetzung und Grundlage für anderes ist. Die Herausforderung besteht darin, zu zeigen, dass beide Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dass Seiendes gerade durch das, was es in sich begriffbar macht, sowohl Selbstständigkeit erlangt wie anderem als Fundament dient. Zugrunde liegt die Intuition, dass etwas kraft seiner Bestimmtheit, die Aristoteles als Artbestimmung („Art einer Gattung“<sup>26</sup>) fasst und die es letztlich identifizierbar und in dem, *was es ist*, erkennbar macht, eigenständiges Sein besitzt. Zwischen dem Seienden und seiner Speziesbestimmtheit gibt es kein Auseinanderfallen: Es gibt nicht ein leeres Etwas, dem zusätzlich die Wesensbestimmtheit Pferd oder Baum zukäme. Vielmehr, so die aristotelische Formulierung, sind „das *ti en einai* und das einzelne dasselbe“<sup>27</sup>, wie es exemplarisch für die platonischen Ideen, das Verhältnis zwischen dem Guten selbst und dem Gutsein, gilt; sonst „würde es von dem einen [dem Seienden] keine Wissenschaft geben und das andere [das *ti en einai*] würde nichts Seiendes sein“<sup>28</sup>. Etwas begreifen heißt auf der einen Seite es in seiner Bestimmtheit erfassen; auf der anderen Seite wäre ein Begreifen dieser Bestimmtheit, das diese nicht *als seiend* erfasst, kein wirkliches Erkennen, nicht von einer leeren Konstruktion zu unterscheiden. Die Ideen sind Modell eines eminenten Seienden, das mit seiner Bestimmtheit unmittelbar identisch ist; das durch sie verkörperte Verhältnis aber soll gelten, „auch wenn es keine Ideen gibt.“<sup>29</sup>

Kraft seiner Wesensbestimmtheit ist Seiendes *eines* in der zweifachen Bedeutung der inneren Einheit, welche mehr als bloße Kontinuität oder äußere Verbindung meint, und der Individualität des einen unter anderen.<sup>30</sup> Anders als in der späteren Tradition, in welcher die *causa formalis* die allgemeine Wesensnatur darstellt, die den Exemplaren einer *species* gemeinsam ist und der gegenüber der Stoff als Individualisationsprinzip fungiert, hat Aristoteles

26 *Met.* Z 4.1030 a 12: γένους εἶδόν.

27 *Met.* Z 6.1031 a 15 f.: πρόσπον δὲ ταυτὸν ἕστυν ἢ ἕτερον τὸ τι ἢν εἶναι καὶ ἕκαστον, οὐκ ἕτερον.

28 *Met.* Z 6.1031 b 3 f.: τὸν μὲν οὐκ ἕσται ἐμοτημη, τὰ δ' οὐκ ἕσται ὄντα.

29 *Met.* Z 6.1031 b 14: κἄν μὴ ἦ εἶδόν.

30 Zum Zusammenhang zwischen Wesensbestimmung und Individuation vgl. das „Prinzip der Sorraldependenz der Identität“, das Christof Rapp als Angelpunkt der aristotelischen Substanzlehre herausarbeitet: Chr. Rapp, *Persistenz und Substantialität. Untersuchungen zum Verhältnis von sorralen Termen und aristotelischer Substanz*, Freiburg–München 1995, 15.

hier die inwohnende Form vor Augen, die zusammen mit dem Stoff das konkrete Einzelwesen konstituiert.<sup>31</sup> Die Form ist die strukturierend-synthetische Kraft, die das materiale Substrat zum bestimmten Einzelwesen bildet; so wird nicht im eigentlichen Sinn die Wesensform *vom* Stoff ausgesagt, da sie ihn vielmehr erst zu dem *Einen* macht, dem Bestimmungen zugesprochen werden können.<sup>32</sup> Sie verleiht dem Gegenstand seine spezifische Gestalt, die ihn nach außen unterscheidet und nach innen zusammenhält; kraft ihrer hat Seiendes als Individuiertes Bestand, kraft ihrer ist es nicht nur bestimmt, sondern *ist* es. Ich will an dieser Stelle nicht dieses schwierige Theorem der aristotelischen Substanzlehre, das in der Literatur auch unter dem Titel der individuellen Form diskutiert worden ist,<sup>33</sup> für sich vertiefen. Erhellend für den Sachverhalt ist das Beispiel, das für Aristoteles als Paradigma der *οὐβία* dient: das Modell des Lebewesens. Menschen, Tiere, Pflanzen stehen stellvertretend für das, „was wir am meisten als *ousia* bezeichnen“<sup>34</sup>; die „natürlichen Wesen“ sind die allgemein anerkannten, unkontroversen Substanzen,<sup>35</sup> ja, vielleicht „hat nichts von dem, was nicht von Natur besteht, zu den Substanzen zu zählen.“<sup>36</sup> Lebewesen verkörpern exemplarisch jene Doppelseitigkeit von Einzelheit und Essentialität; sie sind von sich aus individuiert und spezifiziert. Anders als bei Artefakten ist sowohl ihr *εἶδος* eindeutig bestimmt, das nicht einer Aggregierung von Elementen gleichsam von außen zugewiesen (sondern durch Zeugung von einem Wesen gleicher Art übertragen) wird, wie auch ihre Zahl und Individuiertheit feststeht (während sie bei Artefakten und unbelebten Körpern schwankend sein kann). Die Stufen des Lebendigen sind zugleich Stufen der Individuation und Selbstbezüglichkeit. Das Lebewesen, exemplarisch in seiner höchsten, personalen Gestalt, steht für das Urmodell der Substanz – und ist in der Ideengeschichte als gleichermaßen voraussetzungsreich kontrovers diskutiert worden.

Zwei Fluchtlinien dieser Zusammenführung von Bestimmtheit und Sein werden in den Büchern Θ und Λ der *Metaphysik* weiter ausgezogen. Die erste hat ihren Fluchtpunkt in der These, „dass die *ousia* und das *eidos* Verwirklichung (*energeia*) sind.“<sup>37</sup> Im Kontext der allgemeinen Erörterung des Verhält-

31 *Met.* Z 11.1037 a 29 f.

32 Vgl. E. Tugendhat, *Ti kata timos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg–München 1958, 84 ff.

33 Vgl. M. Frede/G. Patzig, *Aristoteles' „Metaphysik Z“*. Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde., München 1988.

34 *Met.* Z 7.1032 a 19: ἃ δὴ μάλιστα ἀργυραὺν οὐβίαις εἶναι.

35 *Met.* H 1.1042 a 7 f.: αἱ φουκαὶ.

36 *Met.* H 3.1043 b 21 f.: ἰσόος μὲν οὖν οὐδ' οὐβία εἶσιν οἱτ' ἀπ' αὐτῶν ταῦτα οἱτε τι τὸν ἄλλων ὄσα μὴ φούσα συνώσθηκεν.

37 *Met.* Θ 8.1050 b 2 f.: ὄσπερ φανερόν ὅτι ἡ οὐβία καὶ τὸ εἶδος ἐνεργεῖα ἕστυν.



nisses von δύναμις und ἐνέργεια entwickelt Aristoteles die These vom Primat des Akts gegenüber dem Möglichen, die er dann mit der ontologischen Relation von Stoff und Form verschränkt. Das wahrhaft Seiende, auf welches die Ousiotogie hinzielt, ist wesentlich als Vollzug, als aktual Seiendes gedacht. In eminenter Weise trifft dies für das höchste Seiende zu: Das Göttliche, Ewige, existiert als reine Wirklichkeit; jedes Verfügen über Potentialität wäre eine Einbruchstelle des Nichtseinkönnens, der Sterblichkeit und der Kontingenz. Das Ewige ist ein notwendig Seiendes, das jede Möglichkeit des Nicht- und Andersseins aus sich ausschließt. Der reine Akt ist nicht einfach nur die eine Seite eines Gegensatzes, sondern gewissermaßen die Vereinigung beider Seiten durch die gänzliche Absorption der einen durch die andere. Von solcher Seinsmächtigkeit ist der erste Bewegter, darüber hinaus aber alles, was in ewiger Bewegung ist: „Die Sonne, die Gestirne und der ganze Himmel sind stets in Verwirklichung, und man braucht keine Angst zu haben, dass sie einmal still stehen, wie dies die Naturphilosophen befürchten.“<sup>38</sup> Die Form, die sich als vereinheitlichend-strukturierende Kraft gezeigt hat, ist generell das Prinzip der Verwirklichung, dem der Stoff als Dimension des Möglichen und Potentialen gegenübersteht. Das εἶδος ist an ihm selbst nicht bloße Instanz der Identifizierbarkeit, sondern als vereinheitlichende Gestaltung zugleich Macht des Wirklichwerdens und Offenbarens.<sup>39</sup> Beide Vollzüge sind zwei Seiten derselben ἐνέργεια: das Herausstreten aus dem Formlos-Potentialen und die Zusammenfügung zur Einheit bis hin zur strikten Individualisierung, das Aktualsein und das Einsein. Die strukturelle Bestimmung der οὐσία als τὴν εἶναι findet ihren Abschluss, aber auch ihren Grund, in der dynamischen Überformung des εἶδος als ἐνέργεια. Verwirklichung kommt nicht als ein Anderes zur Form hinzu, sondern erweist sich als deren eigenste Seinsweise. Von da her wird die Eingangsthese der Fundierung des Seins im Wesen eingeholt, die ‚essentielle‘ These, dass die Wesensform der wahre Seinsgrund<sup>40</sup> der Dinge sei. Sie ist Grund des Was und Dass zugleich, weil das Was gar nicht in Abstraktion vom Prozess seiner Verwirklichung konsequent zu Ende gedacht werden kann. Wahrhaftes Sein heißt Wesensverwirklichung.

## 2. Metaphysik als Theologie

Die andere Fluchtlinie führt diese Idee weiter aus in der Beschreibung des höchsten Sendenden, welches als Ursache der Bewegtheit und der Ordnung

aller Dinge in den Blick kommt. Der Beweis der Existenz des unbewegten Bewegers verläuft wesentlich über die genannten Merkmale der Ewigkeit, Singularität, Notwendigkeit und reinen Aktualität, welche die Bewegung des Alls auszeichnen und zugleich für emphatische Merkmale des eminent Seienden stehen. Als Prinzip der ewig-notwendigen Bewegung kann nur eines in Frage kommen, „dessen Wesen Verwirklichung“ und das selbst „ohne Stoff“ ist.<sup>41</sup> Die Kennzeichnung des ersten Ursprungs als einer potenzfreien, reinen Aktualität stellt die frontale Antithese zur mythischen Ursprungserzählung dar, welche das All aus dem Chaos und der Nacht hervorgehen lässt.<sup>42</sup> Gegen solche genealogische Herleitung hält Metaphysik am strengen Grundsatz fest, dass das Höhere nicht aus dem Niedrigeren, das Bestimmte nicht aus dem Unbestimmten verständlich gemacht werden kann. Nur das in sich Intelligibelste, das gleichzeitig das in höchster Weise Seiende ist, kann Seins- und Erkenntnisgrund für Anderes sein. Seine letzte Überhöhung hat dieses Erste und Göttliche schließlichs darin, dass sein Sein nicht nur reiner Vollzug und Verwirklichung, sondern Lebendigkeit, „bestes und ewiges Leben“ ist.<sup>43</sup> Es realisiert sich als reines Denken, dessen Vollzug Aristoteles als höchste Tätigkeit und höchste Erfüllung, als Lustvollstes (ἡδίστον), auszeichnet. Gezeichnet ist eine Vollkommenheit, die zugleich Vollendung für das tätige Subjekt selbst ist. Im Bild des göttlichen Lebens kommen die beiden Leitideen des wahrhaftigen Seins und des Glücks in ihren höchsten Steigerungen zur Konvergenz.

Nur stichwortartig sei der weitere Horizont benannt, in welchem Aristoteles das Prinzip aller Dinge im Schlusskapitel des XII. Buchs erörtert und das Themenfeld der Metaphysik gleichsam nach der komplementären Hauptstoßrichtung eröffnet. Das erste Prinzip steht hier nicht nur als Bewegungsurprung, sondern als Ordnungsprinzip des Alls in Frage, wobei Aristoteles die Frage in zweierlei Hinsicht spezifiziert und dadurch über die „Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten“<sup>44</sup> der vorsokratischen Weltklärungen hinausgeht. Zum einen geht es nicht einfach darum, irgendwelche Gesetzmäßigkeiten im Werden und Vergehen, im Wechselspiel der Elemente oder der Aggregation der Atome aufzufindig zu machen, sondern es geht um das höchste Ordnungsprinzip, das zugleich das eminente Prinzip des Seins ist, um das Gute, das „unter allem am meisten Prinzip ist“.<sup>45</sup> Zum anderen geht es darum, dieses Prinzip, das ein immanentes Strukturprinzip des Wirklichen ist, zugleich als erstes, transzendentes Prinzip jenseits der sinnlich erfahrbaren

38 Met. Θ 8.1050 b 22–24: οὐδὲ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἦλαος καὶ ἄστροα καὶ ὁλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερόν μὴ μορε στῆν, ὁ φοβόθωνται οἱ περὶ φύσεως.  
39 Tugendhaft, *Ti kata thnos* (wie Anm. 32) 68, 90.  
40 Met. Δ 8.1017 b 14–16: ἄλλων δὲ τῶστων ὁ ἀνὴρ ἡ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπαρχόν ἐν τοῖς τοιοῦτοις οὐσῶ μὴ λείπειται καθὼς ὑποκειμένου, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ σώματι. Ferner Z 17.1041 b 28.

41 Met. Α 6.1071 b 20 f.: ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια ... ἀνευ ὕλης.  
42 Met. Α 6.1072 a 7 f.  
43 Met. Α 7.1072 b 28: ἡσὴ ἀπλοῖα καὶ αἰδιος.  
44 Met. Α 10.1075 a 25: ἀδύνατα συμβῆναι ἢ ἄστροα.  
45 Met. Α 10.1075 a 37: καίτοι ἐν ἄστροα μάλιστα τὸ εἶναι οὐ ἀπρη.

Dinge zu setzen. Es ist letztlich die Herrschaft des Einen, mit der Aristoteles die metaphysische Untersuchung abschließt.<sup>46</sup> Ohne dass es näher ausgeführt würde, ist bemerkenswert, dass Aristoteles zum Schluss das Thema der Ordnung des Alls zur Sprache bringt, das in der Substanzlehre so nicht Thema ist und das auch im Theorem des unbewegten Bewegers nur am Rande aufscheint. Bedeutsam ist ebenso, dass dieses Ordnungsprinzip als erster Ursprung konzipiert ist, der wiederum als höchste Substanz und höchste Gestalt des Seienden gefasst ist, so dass das Grundkonzept hier Gedankenlinien zusammenführt, die sowohl in der vorausgehenden Entstehungsgeschichte der Metaphysik auf getrennten Wegen ausgebildet werden wie sie auch in der späteren Tradition in verschiedenen Strängen der Metaphysik – als Ontologie, Theologie, Kosmologie – ihre Ausarbeitung finden. Die Frage nach dem Seienden als Seienden konvergiert an ihrem Kulminationspunkt mit der Lehre vom höchsten Wesen, das seinerseits für die Bewegung und Ordnung des Alls Prinzipienfunktion ausübt. Die Erforschung der ersten Ursachen soll gleichzeitig eine Erkenntnis dessen, was die Seiendheit alles Seienden ausmacht, ein Wissen vom höchsten Seienden und ein Begreifen der Wirklichkeit im Ganzen ermöglichen. Allerdings ist die innere Einheit dieser Konstellation bei Aristoteles nicht systematisch reflektiert. Für ihn stellt weder die Unterschiedlichkeit der Fragerichtungen der Metaphysik einen Irritationspunkt noch ihre Zusammengehörigkeit ein Problem dar. In gewisser Weise geht die Unterbestimmtheit dieser Konstellation in die Wirkungsgeschichte seines Werks wie in die Problemgeschichte der Metaphysik ein. In welcher Weise sie darin mit dem Streit um metaphysischen Thesen und Prämissen interferiert, wäre im Einzelnen zu zeigen.

#### IV. Metaphysik und Metaphysikkritik

Die Geschichte der Metaphysik ist keine homogen-lineare Entwicklung. Sie ist die Geschichte einer vielschichtigen, auf unterschiedlichen Wegen und in immer neuen Ansätzen operierenden Selbstverständigung des metaphysischen Denkens, in welcher dieses sich zugleich im Spiegel seiner Kritik über die eigenen Fragen, Wege und Denkformen verständigt. Wie die Fortschreibung und Neuinterpretation die Konturen des metaphysischen Denkens schärfer hervortreten lässt, so behauptet dieses seine Identität im Medium der Kritik. Die Auseinandersetzung lässt Weichenstellungen und Probleme erkennen, die

in ihm verhandelt werden. Kant sieht in der Metaphysik einen Kampfplatz endloser Streitigkeiten, die durch die Unabweisbarkeit, aber auch Unbeantwortbarkeit ihrer Fragen hervorgerufen werden (vgl. KrV A VII f.). Die Beharrlichkeit der Kritik, welche die Metaphysik wie einen Schatten begleitet, gehört zu deren auffallenden Merkmalen. Tatsache ist, dass analoge Streitpunkte die Auseinandersetzung um die Metaphysik vom Anfang bis in neueste Diskussionen hinein prägen. Daraus seien nur einige Aspekte genannt, die dem Profil der umrissenen Entstehungsgeschichte korrespondieren.

Die beiden ersten entsprechen den zwei Hauptrichtungen, unter denen die Herausbildung des metaphysischen Denkens bei Aristoteles in den Blick gekommen ist: einerseits als Frage nach dem, was einen Gegenstand in sich begriffbar macht, mit den Fluchtlinien der Substantialität und Wesensbestimmtheit; andererseits als Frage nach dem höchsten Seienden und der Ordnung des Ganzen. Ergänzend ist drittens die Grundhaltung zu nennen, welche dem metaphysischen Denken als Suche nach objektiver Wahrheit zugrundeliegt und die letztlich auf eine affirmative Fundierung unseres Selbst- und Weltverständnisses zielt. Nach allen drei Hinsichten sind der Metaphysik im Laufe ihrer Geschichte Gegenströmungen erwachsen, die ihre Leitideen in Frage stellen.

##### 1. Jenseits von Substanz und Wesen

Die erste Problematisierung betrifft die Grundüberzeugung, dass es in den Dingen ein festes Wesen gibt und dass Erkennen und Sprechen nur in Abstruzung auf letzte Bestimmtheiten möglich sind. In der aristotelischen Theorie wurde diese Sichtweise in zwei Schritten herausgearbeitet, deren erster zur Abhebung des substantiellen vom akzidentellen Sein führte, während der zweite die Substantialität über die Formbestimmtheit definierte. Beide Schritte bilden in der Folgegeschichte herausragende Kristallisationspunkte der Kritik. Einerseits wird die zentrale Bezugnahme auf ein ansichseiendes Wesen als Grundlage konsistenten Sprechens und Erkennens suspendiert; andererseits wird die Bindung der Substantialität an die essentielle Form in Frage gestellt. Gegen diese Bindung rehabilitieren Ansätze der frühen Neuzeit die älteste materialistische Antithese zur platonisch-idealistischen Sichtweise: Nach Thomas Hobbes ist es der Körper als solcher, welcher die Kriterien der Substanz erfüllt (vgl. *De corpore* VIII). Die Formursache, die nach Aristoteles in den Naturphänomenen die Entstehung, die Wesensbestimmung und die Zweckausrichtung begründet, verliert in der neuzeitlichen Wissenschaftstheorie ihre leitende Erklärungsfunktion. Noch tiefer geht die Infragestellung, welche die prinzipielle Ebenendifferenz zwischen einem Ansichseienden und einem ihm Zukommenden, zwischen einem Absoluten und einem Relativa-

46 Die anschließenden Bücher M und N sind wiederum dem eher speziellen Thema der platonisch-pythagoreischen Lehre der Prinzipien, Ideen und Idealzahlen gewidmet. Buch A enthält umgekehrt einen Gesamtabriss der Ersten Philosophie.

len unterläuft. Nicht das In-sich-Bestimmte und Identische gilt als das ursprünglich Intelligible, sondern die Relation, die Struktur, die Funktion und die Differenz.

Unterschiedliche Strömungen des modernen Denkens artikulieren diese Antithese zur metaphysischen Option. Gegen die essentialistische Zentrierung auf das Wesen unterstreicht der Existentialismus den Vorrang der Existenz. Nicht in einer zugrundeliegenden Essenz, sondern in der Weise des Existierens liegt die Wahrheit über den Menschen. Hegels Logik ersetzt die Substantzontologie durch eine Theorie absoluter Relationalität. Kein Erstes und Unmittelbares, sondern die absolute Vermittlung und das Verhältnis von Verhältnissen bilden das Fundament von Sein und Erkenntnis. Anstelle des festen Relats macht das Strukturdenken die Kombinatorik der Relationen zur Basis von Intelligibilität; der Funktionalismus verschärft diese Wendung, indem er – emphatisch bei N. Luhmann – den Primat des Möglichen gegen das Wirkliche, der Bestimmbarkeit gegen das Bestimmte behauptet. Nicht das Einfache, sondern das Komplexere, nicht das aktual Seiende, sondern der Spielraum des Möglichen eröffnet den Raum des Verstehens. In noch anderer Akzentsetzung stellt das Differenzdenken die formalste Auszeichnung des Seins, sein Für-sich-Sein und Mir-sich-Identischsein in Frage. Dabei soll die Rehabilitierung der Relation und Funktion, der Potentialität und Differenz nicht einfach thematische Schwerpunkte verschieben oder begriffliche Hierarchien umkehren, sondern grundlegende ontologische Raster unterlaufen. Postuliert ist ein Denken, das ohne die fundamentalistische Ausrichtung traditionellen Denkens, ohne Suche nach ersten Gründen und letzten Referenzen auskommt. In direkter Umkehrung der Argumente, mit denen Platon und Aristoteles das Festhalten an einem Nichtrelationalen als Grundlage aller Rede behaupten, wird der Verzicht auf solche Fixierung zur Voraussetzung eines angemessenen Verstehens erklärt. In profilierten Konstellationen verbinden sich Gegenentwürfe zur ontologischen Weichenstellung mit Ansätzen moderner Metaphysikkritik. Stellvertretend sei auf die Kritik Heideggers verwiesen, dessen Destruktion der Ontologie die ursprüngliche Falschheit des metaphysischen Programms aufweisen will, die er nicht erst in der Zentrierung auf die substantiale Wesensform, sondern vorgängig in der Frage nach dem Sendenden als Seienden sieht, welche die ontologische Differenz zwischen Sein und Sendendem nivelliert und das von der Metaphysik eigentlich zu be denkende Sein unbefragt lässt. Darin erkennt er nicht nur einen Kategorienfehler, sondern einen fundamentalen Irrweg des Denkens, der dem nihilistischen Grundzug verwandt ist, den Nietzsche in der Metaphysik wahrnimmt. Heideggers Ansatz ist für Autoren wie Derrida und dessen Kritik an einer Metaphysik der Präsenz maßgeblich geworden, auch wenn Heideggers Idee einer Seinsgeschichte in Derridas Augen selbst der metaphysischen Suche nach dem Ersten verhaftet bleibt.

## 2. Pluralität, Kontingenz, Negativität

Die zweite Hauptstiftung der Auseinandersetzung stellt jene Punkte ins Zentrum, die im gängigen Verständnis am entschiedensten der Kritik verfallen sind: metaphysische Weltbilder, die aufs Ganze des Wirklichen ausgreifen und dieses von letzten Prinzipien her begreifen. Totalitätssuppositionen und umfassende inhaltliche Deutungen – des Kosmos, der Ordnung der Kreaturen, der Menschheitsgeschichte – haben in der modernen Kultur weithin ihre Glaubwürdigkeit verloren. Zum Stein des Anstoßes werden Leitbegriffe wie Einheit, Transzendenz, Universalität, Totalität, die für das wissenschaftliche Erkennen Grenzwerte benennen; in radikalerer Problematisierung werden erkenntnisconstitutive Bestimmungen wie Identität und Ordnung zur Disposition gestellt. In vielfältigen Konstellationen werden gegenläufige Leitkonzepte zur herrschenden Diskursordnung rehabilitiert: Pluralität und Partikularität, Offenheit und Unabgeschlossenheit, Irrationalität und Kontingenz.

Doch erschöpft sich die Infragestellung der Metaphysik nicht in der Revision der leitenden formalen und inhaltlichen Konzepte. Prinzipieller gilt die Distanzierung der tragenden Grundhaltung, aus der heraus Erste Philosophie ihr Ziel formuliert und ihre konzeptuellen Grundlagen erarbeitet. Nicht die Uneinholbarkeit ihrer Thesen, sondern die Fragwürdigkeit ihres Projekts wird zum Gegenstand der Kontroverse. Problematisiert wird auf der einen Seite die prinzipielle Ausrichtung auf Wahrheit und Objektivität, auf der anderen das Absehen auf eine affirmative Wirklichkeitsdeutung. Unverkennbar ist Letzteres vielfältig mit den theoretischen Leitbegriffen der Vernunft, Einheit und Ordnung verschänkt. Philosophie soll nicht nur auf das Ganze ausgreifen, sondern dessen Sinn und Rationalität erkunden und dadurch, so Hegel, mit der Wirklichkeit versöhnen. Der begriffliche Streit um Einheit und Vielfalt, Identität und Differenz ist nicht von der normativen Besetzung der Begriffe abzulösen; die Diskreditierung der großen Erzählungen und identifizierenden Festschreibungen verstreht sich nicht nur als kategoriale Korrektur, sondern als Absage an überhöhte Simpostulate. Dagegen wird der Anspruch erhoben, ohne letzte Begründung und abschließendes Telos auszukommen, Kontingenz auszuhalten und sich im Vielfältigen und Offenen im Leben wie im Denken orientieren zu können. Vielleicht in stringenter Weise widerspricht ein ‚negativistisches‘ Denken, das auf der Unversöhntheit der Welt beharrt und seine Wahrheit aus dem Widerstand gegen das Negative gewinnt, den Prämissen metaphysischen Denkens – auch wenn es in solchem Widerstand zugleich das spekulative Moment und darin das Erbe der Metaphysik bewahrt.<sup>47</sup>

47 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1967, 46.

Die komplexe Konstellation der neueren Auseinandersetzungen um die Metaphysik ist hier nicht zu entfalten. Zu zeigen war nur, inwiefern darin Weichenstellungen aufscheinen, die den Gang der Metaphysik bestimmen und deren frühe Profilierung sich in den Schriften des Aristoteles findet. Nicht nur im Blick auf die Tradierung, Weiterentwicklung und Neuschreibung, sondern auch auf die Problematisierung und kritische Auseinandersetzung stellt die aristotelische *Metaphysik* ein Gründungsdokument der europäischen Denkgeschichte par excellence dar. Der Weg des Denkens, den sie eröffnet, indem sie sich einer tastenden Vorgeschichte vergewissert und sich in sie einschreibt, bleibt offen, sowohl im Blick auf die unabgeschlossene Arbeit des Erkennens wie auf die reflexive Selbstaufklärung und kritische Befragung. Die Verschränkung von Metaphysik und Metaphysikkritik bleibt unaufgelöst. Sich über die Gründe dieser Unabschließbarkeit zu verständigen, gehört zu den weiterführenden, letzten Fragen, die an die Metaphysik selbst gestellt sind.

### Literatur

#### Quellen

- Adorno, T. W.: Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1967.  
 Aristoteles' Metaphysik: griech.-dt., in d. Übers. v. H. Bonitz, neu bearb., mit Einl. u. Komm. hrsg. v. H. Seidl, griech. Text in d. Edition v. W. Christ, Hamburg, 2. verbesserte Aufl. 1982.  
 Gadamer, H.-G.: Der Anfang der Philosophie, Stuttgart 1996.  
 Husserl, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Den Haag 1962.  
 Jaspers, K.: Weltgeschichte der Philosophie, hrsg. von H. Saner, München-Zürich 1982.  
 Platon: Phaidon, in: Ders., Werke in acht Bänden, gr.-dt., Bd. 3, Darmstadt 1990.  
 Rorty, R.: Der Spiegel der Vernunft. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main 1981.

#### Sonstige Literatur

- Angehrn, E.: Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken, Würzburg 2008.  
 Ders.: Wozu Philosophiegeschichte?, in: Ders./B. Baertschi (Hrsg.), Philosophie und Philosophiegeschichte (studia philosophica 61), Bern-Stuttgart-Wien 2002, 37-66.  
 Frede, M./Parzig, G.: Aristoteles' „Metaphysik Z“. Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde., München 1988.

Mittelstraß, J.: Die Philosophie und ihre Geschichte, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie, Frankfurt am Main-Bern 1991, 25.

Rapp, Chr.: Persistenz und Substantialität. Untersuchungen zum Verhältnis von sortalen Termen und aristotelischer Substanz, Freiburg-München 1995.

Tugendhat, E.: Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Metaphysik  $\Lambda$  7), in: Ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1992, 136-144.

Tugendhat, E.: Ti kara tinou. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg-München 1958.