

„Phaidros“ der *Schrift*, wird in Ep. VII der *Sprache* abgesprochen. Der Platon der *Diologe* sei, im Unterschied zu dem der Ep. VII, „kein Mystagoge oder Esoteriker, sondern das, was man einen ‚kritischen Rationalisten‘ nennen könnte. Für ihn ist die Wirklichkeit fest und erkennbar, seine ganze Philosophie, einschließlich der Sprachphilosophie, läuft darauf hinaus, Struktur und Erkennbarkeit dieser Wirklichkeit zu begründen“ (125).

Der Aufsatz „Freiheit und Naturordnung im Rahmen der aristotelischen Ethik“ (177–207) „entwickelt“, so die Ankündigung im Vorwort, „die moralphilosophischen Lehrstücke des Stagiriten und konfrontiert sie – vornehmlich aber dessen Freiheits- und Handlungslehre – mit der kantischen Position, wobei am Schluß die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen transzendentaler und Güterethik, d. h. zwischen Kant und Aristoteles, leise anklingt“ (7). Durch die Rawls-Diskussion hellhörig geworden, schlägt der Leser den Aufsatz mit großen Erwartungen auf. Leider muß er feststellen, daß ihm zuviel versprochen wurde. Die Grundbegriffe der Aristotelischen Handlungstheorie sind herausgearbeitet; es wird deutlich, daß Aristoteles zwar auf der Wahlfreiheit besteht, sie aber im Rahmen seines handlungstheoretischen Ansatzes nicht erklären kann. Wenn D. aber dann mit Berufung auf Met. XII behauptet, das Menschenbild des Aristoteles erinnere an Platons Gleichnis „vom Menschen als einer Marionette Gottes . . . , die durch den Golddraht der Vernunft mit dem Gesetz der irdischen und kosmischen Ordnung verknüpft ist“, und von der „tödlichen Gefahr“ spricht, „die der menschlichen Freiheit von Seiten einer theologisch begründeten Naturordnung her“ (205) drohe, so sind dagegen von der Aristoteles-Interpretation und von der Sache her entschiedene Bedenken geltend zu machen. Die Ausführungen zu Kant bleiben ein kurzer Ausblick, und von der Synthese zwischen Aristoteles und Kant heißt es lediglich, daß sie „bis heute noch nicht gelungen“ ist (207).

Die Benutzung des Bandes wird erleichtert durch ein Namenregister (278–280), ein Sachregister (281–289) und ein Stellenregister der antiken und klassischen Autoren (290–298). – D.s Platon-Interpretationen werfen wichtige Sachfragen zum Verhältnis von Sprache und Erkenntnis auf. Es ist zu wünschen, daß sie in der Diskussion eine breite Resonanz finden.

F. RICKEN S. J.

BRINKMANN, KLAUS, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik* (Peripatoi 12). Berlin/New York: de Gruyter 1979. 256 S.

Im Kapitel E 1 der ‚Metaphysik‘ erheben zwei Disziplinen Anspruch auf den Titel ‚Erste Philosophie‘: die Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die Theologie, deren Gegenstand die unveränderliche, getrennte *Usia* ist. Wie Aristoteles das Verhältnis dieser beiden Disziplinen denkt, ist Thema der vorliegenden Untersuchung, die damit eines der schwierigsten Interpretationsprobleme der ‚Metaphysik‘ aufgreift. Die „spezielle Metaphysik“, die B. im Titel seiner Untersuchung der „allgemeinen“ Metaphysik, d. h. der Wissenschaft vom Seienden als Seienden oder der *metaphysica generalis*, gegenüberstellt, ist in erster Linie die Theologie. B.s Deutung, wie das Verhältnis der beiden Disziplinen nach Aristoteles zu denken sei, ist von Hegel inspiriert. Von den neueren Interpreten setzt B. sich vor allem mit Ph. Merlan auseinander, nach dem die Wissenschaft vom Seienden als Seienden und die Theologie aufgrund des gemeinsamen Gegenstandes identisch sind; die Ausdrücke $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ einerseits und $\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\ \acute{\alpha}\kappa\iota\upsilon\eta\tau\omicron\varsigma$ und $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\eta$ bezeichnen nach Merlan dasselbe.

B.s Untersuchung führt nicht zu einem definitiven Ergebnis: Wir können nicht „mit letzter Sicherheit“ sagen, was Aristoteles' endgültige Meinung zum Problem einer ersten Philosophie gewesen ist. Nach *De an.* I 1, 403b 15f. betrachte die Erste Philosophie *alle* Formen, ob sie getrennt von der Hyle sein können oder nicht, aber sie betrachte sie *als* getrennte. Nach *Physik* II 2 wäre sie nur Theologie; „nach E 1 wäre sie zumindest Seinswissenschaft in ihrem ersten und Theologie in ihrem zweiten Teil“. „Aristoteles' Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Ersten Philosophie können daher als unabgeschlossen gelten, so sehr wir in der Lage sind, unterschiedliche Entwürfe für eine Erste Philosophie namhaft zu machen“ (216). B. versucht deshalb, über den Text von E 1 hinausgehend, die verschiedenen „Theoriestücke“ in

einen systematischen Zusammenhang zu bringen, der sich vor allem an De an. 403b 15f., wie B. diese Stelle interpretiert, orientiert. Die Erste Philosophie ist Theorie nur der Formen, die einschließend, die nur in einem Substrat sein können, während die Zweite Philosophie nicht nur die Formen, sondern auch deren Substrat untersucht. „Die inkarnierten Formen sind jedoch Formen von regional Seiendem, sie wären Gegenstände von metaphysicae speciales oder regionalen Ontologien innerhalb der Ersten Philosophie“ (219). Die unbewegte, materiellose *Usia* steht in E 1 stellvertretend für die reinen Formen. Diese sind die ersten Ursachen, nach denen in A 1 und 2 gefragt wird. Die Erste Philosophie ist Theorie der Formen „und nur der Formen“ (224), auch der akzidentellen, aber insbesondere der substantialen Form, der *Usia* im Sinn von ‚Wesen‘. „Wenn wir der Merlanschen Deutung diesen Sinn unterstellen dürften, so wäre sie in der Tat zu akzeptieren: Die Erste Philosophie hat es überall nur mit der *usia*/Wesen zu tun, und diese ist, als solche genommen, reines Wesen. Eine solche Bestimmung der Ersten Philosophie wird in der *Physik* gegeben: Die Erste Philosophie habe es zur Aufgabe, dasjenige χωριστόν zu betrachten, das nicht mehr nur χωριστόν εἶδει – d. h. abtrennbar nur, insoweit es Form ist – sein soll. Diese Stelle aus der *Physik* scheint zu meinen, daß die Erste Philosophie es mit Formen zu tun haben werde, die keiner Inkarnation mehr bedürfen oder vielmehr keine Inkarnation mehr haben können. Uns scheint, daß dieser Gedanke in dem abschließenden Gedanken von E 1 enthalten ist. Insofern in gnoseologischer Perspektive der Unterschied von inkarniertem und sich nicht inkarnierendem Wesen schwindet (beide sind *usia* ohne Materie), verschwindet damit auch die regionale Differenzierung. Alle substantialen Wesen wären reine Wesen. Soll dann noch ein Unterschied von allgemeiner Seinslehre und Theologie aufrechterhalten werden, so könnten nur noch die nicht-substantialen Formen Gegenstand der Wissenschaft vom Seienden als solchen sein“ (224f.). Ein zentraler Kritikpunkt B.s, der sich aus dieser Interpretation ergibt, lautet, daß Aristoteles „die ontologische oder kategoriale Fassung des Seinstyp ‚Substanz‘“ nicht gelungen sei. Daß auch das Substrat der Form, die Hyle, zum Begriff (λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι) der Substanz gehört, habe Aristoteles nicht reflektiert. Der Nus habe es „nur mit der Form zu tun, gegen die die Bestimmtheit der Materie ein Äußerliches, nicht Übersetztes ist. Der Sinn der Hierarchie von Substanz und Wesen ist schließlich der, die Materie als das nicht Erkennbare zu eliminieren, um so eine reine Form zu erhalten, für die sich das Bestimmtheitsproblem nicht mehr stellt, weil sie keine Inkarnation haben kann. Das Bestimmtheitsproblem ist damit umgangen, aber nicht bewältigt“ (211). ‚Wesen‘ wird bei dieser Interpretation B.s zu einem univoken Begriff. Es liegt nach B. in der Konsequenz des Aristotelischen Ansatzes, daß eine ontologische Stufung der Formen nicht mehr denkbar ist. Denn eine solche „Hierarchie“ der Formen wäre nur denkbar, wenn das „Substrat als wesentliche Bestimmung des sich inkarnierenden Wesens“ verstanden und nicht, wie es bei Aristoteles geschehe, als „irreduzible, nicht übersetzbare ὕλη aus dem Begriff des sich inkarnierenden Wesens“ ausgeschlossen würde. „Die Hierarchie der Substanztypen muß überwunden werden zu Gunsten einer Hierarchie solcher Wesenheiten, die das Ansichsein und das Anderssein der Sache in sich vereinen ... Eine Theorie solcher Wesenheiten zu geben, war Aristoteles wegen des Festhaltens an der Irreduzibilität des hyletischen Substrats nicht möglich“ (226).

Ein kritisches Gespräch könnte B. fragen, ob er der umstrittenen Stelle De an. 403b 15f. nicht eine Beweislast aufbürdet, die sie nicht tragen kann. Zentraler ist die Frage nach der Interpretation des Aristotelischen Formbegriffs. Denkt Aristoteles die Form der Organismen tatsächlich in völliger Isolierung vom materiellen Substrat? Meiner Ansicht nach ließe sich aus E 1, 1025b 30–1026a 6, De an. I 1 und vor allem De an. II 1 das Gegenteil zeigen: Die Formen der Organismen (und der Artefakte) sind *wesentlich* auf eine bestimmte Hyle bezogen. Der Begriff, in dem die Form erfaßt wird, kann nicht gedacht werden ohne die essentielle Beziehung zu den hyletischen Bestandteilen des Synholon, auf die die Form für ihr Vorliegen angewiesen ist. (Daß die Materie in der Definition des Artbegriffs, der als konkreter genereller Terminus von Synholon prädiert wird, vorkommt, ist unumstritten.) Ist die Form in dieser wesentlichen Beziehung zur Hyle gedacht, so kann auch von einer ontologischen Hier-

archie der Wesensformen, nicht nur der Substanzen, die Rede sein. B. isoliert den Formbegriff aus dem Ganzen der Aristotelischen Ontologie. Es ist bezeichnend, daß seine eindringende Interpretation der Substanzbücher, die das umfangreichste Kap. und den inhaltlichen Schwerpunkt der Arbeit ausmacht (61–146), das Buch Θ nicht mit einbezieht. Aber gerade die Tatsache, daß Aristoteles das Verhältnis der Form zur Materie mit Hilfe der Begriffe Dynamis und Energeia denkt, bewahrt ihn davor, es als ein äußerliches Verhältnis zu betrachten. Diese Form ist auf dieses Substrat verwiesen; dieses Substrat kommt durch diese Form in seine Wirklichkeit. Aber auch der Form kommt in der Ordnung der Wirklichkeit nicht der oberste Rang zu. Sie ist vielmehr Vermögen zu einer Energeia. Das Wesen kann nur von der Energeia her, zu deren Vollzug es das Synholon befähigt, erkannt werden. Die Frage nach dem Seienden als Seienden kann daher nicht beim Begriff der Form stehen bleiben; sie findet ihren Abschluß erst in der Lehre vom ontologischen Primat der Energeia (Θ 8). Der Begriff der Form reicht nicht aus, um die unbewegte *Usia* von E 1 und Λ zu denken. Auch die Lehre von Λ 7, der unbewegte Bewegte als Begehrtes, kann, will man nicht mit B. (184) Aristoteles vorwerfen, er begnüge sich mit einer rein metaphorischen Aussage, wohl nur von Met. Θ her interpretiert werden.

Die eindringenden Interpretationen zum Begriff der *Usia* (61–146) und die äußerst kritische Analyse des Buches Λ (147–206) wird auch der mit Gewinn lesen, der gegenüber der These und der z. T. hegelianisierenden Terminologie dieser anspruchsvollen Arbeit Vorbehalte hat.

F. RICKEN S. J.

MÜLLER, ANSELM WINFRIED, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*. Freiburg/München: Alber 1982. 368 S.

Dem Autor geht es darum, „die Konturen einer einheitlichen, gewissermaßen anthropologischen Konzeption“ zu erheben, „der zufolge der praktische Syllogismus die Struktur des menschlichen Lebens als Selbstgestaltung ist.“ (9f.) In seinen sehr subtilen, deutlich vom Stil der analytischen Moralphilosophie im angelsächsischen Raum geprägten Untersuchungen stellt M. im Durchgang durch das Opus des Aristoteles verschiedene Varianten des Modells praktischen Folgerns fest, die er auf ein Grundmodell hin zu interpretieren sucht. Mittels umfangreicher Vergleiche mit teleologischen Erklärungen im Bereich der Natur und der menschlichen Herstellung destilliert er dieses Grundmodell als praktische Version des in den Analytiken entworfenen teleologischen Syllogismus heraus. Dabei macht er auf das Problem aufmerksam, daß die aristotelische Syllogistik eine Vielzahl von Figuren kennt, die in einem durchaus verschiedenen Sinne Syllogismen heißen. Im Bereich des menschlichen Tuns ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ im Unterschied zu $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$: Herstellung) stellt sich die erhobene Grundfigur der praktischen Folgerung in einem von M. quasi-syllogistisch genannten Modell dar. Das quasi-syllogistische Modell des praktischen Folgerns, Grundmodell aller anderen Varianten, besteht aus drei Termini. M. charakterisiert ihre Beziehungen zueinander wie folgt: „1. Drei Termini werden zueinander in Beziehung gesetzt. 2. Einer dieser Termini steht für ein Wesen, zu dessen Dasein oder qualifiziertem Dasein ein spezifisches Werk gehört. 3. Ein solches Werk oder eine um des Werkes willen erstrebte Wirklichkeit wird von einem anderen, dem ‚mittleren‘ Terminus bezeichnet. 4. Das so Bezeichnete wird als Inhalt einer Tendenz jenes Wesens dargestellt. 5. Ein weiterer Terminus bezeichnet ein mögliches Attribut des Wesens. 6. Von diesem Attribut wird gesagt, es werde von der durch den ‚mittleren Terminus‘ bezeichneten Realität erfordert. 7. Aus zwei Urteilen im Sinne von 4) und 6) wird eine Ausstattung jenes Wesens mit dem genannten Attribut hergeleitet. ... 8. Die unter 7) genannte Herleitung terminiert nicht in einer begründeten Aussage, sondern in einer begründeten Realisierung des Hergeleiteten. ... 9. Der Folgernde bezeichnet mit dem unter 2) genannten Terminus (u. a.) sich selbst.“ (168) Mit der Extraktion dieses Grundmodells ist das Ziel des 1. Teiles der Studie erreicht.

Im 2. Teil versucht M., wie schon aus der Themenangabe ersichtlich, den praktischen Syllogismus in den Kontext der aristotelischen Anthropologie und Ethik zu stellen. Er sieht den Menschen bei Aristoteles als ein sich selbst gestaltendes Wesen,