

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

nicht als eines, sondern als das der jeweiligen Einzelsubstanz eigene. Die Wesenserkenntnis versammelt nun das Eidos „zur Einheit seiner selbst, so daß es in der Wesenserkenntnis als es selbst anwesend ist“. So sind das Eidos als gedachtes und das Denken dasselbe, „und die Wesenserkenntnis ist in gewisser Weise eine Selbstanschauung des wesentlichen Denkens“ (205). Das Eidos ist jedoch das Sein des einzelnen Seienden. Ist es als eines nur in der Noesis anwesend, so ist diese die Anwesenheit des Seins selbst. Beim göttlichen Nus handelt es sich nun um eine Noesis, „die nicht die Anwesenheit von diesem oder jenem Eidos dieses oder jenes Seienden ist, sondern die Anwesenheit . . . des Eidos, welches das Seinswesen überhaupt ist“ (206). Mit dem Gottesbegriff von Met. XII ist daher die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein gestellt, die den weiteren Fortgang des Buches bestimmt.

V. entfaltet zunächst anhand von De anima III 4–6 und 8 die Frage nach dem metaphysischen Wesen des Denkens (208–232). Der menschliche Nus ist, für sich genommen, bloßes Denkendseinkönnen, der Ort für die mögliche Anwesenheit der Eide. Es verdankt seinen Übergang in die Wirklichkeit einem Denken, das nur als reine Wirklichkeit gedacht werden kann, dem hervorbringenden Nus. Nun ist aber auch das oberste Prinzip der Natur, der unbewegte Bewegter, reine Tätigkeit. V. fragt deshalb, „ob der erste Anfangsgrund der Welt und der Wirklichkeitsgrund des menschlichen Denkens nicht das eine und selbe sind“ (230 f.). Bevor der abschließende Teil der Interpretation darauf eine Antwort gibt, klärt V. die Herkunft der Begriffe Dynamis und Energeia, durch die Aristoteles das Sein des Geistes (und des Seienden überhaupt) auslegt (233–258). Ihr Ursprungsbereich sei der Wesensbereich des Lebens. V. geht deshalb auf De anima I 1, II 1, 2 und 5 ein. Der überzeugende Grundgedanke der Interpretation lautet: Am Lebendigen wird deutlich, daß die erste Entelechie die zweite braucht, um sich im Sein zu erhalten. Nur durch den Gebrauch und den Vollzug seiner Fähigkeiten kann das Lebendige sich im Leben erhalten.

Wie aber verhalten sich der hervorbringende Nus und der unbewegte Bewegter zueinander? V. entwickelt seine Antwort anhand des Aristotelischen Wahrheitsbegriffs (259–289). Die Metaphysik geht an zwei Stellen auf den Wahrheitsbegriff ein, in VI 4 und IX 10. Diese beiden Abhandlungen scheinen nicht übereinzustimmen. Nach VI 4 sind wahr und falsch Prädikate des Logos, nicht der Sache selbst; deshalb wird hier das Sein im Sinne von Wahrsein (vgl. Met. V 7) aus der ontologischen Untersuchung ausgeschlossen. Dagegen betont der erste Satz von IX 10, Sein als Wahrsein sei Sein im eigentlichen Sinn. Nach V. ist die Behandlung der Wahrheit in VI 4 vorläufig; sie bedürfe einer Fundierung. Wahr und falsch haben nach VI 4 ihren Ort im Zu- und Absprechen, was ein Zusammensetzen und Trennen ist. Dabei bleibt die Frage nach dem Erfassen des Einfachen, das zusammengesetzt bzw. getrennt wird, offen. Die Wahrheit der Aussage ist daher fundiert im Erfassen (noein) des Eidos. Dieses Erfassen ist die Anwesenheit des Eidos selbst. Im Nus ist das Eidos als es selbst anwesend. Das Eidos ist aber das Sein des Seienden. Im Nus ist daher das Sein selbst als solches anwesend. „Beruht das Wahrsein des Wesens im Denken und ist dieses nichts anderes als die Anwesenheit des Wesens selbst, dann ist auch das Wahrsein des Wesens die Anwesenheit des wesentlichen Seins und deshalb die alles beherrschende Weise von Sein“ (281 f.). Denken und Sein sind also in der Weise aufeinander hingebordnet, daß das Sein erst im Denken zu seiner Offenbarkeit und damit seiner Vollendung kommt. Sein ist, wie es der scholastische Satz omne ens est verum sagt, wesensmäßig auf Erkennen bezogen und kommt erst im Erkenntsein zu seiner vollen Wirklichkeit. V. macht sich den Einwand, ob in seiner Interpretation der Aristotelische Seinsbegriff nicht subjektivistisch mißdeutet werde. „Würde die Identität von Denken und Sein nicht besagen, daß das Sein in der Vorgestelltheit seiner im menschlichen Vorstellen besteht?“ (283). Die Lösung dieses Einwands beantwortet zugleich die Frage nach dem Verhältnis des hervorbringenden Nus zum unbewegten Bewegter. Die Noesis, welche die Anwesenheit des Seins selbst ist, ist nicht die des Menschen, sondern die Noesis ihrer selbst, an der der Mensch nur teilhat. Der hervorbringende Nus und der unbewegte Bewegter sind dasselbe. Das Denken des unbewegten Bewegters ist die Anwesenheit des Seins selbst; an ihr hat der Mensch als denkendes Lebewesen teil.

In einer Schlußbetrachtung (290–304) plädiert V. mit Heidegger für einen „Rückgang in die Metaphysik“, der zugleich Abschied von und Überwindung der Metaphysik ist. Die Metaphysik stelle die Frage nach dem Seienden als Seienden. Diese Frage sei nur dadurch möglich, daß das Sein sich in die Offenbarkeit seiner selbst begeben habe. „Die Metaphysik verdankt mithin ihre Grundfrage und so sich selbst dem Ereignis

nis, daß das Sein von allem, was ist, sich in die Offenbarkeit begibt und so vor das Denken gelangt“ (291). Die Grenze der Metaphysik liege darin, daß sie dieses Ereignis, dem sie sich selbst verdankt, nicht bedenke. Das die Zusammenkunft von Denken und Sein ermöglichende Ereignis der Offenbarkeit werde als solches nicht gedacht. In aller Metaphysik liege daher etwas Ungedachtes beschlossen.

V's Buch stellt eine interpretatorische Leistung von hohem Niveau dar, die auch der voll anerkennen muß, der Heideggers Vorwurf von der Seinsvergessenheit der Metaphysik nicht teilt. Es zeichnet sich aus durch große Nähe zum Aristotelestext; auf weite Strecken hin ist es ein fortlaufender Kommentar zu den angeführten Kapiteln. V. versucht, sich in die Sprache des Aristoteles einzufühlen. Er macht sich frei von der traditionellen Begrifflichkeit, ohne dabei in sprachliche Verstiegenheiten zu verfallen. In großer Sorgfalt und Klarheit wird unter ständigem Rückgriff auf die zur Rede stehenden Phänomene der Aristotelische Gedankengang nachgezeichnet. Als besonders beeindruckendes Beispiel sei die Interpretation der schwierigen Kapitel Met. VII 4–6 genannt. Auf die Literatur ist nicht ausdrücklich eingegangen. Aber wer mit dem Aristotelestext auch nur etwas vertraut ist, sieht, daß eine solche Darstellung ohne langes intensives Studium auch der Kommentatoren nicht möglich ist. V. weist eigens darauf hin, daß das Buch ohne die Arbeiten Heideggers zur griechischen Philosophie nicht möglich gewesen wäre. Die immanente Geschlossenheit der Deutung zeigt die Fruchtbarkeit der These, daß die Grundbegriffe der griechischen Philosophie dem Bereich des Sehens entnommen sind. Damit ist freilich auch die Frage aufgeworfen, wie eine solche Philosophie gegen den Vorwurf des späten Wittgenstein, das Denken lasse sich durch Bilder verführen, verteidigt werden kann. – Das große Verdienst des Buches liegt darin, daß es mit meisterhaftem Einfühlungsvermögen und zugleich in kritischer Distanz dem heutigen Leser einen Zugang zur Metaphysik des Aristoteles erschließt.

F. R i c k e n S. J.

Storm, Heinrich G. J., *Die Begründung der Erkenntnis nach Bernhard von Clairvaux* (EHS, R. XX, 33). Frankfurt/M.–Bern–Las Vegas: Lang 1977. 363 S.

In dieser Arbeit, einer Münchener Dissertation, verfolgt der Verf. das Ziel, die über das gesamte Werk Bernhards verstreuten Ansätze zur Begründung wissenschaftlicher Erkenntnis systematisch zusammenzufassen (12). Dabei kann es sich aber nicht um das Herausarbeiten einer ausdrücklichen philosophischen Lehre handeln, sondern nur darum, „das wissenschaftliche Gerüst durch die Anwendungsbereiche hindurch sichtbar zu machen“ (16). Mit einem kritischen Blick auf die Forschungsgeschichte stellt der Verf. fest: „Daß der ‚Mönch und Mystiker‘ Bernhard nicht nur für die Philosophie, sondern auch in ihr eine Bedeutung haben könnte, mag auch heute noch auf Erstaunen oder Ablehnung stoßen“ (14). Die Gründe dafür sieht er in der fortdauernden Einschätzung des Abtes als Antipode Abälards – und damit der sich entfaltenden Dialektik – und ebenso in der schon angesprochenen Beobachtung, daß Bernhard kein eigentlich philosophisches Werk geschrieben hat. – Nach der Einleitung (I. Teil), in der das Verstehensprinzip der ganzen Untersuchung dargelegt und das Thema umgrenzt wird, geht die Studie in drei Schritten vor. Zunächst fragt der Verf. nach der doxischen und formalen Begründung der Erkenntnis nach Bernhard (II. Teil). Der zweite Schritt, die materiale Beschreibung der Erkenntnis (III. Teil), stellt den Aufstieg von der menschlichen Selbsterkenntnis und Welterkenntnis zur Gottesschau dar. Der dritte Schritt der Untersuchung (IV. Teil) handelt dann von der Ableitung und Erkenntnis der weltlichen, geschaffenen Wirklichkeit aus dem als wahr erkannten Urprinzip. – Die Arbeit schließt im V. Teil mit der Rückfrage nach dem Anfang. Seine Ausgangshypothese, daß Bernhard auch in der Philosophie bedeutsam sei, findet der Verf. voll bestätigt. Als grundlegendes Ergebnis habe sich gezeigt, daß die Prinzipien in Bernhards Denken rational begründbar und in sich kohärent sind (355). Darüber hinaus versteht es der Verf., einsichtig werden zu lassen, worin die konkrete philosophische Bedeutung – auch die aktuelle – liegen mag: Nicht das Sein, sondern das Soll steht bei Bernhard im Mittelpunkt des Fragens. Diesem Akzent entspricht offensichtlich auch das Wahrheitsverständnis, das die Übereinstimmung von Soll und Sein als Wahrheit begreift. Wahrheit stellt sich für den Kirchenlehrer nicht als ein bloßer Wissensgegenstand dar, sondern als Forderung an den freien Geist, sich der werthaften Wirklichkeit in freier Entscheidung zu stellen, d. h. in wahrer Erkenntnis. Es gelingt dem Verf., die lebendige Einheit philosophierenden Geistes zu skizzieren, aus der heraus nach Bernhard erst