

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 28 (1981)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Metaphysik und Anthropologie

**Autor:** Balmer, Hans Peter

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761559>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

HANS PETER BALMER

# Metaphysik und Anthropologie

*Interpretationen zur Schrift Lambda des Aristoteles*<sup>1</sup>

Antwort zu suchen auf die Frage, was unter Metaphysik<sup>2</sup> zu verstehen sei, ist nicht eben ein leichtes. Wer sich mit der Philosophie, wie sie uns von den Griechen überkommen ist, auseinandersetzt, wird Metaphysik da orten, wo das Denken sich in seine höchsten Möglichkeiten entfaltet und auf ein Absolutes sich zu gründen wähnt. Metaphysik scheint etwas überaus Anspruchsvolles zu sein, dem – wie allem Überdurchschnittlichen – die Mehrzahl der Menschen die Gefolgschaft verweigert. Und dies nicht ohne Grund! Steht doch der metaphysische Anspruch in einem befremdlichen Gegensatz zu seinem Ergebnis: einem Gewirr seltsamer Verstiegenheiten ohne ersichtlichen Nutzen und Ertrag. Andererseits sind da auch welche, die wir besser zu verstehen meinen – Friedrich Nietzsche insbesondere, Martin Heidegger oder auch Karl Marx – die, fern jeder Bagatellisierung und Idealisierung, der Metaphysik den Prozeß machen und sie zur Rechenschaft ziehen. Diese Denker legen der Metaphysik einen verheerenden Einfluß zur Last und rufen zum Kampf gegen sie auf. Was also, so bleibt zu fragen, ist die Metaphysik, da sie in unserer vagen Vorstellung vom Ausgezeichneten über das Belanglose bis zum Verwerflichsten jede Rolle spielt: Was ist Metaphysik?

<sup>1</sup> Der vorliegende Text stellt die überarbeitete und um Anmerkungen erweiterte Fassung der Habilitationsvorlesung dar, die der Verfasser am 15. Februar 1979 vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg gehalten hat.

<sup>2</sup> Vgl. G. JÁNOSKA/F. KAUZ (Hrsg.), *Metaphysik*, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung, 346); F. KAULBACH, *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt 1979.

Die Erörterung dieser schwierigen Frage erleichtert sich, indem wir – statt kurzerhand zu der entsprechenden Schrift Heideggers<sup>3</sup> zu greifen – die nicht allzu zahlreiche Galerie der Philosophen zurückgehen und bei jenem Werk des Aristoteles Halt nehmen, für das sein hellenistischer Redaktor den Titel «Metaphysik»<sup>4</sup> geschaffen hat. Metaphysik ist seither ein Begriff geblieben: Er hat sich vom Buchtitel zur Bezeichnung einer Disziplin, ja zum Synonym für Philosophie in ihrem tiefsten Verstande ausgeweitet. Nun verhält es sich freilich – obschon es sehr zu wünschen wäre – leider keineswegs so, daß wir damit an die eine Quelle der Metaphysik gelangen und das Element in seiner ursprünglichen Lauterkeit schmecken können. Die Philologen haben nachgewiesen, daß das aristotelische *corpus metaphysicum* bereits den Abschluß einer Generationen langen philosophischen Tradition bildet und, was die Annäherung noch mehr erschwert, vierzehn verschiedene Schriften umfaßt. Sie sind über ein bis zwei Jahrzehnte hin nach und nach entstanden und stellen insgesamt eine höchst uneinheitliche Ansammlung dar. Man kann aus diesem Aggregat redlicherweise kein geschlossenes System gewinnen; indessen braucht uns der Protest gegen eine Jahrhunderte allzu lang der geschuldeten Redlichkeit zuwiderhandelnde Schultradition nicht der extremen Kontraposition eines durch und durch aporetischen Aristoteles<sup>5</sup> zuzutreiben. Das Ringen um die Fragen und die philosophische Argumentation des Aristoteles ist auch nicht mittels historisch-kritischer Akribie zu ersetzen. Die Initiative Werner Jaegers<sup>6</sup> zu Beginn unseres Jahrhunderts, die zum Bild eines genetischen Aristoteles geführt hat, ist zu sehr dem voraufgegangenen Jahrhundert verhaftet; es fand schließlich überall, was es überall suchte. Die einstmals überschwenglich gefeierte Entdeckung der aristotelischen Entwicklung ist inzwischen arg ins Kraut geschossen; über das Grundproblem dieser Forschung, die Wandlung im Verhältnis des Aristoteles zu Platon, wurden so ziemlich alle vorstellbaren Varianten samt den

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, Was ist Metaphysik? (1929), Frankfurt am Main 1969; dazu F. KAUZ, in: G. JÁNOSKA/F. KAUZ, a. a. O., S. 1–18.

<sup>4</sup> P. MORAUX (Hrsg.), Aristoteles in der neueren Forschung, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung, 61); F. P. HAGER (Hrsg.), Metaphysik und Theologie des Aristoteles, Darmstadt 1969 (Wege der Forschung, 206).

<sup>5</sup> S. MANSION, Die Aporien der aristotelischen Ethik, in: F. P. HAGER, a. a. O., S. 175–221.

<sup>6</sup> W. JAEGER, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912; ders., Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923.

zugehörigen wissenschaftlichen Beweisen ausgesät und eingebracht. Halten wir uns damit nicht über Gebühr auf! Fassen wir das Wesentliche ins Auge: Können wir im Rückhalt an Aristoteles ein Verständnis für Metaphysik gewinnen?

Allein diese Leitfrage führt zu einer philosophischen Auskunft. Denn: Unter all dem Heterogenen und Widersprüchlichen, das Aristoteles uns unablässig zumutet, stecken Sachfragen; sie hatte der peripatetische Philosoph vor sich und an der Lösung dieser Fragen war ihm gelegen. Nur wenn wir so an unser Vorhaben herangehen, besteht eine Chance, daß die Interpretation des Aristoteles – er ist, weiß Gott, 2300 Jahre lang schon tot! – für uns eine lebendige Bedeutung gewinnt. Weil im Dienst einer solchen vergegenwärtigenden Interpretation der Teil für das Ganze stehen kann, greifen wir die Schrift *Lambda* <sup>7</sup> heraus, das zwölfte, wegen seiner Geschlossenheit, Umfänglichkeit und Tiefe mit Recht berühmteste Buch der «Metaphysik». Mit einem bloßen Referat kann es sein Bewenden nicht haben: Im Anschluß an die Erörterung des aristotelischen Ansatzes der Metaphysik ist Kritisches im Zusammenhang mit dem 'revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts' <sup>8</sup> und, womöglich, Anregendes zur heutigen Lage der Philosophie vorzubringen.

#### METAPHYSIK ALS TELEOLOGIE

##### *Welt in Bewegung: Stoff, Form und Individualität*

Das Thema, worüber gehandelt, den Gedanken, der gedacht werden soll, benennen die Eröffnungsworte der Schrift *Lambda*: *peri tēs usías hē theōria*. Was uns begegnet, ist demnach Theorie. Und das, worauf die Theorie, das Wahrnehmen, das freie Dabeisein hingeht, ist *usia*. Sie ist der beherrschende Anfang. Auf sie wird in der Theoretischen Ersten Philosophie (*prôtē philosophía*) alles weitere zurückgeführt. Von der *usia*, umgangssprachlicher Ausdruck für Landbesitz und seit Platon

<sup>7</sup> Vgl. die hilfreiche, Urtext, Übersetzung, Einleitung, Nachwort und Bibliographie umfassende Ausgabe von H. G. GADAMER, Aristoteles, Metaphysik XII, Frankfurt am Main <sup>3</sup>1976; alle Zitate, die oben folgen, sind, soweit nicht anders angegeben, dieser Ausgabe entnommen.

<sup>8</sup> K. LÖWITZ, Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1941.

schon Formel für das Grundlegende, das Wahrhafte und Eigentliche, werden die Ursprünge, Ursachen und Elemente gesucht.

Die Suche nach dem, worauf alle Realien in der Welt und jegliches Benennen, Verbinden und Urteilen in Logik und Dialektik sich beziehen, führt zu der Doktrin: *usíai de treís*. Die Lehre von der Triplizität der *usia* vollendet das Denken der Griechen über den Kosmos<sup>9</sup>. In der Tradition des pythagoreischen Harmoniegedankens und des von ihm beeinflussten platonischen «Timaios» versteht Aristoteles den Kosmos als einen hierarchischen Stufenbau. Das geozentrische Weltbild des Aristoteles, das – wie wir seit Kopernikus, Kepler und Galilei wissen, als ein anthropomorphes Idealbild in wirklichkeitsfremder Weise – den Menschen inmitten eines kugelförmigen Alls illusionär beheimatete, hängt am Axiom einer totalen Differenz der Welt unter und der Welt über dem Mond. Beide Bereiche, die vergängliche terrestrische und die, so glaubte man, ewige, siderische Sphäre, weisen jedoch als gemeinsames Charakteristikum, wie die Sinne lehren, Bewegung auf: *kinēsis*. Deswegen rechnet Aristoteles die Erforschung der Erde und des Himmels, der gesamten *physis* mithin, der einen Physik mit ihrer Grundfrage nach der Bewegung zu. Als Philosoph geht er jedoch über Deskription und Klassifikation der sinnlichen Erscheinungen hinaus und stellt sich die Frage nach Grund und Verlauf der kinetischen Phänomene insgesamt. Er sucht nach den *archai tōn aisthētōn*.

Zur Klärung dieser Frage greift Aristoteles das Begriffspaar *hylē* und *eidos* auf. Diese Termini sollen die Identität und Differenz im Umschlag (*metabolē*) von einem zum anderen verständlich machen. Was sich durchhält in allem Entstehen und Vergehen, in aller Wandlung von Qualität und Quantität sowie auch in jeglicher Ortsveränderung, das Dritte außer Früherem und Späterem, ist demzufolge die *hylē*, die Materie: jener Weltstoff, den die frühgriechischen Denker zur Erklärung des Werdens und zur Abwehr des Gedankens an eine Entstehung aus dem Nichts, einer *gēnesis ek mē óntos*, bereits in die Diskussion eingebracht hatten. Mit *eidos* oder *morphē*, wie Aristoteles auch sagt, ist demgegenüber die konkrete Gestalt benannt, in die der Stoff sich besondert, das Aussehen, das er annimmt. Als das Bewegende (*to kinūn*) im tausendfältigen Verlauf des Weltwerdens, das jedem einzelnen Wesen ein konkretes, unverwechselbares Gepräge (*tóde ti*)<sup>10</sup> gibt, macht

<sup>9</sup> J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, München 1962.

<sup>10</sup> Scholastisch seit Duns Scotus *haecceitas*.

Aristoteles in Frontstellung zur Ideenlehre Platons das konkrete einzelne aus: Es ist ein Mensch, der einen Menschen zeugt!

*Jenseits der Physik: Eros, Lust und Geist*

Um jedoch in diesem Regreß zur Erklärung der einzelnen Bewegungen wie auch für das zugrundeliegende Prinzip – immer muß etwas Verursachendes da sein: *dei ti aei hypárchein* – anstatt eines Fortschreitens ins Unendliche zu einem Abschluß zu kommen, bleibt zu fragen, ob ein ursprünglich Bewegendes auszumachen sei: das allererst Alles Bewegende: *to hōs prōton pántōn kinūn pánta*.

Der philosophische Versuch, die Welt einheitlich zu erklären, führt Aristoteles zu einer *usia* erster Ordnung, jenseits der Physik. Der Leitbegriff für den metaphysischen Schluß vom Sinnlich-Wahrnehmbaren auf Außersinnliches bildet in quasi syllogistischer Verfahrensweise die unaufhörliche Bewegung des obersten Himmels (*ho prōtos uranós*). Von der ewigen Zyklaphorie der Fixsternsphäre, die, wie eine Schale höherer Vollkommenheit, ersichtlich unsere Erde umgibt, schließt Aristoteles auf eine *usia* im höchsten, eigentlichen und letzten Sinn, eine Wirklichkeit im Vollbesitz ihrer selbst: In ihr findet er den zureichenden Grund für die unerschöpfliche Werdemöglichkeit (*dynamis*) und das andauernde Wirklichwerden (*enérgeia*) der Welt. Er nennt sie die ewige, unbewegliche, vom Sinnlich-Wahrnehmbaren abgelöste Wirklichkeit: *usia aídios kai akínētos kai kechōrisménē tōn aisthētōn*.

Die aristotelische Protophilosophie – die sich später bei Descartes, Spinoza und Leibniz zur Substanzmetaphysik verfestigt – zielt als Theorie auf die oberste der drei *usiai*. In ihr allein wird zuletzt das Eigentliche, das Wahrhaftige, das Grundlegende erblickt.

Die Lehre von der *prōtē usia* als dem ersten unbewegten Bewegter (*to prōton kinūn akínēton*) konzipiert Aristoteles nicht als erster. Wolfgang Schadewaldt<sup>11</sup> hat gezeigt, daß dieses Verdienst dem Eudoxos von Knidos zukommt, ja daß darüberhinaus in der eudoxischen Theorie das ausschlaggebende Moment für die durchgängige Einheit und Geschlossenheit in der kosmologisch-metaphysischen Bewegungskonzeption des Aristoteles zu erblicken ist. Die beiden nächstwichtigen Anstöße für die aristotelische Lehre vom unbewegten Bewegter gehen von Anaxagoras und von Platon aus.

<sup>11</sup> W. SCHADEWALDT, Eudoxos von Knidos und die Lehre vom unbewegten Bewegter, in: ders., *Hellas und Hesperien*, Stuttgart 1960, S. 451–471.

Den ersten unbewegten Beweger hebt Aristoteles von der platonischen Weltseele<sup>12</sup> ab, identifiziert ihn jedoch mit der herkömmlichen Rede vom Göttlichen (*to theíon*), wie sie Platon im Anschluß an den Monotheismus des Xenophanes in «Eutyphron» und in «Nomoi X» ausführlich abgehandelt hatte. Die von der Metaphysik aufgewiesene *prôtē usía* hält als das Göttliche – wie vordem bei Anaximenes der Äther (*aër*) – die ganze lebendige Natur umschlossen: *periéchei tēn hólēn physin*. Daß jedoch der Gott (*theós*) – reine Wirklichkeit (*enérgeia*)<sup>13</sup> und unstofflich (*aneú hyle*) – zum Prinzip jeglicher Organisation von Stofflichkeit und zur durchgängigen Verbindung aller Seinsstufen werden kann, wird, wie gesagt, erst ermöglicht durch den Einbezug des platonischen *erós*, der eudoxischen *hedoné* und des anaxagorischen *nús*.

Der aristotelische unbewegte Beweger versetzt den obersten Himmel in das gleichförmige Verweilen der Rotation, indem dieser – nach der Analogie zur menschlichen Erfahrung – wie das Liebende um den Geliebten sich zu drehen beginnt: *kineí de hós erómenon*. Diese Aussage und ihre Ausweitung auf alle Stufen des Alls, so daß der erste unbewegte Beweger zum erstrebten Worumwillen (*to hú héneka*) schlechthin wird, wäre angesichts der offensichtlichen Fragwürdigkeit der platonischen Rede vom *próton phílon* als *hú héneka* alles Liebens im «Lysis»<sup>14</sup> und der nicht minder problematischen metaphysischen Überhöhung des Eros im «Symposion» und im «Phaidros» bei Aristoteles, dem Platon-schüler und Platonkritiker, nicht denkbar ohne jene eudoxische Lehre von der Lust. Diese Lehre scheint Eudoxos aufgrund seiner überragenden menschlichen Integrität sowohl bei Platon wie auch bei Aristoteles, die bekanntlich beide zur Lust ein eher gebrochenes Verhältnis an den Tag legten, mühelos zu hohem Ansehen gebracht zu haben. Weil Eudoxos zufolge die Lust als das höchste Gut und Leben auf allen seinen Stufen gleich Luststreben zu sehen ist, erweckt der Gott als das ewig und vollkommen Lusterfüllte überall das Streben nach sich selbst<sup>15</sup>

Um genauer zu sehen, in welcher Weise sich Gott als die denknotwendige finale Bestimmung des Alls schlechthin und des Menschen im besonderen ausweist, müssen wir uns die Bedeutung des *nús* klar-

<sup>12</sup> PLATON, Phaidros 245e–246a; Nomoi 893b ff.

<sup>13</sup> Scholastisch *actus purus*.

<sup>14</sup> 219e–d2.

<sup>15</sup> Noch im Kommentar des THOMAS VON AQUIN (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Turin/Rom 1964) spielt die Lust (*delectatio*) eine überraschend gewichtige Rolle.

machen. Der berühmte Eröffnungssatz von Buch *Alpha* der aristotelischen «Metaphysik» sagt ja: Alle Menschen streben von Natur nach Wissen: *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*. Als Frage ist folglich vorzubringen, wie dieses – am Menschen besonders herausgestellte – Streben nach Wissen mit dem eben dargelegten allgemeinen Streben nach Lust zu verbinden ist: Geht das Streben auf das Wissen, oder ist das Wissen selbst nur eine andere Erscheinungsweise des Strebens? Ist diese Alternativfrage zu klären, und ist ein letztes Erfüllendes namhaft zu machen?

Gewiß ist, daß Aristoteles die Finalität des Alls nicht wie Platon mittels eines Jenseits ewiger Ideen (*chorismós*), sondern durch den *nûs*<sup>16</sup> erklärt. Der *nûs*, der – bei Anaxagoras<sup>17</sup> zum erstenmal dem Stoff als souveränes, allmächtiges und allwissendes Herrschaftsprinzip gegenübergestellt und hymnisch gepriesen, noch nicht jedoch, wie Platon im «Phaidon»<sup>18</sup> und Aristoteles übereinstimmend tadeln<sup>19</sup>, teleologisch konzipiert war<sup>20</sup> – wird jetzt in dem berühmten zweiten Anlauf, dem *deúteros plûs* der Metaphysik, zum finalen Prinzip der Welt erhoben. *Nûs* besagt Ausrichtung auf das *télos*. In der Orientierung auf das Endziel ist Sinnlosigkeit in der Weise eines Drehens im Kreise oder eines Ausgriffs in Unendlichkeit und Vergeblichkeit vom Denken und Handeln abgewendet. Das Ziel ist Grenze, sagt Aristoteles: *το γὰρ τέλος πέρας ἐστίν*<sup>21</sup>. Das Weltganze ist kein Grenzenlos-Unerschöpfliches wie in Anaximanders *ápeiron*, sondern eine seit jeher zielbestimmte Wirkung des *nûs*. Über die Daseinsweise (*diagōgê*) des göttlichen *nûs*, der Vernunft, des Geistes, stimmt Aristoteles in archaischer Tradition einen wahren Hymnus<sup>22</sup> an: Darin proklamiert er von dem ersten Bewegenden, dem unbewegten und in selbsttätiger Wirklichkeit ewig und unbeeinflussbar bei sich verweilenden Geist doxologisch-feierlich Prinzipialität (*to próton*), Vollkommenheit (*to téleion*) und – den Eudoxos integrierend – Lust (*hēdonê*) sowie bestes und ewiges Leben: *zōê arístē kai*

<sup>16</sup> G. JÄGER, «Nus» in Platons Dialogen, Göttingen 1967, bes. S. 172–174.

<sup>17</sup> Fr. B 12 D – K; K. v. FRITZ, Der *nûs* des Anaxagoras, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 9, Bonn 1964, S. 87–102.

<sup>18</sup> 97 B – 99 C.

<sup>19</sup> A 4.

<sup>20</sup> Vgl. dagegen test. A 29 D– K.

<sup>21</sup> Met. A el. 2.

<sup>22</sup> Vgl. W. JAEGER, Die Theologie der milesischen Naturphilosophen, in: H. G. GADAMER (Hrsg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1978 (Wege der Forschung, 9), S. 71 f.



*aīdios*<sup>23</sup>. Da nach dem Modell des Parmenides auch für Aristoteles denkender Geist und Gedachtes dasselbe sind (*tautòn nūs kai noētón*), hat die vorzüglichste Wirklichkeit, die göttliche Vernunft die vollkommene, unablässig sich vollziehende Einsicht in ihr eigenes Wesen: *kai éstin hē nóēsis noēseōs nóēsis*. Die Aktivität des Geistes, die sokratische Prüfung des Wissens, die Betätigung der Vernunft, das philosophische Denken des Denkens, die metaphysische Reflexion oder die *theoría*, wie Aristoteles sagt, ist, für den Menschen, wo sie ihm gelingt, ebenso wie für den Gott das Lustvollste und Beste: *to hēdiston kai áriston*. Diese Behauptung hat durchaus den Sinn sowohl eines sublimes Hedonismus wie auch den einer orphisch-pythagoreischen Angleichung an Gott. Zuallererst bedeutet diese Entsprechung jedoch die theologisch-anthropologische Konsequenz der spezifisch metaphysischen Begründung einer teleologischen Weltdeutung<sup>24</sup>. Der Welt kommen aufgrund ihres Gedachtseins durch die *prôtē usía* sowohl Einheit und Ordnung als auch die Möglichkeit der Vollendung unverlierbar zu.

### *Vollkommenheit*

Teleologie ist die Grundfigur, in der die Metaphysik den Sinn des Seins im ganzen begreifen will. In der Wirksamkeit des *nūs*, in seiner Transparenz und Selbsterfassung – abschließend durchgeführt 2000 Jahre später bei Hegel – geschieht ein Ausgleich mit Gott, dem absoluten Grund der Welt. In der Identifizierung und Homogenisierung von Mensch, Welt und Gott aufgrund ihrer durchgängigen Rationalität wird in unaufhaltsamer Produktivität – so das Gesetz, nach dem wir angetreten – jene Vollendung herbeigeführt, die von Anfang an dem Ganzen des Seins als der eine Sinn und das eine Ziel eingestiftet ist.

Aristoteles schon gibt am Ende der Schrift *Lambda* – bei ausdrücklicher Abwehr der Alternative einer ateleologischen Weltdeutung – zu den metaphysischen Grundprinzipien Rationalität, Produktivität und

<sup>23</sup> In ähnlicher Weise hatte schon der platonische «Timaios» (34 b) vom ersten Prinzip proklamiert, es sei zwar einsam (*éremos*), aber sich selbst zur Genüge bekannt und befreundet, ein seliger Gott (*eudaimon theós*).

<sup>24</sup> Zur Teleologie als Grundfigur der aristotelischen Weltorientierung vgl. K. v. FRITZ, Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat der Griechen, in: *Studium Generale* 14 (1961), S. 621–633; für eine Diskussion der verschiedenen Erklärungen der Seins- und Wirkweise des aristotelischen Gottes vgl. H. J. KRÄMER, Grundfragen der aristotelischen Theologie, in: *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 363–382 und 481–505.

Teleologie die zusammenfassenden Erläuterungen. Teleologisches Weltverstehen besagt demnach: Alles ist, sofern das Allgemeine dem Individuell-Einzelen vorgeordnet wird, auf das Eine ausgerichtet. Diese Hinordnung *pros hen* sichert der Monarch *nûs*. Ihn beschwört der peripatetische Metaphysiker in auffallend moralistisch-appellativer Manier zum guten Schluß mit einer Maxime aus der Ilias<sup>25</sup> – ein Argument, dem freilich Heraklits Aphorismus «Es macht müde, stets dem gleichen Herrn zu dienen und zu gehorchen»<sup>26</sup> mit ebensoviel Recht entgegenzuhalten wäre. Die Teleologie hält Aristoteles für den Ausdruck des Guten (*to agathón*), weil in ihr allein die Integrität (*to hólon*) des Seins in Ursprung (*arché*) und Ziel (*télos*) völlig überlegen gewährleistet scheint.

Halten wir als Fazit fest: Die zentrale Idee der Schrift *Lambda*, wie übrigens auch des «Protreptikos» und der «Nikomachischen Ethik» legt uns nahe, in der *theōría peri tês usías* zu verweilen. Den Grund für diesen Rat liefert folgende Metaphysik: Wenn ich für das wahre grundlegende Wirkliche, die *usía*, in der Weise der *theōría* offen bin oder, anders gewendet, wenn sich mir das Wirkliche in der *theōría* darstellt, wie es wahrhaft, also als *usía* ist, habe ich im höchsten Einblick das vollkommenste Dasein erreicht. Es entsprechen sich Mensch, Welt und Gott, oder – wie Hegel am Ende der zweieinhalbtausendjährigen Ära dieser Weltkonzeption behauptet – das zielstrebig sich vermittelnde Ganze ist das Wahre<sup>27</sup>. *Peri tês usías hē theōría*, so können wir abschließen, umschreibt – desgleichen wie der Alternativtitel *hē peri tês aletheías theōría*<sup>28</sup> – die genuin aristotelische Formel für das, was die Philosophie, seit Menschen sich ihrer annahmen, immer schon gesucht hat: die Wahrheit (*aletheía*), Vollkommenheit als Einsicht in das grundlegend Wirkliche.

#### MENSCHSEIN IN FREIHEIT

Diesem Konzept eine ausführliche Kritik folgen zu lassen und die neuzeitliche Antithese 'Freiheit statt Teleologie' zu entwickeln, steht die Komplexität der philosophischen Diskussion entgegen. Ihr sind

<sup>25</sup> «Nimmer ist gut die Herrschaft von vielen – Ein Herrscher gebiete» II. 2, 204.

<sup>26</sup> B 846.

<sup>27</sup> G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. HOFFMEISTER, Hamburg 1952, S. 21; vgl. dazu W. MARX, *Die Bestimmung der Philosophie im deutschen Idealismus*, in: ders., *Vernunft und Welt*, Den Haag 1970, S. 8–20.

<sup>28</sup> A el. 1, 993 a 30.

Philosophen seit nunmehr bald 150 Jahren hingegeben. Metaphysik hat heute einen schweren Stand, und es liegt uns fern, auch nur den leisesten gegenteiligen Anschein zu erwecken. Lediglich einige Hinweise und Thesen sind hier anzufügen: Zunächst zu Aristoteles und seinem Umfeld, dann zur Metaphysik in ihrer geschichtlichen Bedeutung und schließlich zur gegenwärtigen Situation des Denkens.

### *Negativität und Wirklichkeitsverlust*

An Aristoteles fällt als erstes die seltsame Struktur des philosophischen Weltverstehens auf: Die Hauptwirkung des Philosophierens beruht in der Negativität. Freilich bleibt dann die Frage, woher diese Kraft zur Negation letztlich komme. Schon der Sokrates der «Apologie», der sich allerdings gleich Parmenides im letzten auf einen übermenschlichen Auftrag beruft, ergeht sich darin nachzuweisen, was nicht Wissen ist, ohne jedoch das überall vermißte wahre Wissen in seiner Positivität entfalten zu können. Der Übergang des Aristoteles von einer Theorie des Seienden zu einer Ontologie<sup>29</sup> ist, so gesehen, auch eher die Infragestellung einer angeblichen Wissenschaft vom Seienden als Seiendes (*ón hē ón*) aus einem Blickwinkel, dem durchaus dunkel bleibt, worin das Sein des Seienden, das Eigentliche des Wirklichen nun wahrhaftig anzusetzen sei. In ergänzender Weise hat die Rede von der reinen *enérgeia* der *prôtē usía nús* den Sinn, alles Nichtseiende, bloß Mögliche, Nichtgeistige, bloß Stoffliche von dem höchsten Sein fernzuhalten. Auch es ist somit durch den Ausschluß negativer Bestimmungen konstituiert. Was aber heißt, wenn wir von den negierenden Momenten abzu- sehen versuchen, reine Wirklichkeit, reiner Geist? Dies in direkter Weise auszusagen, ist keine Philosophie imstande. Sie würde andernfalls augenblicklich zum allerplattesten Rationalismus.

Auch der metaphysischste aller Termini, grundlegend von Parmenides bis Hegel, *hē alētheía*, die Wahrheit, ist, wie schon sein privatives Präfix anzeigt, ein zutiefst von Negation geprägter Begriff: *Alētheía* meint, nicht ganz so mystifizierend wie Heidegger vorgibt, immerhin einen Weltbezug, worin der Normalzustand alltäglicher Entzogenheit (*lêthē*) einer Unentzogenheit des wahren Wirklichen, des Einen und Bleibenden, statt des Vielen und Veränderlichen für einmal Platz macht. Auch hierin setzt Philosophie auf die Negation der Negation: *alētheía*

<sup>29</sup> W. MARX, Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden, Freiburg 1972.

anstelle von *lêthē*<sup>30</sup>. Die Negation der Negation als grundlegendes Strukturmoment – wenn es genuin philosophischer und nicht vielmehr mystischer Art ist – macht die Philosophie wesentlich zum Korrektiv einer gleichsam polyphemischen eindimensionalen Rationalität, so wie sie in der Scholastik<sup>31</sup> teilweise das Feld beherrschte und heute in vielen Formen *ante portas* steht.

Der Rückzug auf die reine *theoria*, die Zuflucht zum Leben des Geistes, die Autarkie des *bios theorêtikós*, von dem die «Nikomachische Ethik» als dem höchsten Ziel des menschlichen Lebens und letzter Verbürgung seiner Erfüllung in der *eudaimonía* spricht, hat unbezweifelbar den Ausschluß weiterer Bereiche des Menschlichen zur Folge. Den partiellen Wirklichkeitsverlust, den Parmenides und Platon um des metaphysisch-idealen Weltbezugs in Kauf genommen hatten, versucht Aristoteles allerdings – bedauernd wie nur je ein Orphiker und Pythagoreer, daß wir auch leiblich da sind und aus irrationalen Triebregungen heraus leben<sup>32</sup> – nachträglich zu mildern. In diesem herakliteischen Bestreben, der ganzen Wirklichkeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, – nicht aber um des Übersinnlichen willen das Sinnliche preiszugeben, wie selbst Aristoteles<sup>33</sup> für den Entscheidungsfall vorzuschlagen nicht ansteht – schwenkt der idealistische Antiidealist ein auf die Grundlegung einer nachgeordneten praktischen Philosophie: *hē peri ta anthrôpeia philosophía*<sup>34</sup>.

### *Entthronung der Vernunft*

Heute steht uns diese bescheidene Philosophie näher als «die siegtrompetende Zielwut»<sup>35</sup>. Uns obliegt, die gegenwärtige Wirklichkeit in ihrer prekären Verfassung sichtbar zu machen und zu gestalten. Dafür jedoch reicht alle Erinnerung an die überlieferte Metaphysik allein nicht aus<sup>36</sup>. Um indessen Verstehen und Gestalten der Welt nicht

<sup>30</sup> W. SCHADEWALDT, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt am Main 1978, bes. S. 195–201.

<sup>31</sup> Vgl. J. PIEPER, Scholastik, München 1978, S. 84.

<sup>32</sup> Nikomachische Ethik X, 8.

<sup>33</sup> Met. IV, 5.

<sup>34</sup> Nikomachische Ethik X, 9.

<sup>35</sup> K. RAEBER, Alexius unter der Treppe oder Geständnisse vor einer Katze, Roman, Darmstadt/Neuwied 1973, S. 130.

<sup>36</sup> Für eine weitergehende Vorzeichnung der anstehenden philosophischen Aufgaben vgl. K. ULMER, Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972.

einfach den Wissenschaften zu überlassen, die infolge ihrer neuzeitlichen Ablösung von der Metaphysik selbstbezogen, widersprüchlich und maßlos geworden sind, brauchen wir nach wie vor die Philosophie: Wir haben an der Philosophie gemeinsam mit Kunst und Religion die Möglichkeit, uns ein Bewußtsein zu bilden, daß wir in ein Ganzes verwoben sind, das gewisse Gesetze und eine bestimmte Gliederung aufweist. Unser ethisches Problem besteht darin, diesem gegliederten Ganzen in angemessener Weise rezeptiv und produktiv zu entsprechen. Steigerung an Wissen und Macht nach der Baconschen, in Marx sich vollendenden Devise *knowledge is power* ohne Zuwachs an Weisheit ist auf die Dauer für Mensch und Welt verheerend. Wir befinden uns allesamt, wie einstmals Sokrates, in einer Entscheidung auf Leben und Tod. Worin aber – das ist die Frage – liegt die philosophische Dimension der weltgeschichtlichen Aufgabe, da die überlieferte Metaphysik zu ihrer Lösung nicht ausreicht?

Wir können die Welt, das Leben, uns Menschen und die Orientierungen in Wissenschaft, Kunst und Religion nicht mehr unter den Begriff der teleologischen Einheit bringen. Dies in seiner unerhörten Tragweite zu begreifen, setzt allerdings die Aneignung der gesamten Metaphysik seit den Griechen voraus. Die Metaphysik mit ihren Überzeugungen einer absoluten Vernunft, eines ewigen, unveränderlichen Allgemeinen und einer einheitsstiftenden, das Gute garantierenden Teleologie ist von der Wirklichkeit überholt worden. Dies ist, insofern es den Verlust einer angenommenen absoluten Sicherheit bedeutet, enttäuschend und lähmend für uns; aber – und dies zu betonen ist nicht weniger wichtig – diese Enttäuschung ist zugleich eine Befreiung. Die gesamte Neuzeit strebt nach einem Menschsein in Freiheit, nach einer Aufwertung der Individualität und der sinnlich-emotionalen Seite als Basis einer zunächst interpersonalen, dann aber menschheitlich-universalen Solidarisierung. «Menschlich gut kann nur sein, was eine Verwirklichung der Freiheit ist.» Diese Devise stammt von dem jungen Karl Marx<sup>37</sup>. Hätte Marx seinen humanistischen Impuls auf Befreiung von den transformierten Momenten einer überkommenen Metaphysik freihalten können, er wäre ohne Zweifel weit über die Teleologie seiner materialistisch-produktiven Rationalität hinausgekommen.

Der Halt an der Metaphysik löst sich schon beim späten Schelling auf: Als letzte Wirklichkeit zeigt sich bei ihm – und um einiges deutlicher dann bei Schopenhauer – ein dunkler blinder Urgrund. Das

<sup>37</sup> MEW Bd. I, S. 54.

ziellos drängende Wollen verweist den Intellekt auf den zweiten Platz. Auch dies ist nichts Neues unter der Sonne: Thomas von Aquin, dem bedeutendsten christlichen Interpreten der aristotelischen Metaphysik mit seiner These *Deus est intelligere*<sup>38</sup> hatte Johannes Eriugena schon vier Jahrhunderte zuvor Wind aus den Segeln genommen, indem er die Gegenthese von der Abwesenheit der Selbsterkenntnis in Gott vorbrachte: Eriugena sprach von der *mirabilia divina ignorantia, qua deus non intelligit, quid ipse sit*<sup>39</sup>. Ähnlich, aber mit weit größerem Einfluß hatte Duns Scotus bereits im 14. Jahrhundert ausdrücklich gegen Thomas den Primat der Individualität und des Wollens vertreten: *voluntas est superior intellectu*. Es kann eine weit ins christliche Mittelalter zurückreichende Tradition namhaft gemacht werden für die moderne Bestreitung einer theologischen Metaphysik. Es ist nicht ganz so neu, wenn Schelling die Vernunft als das *primum passivum*<sup>40</sup> und Schopenhauer die metaphysische Behauptung, «daß das Ganze der Dinge von einem Intellekt ausgegangen sei» als «die falsche Grundansicht» und als «Illusion»<sup>41</sup> bezeichnen.

### *Sinnlich-empirische Fundierung*

Als sinnliche Wesen, die nur dürftig ihre Hilflosigkeit durch Zuwendung zum Rational-Allgemeinen zu kompensieren versuchen, stehen wir seit Feuerbach da. Näher zum Tier hin hat uns Darwins Evolutionslehre gerückt: Seine Tat war nach Kopernikus, vor Freud und weiteren, die uns ins Haus stehen, der Beginn einer ständig anwachsenden Kränkung der menschlichen Vernunftautonomie. Die Leibgebundenheit der Vernunft und die subsidiäre Bedeutung des Intellektuellen sind nunmehr zentral und unverlierbar geworden.

Die entscheidende Bedeutung in diesem Umbruch aber kommt Nietzsche<sup>42</sup> zu. Er hat uns am nachdrücklichsten eingehämmert, daß

<sup>38</sup> R. IMBACH, *Deus est intelligere*, Freiburg/Schweiz 1976.

<sup>39</sup> *De divisione naturae* II, 28; zit. A. SCHOPENHAUER, Werke, hrsg. v. LÖHNEYSSEN, Bd. II, S. 823.

<sup>40</sup> F. W. J. SCHELLING, Sämtliche Werke, Bd. VII, 1860, S. 415. Auf Schellings anthropologische Kritik an der aristotelischen Gotteslehre (ebd. XIV, 352) macht W. SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 385 aufmerksam.

<sup>41</sup> A. a. O., Bd. V, S. 115.

<sup>42</sup> Näheres zum folgenden in: H. P. BALMER, Freiheit statt Teleologie, Ein Grundgedanke von Nietzsche, Freiburg/München 1977.

wir bisher den Wert der Welt und unseres eigenen sinnlichen Daseins an völlig fingierten Kategorien gemessen haben. In immer neuen Anläufen versucht Nietzsche, die teleologische Deutung von Mensch und Welt mit ihrer Überbewertung von Rationalität und Produktivität als Irrtum einer kranken Leiblichkeit darzutun, die im Grunde nichts als Wünsche formuliert, ohne sie indessen als solche durchschauen oder gar erfüllen zu können. Sein Werk ist ein leidenschaftlicher Appell, als Mensch sich vom Leib her zu verstehen und eine Gesundung einzuleiten, um eine Weltsicht zu entwickeln, die nicht mehr den Menschen moralisch schuldig spricht und für geistige Fiktionen in seiner nackten Existenz aufs Spiel setzt. Gegenüber dem Nihilismus, unter dem Nietzsche die tragisch selbstvergessene Bereitschaft des Menschen versteht, sich für die Vernunft mit ihrem unersättlichen wissenschaftlich-technischen Fortschrittsoptimismus aufzugeben, beschwört er eine andere Weise des Weltverhaltens: Statt des Ekels die Lust des Menschen am Menschen. Das ist kein blinder Irrationalismus, sondern die Einordnung der Vernunft in den Dienst des leiblich-sinnlichen Menschen. Die «Sinne», so folgert Nietzsche, sind «zu Ende» zu «denken»<sup>43</sup>. Alles ist umzuschaffen in Menschliches; nicht bloß das reaktive Mitleid in den aktiven Affekt Freude, sondern am Ende stellt sich einer endlich weise gewordenen Menschheit gar die Aufgabe, die Leidenschaften umzuwandeln in Freundschaften<sup>44</sup>.

Aus diesen Intentionen lenkt Nietzsche auf den Anfang der frühgriechischen Denker<sup>45</sup> zurück, die, noch frei von der späteren Lichtmetaphysik, eine andere Anschauung vom Ganzen des Seins pflegten. Darin blieben Licht und Dunkel, Tag und Nacht, überhaupt die Gegensätzlichkeit der Welt bestehen. Die Breite der Phänomene gelten lassen (*diasôzein ta phainómena*) war ebenso selbstverständlich wie der Vorrang der Anschauung vor dem Denken, der Sache vor dem Begriff. Es

<sup>43</sup> Also sprach Zarathustra, Teil II, «Auf den glückseligen Inseln».

<sup>44</sup> Menschliches, Allzumenschliches, Bd. II, Abt. II, Aph. 37, «Eine Art Kultus der Leidenschaften»; vgl. Also sprach Zarathustra, Teil I, «Von den Freuden- und Leidenschaften».

<sup>45</sup> Für eine Erörterung der Weiterführung dieses andersanfänglichen Denkens durch Heidegger im Anschluß an Nietzsche und Hölderlin vgl. W. MARX, Vernunft und Welt, Zwischen Tradition und anderem Anfang, Den Haag 1970, S. 78–112; näheres zum folgenden bei U. HÖLSCHER, Anfängliches Fragen, Göttingen 1968; D. BREMER, Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung, Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik, Bonn 1976; W. SCHADEWALDT, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt am Main 1978.

ist die Erinnerung an jenes anfängliche Denken, worin vor dem absoluten Begriff des Seins noch die ursprüngliche einfache Feststellung des Wiedererkennens, der Identität stand, so wie ein Kind, das lange gewartet hat, erleichtert ausruft: «Da ist ja die Mama!»

Der Philosophie – das hat Uvo Hölscher <sup>46</sup> im einzelnen überzeugend dargelegt – liegt von ihrem archaischen Ursprung her ein existenciales Motiv zu Grunde. Der Mensch ist sich eine Frage; das Problem seines Daseins kann er nur im Blick auf die Welt verstehen. Gerät ihm dieser Anblick zur Metaphysik, so ist und bleibt dies bei aller echten oder scheinbaren Objektivität und Transzendenz doch allemal Ausdruck eines bestimmten Lebensgefühls. Hier ist daran zu erinnern, daß auch der Heidegger von «Sein und Zeit» die «Idee einer absoluten ‘Welt’-erkenntnis» als «ontologisch unberechtigte Wertung» zurückweist, indem er – auf Aristoteles <sup>47</sup> sich berufend – betont, daß auch die reinste *theoria* niemals «alle Stimmungen hinter sich» lassen kann <sup>48</sup>. Die Metaphysik ist von ihrem Ansatz her anthropologisch bedingt. Alles Eruiieren von Gründen, alle Rücksicht und Vorsicht, aller Überblick, alles Entscheiden, Handeln und Verantworten bleibt doch die Leistung von Menschen; eines Menschen allerdings, der in allen diesen Möglichkeiten und Notwendigkeiten am besten mit Schopenhauer als *animal metaphysicum* zu kennzeichnen ist. Von der anthropologischen Urprämissen konnte keine Substanz-, Transzendental- und Reflexionsphilosophie, kann auch kein Strukturalismus und kein Formalismus je frei kommen.

### *Zuwachs an Kraft*

Die Verdeckung der anthropologischen Fundierungsmomente, die angebliche Apriorität und Autonomie der Philosophie nimmt ihren Ausgang von einer Metaphysik, die den Menschen nach dem Bild einer reinen ideal-intellektuellen Seinsweise eines Übermenschlichen axiologisch wertet und teleologisch fixiert. Die Auszehrung und der Verlust an menschlicher Lebendigkeit sind infolge der Spiritualisierung des Irrational-Leidenschaftlichen und des Affektiv-Emotionalen auf der platonisch-augustinischen Linie bis hin zu Max Scheler niemals wirksam

<sup>46</sup> U. HÖLSCHER, Das existenciales Motiv der frühgriechischen Philosophie, in: *Probata – Probanda*, hrsg. v. F. HÖRMANN, 7 (1974) 58–71; ders., Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie, Heidelberg 1976.

<sup>47</sup> Met. A 2, 982 b 22 f.

<sup>48</sup> M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 1927, Tübingen <sup>11</sup>1967, S. 138.



korrigiert worden. Dies bewerkstelligt vor dem Durchbruch der modernen Tiefenpsychologie in entschiedener Weise nur der Seitenstrang der europäischen Moralistik<sup>49</sup>. Der Jahrtausende umspannende, kontinuierliche Strom moralistischer Anschauung und Reflexion mit seiner charakteristischen Brachylogie und seinem Themenkanon macht zwischen dem Individuellen des unmittelbaren Lebens einerseits und dem Allgemeinen rational-abstrakter Philosophie und Wissenschaft den Mandaten der Religion und den Imperativen der Politik andererseits die menschliche Erfahrung transparent für ein Überindividuell-Typisches. Es wirkt als Appell, zwischen allen Extremen einen Spielraum der Freiheit wahrzunehmen und endgültigen Fixierungen zu entgehen. «Ich glaube», ist Lichtenbergs Mußmaßung aufzugreifen, «der Mensch ist am Ende ein so freies Wesen, daß ihm das Recht zu sein, was er glaubt zu sein, nicht streitig gemacht werden kann»<sup>50</sup>. Sollte es uns gelingen, ein Stück Ursprünglichkeit zurückzugewinnen, wiederum an der Ganzheit des Seins teilzubekommen, neben dem Hellen auch das Dunkle, wie das Rationale auch das Emotionale, ja außer dem Produktiven selbst das Destruktive, wie das Gute auch das Böse als unsere eigenen Möglichkeiten in uns selbst zurückzunehmen und den alten Idealismus mit seinem Weltverlust und seinen oftmals menschenmörderischen Projektionen fahrenzulassen, so wäre das, wie ein Baum sich ausweitet, wenn er sich tief verwurzelt, die Voraussetzung einer neuen Integrität und eines Zuwachses an Kraft. Daraus ließe sich Hoffnung schöpfen, daß wir die weltgeschichtlichen Aufgaben, die uns in Frage stellen, schließlich bewältigen.

Neben der Unumgänglichkeit einer völlig neuen Ausfaltung des Menschlichen, der eine Philosophie der menschlichen Dinge heute vorzuarbeiten hat, bleiben von dem, was bis dahin an Metaphysik gepflegt wurde, eine Reihe ungelöster Aufgaben: Das Übersichhinaus-Denken – auch Nietzsche hat es klar im Blick gehabt – ist dem Menschen wesentlich. Neben dem berechtigten Verlangen, von einer lebensverkürzenden, ängstigenden und verneinenden Moral frei zu werden, lebt in uns die Sehnsucht nach einem ganz Anderen, das alles Menschliche in Ewigkeit und Unschuld zu bestätigen vermag. Hier bleibt der Theologie ein Feld zu bestellen, genauso wie die Wissenschaften vom Menschen uns hoffent-

<sup>49</sup> H. P. BALMER, Philosophie der menschlichen Dinge, Die europäische Moralistik, Bern/München: Francke 1981.

<sup>50</sup> Sudelhefte L 745.

lich helfen, Bedingungen zu finden, die, zusammen mit einer anthropologisch belehrten Philosophie, uns die Konkretisierung eines neuen Selbst- und Miteinanderseins in Auseinandersetzung und Friede, in Liebe und Freiheit ermöglichen. Mit dem Bedürfnis, uns in einen überindividuellen Urgrund zu verwurzeln, ist nichts anderes als die Unersetzlichkeit von Philosophie, Kunst und Religion erwiesen. Freiheit als innerster Kern unseres Wesens und Voraussetzung jeglicher Menschlichkeit hätte ihr Leben dann in dieser dreifachen Bindung, die freilich nun nicht mehr absolut, desgleichen aber auch in keiner Weise exkommunikativ wäre.