

Danilo N. Besta / Stobodan Žunjić / Mladen Kozomara (Hrsg.)
Križa i Perspektive Filozofije, Beograd (Terzit) 1995, 1.384-406

APORIEN DER VOLLENDUNG IST ARISTOTELES' METAPHYSIK EINE METAPHYSIK?

Werner Stegmaier
(Greifswald)

1. DREIFACHE KRITIK DER METAPHYSIK DES ARISTOTELES

Die Aristotelische *Metaphysik* wurde nach drei Seiten einer fundamentalen Kritik unterworfen: erstens, daß sie einen unangemessenen Titel läßt, zweitens, daß sie Aristoteles' eigenen Anforderungen an eine Wissenschaft nicht entspreche, und drittens, daß sie zuletzt doch das sei, was der unangemessene Titel besage, eine Metaphysik. Der erste Vorwurf ließ sich inzwischen erheblich einschränken, der zweite weitgehend erledigen, um den dritten soll es hier gehen.

1.1. Kritik des Titels

Metaphysik ist nach herrschender Ansicht ein Verlegenheitstitel, der zustandekam, weil bei der ersten Gesamtausgabe der Werke des Aristoteles drei Jahrhunderte nach dessen Tod eine Reihe locker zusammenhängender Schriften zu einem Werk zusammengestellt wurden, das ‚nach‘ den Werken zur Physik zu stehen kam. Hans Reiner zeigte dann, daß der Titel durchaus einen guten philosophischen Sinn hatte, vielleicht sogar schon zur Zeit des Aristoteles selbst, und schränkte dadurch den Vorwurf ein: Daß man nämlich das Corpus Aristotelicum als Curriculum anordnete, konnte das ‚μετά‘ bedeuten ‚im Lehrgang nach‘; zudem klang in ‚τά μετά τὰ φυσικά‘ das ‚μεταβαίνειν‘, das ‚Übergehen‘ zu den ersten Prinzipien, an.¹ Dennoch: Je

¹ Zum ‚μεταβαίνειν‘ vgl. etwa Met. Z 3, 1029b12. – Hans Reiner, „Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954) 210-237, wiederabgedruckt in und zitiert nach: F.-P. Hager (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Wege der Forschung, Bd. 206, Darmstadt 1969, 139-174, erklärt den Verzicht auf den Namen ‚Erste Philosophie‘ zum einen so, daß dieser verwirrend wirken mußte, nachdem für den Herausgeber, Andronkos von Rhodos, einmal die curriculare Ordnung feststand, in der die ‚Erste Philosophie‘ gerade nicht die erste war (163), und zum andern so, daß er einen Platonismus nahelegte, von dem der spätere Aristoteles abgerückt sei (173). Aristoteles behielt den Namen jedoch bei. Sollte er tatsächlich von einem Platonismus seiner Frühzeit abgerückt

sinniger man den Namen deutet, um so deutlicher wird auch die Verlegenheit, daß die Entscheidung des Herausgebers gegen den Namen fiel, der sich von Aristoteles selbst her anbot, ‚Erste Philosophie‘. Dieser aber deckte offenkundig die zusammengestellten Schriften nicht ab, weil sie allzu weit in die ‚Zweite Philosophie‘, die ‚Physik‘, hineinreichten und dadurch ebenfalls nicht einlösten, was der Name ‚Erste Philosophie‘ versprach, nämlich eine Ausarbeitung der Theologie.²

1.2. Kritik des Mangels an System

Kennzeichnet der Titel *Metaphysik* also weniger den Inhalt des Werkes als eine Unsicherheit über seinen Inhalt, so schienen Zweifel am Wissenschaftscharakter dieses Inhalts noch mehr berechtigt: Es konnte auf Dauer nicht verborgen bleiben, daß die *Metaphysik* des Aristoteles nicht entfernt den formalen Anforderungen folgt, die er selbst in den *Analytika* an eine Wissenschaft stellt. Daß ihm dies zum Vorwurf gemacht werden konnte, war jedoch schon eine Folge der curricularen Anordnung seiner Schriften.³

sein – die Jaegersche entwicklungsgeschichtliche These, der Reiner noch folgt, die heute jedoch kaum mehr sovertreten wird –, spräche dann aber wiederum dagegen, den Namen ‚Metaphysik‘ sachlich durch die Nähe zum *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (Rep. VI 14, 509B) und *μετ’ ἐκεῖνα* (Rep. VII 2, 516C) Platons schon bei Aristoteles selbst zu rechtfertigen (Reiner, a.O., 170). Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, 286f., 591f., besteht rundweg auf der rein bibliothekarischen Bedeutung des Namens. Mihailo Djurić, *Mythos, Wissenschaft, Ideologie*. Ein Problemaufriß, Amsterdam 1979, 170ff., hält dagegen, wie glücklich die Prägung dennoch war.

² Damit schied auch der aristotelische Name *ἐπιστήμη θεολογική* aus. *Met. Z 11, 1037a10-16*, heißt es, die Theorie der sinnlichen Wesen (*ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία*), die in *Met. ZHΘ* breit durchgeführt wird, sei auf eine Art (*τρόπον τινά*) Sache der physischen und Zweiten Philosophie (*τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας*), gehöre also eigentlich nicht in den Zusammenhang der Ersten Philosophie. Vgl. dazu Augustin Mansion, „Erste Philosophie, Zweite Philosophie und Metaphysik bei Aristoteles“ (1958), in: Hager, *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, a.O., 299-366, und Pierre Aubenque, „Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961) 321-333, und ders., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962, 33-44.

³ Sehr scharf geht Schleiermacher, der seinerseits das Corpus Platonicum als Curriculum in didaktischer Absicht entwarf, in seiner *Geschichte der Philosophie* (Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hrsg. v. H. Ritter, Sämtliche Werke, 3. Abteilung, Bd. 4/1, Berlin 1839, 113ff.) deshalb mit Aristoteles ins Gericht. Er setzt ihn grob gegen Platon herab, nicht nur wegen des unkünstlerischen, sondern auch wegen des zu wenig systematischen und darüberhinaus zu wenig spekulativen Charakters seines Philosophierens. „An Richtung der Erkenntnis auf eine höchste Einheit“ sei bei ihm „nicht zu denken“ (115), seine „Composition [sei] bei einem Schein von Klarheit, wie ihn die logische Gesetzmäßigkeit geben muß, so innerlich verworren, wie es sein muß, wenn einer nicht fest ist in den Prinzipien“ (121), und „der historische und kritische Charakter seiner Schriften“ verberge schlecht den „Mangel an speculativem Talent“ (116). Er gehe *ἐξ ἐνδόξων* vor (119), das „Insichselbsthaben“ des Anfangs der Bewegung sei eine „willkürliche Grundbeschreibung der Natur“ (117), und man frage sich, warum er in der Theologie „nicht auf diese Weise [nämlich nach dem Prinzip des Telos] die Vereinigung vollständig gemacht“ habe (117). Was Schleiermacher Aristoteles hier von der

Denn die ‚Erste Philosophie‘ wurde so dem im Curriculum Ersten, der Logik, und ihrem Ideal des apodiktischen Aufbaus einer Wissenschaft unterworfen;⁴ sie führte bis heute zu immer neuen Systematisierungs-Versuchen, die immer neu gescheitert sind.⁵ Gegen solche Versuche hat Wolfgang Wieland gezeigt, daß Aristoteles Prinzipien stets als Prinzipien von etwas und daher stets in Differenz zu einem schon bekannten Etwas bestimmte. Er verzichtete gegenüber den älteren Philosophen bewußt auf ein letztes Prinzip, aus dem alle weiteren Prinzipien gewonnen werden könnten.⁶ Er gibt eine Fälle von Prinzipien an, aber es gibt bei ihm keine Theorie des Zusammenhangs auch nur der wichtigsten von ihnen. Mathematische *ἀκριβολογία* bei allem zu fordern, sagt er stattdessen, sei ein Zeichen von Unfreiheit (*ἀνελεύθερον*).⁷ Ziel der Schriften der *Metaphysik* war danach keine Letztbegründung der gesamten Philosophie, sondern die Erörterung von Prinzipien zur Erörterung des schon Bekannten, nämlich erstens der Meinungen der Philosophen, zweitens unserer Art, etwas zur Sprache zu bringen, und drittens der Weisen, dessen Erfahrung wissenschaftlich zu bestimmen.⁸

Warte der System-Spekulation des Deutschen Idealismus aus vorwirft, beschreibt unfreiwillig, was numehr die Ausgangslage der Aristoteles-Interpretation sein könnte.

⁴ „Daß die Metaphysik nicht auf der Logik gegründet werden kann, d.h. daß die Metaphysik weder eine strenge Wissenschaft ist, noch eine solche jemals werden wird, daß ihr die Logik nicht als Organon dienen kann,“ betont ausdrücklich Mihailo Djurić, Nietzsche und die Metaphysik, Berlin/NewYork 1985, 104 (vgl. auch 109 u. 113). Wir werden seinem Hinweis folgen, „daß die Wahrheit des Urteils, die sich auf die Zusammensetzung und Trennung der Begriffe gründet, eine andere, ursprünglichere Wahrheit voraussetzt“ (103). Vgl. auch Stanley Rosen, „Is Metaphysics possible?“, in: *Review of Metaphysics* 45 (1991) 246 u. 256.

⁵ Vgl. Düring, *Aristoteles*, 42f, 44, Otfried Höffe, Einleitung zu: Aristoteles, *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*, übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1976 (Philosophische Bibliothek, Bd. 11), xf, und vor allem Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen 1962, 19-22. Rüdiger Bubner, „Aristoteles oder die Geburt der Ontologie aus dem Geist der Sprache“, in: *Philosophische Rundschau* 24 (1977) 177-186, nennt die *Metaphysik* eine „gigantische Ruine“ (178).

⁶ Besonders natürlich gegenüber Platon und der akademischen Prinzipienlehre. Vgl. dazu v.a. *Met. A6, 987b18-22*.

⁷ *Met. α 3, 995a13ff.* Zur (zuweilen umstrittenen) Echtheit von *Met. α* vgl. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with an Introduction and Commentary*, Oxford 1924, Bd. I, xxivf., zum griechischen Sprachgebrauch von *ἀκριβολογία* Dietrich Kurz, AKRIBEIA, Phil. Diss. Tübingen 1970, und Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, 162.

⁸ Vgl. bes. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 338f. – Die *Analytika posteriora* selbst beginnen mit dem Satz: „Jeder gelehrte Unterricht und jedes Lernen mit dem Verstand geht aus einer schon vorliegenden Kenntnis hervor.“ (71a1f) Wieland stellte seine Interpretation von Aristoteles' Prinzipienforschung ganz unter diesen Gesichtspunkt. Damit forderte er, wie Hans Wagner, Einleitung zu: Aristoteles, *Physikvorlesung*, übers. v. H.W., in: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 11, Berlin 1967, 338, kritisch ausführt (337-360), „zweitausend Jahre Vorgängerschaft in die Schranken“. Während Wieland eine Fülle von Schwierigkeiten der Aristoteles-Interpretation dadurch beseitigen kann, daß er Aristoteles' Prinzipienforschung aus dessen Orientierung an der Sprache und nicht aus dem Ziel einer systematischen Letztbegründung

Aristoteles führt, mit einem Wort, lediglich auf Plausibilitäten zurück, an die er anschließen kann.⁹ Auch dort, wo er eigene terminologische Festlegungen vornimmt, ist sein Philosophieren noch immer suchend und erschließend, nicht ableitend und abschließend.¹⁰ Denn eine ableitende Wissenschaft müßte schon von bestimmten Voraussetzungen ausgehen, von ‚Hypothesen‘, wie Aristoteles sie nennt, einer Bestimmung z.B., was Bewegung oder Leben oder Handeln oder Denken ist. Unter einer solchen Voraussetzung sind ‚Letztbegründung‘ und apodiktischer Aufbau möglich,¹¹ zugleich aber zerfällt die Philosophie dann in Disziplinen, die sich auf solche Voraussetzungen gründen. Das gilt auch für die Logik: Sie ist für Aristoteles nicht ‚Werkzeug‘ – er selbst bezeichnet die Logik nicht so und insofern das Erste der Philosophie, sondern ebenfalls nur eine ihrer Disziplinen unter einer bestimmten Hypothese.¹²

auslegt, setzt Wagner dieses Ziel weiterhin voraus und fordert es wiederum. Er wirft Wieland „eine ‚höhere‘ Deutung“ vor, die sich weniger aus dem aristotelischen Text als aus einer philosophischen Konstruktion nährt“ (360), wobei er unterstellt, er selbst habe keine solche ‚höhere‘ Deutung.

⁹ Vgl. *Phys.* Θ 3, 254a30-33, *MM* II 6, 1201b4-9, *e* EN I 7, 1098b3-6, und VII 5, 1146b27-31. *Met.* α 3 weist Aristoteles darauf hin, daß man auch in der Wissenschaft vom gewohnten Verständnis auszugehen und den Vortrag nach den Fähigkeiten und Wünschen der Zuhörer einzurichten habe, am Anfang von *de part. an.* A 1, daß Bildung vor der Wissenschaft vorausgehe und Anfang sei.

¹⁰ Whitehead, selbst Mathematiker, Logiker und Metaphysiker, findet bei Aristoteles eine viel größere Freiheit im Philosophieren, als ihm die meisten seiner Interpreten zugestehen wollen: „The dominance of his logic does not seem to have been characteristic of Aristotle's own metaphysical speculations.“ - „... probably Aristotle was not an Aristotelian.“ (Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, corr. ed. by D.R. Griffin and D.W. Sherburne, London/New York: The Free Press 1979, 30 bzw. 51). Aubenques These, Aristoteles sei systematisch gescheitert und sein immer neues Scheitern sei gerade das Positive seines Philosophierens („Aristoteles und das Problem der Metaphysik“, a.O., 332f.), scheint heute dennoch zu sehr dem Existentialismus verpflichtet. Aristoteles will nicht auf Aporien hinaus, er endet nur häufig mit ihnen, weil es ihm ganz offensichtlich mehr auf die Erschließung des Begriffsfeldes und der Beweislage als auf definitive Ergebnisse ankommt. Zutreffend scheint uns Aubenques These jedoch nach wie vor insoweit, als Aristoteles in unübertroffener Redlichkeit und Strenge selbst die Schwierigkeiten aufsucht, denen er dann zu erliegen scheint.

¹¹ Es gibt so viele Disziplinen ($\mu\acute{\epsilon}\rho\eta$ $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma$), wie es $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ gibt (*Met.* Γ 2, 1004a2-4), und jede von ihnen hat eigentümliche Prinzipien (*Anal. post.* A, 9-12; vgl. Höffe, Einleitung, xxivf.). J.D.G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977, 52, hat das Verhältnis der Philosophie zu ihren Disziplinen bei Aristoteles auf eine treffende Formel gebracht: „In science the foundations are first and can only be argued *from*. In dialectic the foundations are argued *to*, from foundations which are not *the* foundations.“ Zur Vorbereitung des Denkens aus Voraussetzungen vgl. Platon, *Menon*, 87E, und das Linien-Gleichnis der *Politeia* (VI, 509B-511A). Evans' Formel findet sich nahezu wörtlich in Linien-Gleichnis. Walter Leszl, „Aristotle's Conception of Ontology“, *Studia Aristotelica* 7, Università di Padova 1975, geht soweit, auch die Ontologie als besondere Disziplin zu betrachten, und Leszl zieht dafür die Dialektik der *Topik* heran, in der auch Wieland den Ursprung der aristotelischen Prinzipien sieht.

¹² Vgl. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 121 u. 121A, und Höffe, Einleitung, xi. – Die Hypothese der Disziplin der Logik ist, daß es eindeutig bestimmte Begriffe gibt, die ihre Bedeutung durch logische Operationen nicht verändern. Den *Analytika posteriora* liegt die

1.3. Kritik der Metaphysik

Aristoteles' *Metaphysik* ist so weder als Fundament noch als Schlußstein eines ‚System‘-Gewölbes, sondern eher als ein Knoten in einem Geflecht von Disziplinen zu verstehen, in dem sie alle auf je eigene Weise verknüpft sind. Dennoch gilt Aristoteles als Vater der Metaphysik, die mehr als zwei Jahrtausende lang das Denken beherrscht hat und die nun seit mehr als zwei Jahrhunderten der Kritik unterworfen wird mit dem Ziel, sie zu überwinden. Besonders Heidegger hat sich dies zur Aufgabe gemacht. Metaphysik war nach Heidegger das, was zu überwinden oder zu verwirren sei, und sie sei zu überwinden, indem die Frage nach dem Sinn von Sein neu im Horizont der Zeit gestellt werde. Metaphysik sei Metaphysik gerade dadurch, daß sie diese Frage vergessen habe: „Die Seinsvergessenheit ist [...] das reichste und weiteste Ereignis, in dem die abendländische Weltgeschichte zum Austrag kommt. Es ist das Ereignis der Metaphysik.“¹³

Heidegger betrachtet, vorbereitet von Schelling und Hegel, Dilthey und Nietzsche, die Metaphysik als eine Epoche der Philosophie, die dadurch, daß sie nun in ihrem Wesen erkannt sei, zur Vollendung gekommen und darum auch zu Ende gegangen sei. Metaphysik wird zum Epochenbegriff, ihr Wissen, das der Zeit enthoben sein sollte, hat seine Zeit gehabt. Nachdem Nietzsche sie zuvor kurz und bündig den „Unsinn [...] einer Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten“ genannt hatte,¹⁴ bestimmt sie Heidegger als in der Logik fundierte „Onto-Theologie“, als Lehre vom Seienden als solchen (Ontologie) und im ganzen (Kosmologie), das von einem Seienden im höchsten abhängig gedacht wird (Theologie).¹⁵ Beides, Nietzsches Polemik und Heideggers Begriffsbestimmung, gehen auf Kants Kritik der Metaphysik zurück.¹⁶ Vom Denken des Seins als Zeit aus erkennt Heidegger¹⁷ den

Hypothese zugrunde, daß es apodiktische Wissenschaften ausgehend von eindeutig bestimmten Hypothesen gibt. Höffe nennt sie daher zu Recht die aristotelische „Wissenschaftstheorie“. Von den Hypothesen sind die Axiome im aristotelischen Sinn zu unterscheiden, die für alle Wissenschaften gelten, sofern sie Wissenschaften sind, z.B. der Satz des Widerspruchs. Die Metaphysik sucht sie auf und bestimmt sie und setzt sie als Wissenschaft auch selbst schon voraus; sie baut jedoch nicht inhaltlich auf ihnen auf (wie etwa die Mathematik auf Axiomen im modernen, nämlich für eine Wissenschaft spezifischen und in ihr austauschbaren Sinn; vgl. Höffe, Einleitung, xxivf.).

¹³ Martin Heidegger, „Der Spruch des Anaximander“, in: M.H., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, 336.

¹⁴ Nachlaß Sommer 1883, *KGW* VII 8 [25], *KSA* 10.342.

¹⁵ Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, 321 u. 348f., und *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 31-67.

¹⁶ Auch der Terminus ‚Ontotheologie‘ findet sich bereits bei Kant, *KrV* B 660. Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* (1837, 2., erw. Ausg. 1847), in: L.F.'s Sämtliche Werke, Bd. 4, hrsg. v. F. Jodl, Stuttgart 1910, 212, und ders., *Das*

herrschenden Gedanken der Metaphysik in der Entwindung des Seins aus seiner Zeitlichkeit und Verborgenheit in die Anwesenheit eines Vorhandenen oder, wie Derrida die Vorhandenheit dann bevorzugt nennt, in die Präsenz. Das metaphysische Sein ist danach das bewußt fest- und hergestellte Seiende. Als solches ist es verfügbar und berechenbar und kann darum in einen apodiktischen logischen Aufbau, also vollständig in die Verfügung des Denkens gebracht und insofern vollendet werden.

Sein in der Metaphysik ist nach Heidegger und Derrida Sein als Vollendung. Es hat seine Vollendung *im Denken* dieser Vollendung. Sofern diese Vollendung im Denken aber immer erst erstrebt, erarbeitet und vollbracht werden muß, ist es ein Sein, das auf Vollendung *angelegt* ist, ein Sein, das zur Vollendung und damit zum Ende kommen *will*, ein Sein *zum* Ende. Mit Derrida wird das Zu-Ende-Kommen-Wollen als solches zum Kennzeichen dieser Metaphysik.

Damit erscheint dann aber das Überwinden-Wollen der Metaphysik selbst wieder als Metaphysik, als Zu-Ende-Kommen-Wollen mit der Metaphysik. Die Metaphysik holt ihre Überwinder ein, sofern sie mit dem Zu-Ende-Kommen-Wollen der Metaphysik selbst zu Ende kommen wollen. So wird Heidegger bei Derrida seinerseits zum Metaphysiker.¹⁸

2. IST ARISTOTELES' METAPHYSIK EINE METAPHYSIK?

Ist Aristoteles' *Metaphysik* eine Metaphysik in diesem Sinn, eine Lehre von der Vollendung des Seins oder des Seins zum Ende? Die bloße Frage zeigt schon, daß wir das Gegenteil vermuten. Kant hatte bei der Bestimmung der Metaphysik die Leibniz-Wolffsche Schule, Heidegger und Derrida hatten Husserls transzendente Phänomenologie im Blick. Wolffs Ziel war es in der Tat, Sein als Unbedingtes zu denken, Husserls Ziel, Sein so vom Denken zu unterscheiden, daß es sich ihm ‚rein‘ zeigen konnte, und sein Weg dorthin war eine bewußte Herstellung dieser Reinheit durch methodische

Wesen des Christentums (1841), in: L.F., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5, Berlin 1973, 82, gibt ihm die polemische Wendung.

¹⁷ Vgl. in prägnanter Zusammenfassung Martin Heidegger, „Einleitung zu: ›Was ist Metaphysik?‹“, in: M.H., *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 195-211.

¹⁸ Vgl. etwa (in Bezug auf Heidegger, „Einleitung zu: ›Was ist Metaphysik?‹“) Jacques Derrida, „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“, in: J.D., *Apokalypse*, Wien 1985, 56. Nach Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1990, verfängt sich freilich auch Derrida selbst unvermeidlich wieder „im Denken der Metaphysik“ (252). Jede Philosophie, die ein neues Denken lehren will und darum das bisherige Denken zu verabschieden suchen muß, wird, nach dem Begriff der Metaphysik als Zu-Ende-Kommen-Wollen im Denken, selbst zu einem metaphysischen Denken. Auch Simons eigene Philosophie des Zeichens ist, wie er selbst weiß, „nur in der Sprache der Metaphysik“ möglich (5).

Ausklammerung alles Verunreinigenden. Doch in seiner unbeirrbar Gründlichkeit mußte Husserl entdecken, daß die reine Gegenwart aus zeitlicher Bewegtheit, geschichtlichen Stiftungen und unverfügbaren lebensweltlichen Quellen lebte, und diese Entdeckungen am Boden der reinen Präsenz waren es wiederum vor allem, die Heidegger und Derrida zu ihrer Generalthese einer zeitlichen Bewegtheit, Geschichtlichkeit und Unverfügbarkeit alles Seins und Sinns brachten. Von ihnen aus hat Heidegger dann, was wir hier nicht weiterzuverfolgen brauchen, die Anfänge dessen, was er Metaphysik nannte, von Husserl zunächst auf Descartes und dann immer weiter in die Anfänge des abendländischen Denkens zurückverlegt.¹⁹

Die Philosophie des Aristoteles subsumiert er jedoch nicht einfach unter diesen Metaphysik-Begriff. Sie ist für ihn lediglich die Schwelle zur Metaphysik: Aristoteles denke die Ursprünge, aus denen sich die Metaphysik formiert habe, denke damit selbst aber ursprünglicher als die Metaphysik.²⁰ Heidegger macht Aristoteles zwar am Ende von *Sein und Zeit* zum Urheber der „vulgären Zeiterfahrung und Zeitauslegung“, die die Frage nach dem Sinn von Sein verschüttet habe, führt ihn aber gleichwohl zu Beginn von *Sein und Zeit* als den ein, den diese Frage als letzten noch „in Atem gehalten“ habe.²¹ In seiner Aristoteles-Vorlesung vom Sommersemester 1931 rückt er ihn betont von der Metaphysik ab: „Denn Aristoteles hat nie das im Besitz gehabt, was man später unter diesem Wort und seinem Begriff, unter *Metaphysik* verstand. Aristoteles hat auch nie dergleichen gesucht, was man von altersher als *Metaphysik* verstand.“²² Aristoteles habe, wie Heidegger dann

¹⁹ Vgl. v.a. Heidegger, „Der Spruch des Anaximander“.

²⁰ Vgl. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, 403ff., und *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), GA Bd. 65, Frankfurt am Main 1989, 223f. Ebenso hat nach Mihailo Djurić, der den Namen ‚Metaphysik‘ dem über das logisch subsumierende und systematisierende hinausreichenden Denken vorbehält, Aristoteles „die Unterscheidung zwischen Metaphysik und Logik“ wieder hinfällig werden lassen und dadurch „die ganze spätere Entwicklung vorbereitet und ermöglicht“ (*Nietzsche und die Metaphysik*, 111). Dennoch hätte sein Beispiel „gerade für das Verständnis der Nietzscheschen Kritik der Metaphysik sehr lehrreich“ werden können, wenn Nietzsche hinreichend darauf aufmerksam geworden wäre, „zumindest als deren [sc. der Metaphysik] stillschweigende Voraussetzung, wenn schon nichtals deren verborgene Möglichkeit“ (ibid. 113).

²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 14. Aufl., Tübingen 1974, 18, 26 u. 431ff. (82, Anm. 1) u. - 2. Vgl. in Bezug auf Heidegger, *Sein und Zeit*, 82, Anm.1, wiederum Jacques Derridas Dekonstruktion in: „Ousia und gramme“, in: J.D., *Randgänge der Philosophie*, hrsg. v. P. Engelmann, Wien 1988, 53-84. Wie Aristoteles' Philosophie für Heidegger die Schwelle zur Metaphysik, so ist Heideggers Philosophie für Derrida die Schwelle zu einem Jenseits der Metaphysik. Vgl. etwa J.D., *Grammatologie*, aus dem Frz. übers. v. H.-J. Rheinberger u. H. Zischer, Frankfurt am Main 1974, 41ff.

²² Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3. F Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1931, hrsg. v. H. Hüni, in: M.H., *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 33, Frankfurt am Main 1981, 3/4.

in *Der europäische Nihilismus* anmerkt, „griechischer als Platon das Sein“ verstanden; er dürfe weder als ein „verunglückter Platoniker“ noch als „Vorläufer des Thomas v. Aquin“ betrachtet werden, sondern vollbringe „in wesentlichen Hinsichten noch einmal eine Art Rückschwung in den Anfang innerhalb des griechischen Denkens“.²³

Heidegger hat freilich nicht dargelegt, inwiefern sich Aristoteles' Philosophie seinem Metaphysik-Begriff entzieht.²⁴ Auch die kommentierende Abhandlung zu Aristoteles' Physik B, 1, „Vom Wesen und Begriff der Physis“ gibt darauf keine deutliche Antwort.²⁵ Wir versuchen im folgenden zu zeigen, daß sich Aristoteles' Philosophie auf eine Weise Heideggers und Derridas Metaphysik-Begriff entzieht, die beide nicht im Blick haben. Man hat wenig beachtet, daß Aristoteles zugleich mit dem καθ' αὐτό, dem Sein in Bezug auf sich selbst oder an sich selbst, immer auch vom κατ' ἄλλο oder καθ' ἕτερον handelt, dem Sein in Bezug auf anderes.²⁶ Der Bezug auf anderes liegt aber nicht allein beim Seienden selbst; so wie es anderes bestimmen kann, kann es immer auch von anderem bestimmt werden, auf eine Weise, über die es selbst nicht verfügt. Unsere These ist, daß Sein bei Aristoteles immer auch als von anderem her bestimmtes Sein, daher als ein Sein in Bewegung und so als eine Gestalt der Zeit verstanden werden muß. Wir stellen zunächst die leitenden Theoreme zusammen, die Sein bei Aristoteles als Vollendung und Sein zum Ende erscheinen lassen, und entfalten dann das Sein von anderem her in der Philosophie des Aristoteles im allgemeinen und in seiner Physik, Theologie und Logik. Angesichts des knappen Raumes müssen wir uns auf wenige Grundlinien beschränken.

²³ Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, 228. Vgl. ibd. 409.

²⁴ Nach Mihailo Djurić, *Mythos, Wissenschaft, Ideologie*, 190, war Heideggers „Ziel die Begründung der Metaphysik und weniger ihre Überwindung“. Er habe als Antwort auf seine Frage nach dem Sinn von Sein „im Widerspruch zur gesamten bisherigen Metaphysik eine neue, besondere Form der Metaphysik geschaffen [...], eigentlich eine Metaphysik der Metaphysik“.

²⁵ Martin Heidegger, „Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles' Physik B, 1,“ in: M.H., *Wegmarken*, a.O. 309371.

²⁶ Vgl. die Wendungen λέγεσθαι κατ' ἄλλο (*Top.* E 5,134a18, *Met.* Z 14, 1039b10, *Met.* Θ 7, 1049a25), εἶναι κατ' ἄλλο (*Anal. post.* A 15, 79a35f), εἰδέναι κατ' ἄλλο (*Anal. post.* A 24, 85a23f), ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν πρὸς τὰ πράγματα (*Phys.* Θ 6, 260a7), ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι (*Phys.* Θ 4, passim). Auch das ἄπειρον „bestimmt Aristoteles als ein κατ' ἄλλο (*Phys.* Γ 6, 206a22/28, 207a23f). – Rosen, „Is Metaphysics possible?“, a.O., beantwortet die Frage nach der Metaphysik im Geviert aus Platon, Aristoteles, Hegel und Heidegger, in das verdeckend das Geviert des Platonismus, Aristotelismus, Hegelianismus und Heideggerianismus eingelassen ist. Er geht davon aus, daß Metaphysik (im schlechten Sinn) von (Nietzsche und) Heidegger vor allem mit dem Platonismus ineingesetzt wird, und daß ihm vor allem daran liegt, Platon vom Platonismus zu entlasten, belastet er mit diesem Aristoteles. Er wird so Platons Dialogen gerechter, als es bisher üblich war, Aristoteles jedoch noch nicht.

2.1. Aristoteles' Philosophie als Lehre einer Vollendung des Seins oder eines Seins zum Ende

Die leitenden Theoreme, die Aristoteles' Philosophie als Metaphysik im Sinne Heideggers und Derridas verstehen lassen, liegen auf der Hand: Es sind dies das φύσις, das ὑποκείμενον, das εἶδος und das ἐντελέχεια Theorem, φύσις im Sinne eines aus sich selbst wachsenden Naturwesens, ὑποκείμενον im Sinne eines dem Wechsel von Eigenschaften Zugrundeliegenden und darin Bleibenden, εἶδος im Sinne einer im Wechsel der Individuen bleibenden Gestalt einer Art, ἐντελέχεια im Sinne eines seine Vollendung findenden Wesens. Sie alle sind gegen das εἰς ἄπειρον gerichtet, den unbegrenzten Fortgang des Denkens in denselben Begriffen. Ein solcher unbegrenzter Fortgang brächte nach Aristoteles das Denken selbst um seinen Sinn. Denn das Denken ist für ihn nicht das Feststellende und Herstellende, sondern das Begrenzende. Es ist für das moderne Denken nur noch schwer nachzuvollziehen, daß Denken und Sein bei Aristoteles und den ihm vorausgehenden Philosophen nicht als Subjekt und Objekt getrennt sind. Das Denken gehört dem Sein an als das, was es begrenzt. Die Vermeidung des εἰς ἄπειρον ist so seine ursprüngliche Bestimmung; sie hat für Aristoteles darum unmittelbare Plausibilität.²⁷ „Keinem Unendlichen kommt Sein zu“, notiert er in *Met.* α 2. „Denn man kann es nicht in begrenzter Zeit durchgehen.“²⁸ Womit das Denken also nicht zu Ende kommt, das kann auch nicht sein, und darum muß alles, was ist, auf Grund eines Seins zum Ende sein.

Aristoteles' Philosophie ist unter Aristoteles-Forschern unbestritten eine Philosophie der Bewegung.²⁹ Das Problem ist dann lediglich, die Frage nach der Bewegung auf die rechte Weise zu stellen. Aristoteles selbst stellte es sich als Problem, den Gegensatz der Ansätze von Heraklit und Parmenides aufzuheben, also weder alles in Bewegung aufgehen zu lassen noch die Bewegung aus allem auszuschließen. Bewegung heißt für ihn, im Gegensatz zum modernen naturwissenschaftlichen Denken, das keine Schwierigkeiten mit dem Unendlichen hat, immer schon begrenzte Bewegung, Bewegung unter Vermeidung des εἰς ἄπειρον.

²⁷ Vgl. Jules Vuillemin, „De la régression à l'infini comme moyen de réfutation (commentaire aux textes de la «Métaphysique»)“, in: J.V., *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967, 126-146. – Schon nach Platon, der im *Parmenides* (132a/b) selbst das von Aristoteles immer wieder gegen seine Ideenlehre gerichtete Argument des ‚Dritten Menschen‘ erörtert, muß der unendliche Regreß in jedem Fall vermieden werden.

²⁸ Ἀπείρω οὐδενὶ ἔστιν εἶναι. [...] τὸ ἄπειρον κατὰ τὴν πρόθεσιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελεῖν. (*Met.* α 2, 994b26f, 30f.)

²⁹ Vgl. Düring, *Aristoteles*, 186. – Eine philosophische Aristoteles Interpretation unter dem Gesichtspunkt, „daß die Bewegung das am Seienden ist, was als sein Rätsel das Fragen hervortreibt und in Atem hält“, hat zuerst Walter Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt am Main 1935, vorgelegt. Sie verdankt sich wiederum Heideggerschen Inspirationen.

Man kann die genannten Theoreme darum als Gebote zur Begrenzung der Bewegung bzw. als Verbote einer Bewegung ohne Ende verstehen.³⁰ Nach dem φύσις Theorem heißt Sein, einen Ursprung von Bewegung und Ruhe in sich selbst zu haben, also Anfang und Ende einer Bewegung oder Selbstbewegung zu sein. Nach dem ὑποκείμενον Theorem wird Bewegung als Umschlag eines Zustands in sein Gegenteil ausgelegt, dem ein Drittes, selbst nicht Bewegtes zugrunde liegen muß, z.B. eine Kugel, auf die ein Schatten fällt; auch das ὑποκείμενον ist so Anfang und Ende einer Bewegung, selbst aber das der Bewegung Entzogene.

Erfaßt das ὑποκείμενον Theorem das relative Werden, das Werden an einem andern, so das εἶδος Theorem das korrelative Werden, die Austauschbarkeit einerseits von Gestaltungen an einem Stoff, z.B. der Gestalten einer Kugel und eines Würfels an demselben Erz, und andererseits die Austauschbarkeit von Stoffen an einer Gestalt, z.B. von Erz und Marmor an einem Würfel, aber auch von Stoffen in der Erhaltung eines einzelnen Lebendigen und von Individuen in der Erhaltung einer Art von Lebendigem. Dabei sollen die Gestalten, beim von Natur aus Seienden ebenso wie beim technisch Hergestellten, unveränderlich, also wiederum der Bewegung entzogen sein.

ἐντελέχεια schließlich ist Aristoteles' äußerster ontologischer Begriff, darüber hinaus seine eigene Prägung.³¹ Durch das ἐντελέχεια Theorem erschließt er das absolute Werden, das Werden von etwas überhaupt aus den Bedingungen seiner Möglichkeit, also des Marmorwürfels aus den Abmessungen, dem Marmorblock und dem Handwerker oder der Lotosblume aus dem Samen, einer geeigneten Umgebung und der Sonne. Daß nach Aristoteles aber die Bedingungen des Werdens von etwas sich nur von einem schon gewordenen Etwas aus erschließen lassen, die Bedingungen von Lotosblumen also von schon blühenden Lotosblumen aus, ist das absolute Werden als die Bewegung zu verstehen, in der das Werdende seine Bedingungen erfüllt oder in der es sich selbst vollendet: Im ἐντελέχεια Begriff ist das Sein unmittelbar als Vollendung einer Bewegung ausgesprochen.

2.2. Aristoteles' Philosophie als Philosophie eines Seins von anderem her

Aristoteles' Philosophie wäre dann eine Lehre des Seins als Vollendung, wenn sie aus ihrer Bestimmung des Seins die Bestimmung von unbestimmbar Anderem her ausschliesse. Tatsächlich schließt Aristoteles jedoch in jedes der

³⁰30. Aristoteles geht regelmäßig von Schwierigkeiten des Denkens zu Postulaten des Denkens über, von einem ἀτοπον oder χαλεπόν, einem Merkwürdigen oder Schwierigen, zu einem ἀδυνατόν oder ἄλογον, einem Unmöglichen oder Undenkbaren, ohne neues Argument (vgl. etwa *Phys. Delta 2*, 209b17-22).R

³¹ Vgl. Düring, *Aristoteles*, 20.

genannten Theoreme eine Bestimmung von unbestimmbar Anderem her ein. Es sind, wie man leicht zu übersehen geneigt ist, nicht so sehr die Begriffe der οὐσία selbst, φύσις, ὑποκείμενον, εἶδος und ἐντελέχεια, als deren korrelative Begriffe τύχη (Zufall), συμβεβηκότα (das Hinzugekommene), ὕλη (Anders-Sein-Können) und δύναμις (Sein-Können), die er gegen seine Vorgänger geltend macht – durch sie aber kann er dem unbestimmbar Anderen im Sein gerecht werden.

Sie verweisen alle auf ein sich dem Begreifen Entziehendes, Kontingentes, Individuelles, Immer-Anderes. Zufall ist das, was das Wachsen eines Naturwesens stören, entstellen oder ganz verhindern kann; er ist als solcher nicht berechenbar. Hinzugekommenes ist das, was an einem Wesen unberechenbar wechseln kann, also das Zufällige an ihm. Stoff ist all das, worin ein Wesen nicht unveränderlich bestimmt ist, worin es anders sein kann, und ein Individuum auf Erden kann in allem anders sein und kann sterben. δύναμις schließlich, der komplexeste der vier Begriffe und der, in dem Aristoteles den wichtigsten Schlüssel zur Lösung der Probleme der Bewegung sieht, ist Kraft, Vermögen, Fähigkeit, Möglichkeit zugleich, der Begriff dafür, daß ein Wesen von sich aus anders sein kann, als es ist, daß es überhaupt zur Veränderung fähig ist.

Die Korrelationen φύσις-τύχη, ὑποκείμενον-συμβεβηκότα, εἶδος-ὕλη und ἐντελέχεια/ἐνέργεια-δύναμις konstituieren zusammen ein zur Veränderung fähiges Seiendes. Sie hängen alle miteinander zusammen. Doch Aristoteles gibt kein Prinzip dafür an, wie sie miteinander zusammenhängen, und es hat sich auch kein solches Prinzip ermitteln lassen. So müssen wir davon ausgehen, daß die Korrelationen zur Konstitution eines zur Veränderung fähigen Seienden auch selbst unbestimmbar andere füreinander sind. Damit ist das Denken, als Denken der Vollendung von Seiendem, selbst berührt: es ist durch und durch von Unbestimmbarkeiten durchzogen, es geht nicht bruchlos auf, es ist selbst ohne Vollendung.

Sofern Denken aber selbst dem Sein zugehört, bedingt hier eines das andere: Wenn Sein für Aristoteles immer nur das sein kann, was das Denken zu begrenzen vermag (also kein εἰς ἄπειρον), so kann Denken doch auch immer nur das als Sein begrenzen, was sich von sich aus begrenzen läßt. Auch für Aristoteles ist Denken Sein, wie Parmenides es geltend machte. Aber Denken und Sein sind immer auch, im Sinne Heraklits, von unbestimmbar Anderem her bestimmt.³² Er schließt das unbestimmbare Andere nicht aus dem Sein aus, sondern bestimmt es von ihm her. So kommt das auf Vollendung angelegte Sein, das Sein zum Ende, in ein anderes Licht: Es ist nur deshalb auf Vollendung angelegtes Sein, weil es immer schon von

³² Vgl. zur „inneren Zugehörigkeit des Denkens zum Sein“ im Blick auf Parmenides und Heraklit Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 3. Aufl. Tübingen 1966, 91ff.

unbestimmbar Anderem her bestimmtes Sein, weil es *nicht* vollendet und vollendbar ist.

2.2.1. Sein als Zum-Stehen-Gekommen-Sein

Um das Sein von anderem her bei Aristoteles näher zu charakterisieren, gehen wir wieder von der εἰς ἄπειρον Vermeidung aus. Die generelle Folgerung, die sich für Aristoteles unmittelbar aus der εἰς ἄπειρον Vermeidung ergibt, ist, daß alles, was ins Unendliche fortgehen kann, „zum Stehen kommen muß“ (ἀνάγκη στήναι).³³

Das ἄπειρον wird nicht einfach ausgeschlossen. Denn dann müßte wie das bei Zenon von Elea geschah auch die Zeit ausgeschlossen werden, die ins Unendliche teilbar ist, zugleich mit der Zeit aber die Bewegung, die ohne die Zeit nicht denkbar ist, und mit der Bewegung wiederum alle Veränderung des Seienden, die es ja gerade zu verstehen und begrifflich zu fassen gilt. Zenon hatte die Bewegung aus dem Sein mit dem Argument ausgeschlossen, daß sie ein Anderswerden sei, daß aber die Annahme eines Andern als des Einen des Parmenides die Annahme wieder eines Andern erzwingt, durch das jenes Andere auf das Eine bezogen werden könne. Aristoteles setzt dagegen, daß auch schon die Annahme des Einen etwas Anderes als das Eine sei, der Regreß durch den Ausschluß des Anderen als solchen also nicht vermieden werden könne.³⁴

Das εἰς ἄπειρον braucht dann nicht aus dem Denken ausgeschlossen zu werden, wenn das Denken selbst so gedacht wird, daß es das εἰς ἄπειρον einschließen kann, und entsprechend braucht auch die Bewegung nicht aus dem Sein ausgeschlossen zu werden, wenn das Denken dadurch, daß es das εἰς ἄπειρον einschließt, das Sein zusammen mit seiner Bewegung denken kann. Aristoteles denkt das εἰς ἄπειρον so, daß das Denken es begrenzen kann, und er denkt dieses Begrenzen so, daß das Denken selbst seinen Fortgang erzeugt und darum auch zum Stehen bringen kann.³⁵ Er faßt das Denken also nicht als bloßes Seiendes, sondern zugleich als Wirkendes, Handelndes auf und dieses Handeln als ein Zum-Stehen-Bringen des Fortgangs ins Unendliche. Das bedeutet nicht, daß der Fortgang abgebrochen wird. Es bedeutet vielmehr, daß er als solcher gefaßt, in eine Einheit und Gestalt gebracht wird. Bei der Linie, sagt Aristoteles, gibt es zwar den Teilungen (und entsprechend den Vervielfachungen) nach kein Stehenbleiben (οὐχ ἴσσταται); man wird aber, wenn man die Linie denkt, nicht die Teilungen

³³ Met. A 3, 1070a4. Vgl. Anal. post. A2, 72b10f., A 19, 81b33; Phys. Θ 5, 256a29; Met. α 2, 994b24, α 4, 1070b25.

³⁴ Phys. A 1, 184b25-185a5, Θ 3, 254a27-30. Vgl. Platon, Soph., 248a-249d.

³⁵ Vgl. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 282, und im ganzen Wielands Analyse von Aristoteles' Kontinuums-Theorem (§ 17), der trotz seiner Angriffe im übrigen auch Wagner zustimmt (358).

zählen, sondern irgendwo stehenbleiben und ihr Unendlich-Sein (ἀπείρω εἶναι) als solches denken, als Teilbarkeit durch das Denken.³⁶ Durch sein Stehenbleiben kann das Denken das Unendliche ‚umfassen‘ (περιέχειν):³⁷ es geht mit dem Unendlichen um, ohne selbst ins Unendliche fortzugehen.

Das ἄπειρον ist auf diese Weise für das Denken operabel. Es geht immer nur so weit fort, wie das Denken es fortgehen läßt, bleibt dabei aber stets ein zu anderem Fortgehendes, ein κατ' ἄλλο: „Es ist ein Ganzes und Begrenztes, aber nicht in Bezug auf sich selbst, sondern in Bezug auf anderes.“³⁸ So können im Fortgang Einheiten entstehen, die dennoch in einem Immer-Anders-Werden bestehen, „so wie ein Tag oder ein Kampfspiel ist durch ein Anders-und-Anders-Werden“.³⁹

Ein immer Fortgehendes in seinem Fortgehen zu begrenzen ermöglicht, Einheiten in Raum und Zeit und dadurch Bewegung zu denken, die dennoch immer dem Bezug zu anderem und damit der Bestimmung von anderem her ausgesetzt bleiben. Denn das Fortgehen hört nicht auf, wenn Einheiten in ihm gebildet werden, die Zeit ist nicht zu Ende, wenn ein Tag oder ein Kampfspiel zu Ende ist. Und dennoch hat das Denken an diesen Einheiten im Fortgehen etwas, worauf es sich beziehen und das es festhalten kann, kurz, *etwas, das ist*. Es sind Einheiten der Bewegung, Bewegungen, die *in* der Bewegung zum Stehen gekommen sind, Gestalten der Bewegung.

Sein ist danach ein In-der-Bewegung-durch-das-Denken-zum-Stehen-Gekommen-Sein. Das Denken kann in der Bewegung Gestalten bilden, weil es nicht wie die Wahrnehmung von ihr mitgenommen wird, sondern sie umfaßt. Der stärkste Beleg dafür ist das berühmte Schluß-Kapitel der *Analytika posteriora*, wo Aristoteles den Aufbau des Wissens im ganzen als ein Zum-Stehen-Kommen der Wahrnehmungen beschreibt.⁴⁰ Das στήναι findet sich jedoch nicht nur hier, sondern durchzieht in vielen Abwandlungen das ganze Werk des Aristoteles. In *De interpretatione* etwa heißt es, wer ein Wort ausspricht, „bringt das Denken zum Stehen“,⁴¹ in der *Physik* ist von τὰ

³⁶ Met. α 2, 994b23-27.

³⁷ Phys. Γ 6, 207a24f. ‚περιέχειν‘ ist einer der wichtigsten nicht-terminologischen, im Sinne von Lorenzen operativen Begriffe der aristotelischen Physik. Er findet sich häufig auch schon bei den Vorsokratikern. Aristoteles gebraucht ihn in der *Physik* auch er für das Denken für die (begriffliche) Gestalt (εἶδος, μορφή: 7, 207b1, Δ 4, 211b11), den Raum (τόπος: Δ 2, 4, 5), die Zeit (χρόνος: Δ 12, 221a17f, 28), die bewegende Umgebung eines Bewegten (Θ 2, 253a13; 6, 259a b11) und das eine unbewegt Bewegende außer (παρά) den vielen unbewegt Bewegenden (Θ 259a3f). Er schließt ihn in Bezug auf das ἄπειρον (Γ 7, 208a3f.) und die ἴλη, sofern sie ein ἄπειρον ist (Γ 6, 207a30-32), dagegen ausdrücklich aus.

³⁸ ὅλον δὲ καὶ πεπερασμένον οὐ κατ' αὐτό ἀλλὰ κατ' ἄλλο (Phys. Γ 6, 207a23f.).

³⁹ ὥσπερ ἡ ἡμέρα ἔστι καὶ ὁ ἀγὼν τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεσθαι (Phys. Γ 6, 206a22; vgl. 206a28: τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι).

⁴⁰ Anal. post. B 19. Vgl. Phys. H 3, 247b17f.

⁴¹ De int. 3, 16b20f.: ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν.

φύσει σινεστῶτα, dem von Natur Zusammengetretenen und nunmehr Standhaltenden,⁴² und vom σχῆμα, der bleibenden Gestalt einer Bewegung als ῥυθμός, die Rede.⁴³ Seiendes ist also bei Aristoteles keineswegs nur ein In-sich-Stehendes, Selbständiges, von anderem Unabhängiges, ein καθ' αὐτό, sondern bleibt, als ein In-der-Bewegung-zum-Stehen-Gekommenes immer auch ein καθ' ἄλλο, ein von unbestimmbar Anderem her Bestimmtes. Physis ist ausdrücklich ein Ordnungs-, kein Ding-Begriff;⁴⁴ einen Begriff für das Ding im modernen Sinn hat Aristoteles gar nicht.⁴⁵

⁴² Phys. Θ 1, 250b15. Vgl. *de part. an.* A 1, 640b4: πάντα τὰ φύσει συνιστάμενα.

⁴³ Phys. H 3, 245b9. Der in der Regel mit ‚Bewegung und Ruhe‘ wiedergegebene Gegensatz ist so eher ein Gegensatz von ‚Bewegung und Stand‘ (κίνησις καὶ στάσις), Stand in der Bewegung. Dies macht auch der Bezug auf Heraklit in *de an.* A 2, 405a25-27 deutlich: Nach Heraklit ist Seele, nämlich die Aufdüstung (ἀναθυμίασις), die ἀρχή, aus der das andere zum Stehen kommt (συνίστησις); sie ist auch das Unkörperlichste (ἀσωματώτατον) und immer Fließende (ῥέον ἀεί). Vgl. auch Simplicios *de cael.* 94,4 Heib. (zit. Diels/Kranz, Heraklit, frg. A 10): Heraklit sagt auch, die Welt werde bald vom Feuer verzehrt, bald komme sie aus dem Feuer wieder selbst zum Stehen (συνίστασθαι) in gewissen Zeitumläufen. Parmenides weist es dagegen ausdrücklich zurück, das Seiende (τὸ ἔόν) als im ganzen sich Zerstreues und Zum-Stehen-Kommendes zudenken (vgl. frg. B 4: οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντω κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον). In der ‚Gigantomachie‘ des *Sophistes* zwischen Somatisten und Ideenfreunden (245E-249D, bes. 249A-D) führt Platon den Seins-Begriff ebenfalls auf Wendungen des Zum-Stehen-Gekommen-Seins zurück und bestimmt Sein nach der berühmten Definition als δύναμις εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁποῖον εἶτ' εἰς τὸ πάσχειν (247d), d.h. unter Einschluß von Bewegung. Auch die Stoa führt, trotz ihres Ansatzes bei der Logik, die Bestimmung des Seins aus der Bewegung fort in ihrer Bestimmung des Seienden als „selbst bewegendes Pneuma, und zwar zu sich selbst und aus sich selbst, oder Pneuma, das sich selbst vorwärts und rückwärts bewegt“ (SVF II, Nr. 471). „Die stoische Charakterisierung von Sein scheint geradezu dahin zu gehen, daß von Seiendem überhaupt nur daß die Rede sein kann, wo auch von Bewegung gesprochen wird.“ (Andreas Graeser, „Stoa“, in: O. Höffe [Hrsg.], *Klassiker der Philosophie*, Bd. 1, 1985², 124). Zur τινική κίνησις, der „fluktuierenden Spannungsbewegung innerhalb der Materie selber“, dem Modell einer „Koexistenz der Ruhe des Ganzen und der Bewegung der Teile in ein und demselben System“, seiner Verwandtschaft zu modernen physikalischen Begriffen und ihrer Kritik durch den Aristoteliker Alexander von Aphrodisias – nach Aristoteles können sich verschiedene Bewegungen nicht zugleich an einem vollziehen – vgl. S. Sambursky, *Das physikalische Weltbild der Antike*, Zürich und Stuttgart 1965, 210-226.

⁴⁴ Phys. Θ 1, 252a11f: ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν. ἡ γὰρ φύσις αἰτία πάντων τάξεως. Vgl. *de part. an.* A 1, 641b19, wonach τὸ τεταγμένον καὶ τὸ ὀργανισμένον das Kriterium der φύσει ὄντα ist. *De caelo* Γ 2, 301a7, heißt es knapp: ἡ γὰρ τάξις ἡ οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν. Das Verhalten der Elemente des Empedokles und der Atome des Demokrit nennt Aristoteles im Gegensatz dazu eine ἄτακτος κίνεσις (*de caelo* Γ 2, 300b8–301a10). Vgl. dazu Friedrich Solmsen, „Aristoteles und die vorsokratische Kosmologie“ (1958), in: P. Moraux (Hrsg.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, WdF 61, Darmstadt 1968, 174ff.

⁴⁵ Vgl. den Kurt Flasch, Art. „Ding“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Darmstadt 1972, 249f. Danach ist der Ding-Begriff nichtaristotelisch, entstand aber historisch durch die stoische Hypostasierung des aristotelischen ὑποκείμενον und wurde durch die Aufklärungs-Philosophie des 18. Jahrhunderts vollends gefestigt.

2.2.2. Sein als Mehr-Sein

Man kann die Begrenzung der Bewegung zu einer Gestalt der Bewegung, die das Denken in der Bewegung selbst vollbringt, als ein Sich-Schließen der Bewegung selbst betrachten. Denken vollendet sich dann in diesem Sich-Schließen der Bewegung, nicht in einem Sich-Denken. Das moderne Denken hat die Vollendung des Denkens in dessen reiner Selbstbezüglichkeit gesehen (und diese dann in der νόσις νόησεως des Aristoteles wiederzufinden gesucht; wir gehen im Zusammenhang mit der aristotelischen Theologie darauf ein). Für Aristoteles ist eine solche reine Selbstbezüglichkeit – die Beziehung eines Begriffs auf sich selbst in demselben Sinn – dagegen nicht sinnvoll denkbar. Er verbietet sie ebenso wie das εἰς ἄπειρον – die Beziehung eines Begriffs auf sich selbst könnte unbegrenzt fortgesetzt werden, sie wäre ein εἰς ἄπειρον.

Durch das Verbot der Selbstbezüglichkeit werden einerseits Zirkelbeweise in der Logik ausgeschlossen,⁴⁶ andererseits aber etwa auch die Beschleunigung, also eine Bewegung der Bewegung, in der Physik.⁴⁷ Eine Doppelung von Begriffen als solche ist zwar keineswegs selten bei Aristoteles. So spricht er etwa von der Wahrnehmung von Wahrnehmung (αἴσθησις αἰσθήσεως), von der Gestalt von Gestalten (εἶδος εἰδῶν) und vom sich selbst Bewegenden (αὐτὸ αὐτὸ κινῶν). Doch in all diesen Fällen hat der doppelte Begriff auch einen doppelten Sinn, erfährt der Begriff in seiner Doppelung eine Sinnverschiebung.

So stellt, sagt Aristoteles, die Wahrnehmung von Wahrnehmung eine „Schwierigkeit“ (ἀπορία) dar, weil sie „nicht Eines“ (οὐχ ἓν) ist. Denn Wahrnehmung ist sie, sofern sie etwas wahrnimmt, und das geschieht jeweils durch ein Sinnesorgan und somit in einem Sinn. Nähme sie sich aber mit demselben Sinnesorgan auch selbst wahr, so müßte sie dann auch selbst z.B. farbig sein oder klingen. Als Wahrnehmung von Wahrnehmung steht sie in einem anderen Zusammenhang, nämlich im Zusammenhang mit den übrigen Sinnen, und hat darum nicht dieselbe Bedeutung.⁴⁸ Ebensovienig bezieht sich im εἶδος εἰδῶν, wie Aristoteles die erkennende Seele nennt, das εἶδος identisch auf sich selbst, sondern auf εἶδη von anderem. Aristoteles

⁴⁶ Vgl. *Anal. post.* A 3, 72b25-32.

⁴⁷ Ausgeschlossen ist dabei nicht nur eine unmittelbare Selbstbeziehung, sondern auch eine Rückkehr zu demselben über Mittelglieder. Vgl. Phys. Θ 5, 256b272-57a27, u. *Anal. post.* A 3, 72b36.

⁴⁸ *De an.* Γ 2, 425b12-20. Vgl. *EN* IX 9, 1170a31f, *de an.* B 5, 417a2-6. – Wolfgang Welsch, *Aisthesis*. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre, Stuttgart 1987, macht die αἴσθησις αἰσθήσεως nicht zu einem eigenen Thema (vgl. 340A,349A), sondern läßt sie in der Lehre von der „Sinneseinheit“ aufgehen, der Verschränkung der Sinne, durch die die Einheit des Gegenstands erscheint.

vergleicht es mit der Hand, dem Werkzeug der Werkzeuge (ὄργανον ὀργάνων), das wiederum nur in einem verschobenen, metaphorischen Sinn ein Werkzeug ist und sich ebenfalls nicht selbst greifen kann.⁴⁹ Und schließlich legt Aristoteles auch beim sich selbst Bewegenden ausführlich dar, es sei nur denkbar, wenn es in Verschiedenes, ein Bewegendes und ein Bewegtes, unterschieden werde.⁵⁰

Die Sinnverschiebung in der Doppelung eines Begriffs ist für Aristoteles keine Verlegenheit. Er verwendet sie im Gegenteil generell dazu, einen schon gefundenen Grund mit Hilfe desselben Begriffs durch einen andern Grund zu vertiefen. Das gilt besonders für seinen Begriff der οὐσία, durch den er in wechselnden Gestalten Seiendes als Seiendes zu denken versucht. „Den Grund der οὐσία“, sagt er, „kann man selbst οὐσία nennen“ – die begründende οὐσία ist dann *mehr* (μᾶλλον) οὐσία als die begründete.⁵¹ Bis

⁴⁹ *De an.* Γ 8, 432a13.

⁵⁰ *Phys.* Θ 4, 254b3133. Vgl. die Unterscheidung des νοῦς in einen νοῦς ποιητικός und einen νοῦς παθητικός *de an.* 5. – Sicher ist das Theorem eines reinen Bezuges auf sich selbst in der Stoa anzusetzen und ihrem Theorem der Erhaltung seiner selbst und deren bewußter Beobachtung aus (*SVF* II 178: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν). Es setzt die Verselbständigung des Logischen voraus. Das Logische wird dann als „ein Reich reiner Bedeutungen mit mannigfaltigen Beziehungen der Identität, des Ineinanderenthaltenseins und der Diversität von Begriffen konzipiert. [...] Die Platonische Idee und das Aristotelische Eidos waren eigentlich noch keine vom Sein verschiedenen ‚Begriffe‘. Sie waren nicht als die ‚reinen‘ Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke verstanden, sondern als das wahre Seiende, das einer sprachlich-dialogischen Bemühung um es voraus und zugrunde liegt. Ob die Sprache im Dialog zwischen Menschen dieses Sein überhaupt adäquat erreicht und ihm gerecht wird, war keine vorrangige Frage. Der ‚Begriff‘ (im Sinne des stoischen λεκτόν) ist dagegen gemeint als das dem Wort als Bedeutung streng Korrespondierende. Er ist als ‚Allgemeinbegriff‘ gemeint, quasi als eine Durchschnittsvorstellung, auf die sich alle Sprechenden ‚gemeinsam‘ beziehen und schon deshalb nicht als wirklich Seiendes, auf das sich die individuelle Vorstellung bezieht. Damit vollendete sich erst die Grundlegung der Metaphysik als einer Erkenntnis rein aus Begriffen, denn mit diesem Begriff vom ‚allgemeinen‘ Begriff (conceptus communis) war nun ihr eigentliches Erkenntnisfeld in seiner genuin sprachphilosophischen Problematik konstituiert. Der problematische Punkt dieser Konzeption ist die Vernachlässigung des dialogischen Charakters der Sprache.“ (Josef Simon, *Sprachphilosophie*, Handbuch Philosophie, hrsg. v. E. Ströker u. W. Wieland, Freiburg/München 1981, 262f. [Hervorhebung W.S.]).

⁵¹ *Met.* H 3, 1043b13f. Zum ‚μᾶλλον‘ vgl. etwa *Phys.* B 1, 193b6f. und entsprechend 194a1 (ἥττον χωριστά), *de part. an.* A 1, 641b16 u. 21, 642a17 (μᾶλλον) u. 641b19 (πολὸν μᾶλλον), *Met.* α 1, 993b24/ 31 (μάλιστα αἴτιον), u. *Met.* Z 3, 1029a6. *Anal. post.* A 24, 85b23-27 steht μᾶλλον τοῦ αἰτίου neben αἰτιώτερον. (Zum μᾶλλον ἀληθές vgl. Dorothea Frede, *Aristoteles und die ‚Seeschlacht‘*. Das Problem der Contingentia Futura in *De Interpretatione* 9, Göttingen 1970, § 13). Das μᾶλλον Argument geht auf die Pythagoreische Esoterik zurück (vgl. Iamblichos’ Vita Pyth. in: *Die Vorsokratiker*, hg. v. J. Mansfeld, Stuttgart 1987, 136: μᾶλλον ἀληθής), wird in Xenophanes’ ‚größtem Gott unter Göttern‘ ontologisch und in der Platonischen Dialektik methodologisch aufgenommen (vgl. das Höhlen Gleichnis in *Rep.* VII, 514D) und führt in der scholastischen Metaphysik zur ‚via eminentiae‘ (vgl. D. Schlüter, Art. eminenter, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, 452f.). Nach der Metaphysik greift Emmanuel Levinas sie ausdrücklich wieder auf. Vgl. sein Insistieren auf das „surplus“ und den „superlatif“ besonders in seinem Begriff einer „passivité plus passive que toute passivité“ in *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), Dordrecht/Boston/London 1988.

heute wird ein lebhafter Streit ausgetragen, was οὐσία eigentlich ist oder welche οὐσία die eigentliche ist.⁵² Aristoteles aber geht mit dem Begriff der οὐσία wie mit einer Sonde von der ὕλη zum σύνολον, dem εἶδος, der ψυχή, dem νοῦς, den Gestirnen bis zum θεός über und nennt jedes auf seine Weise, jedes aber mehr oder weniger οὐσία. Das μᾶλλον Argument, das Argument des Mehr-Seins, verknüpft die Gestalten der οὐσία Schritt für Schritt als Gründe von Gründen miteinander, ohne daß es für diese Verknüpfung wieder einen gemeinsamen Grund, geschweige denn eine systematische Ordnung gäbe. Es ermöglicht eine Bewegung des Begriffs der οὐσία, die jedoch in jedem Schritt anders, im ganzen also inkommensurabel ist.⁵³ So ist der Begriff der οὐσία selbst ein κατ’ ἄλλο, ein Begriff, der immer wieder in einen anderen übergeht.

2.2.3. Sein als Getrennt-Sein

Von der ἐντελέχεια, seinem u ersten Begriff der οὐσία, sagt Aristoteles, sie trenne (ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει).⁵⁴ Sein äußerster ontologischer Gegenbegriff zu ihr ist πρώτη ὕλη, völlige Unbestimmtheit, bloße Bestimmbarkeit oder Immer-Anders-Sein-Können. Beide Begriffe stehen nicht für Seiendes, sondern für die Konstitution von Seiendem; Seiendes kann nach Aristoteles nicht ohne sie, aber auch sie können nur in Bezug auf Seiendes und dabei nur in Bezug aufeinander gedacht werden. Problem der zentralen Bücher ΖΗΘ der *Metaphysik* ist dann, wie Seiendes als solches zu bestimmen ist, inwieweit das Allgemeine, das schon Bestimmte, dazu hinreicht und inwieweit darin ὕλη, das nur Bestimmbare, einzubeziehen ist. Aristoteles’ Lösung setzt wiederum beim Denken als Wirkendem, Handelndem an. Sie liegt

⁵² Vgl. Michael Frede und Günther Patzig, *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘*. Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde., München 1988, I 48-57, Klaus Brinkmann, „Neue Literatur zur Metaphysik des Aristoteles“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 14.1 (1989) 83-104, Marie Louise Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1989, Charlotte Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca/London 1989, Erwin Sonderegger, *Aristoteles, Metaphysik Z 1-12*. Philosophisch-philologische Erwägungen zum Text, Bern 1993, David Bostock, *Aristotle, Metaphysics Books Z and H*, translated with commentary, Oxford 1994.

⁵³ Vgl. vom Verf., *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, §§ 4-10. Aristoteles ordnet Prinzipien durch 1. Gewichtungen (Vorrang in Korrelationen, in denen das Selbständige dennoch an das Unselbständige gebunden bleibt und ihm gegenüber nur hervorgehoben wird: ermöglicht Stufungen ohne Verselbständigung der Stufen), 2. Orientierungen zu etwas hin (πρὸς ἓν: ermöglicht Ausrichtungen ohne Gleichrichtung), 3. Reihungen (ἐφεξῆς, z.B. der Vermögen der Seele, *de an.* B 3 – Γ 8: ermöglicht Anreicherungen ohne Aufhebung des Früheren durch das Spätere), 4. Eröffnung von Spielräumen (Aufspannen von Gegensätzen, zwischen denen die rechte Bestimmung zu finden ist, ohne definitive Festlegung der Bestimmung).

⁵⁴ *Met.* Z 13, 1039a7.

darin, die Bestimmung, den ὁρισμός, zu vollziehen durch eine Einteilung des Allgemeinen nach Gattung und Art.

Dabei aber zeigt sich dann, daß es für diese Einteilung wiederum keine allgemeine Regel geben kann, sondern daß sie „auf die rechte Weise“ (καλῶς κατὰ τὸ ὀρθόν) durchgeführt werden muß, also so, daß bei der richtigen Gattung angefangen, jede Differenz sinnvoll und konsequent gewählt und an der richtigen Stelle aufgehört wird. Das heißt jedoch, daß es hier auf das Geschick, die Urteilskraft des Einteilenden ankommt, und diese ist seinerseits etwas, das bei jedem anders sein kann, etwas Individuelles und Inkommensurables.⁵⁵ Aristoteles formuliert das Ergebnis von der Sache her so, daß es im bestimmten Begriff keine Rangordnung (τάξις, ὕστερον πρότερον) geben könne.⁵⁶

Daß es beim Denken des εἶδος oder τί ἦν εἶναι von etwas, das mit ὕλη verbunden ist, keine Einteilungsregel geben kann, macht den Unterschied zum Denken des ἄπειρον einer bloßen Linie aus.⁵⁷ Das Denken des εἶδος kann nicht an irgendeiner Stelle stehenbleiben, sondern muß sich nach dem, was es selbst nicht als solches denken kann, eben der ὕλη, richten. Aus Wille, so Aristoteles' Standardbeispiel, kann man keine Säge machen; aber warum das so ist, kann man nur begründen, indem man wieder auf andere Stoffe verweist, also letztlich nur zeigen. Der Begriff von etwas, das mit ὕλη verbunden ist, muß sich, generell „zeigen“ (φαίνεσθαι);⁵⁸ darin ist er uneinteilbar, ἄτομον, und man kann ihn im Sprechen nur „berühren“ (θιγγεῖν καὶ φάνα) und im Denken nur ‚unmittelbar erfassen‘ (voεῖν).⁵⁹

⁵⁵ Vgl. *de part. an.* A 3, 644a7f, wo Aristoteles sagt, es seien notwendig viele Dihäresen möglich.

⁵⁶ *Met. Z 12*, 1038a33f. Frede/Patzig, II 240, verstehen die Stelle so, daß hier durchaus eine „systematische Ordnung“ gemeint sei, bei der es „nur nichts ausmache, in welcher zeitlichen Reihenfolge ihre Bestandteile benannt und erwähnt werden“. Nun kann das ὕστερον πρότερον durchaus zeitlich interpretiert werden. Daß es aber an dieser Stelle auf die τάξις ἐν τῇ οὐσίᾳ, also etwas gerade nicht Zeitliches, bezogen ist, dürfte die zeitliche Interpretation hier kaum zutreffen. Aber selbst unter ihrer Voraussetzung könnte die „zeitliche Reihenfolge“, in der die Bestandteile genannt werden, kaum gleichgültig sein. Denn die Begriffsbestimmung ist ein diskursiver Vorgang, der seinerseits zeitlich ist.

⁵⁷ *Met. α 2*, 994b23.

⁵⁸ *Met. Z 17*, 1041b30.

⁵⁹ *Met. Z 8*, 1034a8, *Phys. H 4*, 249b21 (vgl. Frede/Patzig II 148), *Met. Θ 10*, 1051b24 u. 1052a1. Vgl. *Met. Δ 6*, 1016 b16: „überhaupt aber ist am meisten das Eines, dessen Denken (νόησις), das den Begriff (τί ἦν εἶναι) denkt, unaufgeteilt (ἀδιαίρετος) ist und das weder der Zeit noch dem Raum nach dem Begriff (λόγῳ) nach getrennt werden (χωρίσσει) kann, und darunter die οὐσίαι. Denn im allgemeinen wird, was keine Aufteilung (διαίρεσις) hat, sofern es sie nicht hat, in dieser Hinsicht Eines genannt; z.B. ist jemand, sofern er als Mensch keine Aufteilung hat, ein Mensch, sofern als Lebewesen, ein Lebewesen, sofern als (körperliche) Größe, eine Größe.“ So sehr ein Begriff also im Denken aufgegliedert werden kann (Mensch – Lebewesen – körperliche Größe), muß im Denken doch jeweils ein unmittelbarer, unaufgeteilter Begriff vorausgesetzt werden. Es ist, so Aristoteles *Met. α 2*, 994b21, erst möglich zu wissen

Das aber bedeutet wiederum, daß das Denken in der Bestimmung jedes Begriffs oder in der Vollendung jeder ἐντελέχεια wieder neu anfangen muß.⁶⁰ Da die ἐντελέχεια, die Vollendung im Sein, trennt, heißt also gerade nicht, daß das Sein für das Denken vollständig verfügbar wird, sondern daß das Denken die Vollendung nur dadurch denken kann, daß es selbst im Denken des einen von dem Denken jedes andern getrennt ist. So ist es selbst auch immer ein anderes.

2.3. Die Deutung des Seins von anderem her in der Physik, Theologie und Logik

2.3.1. Sein als bewegtes Sich-Bewegen (Physik)

In Aristoteles' Physik, Theologie und Logik steht das Sein zu Anderem unter besonderen Voraussetzungen. Die Voraussetzung der Physik ist, daß es physische Bewegung gibt. Aristoteles' Ziel im Hinblick auf das κατ' ἄλλο ist hier, Platons Theorem der Selbstbewegung durch das Theorem einer durch anderes bewegten Selbstbewegung zu ersetzen.

Nach Platon kann nur dann ausgeschlossen werden, daß die Bewegung des Kosmos im ganzen einmal aufhört, wenn es etwas gibt, das sich, ohne von anderem abhängig zu sein, von selbst bewegt,⁶¹ und das soll für alles Natürliche gelten. Aristoteles hat daran fest, daß sich alles Natürliche von selbst bewegt, die Elemente zu ihrem natürlichen Ort hin, die Lebewesen zur vollen Ausbildung ihrer Gestalt im Aussehen und im Verhalten, die Gestirne auf ihren Kreisbahnen. Bewegung wird dabei wiederum nicht nach allgemeinen Gesetzen, sondern nach individuellen, nicht aufeinander zurückführbaren Figuren bestimmt. Nach ihrem abstraktesten Begriff bestimmt sie Aristoteles als ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοιοῦτον, als Wirklichkeit eines der Möglichkeit nach Seienden als solchen. Die Bestimmung läßt unterschiedliche Deutungen zu. Wir verstehen sie so, daß Bewegung nicht einfach die Verwirklichung einer Möglichkeit ist, mit der es dann ja zu Ende wäre, sondern eine Wirklichkeit, in der sich die Möglichkeit als Möglichkeit erhält: So ist gedacht, daß die Bewegung sich gerade dadurch vollendet, daß sie immer weitergehen kann.⁶²

(εἶδέναι), wenn man zum Unteilbaren (τὰ ἄτομα) gelangt ist. – Im Ansatz beim voεῖν sieht Mihailo Djurić den eigentlichen Rang der Metaphysik des Aristoteles.

⁶⁰ Für ἐντελέχεια und δύναμις gibt es nicht wieder einen einheitsstiftenden Oberbegriff, sie sind das Einheitsstiftende (ἐνοποιόν, *Met. H 6*, 1045b10f). Sie sind aber für jedes Einzelne wieder anders und nur im allgemeinen und der Analogie nach dieselben (vgl. *Met. A 4*, 1070a31-33, 1070b26f., *A 5*, 1071a3-6).

⁶¹ Den Ursprung von Bewegung und Stand in sich selbst zu haben, ist Aristoteles' Definition des von Natur Seienden. Vgl. *Phys. B 2*, 192b13f.

⁶² *Phys. Γ 1*, 201a10f. Wagner deutet die Stelle in seinem Kommentar als „die Überführung

Seine Wirklichkeit immer auch in seiner Möglichkeit zu haben bedeutet nun aber nur auf der einen Seite, daß jedes von Natur aus Seiende oder Bewegte sich anders als anderes bewegen, also eine eigene Figur der Selbstbewegung haben kann. Auf der andern Seite bedeutet es, daß es auch in seiner Selbstbewegung anders sein, das heißt von anderem in eine andere Bewegung gebracht werden kann. Wir haben oben darauf hingewiesen, daß nach Aristoteles ein sich selbst Bewegendes nur so gedacht werden kann, daß in ihm ein Bewegendes und ein Bewegtes oder ein Tuendes und ein Leidendes unterschieden wird. Nach seiner leidenden Seite aber ist es auch für Einwirkungen von anderem her offen. In der Tat, sagt Aristoteles, sehen wir ja, daß auch alle natürlichen Bewegungen ausgelöst, angeregt oder in Gang gehalten werden müssen und eine natürliche Bewegung auch gewaltsam von einer anderen beeinträchtigt werden kann. Alle Bewegung wird also von anderer Bewegung verursacht.⁶³ Bei der natürlichen Bewegung ist die Einwirkung von anderem her lediglich dem Bewegten eigentümlich, bei der gewaltsamen ist sie ihm fremd und stört darum seine Bewegung.⁶⁴

2.3.2. Sein als Streben nach seinem Sein im Sein von anderem her (Theologie)

Die Störung der Bewegungen durcheinander ist unberechenbar. Im Bereich der Physik kann man darum immer nur sagen, was geschehen sein mußte, damit etwas geschehen konnte, aber nie, daß etwas notwendig geschehen wird. Dem Geschehen im Bereich der Physik, dem an ὕλη gebundenen Geschehen, kommt darum nur bedingte Notwendigkeit und nur dem Geschehen jenseits dessen, dem Ewigen, Notwendigkeit schlechthin zu.⁶⁵ Diese Notwendigkeit schlechthin ist jedoch im Rahmen der aristotelischen Philosophie wiederum im Hinblick auf den Bereich der Physik gedacht: Aristoteles führt die Theologie als Vollendung der Physik ein, und so muß sie auch von der Physik her verstanden werden.

Sinn auch dieser Vollendung ist dann nicht, alles Seiende durch eine letzte umfassende Einheit zu überwölben, sondern gerade die Eigentümlich-

des (betreffenden) Möglichkeitsmoments des Gegenstands in den Modus der Wirklichkeit“ (490), was schon Wieland, *Die aristotelische Physik*, 298A, zurückgewiesen hatte. Denn ein bloßer Übergang von der Möglichkeit der Bewegung in die Wirklichkeit der Bewegung bedeutete für Aristoteles, daß die Bewegung ἐντελέχεια fort dauern und zugleich δυνάμει aufhören müßte.

⁶³ So ist dann auch die Vernetzung aller Bewegungen zu verstehen, die wir beständig erfahren.

⁶⁴ In seiner Dihärese der Bewegung *Phys.* Θ 4 geht Aristoteles zunächst von einer Bewegung ὑφ' ἑαυτοῦ neben der Bewegung ὑπ' ἄλλου aus, versetzt sie am Ende aber unter die Bewegung ὑπ' ἄλλου, nämlich als Bewegung ὑπ' ἄλλου κατὰ φύσιν neben der Bewegung ὑπ' ἄλλου παρὰ φύσιν oder βία.

⁶⁵ *de part. an.* A 1, 639b24-640a9.

keit und Andersheit der Bewegung des Seienden im Bereich der Physik zu ermöglichen. Aristoteles führt einen Ersten Unbewegten Beweger ein, um weiterhin zu gewährleisten, daß Bewegung nicht überhaupt aufhören kann. Der Erste Beweger hält die Bewegung aber nicht, modern gesprochen, ‚mechanisch‘ durch Ziehen und Stoßen aufrecht, sondern als ὀρεκτόν oder ἐρώμενον, als Begehrtes oder Geliebtes.⁶⁶ Begehrt oder geliebt zu werden ist Ursprung einer Bewegung, und nur als Ursprung einer Bewegung führt Aristoteles das ὀρεκτόν in seine Theologie ein. Es ist Ursprung der Selbstbewegung des sich selbst Bewegenden in einem andern als ihm selbst: Das Begehrte bringt anderes dazu, ihm nachzueifern und werden zu wollen wie es, ohne daß es selbst wiederum bewegt würde. Von dieser Art denkt Aristoteles das Göttliche: Es bewegt, ungestört, ohne selbst anders sein zu können, alles andere, das in seiner Bewegung von anderem gestört werden kann, und bewegt es dazu, immer wieder zu seiner eigenen ungestörten Bewegung zurückzukehren.

Die Bewegungen des Physischen können nur ihren eigenen Gestalten folgen. So ist auch das Göttliche für Aristoteles kein allgemeines Gesetz, das alle Bewegungen beherrscht. Es ist statt dessen selbst ein individuelles Seiendes, das dem übrigen Seienden seine Andersheit nicht nur läßt, sondern es sogar beständig zu ihr zurückruft. Wenn Denken (νόησις) in der Philosophie des Aristoteles das Zum-Stehen-Bringen einer Gestalt der Bewegung im Fluß der Bewegung bedeutet, dann ist die νόησις νοήσεως, die wir als Denken des Denkens zu übersetzen pflegen, das Zum-Stehen-Bringen des Zum-Stehen-Bringens solcher Bewegungen oder die Gestalt der Bewegung, die, selbst frei von allem Anders-Sein-Können und darum unabhängig von allen Einwirkungen durch anderes, alle übrigen Gestaltungen der Bewegung zu ihrer je eigentümlichen Gestalt zurückbringt, wenn sie durch Einwirkungen anderer davon abgebracht wurden. Sie ist kein Sich-Denken, sondern Ideal des Denkens für anderes Denken.

2.3.4. Sein als Tilgung der Zeit und Verrückt-Werden durch die Zeit (Logik)

Die Logik, wie sie Aristoteles begründete, ist ebenfalls ein auf Denken bezogenes Denken, jedoch nicht als Entwurf eines idealen Individuums für alle übrigen Individuen, sondern als Untersuchung des Allgemeinen jenseits aller Individuen, des Allgemeinen des Denkens. Auch dieses Denken des Denkens ist allen Einwirkungen von anderem her entzogen, es ist dies aber dadurch, daß alles Seiende im Hinblick auf das Allgemeine zum Fall von Allgemeinem wird und dadurch seine Eigentümlichkeit überhaupt verliert. Es ist dann, was es ist, als ein unveränderliches Allgemeines, das nach

⁶⁶ *Met.* Α 7, 1072a26, b3.

unveränderlichen Regeln in eine unveränderliche Ordnung gebracht werden kann.

Die Logik schließt mit anderen Worten von Anfang an alle Veränderung und alle Zeit aus. Was durch die Zeit durchaus möglich ist, daß demselben einander entgegengesetzte Prädikate zukommen, ist nach dem konstituierenden Prinzip der Logik, dem Satz des Widerspruchs, gerade unmöglich.⁶⁷ Nun soll in der Philosophie ja aber gerade Veränderung gedacht werden, die ihrerseits nicht ohne die Zeit gedacht werden kann. So entsteht eine Paradoxie: Das in eine unveränderliche und zeitlose Ordnung gebrachte Denken soll Veränderung und Zeit denken. Und daß sagt Aristoteles an einer wenig beachteten Stelle: μεταβολή δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν – jede Veränderung ist von Natur etwas Verrücktes.⁶⁸ Die Logik, die alle Veränderung ausschließt, wird durch jede Veränderung verrückt.

Aristoteles gebraucht den Ausdruck ἐκστατικός bzw. ἔκστασις ebenso von der Natur wie von der Seele und vom Denken, stets aber in dem Sinn, daß die rechte Ordnung durcheinandergebracht wird. „Eine ἔκστασις in der Entstehung ist das von der Natur Abweichende gegenüber dem Naturgemäßen“.⁶⁹ Ekstasis ist das Heraustreten von etwas aus seiner Natur durch ein Verhalten zum Schlechten hin, im Gegensatz zur Vollendung (τελειώσει) seiner Natur in seiner ἀρετή.⁷⁰ Ein ἐξίστασθαι τῆς οὐσίας, ein „Verrücktwerden von seinem Wesen“, ist am wenigsten bei der Raumbewegung gegeben; durch sie allein verändert sich das Bewegte nicht in seinem Sein.⁷¹ Als ein Affiziertwerden durch anderes ist auch die Wahrnehmung eine ἔκστασις: „Das, in dessen Wesen das Durchsichselbst-Bewegt-Werden liegt, soll nicht von anderem bewegt werden, es sei denn akzidentiell. Die Seele aber, möchte man sagen, wird vom Wahrgenommenen bewegt, wenn sie bewegt wird. Aber auch wenn sie sich selber bewegt, dürfte sie bewegt werden; so dürfte, wenn jede Bewegung eine ἔκστασις des Bewegten ist, sofern es bewegt wird, auch die Seele aus ihrem Wesen herausrücken, wenn sie sich denn nicht akzidentiell selbst bewegt, sondern die Bewegung ihrem Wesen als solchem

⁶⁷ Vgl. *Met.* Γ 3, 1005b19f. *Phys.* Θ 7, 261b7-14, stellt Aristoteles ausdrücklich die Verbindung her zwischen der Unmöglichkeit, Gegensätzliches zugleich an demselben zu denken (ἀμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι), und der Möglichkeit durch die Zeit (μεταξὺ γίνεται χρόνος).

⁶⁸ *Phys.* IV 13, 222b16. – Ross beachtet die Stelle nicht, Wagner erscheint sie „verdächtig“ (585).

⁶⁹ ἔκστασις τίς ἐστὶν ἐν τῇ γενέσει τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν (*de caelo* II 3, 286a19). Vgl. schon *Tim.* 43D-E, wo Platon die möglichen Wendungen, Spaltungen, Abweichungen von der Kreisbewegung beschreibt und sie ἀλόγως nennt, ohne jedoch den Begriff ἔκστασις zu verwenden. Von der ὑποδοχή, der alle Körper in sich aufnehmenden φύσις, sagt er dann, sie trete als einzige körperliche φύσις nicht aus ihrer δύναμις heraus (ἐξίστασται, 50B).

⁷⁰ *Phys.* H 3, 246a10-b3.

⁷¹ οὐδὲν μεταβάλλει τοῦ εἶναι (*Phys.* 7, 261a20-22).

zugehört.⁷² Nach der Kategorienschrift gibt es nicht natürliche ἐκστάσεις wie Jähzorn, die angeboren und schwer zu beheben und von nur gelegentlichen Gefühlsaufwallungen (πάθη) zu unterscheiden sind.⁷³ Ἐκστατικός ist so auch Aias, der die Herden niedermetzelt.⁷⁴ Das πάθος ist im ganzen das, das von der rechten Vernunft abbringt.⁷⁵ In den meisten Fällen sind ἐκστάσεις darum Übel: „Denn alle Verhaltensweisen der Seele bestehen darin, sich irgendwie zu irgendetwas zu verhalten, und so sind die Tüchtigkeiten Vollendungen, die Schlechtigkeiten aber ἐκστάσεις.“⁷⁶ Doch Aristoteles macht eine Einschränkung: „Wenn es Schwäche ist, von jeder Meinung wieder abzurücken, so wird es doch auch eine edle Schwäche geben wie die des Sophokleischen Neoptolemos im *Philoktet*.“⁷⁷

So aber scheint es dann auch dem Denken angemessen zu sein, auf Veränderungen hin, die es erfordern, seine Begriffe zu ändern. Es hat dafür dann selbst keine Regel in Begriffen mehr. Aristoteles sucht zwar auch hier noch Regeln zu formulieren. Bei allem, was neu gestaltet oder geordnet (σχηματιζόμενον καὶ ῥυθμιζόμενον), also überhaupt erst zu etwas wird (τὸ γεγονός), heißt es in der *Physik*, geht man, wenn es vollendet ist, zu einer abgeleiteten Bezeichnung über (παρωνυμιάζειν), z.B. von ‚Erz‘ zu ‚erzene Statue‘. Ist dagegen an einem schon Gestalteten etwas verändert worden (ἠλλοιωμένον), wird die gleiche Bezeichnung weiter verwendet (ὁμωνύμως).⁷⁸ Aber es gibt dann auch Fälle, wo das Staunen einsetzt. Der signifikanteste unter ihnen ist für Aristoteles die Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats.⁷⁹ Sie zwang, den neuen Begriff der irrationalen Zahl einzuführen, und verschob dadurch die Ordnung der Mathematik. Die Pythagoreer hatten jeden, der in der Öffentlichkeit von der Irrationalität und Inkommensurabilität (ἀλογία, ἀσυμμετρία) geredet habe, noch aus ihrem Kreis ausgeschlossen und mit ewigem Bann belegt.⁸⁰

⁷² οὐ δεῖ ᾧ τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ἐν τῇ οὐσίᾳ, τοῦθ' ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι, πλὴν εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός, εἰ πᾶσα κίνησις ἐκστασις ἐστὶ τοῦ κινουμένου ἢ κινεῖται, καὶ ἡ ψυχὴ ἐξίσταται ἅκ τῆς οὐσίας (*de an.* A 3, 406b7f, 10-15). Vgl. wiederum *Tim.* 42A, wo es heißt, die αἰσθησις werde durch gewaltsame Eindrücke - ἐκ βιαίων παθημάτων - bewirkt.

⁷³ *Cat.* 8, 9b33-10a10.

⁷⁴ *Problemata* 1, 953a22.

⁷⁵ ἔστι δὲ τις διὰ πάθος ἐκστατικός παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (*EN* VII 8, 1151a20f; vgl. VII 2, 1045b8-14).

⁷⁶ ἅπαντα [τῶν τῆς ψυχῆς ἕξεων] γὰρ καὶ αὐτὰ τῷ πρὸς τι πῶς εἶναι, καὶ αἱ μὲν ἀρεταὶ τελειώσεις, αἱ δὲ κακίαι ἐκστάσεις (*Phys.* H/VII 3, 247a1-3).

⁷⁷ εἰ πάσης δόξης ἢ ἀκρασίας ἐκστατικόν, ἔστι τις σπουδαία ἀκρασία, οἷον ὁ Σοφοκλέους Νεοπτόλεμος ἐν τῷ *Φιλοκτῆτι* (*EN* VII 2, 1146a18-20).

⁷⁸ H/VII 3, 245b9/246a2.

⁷⁹ *Met.* A 2, 983a15ff.

⁸⁰ Iamblichos, „*Vita Pyth.*“ 246f, s. auch: *Die Vorsokratiker*, hg. v. J. Mansfeld, Stuttgart 1987, 170.

Nachdem Theaitetos aber eine allgemeine Lehre von der Irrationalität der Quadratwurzeln entwickelt hatte, hatte sich, so Aristoteles, die Sache „zum Besseren gewendet“.⁸¹ Die Zulassung irrationaler Zahlen bedeutete jedoch die Aufgabe eines ganzen Rationalitätskonzepts, nachdem die Pythagoreer zunächst alles Begrenzte, also auch alle Dinge, als Zahl verstanden, als Zahlen darum aber nur natürliche Zahlen zugelassen hatten. Nach Einführung der irrationalen Zahlen durch Theaitetos würde sich nun, so Aristoteles, ein der Geometrie Kundiger über nichts *mehr* wundern, als wenn die Diagonale kommensurabel wäre. Die Mathematik war wieder in Ordnung gebracht worden, in eine neue, gegenüber der früheren „verrückte“ Ordnung.

Geht man von einer schon gewonnenen Ordnung des Denkens aus, dann zeigen sich Veränderung und Zeit darin, daß sie diese Ordnung stören und verrücken können.⁸² Zeit ist in dieser Weise schon bei Aristoteles, nicht erst bei Heidegger, Derrida und Levinas, die Grenze und der Horizont des Denkens und der äußerste Begriff für das Sein von einem unbestimmbar Andern her.

⁸¹ τὸ ἄμεινον ἀποτελευτῆσαι (Met. A 2, 983a18f.).

⁸² In der Frage, wie die Zeit selbst zu denken ist, entstehen auch bei Aristoteles schwierige und unaufgelöste Paradoxien. Die Grundschwierigkeit besteht darin, daß das Denken nach seinem Grundsatz, dem Satz des Widerspruchs, von der Zeit gerade absieht - sie ist danach dem Denken per se entzogen. Das führt in der *Physik* dazu, daß die Zeit dort, wo die Veränderung im Hinblick auf sie deutlich gemacht werden soll, selbst zum Verschwinden gebracht wird. Aristoteles bestimmt Veränderung als Umschlagen einer Bestimmung in ihren Gegensatz und fragt, in welcher Weise dieses Umschlagen in der Zeit ist. Es geschieht, so Aristoteles' Lösung, zwar in der Zeit, aber nicht in einem *Zeitraum*. Die Zeit wird von einer Zeit, die vergeht, auf ein „letztes Jetzt“ (τελευταῖον νῦν; *Phys.* Θ 8, 263b9-264a6) reduziert, in dem sie steht: nur so zerfällt der Umschlag nicht selbst wieder in viele Veränderungen oder Umschläge, sondern ist unteilbar (ἄτομον; *Phys.* Ζ 3, 235b33). Wird aber die Zeit auf einen Punkt reduziert, dann ist sie nicht mehr Zeit und ist der Umschlag nicht mehr Umschlag und die Veränderung nicht mehr Veränderung, und die Gegensätze werden wieder von demselben zugleich ausgesagt. In dem ganzen überlangen Kapitel Θ 8 der *Physik* wendet Aristoteles unermüdlich das Problem hin und her, wie darum die Zeit des Umschlages der Gegensätze einer Veränderung gedacht werden muß, damit sie *nicht* als zugleich an demselben ausgesagt werden müssen. Platon, der im *Parmenides* (155E4-157B5) bereits auf das Problem hinweist, stellt es dort als unlösbar dar, indem er den Augenblick (ἐξαιφνης) des Umschlagens (μεταβάλλειν) „ein undenkbares Wesen“ (φύσις ἀτοπός τις) nennt. Whitehead wird dann Sein radikal von der Paradoxie der Zeit aus zu denken versuchen. Vgl. vom Verf., „Experimentelle Kosmologie. Zu Whiteheads Versuch“, Sein als Zeit zu denken, in: Peter Baumanns (Hrsg.), *Realität und Begriff*. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag, Würzburg 1993, 319-343.