

Aristoteles, *Metaphysik* XII – eine Theologie?

Erwin Sonderegger

1996

Methexis

Inhaltsverzeichnis

1 Die Hauptthesen der theologischen Lesart, betrachtet am Leitfaden des Artikels von J. B. Lotz.	4
2 Was ist der konzeptuelle Rahmen dieser Lesart und worin bestehen seine Schwierigkeiten?	11
2.1 Gott und Theologie sind Thema	11
2.2 Gott ist nach Aristoteles in <i>Met.</i> XII als Substanz zu verstehen und deren Grundmuster ist das Einzelwesen	18
2.3 Wenn Gott Substanz ist, ist er auch wesentlich Einzelnes	21
3 Ansätze einer nicht-theologischen Lektüre von <i>Met.</i> XII.	25
4 Literaturliste	36

Dieser Aufsatz ist in *Methexis*, IX, 1996, 58–83, erschienen. Hier ist er neu gesetzt, abgesehen von kleinen Korrekturen textidentisch; die Zahlen der *Methexis*

***xis*-Seiten stehen in eckigen Klammern. Der Aufsatz enthält die Idee zu meinem Kommentar zu *Met. A*, erschienen bei Lang, Bern 2008; diese Ausgabe wird durch eine Überarbeitung in englischer Übersetzung abgelöst werden. Ich hoffe, damit 2019 fertig zu werden.**

[58] Nach der Standardinterpretation von *Met. XII* enthält dieses Buch die Theologie des Aristoteles. Diese These wird sowohl inhaltlich zur Stützung eigener theologischer Aussagen verwendet wie auch zur Rekonstruktion einer Theologie von Aristoteles einerseits und der Chronologie seiner geistigen Entwicklung andererseits. Einige glauben, sich für diese Behauptung einerseits auf den Text selbst, andererseits auf Äusserungen von Aristoteles zur Theologie stützen zu können. Zum einen erfahren dann entsprechende Stellen eine theologische Interpretation, beispielsweise das Verständnis des “Denkens des Denkens.”¹ Ein Argument für die Berechtigung dieser Sichtweise soll darin bestehen, dass der erste Beweger bei Aristoteles einerseits mit dem Demiurgen Platons, anderes dem christlichen Gott andererseits wenigstens teilweise einiges gemeinsam habe.² Tatsächlich spricht Aristoteles an einigen Stellen von Theologik, allerdings nicht in *Met. XII*. Betrachtet man einige einschlägige Stellen genauer (besonders *Met. I* 1-2, *IV* 1-2, *VI* 1), zeigt sich, dass Aristoteles an diesen Stellen Versuche macht, das Wissen generell zu gliedern und nach Kriterien sucht, die es erlauben, ein Erstes im Wissen auszumachen. In *I* 1-2 geschieht das dadurch, dass er sich an Meinungen orientiert, die über den Weisen und über das Wissen herrschen. Es ergibt sich, dass das erste Wissen ein absolut freies sein müsste – so wie man es nach den üblichen Vorstellungen am ehesten den Göttern zusprechen würde. Die Götter fungieren also hier als Vergleichspunkt, um ein Ideal eines Wissens deutlicher zu machen. In *VI* 1 stellt Aristoteles Überlegungen an, die es erlauben würden, innerhalb des theoretischen Wissens dieselbe Rangordnung zu wiederholen, die sich für das poetische, praktische und theoretische Wissen schon ergeben haben (mit dem Kriterium der Freiheit des Wissens). Nach *IV* 1-2 ist jene Weise des Wissens eine erste, die nicht das Seiende als dieses und jenes, sondern

¹ Hierzu vergleiche man z. B. die Anmerkung von J. Tricot in seiner Übersetzung der *Metaphysik*, II, 701.

² J. Tricot setzt als Titel über *Met. XII*: “Nature du premier Moteur, DIEU, acte pur, pensée de la pensée”; cf. dazu die zugehörige Anmerkung (2 Seiten).

das Seiende als Seiendes betrachtet. Daraus entwickelt er das weitere Kriterium, dass, je grundlegender und erstlicher die ousia, um so grundlegender und erstlicher auch das entsprechende Wissen sei. In diesem Zusammenhang bezieht sich Aristoteles (1026120) auch auf eine Meinung, die wir vom Göttlichen haben. Sie dient dazu, das gesuchte Erste Wissen von den übrigen Weisen des Wissens zu unterscheiden.

Die Standardinterpretation scheint in ihren Hauptthesen allerdings eher das Resultat einer zwar ehrwürdigen Wirkungsgeschichte zu sein als sich auf den Text selbst stützen zu können. Im Folgenden sollen einige Punkte zur Sprache kommen, die sie in ihren Grundannahmen als unhaltbar oder als zu wenig im Text begründet erscheinen lassen. Dadurch soll der Weg frei werden für eine theologiefreie Lektüre von *Met. XII*.

[59] In einem deskriptiven Teil werden die Hauptthesen der theologischen Lesart von *Met. XII* dargestellt. Daraus ergibt sich unmittelbar im zweiten Teil ihr konzeptueller Rahmen, dessen Schwierigkeiten in der Folge entwickelt werden. Im dritten Teil werden Prämissen einer nichttheologischen Lektüre vorgestellt.

In der Literatur zu *Met. XII* geht es in der Regel darum, eine spezifische Frage im Verständnis eines Argumentes, eines Begriffs, eines Gedankengangs im Text zu klären und von einem anderen Verständnis der Literatur abzuheben. Diese Auseinandersetzungen um das Verständnis im einzelnen finden innerhalb eines allen Beteiligten gemeinsamen Rahmens statt, dessen Geltung dabei nie zur Debatte steht. Genau dieser Rahmen und seine Gültigkeit soll jetzt selbst ins Blickfeld gerückt werden. Welches sind die selbstverständlich geltenden Voraussetzungen der Literatur zu *Met. XII* und haben diese Voraussetzungen einen soliden Boden?

Über den Rahmen zu streiten ist schwieriger, als über das Verständnis im Einzelnen. Wer den Rahmen in Zweifel zieht, setzt sich zu vielen in Gegensatz. Es erweckt den Anschein, allein weise sein zu wollen – das wird zu Recht für lächerlich gehalten. Der Rahmen gilt zu Recht als weniger antastbar als sein Inhalt. Niemand kann den Anspruch erheben, scharfsinniger als die vielen Jahrhunderte der Wirkungsgeschichte zu sein. Hingegen ist es ohne Anmassung möglich, die Voraussetzungen

einer Lektüre zu ersetzen. Das einzige, was ich für mich beanspruche ist etwas, was man jedem Philosophen nicht nur zugesteht, sondern geradezu von ihm erwartet, nämlich dass er die herrschenden Selbstverständlichkeiten überdenkt. Nun, nichts anderes habe ich hier vor.

Der Artikel "Gott" von J. B. Lotz im verbreiteten *Philosophischen Wörterbuch* von W. Brugger gibt der folgenden Darstellung der Inhalte der theologischen Lesart den systematischen Leitfaden, und zwar so, wie es die theologische Seite selbst sieht. Es wird sich zeigen, dass sich die Hauptpunkte dieser neuscholastischen Darstellung aus der nichtscholastischen Aristoteles-Literatur zu *Met.* XII belegen lassen. Das ist der implizite Nachweis der Nachwirkung scholastischen Gedankengutes oder scholastischer Grundpositionen sogar in der neuesten Forschung. Dies ist ohnehin zu vermuten bei dem sehr starken neuscholastischen Flügel. Mit grösster Leichtigkeit liessen sich alle Punkte, die J. B. Lotz für den Begriff 'Gott' namhaft macht, aus Texten von z. B. F. Brentano, J. Owens, H. Seidl, G. Reale, F. Inciarte allein als angebliche Behauptung oder Meinung von Aristoteles nachweisen. Doch auch der historische und philologische Flügel vertritt entsprechende Thesen. Die Standardinterpretation ist scholastisch in der ganzen Breite.

1 Die Hauptthesen der theologischen Lesart, betrachtet am Leitfaden des Artikels von J. B. Lotz.

a) J. B. Lotz bestimmt Gott zunächst als Urgrund und Schöpfer, sowohl im Sinne der *causa efficiens* als auch der *causa finalis*.

Dafür, dass Aristoteles behaupte, Gott sei *causa finalis* genügt ein Blick in irgendeine der gängigen Philosophiegeschichten. Man wird sagen, weil das eben im Text steht. Doch das stimmt nicht. *Met.* XII enthält keinen Satz des Inhalts, [60] Gott sei *causa finalis*. Sehr wohl ist zwar von Grund im Sinne des Worumwillen die Rede. Dem Text von *Met.* XII 7 ist in dieser Hinsicht lediglich zu entnehmen, dass das gesuchte erste Bewegende unbewegterweise bewegen müsse. Auf der Suche nach solchem begegnet als Beispiel das Erstrebte und Gedachte. Und generell wird

dergleichen dem Grund im Sinne des Worumwillen zugeordnet. Eine Gleichung zwischen dem ersten Bewegenden und Gott gibt es nicht. Es kann diese Gleichung nicht geben, weil die Sätze, in denen 'Gott' tatsächlich vorkommt, nur endoxa, geltende Meinungen, äussern; diese aber sind Material zu Fragen, nie Antworten. Im weiteren dient der Hinweis auf Gott als Vergleichspunkt, um anderes, z. B. theoria, die Schau, von traditionell bekannten Meinungen aus deutlich zu machen. Demgegenüber ist das erste Bewegende ein Systempunkt.

W. D. Ross (1924, I, CXXXIV) hatte schon Aristoteles den Gedanken der *causa efficiens* zweifelsfrei zugesprochen, weil "efficient cause" nur ein Übersetzung von *arche tes kineseos* sei; trotzdem sei Gott nach Aristoteles aber nicht Schöpfer, weil die Welt keinen zeitlichen Anfang haben könne (CL). Dass Gott nach Aristoteles Schöpfer sei, wird tatsächlich kaum je behauptet. Für G. Reale (1993, 149) ist die Tatsache, dass Gott bei Aristoteles die 55 Bewegungen nicht so, wie bei Platon der Demiurg die traditionellen Götter erschafft, gerade das Zeichen des Rückschritts von Aristoteles gegenüber Platon, welcher den Gedanken des Schöpfer-Gottes schon konzipiert hatte. Auch H. J. Krämer (1969, 497) sieht Gott als *causa efficiens*. Für ihn stellt sich primär das historische Problem, wo dieser Gedanke erstmals aufgetaucht ist. Er sei in der *Timaios*-Interpretation des Xenokrates erstmals zu lokalisieren, wonach Aristoteles den Gedanken in *Peri philosophias* und im weiteren auch in *Met.* XII verwendet habe. Gegen eine Interpretation, nach welcher Aristoteles Gott als *causa efficiens* verstehe, hatte J. Owens verschiedentlich (1963; 1979, 216) Stellung genommen. Th. De Koninck (1992, 96-106) setzt sich wiederum für Gott als *causa efficiens* ein.

All diesem Für und Wider ist aber gemeinsam, dass im übrigen niemand daran zweifelt, dass Gott wenigstens in irgendeinem Sinne die Hauptsache von *Met.* XII sei.

b) Für den Urgrund gibt es nach J. B. Lotz einen Existenzbeweis im Sinne eines ontologischen Gottesbeweises dadurch, dass Wesenheit und Dasein bei Gott zusammenfallen.

In diesem Sinne hat man wohl den Satz *Met.* XII 6, 1007b2 $\delta\epsilon\acute{\iota} \acute{\alpha}\rho\alpha \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \acute{\alpha}\rho\chi\eta\grave{\nu} \tau\omicron\iota\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\nu \eta\zeta \eta \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ und was damit zusammenhängt, verstanden. Dar-

auf stützt sich über mittelalterliche Auslegungen von *Met. XII* die gesamte Literatur zum ontologischen Gottesbeweis.³ Der Gedanke, dass es für die Existenz der als Urgrund gefundenen Substanz einen Beweis brauche oder gebe, wird von nahezu allen Autoren auch für Aristoteles als selbstverständlich vorausgesetzt. Als Beispiel diene W. D. Ross (1924, I, CXXXI), der [61] behauptet, dass Aristoteles in *Met. XII* für die Existenz eines Gottes argumentiere, im Besonderen in der Form des Gottesbeweises *a contingentia mundi*. K. Gloy (1983, 519) sieht vier Gottesbeweise in *Met. XII* angelegt und auch für H. Lang (1993, 264) hat *Met. XII* das Ziel, nachzuweisen, „...that such substance must be...“

c) Bei J. B. Lotz folgen nun vier wesentliche Bestimmungen von Gott. Gott ist personal, trotz Fülle der Vollkommenheit einfach (d); er muss als *actus purus* (e) und reiner Geist (f) begriffen werden.

Auf die Personalität Gottes in *Met. XII* wird selten mit diesem Begriff eingegangen. Da aber nach J. B. Lotz im Artikel “Person” bei W. Brugger die Einheit des Selbstbewusstseins den Kern der Person ausmacht, ist unter anderem Namen offenbar doch von Person die Rede, denn in den Erläuterungen zu *noesis* und *noesis noeseos* sind “Selbstbewusstsein” und “Subsistenz” durchaus geläufige Begriffe.⁴ G. Reale stellt (1993, 203-212) Platon und Aristoteles in ihren Äusserungen zu Gott vergleichend, bei Platon generell einen fortgeschritteneren Standpunkt fest. Das hänge damit zusammen, dass Aristoteles Gedanken, die der Ungeschriebenen Lehre Platons zugehören, gerne verschweige. Im Schlusskapitel seines Platonbuches zögert G. Reale nicht, den Demiurgen von Platons *Timaios* als persönlichen Gott zu identifizieren.

d) Die “Fülle der Vollkommenheit” bei Gott ist die Transformation und Erbin der Bestimmung der gesuchten *ousia* als *energeia* (Sein als Wirklichkeit), sowie der Bemerkung, dass der *nous* das Beste denken müsse (*Met. XII* 7, 1072b18f., und 9, 1074b31-35). Dass “Er” einfach sei, scheint man *Met. XII* 7, 1072a32 lesen zu

³ Gute Zusammenfassungen bei J. Rohls, 1987, W. Röd, 1992, cf. die Besprechung durch L. Herrschaft, 1993; zu weiterer Literatur (ohne Bezug auf Aristoteles) bei A. W. Kucera, 1995. Interessante Beiträge auch in Fr. Ricken, 1991.

⁴ Cf. K. Oehler, 1073, anders H.-G. Gadamer, 1966; *contra*: H. Seidl, im Kommentar zu *Met. III*, 579.

können. Doch, wer oder was ist hier “er” oder “es”? Auch hier muss man wieder die Gleichung von ousia und nous mit Gott selbst vollziehen, etwa nach dem Muster von W. D. Ross (I, CXXXVII). Von den Sphären sprechend, sagt er “...realizing in their own measure the perfect being enjoyed in full by God and the intelligences.” Nach H. J. Krämer (1967, 322f.) behauptet Aristoteles, Gott sei einfache Substanz, weil er sich von der akademischen Elementen-Metaphysik distanzieren wolle. Die These, “Gott ist einfache Substanz” sei gegen die xenokratische These gemünzt, wonach der “erste Gott Eins” sei (328).

Im Zusammenhang mit der unbestrittenen Vollkommenheit Gottes wird oft die Frage erörtert, wie weit diese Vollkommenheit von uns erkennbar und sagbar sei. Da trennen sich die Wege der positiven und negativen Theologie.

e) Gott ist reiner Akt. Diese These wird damit begründet, dass Aristoteles *Met.* XII 6, 1071b20, sagt, das Sein des gesuchten Anfangs müsse Wirklichkeit, und demzufolge ohne hyle sein. Die Theologie als spezielle Ontologie gegen K. Oehler verteidigend sagt H. J. Krämer (1969, 378): “Die prote ousia des Aristoteles ist als *actus purus* höchste Wirklichkeit und nicht ‘abstrakt Allgemeines’ vor aller Realität.” Es gehe Aristoteles um eine “theologische Realphilosophie” (379). Th. De Koninck (1992, 133-150, spez. 150) nennt zum Abschluss längerer Überlegungen die noesis noeseos die “Aktivität in höchster Vollkommenheit.” Bei F. Inciarte (1994, 12ff.) ist die Wesensform “Akt” und die höchste Bestimmung Gottes sei “...ein in sich selbst [62] tragenden Tun (Subjekt als Tun)...” (20) und Gott sei eine “...sich selbst tragende reine Handlung oder Aktivität...” aber dennoch nicht Prozess (21), denn Werden und Veränderung müssen von Gott ausgeschlossen werden.

In der Formulierung von J. B. Lotz überragt Gott das endliche Seiende, weil er selbst unendlich ist (das ist seine Transzendenz). Dennoch ist er auch im endlichen Seienden, weil er als Sein sein Grund ist (das ist seine Immanenz). K. Gloy (1983, 516) legt eine doppelte Interpretation für die Beziehung des Einen zum All vor, um die es in *Met.* XII gehe. Die eine sei “reihentheoretisch,” d. h. das Eine sei der Anfang in der Reihe des Seienden; es ist deshalb ein einzelnes. Die andere sei “ganzheitstheoretisch,” d. h. dass das Eine als Allgemeines Grundlage von Einteilungen sei; so sei

das Eine Totalität (518). Mit diesen Vorgaben lässt sich das Zugleich von Immanenz und Transzendenz so formulieren (518), dass das Eine in *Met. XII* reihentheoretisch betrachtet immanent, ganzheitstheoretisch betrachtet hingegen transzendent sei.

f) Gott ist reiner Geist. – Nach W. D. Ross (1924, I, CXLI) ist Gott reiner Geist, weil Gott nur eine geistige Tätigkeit zugeschrieben werden kann, wenn die Natur des Ersten Bewegers immateriell ist. H. J. Krämer (1964) betrachtet den Zusammenhang der Nus-Theologie des Aristoteles mit der des Xenokrates. Die Nus-Theologie bei Aristoteles setze nur fort, was im Anschluss an die Diskussion um den Timaios im akademischen Schülerkreis entstanden sei (cf. 1967, 320, 326ff., sowie die Selbstinterpretation in 1969, 500). Er sagt etwa (1964, 124) “Mit der Gleichsetzung von Seinsgrund und reinem Sein im Denken erreicht Xenokrates gegenüber Platon eine Präzisierung und Konzentration..., die wie die damit zusammenhängende kosmozentrische Perspektive zu Aristoteles hinüberleitet.” Das Eine ist nicht mehr platonisch “jenseits des Seins” sondern selbst ousia, Sein. Th. A. Szlezák (1979) versucht die Kontinuität im Denken des Nus von Platon über Aristoteles zu Plotin zu finden. Er bezieht sich dabei an vielen Stellen auf *Met. XII*. Das Eine Plotins entspreche grundsätzlich dem Nus bei Aristoteles, da z. B. auch beim Einen ousia und energeia (die “Hereinnahme der Wirksamkeit in das Wesen”) zusammenfallen (160).

H. Lang (1993, 267ff.) fragt, ob sich die Aussagen in *Met. XII 9* über den nous auf Gott beziehen. Tatsächlich wird nous weder hier noch sonstwo hier ausdrücklich mit Gott identifiziert, denn das Wort ‘Gott’ kommt in *Met. XII 9* gar nicht vor. Nach H. Lang ist *Met. XII 9* deshalb keine Fortsetzung des Themas von *Met. XII 7*, der nous ist hier ein eigenständiges Thema (273). – Für De Filippo (1994, 393) spielt der nous eine wesentliche Rolle im Gottesverständnis. Der Erste Beweger sei reiner Akt; die einzig mögliche Lebensfunktion für einen reinen Akt sei das Denken, also sei Gott = Nus. J. De Filippo schliesst den Artikel mit den Sätzen (409): “...Aristotle...is trying to show in the first place that the Prime Mover (PM) required by his physical system is God. This demonstration proceeds from the PM’s role as an actual object of thought and desire that is not defined in terms of its intentional status...this object of thought must be the content of a nous at the second level of actuality, a

self-thinking. Finally, since [63] thinking is a life function – indeed, the supreme life function – it is obvious that the PM is God, for what is God but eternal, purely actual life?” Th. De Koninck (1992, 119) stellt den Zusammenhang von Erster Substanz, Akt des Denkens und Leben in ähnlicher Weise dar.

Ein gewisser Streit im Verständnis der noesis dreht sich darum, ob das Denken Gottes ein inhaltlich Bestimmtes sei oder nicht. Jede traditionelle Argumentation muss damit auskommen, dass Gott (im Text ist allerdings nur von nous die Rede) jedenfalls sich selbst denkt. Offen ist nur noch, was er dabei denkt und was bei diesem Denken herauskommt. H. J. Krämer hat sich (1967, 319, und 1969), ausführlicher mit dem Denken des Denkens und mit der Position K. Oehlers auseinandergesetzt. Nach ihm ist der Erste Bewegter der Erde und Nachfolger des Demiurgen und als solcher denkt er die in ihm als in der *prote ousia* enthaltenen weiteren unbewegten Bewegter (372); jedenfalls ist sein Denken apriorisch. Beiden ist aber die Voraussetzung gemeinsam, dass das antike Bewusstsein nicht anders als gegenständlich sein konnte. Deshalb behaupten K. Oehler und H. J. Krämer gemeinsam (entgegen ihren sonstigen Differenzen), dass auch das Denken des Denkens gegenständlich sein müsse.

Ohne Inhalt im üblichen Sinn kommt die Interpretation aus, die in der noesis noeseos die absolute Reflexion im Sinne des deutschen Idealismus sieht (H. G. Gadamer, 1961 und 1966). Inhaltlich “reicher” ist die scholastische Stellungnahme (z. B. von F. Brentano), gemäss welcher Gott, indem er sich selbst denke, die von ihm prinzipiierte Welt denke. Eine vermittelnde Stellung nimmt K. Gloy (515) ein, welche zwar die noesis noeseos mit Gott identifiziert, aber darin sowohl den Objektbezug wie auch den Selbstbezug notwendig sieht. Für sie ist die noesis noeseos der “Koinzidenzpunkt von Ontologie und Epistemologie” (519). Th. De Koninck (1992, 69ff.) hat verschiedene Auffassungen der noesis noeseos in geschichtliche Reihen sehr schön zusammen gefasst. Er selbst sieht den Geist bestimmt durch (150) “Aktivität in höchster Vollkommenheit, ohne dass dadurch Vielheit oder Bewegung in Gott getragen würde.”

g) Die Stellung des Menschen zu Gott ist einerseits eine Erkenntnisbeziehung: wir erkennen Gott nur analog; h) andererseits eine persönliche Beziehung: wir treten durch die Religion mit Gott in Beziehung.

Auch für Aristoteles wird die Analogie von einigen behauptet, von anderen abgelehnt. Mit dem scholastischen Flügel sehen z. B. J. Hirschberger, 1960, P. Ricoeur, 1982, A. de Muralt, 1985, bei Aristoteles den Gedanken der Analogie in diesem Zusammenhang. G. Patzig dagegen (1960-61) ordnet *Met.* XII die "doppelte Paronymie" im Gegensatz zur Analogie in *Met.* VII-IX zu; A. Graeser ist in seiner Philosophiegeschichte gefolgt. Andererseits hat sich unter anderen P. Aubenque (1978, 1987) gegen die Verwendung der Analogie durch Aristoteles geäußert. Die Analogie sei eine mittelalterliche Denkmethode und nicht mit dem *pros-hen-legesthai* ("etwas im Hinblick auf eines vielfältig sagen," cf. *focal meaning*) identisch.

Eine extreme These vertritt G. Reale (1993, 69) wenn er unter Bezug auf *Met.* XII 7, 1072b14-26 als Ziel der Metaphysik bei Aristoteles formuliert: "Ma, sia pure entro questi limiti, l'uomo ha un punto di contatto con Dio, proprio in [64] questo sapere," der Kontaktpunkt des Menschen mit Gott ist das metaphysische Wissen.

h) Wir treten zu Gott durch die Religion in Beziehung. Die Anerkennung und Bezugnahme auf die traditionelle Religiosität bei Aristoteles hat R. Bodéus, 1992, umfassend behandelt und unterschieden von dem, was eine Theologie sein könnte; eine Arbeit zu Aristoteles, die der von M. L. Morgan zu Platon (1992, 227-247) vergleichbar wäre, kenne ich nicht. Bezugnahmen von Aristoteles auf die traditionelle Gläubigkeit werden meist mit der Lebensführung (also ethisch und politisch) oder mit seiner allgemeinen Wertschätzung des *Common Sense* in Zusammenhang gebracht. Wie Sprichwörter, Institutionen und andere Meinungen und allgemein akzeptierten Überzeugungen gehört eben auch der religiöse Glaube dazu. In der Literatur zu *Met.* XII spielen diese Bezüge nur eine geringe Rolle. Interessante Stellen zu Äusserungen von Aristoteles über die Volks-Religion finden sich bei Ross (II, zu 1074a38-b14).

Der Versuch im Sammelband von H. Ruf, 1989, die Ontotheologie gegen Angriffe zu verteidigen, um damit die Religion gegen Angriffe zu schützen, weil mit jener

auch diese angegriffen sei, zeigt, dass der Zusammenhang von Metaphysik, Theologie und Religion immer noch lebendig empfunden wird.

2 Was ist der konzeptuelle Rahmen dieser Lesart und worin bestehen seine Schwierigkeiten?

Der konzeptuelle Rahmen der theologischen Lesart von *Met. XII* lässt sich leicht den eben referierten Hauptthesen ablesen. Zunächst ist generell daran zu erinnern, dass, abgesehen von P. Natorp (1888, spez. 51–55) die Überzeugung unbestritten ist, dass *Met. XII* eine Theologie enthalte und dass Gott in diesen Überlegungen in irgendeiner Weise eine wesentliche Rolle spiele. Der Rahmen der Standardinterpretation lässt sich so formulieren, dass (1) Gott ein wesentliches Thema von *Met. XII*, sei; dass dabei Gott (2) als Substanz und (3) Einzelwesen (mit den Bestimmungen ‘Unbewegter Beweger’ und ‘reiner Geist’) zu verstehen sei. Man sagt weiter, Aristoteles beabsichtige, (4) einen Existenznachweis des so verstandenen Gottes zu führen. Abgesehen von dem durch die Thesen zu Gott gegebene Rahmen gehört ebenfalls zu diesem Rahmen ein (5) spezifisches Verständnis von Philosophie, das man Aristoteles zuspricht. Im folgenden sollen gewisse Schwierigkeiten deutlich werden, die sich aus den Annahmen (1) bis (4) ergeben. Die Diskussion um den hier herrschenden Begriff von Philosophie, welche eine Theorie oder ein System aufstellen und Existenzbeweise führen soll, muss ich aufschieben.

2.1 Gott und Theologie sind Thema

Hierzu ist zunächst ganz einfach – mit H. Lang – zu sagen, dass Gott viel seltener überhaupt im Text vorkommt, als man vorgibt. In *Met. XII 7* erscheint das Wort *theos* viermal im kurzen Abschnitt 1072b22–30. Dem entsprechen 6 Vorkommen von *DIEU* bei J. Tricot (dazu einmal *theios* bzw. *divin*). G. Reale schreibt in [65] seiner Übersetzung öfters “Egli,” wenn er Gott meint. Die zwei Vorkommen von “Gott” im Plural Kapitel 8 sind für J. Tricot nicht weiter interessant, er schreibt sie

2 Was ist der konzeptuelle Rahmen dieser Lesart und worin bestehen seine Schwierigkeiten?

deshalb klein. In *Met.* XII 9 schreibt Aristoteles zweimal *theiotaton*. Das Adjektiv soll aber nicht eine Aussage über etwas machen, sondern es gibt einem Vergleich die Richtung an. Der *nous*, heisst es, sei das vergleichsweise Göttlichste und er denke das Göttlichste. Abgesehen von diesen zwei Fällen erscheint bei J. Tricot *divin / divine* aber weitere neun Male als Attribut zu grossgeschriebenem *Pensée* und *Intelligence*. Dazu treten weitere grossgeschriebene Wörter wie *Bien* und *Etre premier*. So kann natürlich der Eindruck entstehen, es sie unentwegt von Gott die Rede. – Es ist jetzt sogar soweit, dass gerade das Fehlen jeglicher ausdrücklicher Äusserung zur Theologie als Argument für die Selbstverständlichkeit der Annahme gebraucht wird.⁵ Wenn diese Willkür Methode sein darf, darf es wohl auch erlaubt sein, den Text “beim Wort” zu nehmen.

Ein Beispiel für das Grundmuster des hier waltenden Verlesens kann in der Formel gesehen werden, mit der Thomas v. Aquin die Gottesbeweise jeweils abschliesst *et hoc dicimus Deum*. Diese hat den Sinn, dass vorgängig die Existenz eines Seienden mit bestimmten Merkmalen bewiesen wurde, welches wir nun berechtigt sind, definitiv ‘Gott’ zu nennen. Das hat das Verständnis von *Met.* XII 7, 1072b30, “Dies ist nämlich Gott” geprägt. Der griechische und der lateinische Text sollen dasselbe heissen. Doch ist nach Text und Gedankenverlauf klar, dass der Aristotelische Satz ein Apell an ein endoxon ist. Er wollte gar nichts beweisen, im besonderen nicht die Existenz von irgend etwas, er hat eine Betrachtung über die *ousia* angestellt, darin kurz vor dieser Stelle allerdings einen Gipfelpunkt erreicht, der schwer zu erklimmen ist, wobei die Hauptsache eine gewisse “Identität” von Sein, Denken und Wirklichkeit ist. Nun kehrt er von diesem Gipfel zu den *endoxa* zurück; er meint 1072b28, dass wir für dergleichen in unseren Meinungen über Gott Anknüpfungspunkte haben. Auch von Gott sagen wir dergleichen, er sei ein Lebewesen, ewig, das Beste, Gott komme Leben und Aion unablässig zu; “denn so reden wir doch von Gott.” Erstaunlich aber schön ist es, dass das auch Th. De Koninck (1992, 119) so zu verstehen scheint: “Du reste, c’est bien ainsi que l’entendent les humains...”

⁵ G. Reale, 1994, 259.

Weiter ist offensichtlich, dass Gott in *Met.* XII 6 und 7 – wenn man ihn nicht schon im ersten Satz von *Met.* XII ergänzt – gar nie Beweisziel ist. Wo Gott erwähnt wird, ist er entweder ein Beispiel, um durch den Vergleich mit ihm etwas deutlich zu machen, wie etwa im Vergleich der Freiheit des Wissens in *Met.* A 2; man könnte meinen, ein solches Wissen sei gar nicht menschenmöglich, nur göttlich, oder dann ist es ein Apell an endoxa wie 1072b25 und 28–30. Einige Bemerkungen zum Satz *Met.* XII 7, 1072b19–21 und seinem Umfeld sollen das belegen. Diese Stelle hat immer schon Verwunderung erregt. Hier schien die Identifikation des Geistes mit dem sich selbst denkenden Gott am klarsten ausgedrückt. Am Schluss von Hegels *Enzyklopädie* soll *Met.* XII 7, 1072b18–30 Zeugnis dafür sein, dass schon Aristoteles unter ”Geist” dasselbe wie er verstanden hat.

[66] Die Stelle 1072b19–24 lautet (die Übersetzung von nous und noein mit ‘Denken’ bzw. ‘denken,’ statt mit ‘Vernunft’ bzw. ‘vernehmen’ soll der Einfachheit dienen, ohne damit aber etwas terminologisch präjudizieren zu wollen, ich halte diese Übersetzung für irreführend): “Sich selbst aber denkt das Denken <nous> gemäss dem Mitbegriff des Gedachten <noeton>; zum Gedachten wird <der nous> indem er berührt und denkt, so dass also dasselbe Denken und Gedachtes ist. Denn das, was das Gedachte und die ousia aufnehmen kann, ist das Denken; es <sc. das Denken> ist wirklich, indem es <das je Aufgenommene> hat; daher ist es eher dies <sc. wirklich zu sein>, was das Denken als Göttliches hat als jenes <sc. Gedachtes aufnehmen zu können>, und die Schau ist das Schönste und Beste.”

Wie ist das zu verstehen? Wie ist es zu dieser ”Gleichung” von Gedachtem und Denken gekommen?

Es ist vom Hauptproblem von *Met.* XII auszugehen, vom Werden. Wenn wir vom Werden reden, müssen wir unterscheiden, was je am Werden beteiligt ist und was davon je wird und was nicht wird, um konsistent vom Werden reden zu können. Im Hinblick auf die Momente des Werdens unterscheidet Aristoteles in *Met.* XII 3, 1069b36–1070a2 das, was wird, wozu es wird und wodurch es wird.⁶

⁶ Cf. *Met.* VII 8 und *Physik* I 7.

Met. XII 1–5 führen im Rahmen der in Bezug auf die physis stellbaren Fragen die nach den Gründen, als Teilfrage davon die nach dem Bewegenden ein. Von den genannten Momenten des Werdens werden jedenfalls hyle und eidos aus je verschiedenen Gründen nicht. Dass auch das telos nicht wird, zeigt Aristoteles in *Met.* XII 7 Anfang. Als einziger von den am Werden beteiligten Gründen hat nur das Bewegende ein Werden. Das ein Werdendes Bewegende ist ausserhalb des je Werdenden. Da das Werden aber insgesamt Sein voraussetzt, muss geprüft werden, ob und wie ein unbewegt Bewegendes gedacht werden könne. Alles Bewegende, das wir um uns sehen, ist immer ein bewegtes Bewegendes. Wenn nichts anderes als bewegtes Bewegendes denkbar ist, dann lässt sich der Regress nicht vermeiden und unsere Erklärungen zum Werden werden nie vollständig und letztlich verständlich sein.

Met. XII 6 macht den Übergang von der Frage nach den jeweiligen und naheliegenden Gründen zu den ersten Gründen, also auch zur Frage nach dem ersten Bewegenden.⁷ Welchen gedanklichen, begrifflichen (im Gegensatz zu physischen, ontischen) Bedingungen muss das erste Bewegende genügen? Es muss ewig sein: so etwas wie die Sonne (*Met.* XII 5, 1071a15). Doch diese genügt nicht; die Sonne ist zwar ewig, aber sich hat doch Bewegung, Veränderung an sich (*Met.* XII 6, 1071b5–11). Und die Sonne ist nur eine physische Bedingung.

Eine zweite Bedingung wird in *Met.* XII 6, 1071b20 genannt. Die ousia des ersten Bewegenden muss *energeia* sein. – Man fasst den Satz allgemein so auf, dass er heissen soll, “sein Wesen muss Wirklichkeit (im Sinne der Existenz) sein.” Wesen, sagt man, meine sonst etwas anderes, z. B. die Versammlung der wesentlichen Merkmale; die Frage dagegen, ob es ein solches Ding mit solchen Merkmalen auch gebe, wäre damit noch nicht beantwortet. Im vorliegenden Fall [67] sei diese Unterscheidung eben aufgehoben: Existenz gehöre zu den Wesens-Merkmalen diesen betreffenden Dings. – Hier knüpft der ontologische Gottesbeweis an.

Nun sind allerdings Wesen und Wirklichkeit Unterscheidungen, die Aristoteles zu gewissen Zwecken eingeführt hat. Der Zweck der Unterscheidungen ist die Unter-

⁷ Dies ist schon vorbereitet in *Met.* XII 3, 1070a1; 3, 1070a21; 4, 1070b22–35; 5, 1071a18f.

scheidung der vielfachen Redeweise von 'sein.' 'Sein' soll dadurch in verschiedenen Sätzen unterschieden und so sollen Missverständnisse und Trugschlüsse vermieden werden können. Was z. B. für 'sein' im Sinne von 'wahr-sein' gilt, kann nicht übertragen werden auf 'sein' im Sinne von 'möglich-sein' usw.

Mit Wesen und Wirklichkeit spricht Aristoteles nicht objektive Tatbestände im Sinne eines naiven Realismus an, sondern eigene Unterscheidungen. Was für einen Sinn kann die Aufhebung eigens zur Klarheit der Rede gemachter Unterscheidungen haben? – Es geht gar nicht um die Aufhebung einer Unterscheidung, sondern um die Angabe, in welcher Weise ein vielfältig gesagter Ausdruck in diesem Fall gebraucht oder gesagt sei. Ousia, Sein, wird vielfältig gesagt. Zunächst kategorial, dann modal, dann im Unterschied wahr/falsch. Wie 'sein' je im Einzelfall gemeint ist, kann nur je im Einzelfall festgestellt werden. 'Sein' enthält kein Kennzeichen seiner jeweiligen Verwendung. Aristoteles gibt hier also an, dass 'sein' modal gemeint sei, 'sein' im Sinne von 'wirklich-sein.' Ohnehin gilt das schon für das jeweils Bewegende: im Werden muss immer ein je Nicht-Gewordenes vorausliegen, sonst verfällt das Werden dem Regress (*Met.* XII 3, 1070a2; 4, 1070b30-32; Z 9, 1034a31 und 1034b16-19). Ein nur 'möglichlicherweise Seiendes' kann kein anderes Mögliches zum wirklich-sein bewegen. Das gilt auch für den Fall, dass nur ein Bewegtes Bewegendes gedacht werden könnte. Die Reihe der nur bewegten bewegenden Gründe versinkt ebenfalls im Regress. Wenn 'sein' hier 'wirklich-sein' heisst, besteht die zweite Bedingung für das Erste Bewegende darin, dass es seine wesentlichen Momente erfüllt hat.

Eine dritte Bedingung formuliert Aristoteles in *Met.* XII 7, 1072a19–26. Das gesuchte Bewegende muss selbst unbewegt sein. Das ist eigentlich nur ein Korollar zur zweiten Bedingung. Wenn das Gesuchte im Sinne der vollen Wirklichkeit sein muss, kann es nicht zu seinem Sein durch Bewegung erst kommen. Am Schluss der genannten Stelle fasst Aristoteles die drei Bedingungen (Sein, Wirklichkeit, Unbewegtheit) nochmals zusammen.

Hier ist nun zu fragen, was denn unter unbewegt Bewegendem zu verstehen sei; ob wir dergleichen überhaupt kennen oder ob das allenfalls ein sich selbst Widerspre-

chendes sei. Aristoteles gibt zwei einfache und naheliegende Beispiele von unbewegt Bewegendem, das wir alle kennen (*Met.* XII 7, 1072a26). Das Erstrebte und das Gedachte bewegen in dieser Weise, d. h. so, dass sie dann, wenn sie etwas anderes bewegen, selbst in dieser Hinsicht und aus diesem Grund nicht selbst bewegt werden.

Die Antworten auf die Fragen “Was bewegt was?” und “Was wird dabei gar nicht bewegt?” lassen sich in eine Doppelreihe (*systoichia*) ordnen. Das Denken wird durch das Gedachte bewegt. Das zu Denkende bewegt das Denken so, dass es eben das zu Denkende denkt. Es wird dabei Unterscheidungen [68] brauchen, Begriffe fassen, zu Urteilen verbinden usw. Wenn wir einige Beispiele betrachten, die in den zwei Reihen aktiv-passiv erscheinen, so sind das eben das Denken und das Gedachte, das Streben und das Erstrebte. Das je zu Denkende schlechthin ist zusammenzufassen als die *ousia*, das Sein, das Wesen; und dabei vor allem das je Erste, einfache und wirkliche Wesen. Dementsprechend ist das je Erstrebte oder Erstrebenswertes zusammenzufassen als das Worum-willen oder als das Ziel und das Gute. Die *ousia* und das Worum-willen stehen dabei auf der Seite des Unbewegten, Denken und Streben auf der Seite des Bewegten. Das unbewegt Bewegende ist also im gleichen Sinne unbewegt bewegend, wie ein Erstrebtes unbewegt bewegt.

Zur Reihe des Unbewegten und des Worum-willen gehört die erste, einfache, wirkliche *ousia*: das heisst, dass das erste, einfache, wirkliche Sein das Worum-willen des Werdens ist. Und das Denken, der *nous*, steht diesem gegenüber und wird von ihm bewegt.

Im Satz *Met.* XII 7, 1072b18f. (mit dem Hegel sein Zitat beginnt), spricht Aristoteles von *noesis*. Die voranstehenden Sätze (1072b14-18) bereiten das hier nötige Verständnis von *noesis* vor. *Noesis* wird als Lebensweise verstanden und zwar als die bestmögliche. Hier gibt es einen Unterschied zwischen Göttern und Menschen: nur Götter können für immer die bestmögliche Lebensweise aufrecht erhalten, Menschen werden darin unterbrochen durch allerhand andere Bedürfnisse und äussere Einflüsse. Doch ist das weniger wichtig als dass *noesis* dem Gesamtstil nach als “Lebensweise” (*diagoge*), als Wirklichkeit des betreffenden Seienden, näher als die

dem Denken gemässe Form der Wirklichkeit zu verstehen ist. Die gesuchte noesis ist so etwas wie "Freude," "wach sein," "Wahrnehmen." Auch hier gibt Aristoteles Anknüpfungspunkte aus den endoxa, also aus dem, was allen bekannt ist. Für das Denken (noesis) im hier gemeinten Stil verwendet Aristoteles *Met.* XII 7, 1072b24 das Wort theoria, Schau. Die noesis ist die Wirklichkeit des nous – sei er göttlich oder menschlich. Das Vernehmen ist die Wirklichkeit der Vernunft. Indem sie einen Gedanken fasst, ist die Vernunft das, was sie wesentlich sein kann.

Met. XII 7, 1072b18f. enthält die weitere Angabe, dass das beste Denken, die bestmögliche noesis nicht nur die noesis in der bestmöglichen Weise sei, sondern auch sich auf das Beste beziehen müsse. Das Beste und Wertvollste, das wir kennen, ist aber der nous. Die Menschen mögen in unterschiedlicher Weise an der Vernunft teilhaben und ihre Vernunft gebrauchen – dennoch werden alle eben diese in jeder ihrer Formen, in ihren Gestalten und Ungestalten, ihrem Wesen und Unwesen für ihr je Wertvollstes halten. Die Speise, die jemand genießt, ist nicht besser als sein Genuss; die Freude am Besitz, an Macht oder Ansehen ist besser als der Besitz, die Macht und das Ansehen. Die erreichte Einsicht ist besser als die 'objektive Wahrheit,' denn ohne Genuss, ohne Freude und ohne Einsicht zerfällt alles Genannte – für den Vernehmenden – in nichts.

Das bestmögliche zu Vernehmende, worauf das Vernehmen sich beziehen kann oder womit es sich befassen kann, ist die Vernunft. Dadurch wird die Vernunft zum Vernommenen ihrer selbst. Dasselbe ist, wie *Met.* XII 7, 1072b19-21 sagt, einerseits Vernunft, andererseits Vernommenes. Im Normalfall ist weder die Vernunft die Wirklichkeit, noch das Vernommene, sondern das Vernehmen. [69] Allerdings entfallen im Vernehmen ihrer selbst diese Unterscheidungen und sowohl Vernunft, wie auch Vernommenes und Vernehmen sind Wirklichkeit. Damit formuliert aber dieser Satz eine Bedingung des Normalfalls und damit erreicht die Theorie⁸ den 'spekulativen' Höhepunkt. Erst dadurch, darin und insofern der nous sich je schon selbst erfasst hat, kann er als nous von mir und dir, dies und jenes, ousia und noeton erfassen. Dieses Je-schon-vorweg-in-sich-die-ousia-Gedacht-haben ist Bedin-

⁸ Im Sinne von *Met.* XII 1 und 7, 1072b24.

2 Was ist der konzeptuelle Rahmen dieser Lesart und worin bestehen seine Schwierigkeiten?

gung der Möglichkeit von jedem Erfassen, Vernehmen, Denken. Damit sind in einer eigentümlichen Einheit zusammen: Sein–Denken–Wirklichkeit.

Die noetische Wirklichkeit, von der hier die Rede ist, ist nicht primär die Wirklichkeit eines subjektiven einzelnen Denkens, sie hat kein Subjekt, es ist Wirklichkeit der Welt-Struktur. Es ist Wirklichkeit nicht weniger des Denkens als Wirklichkeit des Seins, denn wenn man das Vernehmen wegnimmt, entfällt auch das Sein; und das unvernommene Seiende ist für uns schlechthin nicht (*Sophistes* 248e).

Die noesis, die noetische Wirklichkeit, ist dann jenes Sein im Sinne der Wirklichkeit, um dessen willen das Werdende wird. Das heisst, es ist das Erste Bewegende. Das Werdende strebt zu sein, und zwar wirklich zu sein so wie die noesis eben die Wirklichkeit schlechthin ist. Es kann das, weil der nous diesem je schon vorgearbeitet hat, indem er sich selbst denkt.

2.2 Gott ist nach Aristoteles in *Met. XII* als Substanz zu verstehen und deren Grundmuster ist das Einzelwesen

Es wird behauptet, Aristoteles verstehe Gott als Substanz, aber die wenigsten bemühen sich, ihr Verständnis von Substanz anzugeben. Man rechnet damit, dass der Leser wohl eines habe. Suarez hat seine Tradition wie folgt zusammen gefasst.⁹ Substanz hat zwei Hauptrichtungen der Auslegung. Sie kann a) *a subsistendo*, b) *a substando* begriffen werden; zu b) führt Suarez aus: *significat rem ita esse in se firmam et constantem, ut possit aliam sustinere*; zu a) *derivatum est hoc verbum ad significandum, idem quod existere, seu permanere in esse*.¹⁰ Nach a) ist es das *ultimum subsistens*, nach b) das *ultimum subjectum*.¹¹

Irgendwo in diesem Rahmen muss sich – nach der Standardinterpretation – das Substanzverständnis von Aristoteles bewegen. Das eine ist es, den Substanzbegriff an-

⁹ D. 33, S 1, S. 331a.

¹⁰ Cf. die Auseinandersetzung mit der Aristotelisch-Scholastischen Lehre bei Chr. Wolff, §§ 768ff.; G. Baumgarten § 191f.

¹¹ Von Leibniz her kann man dazu nehmen “was Kraft hat,” von Descartes her das *esse a se*, cf. G. Martin 1965.

zugeben, das andere, die Legitimität der Übertragung nachzuweisen. Während das erstere noch dann und wann geschieht (nie so klar und bewusst wie bei W. Cramer), findet letzteres gar nie statt.

Besonders deutlich lässt sich die Wirkung der Standardinterpretation bei W. Cramer (1959, 9) fassen: “Nach Aristoteles ist Substanz das selbständig Existierende und dieses ist das Einzelne.” Seine Arbeit über den Substanzbegriff (nur nebenbei über Aristoteles) hat allen anderen gegenüber den Vorteil, dass sie ihren Substanzbegriff ausdrücklich macht. Er entwickelt aus dem Substanzbe-[70]griff, dem die Begriffe des Selbständigen, des Existierens und des einzelnen wesentlich sind, mittels der darin enthaltenen Negativität die diesem eigenen Aporien. Der Substanzbegriff, in seinen wesentlichen Momenten ernst genommen, hebt sich auf. Es ist ein Meisterstück modernen Denkens über die Substanz. Das einzige, was daran zu ändern wäre, wäre die Meinung, Aristoteles hätte einen solchen Substanzbegriff gehabt (“Nach Aristoteles ...”).

Nun könnte es ja sein, dass Aristoteles eben diesen sich aufhebenden Substanzbegriff zwar nicht explizit vertritt, ihn aber doch implizit hat. Doch auch das lässt sich nicht belegen. Es lässt sich vielmehr zeigen, dass der Substanzbegriff eine Geschichte hat, die 1. erst nach Aristoteles einsetzt und 2. aus einem Aristoteles ganz fremden Problemfeld entspringt; 3. muss gesagt werden, dass der Substanzbegriff bereits in patristischer Zeit in enge Verflechtung mit dem Begriff der Existenz entwickelt worden ist und in der Neuzeit die Verbindung mit dem Subjektsbegriff eingegangen ist. Wenn der Substanzbegriff wesentlich verbunden ist mit den Begriffen Existenz (Suarez, Chr. Wolff, G. Baumgarten, W. Cramer) und Subjekt (Hegel, *Phänomenologie*, ed. W. & C., 13–14), d.h. ohne diese nicht gedacht werden kann – und das ist, soweit ich das verstehe, unumgänglich – diese Begriffe sich bei Aristoteles nicht nachweisen lassen, dann ist es auch unmöglich, unter *ousia* bei Aristoteles ‘Substanz’ zu denken.

Bei Äusserungen der Art “Aristoteles hat keinen Begriff von Substanz, Existenz usw.,” geht es nicht darum, dass Aristoteles diesen Begriff ungeschickterweise nicht gekannt hätte, dass er allenfalls vielleicht doch Vorformen davon verwendet hätte,

oder einfach das entsprechende System noch nicht voll ausgebaut hätte. Es geht um viel mehr. Wer den Satz sagen kann “dies oder jenes existiert” sagt das in einer ganz bestimmten Welt. Die Welt ist ja nie “schlicht gegeben,” sondern sie konstituiert sich immer erst. Diese Welt wäre durch ein Geflecht von Begriffen beschreibbar, worin ‘existieren’ u. ä. vorkäme und dabei einen bestimmten Stellenwert hätte. Die Aussage “Aristoteles hatte keinen Begriff der Substanz” meint also, dass Aristoteles nicht eine Welt hatte, in deren Beschreibung Begriffe wie Substanz, Existenz, in weiterer Folge Subjekt eine tragende Rolle zu spielen hätten. Es geht um eine Differenz von Welten.

Der Nachweis der drei genannten Beobachtungen (nacharistotelisches Entstehen, anderes Problemfeld und Verbindung von ‘Substanz’ mit weiteren nicht-aristotelischen Begriffen), die es verbieten, bei Aristoteles von Substanz zu sprechen, kann hier nur als grobe Skizze und in Stichworten geschehen.

1. Die Entwicklung des Substanzbegriffs setzt erst nach Aristoteles ein. Der Substanzbegriff ist unzweifelhaft bei den frühen Patristikern fassbar. Verfolgt man seine Traditionslinien von diesem sicheren Punkt aus rückwärts, gelangt man einerseits zu der lateinischen Vorgeschichte von *substantia*,¹² das mit der Zeit zum philosophischen terminus wird. Das geschieht aber unter Einwirkung der stoischen Begriffe hypostasis (Verwirklichung) und hyperaxis, die wiederum einen der Aspekte von ousia bestimmen.

[71] Später wirkt der neuplatonische Begriff von hypostasis (bei Plotin noch so etwas wie ein ‘Energieniveau’) in einer seinerseits hypostasierten Form mit ein. Das bedeutet, dass die Hypostasen zu Seiendem vergegenständlicht worden sind (das Eine, der Nus, die Seele), wogegen sie ursprünglich eher als Wirklichkeitsweisen oder Weisen von mehr oder weniger Einheit zu denken waren. In der Ausbildung eben dieser neuen Begriffe und dem, was dazugehört, dokumentiert sich die Ausbildung einer neuen Welt mit ihren eigenen Gründen.

¹² Besonders zu sprachlichen Fragen von *substantia*: Curt Arpe, 1941,65–78; R. Braun, 1977; J.-Fr. Courtine, 1980.– Erstes Vorkommen bei Seneca; philosophischer Gebrauch spätestens ab Tertullian.

2. Das Problemfeld, auf dem der Substanzbegriff erwuchs, war ein theologisches. Der Begriff der Substanz wurde von den frühen Kirchenvätern entwickelt. Dies war eine ihrer grossen philosophischen Leistungen. Dieser Begriff soll helfen, vor allem mit drei theologisch gegebenen Problemen fertig zu werden. Es ging um Gott als Schöpfer, um die Trinität und um Christus als Gott und als Mensch. – Wenn die Welt aus Nichts erschaffen wurde, besteht grundsätzlich immer die Gefahr, dass sie wieder in Nichts versinkt, wenn sie nicht erhalten wird. Wenn die Welt-Dinge sich als von der Ur-Substanz getragene eigene Substanzen verstehen lassen, ist diese Gefahr gebannt. Gott als Schöpfer und Ur-Substanz erhält die sekundären Substanzen im Dasein. – Mit der Trinität stellte sich das Problem, eine dreifache Verwirklichung des einen Gottes denken zu müssen. Tertullian (*Adversus Praxean*), Marius Victorinus, Augustinus, Boethius haben sich in intensivem Ringen darum bemüht, die Verhältnisse in der Trinität, im besonderen mit den Begriffen Substanz und Person zu klären. – Wenn Christus als Gott und als Mensch je eine Substanz wäre, dann wäre er zwei Einzelwesen und das Theorem der Menschwerdung Gottes müsste aufgegeben werden. Dass all dies bei Aristoteles weder Thema ist noch irgendwie vorbereitet wird, ist offensichtlich.

2.3 Wenn Gott Substanz ist, ist er auch wesentlich Einzelnes

Mit der Behauptung, Aristoteles rede in *Met.* XII von Gott *qua* Substanz ist verbunden, dass die Substanz und deshalb auch Gott wesentlich Einzelnes seien. Das kann auch so ausgedrückt werden, dass das wesentliche Muster für das Verständnis von Substanz das Einzelwesen oder das Einzelne seien. Aristoteles spricht an verschiedenen Stellen und unter verschiedenen Titeln und Gesichtspunkten vom Einzelnen. Und Einzeldinge galten damals (Platon, *Sophistes*, jene, die nur das Körperliche anerkennen) wie heute (z. B. Strawson, *particulars*) als das mustergültig Seiende. Das scheint eine sehr allgemeine Grund-Meinung zu sein. Doch auf die Frage, ob das Einzelseiende als genügende Auskunft über jenes dienen kann, das den Ausrichtungspunkt unserer vielfältigen Sensrede darstellt, gibt Aristoteles *Met.* VII 6 mindestens für die körperlichen Einzeldinge eine negative Antwort. Nur Einzelnes,

das “gemäß ihm selbst und als Erstes” angesprochen werden kann, ist identisch mit seinem *ti en einai* und kann insofern zur Auskunft für die Frage nach dem Sein verwendet werden.¹³ Das Einzelne ist in *Met.* VII 6 klar einer der Ausgangspunkte aus dem endoxon-Reservoir, der im Hinblick auf die Frage nach der *oujsiva* geprüft werden muss. Das einzelne ist kein Argument, auch nicht ein Ende eines Beweisgangs.

Auch unter dem Titel *ho tis anthropos* scheint Aristoteles vom Einzelnen zu reden. Im besonderen hat man die *Kategorienschrift* [72] als Beleg für die Behauptung gebraucht, Aristoteles verstehe unter jener Substanz, worauf alles andere sich beziehen müsse (*prote ousia*), eben “dieses Pferd da” oder “diesen Menschen da” – was eigentlich eine Beleidigung ist gegenüber jemandem, von dem man annehmen kann, er habe die Lektion von Platons *Sophistes* verstanden (siehe unten, S. 73). Ein anderes, zunächst auf dem Sprachlichen beruhendes Verständnis des Ausdrucks habe ich (2012, 169–171) vorgelegt. Danach ist *ho tis anthropos* zu verstehen als der Mensch, wie er bestimmt und einzeln ist, aber gleichgültig, welche Bestimmtheiten er konkret im vorliegenden Fall hat; das ist jedenfalls nicht der faktische einzelne Mensch, denn dessen Bestimmtheiten sind gegeben.¹⁴ Der Hauptpunkt besteht auch hier darin, einzusehen, dass Aristoteles das Einzelne aus den *endoxa* als Beispiele und Anknüpfungspunkte braucht. Es ist etwas, worüber wir nachdenken müssen – eine “Theorie” anzustellen haben – wenn wir unsere *Doxa* über das Sein klären wollen. Was sich bei dieser “Theorie” ergibt, ist noch völlig offen – nur in *Met.* XII sagt Aristoteles einiges dazu. Das Einzelding spielt eine Rolle als Ausgangspunkt des Nachdenkens, sie ist kein Bestandteil der “Theorie.” Aristoteles spricht sehr wohl vom Einzelnen, insofern er seine Überlegungen immer an die *endoxa* anknüpft. Das einzelne ist dabei nicht eine Antwort und eine Auskunft; es ist das, womit unser Fragen beginnen kann. Im Übrigen ist auch Aristoteles klar, dass das Einzelding ein Konzept ist, in dessen inhaltlicher Füllung wir je frei sind. Wir können dies und jenes wie ein Einzelnes behandeln. Nicht weniger als der Feldherr kann in bestimmten Fällen auch der einzelne Soldat, Abteilungen oder die Gesamt-

¹³ Cf. Verf., 2012, 337–358 (alte Version 1993, 256–272).

¹⁴ Bemerkungen zum Verständnis von E.Tugendhat und Strawson Verf., 2012, 33ff; S. 22f, zum Sachlichen einiges an der oben zitierten Stelle.

heit der Soldaten oder das Heer im Ganzen das interessierende Einzelne sein. Das ist Einzelnes kata sumbebekos (cf. *Met.* VII 6).

Was bleibt noch als Einzelnes, wenn wir vom beiläufigen Einzelnen absehen? Welches Einzelne kann “gemäss ihm selbst und als Erstes” gesagt werden? Von den Ideen wird das behauptet (VII 6, 1031a30f.), doch für Aristoteles gibt es Gründe, diese Annahme abzulehnen (1031b14-18).

ad (4) Dem Begriff der Substanz ist der Begriff der Existenz wesentlich, denn er stellt in seinen geläufigen Prägungen (etwa *substantia est id, quod alterius non indiget ad existendum*) ein Kriterium der Substanz dar.¹⁵

Wegen seines Zusammenhangs mit dem Begriff Substanz sind die Schwierigkeiten beim Begriff der Existenz sehr ähnlich. ‘Existenz’ hat eine eigene Geschichte, die erst nach Aristoteles und zwar im Zusammenhang mit der Ausbildung des Begriffs der Substanz beginnt; es gibt kein griechisches Äquivalent zu Existenz; Existenz war kein Problem in der Philosophie von Aristoteles.

Marius Victorinus bildet das Wort *existentia*, um damit *hyparxis* zu übersetzen.¹⁶ Auf diese Begriffsbildung und ihren Gehalt hat wiederum die Stoa und später der Neuplatonismus eingewirkt. Der Gegensatz zwischen *existentia* und *substantia* war bei Marius Victorinus geprägt durch den Gegensatz [73] “unbestimmtes Sein” (*existentia*) und “bestimmtes Sein” (*substantia*). Der Hauptgrund für die Prägung dieses Begriffs war ebenfalls das Trinitätsproblem. Die Begriffe Substanz und Existenz haben sich zwar in Auseinandersetzung oder auch in Aneignung aristotelischer Texte und Gedanken entwickelt. Diese Bezugnahmen fanden aber in einer anderen Welt” statt, man kann deshalb das betreffende Aristoteles-Verständnis nicht auf Aristoteles selbst verlegen.

Wer gegen “Existenz” bei Aristoteles angeht, hat auf mindestens drei an der Existenz interessierten Fronten zu kämpfen. Die erste ist die Front des Existenzialismus, doch hat dieser kaum ernsthafte Ansprüche auf Vorbildungen seines Verständnisses

¹⁵ Cf. dazu Suarez; mit kritischem Bezug Chr. Wolff, § 771; G. Baumgarten, W.Cramer.

¹⁶ Cf. die gute historische Nachzeichnung durch P. Hadot im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* zu “Existenz, *existentia*” und seiner dort verzeichneten weiteren einschlägigen Arbeit.

von Existenz bei Aristoteles gemacht. Ernsthafter aber wird der Streit mit jenen, die Existenz im Sinne der Schulphilosophie nehmen. Auf diese werde ich mich im besonderen beziehen. Es gibt aber noch die Seite der modernen Sprachanalyse, die einerseits die völlige Unabhängigkeit der verschiedenen Gebrauchsweisen von 'sein' behauptet und andererseits als die selbstverständliche Grundbedeutung von 'sein' 'existieren,' 'schlicht dasein,' 'vorhanden sein' nimmt. Die erste These hat sie - sehr zu Recht - gegen die Standardinterpretation formuliert. Was die zweite These betrifft, könnte helfen, wenn man mit der Zeit sehen könnte, dass die Einheit der vielfältigen Rede von 'sein' im pros-hen-Gefüge weder durch die Standardinterpretation begriffen, noch durch die sprachanalytische These widerlegt ist.

Nach Marius Victorinus scheint der Begriff Existenz nur noch selten verwendet worden zu sein, nicht einmal Thomas v. Aquin argumentiert mit dem uns so geläufigen Paar *existentia* - *essentia*. Dieses bildet sich erst im Zusammenhang der folgenden Entwicklung, die alle Bestimmtheit, allen Gehalt und Wert der *essentia* zuweist, wobei dem *esse*, das bei Thomas v. Aquin noch die ganze "Seinsfülle" enthielt, und der *existentia* nur noch das blossе Dasein bleibt.

Aus dem Gesagten sollte deutlich geworden sein, dass es sich bei Existenz nicht um ein Problem im Umkreis des aristotelischen Denkens handelt.

Auch viele Vertreter der Standardinterpretation nehmen an, dass Aristoteles unter dem Titel *ousia* in *Met.* VII–IX und XII etwas suche. Es ist aber unmöglich zu zeigen, dass Aristoteles unter diesem Titel die Existenz von etwas sucht. Er sucht nicht einmal, was die Standardinterpretation annimmt, aus gewissen Kandidaten den passendsten, z. B. für die *prote ousia*. Diese ist teils ein Hinweis auf ein *endoxon*, wenn Aristoteles vom "Ersten für uns" spricht, und teils ein rein formaler Problemtitel, wenn er vom "Ersten gemäss ihm selbst" spricht. Den Versuch, zeigen zu wollen, der z. B. dergleichen wie *physis sei*, bezeichnet Aristoteles als lächerlich (*Phys.* II 1, 193a3). Auch, dass wir – je nach unseren Bedürfnissen – uns von einzeInem umgeben sehen, dass wir verschieden von Göttern sind usw. nachzuweisen, ist lächerlich, weil es dafür schon genügend starke und klare *endoxa* gibt. Was man noch fragen

kann, ist die begriffliche Umsetzung und der begriffliche Kontext für diese endoxa und das jeweils Erste darin.

An entsprechenden griechischen Begriffen käme vielleicht *to hoti* und *hyparchein* und dessen Ableitungen in Frage. Doch *to hoti* zeigt seinen Unterschied zu Existenz durch die Art der Bildung an. Der Begriff will hinweisen auf das, was wir meinen, wenn wir je “ich sage, dass ...” sagen. Und *hyparchein* unterscheidet sich von ‘existieren’ [74] dadurch, dass es durch seine Komponente *arche* einen gegenüber *ex-sistere* völlig anderen Bildhintergrund (Anfang, Bestimmung des weiteren durch seinen Ursprung) hat, aufgrund dessen es gegenüber dem nur einstellig brauchbaren ‘existieren’ etliche weitere grammatische Möglichkeiten hat.

3 Ansätze einer nicht-theologischen Lektüre von *Met. XII*.

Die Energie, mit der die Standardinterpretation immer wieder mit leichten Veränderungen frischgehalten wird, ist erstaunlich. Zugegeben, ein Teil der Energie erklärt sich durch religiöse und damit vitale Interessen. Die dauernde Neuaufbereitung des mittelalterlichen Aristotelismus hat gewiss ihren Zweck und ihre lebensmässige Legitimation. Doch kann das nicht alles erklären. Weshalb scheint weit über (neu)scholastische Grenzen hinaus ein Interesse daran zu bestehen, dass *Met. XII* tatsächlich eine Theologie enthalte? Was hängt denn daran, dass die *Metaphysik* von Aristoteles wirklich eine *Metaphysik* enthält und dass er in *Met. XII* wirklich eine Theologie in irgendeiner Form behauptet?

All das wäre weniger erstaunlich, wenn irgend jemand an irgendeine Form der rekonstruierten Theologie wirklich glauben würde. Es ist aber schon lange so, dass niemand an die antiken Götter glaubt. Um von der Haltung gegenüber K. Kerényi zu schweigen, hat man auch die Bemühungen von W. F. Otto belächelt, der die Wirklichkeit der Götter ernst nahm. Der Religionsgeschichte billigt man eher den ungläubigen und unbeteiligten Positivismus zu, den M. Nilsson praktiziert hat. Aber, abgesehen vom neuscholastischen Flügel, für den der Text als ‘Vorform’ oder ‘Vorläufer’ oder Grundlage eine gewisse existenzielle Bedeutung haben mag, glaubt wohl

kaum ein Verteidiger der Theologie von *Met. XII* an einen Gott im Sinne der eben von ihm selbst bei Aristoteles nachgewiesenen Theologie.

Wozu also die Bemühungen, in *Met. XII* eine Theologie nachzuweisen? Es könnte sein, dass wir durch diese Bemühungen und selbst ablenken von etwas anderem in den Texten, das uns, so wie wir sind, in Frage stellen und betreffen könnte. Die jeweils rekonstruierte Theologie stört jedenfalls gewiss niemanden – abgesehen von rivalisierenden Kollegen.

Man wird die Legitimität rein historischer Bemühungen anrufen. Bemühungen um die Geschichte des Menschen, des menschlichen Denkens sind unbestritten von höchster Bedeutung. Doch von ehemaligen historistischen Ansprüchen musste man Abstand nehmen. Niemand kann sich auf die Legitimität rein historischer Bemühungen berufen, wenn er nicht zugleich die Bedingtheit der eigenen Fragestellung reflektiert. Warum hat es ein Interesse, dass wir uns gerade an unserem eigenen geschichtlichen Ort mit *Met. XII* beschäftigen? Wozu beschäftigen wir uns mit einer faktisch irrelevanten Theologie, die sich so offensichtlich wie möglich auf falsche naturwissenschaftliche Annahmen stützt (*Met. XII* 8) und anerkannterweise auf einem ebenso offensichtlich widersprüchlichen Konzept beruht (*Met. VI* 1)?

Wenn man die Relevanz der historischen Fragestellung nicht aus der eigenen Zeit begründen will, müsste man sich wenigstens um die Fragen kümmern, die im 5. und 4. Jahrhundert eben diese Theologie haben hervortreten lassen. Aber sogar dies müssten Fragen sein, die auch für uns Fragen sind; Fragen, die es wert sind, gestellt zu werden, die für uns irgendwie wiederholbar sind und deren Beantwortung uns verändert.

Ein zweiter Einwand gegen den hier unternommenen Versuch, ein traditionsreiches Verständnis im Grunde zu verändern, besteht darin, dass doch jedes traditionelle Verständnis in der Wirkungsgeschichte sein Recht hat. Warum soll denn das Verständnis von *Met. XII* geändert werden und zwar grundlegend?

Es gibt wohl Ansätze und Motive dazu in der Standardinterpretation selbst. Die häufig pathetische Ausdrucksweise und der gehobene Ton in den Rekapitulationen

des Inhalts von *Met. XII* verdecken nur schlecht den schwachen Zusammenhang des Referats mit dem Text. Zudem ist das vorhandene Verständnis uneins, wenn auch innerhalb des oben dargestellten gemeinsamen Rahmens. Hauptsächlich aber ist es, trotz des gewaltigen Neu-Einsatzes im 19. Jahrhundert, ein mittelalterliches Verständnis geblieben. Nun ist dieses zwar gut in seiner Zeit, doch sogar unter rein historischem Gesichtspunkt wäre es an der Zeit, ein unserer eigenen Situation angemessenes oder damit in Zusammenhang zu bringendes Verständnis zu versuchen, statt ein rein vergangenes zu wiederholen. Wozu denn ein endloser Streit um eine Substanz-Metaphysik, deren Untauglichkeit für unsere Situation sich erwiesen hat?

Nun hat einerseits vor langem P. Natorp dergleichen – erfolglos – schon versucht. Es scheint aber, dass die Zeit wieder günstig ist. Denn nach R. Bodéus, der einige zweifelhafte Interpretationsgrundlagen der Standardinterpretation auflistet (S. 17 und 71), hat auch H. Lang einen gewissen Abstand von dieser genommen. Und es scheint, dass mindestens ein hochverdienter Forscher sogar der scholastischen Seite dem hier vorgetragenen Anliegen schon lange sozusagen zugestimmt hat. Ich beziehe mich damit auf zwei Sätze aus der Einleitung von E. Gilson zu J. Owens *Doctrine of Being* können (S. 7f.): “To practically all the men of the middle ages, he <sc. Aristoteles> was The Philosopher, but because they themselves were Christians and theologians, they held a general view of the world very different from his own...One of the present tasks of history is to give back to Aristotle what is Aristotle’s ...” Diese zwei Sätze drücken genau die entscheidende Wendung aus. Es ist die andere Welt zu gewinnen, in der *Met. XII* gedacht worden ist; die Frage zu finden, deren Entfaltung *Met. XII* ist, und zwar so, dass sie für mich, für uns eine Frage ist, auf deren Beantwortung es ankommt. Eine Frage, die den Fragenden nicht selbst mit einbezieht und in Frage stellt, ist nichts wert (Platon *Soph.* 237e, 243c, 249e, 250e).

Hatte A. J. Ayer (1959, 8) noch vorgeschlagen, den Metaphysiker “no longer as a criminal but as a patient” zu behandeln, ist es jetzt so, dass die Metaphysik wie ein Museumsgegenstand behandelt wird. Wenn man etwa den *Cambridge Companion to Aristotle* als Beispiel nimmt, zeigt sich eine Zaghaftheit, Unverbindlichkeit,

und ein Herumschieben von Lösungen, aus denen aber auch nichts folgt. Es werden scharfsinnige Varianten für etwas entworfen, das im Ganzen unreal ist.

Was sollen wir mit Interpretationen über Gott und das Göttliche bei Aristoteles, in denen die antiken Götter ohnehin nichts bedeuten, das Göttliche keine [76] Verbindlichkeit hat und auch der christliche Gott kein Argument mehr ist? Wozu seitenlange Reden über die Wirklichkeit des aristotelischen Gottes, wenn vorgängig schon klar ist, dass von all dem gar nichts wirklich ist? Natürlich hat die historische Feststellung ihr unbestrittenes Recht zur reinen Feststellung: doch stellt sie in dieser Weise überhaupt noch etwas fest? Kann sie den Anspruch rechtfertigen, was sie versteht, sei das, was es zu verstehen gebe?

Was ist die Alternative? Ziel wäre eine Aristoteles-Interpretation, die auch uns als späte Leser noch betrifft. Gibt es denn Gedanken bei Aristoteles, die auch jetzt faktisch noch etwas bedeuten? Es könnte sein, dass gerade der Umstand, dass bei Aristoteles 'Substanz' und was damit zusammenhängt, keine Rolle spielt, dass er für uns ein Vorbild eines subjektlosen und substanzlosen Denkens werden könnte, das wir doch eigentlich suchen. Statt die mittelalterliche theologische Auslegung – damals gut und notwendig – zu wiederholen, könnte sich der Versuch lohnen, wieder selbst lesen und dem Text die grösste Frage zutrauen.

Folgendes könnten Prämissen einer neuen Lektüre sein. 1. Wie die *Met.* von Aristoteles keine *Metaphysik* enthält, sondern – in grösseren Teilen wenigstens – die Wiederholung der Frage nach dem Sein von Platons *Sophistes* ist, 2. so enthält *Met. XII* keine Theologie in einem relevanten Sinne; Gott spielt darin nicht die Rolle des Beweisziels, sondern des Beispiels; der Text will die höchstmögliche Theorie (in noch zu klärendem Sinne) einüben; *Met. XII* muss als Antwort auf eine akademische Diskussionslage, wohl im besonders engen Zusammenhang mit Platons *Timaios* und der (wohl etwa gleichzeitigen) *Metaphysik* von Theophrast verstanden werden; 3. *ousia* ist keine Auskunft, sondern ein Problemtitel; sie meint nicht Substanz, sondern, wenn terminologisch gebraucht, offen 'Sein' und 'Wesen.'

Einige Überlegungen zum Weg, den die Frage bis zu *Met.* XII 7 nimmt, sollen zeigen, dass philosophisch relevante Alternativen zu Gott als Zielpunkt von *Met.* XII möglich sind.

Die Art und Weise, wie Aristoteles nach der *ousia* fragt, zeigt, dass er die Lektion des platonischen *Sophistes* erfahren und verstanden hat. Diese Lektion besteht darin, dass wir in Bezug auf 'sein' keine Behauptungen mehr aufstellen können, dass wir nur fragen können. Als das einzig zu Befragende bleibt uns nach dem unentscheidbaren Streit der bisherigen Tradition um das 'sein' nur noch der 'Sophist in uns,' d. h. die Position, in die wir immer schon gestellt sind, dadurch dass wir aus einem Hintergrund der Tradition, die für uns die *Doxa* über das Sein behauptet, heraus überhaupt nur irgend etwas reden können.¹⁷

Hinter diese Erkenntnis, d. h. ins bloße Behaupten, kann Aristoteles nicht mehr zurückfallen. Oft hat man Hemmungen, mit dieser Einsicht Ernst zu machen, obwohl sie ein Gemeinplatz in den Einleitungen der Aristotelesliteratur ist, weil man meint, damit einem ebenfalls nicht beliebten Agnostizismus oder einer Behauptung der Aporie verfallen zu müssen. Doch sind der alternativen [77] Möglichkeiten zum Behaupten wohl wesentlich mehr. Die Furcht vor dem "Verlust der Aura," von der A. Etienne (1995, 166) in der Rezension von R. Bodéus spricht, ist unbegründet. Der Verlust der Bleigewichte Substanz, Theologie usw. bei Aristoteles wird den Gewinn wichtiger neuer Fragestellungen erlauben.

Die Hauptfrage nach Ausweis des Textes ist bei weitem nicht Gott, sondern – scheinbar trivial – die *ousia*. Dies drückt sich im titelartigen ersten Satz und in der ganzen Durchführung aus. Nun ist zwar nicht schlicht *ousia* an sich thematisch, sondern *ousia*, Sein, im Hinblick auf die Möglichkeit, das Werden zu verstehen. Welches Sein macht das Werden, das wir faktisch um uns herum sehen, verständlich? Die Bedeutung der Frage lässt sich am Resultat, das VII 9, 1034b16–19 vorgetragen wird, ermessen: Jedes Werden setzt ein Sein voraus oder ruht auf einem Sein. – Wie ist dieses SZusammenspiel von Werden und Sein zu verstehen?

¹⁷ Mein Verständnis des *Sophistes* als Vorgeschichte der *Met.* des Aristoteles habe ich im zweiten Kapitel des Kommentars zu *Met.* VII, 2012 (veraltet 1993) vorgelegt.

Zu diesem Zweck werden in *Met. XII* einleitend Seinsweisen unterschieden und es wird die übliche Liste der Gründe durchgegangen (Woraus, Was, Worumwillen, Bewegendes), die für das Werden zuständig sind. Rückblickend auf *Met. XII* 1–5, ist festzustellen, dass die bisherige Betrachtung der Gründe noch völlig ungenügend ist, denn innerhalb der Reihe der Gründe hat sich als Bewegendes ein zwar ungewordenes (d. h. ewiges) Bewegendes gezeigt (die Sonne nämlich), aber kein unbewegtes. Blicke es dabei, dass die Sonne das erste Bewegende wäre, wäre das ein bewegtes erstes Bewegendes. Dann würde sich aber an dieses dieselbe Frage, die sich an alles andere stellen lässt – nach dem, was es bewegt –, wiederum stellen lassen.

Wenn jedes Werden auf einem Sein ruhen muss, muss klar sein, was wird und was nicht wird. Das klärt Aristoteles in den ersten Kapiteln. Gleichzeitig erinnert er daran, dass in jedem Fall nach dem Ersten gefragt werden muss. *Hyle* und *eidos* erfüllen zwar die Bedingung, ungeworden zu sein. Dennoch können beide nicht das jetzt gesuchte Erste sein, jenes, das das Werden in Bewegung setzt. Die *hyle* genügt den Bedingungen des gesuchten Ersten nicht, weil sie je nur Möglichkeit ist; als solche wird sie gar nichts in Bewegung bringen; das *eidos* genügt nicht, weil es als blosser Gedanke auch nichts bewirkt. Es bleibt also nach dem Bewegenden immer noch zu fragen.

Beim Bewegenden stellt sich wie bei den anderen Gründen die Frage nach dem Ersten. Wenn jedes Bewegende selbst bewegt ist, ergibt sich ein Regress. Wenn dieser vermieden werden muss, muss das Erste als ein unbewegt Bewegendes gedacht werden können. Da es ums Sein geht, ist klar, dass dieses Erste Bewegende nun auch etwas ganz anderes als die bisher entdeckte Sonne sein kann.

Unter Bezug auf den ersten Satz von *Met. XII* 1 stellt Aristoteles *Met. XII* 6 die These an den Anfang, dass eine ewige unbewegte *ousia* sein müsse; von der Bestimmung “ewig” wird *Met. XII* 6 handeln, von “unbewegt” *Met. XII* 7. In den Sätzen 1072a27–b1 in Kap. 7 begründet Aristoteles einen der “theoretischen Sätze” seiner Abhandlung. Von der gesuchten *arche*, d. h. vom Ersten Bewegenden, muss *ousia* = *energeia* sein. Das sieht aus wie eine Gleichung von zwei selbständigen Dingen. Doch wenn das eine ‘Sein’ (in einem ganz offenen Sinn), [78] das

andere ‘Wirklichkeit’ heisst, ist klar, dass nicht von Dingen die Rede ist. Es ist auch keine Definition (so, als ob es heissen würde “ousia definitivisch genommen ist energiea”) und nicht die Angabe des einen als Element im anderen als Gruppe; es ist eine Art von Identität, für die uns der Begriff noch fehlt, eine ‘innere Identität.’ Man könnte so schreiben: “die gesuchte arche ist die {ousia = energiea},” das Sein als Wirklichkeit. Und nochmals, Wirklichkeit ist nicht Existenz (den Begriff davon gibt es bei Aristoteles nicht), sondern Wirklichkeit ist der Grad im Fortschritt des eidos. – Drei Reflexionen schliessen *Met.* XII 6 ab: 1. eine solche ousia wäre jedenfalls ohne hyle; 2. was denken andere zur Priorität der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit? und 3. eine Differenzierung in der Bewegung.

Die Frage nach dem Ersten Bewegenden ist jedenfalls im Sinne von *Met.* XII 6, 1071b20, beantwortbar, sagt Aristoteles *Met.* XII 7 einleitend (outw”meint oujsiva = ejnevrgeia der eben genannten Stelle). Hier ein Vorschlag für die Ergänzung der folgenden korrupten Stelle nach ihrer Systematik:

	1.	2.	3.	4.
etwas bewegt etwas	+	+	-	-
etwas ist selbst bewegt	+	-	+	-

Tabelle 1: Seiendes, bewegt, bewegend

Dabei kann eingesetzt werden:

1. Naturdinge in Tätigkeit, sie brauchen selbst noch ein Bewegendes;
2. ist das Gesuchte;
3. sind inaktive Naturdinge;
4. sind Ideen.

Anschliessend an diese vierfache Unterscheidung klärt Aristoteles in dem Sätzen 1072a26–b14 die Fragen, was hier “unbewegt” eigentlich heissen soll. Er stellt einander das Bewegte und das Bewegende gegenüber in einer systoichia, in einer Dop-

pelreihe, oder einer tabellenartigen Zusammenstellung.¹⁸ Sustoichia weist nicht auf die pythagoreische Gegensatztafel, sondern meint schlicht die tabellarische Zusammenstellung. Die Aufstellung der Reihe ist rein durch den gegenwärtigen praktischen Zweck bedingt, das Bewegte und Bewegende zu sortieren.

Der nous, es liesse sich ergänzen, auch das Erkennen, Denken, Wahrnehmen, gehört dabei auf die bewegte Seite, das Gedachte, das Erstrebte, die ousia – und zwar im besonderen die erste, einfache, wirkliche ousia - auf die Seite des Bewegenden. Diese ousia kann hier nichts anderes mehr sein als die bereits genannte {ousia = energeia}. Diese ist das Worum-willen des Werdens, sie ist das Sein, worauf das Werden ruht. Dies ist also der Gesuchte Anfang, das gesuchte Prinzip. “Daran hängt sogar noch Himmel und physis” (1072b13f.) meint dann: Man könnte zwar meinen, Himmel und Physis seien ein solcher Anfang, aber sie genügen nicht. Sogar diesen noch vorgängig ist als das Bewegende die {ousia = energeia}; dies ist der Anfang, nicht zeitlich verstanden, sondern als das erste Worum-willen und Woraufhin von Bewegung und Werden.

Ich versuche, den Sinn der folgenden Zeilen deutlich zu machen. Sein als Wirklichkeit ist als erstes unbewegtes Bewegende Grund und Prinzip. Der nous [79] ‘vollzieht’ gleichsam in seiner noesis dieses Sein als Wirklichkeit. Als diese Wirklichkeit ist es eben jenes telos und Worum-willen, das erste unbewegtes Bewegendes ist.¹⁹ Um mich bildhaft auszudrücken: Wie die Körper in der natürlichen Bewegung ihren natürlichen Ort zu erreichen suchen, so sucht das Seiende als noeton in der noesis seinen ‘natürlichen Ort.’ Diese reine Wirklichkeit des Seins ist, bewegt sich und ruht im Sich-selbst-Denken des nous statt. Diesen Gedanken schliesst Aristoteles 1072b26f. ab: Die Wirklichkeit des nous ist Leben. Die Wirklichkeit (energeia) des nous ist aber noesis – schon nach dem Sinn der Wortbildung. Damit ist nun zusammengeschlossen {ousia = energeia = noesis}. Das enthält eine – noch zu bedenkende Antwort – auf die Frage nach dem Werden. Das Werdende strebt zu sein; das Sein ‘findet statt’ als {ousia = energeia = noesis}. Dies ist eine Art Grundmuster,

¹⁸ Anders H. Happ, 1971, 462; H.J. Krämer, 1964, 154–156, oder neuerdings auch J.G. De Filippo, 1994, 401. Dass das wohl nicht stimmt, hat Th.A. Szlezák schon vermutet.

¹⁹ 1072b16 ἢ δὲ ἐνέργεια τοῦτου, und 1072b18 ἢ δὲ νόησις.

das alles einzelne Denken ermöglicht, sei es das von Göttern oder Menschen. Um nochmals deutlich zu machen, dass es ums Sein, nicht um ein Seiendes geht, wird *ousia* im abschliessenden Satz des 7. Kapitels (1073a3–12) mit parmenideischen Bestimmungen belegt.

Das bedeutet, dass die frühere Unterscheidung zwischen dem bewegten *nous* und dem bewegenden *noeton* (*Met.* XII 7, 1072a30–34) mindestens für das, was jetzt Thema ist, nicht mehr zutrifft. *Nous* und *noeton* scheinen gar nicht mehr so absolut unterscheidbar zu sein, wie vorausgesetzt wurde. In der *noesis* ist beides zusammen. Deshalb heisst es 7, 1072b19–20: der *nous* denkt sich selbst, unter Mitberücksichtigung des Gedachten. Das 1072a30–34 Unterschiedene gehört auch wieder zusammen.

Met. XII 7, 1072b14–18 enthält einen Vorgriff auf das, was hier an Vergleich zwischen Gott und Mensch gedacht werden könnte und *Met.* XII 7, 1072b24–26 greift darauf zurück. Aristoteles vergleicht den Menschen mit Gott hinsichtlich *nous* und *theoria*. “Gott mag immer so denken können – um so glücklicher ist er.” Dieser Wirklichkeit des *nous* kann man auch ‘Leben’ sagen. Auch der Gedanke, dass die Götter etwas in höherem oder reinerem Masse realisieren können als wir Menschen, dient nur der Illustration und ist kein Argument. Dies alles kann nicht als Behauptung einer Theologie gesehen werden, denn Aristoteles hat es deutlich mit dem *Index des endoxon* versehen.²⁰

Der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist ohnehin je schon anerkannt, dafür braucht es keinen Nachweis. Mit der Unterscheidung von Göttern und Menschen fängt es eher an (z. B. auch im *Sophistes*, Anfang). Eines Nachweises der Existenz der Götter bedarf es nicht, dies gehört in den Bereich der *doxa*.²¹ Gegenüber der eigentlich spekulativen oder theoretischen Überlegung (nach *Met.* XII 1 und 7, 1072b24 zu verstehen), die Aristoteles anstellt, wird das Sein oder Nichtsein von Göttern sekundär, da sie selbst nur Seiendes sind. Im Denken erfasst der *nous* das zu Denkende und das Sein, darin besteht seine Wirklichkeit “Das *noeton* und die

²⁰ 1072b23 δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν; b28 φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι...und 1074b1–14.

²¹ Cf. 1074b13 πάτριος δόξα. – Zum ganzen Problembereich R. Bodéüs.

ousia habend ist der nous wirklich" (1072b22–24). Dies zu können, ist das Göttliche an ihm und mag *theoria* heißen.

[80] Was ist *noesis* als Wirklichkeit des nous? In der *noesis* ist das, was als Resultat nachträglicher Vergegenständlichung in Reihen getrennt worden ist, ursprünglich eines. Der nous kann *ousia* und *noeton* in sich erfassen, "in sich aufnehmen." Warum aber kann er überhaupt dergleichen? Das drückt Aristoteles in einem weiteren theoretischen Satz (7, 1072b19–21) aus: Der nous kann nur deswegen *ousia* und *noeton* in sich erfassen, weil und insofern er immer schon vorweg sich selbst erfasst hat. Deshalb besteht die Grund-*noesis* darin, dass der nous sich selbst erkennt. Sich so verhaltend, ist er wirklich (1072b22f.). Und wenn etwas, dann scheint eben dies das Göttliche am nous zu sein. Daran schliesst sich dann der Vergleich mit dem Denken der Götter an. Wenn wir irgend jemandem so etwas zuschreiben, dann am ehesten den Göttern. Es geht aber nicht darum, ob, was und wie die Götter sind, sondern es geht um das Verständnis einer ausgezeichneten *noesis*.

Vorgreifend, ohne das Resultat – nicht nur der Kürze wegen – ganz begreiflich machen zu können, kann man sagen, dass *Met. XII* eine eigene Art von 'Identität' von *ousia*–*noesis*–*energeia* zu bedenken gibt. Wir werden uns fragen müssen, was der Sinn dieser 'Identität' ist, wenn sie die theoretische Fassung (im Sinn von *Met. XII*) unserer *doxa* über das Sein ist.

Auch wenn klar geworden ist, dass {*ousia* = *energeia* = *noesis*} und nicht Gott das Resultat von *Met. XII* ist, kann man das Verständnis der Tradition nicht einfach abstreifen. Einerseits hat die Anknüpfung einer Kosmologie, Psychologie, Theologie sehr wohl Anhaltspunkte im Text, andererseits ist auch jedes Missverständnis ein Verständnis und hat seine Gründe. Welt, Seele, Gott haben sich mit Gründen als Themen und als Behauptungen, und je nach Epoche als das eigentliche Sein installiert und die ihnen entsprechenden Systeme hervorgebracht. Ihr Ort war immer der des behauptenden Denkens. Die Themenfelder sind unzweifelhaft im Text zu finden, doch ihr Status ist nicht der von Behauptungen, sondern der von konkreten Inhalten der *doxa*. Die christliche, aber auch die danach säkularisierte *doxa* versucht sich in diesen Feldern zu behaupten. Und es gibt genügend Bereiche, in

denen das Behaupten wichtig ist: in der Politik, in der Religion, in der Wirtschaft, im Alltag selbst ...

Was können wir all dem gegenüberstellen? Wie ist *Met. XII* zu lesen, was ist daraus zu lernen, wenn der Text ohne Substanzbehauptung, ohne Behauptung überhaupt, in einem noch zu explizierenden Sinn als Theorie, ohne Gott oder Götter im Zentrum gelesen wird, da dessen oder deren Existenz ohnehin nicht bezweifelt wird, aber auch nichts zur Sache tut?

Es ist ein Nichtbehaupten, eine Theorie, ein Schauen. Die 'Einheit' von {ousia = energieis = noesis} ergibt sich der Betrachtung als Inhalt unserer Doxa über das Sein – schlechthin, von allem. Es zeigt sich, dass die Wirklichkeit des Seins kein An sich ausserhalb der noesis hat. Wir können dann verstehen, wie es gegangen ist, wie es vorbereitet ist, dass wir "von der Welt draussen" doch etwas denken, wissen, verstehen können. Wir sehen "in der Welt draussen" das je schon in uns selbst Gesehene oder Gedachte.

Das ist die Explikation der Doxa: nur dadurch und insofern der nous in der noesis sich selbst je schon gesehen hat, können wir nach Massgabe des Gesehenen (dieses kann epochal und individuell in seinem Inhalt nach der jeweils [81] aktiven Doxa des Seinsverständnisses und des Weltverständnisses variieren), das "in der Wirklichkeit" zu Sehende sehen. Was die Wirklichkeit ist, ist aber je schon vorweg eben durch die Doxa bestimmt. Mehr als die eigene

$$\left\{ \begin{array}{c} \text{DOXA} \\ \hline \text{ousia- energieia- noesis} \end{array} \right\}$$

kann man gar nicht sehen wollen (die Klammer würde ich 'Tradition' nennen. Die gedachte Welt (= unsere Doxa) ist vor der "natürlichen" Welt. Haben wir diese verstanden, haben wir unser Verständnis verstanden.

4 Literaturliste

Die *Metaphysik* des Aristoteles wie nach der Ausgabe von W. Jaeger, Oxford 1957 zitiert; Platon, *Sophistes*, nach der von I. Burnet, Oxford 1900.

Arpe, Curt, "Substantia," in: *Philologus* 94, 1941, 65-78.

Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962/1991.

Aubenque, Pierre, "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens," in: *Les études philosophiques*, 1978, 3-12.

Aubenque, Pierre, "Zur Entstehung der pseudo-aristotelischen Lehre von der Analogie des Seins," in: Aubenque / Wiesner, (edd.), *Aristoteles, Werk und Wirkung I*, Berlin-New York, 1987.

Ayer, A. J., *Introduction to Logical positivism*, Glencoe, Illinois, 1959.

Barnes, Jonathan (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica* (ed. VII), Hildesheim 1982 (repr. der Ausgabe Halle 1779).

Bausola, Adriano e Reale, Giovanni, *Aristotele, Perché la metafisica*, Milano, 1994.

Braun, R., *Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, Études Augustiniennes, Paris 1977 (2. Aufl.), spez. 167-199.

Brentano, Franz, *Über Aristoteles, Nachgelassene Aufsätze*, hrsg. von Rolf George, Hamburg 1986 (darin spez. die Abschnitte IV Allgemeine Metaphysik und V Theologie).

Courtine, J.-Fr., "Traductions latines d'ousia," in: *Concepts et catégorie dans la pensée antique*, (ed. P. Aubenque), Paris 1980.

Cramer, W., *Das Absolute und das Kontingente, Untersuchungen zum Substanzbegriff*, Frankfurt a/M, 1959.

De Filippo, J. G., "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God," in: *The Classical Quarterly* 44, 1994, 393–409.

De Koninck, Th., et Planty-Bonjour, G (éd.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris 1992.

De Muralt, André, "Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote" (Eine Sammlung von Aufsätzen 1957 – 1977) Vrin, Reprise, Paris 1985.

Demmel, F. A., *Die Neubildungen auf -antia und -entia bei Tertullian*, Immensee 1944.

Etienne, A., Rezension von Bodéüs, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1995, 166.

Flashar, Hellmut, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, Die Philosophie der Antike, Band 3, Ältere Akademie, Aristoteles-Peripatos, Basel-Stuttgart 1983; darin: Aristoteles, von Hellmut Flashar.

Gadamer, Hans-Georg, "Vorgestalten der Reflexion," in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt a/M, 1966.

Gloy, Karen, "Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles' Metaphysik," in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 1983, 515–543.

Graeser, Andreas, *Geschichte der Philosophie Band II* (hrsg. von W. Röd), Die Philosophie der Antike 2, München 1993 (2. Aufl.).

Hadot, Pierre, "Existenz, existentia," in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 2, Sp.854–856.

Happ, Heinz, *Hyle*, Berlin 1971.

Herrschaft, Lutz, "Das, was ich mir vorstelle, ist darum doch noch nicht," in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, 1993, 461–476.

- Hirschberger, Johann, "Paronymie und Analogie bei Aristoteles," in: *Philosophisches Jahrbuch*, 68, 1960, 191–203. Inciarte, Fernando, "Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik," in: *Philosophisches Jahrbuch*, 101, 1994, 1–20.
- Krämer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964.
- Krämer, Hans Joachim, "Grundfragen der Aristotelischen Theologie," in: *Theologie und Philosophie*, 44, 1969, 363–382; 481–505.
- Krämer, Hans Joachim, "Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik," in: *Kant-Studien*, 58, 1967, 313–354.
- Kucera, Alexander W., "Zur Diskussion des ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises in der neueren angelsächsischen Religionsphilosophie. Ein Literaturbericht," in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 10, 1995, 157–165.
- Lang, Helen S., "The Structure and Subject of Metaphysics XII," in: *Phronesis* 38, 1993, 257–280.
- Lotz, J. B., "Gott," in: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von Walter Brugger, Freiburg-Basel-Wien 1985.
- Martin Gottfried, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin 1965.
- Morgan, Michael L., "Plato and Greek religion," in: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge 1992.
- Natorp, Paul, "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik," in: *Philosophische Monatshefte* XXIV, 1888, 37–65 und 540–574.
- Oehler, Klaus, "Der höchste Punkt der antiken Philosophie," in: *Einheit und Vielheit*, Festschrift für Carl Friedrich v. Weizsäcker zum 60. Geburtstag, hrsg. von E. Scheibe und G. Süssmann, Göttingen 1973.
- Owens, Joseph, "The Relation of God to World in the Metaphysics," in: P. Aubenque (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote* (= VII Symp. Arist.), 1979, 207–228.

Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, Toronto 1963 (2. Aufl.).

Patzig Günther, "Theologie und Ontologie in der "Metaphysik" des Aristoteles," in: *Kant-Studien* 52, 1960–61, 185–205.

Reale, Giovanni, *Aristotele, Metafisica*, I. Saggio introduttivo e indici, Milano 1993.

Reale, Giovanni, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1994.

Reale, Giovanni, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 10. defin. Auflage 1991, dt. Paderborn 1993.

Ricken, Fr. (Hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1991.

Ricoeur, Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris 1982.

Röd, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.

Rohls Jan, *Theologie und Metaphysik, Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987.

Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols, Oxford 1924.

Routila, Lauri, *Die aristotelische Idee der Ersten Philosophie*, Amsterdam 1969.

Ruf, Henry (ed.), *Religion, Ontotheology, and Deconstruction*, Paragon House, New York 1989.

Seidl, Horst (Hrsg.), *Thomas von Aquin, Die Gottesbeweise in der Summe gegen die Heiden und der Summe der Theologie*, Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Lat.- Dt., Meiner, Hamburg 1986 (2. Aufl.).

Seidl, Horst, *Aristoteles' Metaphysik*, Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N), Hamburg 1980.

4 Literaturliste

Sonderegger, Erwin, Aristoteles, *Metaphysik Z*, Einführung, Übersetzung, Kommentar, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012 (ersetzt die Auflage von Bern, 1992).

Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, (reprint Hildesheim 1965).

Szlezák, Thomas Alexander, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel 1979.

Tricot, Jean, *Aristote, La Métaphysique*, Tome II, Paris 1986.

Wolff, Christian, *Philosophia Prima sive Ontologia*, edidit et curavit Joannes Ecolé, Darmstadt 1962 (repr. der Ausgabe Leipzig 1736).