

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophiegeschichte

DE KONINCK, THOMAS, *Aristote, l'intelligence et Dieu*. Paris: Presses universitaires de France 2008. 206 S., ISBN 978-2-13-057038-7.

Das Institut catholique de Paris hat 1995, zum hundertjährigen Jubiläum seiner Philosophischen Fakultät, einen Étienne-Gilson-Lehrstuhl eingerichtet, der dazu dienen soll, die Frage der Metaphysik und ihrer Geschichte lebendig zu erhalten. Jedes Jahr wird darauf ein Kenner der Materie berufen, der sechs Vorlesungen halten soll. 2007/08 war es Thomas De Koninck (= DK), Philosophieprofessor an der Universität Laval in Québec (Kanada). Er entschied sich für eine Interpretation des Buchs Lambda (XII) aus der Metaphysik des Aristoteles.

Im ersten Vortrag wird der Gang der „Metaphysik“ von Buch Ibis bis hin zum Buch XII, das zweifellos ihr Höhepunkt ist, nachgegangen. Hierzu ist ein Referat wohl nicht nötig. – Der berühmten Umschreibung des göttlichen Seins als *Nóesis nóeseos* ist der zweite Vortrag gewidmet. DK betont, wie ernst es Aristoteles damit war, sowohl der allgemeinen Auffassung von Gott wie auch den Bemühungen seiner Vorgänger in dieser Frage (besonders Anaxagoras und Xenophanes) gerecht zu werden. Schon damit erweist sich die (z. B. von Ross vertretene) Deutung, dass Gott, gewissermaßen narzisstisch, nur sich selbst, aber nichts Weltliches erkenne, als unwahrscheinlich. In der Tat weist DK detailliert nach, dass nach der Auffassung des Aristoteles Gott, indem er sich selbst als das vollkommenste Sein erkennt, auch alles andere, von Ihm Beherrschte, mit-erkennt, wie schon Themistius klar erfasst habe. Die Umkehrung dieses Verhältnisses hingegen, dass Er im Erkennen von allem anderen auch sich einschliessweise und begleitend erkennen würde, wie das bei uns Menschen der Fall ist, widerspräche seiner Unabhängigkeit. Dasselbe gilt für die Meinung, dass Gott einmal dieses, einmal jenes zum konstitutiven Gegenstand seiner *Nóesis* hätte, oder die andere Meinung, dass Gott zwar ein Wesen der Gattung „Denkendes“ sei, das Denken selbst aber nur ab und zu aktuell vollzöge. Vielmehr ist Gott als das höchste und edelste Sein immer und notwendig reine *energeia*, zu der nichts bloß Potenzielles gehört. Entscheidend für das Verständnis der *Nóesis nóeseos* ist Kap. 6 des dritten Buchs von „De anima“, auf dessen entscheidenden Satz DK schon vorher zurückgegriffen hat, dass nämlich das Erkannte als solches und das Erkennende als solches, weit entfernt von allen bloßen Repräsentationsverhältnissen, *identisch* seien.

Dieser Text steht auch im Hintergrund des dritten Vortrags, der überschrieben ist mit dem Titel „La causalité divine“. Ausgehend von der Bemerkung des Aristoteles, nicht selten würden sich mehrere Formen der Kausalität vereint finden, wie z. B. die Seele sowohl die Form- wie die Wirk- und Zielursache ihres Leibes sei, fragt sich DK, ob der *Nóesis nóeseos* neben der unbestrittenen Zielursächlichkeit für die Bewegung des von ihr Beherrschten, nicht auch eine Wirkursächlichkeit zukomme, zwar nicht für das Sein der Welt, wohl aber für ihre Bewegungen. In Met XII, 10, in Phys II, 7 und Phys VII, 2 findet er Belege für seine Sicht. Überhaupt sieht DK zwischen Met XII und Phys VII–VIII keinen Gegensatz. Auch hier bewegt sich seine Lösung in den von Themistius vorgezeichneten Bahnen. DK zitiert zustimmend Verdenius: „Dieu cause l'ordre du monde, premièrement à titre d'objet du désir du monde, mais en second lieu comme une source régulatrice“ (69). Gott kann nicht nur das bewegungslose Objekt des Strebens sein, weil das darauf hinausliefe, dem Prinzip des Lebens das Leben abzusprechen. Er muss vielmehr nicht nur reiner Akt, sondern auch höchste Aktivität sein. Dies aber, indem er an sich das Intelligibelste und Beste und außerdem das Prinzip aller Intelligibilität und Güte und allen Strebens ist. – Im Vorübergehen äußert sich DK auch zu den untergeordneten Bewegern, die je für ihren Bereich Erstbeweger sind und von denen Aristoteles in XII, 8 handelt. Er tut dies in zwei Bemerkungen zu neueren Forschungen. Ph. Merlan hat gezeigt, dass die unbewegten Beweger jeweils, wie die platonischen For-

men, eine eigene Spezies ausmachen, weil sie, wie die Zahlen, einer geordneten Abhängigkeitsfolge (einer Hierarchie) unter Einem angehören. Nach H. J. Krämer hat der Beweis des Ersten Bewegers die Funktion, die Transzendenz überhaupt aufzuweisen, was die Platoniker für überflüssig hielten, und das Wissen von ihr mit unserem Wissen von der Welt zu verknüpfen. Dem dient seine zu Recht kritisierte Theorie der 47, 49 oder 55 unbewegten Beweger, die Aristoteles freilich selbst schon unter die Reserve des besseren Urteils der Fachleute gestellt hat (1074a 14–17). Warum aber hat Aristoteles Metaphysik und Astronomie so eng verknüpft? DK antwortet mit G. Lloyd: Weil er das Typische des Kosmos, nämlich seine Bewegung, verstehen wollte und dies nur durch Wirk- und Finalursachen, nicht allein durch die Formalkausalität, über die die Platoniker verfügten, möglich war.

Der vierte Vortrag trägt die Überschrift „L'intelligence de l'indivisible“. Er beginnt mit der Frage, was das Wort *Nóesis* eigentlich meine, und analysiert zu diesem Zweck *De anima* III, 6. Dort wird gesagt, die *Nóesis* („intelligence“, „Vernunft Einsicht“) beziehe sich auf das Einfache (*adiaireta, indivisibilia*). Was damit gemeint ist, klärt DK im Vergleich mit Descartes' Regula XII, um die Verwandtschaft, aber mehr noch den Unterschied herauszuarbeiten. In sich ungeteilte Ganzheiten wie Strecken und Zeiten sind unendlich oft potenziell teilbar mit Hilfe des Punktes bzw. des Jetzt; diese beiden aber sind ganz einfach und haben auch potenziell keine Teile. Einfach sind auch Formen und, davon abhängig, Lebewesen, ungeachtet der Tatsache, dass sie Teile haben, die aber nicht für sich existieren können. Formen und Begriffe werden nach Aristoteles in einer einfachen *Nóesis* erfasst, die der Urteilssynthesis vorausliegt, die wahr und falsch sein kann; die *Nóesis* hingegen, wenn sie überhaupt zustande kommt, ist immer wahr. Aristoteles vergleicht sie dem Berühren (*thigein*). Das Berühren hat die Eigentümlichkeit, dass darin zugleich das Berührte wie das Berührende (z. B. meine Hand) gespürt wird. Darin liegt ein Hinweis auf die Weise, wie wir die schlechthin einfachen Substanzen wie die *Nóesis nóseos* erkennen, nämlich in Analogie zur Selbsterkenntnis, also zur Erfassung des *ego-cogito*. Allerdings ist die jeweilige Fundierungsordnung verschieden. Wir erkennen uns selbst in einem Bewusstsein, das die weltliche Erkenntnis nur begleitet, während die *Nóesis nóseos* unmittelbare Selbsthabe ist.

„Dieu Souverain Bien“ ist die Überschrift des fünften Vortrags, der sich besonders mit XII, 10 befasst. Sein Thema ist, wie sich, ausgehend vom Höchsten, das Gute im Kosmos findet, im Ganzen und in seinen Teilen, die jeweils selbst ein Ganzes bilden. Diese imitieren, soweit sie es ihrer Natur nach können, die Vollkommenheit des zuhöchst Guten, das über alle Gegensätze erhaben ist. Die Körper und Lebewesen realisieren je eines von Gegensatzpaaren. Kraft seines Geistes hält der Mensch beide gegenwärtig, die folglich auch sein Streben charakterisieren. Darin liegt seine Freiheit begründet, die zur Zerrissenheit würde, wenn das Zugleich der gegensätzlichen Möglichkeiten nicht durch Überlegung und Entscheidung aufgehoben werden könnte. – Die durch und durch finalistische Sicht des Aristoteles auf den Kosmos des Lebendigen bringt DK dazu, diese mit der modernen Biologie zu konfrontieren. Er betont zunächst, dass auch die moderne Biologie, und speziell die Deutung der Evolution als „Meliorisation“, nicht ohne die Anerkennung von teleologischen Strukturen auskommt. Dann weist er darauf hin, dass die heute gültige Ansicht, nach der sowohl Notwendigkeit wie Zufall (Determinismus und Indeterminismus) als Ursachen des Naturgeschehens anzunehmen sind, zwar nicht zum neuzeitlichen Determinismus à la Laplace passe, wohl aber zur Auffassung des Aristoteles, die neben der Regelmäßigkeit des Naturgemäßen auch den Zufall (*týche, per accidens*) zulässt. Zu bedenken sei aber, dass Zufälle nur im Feld der realen Möglichkeit stattfinden können, die Aristoteles entdeckt und gegen die Schule von Megara verteidigt hat. Das ist wichtig für die Deutung der Evolution, die als ein Prozess der Verstärkung in wachsendem Maß Möglichkeiten der Optimierung ausnützt, die offenbar in der Struktur der Materie bereitliegen. Darüber hinaus versucht sich DK sogar in einer Aktualisierung des Gedankens, dass die Herausbildung der Ordnung des Lebendigen und speziell des vernunftbegabten Menschen nur unter der Voraussetzung der Aktivität eines göttlichen Geistes denkbar sei.

Der sechste Vortrag zieht aus dem bisher Gesagten einen umfassenden Schluss im Hinblick auf unser Fragen heute, dabei weit über Aristoteles hinausgehend. Denn DK

liest Aristoteles nicht aus bloß historischer Wissbegier, sondern aus philosophischem Interesse, für heute. Das erste Thema, dem er sich zuwendet, ist die absolute Intelligibilität des göttlichen Geistes, an sich wie für sich selbst, nicht jedoch für uns, insofern wir hauptsächlich sinnliche Wesen sind, deren geistige Sehkraft der Stagirite mit derjenigen der Fledermäuse am hellen Mittag vergleicht, – und doch auch wieder für uns als Verstand-begabte forschende Wesen. Die Welt ist staunenswert, für den einfachen Betrachter wie für den Wissenschaftler, wenn sie beide nicht durch die Gewohnheit abgestumpft sind. Wunder des Alltags, über die z. T. schon Augustinus gestaunt hat, sind nach wie vor die Entwicklung des Lebendigen aus seinen Keimen, die Einheit von Leib und Seele, der Zusammenhang zwischen der Struktur unseres Körpers mit der Gesamtstruktur des Kosmos, die unendliche variierte Vielfalt und Ursprünglichkeit der Individuen, die gegenseitige Umfassung von wissendem Selbst und Welt. Erstaunlich ist besonders, dass sich die Welt überhaupt in mathematischer Sprache lesen lässt, so dass sich die klassische Unterscheidung zwischen *Nóesis* und *Aísthesis* immer neu bestätigt. – Als zweites Thema behandelt DK den göttlichen Geist als das zuhöchst Gute und das darauf bezogene Streben (*désir*) des menschlichen Geists. Wir erfassen das unendlich Gute im Bewusstsein, seiner zu ermangeln. DK verweist auf die Stufen der Dialektik des Endlichen und des Unendlichen nach Hegel: als Gegensätze, die sich ausschließen; als solche aber im Geist zugleich sind; als „aufgehoben“ im Unendlichen. Der passendste Ausdruck der Sehnsucht scheint die Musik zu sein, insofern sie die Sprache transzendiert ins Unsagbare.

DK weist einleitend darauf hin, dass, nach Whitehead, das Buch XII der Aristotelischen „Metaphysik“ in der Geschichte der Philosophie das letzte, von religiösen Interessen unbeeinflusste – und daher unverdächtige – Zeugnis einer natürlichen Theologie ist. Um so mehr scheint es ihm metaphysischen Interessen dienen zu können, die verschwimmt mit religiösen sind. DK.s Darlegung ist meisterlich, offensichtlich Frucht einer langen Beschäftigung mit dem Text und der reichen vielsprachigen Kommentarliteratur dazu, sowie mit der angesprochenen Sachproblematik im Horizont moderner Fragestellungen.

G. HAEFFNER S. J.

WIEHART, ALEXANDER, *Philosophos*. Platons Frage und ihre Verteidigung. Marburg: Tectum Verlag 2008. 488 S., ISBN 978-3-8288-9509-6.

„Niemand kann auch nur ein Beispiel gelingenden Lebens nennen ... Die Liste der verdächtigen Lebensformen ist lang, die der uneingeschränkt empfohlenen leer“, konstatiert der Autor (= W.) im Vorwort seines rund 500 Seiten starken Werks über die Frage nach dem Philosophen bei Platon. Die 2004 in Marburg eingereichte Dissertation soll nur der erste Schritt eines Großunternehmens sein, der Darstellung eines umfassenden Systems des *philosophos* als jemandem, der die Kompetenz besitzt, zwischen Lebensformen zu wählen (320).

W. beginnt mit Betrachtungen zur Dialogform Platons, ein Kap., das im Wesentlichen die in der Einleitung begonnenen Gedanken zur Methode der Untersuchung weiterführt. Dabei wendet er sich gegen die Interpretation der Tübinger Schule; auch der Ansatz W. Wielands wird kritisiert. Eine eigene Position oder Methode, die „Ausarbeitung des System-*logos*“ (38) wird genannt, aber kaum expliziert. Nach der Erörterung des vorplatonischen Gebrauchs der Worte *eudaimonia* (Glückseligkeit) und *sophos* (der Weise) kehrt W. wieder zur modernen Diskussion zurück und setzt sich mit verschiedenen Interpretationen auseinander, die zügig abgehandelt werden. Mit dem zweiten Kap. (85–234) wendet sich W. dann dem eigentlichen Thema der Arbeit zu, der Frage nach dem *philosophos*.

Je nach Standpunkt werde die genuin philosophische Weise des Menschseins, so W., als a) *techne*-artige, b) künstlerisch-religiöse (besonders: dichterische) oder c) politische aufgefasst (95). Die *Apologie* habe den Charakter einer „programmatischen exemplarischen Darstellung, was der platonische *philosophos* ist“ (99) und sei an ein Publikum adressiert, das sich über diesen in Unkenntnis befinde. Seine Redeweise unterscheide Sokrates sowohl von einem *technites*, einem dichterisch/religiös Inspirierten als auch von einem politisch engagierten Bürger. Weitere Unterschiede werden anhand der *Apo-*