

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

H e l d, K l a u s, *Heraklit. Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Eine phänomenologische Besinnung. Berlin: de Gruyter 1980. XIV/604 S.

Die Probleme der Heraklitinterpretation sind einmal im Stil, zum andern in der Vielfalt der Aspekte dieses Denkens begründet. Wir besitzen bekanntlich von Heraklit außer dem Anfang seines Buches (Fr. 1) keine längeren zusammenhängenden Texte, sondern nur einzelne Sätze oder Sprüche. Man kann annehmen, daß dieser Zustand der Überlieferung kein bloßer Zufall ist. „Entweder“, so urteilt Werner Jaeger, „war sein ganzes Buch in dieser Form geschrieben oder es war besonders reich an solchen Aussprüchen und verlockte spätere Benutzer, das Kapital in kleiner Münze auszugeben.“ Der Beiname „der Dunkle“ bezeugt, daß bereits die Antike zu dem Denken, das sich in diesen prägnanten Sentenzen ausdrückt, nur schwer Zugang gefunden hat. Neuere Interpreten hat Heraklits Stil zur Zurückhaltung gegenüber einer systematischen Deutung veranlaßt, um statt dessen die Nähe seines Denkens zu Paradox, Orakel, Prophetie, Rätsel und Gleichnis zu betonen.

Bereits ein flüchtiger Blick auf die Heraklitdeutung zeigt die thematische Vielfalt seiner Philosophie: 1. Für Schleiermacher (1808), mit dem die moderne Interpretation beginnt, steht die Kosmologie mit ihrer Lehre von der beständigen Bewegung und der bleibenden Gesetzmäßigkeit im Mittelpunkt. Die naturphilosophische Deutung wird auch von Burnets (1892) klassischer Darstellung vertreten, die jedoch insofern eine wichtige Akzentverschiebung bringt, als sie nicht mehr in der Lehre vom Fluß der Dinge, sondern in der Einheit der Gegensätze die eigentliche Entdeckung Heraklits sieht. 2. Einen entscheidenden Einfluß markiert, unter dem Einfluß Hegels, K. Reinhardt (1916): Heraklit nimmt nicht die Fragen der milesischen Naturphilosophie, sondern das logisch-ontologische Problem des Parmenides auf. Mitte seines Denkens ist die Lehre von der Einheit der Gegensätze, mit der er das Parmenideische Problem des Widerspruchs zu lösen versucht. 3. H. Fränkel (1938), E. Kurtz (1971) und W. Schadewaldt (1978) haben die Bedeutung des Logosbegriffs herausgearbeitet. Fränkel hat gezeigt, daß bei Heraklit sich erste Ansätze des klassischen Analogiedenkens finden, das ein Übersteigen der Erfahrungswelt ermöglicht. Damit ist zugleich auf das von W. Jaeger (1947) und W. Schadewaldt betonte theologische Anliegen Heraklits hingewiesen. Der Logos als Proportion ist nach Kurtz und Schadewaldt als das im Wechsel der Gegensätze Beibende zugleich ein ontologisches Prinzip. 4. Die Forschung hat immer wieder darauf hingewiesen, daß bei Heraklit in einem für einen Denker der Frühzeit ungewöhnlichen Maß vom Menschen die Rede ist. Genannt seien B. Snell (1926), der die Bedeutung des Erlebens herausgearbeitet hat, und G. S. Kirk, der durch Interpretationen der kosmologischen Fragmente (1954) gezeigt hat, daß Heraklits Thema die Welt ist, wie der Mensch sie erfährt.

Die Bedeutung der Arbeit von H. läßt sich auf diesem Hintergrund folgendermaßen umreißen: H. wendet sich gegen die These vom paradoxen, rätselhaften Tiefsinn der Sprüche Heraklits. Er stellt sich der schwierigen Aufgabe einer systematischen Deutung, die nach der Einheit der verschiedenen Momente des Heraklitischen Denkens fragt. In einer philosophischen Interpretation, die ihre entscheidenden Anstöße Husserls Begriff der Lebenswelt und Heideggers Vorsokratikerinterpretation verdankt, will er die Ergebnisse der philologischen Forschung, mit der er sich intensiv auseinandersetzt, aufnehmen und vertiefen. Darüber hinaus erhebt die Arbeit den Anspruch, einen klärenden systematischen Beitrag zur gegenwärtigen Situation der Philosophie zu leisten. H. sieht in der Vielzahl der divergierenden philosophischen Strömungen unserer Zeit eine Gemeinsamkeit: Die philosophische Problematik werde jedesmal „grundlegend durch ein Verhältnis bestimmt, für dessen Bezeichnung in beinahe jeder philosophischen Richtung ein bekanntes Begriffspaar zur Verfügung steht“, z. B. logisch-wissenschaftliche und alltägliche Sprache, Theorie bzw. Ideologie und gesellschaftliche Praxis, transzendente und natürliche Einstellung, phänomenologische Reflexion und Lebenswelt u. a. m. (1). Bei aller inhaltlichen Verschiedenheit stellen die genannten Gegensätze Varianten eines Grundverhältnisses dar, das sich folgendermaßen umschrei-

ben läßt: Auf der einen Seite müsse die Philosophie aufgrund ihres traditionellen Selbstverständnisses für sich das höchstmögliche Maß an Verbindlichkeit, Vorurteilslosigkeit und kritischem Bewußtsein in Anspruch nehmen. Auf der anderen Seite sei die Philosophie gerade wegen dieses Überlegenheitsanspruchs in eine radikale Krise geraten; H. spricht von einer vernunftfeindlichen Tendenz. Die Bemühungen, aus dieser Situation einen Ausweg zu finden, bewegten sich zwischen dem Anspruch und den Methoden des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens auf der einen und einer Dimension auf der anderen Seite, die kritisch gegen dieses Denken ins Feld geführt werde und auftrete unter Bezeichnungen wie Leben, Lebenswelt, Empfinden, Unmittelbarkeit, gesellschaftliche Praxis, Alltagssprache usw. Den Überlegenheitsanspruch des Denkens hält H. für unaufgebbar: „Auch derjenige, der in irgendeiner und sei es noch so radikalen Form das Denken zugunsten dessen, wovon es sich unterscheidet, zu deponieren sucht, muß sich immer eben dieses Denkens bedienen“ (3). Das dürfe jedoch nicht zu einer Isolierung des Denkens von der ihm vorgelagerten Dimension führen. Dieser Gefahr, und das ist ein zentrales Anliegen des Buches, sei nur dadurch zu entgehen, „daß man die Überlegenheitsposition des Denkens nicht naiv einnimmt, sondern gerade das *Verhältnis* des Denkens zu dem, worüber es sich durch Selbstunterscheidung erhebt, als Verhältnis thematisiert“ (3 f.; Hervorh. des Originals). Die Forderung dieses Verhältnisdenkens führe zurück in die Zeit des historischen Ursprungs von Philosophie und Wissenschaft, in der das Denken derjenigen Dimension, von der es sich abhebt, noch ganz nahe und doch als Denken schon imstande sei, über sein eigenes Verhältnis zu dieser Dimension Rechenschaft abzulegen. „Das Denken erhebt sich hier erstmals über die Befangenheit der lebensweltlichen Denkart, ohne daß sich sein Überlegenheitsanspruch schon zur Lebensvergessenheit der späteren Tradition übersteigerte“ (6 f).

Das Buch umfaßt drei Teile, die unabhängig voneinander gelesen werden können; es empfiehlt sich sogar, Teil I zuletzt zu lesen. Teil I „Der Anfang von Philosophie und Wissenschaft als Gegenstand unseres Interesses“ (11–126) entwickelt eine Philosophie der Philosophiegeschichte, Grundbegriffe (z. B. den der Lebenswelt) und methodische Voraussetzungen der nachfolgenden Interpretationen. Auf diesen Teil sei hier nicht weiter eingegangen. Der umfangreichste und wichtigste II. Teil „Heraklit. Die Selbstunterscheidung des beginnenden Denkens vom vorphilosophischen Leben“ (127–468) ist die überarbeitete Fassung einer Kölner Habilitationsschrift von 1969; H. ist Schüler von L. Landgrebe. Teil III „Parmenides. Die Vorbereitung der Metaphysik“ (469–579) soll zeigen, daß der im II. Teil versuchte Zugang zur Vorsokratik sich auch in der Parmenidesinterpretation bewährt. Es kann hier nicht darum gehen, auch nur annähernd einen Einblick in die äußerst differenzierte Heraklitinterpretation zu geben. Ich beschränke mich darauf, in groben, stark vereinfachenden Linien zu skizzieren, wie H. die Frage nach der Einheit des Heraklitischen Denkens beantwortet. – Heraklits Polemik gegen die Vielen zeigt, daß die kritische Selbstunterscheidung des philosophischen Denkens vom außerphilosophischen Leben der Grundgedanke seiner Philosophie ist, von dem die Interpretation auszugehen hat. Das vorphilosophische Denken ist nach Heraklit dadurch bestimmt, daß ihm ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst fehlt. Das philosophische Denken begreift sich als Entfaltung dieses Verhältnisses. H. faßt den Unterschied zwischen philosophischem Denken und vorphilosophischem Leben in die Begriffe Einsicht und Ansicht. In H.s Begriff der Ansicht liegt ein wichtiger und zugleich problematischer Beitrag des Buches zum Verständnis der Vorsokratiker. Der Begriff will den Begriff der Gegebenheitsweisen, den Husserl in der „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ entwickelt hat, für die Erforschung der Vorsokratiker fruchtbar machen. Er ist dazu deshalb besonders geeignet, weil er hinter den neuzeitlichen Dualismus von Bewußtsein und Gegenstand bzw. Subjekt und Objekt zurückgeht. Eine Ansicht ist eine einseitige Perspektive, in der ein Gegenstand oder die Welt sich darbietet. Entscheidend ist, daß in diesem Begriff das in der Erfahrung Gegebene und die Erfahrung als Akt oder Erlebnis als Einheit gedacht werden. Das Erleben ist im Vollzug der Ansicht unmittelbar beim Seienden. Die Ansicht ist „bewußtseinsmäßiger Vollzug als Erscheinen des Seienden selbst . . . ,seiende Bestimmtheit und Weise des Erlebens ineins. Sie ist das reine ‚Zwischen‘ von ‚bewußtseinstranszendenter Außenwelt‘ und ‚Bewußtseinsimmanenz‘ und sprengt so den cartesianischen Dualismus dieser beiden Seiten“ (71). H. verdeutlicht den Begriff durch eine Interpretation von Fr. 60 „Der Weg hinauf hinab ein und derselbe“. Die beiden Prädikate bezeichnen zwei Weisen, wie verschiedene Menschen ein

und denselben Weg erfahren und ihn entsprechend dieser Erfahrung benennen. „Weg hinauf“ und „Weg hinab“ sind insofern „subjektive“ Ansichten, als sie auf jemand bezogen sind, der den Weg begeht. „Unter ‚Ansicht‘ sei also verstanden ‚die Sache selbst im Wie ihrer situationsgebundenen Offenheit für Jemanden‘. ‚Ansicht‘ in dieser Bedeutung besagt ineins, daß es die betreffende Sache . . . gibt, daß sie da ist, wie auch, daß sie sich einem Erfahrenden in einer jeweiligen Situation zeigt“ (155).

Das Verhältnis von Ansicht und Einsicht läßt sich am besten verdeutlichen, wenn wir zunächst nach dem Verhältnis von Ansicht und Sprache fragen. Im Gebrauch der Sprache, in Namengebung und Aussage, ist die Ansicht im strengen Sinn immer schon verlassen. „Die sich in einer Aussage aussprechende Ansicht weiß, daß sie die ‚Ansicht von etwas‘ ist“ (204; Hervorh. des Originals), d. h., in der Aussage wird die Differenz zwischen Sache und Ansicht und damit die Einseitigkeit der Ansicht zumindest implizit bewußt. Namengebung bzw. Aussage sind eine erste Auflösung der Einheit von Sich-Darbieten und Vernehmen, „denn in ihnen spricht sich eine erste Unterscheidung von Sache und Erfahrendem aus“ (204 f.). Die Einsicht ist die reflektierte Entfaltung der in der Aussage implizit gegebenen Differenz. Sie erkennt die Ansicht als Ansicht. Dadurch ist sie imstande, den Zusammenhang der Ansichten zu sehen. In der Ansicht erfährt der Mensch sein eigenes Leben „in der Weise der Erfülltheit (Sarttheit) oder Unerfülltheit (Hunger), der Gebürtigkeit oder der Sterblichkeit“ (337; Hervorh. des Originals). In der Einsicht gewinnt er dagegen einen der Ansicht überlegenen Standpunkt. Er erkennt, in Heraklits Sprache formuliert, die Einheit der Gegensätze. Die Einsicht erkennt die Identität von Helle und Dunkel, Hunger und Sättigung, Gebürtigkeit und „Sterblichkeit“. Deshalb ist sie imstande, die Befangenheit und Beschränktheit der Ansicht als solche zu durchschauen. „Der Mensch im Vollzug der Einsicht macht erstmals das Verhältnis der Ansichten als solches zum Thema, er nimmt m. a. W. zu diesem Verhältnis seinerseits ein neues Verhältnis ein“ (169). Entsprechend interpretiert H. den Heraklitischen Logos. Die Grundbedeutung des Wortes sei „Vollzug des Verhältnisses“. Auf der Ebene der Ansicht bestehe er darin, daß die Vertreter der Ansichten ohne ausdrückliches Wissen ihre Ansichten „gerade im Auseinandergehen ins Verhältnis der Vereinbarkeit setzen“ (181). Auf der Ebene der Einsicht werde dieses Verhältnis als solches vollzogen; Logos bedeutet hier „Vollzug des Verhältnisses als Verhältnisses“. „Dieser Vollzug schließ aber zugleich die Aufstellung eines neuen Verhältnisses ein, da das Verhältnis der Ansichten nur dadurch als dieses durchschaut werden kann, daß sich der Standpunkt der Einsicht, auf dem dieses geschieht, eigens zum Bereich der Ansichten überhaupt ins Verhältnis setzt.“ Logos bedeutet daher auch „Vollzug des Verhältnisses von Einsicht und Ansicht“ (182; Hervorh. des Originals).

Aussage bzw. Namengebung sind Vollzug der Ansicht, in dem die Einseitigkeit der Ansicht bereits implizit auf den Zusammenhang mit anderen Ansichten hin überschritten ist. Sie verweisen auf eine der Vielheit der verschiedenen Ansichten immer schon zugrunde liegende Einheit, die zu thematisieren Aufgabe der Philosophie ist. Für das Verständnis von H.s Interpretation ist es nun wichtig, daß Namengebung und Aussage nicht selbst der ursprüngliche Vollzug dieser Einheit sind. Sie sind sekundär und beruhen auf einem ursprünglicheren Zugang des Menschen zu dieser Einheit. Damit stellt sich für H. die Aufgabe, die Ebene der Sprache auf einen vorprädikativen Zugang zur Wirklichkeit hin zu überschreiten. Der Begriff der Ansicht als Einheit von Sich-Zeigen und Vernehmen war bisher nur unvollkommen eingelöst, da diese Einheit in der Prädikation immer schon differenziert ist. Die vorprädikative Erschließung, die durch die Einheit von Sich-Zeigen und Vernehmen gekennzeichnet ist, ist jedoch nach H. (hier lassen sich Interpretation und systematische Position wohl nicht mehr trennen) für den Aufbau unserer Welterfahrung grundlegend. Sie vollzieht sich im leiblichen Sichbefinden des Menschen. „Das Sich-Zeigende ist der leiblich Lebende als der in einem bestimmten Zustand Befindliche. Das Vernehmende ist eben dieser selbe leibliche Lebende, dessen Leben nicht nur als Sein in der jeweiligen Lebenslage stattfindet, sondern dabei zugleich sich selbst ansichtig wird“ (217). Die prädikativ formulierte Ansicht ist nur auf dem Boden dieser vorprädikativen Erschlossenheit möglich. Sie bringt das einzelne als das Lebensförderliche oder Lebensabträgliche zur Sprache. H. verweist darauf, daß diese Interpretation Heideggers These von der Aussage als abkünftigem Modus der Auslegung (Sein und Zeit § 33) und Husserls Unterscheidung von vorprädikativer und prädikativer Erfahrung in „Erfahrung und Urteil“ voraussetzt (218 Anm. 10). Auf diese Weise gelingt es H., was hier nicht weiter verfolgt werden kann, den anthropozentrisch-erlebnismäßigen Aspekt der Philosophie Heraklits in seine Interpretation

zu integrieren. Zugleich ist damit der Ansatz für die Deutung der Heraklitischen Kosmologie gewonnen. H. stellt sich die Aufgabe, Heraklits „Feuer-Kosmologie“ lebensweltlich zu interpretieren. Gegen ein objektivistisches Mißverständnis ließen die Elemente sich als Weisen des leiblichen Sichbefindens verstehen; sie bezeichneten „die gegensätzlichen Grundgestalten des Wie der leiblichen Befindlichkeit im Weltganzen, d. h. aber die vorprädikativen Grundweisen ansichtshafter Welterfahrung“ (343). Hier geht H., worauf er ausdrücklich hinweist (345 f.), über Heraklit hinaus. Heraklit kenne die lebensweltliche Relativität der Elemente, aber er mache sie im Unterschied zum Interpretieren nicht als solche zum Thema seiner Ausführungen. H. stellt deshalb der Interpretation der einschlägigen Fragmente eine umfangreiche phänomenologisch-systematische Abhandlung über die lebensweltliche Motivation der Vierqualitätenlehre voran (355–394).

Die Gemeinsamkeit von Heraklit und Parmenides – damit komme ich zu einigen kurzen Hinweisen auf Teil III – sieht H. darin, daß beide über das Überlegenheitsverhältnis des Denkens zur lebensweltlichen Denkart Rechenschaft ablegen. Der Doxa-Teil des Parmenideischen Lehrgedichts habe die Ansichten der Lebenswelt zum Thema; er solle die Frage beantworten, wie die ansichthafte lebensweltliche Erfahrung überhaupt möglich ist. Aufgrund seines Seinsbegriffs könne Parmenides jedoch dieses sein eigentliches Problem nicht zureichend lösen. Wie das Denken des Heraklit sei auch das des Parmenides phänomenologisch zu interpretieren. Im Unterschied zu Aristoteles, dessen Denken wesentlich durch die Struktur *ti kata tinós* bestimmt ist, beruhe für Parmenides die sprachliche Orientierung in der Welt auf einer vorprädikativen Erschlossenheit. H.s Begriff der Ansicht ist auch für seine Parmenidesinterpretation leitend. In der Doxa begegnen dem Menschen zuständige Bestimmtheiten, d. h. er vollzieht Ansichten. Eine *crux* jeder Parmenidesinterpretation ist die Frage nach dem Subjekt und der Bedeutung des *éstin* in Fr. 2, 3. H. liest: „Das Sein ist“ (507), was für ihn sachlich zusammenfällt mit der Deutung von H. (nicht, wie S. 514, E.) Fränkel, der das *éstin* in Fr. 2, 3 als impersonalen Satz, entsprechend dem Satz „Es regnet“, versteht. Das Parmenideische „Sein“ bedeutet „das vernehmbar-anwesend-Vorliegen reiner zuständlicher Bestimmtheit“ (507 Anm. 1). H. versteht das Partizip *tò eón* wie den Infinitiv *éinai*. Es bezeichne das Seiendsein oder Sein selbst. „Das Sein“ „ist der Infinitiv, der als Sammeltitel für alle Infinitive überhaupt fungieren kann. Die einzelnen Infinitive . . . bezeichnen den Zustand, der dem daran Teilhabenden seine Bestimmtheit verschafft . . . Das Sein meint so die Bestimmtheit als solche in ihrer Funktion als Ursache oder Grund für das einzelne an dieser Bestimmtheit Teilhabende“ (510). Mit diesem Seinsbegriff übersteige Parmenides die Prädikation und die in ihr sich zeigende ontologische Differenz von Bestimmtheit und Bestimmtem. *tò eón* meine die ontologische Indifferenz, das „reine Seiende“, das nichts anderes ist „als das gegenwärtig Vorliegen und Sich-Zeigen selbst“ (513).

Die bleibende Bedeutung des Heraklit und Parmenides, so läßt die These des Buches sich zusammenfassen, beruht auf ihrem Aufweis einer vorprädikativen Erschlossenheit, die für das Weltverhältnis des Menschen grundlegend ist; das philosophische Denken ist Entfaltung dieses Zugangs. Die entscheidenden Fragen an diese eindringende, geschlossene und perspektivenreiche Untersuchung beziehen sich auf den Begriff der vorprädikativen Erschlossenheit. Dabei ist die historische von der sachlichen Problematik zu unterscheiden. Falls Heraklit und Parmenides einen vorprädikativen Zugang zur Welt oder Wirklichkeit vertreten haben: Liegt eine sachliche Notwendigkeit vor, über Aristoteles hinaus auf sie zurückzugreifen? Oder trifft sie zu Recht der bereits von Aristoteles gegen die Vorsokratiker erhobene Vorwurf, sie verständen das Denken von der Wahrnehmung her (*De anima* 427 a 21 f.)? Wie sind Befindlichkeit, Stimmungen usw. zu interpretieren? Erschließt sich in ihnen ein vorprädikativer Zugang zur Wirklichkeit, oder sind die Analysen der Aristotelischen „Rhetorik“ im Recht, daß diese Phänomene ihrerseits im Urteil fundiert sind? Sind Ansichten oder reine Bestimmtheiten uns vorsprachlich gegeben, oder beruht unser Zugang zu ihnen auf der prädikativen Struktur der Sprache, womit freilich in keiner Weise gesagt sein soll, daß es sich um etwas nur Sprachliches handelt? H. betont mit Recht die Bedeutung der impersonalen Sätze („Es ist Nacht“; „Mir ist wohl“) für das Denken der Vorsokratiker; er wendet sich gegen ein vorwiegend am Gegenstand orientiertes Seinsverständnis. Aber haben nicht auch die impersonalen Sätze prädikative Struktur? Bei Heraklit und Parmenides bricht das Bewußtsein vom Unterschied zwischen der Einheit der Welt und der perspektivischen Mannigfaltigkeit auf (vgl. 70). Kann dieser Prozeß anders als durch die

beginnende Reflexion auf die Sprache erklärt werden? Wie immer diese Fragen in einer vertieften Auseinandersetzung mit H. zu beantworten sind, die Frage nach der Möglichkeit eines vorprädikativen Zugangs zu dem, was wir mit „ist“ meinen, möchte ich entschieden verneinen. Deshalb sehe ich keine Möglichkeit, Parmenides anders denn als Anfang der Reflexion auf das „ist“ unserer Sprache zu interpretieren.

F. Ricken S. J.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, *Die Metaphysik des Aristoteles*. Frankfurt/M.: Klostermann 1979. 304 S.

Der seit seinem vor 40 Jahren erschienenen Plotinbuch (Plotin als Interpret der Ontologie Platons, 1941) bekannte Interpret der antiken Philosophie greift in dieser Arbeit Heideggers Forderung nach der Überwindung der Metaphysik auf. Volkmann-Schluck (im folgenden: V.) verfolgt mit seiner Aristotelesdeutung ein zeitkritisches Anliegen. Die geistige Situation der Gegenwart lasse sich kennzeichnen als Vollendung der Metaphysik im Sinne des „Austrags ihrer letzten, äußersten Möglichkeit“ (8). Die Herrschaft der Metaphysik zeige sich als Herrschaft der technisch geprägten Wissenschaften über die Welt und das Weltverhältnis des Menschen. Eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit unserer Zeit erfordere daher die Frage nach dem Wesen der Metaphysik, und hier lege es sich nahe, auf Aristoteles zurückzugehen, der „als Vollender des griechischen Anfangs der Philosophie die Metaphysik in den Beginn ihrer geschichtlichen Entfaltung gebracht hat“ (13). V. versucht deshalb, gegenüber einer Philosophie, die sich als Sprachanalyse, Wissenschaftstheorie oder Soziologie versteht, die Fragestellung der Aristotelischen Metaphysik zu entfalten, um dadurch auf das von der Metaphysik immer schon in Anspruch Genommene, aber niemals zur Sprache Gebrachte hinzuweisen.

Von einem einleitenden Paragraphen und einer Schlußbetrachtung, in denen die angedeuteten Zusammenhänge ausgeführt sind, abgesehen besteht das Buch aus Interpretationen zur Metaphysik, Physik und De anima. V. geht aus von Met. VI 1, wo Aristoteles die Aufgabe der Metaphysik als Frage nach den Anfangsgründen und Ursachen des Seienden, insofern es seiend ist, bestimmt. V. arbeitet anhand dieses Textes das Verhältnis zwischen der ersten Philosophie und den Einzelwissenschaften, die Rangordnung der speziellen Ontologien Physik, Mathematik und Theologie sowie das Verhältnis zwischen der Wissenschaft vom Seienden als Seienden und der Theologie heraus (15–30). Die Durchführung der Grundfrage der Metaphysik ist zunächst anhand einer vollständigen Interpretation des Buches Zeta (VII) dargestellt (31–138): Die Frage nach der Seinsweise der anderen Kategorien führt zur Frage nach der *Usia*. *Usia* im eigentlichen Sinn ist das *Wassein* (*Eidos*) der Einzeldinge. Met. VII arbeitet den ontologischen Vorrang des *Eidos* heraus, indem es dessen Ungewordensein, Unvergänglichkeit und Ursächlichkeit aufzeigt. Der Schritt von der Ontologie der veränderlichen Einzeldinge zur ontologischen Metaphysik des unbewegten Bewegers wird von Aristoteles in Met. XII vollzogen. V. interpretiert zunächst die Kapitel 1–5, die nochmals eine Ontologie der veränderlichen Substanzen entwickeln (139–159). Der Aufweis der Existenz des unbewegten Bewegers in XII 6 setzt die Ewigkeit der Zeit voraus; V. geht deshalb ausführlich auf die Aristotelische Zeitanalyse in Phys. IV 10–14 ein (159–186). Aus der Interpretation der Kapitel Met. XII 6, 7 und 9, die sich mit der Existenz und dem Wesen des unbewegten Bewegers befassen, seien zwei für V.s weiteren Gedankenang wichtige Punkte hervorgehoben: 1. Die Gotteslehre von Met. XII ist zunächst im eigentlichen Sinn des Wortes metaphysisch. „Sie ist *meta*-physisch, sofern sie über die Natur hinausdenkt; sie ist *meta*-physisch, sofern das über die Natur Hinausliegende dann als hinreichend geklärt und erfaßt gilt, wenn aus ihm einsichtig wird, wie die Natur so zu sein vermag, wie sie sich von sich her gibt und zeigt“ (188; Hervorh. des Originals). Dieser, heute oft mit Geringschätzung betrachtete, metaphysische Zugang sei jedoch nur ein Aspekt der Aristotelischen Gotteslehre, der durch eine anthropologische Sicht ergänzt werde. Denn auf die Frage nach dem Wesen des unbewegten Bewegers antwortet Aristoteles mit dem Begriff des *Nus*. Damit komme jedoch „der Mensch auf eine betonte Weise ins Spiel. Zwar gelangt die höchste Ursache von der Natur her als reine *Energieia* in den Blick. Aber die Bestimmung dessen, was dieses Seiende von solch ausnehmender Seinsart in seinem Wesen sei, wird erst im Blick auf das Eigene des Menschen, den *Nous*, auslegbar“ (201). 2. Wie ist es zu verstehen, wenn Aristoteles das Göttliche als Denken des Denkens bestimmt? V. geht von der Wesenserkenntnis aus. Das *Eidos* liegt in der Einzelsubstanz, z. B. im einzelnen Menschen, vor, jedoch