

Aristoteles' Theorie der Natur

**betrachtet unter den Bedingungen
unserer heutigen hermeneutischen Situation**

Erwin Sonderegger

2021

Inhaltsverzeichnis

1	Einführung	9
1.1	Wozu die Reflexion auf Aristoteles' Theorie der Natur?	9
1.2	Absicht	12
1.3	Wörterliste	16
2	Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran	21
2.1	Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie	21
2.1.1	Substanz-Metaphysik	22
2.1.2	Theologie	24
2.1.3	Naturwissenschaft	25
2.1.4	Weitere Inhalte des normalen Aristotelesverständnisses	27
2.1.5	Bilanz	29
2.2	Chance unserer hermeneutischen Situation	30
2.2.1	Notwendigkeit, die hermeneutischen Situation zu berücksichtigen . . .	30
2.2.2	Änderungen der hermeneutischen Situation im 19. und 20. Jh.	36
2.3	Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen	40
2.3.1	Substanz-Metaphysik	42
2.3.1.1	Gründe gegen die Gleichung von ousia mit Substanz, kurz zusammengefasst	46
2.3.1.2	Wenn nicht die Behauptung der Substanz als des eigentlich Seienden den Kern der <i>Metaphysik</i> ausmacht – was dann? . .	49
2.3.2	Theologie	51
2.3.3	Naturwissenschaft	58
2.3.3.1	Moderne Naturwissenschaft	59
2.3.3.2	Aristotelische Naturwissenschaft?	63
3	„Es gibt nur eine Natur“ – These und Zweifel	73
3.1	Φύσις, <i>natura</i> , Natur	73
3.2	Die These	79
3.3	Zweifel an der These	81
3.3.1	Welche Natur ist die eine und einzige?	81
3.3.1.1	Natur und ihre Gegenbegriffe	81
3.3.1.2	Vielfältige Interessen an der Natur	83

3.3.1.3	Gibt es Kriterien der Reduktionen der vielen Naturen auf eine?	84
3.3.2	Naturwissenschaft und Technologiefolgen	85
3.3.3	Realismus der These	86
4	Aristoteles' <i>Physik</i> als Theorie der Natur	89
4.1	Als Hintergrund: Moderne naturwissenschaftliche Theorie	90
4.2	Zur <i>Physik</i> des Aristoteles	95
4.2.1	Wovon handelt die <i>Physik</i> des Aristoteles?	97
4.2.2	Theorie der Natur bei Aristoteles	100
4.2.2.1	Was ist <i>physis</i> ?	101
4.2.2.2	Was ist Bewegung?	102
4.2.2.3	Das erste Bewegende in <i>Physik</i> Θ und in <i>Metaphysik</i> Λ	104
4.3	Die <i>Physik</i> im Rahmen des aristotelischen Projekts	111
4.3.1	Platonische Vorgeschichte	111
4.3.2	Aristoteles' Projekt gemäss <i>Met. A</i>	112
4.3.3	Durchführung des spekulativen Projektes in topischer Einstellung	117
4.4	Zusammenfassung	119
5	Auch die Natur ist nur im Rahmen einer Welt	123
5.1	Zum Begriff von ‚Welt‘	124
5.1.1	Beispiele von Begriffen von ‚Welt‘	124
5.1.1.1	Welt als alles, was nicht Gott ist	124
5.1.1.2	Welt als alles, was ist	124
5.1.1.3	Welt als Idee	125
5.1.1.4	Welt als Worin	127
5.1.2	Welt unter endoxa-Bedingungen, Meinungswelten	127
5.2	Zum Unterschied von Welt und Kultur	130
5.2.1	Kultur wird sehr oft mit Welt gleichgesetzt	130
5.2.2	Beispiele von Grundunterscheidungen	130
5.2.3	Folgen der Unterscheidung	132
5.3	Zum Verhältnis von Natur und Welt	134
5.3.1	Vorbemerkung: Unterschied zwischen Natur und Welt bei Kant	134
5.3.2	Unterschied zwischen Natur und Welt bei Aristoteles	135
5.3.3	Was ist Natur in den verschiedenen Welten?	138
5.3.4	Sind „Welten“ ineinander überführbar?	139
6	Schadenersatz	143
7	Anhänge	147
7.1	Etymologie von <i>ousia</i> und Wortgeschichte <i>substantia</i>	147
7.2	$\Phiύσις$, <i>natura</i>	153

7.3	Der Unterschied zwischen Aristoteles und Newton in moderner Sicht, ein Beispiel	154
7.4	<i>Metaphysik E 1</i>	155
7.5	<i>Ontological commitment</i>	156
7.6	Topische Einstellung	157
7.7	Konkordanz <i>Physik Γ 1–2</i>	159

Tabellenverzeichnis

1.1	Überzeugungen der Standardinterpretation	10
1.2	Wörterliste	16
2.1	Bedingungen der mittelalterlichen Aristotelesrezeption	36
2.2	van Inwagen, Beispiele metaphysischer Thesen	46
2.3	Platons „Fünf oberste Gattungen“	50
2.4	Merkmale einer Theologie	51
2.5	Arten des Tätigseins und Formen des Wissens	54
2.6	Formen des theoretischen Wissens	54
2.7	Probleme der Theologiebehauptung	58
2.8	Merkmale moderner Naturwissenschaft	62
3.1	Physis in <i>Physik</i> B 1 und 2	78
3.2	Interessen an der Natur	83
4.1	Kennzeichen der Theorie	96
4.2	Fragen zum Naturseienden	98
4.3	Beispiele grundlegender Sätze über die Natur bei Aristoteles	100
4.4	Fragen zum ersten Bewegenden	105
4.5	Weitere Fragen für das Verständnis der Bewegung	106
4.6	<i>Physik</i> Θ 1	107
4.7	Parmenides – Aristoteles	108
4.8	Bedingungen des ersten Bewegenden	110
4.9	noesis noeseos noesis	115
5.1	Interpretation – noesis	129
5.2	Naturschutz	142
7.1	physis / <i>natura</i>	153

1 Einführung

1.1 Wozu die Reflexion auf Aristoteles' Theorie der Natur?

Warum und wozu sollen wir danach fragen, was die aristotelische Theorie der Natur sei, worin sie bestehe?

Es gibt durchaus Versuche, die Aktualität aristotelischer Gedanken nachzuweisen, und aufzuzeigen, dass die Beschäftigung mit diesen noch einen anderen als bloss historischen Sinn habe.¹ In Ethik und Biologie wird Aristoteles oft eine inhaltliche Bedeutung zugewiesen, auch wenn zugegeben werden muss, dass sein Material im Bereich der Biologie oft unzureichend war und seine Methoden den modernen naturwissenschaftlichen Anforderungen in keiner Weise genügen. Die entsprechenden Äusserungen sind oft im Sinne einer Ehrenrettung gedacht. Auch wenn sein Denken hoffnungslos veraltet sei, so habe es doch einen gewissen Wert, mindestens insofern als es etwas, beispielsweise die Naturwissenschaft, angestossen habe. Andere allerdings beklagen, dass Aristoteles die Naturwissenschaft durch seine spekulativen und essentialistischen Voraussetzungen für fast zweitausend Jahre aufgehalten habe. Für nochmals andere hat die sogenannte Lehre des Aristoteles eine grundlegende und für das Leben entscheidende Bedeutung insofern seine Lehre als philosophische Grundlage des eigenen Glaubens benutzt wird. Beispiele für diese Art von Beschäftigung mit Aristoteles sind viele Bände der *editiones scholasticae*.² Aber auch sonst ist die Beschäftigung mit Aristoteles in diesen Kreisen intensiv. Die zuletzt genannte Motivation, sich mit Aristoteles zu beschäftigen, beruht auf einem Verständnis, das ausdrücklich eine bestimmte Rezeption, die thomistische, verwendet, sie ist erklärermassen unhistorisch. Wiederum andere beschäftigen sich ganz im Gegensatz dazu rein historisch mit aristotelischem Gedankengut, auf den Inhalt und darauf, was daran wahr ist, kommt es dabei nur wenig an. Wiederum andere versuchen einen verlorenen Posten zu retten. Da Aristoteles aus welchen Gründen auch immer, immer noch ein gewisses Ansehen hat, soll gezeigt werden, dass einige seiner Ideen (im Besonderen eben ethische oder biologische) eine gewisse Modernität haben.

Alle diese Motivationen haben ihren Sinn und ihren Platz, doch möchte ich mich nicht auf dergleichen stützen. Ich sehe vor allem drei weitere andere Gründe, die Anlass geben zu einer Beschäftigung mit dem Gedankengut des Aristoteles, im Besonderen mit seiner *Physik*.

¹ Zwei Beispiele unten, Anm. 2, p. 146.

² Als ein Beispiel für viele stehe der von Benedikt Paul Göcke und Christian Pelz herausgegebene Band *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Band 3, *Theologie und Metaphysik*, Aschendorf, 2019.

1 Einführung

Es zeigt sich immer deutlicher, dass mit unserem Umgang mit der Natur etwas nicht stimmt, denn er ist offenbar sogar schädlich für uns selbst. Deshalb könnte es sein, dass dieser Umgang mit der Natur durch eine alternative Auffassung von Natur korrigiert werden könnte. Da unser eigenes Denken in manchen tiefen und wesentlichen Bezügen von Aristoteles geprägt ist – allerdings in sehr vermittelter Form – und trotzdem aus einer anderen Welt stammt, hat es zugleich eine Nähe und eine Distanz zu unserem eigenen Denken. Das ist günstig für einen Vergleich, die Reflexion auf dieses Denken über die Natur könnte deshalb besonders hilfreich sein. Insofern diese Alternative allerdings aus einer anderen Welt stammt, müsste eine Übersetzung in die unsere stattfinden.

Der Versuch, die Theorie der Natur des Aristoteles zu verstehen, könnte auch deshalb hilfreich sein, weil, wie sich zeigen wird, die *physis* bei Aristoteles gar nicht die Natur ist, die in den Handbüchern und Philosophiegeschichten dargestellt wird, welche, wie man es allgemein auch sonst tut (im Alltag sehr zu Recht), annehmen, es gebe nur *eine* Natur und nur einen korrekten und erfolgreichen Umgang mit ihr, nämlich den modernen naturwissenschaftlichen.

Zweitens, nicht nur der aristotelische Begriff der Natur sondern auch der der Theorie ist verschieden von dem unseren. Wir verwenden heute den Begriff Theorie, oft in der Meinung, damit Aristoteles zu folgen; manche würden vielleicht gar keinen Unterschied machen zwischen einer „naturwissenschaftlichen Theorie“ und einer „Theorie der Natur.“ Eine Korrektur dieser Ansicht könnte hilfreich sein. Die Theorie des Aristoteles will weder etwas behaupten, im Gegenteil, sie ist die Reflexion auf das Erste mit der Methode der topischen Einstellung, sie ist ein Beispiel des „unbehauptenden Denkens,“ sie ist auch kein Modell, das hilft, etwas herzustellen oder herauszufinden, sie ist das Ideal einer Erkenntnis um ihrer selbst willen.

Es gibt nicht nur Kritik an der aristotelischen Philosophie, noch öfter wird ihr Bedeutungslosigkeit attestiert. Vielleicht gibt es da aber einiges zu entdecken – eine Theorie der Natur, eine Welt ohne Substanz und ohne Subjekt, das unbehauptende Denken – von dem wir etwas lernen könnten und das gerade heute Not täte.

Drittens, die Standardinterpretation von Aristoteles, die die Forschungsliteratur und ihre Aufarbeitung in Handbüchern etc. beherrscht, ist von einigen wenigen, aber sehr relevanten und starken Überzeugungen geleitet, die teils aus der Zeit der Patristik, teils aus dem Mittelalter und teils aus dem 19. Jh. stammen.

Solche alten Überzeugungen sind:

- Aristoteles vertritt eine Substanz-Metaphysik.
- Diese Substanz-Metaphysik kulminiert in einer Theologie mit dem ‚Unbewegten Beweger‘ als oberster und erster Substanz.
- Aristoteles hat Naturwissenschaft betrieben und er ist deren Begründer.

Tabelle 1.1: Überzeugungen der Standardinterpretation

1.1 Wozu die Reflexion auf Aristoteles' Theorie der Natur?

Diese Überzeugungen und einige ihrer Vertreter werden in Kapitel 2 vorgestellt.

Daran anschliessend skizziere ich die heutige hermeneutische Situation, d. h. die Bedingungen, unter denen die Texte heute gelesen werden können, da sich diese Situation sowohl materiell (Textkonstitution) als auch bezüglich des intellektuellen Hintergrundes der Leser in den letzten hundertfünfzig Jahren stark verändert hat. In dieser neuen Situation ergeben sich Argumente, die Zweifel an den alten Überzeugungen nähren. Dann kann ein Aristoteles-Verständnis gesucht werden, das diese neuen Bedingungen mit einbezieht. Als allgemeineren Hintergrund für die spezifischen Fragen zur aristotelischen Theorie der Natur stelle ich in Kapitel 3.1 Überlegungen zur realistischen These, es gebe nur eine Natur, voran. In Kapitel 4 betrachten wir, wie Aristoteles faktisch von der Natur, von *physis*, spricht, was Thema und Ziel der *Physik* ist.

Ich werde die These begründen, dass Aristoteles in der *Physik* die in *Metaphysik* Λ entworfene Spekulation am Thema des Naturseienden wiederholt. Eine Übersicht über den Fragegang der *Physik* im Ganzen soll die Entwicklung und Prüfung dieser These vorbereiten. Zu diesem Zweck wird zuerst die Bestimmung der Bewegung in *Physik* Γ betrachtet, dann die Frage nach dem Anfang der Bewegung und nach dem ersten Bewegenden, wie sie Aristoteles in *Physik* Θ stellt. Die *Physik* muss in den Rahmen des aristotelischen Projektes gestellt werden, damit die genannte These verständlich werden kann, dass Aristoteles in der *Physik* nach dem Sein des Naturseienden fragt, und was in diesem Zusammenhang ‚Theorie der Natur‘ bei Aristoteles heisst.

Bezüglich der Fragen nach der Bewegung und deren Anfang ist ein Blick auf *Metaphysik* Λ nötig. In den ersten fünf Kapiteln dieses Buchs führt Aristoteles den Leser (damals den Hörer) zur Einsicht, dass der Anfang des natürlichen Werdens nicht innerhalb des Naturseienden zu finden ist (auch die Sonne und der Fixsternhimmel genügen den erforderlichen Bedingungen nicht). Die zweite Hälfte, die Kapitel sechs bis zehn, enthalten die spekulative Ergänzung. Der Anfang für das natürliche Werden muss so sein, dass sein Sein Wirklichkeit sein muss (Λ 6, 1071b20). Um zu verdeutlichen, was er mit *sein* meint, gebraucht Aristoteles die Metapher der Lebensform (Λ 7). Diese Metapher ersetzt er später durch den Ausdruck *noesis*, Bemerken. Dass die Frage nach Anfang und Ursprung der natürlichen Bewegung nicht mehr im Rahmen des Naturseienden sondern nur noch spekulativ zu bewältigen ist, hat seine Auswirkung in der Aufhebung des Gegenübers von Bemerken und Bemerktem. Der Ursprung der Bewegung ist ein subjektloses unbewegtes Bemerken (*noesis*₁), das nichts anderes als die Weltstruktur ist, die sich aus Grundunterscheidungen, Grundbegriffen und Grundwerten zusammensetzt. Das Werdende „strebt“ danach zu sein, und es *ist* genau dann, wenn es sich in seinem Werdensprozess in die *noesis*₁ einordnet. Das heisst, dass Aristoteles in der *Physik* die Frage nach dem hinreichenden Grund des natürlichen Werdens und spezifischen Seins des Naturseienden nach dem Muster des spekulativen Entwurfs in *Metaphysik* Λ wiederholt.

Danach verlasse ich den engeren aristotelischen Rahmen und stelle die Frage nach dem, was im Verhältnis zwischen Natur und Welt prioritär ist, Kapitel 5.

1.2 Absicht

Was jetzt zur Debatte steht, sind nicht Einzelheiten, sondern Grundsätzliches der Aristotelesexegese. Dabei beschränke ich mich auf die in seinem Sinne theoretischen Teile des Werks. Die Unterschiede des hier vorzustellenden Aristoteles-Verständnisses gegenüber der Standardinterpretation, deren Minimalkonsens durch die oben genannten drei Überzeugungen umschrieben ist, sind eigentlich zahlenmässig gering – genau genommen ist es ein einziger Punkt zum Inhalt und ein einziger zum Philosophietyp, um den zu streiten ich willens bin – doch beide Punkte haben tiefgreifende und vielfältige Auswirkungen.

Der inhaltliche Punkt besteht darin, dass im *Corpus Aristotelicum* weder der Begriff der Substanz noch die dazugehörige Substanz-Metaphysik und Theologie zu finden sind, und, was den Philosophietyp angeht, belegen die hier relevanten Texte nicht die Behauptung einer Substanz-Metaphysik sondern unbehauptendes Denken und Spekulation. Was die *ousia* betrifft, ist offensichtlich, dass dieses Wort erst in nacharistotelischer Zeit im Sinne der Substanz gebraucht worden ist. Die Wurzeln davon liegen in der realistisch ausgerichteten Stoa, deren *hypostasis*, Grundlage, Sediment, später mit der *ousia* geglichen worden ist. *Substantia* ist die korrekte Übersetzung von *hypostasis*. Da die Kirchenväter in der römischen Kaiserzeit den Begriff der Substanz dazu benutzt haben, den Gottesbegriff im Allgemeinen zu klären und zu bestimmen, im Besonderen aber auch die Themen der Christologie und der Trinität zu behandeln, wurde er zu einem Zentralbegriff. Im Mittelalter wurde der Begriff sehr differenzierend behandelt, pendelnd zwischen Einzelding und Wesen, und es wurde immer klarer, dass der Begriff der Substanz fundamental sei. Besonders akut und dringend wird der Begriff gebraucht, wenn es darum geht, die Transsubstantion zu erklären.³

Bei Aristoteles selbst findet sich weder der Substanzbegriff noch die damit zusammenhängende Theologie, beides ist textlich einfach nicht belegbar. Der Grund dafür liegt daran, dass seine Fragen ganz andere waren als die der Römischen Kaiserzeit, der Patristik und des Mittelalters.

Gewiss, auch *ousia* ist ein vielfältiger Begriff, und einer davon kann auch dem nahe stehen, was später Substanz war, doch dieser steht nicht im Zentrum. Im Kern ist *ousia* das Stichwort für die Frage nach dem Sein.

Ebenfalls von den Kirchenvätern und dem Mittelalter hat die Standardinterpretation die Auffassung von dem, was Philosophie sei, geerbt. Sie versteht Philosophie als Konstruktion eines Systems, das in der Folge zu Recht behauptet werden darf, ja muss, weil es die Wahrheit enthält. Deshalb gibt es auch so zahlreiche Versuche, das, was man bei Aristoteles faktisch findet, in die

³ Kathpedia.com, s. v.: „Der Begriff Transsubstantiation (lat.: *transsubstantiatio* „Wesensverwandlung“) bezeichnet in der Sprache der aristotelischen und scholastischen Philosophie den Kern des katholischen Dogmas, demzufolge der Gottmensch Jesus Christus in der Heiligen Messe durch vollständige Verwandlung der Substanz (lat. *substantia*, griechisch *ousia* „Wesen“) des Brotes in seinen Leib und des Weines in sein Blut unter bloßem Verbleiben der sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien des Brotes und Weines wahrhaft, wirklich und substantiell (Realpräsenz Jesu Christi in der Eucharistie) im Altarssakrament gegenwärtig wird.“

gewünschte Form zu bringen und „sein“ System vollständig, kohärent, widerspruchsfrei usw. zu machen.

Dem steht die Darstellung von Aristoteles selbst gegenüber, der seine Erörterungen zur *ousia* in topischer Einstellung vollzieht. Sie sind ein Muster von Spekulation und unbehauptendem Denken. Damit hängt unmittelbar ein Begriffstyp bei Aristoteles zusammen, der noch wenig Beachtung gefunden hat, Wolfgang Wieland war einer der ersten, der davon sprach. Gemeint sind die Anführungen wie *to hou heneka*, *to ex hou*, *to ti estin*, *to ti en einai*, usw. (das Worumwillen; das Woraus; das, was Du meinst, wenn Du sagst ‚Was ist das?‘; das, was Du meinst, wenn Du sagst ‚Was in aller Welt ist denn das?‘ usw.) Diese aus der damaligen Umgangssprache entwickelten Termini zitieren lediglich einen Sprachgebrauch und müssen deshalb selbst nichts behaupten. Sie sind eines der Mittel, das unbehauptende Denken durchzuführen.

Wenn man die doktrinäre Verwendung aristotelischer Terminologie in der Neuscholastik nicht in Betracht zieht und von wenigen Ausnahmen (beispielsweise Austin oder Heidegger) absieht, muss man zugeben, dass aristotelisches Denken im Sinne der Standardinterpretation von geringem Einfluss auf die Strömungen der modernen Philosophie des 20. Jh. war. Es hatte keinen wesentlichen Einfluss auf Positivismus, Pragmatismus, Analytische Philosophie, Phänomenologie, Existenzialismus; die Heideggersche Rezeption von Aristoteles ist ausserhalb von Heidegger-Kreisen vorwiegend auf Ablehnung oder Nicht-Kennntnisnahme gestossen. Auch für den Realismus und seine Gegenbewegung, den Neuen Realismus, sind aristotelische Argumente nicht von grosser Bedeutung. Das erklärt sich zum Teil dadurch, dass viele Vertreter dieser Strömungen die Standardinterpretation ungeprüft übernommen haben, diese aber durch Annahmen einer Tradition geprägt ist, die nur noch wenig Bedeutung haben für jene, die ausserhalb dieser Tradition stehen. Ausnahmen sind die schon erwähnte Neuscholastik, die Ethik, die Biologie, wo Aristoteles noch eine gewisse Resonanz hat. Doch von der ersteren ist abzusehen, da sie sich explizit auf die thomistische oder eine sonstige mittelalterliche Rezeption bezieht und erklärermassen in religiösem Dienst steht.⁴

Die Präsenz in der Ethik richtet sich auf Fragen, die zwar sehr bedeutend und inhaltlich relevant sind, aber neben oder nach der hier interessierenden stehen.

In der Biologie wird versucht, die angeblich metaphysischen Begriffe wie Gattung, Art, Form, Zweck usw. aus ihrem Gebrauch in der Biologie abzuleiten.⁵ Ich gehe gleich hier kurz darauf ein, weil dieser Versuch ein gutes Beispiel für ganz massive Verdrehungen aristotelischer Gedanken durch die Standardinterpretation ist. Die zentrale Frage in diesem Zusammenhang richtet sich auf das Verhältnis biologischer zu metaphysischen Begriffen. W. Kullmann und andere setzen die genannten Begriffe in Biologie und Alltag als klar und bekannt voraus und wollen mit

⁴ Papst Leo XIII erklärte in der Enzyklika *Aeterni Patris* vom 4. August 1879 den aristotelischen Thomismus zur offiziellen Philosophie der Katholischen Kirche. Johannes Paul II bestätigte dies in der Enzyklika *Fides et Ratio* vom 14. September 1998: *Epistula encyclica de Philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*. – Siehe auch die Publikationen der *Editiones Scholasticae*.

⁵ Kullmann, Lennox, Gotthelf, Balme, Cho.

1 Einführung

diesen die weniger bekannten oder weniger klaren Begriffe der Metaphysik verständlich machen. Was Aristoteles aber macht, ist das Umgekehrte, unsere modernen Forscher vertauschen *explicandum* und *explicans*. Aristoteles betrachtet den Gebrauch der genannten Begriffe in Alltag und Biologie als erklärungsbedürftig. Gerade ihr Alltagsgebrauch, ihr Gebrauch gemäss der herrschenden Meinung steht in Frage. Deshalb reflektiert er sie auf ihre Grundlagen hin. Was aus seiner Analyse herauskommt, sind dann auch nicht metaphysische Begriffe, sondern auf ihre Grundlage reduzierte herrschende Meinungen, gefasst in seiner eigenen Terminologie. ‚Zweck‘ beispielsweise ist in der *Metaphysik* kein aus der Biologie importierter Begriff, sondern das Resultat einer Reflexion auf die umgangssprachliche Verwendung des Ausdrucks „Worum-willen ist oder geschieht dies oder jenes?“

Trotz des systematischen Fehlers ist die eben kritisierte Forschung sehr sinn- und wertvoll, denn sie vermittelt einen Einblick in die vielfältigen thematischen Interessen und in die Entdeckungen des Aristoteles, auch dann, wenn es eben keine naturwissenschaftlichen Interessen und Entdeckungen sind.

Wenn Aristoteles von modernen Philosophen zitiert wird, ist das oft nur als Beweis der Bildung des Schreibenden aufzufassen. Sehr bald entfernt man sich von seinen Texten, um entweder zu sagen, wie man das, was Aristoteles hatte sagen wollen, richtig sagt, oder um zu bemerken, dass es erstaunlich sei, was damals mit so geringen Mitteln schon hatte erkannt werden können, oder in anderen Fällen, sich darüber zu empören, dass er den Fortschritt so lange aufhielt.

Die Standardinterpretation zur Substanz-Metaphysik und Theologie stützt sich auf fragwürdig gewordene Prämissen. Allerdings gibt es seit Kurzem auch in der Standardinterpretation Stimmen, die sich von der einen oder anderen dieser Prämissen distanzieren (im Besonderen von der Übersetzung von *ousia* durch ‚Substanz‘), doch zögerlich und unsicher, vor allem, ohne den inneren Zusammenhang dieser aufzugebenden Prämissen zu diskutieren.

Es gibt weitere Voraussetzungen der Standardinterpretation, die sich geändert haben. Da steht beispielsweise die Datierung und die Absicht von *Metaphysik* Λ und der Zusammenhang dieser Schrift mit der *Metaphysik* des Theophrast. Bis vor Kurzem wurde diese noch als Fragment und als späte Schrift, als späte Rache des Schülers an seinem Lehrer betrachtet. Die Forschungen von G. Most, A. Laks und D. Devereux haben aber ergeben, dass beide Schriften früh, also kurz nach der Akademiezeit zu datieren sind. *Metaphysik* Λ ist offenbar nicht der grandiose Schlussstein des reifen Denkers für sein philosophisch-theologisches System, es ist vielmehr ein gleichsam jugendlicher spekulativer Entwurf, der, wie die Schrift des Theophrast, die hängigen Probleme der späten Akademie, etwa die Frage nach dem natürlichen Werden, seinem Anfang, seinem Zusammenhang mit dem Sein, zusammenfasst, wobei Aristoteles diese Fragen auf die Frage nach dem Sein hin verdichtet.

Auch die früher für die Pragmatien angenommene Textsorte hat sich als falsch erwiesen. Es sind keine am Schreibtisch entworfenen Systeme für eine *philosophia perennis*, sondern oft überarbeitete Notizen zu Handen von Vorlesungen und Seminarien.

Und schliesslich muss auf ein nur scheinbar wenig bedeutendes grammatisches Detail hingewiesen werden. Die Behauptung, Aristoteles habe einen ‚Unbewegten Bewegter,‘ Gott, eingeführt, ist ganz schlicht falsch. Die maskuline Form findet sich nirgends im *Corpus Aristotelicum*, sie wurde eingeführt und hat sich eingebürgert, weil man schon vorweg eine Theologie lesen wollte, die einen männlichen Gott braucht. Sogar der unverzichtbare Ross spricht in seiner „Analysis“ und im Kommentar zur *Physik* von einem *first mover*, wenn im Text *to kinoun proton* steht. Düring hat als einer der ersten auf den Unterschied hingewiesen, ohne Wirkung, ich habe es verschiedentlich wiederholt (auch ohne Wirkung, wenn man die Handbücher und die Kommentare zu *Metaphysik Z* und Λ in Betracht zieht), M. Bordt hat diese grammatische Tatsache in seinem Beitrag im *Handbuch* von Rapp und Corcilius wieder hervorgehoben und weist darauf hin, dass sich die Übersetzung des Neutrums durch das Maskulinum durchgehalten hat, weil das unbewegte Bewegende mit Gott identifiziert worden ist (mindestens seit Thomas, *Summa Theologiae*, I, qu.2a3 resp.) Er selbst verwendet das Maskulinum in seinem Beitrag nicht, die meisten anderen Artikel im *Handbuch* halten an der alten Redeweise fest. Das Bewegende ist einer der vier zu untersuchenden Gründe (*to ex hou*, *to hou heneka*, *to ti estin*, *hothen he arche tes metaboles e staseos*), drei davon mit dem Artikel in Zitierfunktion. Bei jedem der Gründe ist selbstverständlich nach dem je Ersten zu fragen, natürlich auch beim Beweggrund. Theologisch oder personal gemeint davon ist nichts, und die Frage nach dem Woher der Bewegung hat innerhalb der vier Gründe keineswegs Priorität.

Der Kern des hier vorliegenden Textes ist der in Helsinki am 11. Juni 2016 gehaltene Vortrag, Druckfassung in: J.-I. Lindén (ed.), *Aristotle on Logic and Nature*, Peeters, Leuven 2019, 271–292. Hier möchte ich dem damals Gesagten einen tieferen Hintergrund geben. An einigen Stellen habe ich Teile einer im Sommersemester 2003 gehaltenen Vorlesung „Theorie der Natur in der Antike“ eingearbeitet. Alois Rust hat mit seinen Einwänden und Fragen sehr geholfen.

Aus thematischen Gründen waren auch etliche Bezüge auf meine zwei *Metaphysik*-Kommentare unvermeidlich:

E. Sonderegger, *Aristoteles, Metaphysik Z*, Würzburg 2012; Verweis darauf mit „E. Sonderegger, 2012,“

E. Sonderegger, *Aristotle, Metaphysics A, Introduction, Translation, Commentary, A Speculative Sketch devoid God*, Erwin Sonderegger, 28. 03. 2020, herunterladbar bei philpapers.org; Verweis darauf mit „Sonderegger 2020.“

1.3 Wörterliste

Dies ist die Liste der Wörter und kurzen Ausdrücke, die in Umschrift (ohne jegliche diakritischen Zeichen) gegeben sind, in der alphabetischen Reihenfolge der Umschrift, Artikel nachgestellt. Längere Ausdrücke und Sätze sind im Haupttext Griechisch gegeben und an Ort und Stelle übersetzt. In den Fussnoten und an Stellen der grammatischen Diskussion stehen die Wörter im griechischer Schrift.

Die Kategorien und die Arten der Gründen erscheinen so oft wie möglich in der komplizierten, dem griechischen Ausdruck entsprechenden Form (also meist 'das In-Bezug-auf-etwas' statt 'die Relation', meist 'das Worum-Willen' statt 'der Zweck' usw.)

Tabelle 1.2: Wörterliste

aition, aitia (Pl.)	αἴτιον, αἰτία	Grund
akinetos	ἀκίνητος	unbewegt Seiendes
akme	ἀκμή	Höhepunkt, Blüte, entscheidender Augenblick
anthropos, ho tis	ὁ τις ἄνθρωπος	der Mensch, sofern er grundsätzlich auch beiläufige Bestimmungen hat, aber es ist noch offen, wie sie gefüllt werden; die Bestimmtheit von etwas im Prinzip und Unbestimmtheit im vorliegenden Fall (cf. τόδε τι)
anthropon physis	ἀνθρώπων φύσις	die Natur der Menschen
apaustos	ἄπαυστος	ohne aufzuhören, ohne Ende
arete	ἀρετή	auszeichnende Leistung
archas, tas protas tas amesous	τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους	die ersten und unmittelbaren Prinzipien
arche	ἀρχή	Ursprung, Prinzip, Herrschaft
arche bebaiotate	ἀρχή βεβαιοτάτη	stärkstes Prinzip
arche kineseos kai staseos	ἀρχή κινήσεως καὶ στάσεως	Prinzip der Bewegung und der Ruhe
arche tes metaboles e staseos, hothen	ὅθεν ἢ ἀρχή τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως	woher der Anfang des Umschlags oder der Ruhe
athanatos	ἀθάνατος	unsterblich
atoma kai hen arithmo	τὰ ἅτομα καὶ ἓν ἀριθμῷ	das Unteilbare und numerisch Eine
choriston	χωριστόν	das Abtrennbare, das Abgetrennte
chorista kai akineta	χωριστὰ καὶ ἀκίνητα	Abtrennbares und Unbewegtes
doxa	δόξα	Meinung; im largen Sinn: was wir so meinen; im engeren Sinn: die nicht hintergehbare Entschiedenheit über das Sein in einer Welt (: DOXA)
doxa, eschate, bebaia	δόξα, ἐσχάτη, βεβαία	Meinung, letzte, feste
dynamis	δύναμις	Möglichkeit; Kraft
dynamis kritike	δύναμις κριτική	Unterscheidungskraft
eidos, eide (Pl.)	εἶδος, εἶδη	Art, Form, Gestalt (wesentliche, nicht hyletische, sondern gedankliche Bestimmung)
eikos logos	εἰκὸς λόγος	wahrscheinliche, plausible Rede; Rede über Plausibles
empeiria	ἐμπειρία	Erfahrung
endoxon, endoxa (Pl.)	ἔνδοξον, ἔνδοξα	Meinung

energeia	ἐνέργεια	Wirklichkeit; seltener: Tätigkeit
enia	ἔνια	einiges
entelecheia	ἐντελέχεια	Wirklichkeit
ephexes, ta	τὰ ἐφεξῆς	das Folgende
episteme	ἐπιστήμη	Wissen
episteme theologike,	θεολόγια	Wissen über die Götter
theologia	θεολογική «ἐπιστήμη»	
episteme theoretike	ἐπιστήμη θεωρητική	theoretisches Wissen
episteme praktike	πρακτική ἐπιστήμη	das das Handeln des Menschen betreffende Wissen; Ethik
episteme physike	ἐπιστήμη φυσική	Wissen um die Natur
ergon anthropou	ἔργον ἀνθρώπου	die dem Menschen eigene Leistung
estin e ouk estin	ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν	es ist oder es ist nicht
ex hou, to	τὸ ἐξ οὗ	Woraus
genos	γένος	Gattung
genos ti, peri	περὶ γένος τι	bezogen auf eine bestimmte Gattung
genos, timiotaton	τιμιώτατον γένος	die ehrwürdigste Gattung
hen para ta polla	ἓν παρὰ τὰ πολλά	das Eine neben dem Vielen
historia	ἱστορία	Erkundung, Erforschung
holon	ὅλον	das Ganze
homologoumenos zen	ὁμολογουμένως ζῆν	in Übereinstimmung <mit der Natur> leben
hothen he arche tes	ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς	das, woher der Anstoss zur Veränderung kommt, der Ur-
metaboles / kineseos	μεταβολῆς / κινήσεως	sprung der Veränderung / Bewegung
hoti, to	τὸ ὅτι	die Funktion des Ausdrucks ‚dass‘
hou heneka, to	τὸ οὗ ἕνεκα	die Funktion des Ausdrucks ‚Worum willen‘; der Zweck
hyle	ἕλη	die Geeignetheit zu...; Materie
hyparxis	ὑπαρξις	Vorliegen, Vorhandenheit
hypokeimenon	ὑποκείμενον	Subjekt, Zugrundliegendes
hypokeimenon escha-	ὑποκείμενον ἔσχατον	letztes Subjekt
ton		
hypostasis	ὑπόστασις	Ausfällung in einer Flüssigkeit; Bestand, Wirklichkeit, Realität; im Neuplatonismus: Weisen der Einheit; eine der Weisen, Eines zu sein
hypothesis	ὑπόθεσις	Grundlage
katholou	καθόλου	das Allgemeine
kinesis	κίνησις	Bewegung (nicht nur des Ortes, auch qualitative, quan- titative Veränderung, Werden)
kinoumenon	κινούμενον	Medial: das sich Bewegende; Passiv: das Bewegte
kinoun	κινούν	bewegend
kinoun akineton	κινούν ἀκίνητον	unbewegt bewegend
kinoun / kيسان, to	τὸ πρῶτον κινούν /	das erste Bewegende (nie maskulin!)
proton	κινήσαν	
kosmos	κόσμος	Ordnung, Schmuck, Welt
logikos	λογικῶς	logisch, begrifflich
logos, logoi (Pl.)	λόγος, λόγοι	Rede, Gedanke, Begriff, Logos
logoi, patrioi	πάτριοι λόγοι	was die Väter sagten
logoi spermatikoi	λόγοι σπερματικοί	das keimhaft in allem Angelegte, das seine Entwicklung lenkt
megista gene	μέγιστα γένη	die obersten Gattungen

1 Einführung

metabole	μεταβολή	Veränderung
morphe	μορφή	Gestalt
noesis	νόησις	Bemerken, Denken
noesis noeseos	noesis estin νόησις ₃ νοήσεως ₁	νόησις ₂ ἐστίν das Bemerken ist das Bemerken des Bemerkens
noeton	νοητόν	das Gedachte, das Bemerkte
nous	νοῦς	Geist, Vernunft, Bemerken
on, to	τὸ ὄν	das Seiende; der Ausdruck ‚seiend‘
on legetai pollachos,	το τὸ ὄν λέγεται	πολλαχῶς der Ausdruck ‚seiend‘ wird in vielfältiger Weise gesagt
ousia	οὐσία	Seiendes, Ding, das eigentlich Seiende; Wesen; Sein
ousiai	οὐσίαι	Seiendes, Seinsweisen, Arten von Seiendem
ousiai physikai	οὐσίαι φυσικαί	natürlich Seiendes (Pl.)
ousia, prote	πρώτη οὐσία	das Erste und Eine, im Hinblick worauf das vielfältig gesagte Sein seine Einheit hat
{ousia←noesis→energeia/DOXA}	{οὐσία←νόησις→ἐνέργεια/DOXA}	{Sein←Bemerken→Wirklichkeit/Meinung}
pan	πᾶν	alles, ganz; to pan das All
pantos, peri tou	περὶ τοῦ παντός	über alles, über das Ganze, über das All
pathos, pathe (Pl.)	πάθος, πάθη	Affektion, kategoriale Bestimmtheit
phanera ton teion	φανερὰ τῶν θείων	das Sichtbare vom Göttlichen
phora	φορά	Ortsbewegung
physis	φύσις	Natur
physei - thesei	φύσει – θέσει	von Natur aus – konventionell
physei - nomo	φύσει – νόμῳ	von Natur aus – gebräuchlich, gesetzlich
physei - techne	φύσει – τέχνῃ	von Natur aus – handwerklich
physin zen, kata	κατὰ φύσιν ζῆν	der Natur gemäss leben
phyo	φύω	erzeugen
phyomai	φύομαι	wachsen, werden; von Natur aus so sein
physei onta	φύσει ὄντα	Naturdinge
pistis	πίστις	Glaube, Vertrauen
pollachos legetai / le-	πολλαχῶς λέγεται /	es wird in vielfältiger Weise gesagt
gomenon	λεγόμενον	
pragmata	πράγματα	Dinge; das, womit man zu tun hat, Angelegenheiten
pros hen	πρὸς ἓν	im Hinblick auf eines (: Einheit des <i>focal meaning</i> ge- genüber z. B. gattungsmässiger Einheit)
pros hen legesthai	πρὸς ἓν λέγεσθαι	im Hinblick auf Eines gesagt werden
pros ti, to	τὸ πρὸς τι	das In-Bezug-auf-Etwas, Verhältnis, Relation
protaseis labein	προτάσεις λαβεῖν	terminologisch fassen
psyches energeia	ψυχῆς ἐνέργεια	die Wirklichkeit der Seele
soma physikon	σῶμα φυσικόν	der natürliche Körper
stasis	στάσις	Stand, Ruhe
steresis	στέρησις	Privation, Defekt, Mangel, noch-nicht-Bestimmtheit
stoicheia	στοιχεῖα	Elemente
syneches	συνεχές	kontinuierlich, stetig
systoichia	συστοιχία	eine Reihe geordneter Paare

tauton	ταὐτόν	dasselbe; Identität
telos	τέλος	Ziel, Zweck, telos
ti en einai, to	τὸ τί ἦν εἶναι	„sein' sein wie es in der Frage τουτί τί ἦν; („Was ist denn das?“ „Was in aller Welt war das eigentlich?“) gemeint ist; das Sein der prote ousia, im Hinblick auf welche <i>sein</i> vielfältig gebraucht wird
ti estin, to	τὸ τί ἐστίν;	der Sinn der Frage „Was ist das?“
to ...	τό ...	oft: „der Ausdruck ...“, „die Funktion des Ausdrucks ...“, sonst der neutrale Artikel
tode kai choriston	τόδε καὶ χωριστόν	ein Dieses und Abtrennbares
tode ti, to	τὸ τόδε τι	das Irgendein-Dieses; das bestimmte Etwas, das grundsätzlich Bestimmte (im Gegensatz zum faktisch Bestimmten); Meinong: der unvollständige Gegenstand
thateron	θάτερον	das Andere; Differenz
theios	θεῖος	göttlich
theiotaton	θειότατον	göttlichstes
theologoi	θεόλογοι	Theologen, z. B. Hesiod
theoria	θεωρία	Schau
theoria, peri physeos	περὶ φύσεως θεωρία	Betrachtung über die Natur
theoria, peri ousias he	περὶ οὐσίας ἡ θεωρία	die Betrachtung gilt dem Sein
theos	θεός	Gott

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

2.1 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie

Die normale Wissenschaft, in unserem Falle die anerkannten Aristotelesforschung, lässt sich am leichtesten in Lehr- und Handbüchern, in Philosophiegeschichten und Lexiken fassen, denn deren Aufgabe ist es, das geltende Wissen zu bündeln und den Jüngeren das herrschende Paradigma zu vermitteln. Hier finden sich am schnellsten die leitenden Überzeugungen der wissenschaftlichen Gemeinschaft, die Fragen, die man stellen darf, die Methoden, deren man sich bedienen darf. In älterer Zeit waren in diesem Sinne prägend beispielsweise die Philosophiegeschichten von Zeller und von Ueberweg, dann die von Guthrie und schliesslich der neue Ueberweg, die grosse Aristoteles-Monographie von J. Düring, die kurze aber inhaltsreiche *Einführung* von J. Barnes und der von ihm betreute *The Cambridge Companion to Aristotle*, und jüngeren Datums das *Aristoteles Handbuch* von Christoph Rapp und Klaus Corcilius (2011).

An Letzterem werden wir uns orientieren, denn es gibt gewiss den *State of the Art* wieder. Wir fragen zuerst, wie es um die herrschenden Meinungen bezüglich der Substanz-Metaphysik steht (hierbei auch um den angeblichen Realismus des Aristoteles, der sich an das Einzelding als das eigentlich Seiende heftet – Stichwort *ho tis anthropos*¹ – soll angeblich dieses bezeichnen). Sehr eng damit hängt die Frage nach dem Status zusammen, den die angebliche Theologie des Aristoteles nach heutiger Meinung hat, und zuletzt interessieren wir uns dafür, wie es bei Aristoteles um die Naturwissenschaft nach heutiger Sicht stehen soll. Da sich gerade bei diesen Themen eine starke Übereinstimmung mit älteren Darstellungen findet, besteht keine Gefahr, dass wir einem nur kurzfristigen Trend aufsitzen. Die referierten Meinungen sind wirklich und nachhaltig herrschend. Wenn ich im Folgenden verschiedentlich das *Handbuch* zitiere, möchte ich betonen, dass ich mit den wiedergegebenen Darstellungen völlig einverstanden bin. Das *Handbuch* beschreibt die herrschenden Meinungen völlig korrekt. Sollte es irgendwo eine Kritik geben, bezieht sich diese nur auf die herrschenden Meinungen, nicht auf die Darstellung im *Handbuch*.

¹ Klaus Oehler: „der individuelle Mensch“; J. L. Ackrill: “the individual man.”

2.1.1 Substanz-Metaphysik

Chr. Rapp hat innerhalb der Darstellung des Werks von Aristoteles die *Metaphysik* übernommen. Er führt gleich zu Beginn aus (123):

Bekannt ist die aristotelische *Metaphysik* vor allem für die Entfaltung der Ontologie als Wissenschaft des Seienden als Seienden, für die Darlegung einer philosophischen Theologie mit dem unbewegten Bewegter als göttlichem und vernünftigem Prinzip von allem sowie für die Theorie der Substanz (*ousia*).

Wir haben hier auf kleinstem Raum und prägnant die wichtigsten Meinungen zu Metaphysik, Substanz und deren Zusammenhang mit der Theologie ausgesprochen. Die Metaphysik befasst sich mit dem eigentlich Seienden, als dieses gilt die Substanz, die Annahme einer solchen führt aber sehr schnell zu einer ersten und eigentlich einzigen wirklichen Substanz, da nur diese das Kriterium der Selbständigkeit wirklich erfüllt. Man sagt, dass diese von Aristoteles mit Gott identifiziert worden sei.

Es gehört also zur herrschenden Meinung, dass *ousia* hinreichend gut mit Substanz übersetzt und gedeutet sei, dass Aristoteles von einem ‚unbewegten Bewegter‘ = Gott spreche, dass dieser die erste Substanz sei. Der Nachweis, dass es einen solchen geben muss und deshalb auch gebe, finde sich in *Metaphysik* Λ, das Buch enthalte also einen Gottesbeweis, sei er nun gelungen oder nicht.²

Chr. Rapp gliedert einleuchtend und klar die Frage nach der Einheit der *Metaphysik* in vier Interpretationsansätze: den prinzipientheoretischen, den ontologischen, den substanztheoretischen und den theologischen. Nach der Darstellung der Probleme, die sich durch das scheinbar gleichzeitige Projekt einer *metaphysica generalis* und einer *metaphysica specialis* ergeben, weist er auf mehrere Möglichkeiten hin, beide zu vereinigen. Beispielsweise M. Frede folgend die $\pi\rho\delta\varsigma\text{-}\acute{\epsilon}\nu$ -Relation statt nur auf das Verhältnis der akzidentellen zur substantiellen Kategorie anzuwenden (wie G. E. L. Owen es tat), auch auf das Verhältnis der materiellen Substanzen zu den nicht-materiellen Substanzen, im Besonderen auf Gott, anzuwenden. Einige Forscher halten die Frage „What is being?“ für das Einheit stiftende Band der *Metaphysik*, doch das scheint C. Rapp ungenügend, da dadurch der prinzipientheoretische Ansatz verloren ginge, welcher ihm am Besten die Einheit zu garantieren scheint, da er die anderen Ansätze in seine Dienste nehmen könne.³

² In den entsprechenden Darstellungen scheint der ‚Erste Bewegter‘ gleichsam eine Art ‚Ur-Motor‘ zu sein, eine doch ziemlich absurde Vorstellung.

³ Weitere einschlägige Stellen zur Frage der Substanz-Metaphysik bei Aristoteles im Handbuch stammen von Johannes Hübner, ‚IV.Themen, 30. Sein‘ und nochmals von Christoph Rapp, ‚IV.Themen, 32. Substanz‘ und schliesslich unter ‚V B Disziplinen,‘ der Artikel ‚V B 6. Ontologie, Metaphysik,‘ ebenfalls von Johannes Hübner. Jens Halfwassen, „Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik,“ in: *Philosophische Rundschau*, Band 57 (2010) S.97–124; oder die Rezension des Buches *METAPHYSIK HEUTE/ METAPHYSICS TODAY* hrsg. von Tadeusz Guz, Elzbieta Szczurko, Leszek Brusniak (Ad Fontes. Schriften zur Philosophie, Band/Volume 5, hrsg. von Tadeusz Guz), Frankfurt/Main: Peter Lang 2009, von Edith Düsing, in: *Perspektiven der Philosophie* 36 (2010).

2.1 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie

J. Hübner beschäftigt sich in seinem Beitrag zu ‚Sein‘ zunächst mit der Vielfältigkeit von *sein*, die im Satz *to on pollachos legetai* angesprochen wird, er referiert *Metaphysik* Δ 7 zu τὸ ὄν, bespricht die Fälle der Homonymie und die These, dass das Seiende keine Gattung sei, den Unterschied des prädikativen und existenziellen Gebrauchs von *ist*, das *focal meaning*.⁴

Dann befasst er sich mit dem Dilemma, das aus den letzten Sätzen in *Metaphysik* E 1 folgt.⁵ Kann es eine einzige und einheitliche Wissenschaft vom Seienden als Seiendem geben, wenn dieses doch keine Gattung bildet? Und: Falls es eine solche Wissenschaft geben sollte, wie verhält sie sich dann zur Wissenschaft von der göttlichen Substanz?

Ein Versuch einer Antwort auf die erste Frage stamme von M. Frede, sagt Hübner, er habe die Einheit der entsprechenden Wissenschaft dadurch erreichen wollen, dass er die „fokussierte Homonymie,“ die primär das Verhältnis des nicht-substantiellen Seienden zur Substanz regeln und deren Einheit begründen sollte, auf die Substanz übertragen habe, um das Verhältnis der nicht-göttlichen Substanzen zu Gott zu regeln. Dies sei jedoch unplausibel, sagt J. Hübner, da die übrigen Substanzen nicht Eigenschaften (Akzidenzien) der göttlichen Substanz seien.

Die Antwort auf die zweite Frage lautet:

Die Existenz von Substanzen wird durch eine Analyse dessen erklärt, was eine Substanz zur Substanz macht, ausserdem mit Rekurs auf die göttliche Substanz. Der dieser Aufgabe gewidmete Teil der *Metaphysik* ist im Wesentlichen Substanztheorie.⁶

Unter dem Titel „Themen“ führt C. Rapp zu *Substanz* aus, dass *ousia* meist mit Substanz, gelegentlich auch mit Wesen übersetzt werde. Jedenfalls sei klar, dass die Substanz „fest mit dem Einzeldingen verbunden“ sei. In der *Kategorienschrift* werde sogar die *prote ousia* mit dem einzelnen Menschen, dem einzelnen Pferd identifiziert (: *ho tis anthropos*). Dem stehe dann das Verständnis der *ousia* als das *eidos* in *Metaphysik* Z gegenüber, zuletzt, in *Metaphysik* Λ, nehme der „unbewegte Bewegter“ die Position der obersten und ersten Substanz ein.

Gegenüber der früheren Sichtweise, *hypokeimenon*, *ti en einai*, *genos*, *katholou* als „Kandidaten“ für *ousia* zu betrachten, habe sich die Sichtweise durchgesetzt, dass es sich bei „diesen vier Bedeutungen um Kriterien“ handle, „die von der *ousia* erfüllt sein müssen ...“ Indem C. Rapp *eidos* nicht als *Species* sondern als individuelle Form versteht, die die Materie bestimmt, meint er, Frede/Patzig erläuternd, könne das Dilemma, dass nichts Allgemeines *ousia* sein kann, vermieden werden.

Als Resultate sind also das Verständnis von *ousia* als Substanz festzuhalten, welche mit dem Einzelding, mit dem *eidos*, mit Gott identifiziert werden kann, je nach dem, ob die *Kategorienschrift*, *Metaphysik* Z oder Λ der Bezugspunkt ist.

⁴ Zum Themenkreis der Vielfältigkeit der Rede siehe E. Sonderegger, 2012, 3.3.

⁵ J. Hübner, in Rapp, IV. Themen, 30. Sein, Seiten 327–329.

⁶ Seite 327. – Der zweite Teil der *Metaphysik*, der sich mit dem abgibt, was dem Seienden an sich zukommt, ist Prinzipientheorie.

2.1.2 Theologie

Um die herrschenden Meinungen zur Theologie des Aristoteles deutlich zu machen, zitiere ich einige Stellen aus dem *Handbuch* von Rapp / Corcilius:

Zu Λ 6 referiert Chr. Rapp (130):⁷

Es muss eine ewige unbewegte Substanz geben; ausserdem muss es ein erstes Prinzip der Bewegung, Veränderung und des Hervorbringens geben, das sich in Aktualität (*energeia*) befindet: ...

Zu Λ 7:

Es muss etwas geben, das bewegt, ohne selbst bewegt zu sein; dieser unbewegte Beweger kann sich nicht anders verhalten und ist notwendig seiend, sein Leben ist das beste und seine Aktualität ist lustvoll; er ist göttlich und ist Vernunft (*nous*), die sich selber unaufhörlich denkt. Er ist wie ein Erstrebtes oder Geliebtes, nämlich als Finalursache ...

Klaus Corcilius, IV. Themen, 6. Denken, S. 205:

Das Denken Gottes in der Metaphysik
...Im zwölften Buch der Schrift argumentiert Aristoteles dafür, dass es ein höchstes kosmologisches Prinzip geben muss, von dem das ganze übrige Universum abhängt. Er identifiziert dieses Prinzip mit der Gottheit und konzipiert es als Intellekt, dessen einzige Beschäftigung darin besteht, sich selbst zu denken.

Chr. Wildberg, IV. Themen, 18. Kosmos, S. 261:

...Dieser erste Beweger wird von Aristoteles teleologisch als letzte Zweckursache gedacht; er ist unkörperlich und transzendent, der reine Geist der Erkenntnis (das Denken des Denkens), nach dem alle Dinge je nach ihrem natürlichen Vermögen mehr oder weniger vollkommen streben.

Aus den Überlegungen zur Begründung der Bewegung in *Physik* VIII und *Metaphysik* XII ergebe sich die Notwendigkeit, einen „unbewegten Beweger“ anzunehmen, der mit Gott identifiziert werden könne. Dasselbe Resultat ergebe sich, wenn man die Selbständigkeit der Substanz ernst nehme. Wie schwierig es ist, unter diesen Voraussetzungen auch nur zu referieren, zeigt die sinnfreie Interpretation des „Denkens des Denkens“ mit „der reine Geist der Erkenntnis.“

So enthält *Metaphysik* Λ in dieser Darstellung wie in nahezu allen anderen eine Theologie und einen Gottesbeweis, wenigstens im Grundriss und der Intention nach. Die Tätigkeit dieses Gottes ist allerdings in zweierlei Hinsicht problematisch, zum einen als solche, denn Tätigkeit schliesst Bewegung und Vielheit mit ein. Zum anderen darf Gott sich mit nichts anderem als mit sich selbst befassen, alles andere wären unwürdige Objekte. Man sagt, Aristoteles habe dies mit der

⁷ Ich unterstelle Rapp nicht, dass er das glaubt oder als wahr behaupten will, ich halte es für ein treffendes Referat herrschender Meinungen.

Formulierung, der erste $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, eben Gott, sei nichts anderes als das Denken seines Denkens, ausdrücken wollen.⁸

Das ist natürlich allgemeine Ansicht. Es braucht nicht viele Belege dafür, ich zitiere nur noch Jonathan Barnes, da er doch zu den einflussreichsten Aristotelesforschern gehört. Im von ihm herausgegebenen *Cambridge Companion to Aristotle* hat er den Artikel zur Metaphysik verfasst. Darin schreibt er (104):

What, next, does Aristotelian theology study? Theology is the subject of part of Book Lambda; and it is also, indirectly, the matter of the last two books of the *Physics*. It is, of course, the study of the gods or of things divine; but Aristotle has a refined view of the gods.

Im Übrigen spricht auch Barnes unentwegt von einem *mover* (auch $\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, 1072a25, übersetzt er maskulin mit *mover*). Allerdings sagt er dann über die Theologie des Aristoteles, verkleidet in der Maske eines *cruel critic* „...that it is composed of five parts bad argument and five parts nonsense.“ Vielleicht könnte nicht nur die Arroganz dieses *cruel critic* vermieden, sondern auch Sinn gewonnen werden, wenn die selbstverständliche Theologievoraussetzung ausser Kraft gesetzt würde. In meinem Kommentar zu *Metaphysik A* habe ich versucht, dies zu tun.⁹

2.1.3 Naturwissenschaft

Dass Aristoteles Naturwissenschaft betreiben will und auch betreibt, ist, neben der Substanzhauptung, vermutlich die unbestrittenste These in der ganzen Aristotelesforschung.¹⁰

⁸ Zum Zusammenhang von Metaphysik und Theologie siehe Sammelbände wie den von Hans-Peter Hager (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969 (WdF 206); Klaus Kremer (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Brill, Leiden, 1980; verschiedene Lehrbücher der *Editiones Scholasticae*. Wichtig sind vor allem Heideggers Bemerkungen in „Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik,“ in: *Identität und Differenz* Neske, Pfullingen 1957; zum Thema siehe auch Sonderegger, 2020, 2.2.2. (bei philpapers.org), dazu natürlich auch der *Companion* und das *Handbuch*.

⁹ Aristotle, *Metaphysics A, Introduction, Translation, Commentary, A Speculative Sketch devoid God*, 2020, philpapers.org

¹⁰ R. J. Hankinson in: J. Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle*, 136: „...and say a little about Aristotle's claims to being a scientific empiricist.“ Wolfgang Kullmann im *Handbuch*, S. 106: „Der Entwurf einer Biologie ist eine der erstaunlichsten Leistungen des Aristoteles, Offensichtlich ist er Teil eines umfassenden Konzeptts, die gesamte Natur in ihrer Vielfalt und allen ihren Details zu erforschen und ihre Strukturen zu erklären.“ Wolfgang Kullmann befasste sich schon 1974 mit der Naturwissenschaft des Aristoteles in seinem Buch *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaften*, Berlin/New York 1974; dazwischen unzählige Male, zuletzt wider im neuesten Buch *Aristoteles als Naturwissenschaftler*, De Gruyter, Boston/Berlin/München 2014. Er bezeichnet es selbst als „Fazit seiner Aristotelesforschungen.“ Er macht hier in seiner ersten Fussnote zum Titel *Wissenschaft und Methode* seine Position unmissverständlich klar: „Der Titel klingt in kritischer Absicht an den des 1960 in Tübingen erschienenen Buches von Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* an und sollte zum Ausdruck bringen, dass die naturwissenschaftliche Methode, die Aristoteles anwendet, universal ist und sich im Prinzip von der modernen naturwissenschaftlichen Methodik nicht unterscheidet und dass insofern auch die philologisch-historische Auslegung des Aristoteles kein besonderes hermeneutisches Problem darstellt.“ Diese Position hat er in *Kritik der Hermeneutik*, München 2007 ausgebaut und bekräftigt. Neu siehe auch Gottfried Heinemann und Rainer Timme (Hrsg.), *Aristoteles und die heutige Biologie*, Alber, Freiburg

Es gibt keine etwas allgemeinere Darstellung der aristotelischen Philosophie, in der nicht von seinen Leistungen in der Naturwissenschaft die Rede wäre. Das ist nur schon deshalb berechtigt, weil sich etwa die Hälfte des *Corpus Aristotelicum* (744 von 1462 Bekker-Seiten) mit Fragen zu Naturdingen oder zur Natur befasst, ein Viertel mit des Gesamtwerks mit biologischen Fragen.¹¹ Die angebliche Theologie des Aristoteles, eben *Metaphysik Λ*, umfasst gerade mal 7 Bekker-Seiten.

Allerdings besteht Uneinigkeit in der Bewertung der aristotelischen Naturwissenschaft. Für einige ist es erstaunlich, was er mit seinen geringen Mitteln schon herausfinden konnte,¹² für andere hat er zweitausend Jahre lang den Fortschritt der Naturerkenntnis behindert.¹³ Das Urteil über die Leistung des Aristoteles variiert je nach dem, welcher Teil betreffenden Texte gerade im Blick ist. Es gibt Grundsätzliches, die Vorstellungen von Bewegung, Ort, Zeit, Seele, Werden und Vergehen in der Natur, dann aber auch Einzelheiten der Beobachtung, im Besonderen aber nicht nur in der *Historia animalium*. Die Rollenverteilung zwischen ‚Freunden‘ und ‚Feinden‘ ist deutlich, jene trauen Aristoteles die Konstitution der Naturwissenschaft zu, diese kritisieren seine Fehlentscheide. Beiden ist aber gemeinsam, dass sie annehmen, Aristoteles habe eine Naturwissenschaft mindestens intendiert. Es ist heute selbstverständlich, dass eine Beschäftigung mit der Natur nur in naturwissenschaftlicher Form korrekt und wahr sein kann. Da nun, was wir bei Aristoteles lesen, erheblich von den Erkenntnissen dieser abweicht, fragt es sich, worin die verschiedenen Mängel der aristotelischen Naturwissenschaft begründet sind. Während die einen Aristoteles für einen Empiriker und Realisten halten, dem aber leider die neuzeitlichen oder modernen Mittel zur Erforschung fehlen, denken andere, es sei die spekulative Voreingenommenheit, die Aristoteles daran gehindert habe, richtig zu sehen. Galileo Galilei hat diese Einstellung mit der Figur des Simplicio, der nicht durch das Fernrohr schauen will, sehr schön personifiziert.¹⁴ Weshalb allerdings die ‚spekulative Voreingenommenheit‘ so sehr daneben ge-

/ München 2016. G. Heinemann zitiert zwar die Argumente von A. Gotthelf, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford 2012, 371, betont aber den Unterschied des aristotelischen Vorgehens zur modernen naturwissenschaftlichen Methode, z. B. p. 14: „Aristotelische und heutige Biologie beruhen auf unterschiedlichen wissenschaftstheoretischen Vorentscheidungen.“ Dazu wäre nur zu sagen, dass es im Falle des Aristoteles nicht einmal wissenschaftstheoretischen Vorentscheidungen sind.

¹¹ Siehe Balme, 1987, 5; Timme / Heinemann (Hrsg.), *Aristoteles und die heutige Biologie*, Alber, Freiburg / München 2016; M. F. Meyer, *Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaften*, Wiesbaden 2015.

¹² Wolfgang Kullmann, in Rapp, III. Werk, 7. Biologie (106): „Der Entwurf einer Biologie ist eine der erstaunlichsten Leistungen des Aristoteles.“

¹³ Arthur March, *Das neue Denken der modernen Physik*, Hamburg 1957, 18: „Es besteht für Naturwissenschaftler kein Grund in die Verehrung einzustimmen, die Aristoteles sonst genießt. Er hat durch seine Ablehnung des Atomismus, dessen Ausbau sicher bereits im Altertum zu bedeutenden Ergebnissen geführt hätte, den Fortschritt der Wissenschaft auf zwei Jahrtausende aufgehalten. Und, was vielleicht noch schlimmer ist: er hat als Urheber einer Geistesrichtung, die alle Grundsätze des physikalischen Denkens verkannte und die er mit dem ganzen Gewicht seiner ungeheuren Autorität vertrat, auf die spätere Entwicklung nicht bloss der Physik, sondern auch der übrigen Naturwissenschaften den verderblichsten Einfluss genommen...“ zitiert nach der Einleitung von G. A. Seeck in den von ihm herausgegebenen Sammelband *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975, XII.

¹⁴ Schlimmer noch als der erdichtete Simplicio sind die wirklichen Zeitgenossen von Galilei, die nicht durch das Fernrohr schauen wollen, siehe die Einleitung von Hans Blumenberg zu *Galileo Galilei, Sidereus Nuncius, Nachricht von neuen Sternen*, „Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit,“ mit allen wünschbaren Details.

2.1 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie

hen soll, ist allerdings nicht leicht zu verstehen, wenn die angebliche Substanzmetaphysik des Aristoteles eine solche der Alltagserfahrung sein soll.

Der Fall des sehr energisch für den ‚Naturwissenschaftler‘ Aristoteles eintretenden W. Kullmann ist signifikant. Er (natürlich auch alle anderen, die entweder die Naturwissenschaft des Aristoteles verteidigen oder ihre Mängel aufzeigen wollen) bezieht sich auf Aussagen und Meinungen über Naturseiendes bei Aristoteles, die, oberflächlich gesehen, den heutigen sehr ähnlich sind, berücksichtigt aber nicht, dass die zugehörigen Grundmeinungen in wichtigen Punkten differieren. Den Äusserungen des Aristoteles liegt beispielsweise ein vom heutigen naturwissenschaftlichen Verständnis verschiedener Begriff von Natur und von Bewegung zu Grunde. Es ist ein Beispiel dafür, dass sich Oberflächenmeinungen sehr ähnlich sein können (hier solche über das Naturseiende bei Aristoteles und bei den modernen Naturwissenschaften) und doch die sie begründenden Grundmeinungen sich sehr unterscheiden können, was dann die Oberflächenmeinungen in ihrem Sinn wiederum verändert. Einer, der das bemerkt hat, war Thomas S. Kuhn.¹⁵

Der Streit um die Naturwissenschaft des Aristoteles ist schon einmal entbrannt, nämlich zur Zeit, da die Naturwissenschaft wirklich entstanden war. Die an ihr Interessierten versuchten sich von dem, was man bei Aristoteles fand oder ihm auch bloss zuschrieb, zu distanzieren. Es war im Hochmittelalter in der Zeit um 1200 A. C. Crombie weist Robert Grosseteste dabei eine besondere Stellung zu. Jedenfalls führt er als Erster methodische Forderungen ein.¹⁶

Die Stimmung hat sich heute eher umgekehrt, indem man Aristoteles teilhaben lassen möchte an der Naturwissenschaft. Doch das ist bei dem Unterschied der Welten eine Fatamorgana.

2.1.4 Weitere Inhalte des normalen Aristotelesverständnisses

Doch abgesehen davon, dass die Überzeugungen, dass Aristoteles eine Substanz-Metaphysik begründet habe, aus der eine Theologie folge, und dass er die Naturwissenschaft begründet habe, zum Standard der Aristotelesforschung gehören, gibt es noch sehr viel anderes, worin Aristoteles unser Denken geprägt hat.

Aristoteles ist für uns auch insofern relevant, als wir Ausdrücke, Argumentationsformen, Grundentscheidungen, Vorstellungen von Erkennen und Wissen von ihm gebrauchen. Er ist aber zugleich auch nicht relevant, insofern einige ihm zugeschriebenen Grundpositionen wie die Substanz-Metaphysik, der Essentialismus mit ewigen Formen und natürlichen Arten, die Teleologie als weltbildendes Natur-Prinzip, die Theologie als eine Behauptung über Gott, zum einen für falsch

¹⁵ Thomas S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen*, stw 236, Frankfurt am Main 1976, 32–33.

¹⁶ Siehe A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100–1700*, Oxford 1953, 135; A. C. Crombie, *The History of Science from Augustine to Galileo*, Dover Publications, New York 1995 (reprint der Ausgaben 1959 und 1970), Vol. II, p. 27–28. Bacon, *Novum Organon*, I 95 (cf. 70, 82, 100); zum Streit: Th. Birch, *The History of Royal Society*, London 1756, 57.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

gehalten werden müssen, zum anderen gar nicht von ihm stammen, sondern Inhalte aus der Aristoteles-Rezeption sind.

Aristoteles wirkte inhaltlich sowohl durch einzelne Werkgruppen wie Logik, Metaphysik, Ethik, Werke zum Thema Natur, als auch durch einzelne Sets von Begriffen. Im Weiteren interessierte man sich immer auch für gewisse Intuitionen, die die Methode betreffen. Viele seiner Schriften beginnen mit methodischen Überlegungen: „Wie soll man es anstellen, wenn man das und das wissen will?“ beispielsweise *Meteorologica*, *De partibus animalium*, *De anima*; die *Topik* ist ausdrücklich als Suche nach einer Methode bestimmt, und die *Analytiken* enthalten methodische Überlegungen zum Syllogismus, zu Fragen des Beweises und der Definition; die *Analytica posteriora* wird von vielen als ein Vorläufer der Wissenschaftstheorie gehalten.

Eine grössere Anzahl sowohl unserer gebräuchlichen philosophischen als auch der alltäglichen Begriffe sind „aristotelisch,“ wir haben einen durch die Wirkungsgeschichte vermittelten „inneren Aristotelismus,“ den wir als solchen gar nicht mehr bemerken. Im Zentrum steht der Begriff der Substanz, zunächst scheinbar eine nur logische Kategorie, und insofern von bloss formaler Bedeutung. Im weiteren Verlauf erweist er sich aber als ein Begriff von theologischer Bedeutung, da er angeblich Aussagen über Gott zu machen erlaubt.

Im Weiteren gebrauchen wir Grundbegriffe und Grundunterscheidungen, die Aristoteles entwickelt hat, beispielsweise die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, zwischen Materie und Form, Form und Inhalt, Gattung und Art, wir sprechen von Kategorien, von Quantität und Qualität, von Energie, wir gebrauchen das Wort dynamisch. Viele dieser Ausdrücke haben eine Bedeutungsentwicklung durchgemacht, die dazu geführt hat, dass die heutige Verwendung nichts mehr mit ihrem Ursprung zu tun hat. Das ist allerdings solange unproblematisch, als die späteren Begriffe nicht auf Aristoteles zurückdatiert werden.

In der Ethik wird die Blickrichtung auf die arete rezipiert. G. E. M. Anscombe gebraucht diese, um gegenüber der bisher gängigen deontologischen (Kant) oder konsequentialistischen (Bentham, Mill, Sidgwick) Ethik einen Gegenpart aufzubauen. Auf deren Begriff von Pflicht könne in einer modernen Ethik nicht mehr rekurriert werden, weil dieser letztlich Gott als Grund brauche. Das gute menschliche Leben hingegen bestehe in der Realisierung der je eigenen arete.

Die Kritik an Aristoteles mit den Mitteln und Vorstellungen der analytischen Sprachphilosophie ist ein Missgriff und ein Anachronismus, da gerade damit eine allgemeine ewige Wahrheit vorausgesetzt wird, die am besten mit sprachanalytischen Mitteln und in sprachanalytischer Sprache fassbar sei.¹⁷ Man meint, Probleme und Fragen seien damals dieselben gewesen wie heute; und man meint weiter, die Antwort von Aristoteles und unsere Antworten liessen sich auf eine Linie legen und in einer beiden gegenüber neutralen Sprache ausdrücken.

¹⁷ Ein prominentes Beispiel dafür im Kreis der Aristotelesforschung ist der in diesem Sinne moderne Kommentar zu *Metaphysik Z* von Frede-Patzig.

2.1 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie

Gerade gewisse Ausprägungen der Sprachanalyse erklären eine einzige Redeweise, eine einzige Terminologie, für zulässig für die Problemformulierung. Dergleichen hat schon einmal stattgefunden, Nizolius kritisiert in *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, Parma 1553, die Scholastik, dass sie durchsetzte, dass das, was nicht in ihrer Terminologie ausdrückbar sei, gar nicht sei oder kein Problem sei.¹⁸ Generell hat ja jedes herrschende Paradigma diese Tendenz.

Wenn wir schon bei Sprachanalyse und Scholastik sind, ist noch eine weitere auffällige Ähnlichkeit zwischen beiden zu beobachten. Beide stützen sich in ihrer Rezeption von Aristoteles in relevantem Ausmass auf Übersetzungen. Dies spiegelt eben auch den Gedanken, dass Probleme und Fragen nicht primär welt-bezogen seien, sondern sich in eine *lingua mentis* übersetzen liessen, sei es einmal Latein, ein anderes Mal Englisch.

Diese Position, eine allgemeine ewige Wahrheit zu postulieren, hat Aristoteles bereits hinter sich gelassen, indem er konsequent darauf hinwies, dass alles, was gesagt werden kann, ein *pollachos legomenon* sei. Was sich bei Aristoteles aus Epochengründen nicht finden lässt, ist die Vergleichung der griechischen Welt mit anderen Welten. Doch hat er seine eigene jedenfalls grundsätzlich „eingeklammert,“ indem das Fassbare nur als *endoxon* fassbar ist (abgesehen von dem was offensichtlich falsch ist und was selbst Prinzip des Gesprächs ist, Beispiel dafür ist das Widerspruchsprinzip). Dass es eine für jede geschichtliche Gedankenwelt, für jede Tradition, eine alle umfassende einheitliche Darstellung gebe, ist eine Voraussetzung, die sich bei Aristoteles selbst nicht nachweisen lässt, die eben ihre Wurzeln in den theologischen Problemen des Christentums hat. Manche Kritik an Aristoteles stellt eigentlich nur fest, dass das mittelalterlich geprägte Verständnis der Texte zu Problemen führt.

Auf Aristoteles bezieht sich auch eine übliche Vorstellung einer allgemein gültigen Logik (siehe Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B VIII). Gewisse Vorstellungen von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit, von wissenschaftlichem Vorgehen, von Methode, sollen sich angeblich von den *Analytiken* des Aristoteles herleiten lassen. Die Sicht auf die Welt als rationales und empirisch fassbares Gebilde als eine Variante des metaphysischen Realismus beruft sich auf Aristoteles. Und, das ist wohl der Hauptpunkt, wir haben eine traditionelle Vorstellung davon, Philosophie zu treiben, unser Philosophiebegriff ist behauptend, Philosophie soll ein System bilden, das sich behaupten lässt, weil es wahr ist. Auch diese Intention wird Aristoteles zugeschrieben.

2.1.5 Bilanz

Ziehen wir Bilanz: Was ergibt sich, wenn wir das zusammenfassen, was in grossen Teilen der Standardinterpretation als gültige Prämissen betrachtet werden?

Diese Bilanz bezieht sich natürlich nicht auf das gesamte *Corpus Aristotelicum*, sondern inhaltlich nur auf das, was mit seiner angeblichen Metaphysik, Theologie und Naturwissenschaft etwas

¹⁸ Siehe die Ausgabe von Leibniz 1670 mit Kommentar. Edition: Christian Leduc, *Le commentaire leibnizien du "De veris principiis" de Nizolius*, *Studia Leibnitiana* 38 (1):89 - 108 (2006)

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

zu tun hat, methodisch auf das, was reine Theorie ist. Das Ergebnis kann nicht spektakulär sein, es ist eher eine Art Trivial-Aristotelismus, der sich zeigt, und es wird jeder Nuancierung entbehren, es sind aber eben doch gemeinsam geglaubte Inhalte ganz grundlegender Art, oder wenigstens Thesen, denen heute fast niemand widerspricht, und um solche Grundlagen ist es hier zu tun.

Es ist in der Aristotelesforschung unbestritten, dass Aristoteles die Naturwissenschaft begründet hat. Einerseits auf die empirische Seite hin, durch die von ihm organisierte Sammel- und Beschreibetätigkeit im Bereich der Pflanzen und Tiere, andererseits aber auch in methodischer Hinsicht durch Texte wie *Physik*, *De Motu Animalium*, *De Caelo*, *De generatione et Corruptione*, *De partibus animalium* und ähnlichen Werken. Abgesehen von kleineren inhaltlichen Divergenzen beziehen sich Kontroversen in diesem Bereich mehr darauf, wie nah oder fern er den heutigen Einsichten steht, ob seine Einwirkung von Gutem oder von Schlechtem gewesen sei, d. h. beispielsweise, ob seine Ablehnung des Atomismus die Naturwissenschaft bis in die Moderne an ihrem möglichen Fortschritt behindert habe. Im Gegenzug dazu werden ihm in den biologischen Schriften manch gute Einsichten zugeschrieben.

Des Weiteren glaubt man, Aristoteles habe ein metaphysisches System entworfen, dessen Kern die Substanz sei. Heute wird oft betont, dass es sich bei dieser Metaphysik um eine solche des *common sense* und des Alltags handle. Aristoteles habe im Laufe seiner Karriere seine Meinung darüber, was die Substanz sei, geändert. Zuerst, in der *Kategorienschrift* habe er behauptet, das konkrete Einzelding sei Substanz („dieses Pferd da“),¹⁹ dann habe er eher auf eine leicht platonisierende Richtung umgeschwenkt, indem er in *Metaphysik Z* das *eidos* zur Substanz erhoben habe. Das habe allerdings zu Schwierigkeiten geführt, die Aristoteles selbst nicht mehr lösen konnte, da er zugleich behauptet habe, nichts Allgemeines könne Substanz sein. Zuletzt, in *Metaphysik A*, habe er schliesslich gesehen, dass alle beweglichen Substanzen nur bestehen können, wenn sie auf einer sich selbst denkenden, unbewegten, aber alles andere bewegenden Substanz beruhen. So habe die Metaphysik ihr genuines Ziel, die Theologie, erreicht und die Argumentation für den unbewegten Bewegter könne, mindestens der Intention nach, als Gottesbeweis gelesen werden.

2.2 Chance unserer hermeneutischen Situation

2.2.1 Notwendigkeit, die hermeneutischen Situation zu berücksichtigen

Weit verbreitet ist der Glaube, dass es möglich sei, einen Text, die Aussage eines anderen, „schlicht zur Kenntnis zu nehmen,“ ohne jede Interpretation zu verstehen, was er meint, usw., vergleichbar dem, was man beim vierfachen Schriftsinn für die wörtliche Auslegung gehalten

¹⁹ Das ist für einige ein Grund, die *Kategorienschrift* für unecht zu halten. Als neues Beispiel Silvia Fazzo, „Ousia comme nom déverbal dans la philosophie première d’Aristote,“ in: Chora, Revue d’études anciennes et médiévales, 18–19, 2020–2021, 221–256.

hat, die durch nichts als durch den einfachen Wortlaut bestimmt ist. Eine allfällige Interpretation, denkt man, folge erst nachher.

Diese Haltung wird aber auch von vielen Philosophen, den beruflich Reflektierenden, geteilt. Ein Beispiel dafür aus dem Kreis der Aristotelesforschung ist Wolfgang Kullmann. In seinem Buch *Aristoteles als Naturwissenschaftler* bezieht er sich in der ersten Anmerkung auf sein früheres und sehr einflussreiches Buch *Wissenschaft und Methode* und betont dabei zugleich auch die grundsätzliche Vergleichbarkeit aristotelischer und moderner Naturwissenschaft:²⁰

Der Titel klingt in kritischer Absicht an den des 1960 in Tübingen erschienenen Buches von Hans-Georg Gadamer „Wahrheit und Methode“ an und sollte zum Ausdruck bringen, daß die naturwissenschaftliche Methode, die Aristoteles anwendet, universal ist und sich im Prinzip von der modernen naturwissenschaftlichen Methodik nicht unterscheidet und daß insofern auch die philologisch-historische Auslegung des Aristoteles kein besonderes hermeneutisches Problem darstellt.

Dass wir im Alltag so denken und zu Recht so denken, ist eine andere Sache, doch in der Reflexion ist diese Haltung nicht mehr erlaubt, denn dann ist sie nur noch die naive Leugnung der eigenen Bedingtheit. Neben vielem anderen, das zu bedenken ist, lässt sie ausser Acht, was als Behauptung über das Sein schon in der Sprachstruktur liegt. Wir stehen je schon und immer schon in einer Welt,²¹ und diese jeweilige Welt gibt je verschiedene Bedingungen des Verstehens vor, deshalb befinden wir uns, je nach der Welt, in der wir leben, in einer je verschiedenen hermeneutischen Situation.

Für das vorliegende Thema ist jener Teil der hermeneutischen Situation von Belang, der unser Verständnis von Aristoteles betrifft. Diese Bedingungen, unter denen wir heute die aristotelischen Texten lesen können, haben sich gegenüber früheren Jahrhunderten zum einen durch die philologische, zum andern dank der philosophiegeschichtlichen Forschung verändert. Schliesslich hat sich auch die Welt selbst und damit auch die Philosophie als die Reflexion auf die Welt entscheidend verändert.

Im Hinblick auf unser Aristoteles-Verständnis stellen sich folgende Fragen: Welches sind die Vorbedingungen, von denen aus „wir“ – die Standardinterpretation – Aristoteles verstehen, und woher stammen sie? Wie war die hermeneutische Situation der Welten, die unser Aristoteles-Verständnis prägen? Welche Veränderungen brachte das 20. Jh.? Wie wirkt sich unsere hermeneutische Situation auf unser Verständnis von Aristoteles aus? Was in unserer hermeneutischen Situation bringt uns dazu, Aristoteles verstehen zu wollen oder zu sollen? Inwiefern ist ein Verständnis von Aristoteles für unsere eigene denkerische Klärung relevant? Wie ist unsere hermeneutische Situation durch Aristoteles bestimmt?

²⁰ *Aristoteles als Naturwissenschaftler*, de Gruyter, Berlin 2014; *Wissenschaft und Methode*, de Gruyter, Berlin 1974.

²¹ Heidegger formuliert in „Phänomenologische Interpretationen,“ [1922] *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, 241, nur, was die Hermeneutik schon lange eingesehen hat: „Das faktische Dasein bewegt sich jederzeit in einer bestimmten überkommenen, umgearbeiteten oder neubearbeiteten Ausgelegtheit.“

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

Der Historismus des 19. Jh. hat sich und anderen die Hoffnung gemacht, ein historisch sowohl situationsgemäßes als auch objektives Verstehen wäre möglich.²² Was an diesem Ziel überschwänglich ist, haben die Bedingungen des hermeneutischen Zirkels eingeschränkt. Das Ziel des authentischen Verständnisses, eines Verständnisses der aristotelischen Texte in ihrer eigenen Welt, in dem Rahmen seiner eigenen Fragen, bleibt trotz aller Schwierigkeiten bestehen.

Die Darstellung der Philosophie irgend einer anderen als der eigenen Epoche muss sich Klarheit über die eigene hermeneutische Situation verschaffen,²³ wenn sie die fremde Welt authentisch erfassen will. Wir können Fremdes nur vor unserem eigenen Hintergrund, in unserer eigenen Welt, verstehen. Führt das aber nicht zu Recht verpönten Standpunktphilosophie, in der sich alle Meinungen gleichgültig und gleichwertig gegeneinander behaupten dürfen? Gilt nur noch das Private, Beliebige, Willkürliche? Wenn der Satz „Das ist eben mein Standpunkt“ alles rechtfertigt, dann können wir uns die „Anstrengung des Denkens“ sparen. Finden wir einen Weg zwischen Skylla und Charybdis, zwischen der bloss noch relativistischen Betrachtung von allem und der überzogenen Behauptung, den Standpunkt Gottes (Realismus; Nagel: *The View from Nowhere*), die Sicht *sub specie aeternitatis* (Spinoza), einnehmen zu können?

Ein solcher Weg kann gefunden werden, wenn wir nach dem Hintergrund unseres eigenen Verstehens fragen, nach seinen Inhalte, seinen Methoden, Fragen, Grundbedingungen, wenn wir all dies explizit machen und beim Verstehen des Fremden einbeziehen. Dafür muss zuerst eingesehen werden, dass der Hintergrund unseres je eigenen Verstehens nicht privat ist. Gewiss haben wir, jeder und jede von uns, einen je eigenen privaten Hintergrund, bedingt durch Herkunft, Biographie, Zeit usw. Doch auch dieser ist nur eine einzelne konkrete Ausformung eines Allgemeinen, es ist ein *token* eines *type*. Dieses Allgemeine ist also nicht je einzeln und für jeden Menschen oder jede Gruppe wieder anders, wie es ein totaler Relativismus gerne hätte, es ist aber auch weniger allgemein, als der Rationalismus angenommen hat; es ist kein absolut Allgemeines, kein Allgemeines „für alle Menschen,“ es ist ein Allgemeines in je einer Welt. Unser Verstehen ist auf eine jeweilige Welt angewiesen.

Die jeweilige Welt stellt einen Grundraster von Unterscheidungen bereit, der uns etwas als etwas erkennen und verstehen lässt. In unserer jeweiligen Welt können wir versuchen, zu verstehen, was sich in dieser befindet, aber auch, was uns aus einer anderen Welt begegnet. Zunächst ist dieses fremde Ding, dieser fremde Gedanke usw. naiv in unserer Welt als ob es nicht so fremd wäre, dann müssen wir – wenn wir verstehen wollen – versuchen, die fremde Welt um es herum aufzubauen, um seinen Stellenwert und Sinn in seiner eigenen Welt zu verstehen.

²² L. von Ranke „es gelte zu zeigen, wie es eigentlich gewesen,“ Ranke, SW 33, VII; vgl. SW 24, 285; Welt-G. 9/2, 9: aus Historischen Wörterbuch der Phil.

²³ Also genau das zu tun, was M. Heidegger ursprünglich in den „Phänomenologischen Interpretationen“ im Sinne hatte, und woraus sich dann *Sein und Zeit* entwickelt hat. Was auch immer er sonst gesagt oder gedacht haben mag, diese Einsicht, dass klares Verständnis von Fremdem nur über den Weg der Klarheit der eigenen Situation erfolgen kann, bleibt davon unberührt.

Die hermeneutische Richtung hat uns dafür sensibilisiert, dass Texte ebenso sehr in ihrem eigenen wie in unserem Kontext zu verstehen sind. So hat jede Epoche – jede Welt – ihren eigenen Aristoteles, und zwar zu Recht, und doch suchen wir den Aristoteles in seiner eigenen Welt, die wir im Besonderen durch das Finden der ihm eigenen Fragen rekonstruieren. Wenn jede Welt jede andere Welt zunächst als Import auf der Basis ihrer eigenen Verständnisvoraussetzungen versteht, dann muss eben die je eigene geschichtliche Situation im Verständnis der aus einer anderen Geschichtlichkeit stammenden Texte in Rechnung gestellt werden, das heißt, die eigene hermeneutische Situation muss vorweg geklärt werden.

Das stellt die Idee der Standpunktphilosophie auf den Kopf. Keineswegs steht es uns zu, einen Punkt zu wählen, von dem aus wir die Welt und die Dinge in ihr betrachten könnten, sondern die Welt, die wir nicht gewählt haben und nicht bestimmen können, ist dasjenige, das das Verstehen bestimmt als eine Art ‚logischer Raum,‘ in dem der Betrachter und das Betrachtete sich befindet. Diese Welt ist gegeben durch die Unterscheidungen, innerhalb welcher der Betrachter etwas als etwas verstehen kann. Das bedeutet, dass der ‚Punkt‘ der Standpunktphilosophie, der nur eine Perspektive innerhalb einer Welt bestimmen kann, durch die Welt ersetzt werden muss, innerhalb welcher allein das Verständnis stattfindet.

So stellt sich die Frage nach unserer hermeneutischen Situation in Bezug auf Aristoteles in zweifacher Weise. Einmal ist bewusst zu machen, wie weit unser vermeintlich eigener Blick schon durch die Aristoteles-Rezeption bestimmt ist, dann ist zu sagen, welche Gegebenheiten unsere Möglichkeiten, aristotelische Texte zu lesen, gegenüber Zeiten früherer Rezeption verändert haben. Wir können heute dem suchenden Zug der aristotelischen Texte besser folgen als frühere Jahrhunderte, und wir müssen diese Möglichkeit auch benutzen. Dies beruht zum einen auf der philologischen und philosophiegeschichtlichen Forschung und zum anderen auf unserer eigenen neuen Situation.

Mittelalter

Manches von dem, was unser Verständnis der aristotelischen Philosophie bestimmt, und von dem, was von der aristotelischen Philosophie unser heutiges Denken bestimmt, ist im Mittelalter entschieden worden. Das Mittelalter ist jedoch nicht der Monolith, den der Ausdruck nahe legt. Es ist nicht einmal eine einheitliche Epoche. Historiker, nicht nur des Mittelalters, bemühen sich immer wieder, den Begriff der Epoche für ihr jeweiliges Feld der Forschung zu klären und zu rechtfertigen.²⁴ Das ist auch für das Mittelalter notwendig. In der Zeit nach dem Fall des Römischen Reiches, dem Beginn der Völkerwanderung, bis etwa um 1500, dem Beginn der Neuzeit, spielt sich ein vielfältiges Leben ab, das weder politisch, kulturell, sozial, wirtschaftlich usw. auf einen Nenner zu bringen ist, und, in meiner Ausdrucksweise, auch nicht in einer einheitlichen Welt stattfindet. Das führt zum Dilemma, dass eigentlich die bunte Vielfalt des Mittelalters

²⁴ Auch dann, wenn auf eine genauere zeitliche Abgrenzung einer Epoche verzichtet wird, wird doch das Thema diskutiert, ein gutes neueres Beispiel gibt Jürgen Osterhammel in Kapitel II seines Buches *Die Verwandlung der Welt*, Beck, München 2009.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

berücksichtigt werden müsste, doch zum Zweck der Darstellung die Beschränkung auf einen ‚einfachen Nenner‘ notwendig ist. Es sind deshalb Kürzungen und Einschränkungen nötig in der Fülle des Materials, im Variantenreichtum der Rezeption des Aristoteles. Auf einiges kann leichter verzichtet werden, da es keinen feststellbaren Einfluss auf unser heutiges Denken hat.

Um welches Mittelalter geht es denn hier? Aus der ganzen Fülle des Mittelalters ist für die vorliegende Frage der Aspekt der Rezeption des aristotelischen Gedankengutes und der entsprechenden Texte relevant, soweit sie eben Spuren bis heute hinterlassen haben. Während des Mittelalters wird die Christianisierung Europas abgeschlossen und die kirchliche Macht etabliert. Mit beidem ist immer eine Latinisierung und Kolonialisierung verbunden. Latein ist allgemeine Gelehrtensprache, wie heute das Englische. Nachhaltige Träger der Kultur sind die Klöster. Mönche und Kleriker bilden das Rückgrat nicht nur der Bildung sondern auch der materiellen Kultur. Die Entstehung von Städten begünstigt freien Verkehr und bringt grössere politische Unabhängigkeit. Wie das Mittelalter die geographische Welt sieht, spiegelt sich in der Kartographie. Die Welt wird oft mit Jerusalem in der Mitte dargestellt, wie etwa in der Ebstorfer Weltkarte, ca. 1235, oder der Hereford-Karte, ca. 1270.

Seit der karolingischen Renaissance sind sehr viele antike lateinische Autoren bekannt, sie werden in den Skriptorien vervielfältigt und in den Bibliotheken gehütet. Vom *Corpus Aristotelicum* waren bis ins hohe Mittelalter im lateinischen Westen nur Teile bekannt, und auch diese nur in lateinischen Übersetzungen.²⁵ Bis ins 12. Jh. kannte man nur jene Schriften von Aristoteles, die später als *Logica vetus* zusammengefasst wurden, nämlich die *Kategorienschrift* und *De Interpretatione*, übersetzt von Boethius und begleitet von der *Einführung in die Kategorienlehre* des Porphyrius. Darauf traten weitere Schriften aus dem Organon als *Logica nova* hinzu. Erst im 13. Jh. wurden die weiteren Werke des Aristoteles ins Lateinische übersetzt.²⁶ Aristoteles war also bis dahin nur sehr bruchstückhaft bekannt, und die Mehrheit derer, die sich mit ihm abgeben, auch Thomas von Aquin, kennt Aristoteles nur aus lateinischen Übersetzungen, nicht aus den griechischen Originaltexten.

Griechischkenntnisse waren zwar auch im Hochmittelalter im lateinischen Westen nicht völlig ausgestorben, aber auf wenige Personen beschränkt, in England und Irland scheinen sie sich noch besser erhalten haben. Bischof Theodor, einer der ersten Bischöfe von Canterbury (7. Jh.), stammte aus dem griechisch sprechenden Tarsos. Auch ist gelegentlich im 9. und 10. Jh. von „Griechen“ die Rede, womit Personen mit etwas Griechischkenntnissen gemeint waren.²⁷

²⁵ Zum ganzen Fragenkomplex gut der Beitrag zur Scholastik von L. F. Tuninetti im *Handbuch* von Rapp; cf auch Ludger Honnefelder, Rega Wood, Mechthild Dreyer, Marc-Aeilko Aris (Hrsg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Aschendorf, Münster 2005.

²⁶ *Aristoteles Latinus*, siehe http://www.brepols.net/publisherspdf/Brepolis_ALD_EN.pdf

²⁷ Zu den Griechischkenntnissen im 9. und 10. Jahrhundert im lateinischen Mittelalter vgl. den betreffenden Abschnitt unter dem Haupttitel ‚Griechisch‘ von Berschin, Walter in: *Der neue Pauly*. Bd. 14. Stuttgart: Metzler 2000, Sp. 304–309; id.: ‚Griechisches bei den Iren,‘ in: Löwe, H. (Hg): *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, 501–510; idem: *Griechisch-Lateinisches Mittelalter*. Die vorstehenden Angaben

Die Aristoteles-Rezeption des Mittelalters und deren weitere Wirkung bis in der Neuzeit und bis heute wurde entscheidend mitgeprägt durch den Umstand, dass verschiedene neuplatonische Schriften als authentisch aristotelisch galten, unter anderen *De Mundo* und der *Liber de Causis*. Diese Schriften, zusammen mit der *Theologia Aristotelis*,²⁸ gaben den Hintergrund ab für das Verständnis der übrigen Schriften. Dann erstaunt der theologische Drift allerdings nicht mehr.

Nach anfänglichem Widerstand gegen die aristotelische Lehre²⁹ gelang es Thomas von Aquin (1225 bis 1274), Aristoteles ganz ins orthodoxe Christentum einzubauen, ja sogar umgekehrt, den von ihm entwickelten Aristotelismus mit seinen Begriffen und Argumentationsformen zur wiederum bis heute gültigen Grundlage des katholischen Glaubens zu machen.³⁰ Natürlich ist diese Funktion der Philosophie als *ancilla theologiae* verschieden bewertet worden, einerseits negativ, in dem Sinne, dass die menschliche Vernunft eingeschränkt ist und bleibt durch das, was die Theologie als Wahrheit zu finden berufen ist, andererseits aber auch positiv, dass die Vernunft doch immerhin einen unersetzlichen Beitrag leisten kann.³¹ Doch die Hierarchie zwischen rationalem Wissen und Offenbarung bleibt bestehen, auch, dass das Ganze sich innerhalb der DOXA einer Glaubenswelt abspielt.

Der mittelalterlichen Aristotelesauslegung im Dienste des Christentums verdanken wir eine entscheidende und nachhaltige Prägung unseres Verständnisses der aristotelischen Texte. Es ist dabei festzuhalten, dass diese Art der Auslegung zu ihrer Zeit gut und sinnvoll war, falsch ist lediglich, heute noch an deren Prämissen und Resultaten festzuhalten. Die Nachwirkung davon ist bis heute ungebrochen spürbar. Die schlagendsten Zeugnisse dafür sind die teils unangezweifelte, teils sogar unter Zweifeln beibehaltene Übersetzung von *ousia* mit ‚Substanz‘ und die schlicht falsche maskuline Übersetzung von *to proton kinoun* mit ‚der erste Bewegter.‘

Im Weiteren haben wir einen „inneren Aristotelismus,“ exemplifizierbar an einer Fülle von Begriffen (kurze Hinweise oben, p. 28), in deren Zentrum der Begriff der Substanz steht, der sehr schnell zu theologischen Thesen führt. Der Begriff der Substanz stammt aus einer ganz anderen als der griechisch-aristotelischen Welt und ist zur Lösung von Problemen entwickelt, die Aristoteles nicht hatte.

zu den Griechischkenntnissen sind meinem Artikel über Anselm, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 2013, entnommen.

²⁸ Die *Theologia Aristotelis* besteht aus Exzerpten und kommentierenden Bemerkungen aus den *Enneaden* Plotins, hergestellt im 9. Jh. im arabischen Raum; Thomas von Aquin, der ein lateinische Übersetzung davon benutzte, hielt sie noch für echt; Wilhelm von Moerbeke, der die *Stoicheiosis theologike* des Proklos übersetzt hatte, wovon der *Liber de Causis* ein Exzerpt ist, und Thomas von Aquin haben diesen als neuplatonisch erkannt.

²⁹ Verschiedene Verurteilungen von Lehrsätzen des Aristoteles, die bedeutendste die von Étienne Tempier, Bischof von Paris, vom 6. Dezember 1270 und vom 7. März 1277.

³⁰ Papst Leo XIII erklärte in der Enzyklika *Aeterni Patris* vom 4. August 1879 den aristotelischen Thomismus zur offiziellen Philosophie der Katholischen Kirche. Johannes Paul II bestätigte dies in der Enzyklika *Fides et Ratio* vom 14. September 1998: *Epistula encyclica de Philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*.

³¹ Siehe den Artikel *ancilla philosophiae* von W. Kluxen in *Historisches Wörterbuch ...*, I, 294–295; Max Seckler: „ ‚Philosophia ancilla theologiae.‘ Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel,“ in: *Theologische Quartalschrift* 171 (1991), S. 161–187.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

Ebenfalls zentral in diesem Strang der Rezeption ist die Vorstellung, dass Philosophie irgendeine Theorie begründen und behaupten solle, wenn möglich in der Form eines Systems. Typisch für jene, die so denken, ist die Tatsache, dass sie im angeblich aristotelischen System immer irgendwelche Fehler oder Mängel finden, die sie dann verbessern. Unsere Vorstellung von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit beruft sich – sehr zu Unrecht – auf Aristoteles.

Das mittelalterliche Verständnis der aristotelischen Philosophie ist bestimmt durch die in Tabelle 2.1 aufgelisteten Fakten; die Folgen davon prägen auch noch unsere heutige Standardinterpretation.

- Die Texte und Gedanken des Aristoteles sind vorerst nur teilweise und hauptsächlich nur in lateinischer Übersetzung bekannt.
- Die Aristoteles-Rezeption des Mittelalters ist durch Aristoteles zugeschriebene Schriften aus dem Neuplatonismus bestimmt.
- Das aristotelische Gedankengut wird willentlich und ausdrücklich zur Fundierung einer gewissen Ausprägung des christlichen Glaubens verwendet.
- Es gibt nur einen Gott, es gibt nur eine Wahrheit, es gibt nur eine Welt; die Philosophie ist dazu da, dieses eine Wissen über die eine Welt als System, als Gesamtschau, zu finden und zum Ausdruck zu bringen.

Tabelle 2.1: Bedingungen der mittelalterlichen Aristotelesrezeption

Fazit: In unserer heutigen alltäglichen Begrifflichkeit finden sich starke aristotelische Sedimente und unser heutiges Verständnis der aristotelischen Philosophie ist zu einem wesentlichen Teil durch das Mittelalter bestimmt.

2.2.2 Änderungen der hermeneutischen Situation im 19. und 20. Jh.

Im 19. und 20. Jahrhundert haben sich entscheidende Voraussetzungen des Aristotelesverständnisses in mehreren Punkten gegenüber diesen mittelalterlich bestimmten Voraussetzungen verändert.

Zum gleichsam „nur“ materiellen, aber trotzdem fundamentalen Teil gehört die philologische Aufarbeitung der Texte. Stand diese zu Beginn zwar noch eher unter dem Einfluss systematischer Vorstellungen der Philosophie, die sie dem Deutschen Idealismus verdankt, wären wir ohne die in anderen Bezügen verpönte historistische und positivistische Haltung des 19. Jh. heute nicht in der Lage, das *Corpus Aristotelicum* in der uns verfügbaren einfachen, bequemen und zuverlässigen Form zu lesen. Verschiedene Philologen des 19. Jh. haben Kriterien der Textherstellung entwickelt und kritische Ausgaben aller bekannten Autoren erarbeitet, die oft noch heute

massgebend sind, wenn auch im 20. Jh. mit seinen neuen Mitteln die alten Resultate verbessert werden konnten. Doch die Basis liegt im 19. Jahrhundert. Was Rezeption, Textherstellung und Kommentierung im Falle von Aristoteles betrifft, waren Niebuhr, Boeckh, Trendelenburg, Brentano, Meinong, Bekker, Zeller, Schwegler, Bonitz von besonderer Bedeutung.

Ein weiterer grundlegender Wandel in den Grundlagen des Textverständnisses aristotelischer Texte ergab sich durch den Nachweis des Textcharakters des Werks durch Werner Jaeger. Die Texte sind nicht, wie bisher angenommen, Schriften, die, wie etwa die unserer modernen Philosophen, etwa Kant, am Schreibtisch als Bücher konzipiert worden sind, sondern, mindestens zum grossen Teil, oft überarbeitete Vorlagen für Vorlesungen oder Seminare.³² Diese Resultat Jaegers hat sich unterdessen mannigfach bestätigt, wenn auch nicht die von ihm daraus abgeleitete Entwicklung des aristotelischen Denkens. Die Pragmatien sind eher einem *work in progress* als einer *editio princeps* zu vergleichen, sie waren auch nicht zur Publikation vorgesehen wie die nicht erhaltenen Dialoge. Die *Nikomachische Ethik* unterscheidet sich sprachlich in der Weise von den übrigen Pragmatien, dass man annehmen könnte, sie sei schon kurz nach dem Tod des Aristoteles als Buch im Umlauf gewesen.³³

Im Weiteren hat mindestens Hegel, weil er selbst spekulativ war, die spekulative Seite bei Aristoteles erkannt. Diese Sicht ist in der Zwischenzeit verloren gegangen, ich versuche im Rahmen meiner geringen Möglichkeiten, dem entgegenzuwirken. Im Kapitel über Aristoteles in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* hat Hegel der Standardinterpretation seiner Zeit die Übernahme von ‚gedankenlosen Traditionen‘ vorgeworfen, die das Spekulative nicht sehen wollten oder konnten. Zeller versuchte in seinem Buch *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* die Rezeption von diesem Vorwurf zu befreien, was jedoch nur gelingt, wenn man seine positivistische und historicistische Haltung übernimmt.

Gegen die Hegelsche Philosophie gab es schnell Gegenbewegungen. Schon Trendelenburg beispielsweise wurde zum Aristoteliker, weil er sich von Hegel abwenden wollte. Gegenbewegungen zum Deutschen Idealismus wie der Historismus, der Positivismus, die Lebensphilosophie, der Pragmatismus, haben danach unser Verständnis von Aristoteles beeinflusst. Innerhalb dieser Bewegungen des 19. Jahrhunderts entwickelte sich die Abkehr von der Idee, die Philosophie müsse ein System aufstellen, oder überhaupt, Gedanken können nur wahr sein, wenn sie in die Form eines Systems passen, was im Deutschen Idealismus noch ein zentraler Punkt war. Wenn es nicht mehr zwingend ist, dass eine Philosophie ein System aufstellen muss, dann muss das auch bei Aristoteles nicht mehr erwartet und rekonstruiert werden.

³² Jaeger, Werner, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912; idem, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923. – Eine Parallele dazu bildet die früher schon erreichte Einsicht, dass die homerischen Gedichte nicht die Textart moderner Dichtung haben, sondern auf der *oral poetry* beruhen.

³³ Ingemar Düring, *Aristoteles*, Sonderdruck aus der Paulyischen Realencyclopädie, Supplement-Band XI, Druckenmüller, Stuttgart 1968, Sp. 286.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

Wenn der Historismus des 19. Jahrhunderts damit recht hat, dass Texte, Kunstwerke, generell kulturelle Ereignisse, Werke, usw. geschichtlich verankert sind, dann müssen sie auch nicht mehr in ein geschichtloses System eingeordnet werden können. Demgegenüber hat sich der absolute Anspruch auf historische Objektivität als naiv erwiesen, auch das war nur eine Form der Rezeption. Trotzdem haben wir dank des Historismus einerseits eine bessere Kenntnisse der geschichtlichen Bedingungen, in der die Texte entstanden sind, und dank der Hermeneutik ein Sensorium dafür, dass Texte nicht weniger in ihrem eigenen Kontext als in unserem zu lesen sind.

In höchstem Masse verheerend ist der Aristoteles zugeschriebene metaphysische Realismus. Dieser wurde ebenfalls teils durch die mittelalterliche Ideologie der einzigen Wahrheit Gottes, teils durch den Positivismus und schliesslich durch die Selbstverständlichkeit dieser These im Alltag gestützt. Aristoteles hat diese realistische Position, eine allgemeine ewige Wahrheit zu postulieren, schon lange hinter sich gelassen, indem er konsequent von *endoxa*, sinnvolle Meinungen, ausging und überall nach dem *pollachos legetai*, die mannigfache Verwendung eines Ausdrucks, suchte, um die notwendigen Unterscheidungen zu artikulieren. Die grundlegenden Fragen nach den Prinzipien behandelt er in topischer Einstellung, die sehr wenig realistisch ist sondern ein Mittel der Reflexion ist. Was sich bei Aristoteles aus Gründen der Andersartigkeit seiner Welt oder besser aus Zeitgründen nicht finden lässt, ist die Vergleichen der griechischen Welt mit anderen Welten. Doch hat er seine eigene jedenfalls grundsätzlich „eingeklammert,“ indem alles Fassbare nur als *endoxon* fassbar ist.

Die Idee, dass es eine für alle geschichtlichen Gedankenwelten und Traditionen umfassende einheitliche Welt gebe, ist eine metaphysische Voraussetzung, die sich bei Aristoteles selbst nicht nachweisen lässt, die eben ihre Wurzeln in den theologischen Problemen des Christentums hat. Der Ausdruck ‚Heilsgeschichte‘ wurde im 19. Jh. unter Einfluss Hegelschen Denkens entwickelt, doch die Idee eines Heilsplans Gottes, der die ganze Geschichte der Menschheit aufspannt zwischen der Sündenfall im Paradies, der Erlösung durch Jesus und dem Jüngsten Gericht ist schon im jüdischen Denken vorbereitet (natürlich nicht der spezifisch christliche Teil davon), ein bekanntes Zeugnis der christlichen Adaption davon gibt Augustinus in *De civitate Dei*, wo er den irdischen Staat vom Gottesstaat unterscheidet und letzterem die Priorität zuweist.

Aristoteles gibt seine „Theorie der Natur“ als die seiner Meinungswelt, und zwar nicht nur faktisch, sondern ausdrücklich, indem er in der Darstellung Verben und Substantiven verwendet, die ‚Meinung‘ ausdrücken. Seine Theorie der Natur begegnet uns in unserer Welt zunächst in Texten, Interpretationen, Meinungen, in der Erzählung einer Geschichte usw. als ein Bestandteil unserer Welt. Darin hat sie einen bestimmten Sinn. Wenn wir sie nun vor den Hintergrund unserer eigenen Verstehensbedingungen stellen, wird der Beitrag unserer eigenen Welt an diesem Sinn explizit, dann ist es möglich, diesen zu isolieren und die Texte in ihre eigene Welt zu transponieren. Was Aristoteles mit der Natur in seiner Meinungswelt machte, können wir verallgemeinern: jede Meinungswelt hat ihre Natur. Es gibt nicht nur keine Häuser, keine kulturellen Vorlieben usw. ohne Meinungswelt, sondern auch keine Natur.

Einige Bewegungen in der Philosophie des 20. Jh. haben zur Einsicht in die Vielheit der Welten geführt. Es haben sich Möglichkeiten ergeben, von einer Vielheit von Welten zu sprechen, ohne dass dies einfacher Relativismus oder auch blosser Kulturpluralismus wäre. Diese Denkrichtungen bleiben nach wie vor auf einen absoluten Massstab bezogen, was bei der auf einer Vielheit von DOXA beruhenden Vielheit von Welten nicht der Fall ist. Wie viele Spielarten des Realismus zu unterscheiden sind, so sind auch Spielarten, die die Vielheit der Welten begründen, zu unterscheiden. Für die hier vorliegende Frage nach der Theorie der Natur des Aristoteles scheint eine bestimmte davon relevant zu sein, keineswegs jede beliebige. Am wenigsten hat sie mit dem Begriff der Vielheit von Welten in der Logik zu tun, mehr mit dem, wovon Rorty, Goodman oder Apel, Feyerabend (in *Naturphilosophie*), gesprochen haben.

Wenn die Möglichkeit der Vielheit der Welten einsichtig geworden ist, dann kann das auch bei Aristoteles gesehen werden. Das tragende Argument für die Vielheit der Welten bei Aristoteles lautet, dass er konsequent seine Fragen und Untersuchungen, im Besonderen die sogenannten metaphysischen, im Rahmen von endoxa durchführt. Ein Vergleich kann dies erläutern. Was mit der stoischen Aussagenlogik geschehen ist, dass sie erst wieder verstanden wurde, als sie im 19. Jh. eigenständig entwickelt worden war, könnte mit der Philosophie von Aristoteles geschehen. Nachdem wir verstanden haben, dass die Grundlage und der Bezugspunkt unserer Reflexion und unseres Denkens unsere jeweilige Zeitlage und die zugehörigen Grundmeinungen sind, können wir entdecken, dass Aristoteles dies bereits schon gesehen und danach gehandelt hat – und zwar in konsequenterem Mass als wir es selbst machen.

Die bisher übliche Art der Geschichtsschreibung hat gewisse Züge des Kolonialismus. Sie ging – sofern sie nicht schlichte Nacherzählung war – grundsätzlich davon aus, dass sich eine Problemlösungskontinuität in dem Sinne finden lasse, dass sich Probleme und Fragen der Philosophie mit den zugehörigen Lösungen sozusagen auf eine Linie bringen liessen. D. h., man rechnete durchwegs mit einer identischen Welt, die man dann eben auch mit den eigenen Massstäben, allenfalls leicht korrigiert durch das unterdessen verfügbare bessere historische Wissen, messen könnte. Unter der Annahme der einheitlichen Welt und der Tatsache, dass wir von dieser heute mehr wissen als man früher wusste, leitete man ab, dass wir heute einen Fortschritt in verschiedenen Bereichen des Lebens, vielleicht sogar auch in der Philosophie zu verzeichnen hätten. Effektiv führt das dazu, dass das eigene Wissen als absolut gesetzt wird und alles andere daran gemessen wird, das ist eben geistiger Kolonialismus.

In der Ethnologie ist schon lange selbstverständlich geworden, dass zum Verständnis der Völker die Einordnung dessen, was sie sagen und tun, in ihre eigene Welt notwendig ist. Analogerweise müsste die Philosophiegeschichte damit beginnen, zunächst die jeweilige Welt der darzustellenden Epoche aufzusuchen und dann die Leistung der Philosophen darin aufzuzeichnen, nämlich die Reduktion der jeweiligen herrschenden Meinungen im allgemeinen auf ihre Prinzipien, auf die DOXA.

Von hartgesottenen Realisten werden Philosophen, welche gegen die realistische Position argumentieren gerne als Antirealisten bezeichnet (einige sind unten genannt, p. 128), doch zu Unrecht. Viele von diesen wollen nicht *gegen* eine Realität argumentieren, wie das *anti-* insinuiert, sondern dagegen, die je eigene Realität naiv als gegeben zu nehmen, ohne auf die eigenen Bedingungen zu reflektieren, unter denen wir sie wahrnehmen, über sie nachdenken, über sie etwas aussagen.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

Was ergibt sich, wenn man die mittelalterlichen Prämissen einmal, sei es nur methodisch, ausser Kraft setzt?

Wir nehmen als Ausgangspunkt die Funktion, die Aristoteles den endoxa, den gewohnten und herrschenden Meinungen gibt. Weit entfernt, eine Nebensache in der *Topik* zu sein, sind die endoxa und ihre Funktion vielmehr fundamental, im Besonderen für die Frage nach dem Ersten, für die Frage nach dem Sein, die Aristoteles entfaltet hat; dafür, dass die Frage durch die Rezeption in eine Lehre über das Seiende umgeformt worden ist, kann er nichts.

Die Grundmeinungen sind das ‚Gegebene,‘ das auf seine Anfänge und Prinzipien hin untersucht und befragt werden kann und muss. Platons *Sophistes* vermittelt die Einsicht, dass jegliches Behaupten über *sein* sinnlos wird und nur das Gespräch verhindert. Aristoteles hat dies erkannt und deshalb die endoxa als Grundlage für die Frage nach dem Sein gewählt, die aus der Position des Gastes aus Elea gestellt werden muss. Aristoteles macht aus dieser persönlichen, auf den Gast von Elea zugeschnittenen Position im Gespräch eine solche, die jeder einnehmen kann, indem er die topische Einstellung als gleichsam technischen Ersatz entwickelt.³⁴

In den Büchern, die die *Metaphysik* ausmachen, ist es keineswegs so, dass Aristoteles eine Substanz-Metaphysik aufzustellen versucht. Eines der vielen Zeichen dafür ist, dass alle, die das behaupten, glauben, diese Substanz-Metaphysik verbessern und korrigieren zu müssen, und zwar verschieden. Lässt man für ein Mal diese Tradition ausser Acht, zeigt sich, dass Aristoteles in diesen Büchern vielmehr die Frage nach dem Sein stellt, ausgehend von den endoxa und endend bei dem, was als DOXA bezeichnet werden kann. *Metaphysik* Λ ist der spekulative Entwurf dafür, in den Kapiteln sieben und neun entwickelt Aristoteles einen Begriff von *sein*, der wie folgt zusammengefasst werden kann:³⁵

Die noesis als Struktur der Meinungswelt begründet Sein und Wirklichkeit in dieser Welt; der jeweilige Inhalt einer Meinungswelt ist gegeben in den Grundmeinungen, die ich als DOXA bezeichne.

³⁴ Zur topischen Einstellung siehe den Anhang 7.6 und Erwin Sonderegger, 2012, Kapitel 3.1.3.

³⁵ Genaueres siehe Erwin Sonderegger, 2012, 483 und 493, sowie id., 2021, Introduction 1.3, und Chapters 6, 7 und 9.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

Da die Substanz-Metaphysik fehlt, fehlt auch die daran anschliessende Theologie. Man sagt üblicherweise, *Metaphysik* Λ enthalte die Theologie des reifen Aristoteles (neben vielen anderen siehe die Anmerkung von Werner Jaeger im Apparat zur Stelle), D. Ross nannte sie den Schlussstein im Gebäude seiner Philosophie. Es hat sich jedoch erwiesen, dass *Metaphysik* Λ keineswegs das späte Werk des reifen Weisen ist, sondern vielmehr der spekulative Entwurf des jungen Denkers. Die grundlegenden Überlegungen, die Suche nach dem jeweils Ersten, sind in topischer Einstellung geschrieben und müssen deshalb auch in topischer Einstellung gelesen werden.

So kommt es, dass einige bisher für unverzichtbar gehaltene Gewohnheiten aufgegeben werden müssen. Eines der Beispiele ist die Übersetzung von *ousia* mit ‚Substanz.‘ Das ist nicht nur vorkabelmässig falsch sondern auch begrifflich. *Ousia* ist nicht der Titel für eine Auskunft, nämlich Substanz, es ist ein Fragewort, der Titel, unter dem nach *sein* gefragt wird. Ein anderes Beispiel ist *energeia*, das gerne als Wirklichkeit oder Existenz, Vorhandenheit oder dergleichen verstanden wird. Es ist der Ausdruck für den Abschluss eines Werdensprozesses, in dem etwas seine bestmögliche Form, sein *eidos*, erhält. Wenn das geschieht, dann rückt das vorher Werdende als ein Seiendes in eine von einem Netz von Unterscheidungen aufgespannte Position einer Welt ein. Dazu kommen viele weitere Beispiele von irreführenden substantivischen Übersetzungen von Ausdrücken, die eigentlich Anführungen sind (‚Zweck‘ für *to hou heneka*, ‚Wesen‘ für *to ti estin* oder *to ti en einai* usw.)

Solche Gewohnheiten aufzugeben, fällt vielleicht leichter, wenn man zwei der oben behandelten materiellen Gegebenheiten berücksichtigt, die unsere Auffassung aristotelischer Texte von Grund auf verändert haben, nämlich zum einen die Entdeckung der Textsorte der Pragmatien durch Werner Jaeger, zum anderen die frühe Datierung von *Metaphysik* Λ und von Theophrasts *Metaphysik*.³⁶

Auch unsere eigene Situation führt zum Aufgeben gewisser Gewohnheiten, Aristoteles zu verstehen. Wir stehen in der Situation der Nachgeborenen, wir leben in einer hellenistischen oder, wenn man will, in einer spätantiken Phase. In unserer Welt stehen viele Traditionen nebeneinander, wir haben die Erinnerung an viele Welten. Nachdem die Entwicklung der Philosophie selbst als Reflexion auf ihre Welt zur Einsicht in die Möglichkeit vieler Welten geführt hat, kann dies nun auch bei Aristoteles gesehen werden. Gewiss hat Aristoteles nur mit einer Welt gerechnet, doch diese als durch *endoxa* bestimmt verstanden. In unserer heutigen Situation können wir mit einer Vielheit von Sets von *endoxa* rechnen und deshalb auch mit vielen Welten.

Viele der Aristoteles zugeschriebenen Thesen sind, wie schon gesagt, mittelalterlicher Herkunft, im Besonderen die zur Substanz-Metaphysik und zur Theologie. Sie stammen aus einer Welt, deren Grundlage ein Schöpfergott war, der nicht zuletzt aus machtpolitischen Gründen gegenüber

³⁶ Details zur Datierung von *Metaphysik* Λ und von Theophrasts *Metaphysik* siehe E. Sonderegger, 2020, III, 5.1.2.; weitere neue, teils abweichende, aber gut überlegte Vorschläge in den Kommentaren von Silvia Fazzo, Fabienne Baghdadarian, Lindsay Judson, Stephen Menn. Siehe auch Annick Jaulin / David Lefebvre (Hrsg.), *La Métaphysique de Théophraste, Principes et Apories*, Peeters Leuven 2015. Allerdings ändern alle klugen Überlegungen und Schlüsse nichts daran, dass es keine äusseren Anhaltspunkte zur Datierung gibt.

anderen behauptet werden musste. Der Philosophie fiel die Aufgabe zu, dieses Behaupten zu rechtfertigen und zu unterstützen. Die Position, eine allgemeine *philosophia perennis* und ewige Wahrheiten zu postulieren, hat Aristoteles hinter sich gelassen, indem er konsequent von den Meinungen und vom *pollachos legetai* ausging. Was sich bei Aristoteles aus Epochengründen nicht finden lässt, ist die Vergleichen der eigenen griechischen Welt mit anderen Welten. Doch hat er seine eigene jedenfalls grundsätzlich „eingeklammert,“ indem das, worüber sinnvollerweise argumentiert werden kann, nur als *endoxon* fassbar ist.

2.3.1 Substanz-Metaphysik

Um beurteilen zu können, ob und was für einen metaphysischen Gehalt die *Metaphysik* des Aristoteles enthält, müsste der Bezug auf eine von allen Parteien anerkannte Metaphysik möglich sein, und es müsste ein tragfähiger Begriff von Substanz verfügbar sein. Allseits anerkannte Merkmale von Metaphysik und Substanz müssten gegeben sein. Ich versuche, dieser Frage etwas Hintergrund zu geben. Es wird sich zeigen, dass beides nicht gegeben ist und dass bei Aristoteles weder ein Begriff von Substanz noch von Metaphysik zu finden ist.³⁷

Kant hat die Metaphysik ein „unhintertreibliches Bedürfnis“ und eine Naturanlage des Menschen genannt, den Menschen sogar ein *animal metaphysicum* bezeichnet (KrV B 21–22). Er beginnt die Vorrede zur ersten Auflage mit den denkwürdigen Sätzen (KrV A VII):

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alle Vermögen der Menschlichen Vernunft.
In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld.

Hegel hatte „ein gebildetes Volk ohne Metaphysik“ als eines beschrieben, das zwar „einen sonst mannigfach ausgeschmückten Tempel“ aber darin kein „Allerheiligstes“ habe. Nach der Aussage von Hegel erfolgte der Bruch mit der Metaphysik in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, 1787, denn mit diesem Buch sei das, was vorher Metaphysik hiess, „sozusagen mit Stumpf und Stiel ausgerottet...“ worden.³⁸ Wir halten natürlich die alten Griechen für ein gebildetes Volk, und auch uns selbst wollen wir nicht für gänzlich ungebildet halten, so ist wohl da wie dort mit einer Metaphysik zu rechnen. – Es fragt sich nur, ob das, was Kant und Hegel für ihre Welt gesagt haben, auch in anderen Welten gilt.

Für die geplante Überprüfung des Substanz- und Metaphysikbegriffs bei Aristoteles können Texte von Thomas von Aquin, Suarez, Baumgarten, Wolff, dienen, denn hier wird wohl sowohl der

³⁷ Manches in diesem Kapitel ist inhaltlich oder sogar dem Wortlaut nahe bei dem, was in meinem Kommentar zu *Metaphysik* A, 2020, unter II, 2.1. steht; ich verzichte darauf, überall die Nachweise zu geben.

³⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, Vorrede zur ersten Ausgabe, ed. Lasson, Meiner, Hamburg 1934, 4. – Das fällt in die Periode von 1781 bis 1806, die „fünfundzwanzig Jahren der Philosophie,“ siehe dazu Eckardt Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 2012.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

Intention als auch der Ausführung nach unbestritten Metaphysik betrieben. Ich beschränke mich bei diesem Referat auf die aller kürzesten und prägnantesten Aussagen.

Thomas bestimmt am Ende des Prooemiums seines Metaphysik-Kommentars die Metaphysik nach drei Hinsichten, woraus sich drei Namen für die Eine Wissenschaft ergeben. Sie heiße Theologie, insofern sie jene Substanzen betrachtet, die selbständig und göttlich seien, Metaphysik, insofern sie das Seiende als solches, und was diesem zukommt, betrachte, und schliesslich erste Philosophie, insofern sie die ersten Gründe der Dinge betrachte. Thomas von Aquin löst also das Dilemma von *Metaphysik E*, ob das angestrebte Wissen sich mit einem besonderen Gegenstand oder mit dem Seienden als solchem befasse,³⁹ dadurch, dass er beide Themen zwar einer einzigen Wissenschaft zuordnet, die aber je nach der Hinsicht, die sie anlegt, unter drei verschiedenen Namen auftreten kann.

F. Suarez hat in den *Disputationes Metaphysicae*, Disputatio XXXIII, Sectio 1 (vol. 2, 330) die ihm vorliegende scholastische Tradition zur Substanz wie folgt zusammengefasst:

Duplex est etymologia huius vocis substantia, nimirum, vel a subsistendo, vel a substando...
Die Herleitung dieses Wortes ‚Substanz‘ ist doppelt, nämlich entweder von ‚bestehen‘ oder von ‚darunterstehen‘ ...

Die erste Herleitung des Wortes wird erläutert mit

derivatum est hoc verbum ad significandum idem, quod existere, seu supermanere in esse,
Dieses Wort ist abgeleitet um dasselbe wie existieren oder im Sein verharren zu bedeuten,

die zweite mit

significat rem ita esse in se firmam et constantem ut possit aliam sustinere.
Es bedeutet, dass die Sache so stark ist, dass sie eine andere tragen kann.

Hauptmerkmale der Substanz sind also das Überdauern und das Etwas-anderes-Tragen, Für-anderes-Grundlage-sein.

Auf den ersten Blick scheint das, was Aristoteles und das, was Wolff machen, sehr verschieden zu sein. Doch bei genauerem Hinsehen merkt man, dass ihre Überlegungen sich in gewissen Grundzügen trotzdem sehr gleichen. Der Unterschied besteht darin, dass Wolff ‚von oben nach unten,‘ also deduktiv vorzugehen scheint, Aristoteles dagegen verwendet in seinen theoretischen Texten die in den *Analytiken* vorgestellten deduktiven Methoden gar nicht.

Wolff ist sehr bewusst, was er macht. In der Vorrede (*13) legt er dar, wie zu Resultaten zu kommen ist, nämlich durch Analyse der je behaupteten Sätze (das wären bei Aristoteles die *endoxa*). Ergebnis dieser Analyse sind Grundsätze. Wenn sie gefunden sind, können sie axiomatisch dargestellt werden. Und eben dies macht er in seiner Metaphysik. Ihm ist auch klar, dass die Metaphysik die ontologischen Voraussetzungen der Wissenschaft und des Alltags aufdecken muss. Das ist zum Teil sehr nahe bei dem, was wir bei Aristoteles lesen. Dennoch besteht ein

³⁹ Siehe Anhang 7.4.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

fundamentaler Unterschied, indem Wolff das erreichte Resultat axiomatisch darstellen will, während Aristoteles in seiner *Metaphysik* zeigen will, wie in der Frage nach dem Sein vorzugehen ist. Aristoteles führt uns auf den Weg hin zu den Anfängen, Wolff den Weg zurück. Das passt zur Bemerkung des Aristoteles im Rahmen der methodischen Einführung der *Nikomachischen Ethik*:⁴⁰

Es soll uns nicht verborgen bleiben, dass die Überlegungen, die von den Prinzipien ausgehen und die zu den Prinzipien hinführen, sich unterscheiden.

Auch für Aristoteles dient die in den *Analytiken* dargestellte Methode nicht der Gewinnung von Wissen, sondern der Darstellung erreichten Wissens, deshalb führt er seine Überlegungen in der *Metaphysik* in topischer Einstellung mit topischen Mitteln und nicht mit den in der *Analytiken* vorgestellten Methode durch.

Das oberste und erste Prinzip schien Wolff der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch zu sein, dann folgt der Satz vom Grund, den er zu beweisen sucht (*Ontol.* § 67f.). Den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch behandelt Aristoteles in *Metaphysik* Γ. Er nennt ihn 1005b18 *bebaiotate arche*, b22 *bebaiotate ...pason arche*, b33 *eschate doxa*, 1008a16 *bebaia doxa*, 1011b13 *bebaiotate doxa*, die stärkste Meinung, Überzeugung. Der Satz dient Aristoteles als Beispiel dafür, womit es die erste Philosophie zu tun hat und wie sie dabei vorzugehen hat. Sie sucht überall und immer und von allem das Erste, den Anfang, den Ursprung, all dies in topischer Einstellung. Das Widerspruchsprinzip ist weniger eine Behauptung über das Seiende im Ganzen (dazu hat sie viel zu viele Einschränkungen, und Hegel widerspricht deshalb sehr zu Recht), sondern eine Grundmeinung (deswegen bezeichnet Aristoteles dieses Prinzip als *doxa*), ohne deren Voraussetzung kein Gespräch möglich ist.

Was den Begriff der Wirklichkeit der beiden betrifft, sind sie einander mindestens insofern nahe, als beide darunter nicht Existenz verstehen. *Ontol.* § 174 heisst es, die *existentia* sei *complementum possibilitatis*, d. h. Wirklichkeit sei die Erfüllung der Möglichkeit, im Zusammenhang einer Welt. Wirklichkeit ist also keineswegs Existenz oder blosse Vorhandenheit, sondern bezogen auf die Möglichkeiten des Dings. So sieht es auch Aristoteles. Etwas ist dann wirklich, wenn es die möglichen Bestimmungen seines *eidōs* erfüllt hat.

Bei Wolff findet sich auch das einfache Argument gegen den scholastischen Begriff der Substanz, *Ontol.* § 771: Wenn *substantia* ein *ens, quod per se subsistit et sustinet accidentia* sein soll, dann muss man zugeben, dass kein uns bekannter Körper unabhängig von einem anderen bestehen kann, und doch gelten die Körper als Muster von Substanz, besonders bei jenen, die immer noch glauben, „dieses Pferd da“ sei für Aristoteles das eigentlich Seiende.

Das waren Beispiele alter Metaphysik; es scheint nicht, dass sich die darin befindlichen Begriffe von Substanz und Metaphysik bei Aristoteles nachweisen lassen. Seine *Metaphysik* ist nicht be-

⁴⁰ A 4, 1095a30–33.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

hauptsächlich, nicht deduktiv, und das Merkmal, Grundlage zu sein, kommt dem hypokeimenon zu, nicht der ousia.

Unterdessen hat sich eine moderne Metaphysik etabliert.⁴¹ Die alte reicht mindestens bis ins 19. Jahrhundert, die neue beginnt spätestens in der Zeit, da sich analytische Philosophen mit Metaphysik zu befassen beginnen.⁴² Themen der alten Metaphysik sind im Sinne der *metaphysica generalis* das Seiende als solches, und was ihm eigen ist, also Ontologie, im Zentrum steht der Begriff der Substanz und die zugehörigen Kategorien, auch die Frage nach dem ontologischen Status des Allgemeinen. Themen der *metaphysica specialis* sind Themen Gott, Welt und Seele. Die moderne Metaphysik scheint eine Kategorienlehre sein zu wollen.⁴³ M. J. Loux nennt in seiner Einführung in die Metaphysik als deren Themen: Universalien, abstrakte Gegenstände, Individuation, Modalitäten, Identität über die Zeit, Natur der Zeit. Loux übernimmt von Aristoteles das Grundthema *being qua being*, das bei ihm aber zur Frage nach den Kategorien führt, unter die die Dinge fallen (S. 11), was wiederum unaristotelisch, sondern eben modern ist. Die Hauptfrage der modernen Metaphysik sei die Frage danach, welche Dinge es gebe, und, ob es die Dinge, von denen wir meinen, es gebe sie, wirklich auch gebe. Beispiele dafür sind körperliche Dinge und deren Eigenschaften, Ereignisse, Relationen, Substanzen, Aussagen, Zustände (S. 16). Existenz ist aber keine Frage bei Aristoteles. Natürlich kritisieren das die modernen Philosophen als dessen Versäumnis.

Van Inwagen und Sullivan behandeln als Themen der modernen Metaphysik Modalität, Raum und Zeit, *persistence and constitution*, Verursachung, Freiheit und Determinismus, das Mentale und das Physische.⁴⁴ Stichworte der alten Metaphysik sind in ihrer Darstellung das Seiende als solches, erste Gründe, unveränderliche Dinge; Kategorien des Seins und Universalien, Substanz. Sie schreiben:

The following theses are all paradigmatically metaphysical:

- Being is; not-being is not [Parmenides];
- Essence precedes existence [Avicenna, paraphrased];
- Existence in reality is greater than existence in the understanding alone [St Anselm, paraphrased];
- Existence is a perfection [Descartes, paraphrased];
- Being is a logical, not a real predicate [Kant, paraphrased];
- Being is the most barren and abstract of all categories [Hegel, paraphrased];
- Affirmation of existence is in fact nothing but denial of the number zero [Frege];

⁴¹ Zur Unterscheidung von alter und neuer Metaphysik siehe Thorsten Streubel, *Kritik der philosophischen Vernunft*, Springer, Wiesbaden 2015.

⁴² Siehe dazu Jürgen Mittelstrass, *Leibniz und Kant*, de Gruyter Berlin 2011, 241ff.

⁴³ So schon Hegel, in der *Logik*, Erster Teil, Vorrede zur zweiten Ausgabe, ed. Lasson, S. 10. – Als typische Vertreter der modernen Metaphysik könnten gelten: Chisholm, Barry Smith, Loux, Strawson, Hamlyn, Benardete, Peter van Inwagen.

⁴⁴ Von van Inwagen und Meghan Sullivan stammt der Artikel *Metaphysics* in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), zu finden unter:

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/metaphysics/>>.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

- Universals do not exist but rather subsist or have being [Russell, paraphrased];
- To be is to be the value of a bound variable [Quine].

Tabelle 2.2: van Inwagen, Beispiele metaphysischer Thesen

Aus beiden Referaten folgt, dass es das Ziel auch der modernen Metaphysik ist, zu bestimmten Themen Thesen zu entwickeln.

2.3.1.1 Gründe gegen die Gleichung von ousia mit Substanz, kurz zusammengefasst

1.

Das einfachste Argument gegen die Gleichung von *substantia* mit ousia, lautet, dass das lateinische Wort nicht ousia, sondern hypokeimenon und hypostasis übersetzt. Das war Tertullian, Augustinus und Boethius noch klar. Zu der Bezeugung des Wortes *substantia* und dazu, wie, wann und warum es zur Übersetzung von ousia gebraucht wurde, siehe Anhang 7.1.

2.

Auch funktionell entspricht Substanz nicht der ousia. Der Begriff der Substanz ist in der Rezeption primär dafür entwickelt worden, um in realistischer Umgebung theologische Probleme zu lösen, Fragen der Trinität und der Person Christi, der Transsubstantiation, das sind nicht aristotelische Probleme.⁴⁵ Wenn er zur Lösung anderer Probleme herangezogen wurde, erwies er sich als in sich widersprüchlich und war sofort sehr kontrovers. Im Denken der modernen Zeit spielt er keine Rolle mehr.

In *Metaphysik E 2*, wo Aristoteles das Programm für ZHΘ entwirft, ergibt sich die Notwendigkeit, von ousia zu sprechen, dadurch, dass die Einheit des vielfältigen Gebrauchs von *to on* geklärt werden muss, denn *sein* ist offensichtlich weder univok noch schlicht aequivok. Ousia macht im Bezugsgefüge des *pros hen legesthai* den Bezugspunkt aus, dieser heisst deshalb auch *prote ousia*, und dies ist primär der Titel einer Frage, nicht eine Antwort.

⁴⁵ Zur Transsubstantiation siehe: Albert the Great, *On the Body of the Lord*. Translated by Sr. Albert Marie Surmanski, OP (The Fathers of the Church. Mediaeval Continuation, Vol. 17), Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2017. Natürlich haben sich auch Thomas von Aquin und andere mit der Frage befasst.

3.

Für den Begriff der Substanz ist der Begriff der Existenz konstitutiv (siehe Descartes), dem entspricht bei Aristoteles eigentlich nichts. *To hoti* bezieht sich als Anführung auf unsere Rede, *energeia* als Wirklichkeit meint die Erfüllung der Wesensmerkmale. Das Substantiv *hyparxis* ist nacharistotelisch, während das Verb schon seit Homer bezeugt ist, doch in der Bedeutung „beginnen“; die Bedeutungsentwicklung zu „faktisch vorliegen, vorhanden sein“ kommt erst kurz vor Aristoteles in Gang.

Mit dem modernen Begriff der Substanz hängt eng der des Subjektes zusammen. Die Substanz hat ihre Führungsrolle an das Subjekt abgegeben. Deutlich wird das bei Kant, welcher Substanz und Akzidens in die Kategorie der Relation stellt, unmittelbar ist das bei Hegel zu lesen, der sagt, es komme alles darauf an, „das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.“⁴⁶ Die Begriffstrias Substanz, Subjekt und Existenz spannen eine Welt auf, die nicht die des Aristoteles ist.

4.

Der Begriff der Substanz ist in sich problematisch. Nimmt man ihn ernst, gibt es nur eine Substanz; um viele Substanzen zuzulassen, muss der Begriff schwammig werden, denn nichts von dem, was uns umgibt, ist im erforderlichen Sinne selbständig. So taugt er nichts mehr.⁴⁷

5.

Das selbständige Einzelding soll Muster der Substanz sein. Man meint, sich für diese Behauptung auf die *Kategorienschrift* stützen zu können, wo *ho tis anthropos* als Einzelding und eben dieses als Substanz zu verstehen sei. Dieser Ausdruck meint aber gar nicht das Einzelding.⁴⁸

Zur Frage des *ho tis anthropos* zitiere ich aus meinem Kommentar zu *Metaphysik Z* (ed. 2012) (169–171):

Im Ausdruck *ho tis anthropos* ist das Indefinitpronomen in einer Art gebraucht, die zwar umgangssprachlich selten nachweisbar ist, aber gerade im ersten Satz von Platons *Sophistes*

⁴⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Wessels, Vorrede, p. 13–14.

⁴⁷ Einer der ersten, der davon spricht, ist Boethius in den *Theologischen Traktaten*.

⁴⁸ Das hat auch Robert Fluck, *Oὐσία als Einzelnes und Allgemeines*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, 45, bemerkt (siehe aber auch Wolff, p. 44); Fluck befasst sich primär mit dem scheinbaren Widerspruch, dass *οὐσία* bei Aristoteles gelegentlich das Einzelding, gelegentlich Allgemeines meint. Er löst diesen dadurch auf, dass er unter ‚Einzelding‘ das sich selbst reproduzierende Lebewesen meint, das sich identisch bleibt (insofern allgemein ist), auch dann, wenn es sich im Laufe seines Lebens wandelt (insofern je und je einzeln ist). S. 335: „Das Sein des Individuums umfasst demgemäss Allgemeinheit und Individualität als Momente seines Seins.“ Die widersprüchlichen Bestimmungen werden durch die selbstbezügliche Bewegung des Individuums in seinem faktischen Sein vermittelt, Individualität und Allgemeinheit sind die Momente dieser Bewegung. Die Vermittlung ist dialektisch. Träger des Ganzen ist das stoffliche, materielle Individuum. Dieses hat eine Doppelnatur, deshalb die scheinbar widersprüchliche Verwendung von *οὐσία* durch Aristoteles. – Einleuchtend hat Fonfara, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*, Berlin/New York 2003, den Widerspruch zum scheinbaren erklärt, da jeweils verschiedene Hinsichten angewendet würden.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

vorkommt: καὶ τόνδε τινὰ ξένον ἄγομεν...., „wir kommen selbst und bringen diesen Gast da mit“ („diesen Gast“: „einen gewissen Gast, diesen da...“).⁴⁹

Das Ungewöhnliche dieses Ausdrucks besteht darin, dass das Indefinitpronomen in attributiver Wortstellung zwischen Artikel und Substantiv steht.⁵⁰...

Indefinitpronomen und bestimmter Artikel bilden einen Gegensatz. Ὁ ἄνθρωπος heisst „der <bestimmte> Mensch“ individuell oder generell. Ἄνθρωπός τις heisst „irgendein Mensch <unbestimmt welcher>.“ Man kann sich damit auf einen konkreten einzelnen Menschen beziehen, den man aber nicht genauer nennen will oder kann. „Irgendein bestimmter Mensch hat dieses Verbrechen begangen – aber ich oder man weiss nicht, welcher es war.“ Im Ausdruck ho tis anthropos verbindet sich die Bestimmtheit des bestimmten Artikels mit der Unbestimmtheit „im jetzigen vorliegenden Fall.“

Der Sinn des Ausdrucks ist dann „der Mensch, wie er bestimmt und einzeln ist, aber gleichgültig welche Bestimmtheiten er in diesem Falle gerade hat.“

Dann ist nicht der faktisch existierende einzelne Mensch gemeint,⁵¹ denn in diesem sind die einzelnen Bestimmungen schon realisiert, die ousia empfängt die weiteren akzidentellen Bestimmungen erst noch, allenfalls nacheinander sogar gegensätzliche (*Cat.* 4a10.11). Es ist der Mensch im Blick, dessen ousia durchaus ihr bestimmtes Beiläufiges hat, wobei aber gleichgültig ist, was davon gerade realisiert ist. Es scheint den „heimatlosen Gegenständen“ zu entsprechen, von denen Meinong spricht.⁵² „Der Irgendwie-Mensch“ ist deutsch sehr ungewöhnlich, die Übersetzung „irgendein Mensch“ dagegen führt sofort zu Missverständnis, da in dieser Weise aus vielen irgendeiner ausgesucht wird, ho tis anthropos ist kein extensionaler Begriff. Man könnte vielleicht ergänzend sagen „der irgendwie-<bestimmte> Mensch.“

⁴⁹ Zu τις siehe Kühner-Gerth, *Griechische Grammatik*, § 90, 5. Am nächsten kommt vielleicht eine solche Ausdrucksweise wie *Protag.* 334c8 ἐπιλήσιμων τις ὢν ἄνθρωπος. – A. Pronay, 1984, hat dieser singulären Ausdrucksweise einige Überlegungen gewidmet. Bezogen auf den Ausdruck τὸ τι λευκὸν kommt er zum Schluss (40), dass damit das eine „im Sinne absoluter Individualität“ bezeichnet werde. – B. Dumoulin, 1983, 69, hat behauptet, Ausdrücke dieser Art kämen nur in der *Kategorienschrift* und in *Topik*, nicht aber in der *Metaphysik* vor. Dagegen ist zu sagen, dass jedenfalls auch *Pol.* 1283a4 einen solchen Ausdruck enthält, τὸ τι μέγεθος, aber auch *Metaphysik Z* 4, 1030b8 ἀλλὰ τινὲ λόγῳ, einen solchen voraussetzt. *Anmerkung aus Metaphysik Z*, S. 169, *Ann.* 67

⁵⁰ Der Ausdruck als Ganzer meint etwas, er wird auch als Ganzer dekliniert (τόν τινα ἄνθρωπον). Gewisse Vorstufen dieser ungewöhnlichen Ausdrucksweise lassen sich in Fügungen wie Sophokles *Oedipus Rex* 106f. finden: τούτου θανάοντος νῦν ἐπίστελλει σαφῶς τοὺς αὐτόντας χειρὶ τιμωρεῖν τινας, „Nach seinem Tod trägt er jetzt klar auf, sich an den Mördern zu rächen, wer sie auch seien.“ Das auf αὐτόντας bezogene Indefinitpronomen gibt an, dass die Mörder bestraft werden sollen, es ist allerdings noch unbekannt, wer sie sind; oder Sophokles *Oedipus Kolonos* 288f. ὅταν ὁ κύριος παρῆ τις, „wenn der Herr – wer auch immer es sei – gegenwärtig ist.“ Weitere Belege für τις beim Artikel, besonders bei ὁ μὲν τις...ὁ δὲ...: Eur. *Medea* 1141, *Hekabe* 624, Pl. *Phaid.* 99b6, *Phil.* 13c1, Herodot, 1,127, 3, Xenophon, *Cyr.* 3.2.10, *Xen. Symp.* 2.6., Aristoph. *Ploutos* 162-164 usw. – Beispiele für die seltene Voranstellung des Indefinitpronomens vor dem Bezugswort siehe Ed. Schwyzer, 1950, II, 213, *Ilias* 1, 62 ἀλλ' ἄγε δὴ τινὰ μάντιν' ἐρείομεν; „Sollen wir denn einen Seher fragen...?“ in diesem Beispiel allerdings dennoch Enklisenstellung; 16, 406 ὡς ὅτε τις φῶς, „...wie denn etwa ein Held...“ – *Metaphysik Z* 4, 1030b8 ἀλλὰ τινὲ λόγῳ ist mir sprachlich unverständlich geblieben. *aus Metaphysik Z*, S. 170

⁵¹ „Irgendein Mensch“ nach Isidor, *Etym.*, II, 26, 6: *ut aliqui homo vel aliqui equus*; auch nach H. Bonitz, 300, soll der Ausdruck *res singulas et concretas*. erfassen – und das ist bis heute *communis opinio*.

⁵² Das, was R. M. Chisholm, 1982, 37-52, spez. 49, über die unvollständigen Gegenstände im Anschluss an Meinong sagt, trifft genau auf ὁ τις ἄνθρωπος zu.

Das bereits vollbestimmte, konkrete Einzelwesen kann nicht Unterlage, tragender Grund weiterer kategorialer Bestimmungen sein; es kann die Bestimmungen, die es qua konkretes Einzelwesen schon hat, nicht als *prote ousia* erst noch empfangen.

6.

Schliesslich kann darauf hingewiesen werden, dass Aristoteles am Ende von *Cat. 2* τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ, „die Individuen und das der Zahl nach Eine,“ von *ho tis anthropos* unterscheidet,⁵³ denn dieser erfüllt immer beide Bedingungen der *Ousia*, er ist weder in einem Zugrundeliegenden noch wird er von einem solchen ausgesagt, jenes aber nicht notwendig, denn es kann in einem Zugrundeliegenden sein (z. B. ein bestimmtes grammatisches Wissen ist im Wissenden). Wenn aber irgendetwas Einzelseiendes ist, dann wohl das Individuum und das der Zahl nach Eine. Sonach sind das Einzelseiende und *ho tis anthropos* verschieden.

Wenn sich erweist, dass die Gleichung von *ousia* mit Substanz nicht zu Recht besteht, dann gibt es auch keinen Grund mehr, im *Corpus Aristotelicum* eine Substanz-Metaphysik zu suchen.

2.3.1.2 Wenn nicht die Behauptung der Substanz als des eigentlich Seienden den Kern der *Metaphysik* ausmacht – was dann?

Aristoteles geht von den Einsichten Platons im *Sophistes* aus.⁵⁴ Platon hat dort das Scheitern des Gesprächs dargestellt, da alle am Gespräch Beteiligten nur noch neue Behauptungen über das Sein aufstellten. Es ergab sich die Notwendigkeit, dem philosophischen Gespräch einen neuen Boden zu geben. Das Erste, was zu tun ist, ist, mit den Behauptungen über *sein* aufzuhören, und danach zu fragen. Die herrschenden Meinungen, die unausdrücklich mit jeder beliebigen Aussage mitbehauptet werden, sind das Feld für diese Fragen. Für diese herrschenden Meinungen sind die Grundmeinungen zu suchen, das Insgesamt dieser nenne ich *DOXA*.

Platons *Sophistes* ist das Vorbild dafür, dass für die Frage nach dem Sein von den herrschenden Meinungen auszugehen ist, und der Dialog zeigt auch, wie das zu tun ist. Die wichtigsten Vertreter von herrschenden Meinungen sind für Platon die Ideenfreunde und die Somatiker. Die Ersten behaupten, das Sein sei etwas Statisches (*stasis*), denn die Ideen bewegen sich ja nicht, die Zweiten sagen, Sein sei Bewegung, denn alles, was wir um uns herum sehen, befindet sich in irgendeiner der Arten von Bewegung. Platons Pointe besteht darin, keiner der beiden Gruppen zuzustimmen und keine abzulehnen, sondern beide zusammenzufassen: *sein* ist *kinesis und stasis*. Das Sein ist also zugleich als Stand und als Bewegung zu bestimmen, *sein* heisst jetzt also „keine Bewegung haben und zugleich sich bewegen.“ Dies ist aber keine neue Behauptung Platons, sondern bloss das Resultat der Analyse der herrschenden Meinungen.

⁵³ Siehe meinen Kommentar zu *Metaphysics* Λ, 2020, 91.

⁵⁴ Ich referiere hier im Kommentar zu *Metaphysik* Z, 2012, Teil I, Kapitel 2, näher Ausgeführtes.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

Platon hat dem unbehauptenden, bloss noch die herrschenden Meinungen analysierenden Denken, in der Figur des Gastes aus Elea eine Gestalt gegeben. Im Zusammenhang mit dieser Analyse bildete Platon eine neue Art von Begriffen, die Anführungen, Zitierungen aus der faktischen Rede, die den Hörer an das erinnern, was er denkt, wenn er diese Redewendungen gebraucht. Die ersten Anführungen sind τὰυτόν und θάτερον. Aristoteles bildete diese Begriffstyp systematisch und quantitativ massiv aus. Ein sehr grosser Teil seiner Begriffe sind Anführungen.⁵⁵ Als DOXA über das Sein ergeben sich im *Sophistes* die sogenannten fünf obersten Gattungen, siehe Tabelle 2.3.

– to on, <i>sein</i>	Problembegriff und Titel der Frage
– kinesis und stasis, Bewegung, Stand	Seinsbegriffe, gewonnen aus den Meinungen der Somatiker und der Ideenfreunde
– tauton und thateron, Identität, Differenz	Reflexionsbegriffe

Tabelle 2.3: Platons „Fünf oberste Gattungen“

Aristoteles hat als die entscheidende Frage Platons, die weitergeführt werden muss, die Frage nach dem Sein, nicht die nach dem Guten, aufgegriffen. Er wiederholt diese Frage in der *Metaphysik* auf eigenem Frageniveau und mit erweiterten Mitteln. Wenn Aristoteles die Frage des *Sophistes* verstanden hat und selbst wiederholt, dann wäre es ein ganz unbegreiflicher Verlust des Problembewusstseins, in dieser Wiederholung der Frage nach dem Sein einfach zu behaupten, „dieser real existierende Mensch da“ und „dieses konkrete Pferd da“ seien prote ousia, d. h. jenes Erste und Eine, im Hinblick worauf unsere vielfältige Seinsrede ihre Einheit hat.

Ebenfalls bei Platon hat Aristoteles gesehen, dass die Frage nach der Rede der Frage nach dem Sein zwingend vorangehen muss, denn in der Rede selbst sind Meinungen über *sein* enthalten. Die Schriften des *Organon* dienen eben dieser Klärung, die Mittel dazu fasse ich als topische Einstellung zusammen (siehe Anhang 7.6), zentral darin ist die Reflexion über das pollachos legomenon.

Die Artikulierung der DOXA über das Sein kann auch bei Aristoteles unmöglich in einer neuen These über das Sein bestehen. Hingegen muss sie notwendig von tatsächlichen Meinungen auszugehen, denn, wenn jemand etwas anderes als die Bisherigen als das eigentlich Seiende behaupten wollte (z. B. die Substanz statt der Ideen), so wäre auch dies wieder nur eine neue Einzelmeinung, und die Aufgabe, sie zu prüfen, begänne von neuem. Es entspricht der Ansicht vieler, dass es eher Aufgabe der Philosophie sei, das jeweils Selbstverständliche zu analysieren als diesem irgendeine neuen originellen eigenen Meinungen zuzufügen; Aristoteles hat das getan.

⁵⁵ Näheres zu den Anführungen siehe E. Sonderegger, 2012, I, 3.2.

2.3.2 Theologie

Für die Frage, ob Aristoteles eine Theologie entwickelt habe oder nicht, muss man sich daran orientieren, wie Theologien faktisch aussehen.⁵⁶ Dafür kann vielleicht schon Hesiods *Theogonie* dienen, gewiss aber Texte von Epikur, von der Stoa, Philodems *Περὶ θεῶν*, Ciceros *De natura deorum*, Philo von Alexandrien *De Mundo*, die *Theologia Aristotelis* und einige neuplatonische Texte. Man wird dann rasch sehen, dass bei diesen Texten von ganz anderem die Rede ist als in *Metaphysik A*.

J. Mansfeld hat eine kleine Liste einschlägiger Fragen, die für eine Theologie charakteristisch sind, zusammengestellt:⁵⁷

- Fragen zur Existenz und zu den Attributen der Götter,
- Fragen zur göttlichen Vorsehung, zur Beziehung zwischen den Göttern und Menschen,
- Fragen zu unserem Wissen von den Göttern.

Tabelle 2.4: Merkmale einer Theologie

Hiervon ist in *Metaphysik A* nichts zu finden.

Ohne Zweifel ist die Gottesfrage ‚natürlich.‘ Für alle Kulturen, sogar für alle Welten ist etwas wie eine religiöse Einstellung oder ein allfälliger Ersatz dafür normal, sogar unverzichtbar. Sie ist eines der verschiedenen Mittel, eine jeweilige Gemeinschaft zu einigen. In *Metaphysik A* geht es aber nicht um Fragen der natürlichen Theologie.

Nun sollen einige Punkte angeführt werden, die gegen die Auffassung von *Metaphysik A* als Theologie sprechen und den Blick dafür frei machen, in *Metaphysik A* einen spekulativen Entwurf über *sein* zu sehen, der es erlaubt, die Frage nach dem Werden zu beantworten.

Statistisches Argument gegen die Theologiebehauptung

Die Worte ‚Gott‘ und ‚göttlich‘ treten in *Metaphysik A* schlicht zu wenig häufig auf, wenn der Text ein theologischer sein sollte. Genau gezählt erscheinen beide Worte 11 Mal im Text von *Metaphysik A*. Die Rede von Göttern 1074a30–b9 ist ausdrücklich auf den Mythos und die kulturellen Götter der Griechen bezogen, dieser Exkurs wird am Schluss als Darstellung der *patrios doxa* bezeichnet. Diese Stelle mit vier Belegen fällt also ausser Betracht. An diesen Stellen wird das Wort ‚Gott‘ von Tricot und Reale in ihren Übersetzungen klein geschrieben, wenn sie den ‚wirklichen Gott‘ meinen, schreiben sie den Anfang des Wortes gross.

⁵⁶ Zum ganzen Fragenkomplex siehe den Kommentar zu *Metaphysik A* (2020) II, 2.2, worauf ich mich hier beziehe und allenfalls auch zitiere.

⁵⁷ J. Mansfeld, „Sources“ in: K. Algra et al. (Hrsg.), *The Cambridge Companion of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 453.

So verbleiben also 7 Nennungen von ‚Gott‘ und ‚göttlich.‘ Sie sind konzentriert auf zwei Stellen, 1072b23–30 und 1074b16–b26, also insgesamt 17 Zeilen. An der ersten Stelle ist genau genommen nicht von Gott, sondern von unserer Meinung von ihm die Rede. Wir schreiben Gott sowohl Vernunft als auch einen Lebensstil zu, der den des Menschen übertrifft. Das, was wir uns unter Gott vorstellen, kann uns helfen, zu verstehen, was jetzt an dieser Stelle unter nous zu denken ist. Die Stelle 1072b30, τοῦτο γὰρ ὁ θεός, ist keineswegs eine Existenzbehauptung, sondern heisst ‚das verstehen wir unter ‚Gott‘.‘ Das sieht sogar der sonst theologisch interessierte De Koninck so. Die zweite Stelle enthält zwei Mal den Superlativ theiotaton. Damit ist gemeint, dass der nous alles andere überragt.

Wenn wir dagegen beispielsweise die Übersetzung von Tricot prüfen, lesen wir 16 Mal *Dieu* (gross geschrieben) und *divin* als Attribut, 4 Mal *dieu* von den griechischen kultischen Göttern. Dazu kommen 5 Mal *premier Moteur*, 33 Mal grossgeschriebene Wörter wie *le Bien, la Pensée, l'Intelligence, le Principe* u. ä. wobei aus den Anmerkungen klar wird, dass damit immer Gott gemeint ist. Den 7 Nennungen von θεός oder θεῖον im Text stehen also etwa 50 Nennungen von Gott meinenden Wörtern in der Übersetzung gegenüber. So kann beim Lesen der Übersetzung leicht der Eindruck entstehen, es sei unentwegt die Rede von Gott, doch das liegt nur an der Übersetzung. In der Übersetzung von Reale sieht es nicht besser aus. Es kommen zahllose grossgeschriebene *Egli* und *Lui* dazu, sowie häufige Ergänzungen von *divina* zu *Intelligenza* u. ä. ohne dass dies im griechischen Text stünde.

In *Metaphysik* Λ selbst spielt Theologie weder dem Wort noch dem Begriff noch der Sache nach eine Rolle. Das Wort theologike kommt in *Metaphysik* Λ selbst nicht vor, allerdings aber theologos (*Metaphysik* Λ 6, 1071b27, 10, 1075b26; weiter auch in N 4, 1091a34, und B 4, 1000a9). Damit bezeichnet Aristoteles jedoch ältere Denker, die ein anderes Projekt als er in *Metaphysik* Λ verfolgen. In *Met* Λ sind die theologoi Negativbeispiele, er will sich von ihnen abheben.

An gewissen Stellen spricht aber Aristoteles tatsächlich von theologike <episteme>, z. B. in *Metaphysik* A 2 oder E 1, nicht jedoch in *Metaphysik* Λ. Was meint er damit? In der Regel stehen die Bemerkungen zur Theologie im Rahmen von Gliederungen des Wissens. Diese wollen wir jetzt betrachten.

Systematisches Argument gegen die Theologiebehauptung

Mögliche Fragen nach Gott und Göttern, soweit es nicht kultische oder literarische Fragen sind, gehören im Rahmen der griechischen Philosophie primär in die Physik, da die Götter als beseelte Wesen gedacht werden und die Seele gehört als ein Naturseiendes zur Physik im antiken Sinne.

In der aristotelischen Darstellung ist Theologie eine Art des theoretischen Wissens.⁵⁸ Er befasst sich an mehreren Stellen mit diesem Thema.⁵⁹ Aus den in der Anmerkung genannten Stellen wähle ich *Metaphysik* E 1 zur Klärung der Position der Theologie im Ganzen des Wissens, denn

⁵⁸ Cf. hierzu Kommentar zu *Metaphysik* Λ, (2020) Teil II, 2.2.3.

⁵⁹ In *Metaphysik* A 1–3 geht es primär um den Unterschied zwischen theoretischem und poetischem Wissen;

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

immer schon und immer wieder wird *Metaphysik E* dafür eingesetzt, die theologischen Interpretation zu rechtfertigen – neben dem angeblich völlig selbstverständlichen Fall von *Metaphysik Λ*. Zu *Metaphysik E* siehe Anhang 7.4.

In *Metaphysik Γ* und in *Metaphysik E* entwirft Aristoteles das Konzept eines noch zu suchenden Wissens. Zu diesem Zweck entwirft Aristoteles ein System des Wissbaren und des darauf bezüglichen Wissens. Die Gliederung des Wissens in *Metaphysik E* 1 steht also im Rahmen der Frage, welche Gattung der ousia und welches darauf bezogene Wissen den ersten Rang hätten. Die Antwort muss natürlich lauten: Es wird keine Gattung der ousia gesucht, sondern die ousia als jenes Erste und Eine, das unsere Seinsrede leitet. Es kann gefunden werden, wenn wir unsere Meinungen über das Seiende auf ihren Grund hin befragen.

Jedes dianoetische Wissen fragt nach den Gründen in seinem spezifischen Gegenstandsgebiet. Daneben kann man sich aber auch ein Fragen vorstellen, das sich nicht das Seiende als dieses oder jenes vornimmt, sondern das Seiende als solches. Ein solches Fragen ist erst noch zu entwickeln und ein entsprechendes Wissen ist erst noch zu suchen.

Aristoteles stellt es so dar, dass alles Wissen überhaupt sich entweder dem praktischen, dem poetischen oder dem theoretischen Wissen zuordnen lasse. Die Vollständigkeit der dreifachen Unterscheidung wird durch eine doppelte ausschliessende Disjunktion erreicht. Zuerst kann das zwischenmenschliche Handeln von allen anderen dianoetischen Tätigkeiten unterschieden werden. Auf das erstere bezieht sich das „praktische Wissen,“ die Ethik. „Praktisch“ hat hier nicht den modernen Sinn, in dem wir von einem „praktisch begabten Menschen“ oder einer „praktischen Einrichtung,“ oder allgemein vom Praktischen im Gegensatz zum Theoretischen sprechen. „Praktisch“ ist zu verstehen vom Verb her, von dem das Wort hergeleitet ist, πράττειν, handeln. Die erste Unterscheidung trennt also das Wissen um das zwischenmenschliche Handeln von allem anderen Wissen.

Innerhalb dieser anderen Tätigkeiten lässt sich nach dem Gesichtspunkt des Zwecks des Wissens ein Wissen, das als Zweck das Herstellen von etwas hat, unterscheiden von einem nicht-herstellenden Wissen. Das erste nennt Aristoteles poetisches Wissen, das zweite theoretisches Wissen. Zu diesen zwei Disjunktionen hinzu stellt Aristoteles die Frage nach der Lage oder dem Ort des bewegenden Grundes. Beim praktischen Wissen (: Ethik) liegt der bewegende Grund im

eine weitere Stelle ist *Metaphysik Γ* 1–3 (und K 3), genannt die ‚Ontologik‘; Hauptthemen sind hier die Teile der Philosophie in ihrem Verhältnis zu den Arten der Ousia, das Verhältnis von Dialektik, Sophistik und Philosophie zueinander sowie der Unterschied zwischen Physik und Erster Philosophie;

in *Metaphysik Z* 11 kommt die Physik als Zweite Philosophie zur Sprache;

Metaphysik E 1 (und K 7) ist die wichtigste Stelle; sie steht im Rahmen der Unterscheidungen zwischen praktischer, poetischer und theoretischer Philosophie; letztere wird ihrerseits unterschieden in Theologik (= Erste Philosophie), Physik und Mathematik;

Metaphysik Z 1 handelt vom immer gesuchten Wissen, ΖΗΘ generell von der ‚Ersten Philosophie‘, welche die πρώτη οὐσία zum Thema hat;

in *Physik B* 2 behandelt Aristoteles den Unterschied zwischen Mathematik und Physik;

schliesslich ist auch *Nikomachische Ethik Z*, 3 (1139b14ff), zu nennen, wo die dianoetischen aretai vorgestellt werden.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

Handelnden selbst; die Ausführung der Handlung ist die ἐνέργεια des Handelnden. Beim herstellenden Wissen liegt der bewegende Grund im Herstellenden, nicht im Hergestellten, dieses ist das ἔργον, das Resultat des Herstellens, und etwas ausserhalb des Herstellenden; beim Natureseienden, dem Gebiet der Physik, liegt das Prinzip der Bewegung in diesem selbst, und die Vollendung davon ist κίνησις. Daraus ergibt sich die Tabelle 2.5.

Art des Tuns	arche kineseos	Resultat des Tuns; Seinsweise	Form des Wissens
Handeln	im Handelnden	im Handelnden; energeia	Ethik (praktisch)
Herstellen	im Hersteller	ausserhalb des Herstellers; kinesis	Techne (poietisch)
Betrachten	im noeton, im Betrachteten	im Betrachtenden; energeia aute heautes heneken	erste Philosophie / theologike (theoretisch, spekulativ)

Tabelle 2.5: Arten des Tätigseins und Formen des Wissens

Das theoretische Wissen kann sich auf verschiedenes Seiendes beziehen. Aristoteles unterscheidet das Seiende im Ganzen mit den Kriterien ‚abtrennbar‘ und ‚beweglich,‘ Wenn wir sämtliche möglichen Verbindungen der zwei Kriterien beweglich und abtrennbar kombinieren, ergibt sich Tabelle 2.6, mit den entsprechenden Gruppen von Seiendem und den entsprechenden Arten des Wissens, Physik, Mathematik und erste Philosophie.

Theorie über chorista	kineta	Beispiele des Betrachteten	Name des Wissens
+	+	Natureseiendes	Physik
enia -	-	Zahlen	Mathematik
+	-	prote ousia	prote philosophia / theologike
-	+	Akzidenzien	kein Wissen

Tabelle 2.6: Formen des theoretischen Wissens

Auch wenn es zunächst so scheint, als sei mit der prote ousia, die gekennzeichnet ist durch Abtrennbarkeit und Nicht-Bewegbarkeit, eine weitere Gattung von Seiendem gemeint – und nach solchem Seiendem kann und muss durchaus auch gefragt werden, beispielsweise danach, ob die Ideen, die dazu gehören würden, sind oder nicht – so wird durch die Anfangsfrage von *Metaphysik* Λ und durch die Frage in *Metaphysik* Z 1 klar, dass die erste Philosophie nicht Seiendes irgendwelcher Art als ihren Gegenstand hat, sondern das Sein.

Nach diesen Vorbereitungen wollen wir fragen, weshalb die erste Philosophie zwar nicht generell, aber gelegentlich auch theologike genannt wird. Wenn eine Reihe entsteht, ist es natürlich, nach dem Ersten in dieser Reihen, in diesem Fall nach dem Ersten innerhalb des theoretischen

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

Wissens zu fragen. Welches ist die beste, höchste Form der Theorie? Kriterium dafür ist die Frage, welches Wissen von dem anderen Wissen vorausgesetzt werden muss. Das ist einleuchtenderweise jenes, Wissen, das sich nicht eine bestimmte Gattung des Seienden beschränkt, sondern das Seiende als solches zum Thema hat. Jedes andere Wissen muss dieses voraussetzen. Viele denken, es sei selbstverständlich, dass es bei diesem Wissen um die Götter gehe, weil es heisst:

„[...] wenn das Göttliche irgendwo ist, dann jedenfalls in einer solchen physis [...]“ kommt es darauf an, ob das Göttliche allein diese physis, d. h. das getrennte und unbewegte Sein, ausmacht oder nicht.⁶⁰

Doch, dagegen ist zu bedenken, dass das in *Metaphysik* Γ gesuchte Wissen nicht einen einzelnen Gegenstand oder einen einzelnen Bereich betreffen soll, sondern das Seiende als solches. Das Göttliche wäre aber nichts weiter als eben ein Bereich des Seienden. Deshalb ist es unwahrscheinlich, dass das gesuchte Wissen genau und nur die Götter oder das Göttliche zum Gegenstand haben soll.⁶¹

Auch Überlegungen an anderen Stellen, z. B. *Metaphysik* Z 11, 1037a10–13, ob die Zahlen oder Ideen von der Art einer solchen Ousia seien, zeigen, dass noch anderes als die Götter zur fraglichen Art von Seiendem gehört. Das Göttliche gehört in diesen Bereich, weil das eben herrschende Meinung ist, aber macht es diesen Bereich nicht aus. Es ist ein Beispiel für einen Typ von Seiendem, das gefragte Wissen muss jedenfalls auch das Sein der Götter mit einbeziehen.

Die Götter bzw. die herrschenden Meinungen über sie haben eine Funktion für die Gliederung und Rangfolge des theoretischen Wissens und dienen als ein Beispiel für eine physis, die an sich denkbar ist. Jedes Wissen aber, das sich nur mit Göttern abgeben würde, wäre jedenfalls *peri genos ti* (E 1, 1025b8), mag sein *timiotaton genos*, „die ehrwürdigste Gattung“ (1026a21), woran sich a24 die (rhetorische) Frage anschliesst, ob die erste Philosophie allgemein sei oder sich auf eine Gattung beziehe. Die Frage ist rhetorisch oder methodisch, weil schon klar ist, dass das erste Wissen über-generisch sein muss. Zudem gibt es in ihm keine Beweise aus Prinzipien (E 1, 1025b14), weil es die Prinzipien des Seienden als Seienden selbst sucht (E 1, erster Satz).

Physik und erste Philosophie werden im letzten Satz von E 1 einander gegenübergestellt auf Grund der verschiedene ousia, wovon sie handeln. „Wenn es keine andere ousia gibt als die <ousiai>, die von Natur aus bestehen, dann wäre die Physik das erste Wissen [...]“ Wenn also nicht jede ousia so wie *to simon* („das Stumpfnasige“) gesagt werden muss (E 1, 1025b32), wenn also sinnvollerweise von einer abtrennbaren ousia ohne Hyle gesprochen werden kann, wenn also das sinnlich wahrnehmbare Wesen nicht das einzige und letzte ist, wenn umgekehrt das sinnlich wahrnehmbare Wesen nur sein könnte, weil vorweg schon eine andere, sinnlich nicht

⁶⁰ *Metaphysik* E 1, 1026a18–22. Diese Darstellung folgt jener in meinem Kommentar zu *Metaphysik* Λ (2020) Part II, 2.2.4, „Difficulties Arising from the Assertion Met. Λ Contains a Theology.“

⁶¹ Natürlich sind mir die oft wiederholten teils scharfsinnigen und teils spitzfindigen Distinktionen und Argumentationen bekannt, die es plausibel machen sollen, dass das Wissen um das Göttliche zugleich auch das Wissen um das Sein sein soll; deren Scharfsinnigkeit und Spitzfindigkeit bezeugt aber nicht viel mehr als die Hilflosigkeit vor dem Text.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

wahrnehmbare sondern nur denkbare ousia ist, gerade zu dem Zweck, dass das sinnliche Wesen sein kann, dann ist das Wissen über diese nur denkbare ousia eben das erste Wissen.

In 1026a18–19 werden die drei theoretischen Formen des Wissens genannt, unterschieden nach ihren Gegenständen: Mathematik, Physik und, was unmittelbar vorher ‚erste Philosophie‘ hiess, wird hier Theologik genannt. Der Übergang von der Bezeichnung ‚erstes Wissen‘ zu ‚Theologik‘ findet in E 1, 1026a13 bis b 18 statt. 1027a16 wird das Wissen, das sich mit chorista kai akineta, mit abtrennbarem und unbeweglichem Seienden, befasst, ‚erstes Wissen‘ genannt. Dann heisst es, b18: „denn dieses [das Abtrennbare und Unbewegliche] ist Grund für das, was im Bereich des Sichtbaren göttlich ist.“ Darauf folgt die Zusammenfassung in b18. Gewiss ist es vernünftig zu sagen, dass die Götter der höchstmögliche Gegenstand des Wissens sind und ebenso vernünftig ist es zu sagen, dass, wenn irgend jemand ein Wissen hat, dies die Götter sind. Allerdings nennt Aristoteles in 1026a16 nicht einmal die Götter selbst, sondern bezieht sich mit ταῦτα auf πρῶτα καὶ χωριστά allgemein, und die phanera ton theion in b18 meinen offenbar die Gestirne, nicht die Götter. Theologik ist der Titel für das erste Wissen, das das erste deshalb ist, weil es sich nicht auf einen Bereich des Seienden bezieht sondern auf das Seiende als solches.

Einzelne Bestimmungen dieser ousia können durchaus mit denen in *Metaphysik* Λ in Zusammenhang gebracht werden werden. Die in *Metaphysik* E 1,1026a29 genannte ousia akinetos, „unbewegtes Sein,“ ist dieselbe wie die in *Metaphysik* Λ, nur versuche ich Argumente dafür vorzubringen, dass dafür nicht Gott einzusetzen ist, sondern jenes noch zu entdeckende *sein*, das in der Formel {ousia←noesis→energeia / DOXA}, erfasst werden kann. Das gesuchte Wissen ist jenes Wissen, das weiss, wie man nach jenem Ersten fragen kann, im Hinblick worauf unser Gebrauch von *sein* seine pros-hen-Einheit hat, und deshalb „erste Philosophie“ heissen kann (Ende E 1, 1026a30).

Wenn dieses Wissen nun als ‚göttlich‘ bezeichnet wird, dann ist das so zu verstehen, wie Homer Odysseus Dutzende von Malen ‚göttlich‘ nennt, oder wie Sokrates im *Sophistes* den Philosophen ‚göttlich‘ nennt. Die theologike, von der Aristoteles spricht, ist also weit davon entfernt, eine Lehre oder Theorie über Gott oder Götter zu sein, es ist die Bezeichnung für jenes Denken, das nach dem Ersten sucht, das die Frage nach dem Sein stellt. Der Titel theologike enthält den Bezug auf die Götter, weil die herrschende Meinung ihnen ein Sein und ein Wissen in eminentem Sinne zuspricht.

Liste von weiteren Schwierigkeiten der Theologie-Behauptung⁶²

Die sogenannte Theologie ist nicht der einzige Fall, bei dem Aristoteles eine Absicht unterstellt, von der man sagt, er hätte sie nicht erreicht, um dann zu zeigen, dass man es selbst besser machen kann. Das gilt auch für die *Metaphysik* generell, aber auch für Naturwissenschaftliches, sowie für die angeblich historischen Berichte der Doxographien.

⁶² Ich benutze für das Folgende meinen Kommentar zu *Metaphysics* Λ, (English Version, 2020) Part II, 2.2.4, p. 139ff.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

1. Die kosmologischen Bemerkungen in *Metaphysik* Λ 8 versieht Aristoteles mit erheblichen Vorbehalten. Daraus kann niemals ein kosmologischer Gottesbeweis abgeleitet werden.
2. Der Ausdruck ‚Unbewegter‘ oder ‚Erster Bewegter‘ kommt bei Aristoteles nie vor, siehe oben, S. 15 und meinen Kommentar zu *Metaphysik* Λ , Register.
3. Griechisch gesehen ist auch Gott nur ein Seiendes. Da Götter eine Seele haben, gehört ihre Behandlung in die Physik. Um von Göttern zu sprechen, bedarf es keiner Theologie.⁶³
4. Wenn das unbewegte Bewegende die von der Rezeption behauptete Position eines Gottes einnehmen sollte, dürfte er nicht nous sein, denn dieser gehört auf die Seite des Bewegten (*Metaphysik* Λ 7.4).
5. Das unbewegte Bewegende hat in *Metaphysik* Λ nicht die Funktion eines Schöpfers. Es erschafft weder Zeit und Raum, noch Hyle oder Eidos. Dieses Thema wird später im Streit zwischen Philoponos und Simplikios wichtig.
6. Wenn das unbewegte Bewegende die Stelle eines Schöpfergottes einnehmen sollte, muss man der *causa efficiens* eine Priorität einräumen, die sie bei Aristoteles nicht hat. Schon Simplikios hat gegen Philoponos eingewendet, dass ‚Grund‘ im Naturwerden etwas ganz anderes bedeute als im Falle einer *creatio ex nihilo*. Spätestens bei Thomas von Aquin ist dieser Prozess, der *causa efficiens* die Priorität zu geben, jedoch abgeschlossen.
7. Für Zeus, den Himmel, oder für Helios, die Sonne, für Demeter, das Wachsen der gepflegten Natur, einen Gottesbeweis anzutreten, wäre nach Aristoteles schlicht lächerlich: „Beweisen zu wollen, dass die physis ist, ist lächerlich“ (*Physik* B 1, 193a3).
8. Von den vier Gründen fallen oft drei im selben Seienden zusammen. Das bedeutet, dass ein Seiendes seine Funktion als Grund in dreifacher Weise ausübt. Nehmen wir als Beispiel einen Baum. Der Baum ist sowohl Grund als Woraus (der Baum ist aus Holz, Dinge können aus Holz hergestellt werden), und als Was (der Baum hat das eidos des Baumes, das er einem weiteren neuen Baum vermitteln kann), und als Worum-Willen (dieses eidos zu erreichen als das Ziel des Werdens des Baumes).

⁶³ Caleb Cohoe, “Living Without a Soul: Why God and the Heavenly Movers Fall Outside of Aristotle’s Psychology,” Vorauspublikation eines Artikels, der in *Phronesis* erscheinen wird, versucht zu begründen, dass die unbewegten Bewegter, auch der *Prime Mover*, keine Seele haben. Was den *Prime Mover* betrifft, ist zu sagen, dass der eben gar kein Gott ist, sondern das unbewegt oder erste Bewegende, für die Gestirngötter kann angenommen werden, dass das von Aristoteles entweder sehr bildhaft oder in Anlehnung an den Volksglauben gesagt war. Ein Hauptargumente von Cohoe besteht darin, dass Aristoteles Seelen nur für sublunar Seiendes annehme. Platon jedenfalls hat nicht gezögert, dem Himmel eine Seele zuzusprechen. Die Argumente von Cohoe sind sorgfältig dargestellt, ich kann mich noch nicht entscheiden, seine Folgerungen zu übernehmen.

- Nur das Woher der Bewegung ist extern (ein anderer Baum produziert den Samen). Doch daraus ergibt sich kein Vorrang. Das Woher der Bewegung kann weder das Woraus, noch das Was, noch das Wozu herstellen.
9. Die theologische Interpretation von *Metaphysik* Λ setzt das Verständnis von *ousia* als Substanz voraus. Dass diese Gleichung falsch ist, wurde oben gezeigt. Wenn von keinem Seienden das ‚In-sich-Stehen‘ verlangt wird, kann die Frage nach dem Ersten in sich Stehenden gar nicht aufkommen.
 10. Der von G. W. F. Hegel in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* angesprochene notwendige Zusammenhang von Substanz und Subjekt steht auf der Basis des idealistischen Prinzips der „Reflexion in sich selbst“, der „Sichselbstgleichheit“ des Subjekts, der Substanz als des Absoluten und der Einsicht, dass Sein ein Werden ist.⁶⁴ Sofern hiermit aber nicht nur eine auf den Idealismus begrenzte Einsicht erreicht ist, sondern etwas von der Struktur von Substanz und Subjekt entdeckt ist, belegt das das Anachronistische der Interpretation der *ousia* als Substanz.
 11. Zur Frage des Begriffs der Existenz im griechischen Denken siehe oben, S. 47. Sie spielt generell und auch bei Aristoteles gar nicht die Rolle, die sie in einem Gottesbeweis haben müsste.
 12. Für das Verständnis von *Metaphysik* Λ sind die Bezüge zum Platonischen *Sophistes*, zum *Timaios* und zur *Metaphysik* von Theophrast von besonderem Belang. Die platonischen Texte untermauern eine ‚substanzlose‘ Interpretation von *Metaphysik* Λ . Was die Verwendung der *Metaphysik* von Theophrast betrifft, so muss hier ohnehin eine neue Interpretation für sie gesucht werden, da sie offenbar nicht die späte Kritik des Schülers am Meister ist, sondern etwa gleichzeitig früh – kurz nach dem Weggang des Aristoteles aus Athen – zu datieren ist. Hierzu siehe die Argumente in meinem Kommentar zu *Metaphysik* Λ (2020), Part III. 5.1.2.

Tabelle 2.7: Probleme der Theologiebehauptung

2.3.3 Naturwissenschaft

Dass Aristoteles eine Naturwissenschaft entwickelt habe und so am Anfang einer langen Reihe stehe, deren vorläufiges Ende die heutige Naturwissenschaft sei, ist allgemeine Überzeugung. Um diese Behauptung beurteilen zu können, muss vorerst klar sein, was die heutige Naturwissenschaft kennzeichnet, erst dann haben wir einen Vergleichspunkt mit dem, was wir bei Aristoteles

⁶⁴ Hegel stellt die These auf, daß „das Wahre nicht [nur] als Substanz“ aufzufassen sei, „sondern ebenso sehr als Subjekt“, bzw. daß das „Sein“ als die „lebendige Substanz ... in Wahrheit Subjekt“ sei (22f.). G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1970.

antreffen. Was macht eigentlich die moderne Naturwissenschaft aus? Wann wird ein bestimmtes Vorgehen oder Wissen zu Recht ‚naturwissenschaftlich‘ genannt?

2.3.3.1 Moderne Naturwissenschaft

Eine Tätigkeit wird zur naturwissenschaftlichen auf Grund mehrerer Merkmale. Keines dieser Merkmale allein macht die Naturwissenschaft aus, erst ihr Verbund; einzeln sind sie nur notwendige, nicht hinreichende Bedingungen.⁶⁵

Für die Naturwissenschaft ist grundlegend, dass, was sie aussagt, von Beobachtungen ausgeht und auf **Erfahrung** beruht. Die Beobachtung kann zufällig erworben sein (dann muss sie nachträglich noch systematisch ausgebaut werden), sie kann sich durch Ausprobieren ergeben, sie kann veranlasst sein durch Vermutungen, sie kann durch theoriegeleitete Experimente entstehen. Manche Beobachtungen werden ‚im Feld‘ gemacht, andere unter Labor-Bedingungen.

Das, was beobachtet wird, muss **existieren**, so dass auch andere Beobachter dieselben Beobachtungen machen können. Einhörner, Romanfiguren, Gespenster, Parapsychologisches, gehören nicht dazu. Auch dergleichen wie Zahlen oder Ideen sind keine naturwissenschaftlichen Objekte, sie sind nicht im naturwissenschaftlichen Sinne beobachtbar und existieren deshalb für sie nicht. Man kann Zahlen nicht erhitzen, oder prüfen, was mit ihnen unter verschiedenen Druck- oder Temperaturbedingungen geschieht, und doch sind sie in der Naturwissenschaft unentbehrlich. Die Naturwissenschaft untersucht Körper und ihre Eigenschaften, Kräfte, denen die Körper folgen usw. Am Naturseienden werden aber nur bestimmte Aspekte untersucht. Das bedingt, dass eine Hinsicht genommen wird; eine Hinsicht ist etwas Gedankliches, sie ist naturwissenschaftlichen Methoden nicht zugänglich.

Die Naturwissenschaft beschäftigt sich mit dem **Naturseienden**. Dazu muss das Naturseiende als ein Bereich des Seienden im Ganzen ausgezeichnet werden. Das geschieht auf Grund gewisser Kriterien, die allerdings nicht die Naturwissenschaft selbst aufstellen kann, es gibt keine naturwissenschaftlichen Methoden, um die Zahl π von Staatsformen, oder diese von Mineralien zu unterscheiden. Normalerweise übernimmt die Naturwissenschaft die Gliederung jener Welt, in der sie tätig ist. In der Terminologie von Ed. Husserl ist das die Welt der natürlichen Einstellung. Auch wenn sie sich mit fortschreitender Entwicklung von der Sicht ihrer Alltags-Welt entfernt, wie es heute der Fall ist, bleibt diese für die Gliederung doch der Ausgangspunkt.

Die Ergebnisse der Forschung müssen von anderen **überprüft** werden können. Das Experiment, muss **wiederholt** werden können. Wenn eine Erfahrung oder Beobachtung als naturwissenschaftliche in Anspruch genommen wird, gilt das auch für sie (für unsere anderen alltäglichen Erfahrungen gilt das natürlich nicht). Das bedingt methodisches Vorgehen. Das Experiment, oder

⁶⁵ Peter Stettler hat mir in diesem Kapitel mit verschiedenen Einwänden und Vorschlägen geholfen.

auch eine naturwissenschaftlich relevante Beobachtung, muss in einer Weise entstanden sein, die nachvollziehbar und reproduzierbar ist.

Es gibt auch Beobachtungen von Ereignissen, die einmalig sind. Dann ist weder das Ereignis noch die Beobachtung davon reproduzierbar. Jedoch der Bericht über solche Ereignisse muss so gestaltet sein, dass andere die Möglichkeit der Beobachtung und die Tatsächlichkeit des Ereignisses nachprüfen können. Die Wissenschaftstheorie stellt Methoden bereit, die diese Reproduzierbarkeit ermöglichen und sichern.⁶⁶ Dann wird der kontrollierende Beobachter zwar nicht das Einhorn, wohl aber den Ausbruch der Supernova finden.

Die Beobachtungsprozesse und -methoden und die Resultate müssen irgendwie **formuliert** werden können, damit ein anderer Beobachter weiss, was er zu tun hat und was ihn erwartet. Die Formulierung kann sprachlich geschehen, dazu bedarf es definierter Begriffe, darüber hinaus einer in sich stimmigen Terminologie. Die mathematische Formulierung dient der weiteren Standardisierung und der Überprüfbarkeit. Die Regeln der Definition müssen von der Naturwissenschaft vorausgesetzt werden und die Mathematik ist auch keine Naturwissenschaft.

Das Beobachten der einzelnen Phänomene allein genügt allerdings nicht, um eine Tätigkeit als naturwissenschaftliche auszuzeichnen, dergleichen geschieht schon unablässig im Alltag. Damit das Beobachten ein naturwissenschaftliches ist, muss es sich zum Ziel setzen, auf Grund der Beobachtungen **Allgemeines** in immer höherer Stufung zu finden, zu bestätigen oder zu widerlegen. Der Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen kann nicht empirisch vorgenommen werden. Wir können nie eine Erfahrung oder Erfahrungen von allem haben. Die Verallgemeinerung von Beobachtungen geschieht durch die **Induktion**. Wenn aber nur empirisch gewonnenes Wissen akzeptiert wird, dann stellt das ein grosses Problem dar, denn es gibt keinen empirischen Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen. Das induktiv gewonnene Allgemeine ist immer nur quasi-Allgemeines oder vorläufig-Allgemeines.

Die Allgemeinheit hat Grade und Stufen. Die oberste Allgemeinheit ist die von allgemeinen Sätzen („Alle A sind B“), die keine Einschränkungen der Art „Wie mir bekannt,“ oder „Bis heute“ mehr haben. Niederstufige allgemeine Sätze mit solchen Einschränkungen sind im logischen Sinne nicht allgemein. Die Allgemeinheit von analytischen Sätzen wie „Alle Körper sind ausgedehnt“ muss unterschieden werden von der Allgemeinheit von synthetischen Sätzen wie „Alle Körper sind schwer.“⁶⁷

Zu den Grundtätigkeiten der Naturwissenschaft gehört das Messen, Zählen, Wägen, dafür müssen Instrumente entwickelt werden. Die **Messinstrumente** müssen dem Gemessenen angepasst sein und sie müssen kalibriert werden. Die Konstruktion eines Instrumentes setzt schon eine Vermutung über das Grössenverhältnis des Gemessenen voraus. Ein zehn Kilogramm schweres Quecksilber-Thermometer kann die Temperatur eines Patienten nicht messen.

⁶⁶ Etwas in der Art, das J. St. Mill, *System of Logic*, London 1843, vorgestellt hat.

⁶⁷ Beide Beispiele bei Kant.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

Die Naturdinge sind äusserst vielfältiger Art. Es ist ausgeschlossen, dass jemand alles zugleich beobachten kann. Niemand kann zugleich fundiertes Wissen und zuverlässige Erfahrungen von allen Naturdingen haben. Es ist unerlässlich, dass der Forscher sich auf einen Bereich von Naturdingen **spezialisiert**. Das erschwert den Überblick, die Gesamtschau, die Einordnung des Gefundenen in das Ganze der Natur, in das Ganze der Welt. Die Spezialisierung fördert Einseitigkeit und ‚eindimensionales Denken.‘ Interdisziplinäre Team-Bildung kann dem bis zu einem gewissen Grad entgegenwirken. Zudem ist es möglich, dass auch ein hochgradig spezialisierter Forscher reflektiert, dann wird er sein Gebiet einordnen können in einen grösseren Zusammenhang.

Sehr oft steht über dem Ziel des Erkenntnisgewinns das Ziel, die Erkenntnis **nutzbar** zu machen, anwenden zu können. Unterdessen wird das von der Naturwissenschaft auch gefordert, ansonsten die sehr kostspielig gewordene Forschung nicht mehr finanziert wird. Die Hoffnung, dass die Ergebnisse irgendwann anwendbar sein werden, legitimiert die Investition.

Der ‚Naturraum‘ wird als geschlossen angesehen.⁶⁸ Es kann keine Dinge, keine Kräfte usw. geben, die in ihn eingreifen, die nicht selbst zur Natur gehören. Alles, was in ihm geschieht, geschieht auf Grund von Naturgesetzen. Naturgesetze drücken aus, dass die Zusammenhänge und die Wirkungen der Naturdinge aufeinander gesetzmässig erfolgen. Jede Veränderungen in ihm muss einen bestimmten Grund haben, der aber selbst nur ein natürlicher sein kann, in diesem Sinne gilt der **Kausalsatz** „Jede Wirkung beruht auf einer Ursache.“ Da die Naturkräfte ‚blind‘ wirken, ist eine verschiedene Wirkung von gleichen Ursachen nicht denkbar, das natürliche Geschehen ist determiniert. Dieser Sicht ist schwer zu widersprechen, allerdings scheint sie in der Quantenmechanik nicht anwendbar zu sein, sie gilt also unter Einschränkungen. Wenn man, wie es Descartes tat und wie es auch die unmittelbare Anschauung und Erfahrung nahe legt, die *res cogitans* vom natürlichen Bereich der *res extensa* unterscheiden will, handelt man sich das ebenfalls dornenvolle body-mind-Problem ein.

Drei Merkmale moderner Naturwissenschaft

Aus dem Ganzen wähle ich drei Merkmale aus, von denen ich meine, dass sie die entscheidenden sind und sicher nachgewiesen werden können: Die Naturwissenschaft muss sich einer Theorie des Wissens unterordnen, sie muss eine Entscheidung über das, was ist, akzeptieren, sie muss Interessen vertreten.

1. Naturwissenschaft muss sich in einem durch eine Wissenschaftstheorie festgelegten theoretischen Rahmen bewegen, der bestimmt, was als wissenschaftliches Wissen gelten kann. Dieser Rahmen bezieht seine Berechtigung von einem Begriff von Wissen, nach dem sich das Wissen in die Theorie des wissenschaftlichen Wissens, d. h. die Methode, und in das Sachwissen trennt.

⁶⁸ Mit Naturraum ist nicht der Raum gemeint, in dem die Dinge sind, sondern der logische Raum, der alles Natürliche umfasst.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

Diese Unterscheidung macht es möglich, dass die einzelne subjektive Beobachtung intersubjektive Gültigkeit erlangt, weil sie methodisch abgestützt ist. Der Unterscheidung von Sachwissen und Methode liegt ihrerseits die weitere Unterscheidung von Subjekt und Objekt zu Grunde.

Die Wissenschaftstheorie selbst, nach der sich die Naturwissenschaft richtet, ist keine Naturwissenschaft. Sie hat methodische Zweige, sie nimmt Klassifizierungen vor, kontrolliert die Terminologie, steuert die Interpretation der Ergebnisse, gliedert Bereiche der erkennbaren Gegenstände, reflektiert auf Voraussetzungen, seien diese nun methodischer, metaphysischer, historischer Art oder noch anders.

Sie gewährleistet, dass aus den verschlungenen Pfaden von Ahnungen, sogar Wünschen, Vermutungen, Hypothesen, Experimenten, Enttäuschungen, zuletzt eine naturwissenschaftliche Theorie gebildet werden kann. Sie legt fest, wie das zu geschehen hat und wie das bestätigt werden kann. Sie stellt den Begriff des Modells bereit.

2. Das, was ist, sind für die Naturwissenschaft Gegenstände, die wir zählen, messen, wägen können; womit wir Experimente machen können; von dergleichen können wir Eigenschaften, Relationen, Klassen usw. erforschen und wissen. Die Entscheidung über das was ist und nicht ist, ist eine metaphysische Entscheidung, die nicht durch naturwissenschaftliche Methode begründet werden kann.

Die Naturwissenschaft geht statistisch vor, sie ist quantitativ. Sie formuliert die Gesetze in mathematischer Form. Entsprechend muss sie sich auf Begriffstypen stützen, die dies erlauben (siehe einerseits Newton, Campbell, andererseits das Vokabular von Relativitätstheorie und Quantenphysik).

3. Zuletzt gehört zum naturwissenschaftlichen Wissen eine bestimmte Ideologie, die besagt, Wissen sei Macht, *scientia est potentia*, wie Bacon es zuerst formulierte, aber auch H. v. Helmholtz hat das bestätigt und erst recht die moderne Praxis. ‚Macht‘ muss dabei nicht emphatisch verstanden werden, es genügt, dass sie die Verwendbarkeit und Verwertbarkeit des Untersuchten begründet. Damit kann sich die Naturwissenschaft in den Dienst dieser Lebenswelt stellen, in der sie steht; zugleich übernimmt sie damit deren Metaphysik. Ihr Hauptzweck ist die Anwendung. Zu diesem Zweck muss sie Voraussagen formulieren können.

Tabelle 2.8: Merkmale moderner Naturwissenschaft

Mit jeder dieser Bestimmungen begibt sich die Wissenschaft eines Teils ihrer Autarkie. Erstens muss sie sich einer Wissenschaftstheorie oder einem bestimmten Begriff von Wissen unterordnen ohne die Mittel dazu zu haben, diesen Begriff mit ihrem Mittel reflektieren zu können;⁶⁹ die „Bearbeitung“ von Begriffen, Urteilen, Schlüssen bedarf anderer Methoden als naturwissen-

⁶⁹ Zur Theoriebildung siehe: Hansjörg Schneider, *Hypothese, Experiment, Theorie*, de Gruyter, 1978, reprint 2019, Sammlung Göschen 2615.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

schaftlicher, zweitens muss sie eine metaphysische Entscheidung über das, was ist, mitmachen, und drittens muss sie Interessen vertreten.

Im Weiteren ist es so, dass die Naturwissenschaft keineswegs alle Fragen stellt oder für alle Fragen zuständig wäre. Sie will Naturphänomene erklären und ihren Beitrag zur Nutzung dieses Wissen leisten. Neben vielen kleinen Fragen, die mit unserer alltäglichen Lebensweise zu tun haben und wo uns die Naturwissenschaft hilft, stehen auch vieldiskutierte Grossprojekte: Wie funktioniert das menschliche Gehirn? Wie ist das Universum entstanden? Welches sind die elementaren Teile der Materie? Wie ist das Leben aus Nichtleben entstanden? Dagegen schliesst sie Fragen nach dem Wert, nach dem Sinn von etwas, aus. Sie stellt Vorhandenes fest: Nur das Dass, nicht das Was kann thematisiert werden. Die Naturwissenschaft unterscheidet die Resultate und deren Interpretation. Bei der Interpretation kommen weitere Aspekte zum Tragen, die nicht naturwissenschaftlich sind. Auch Fragen nach der Person, nach dem Wesen der Seele, nach dem Dasein Gottes, Fragen zu Zahlen, Sprachen, Geschichte, Recht, Gesellschaft schliesst die Naturwissenschaft aus oder muss sie aus methodischen Gründen ausschliessen. Für dergleichen sind andere Wissenschaften zuständig, die wieder ihre eigenen Methoden haben.

Die verschiedenen Formen der Naturwissenschaft sind je geschichtlich verwurzelt. Ihre Ziele, seien es theologische oder wirtschaftliche wie heute oder andere, werden ihr vorgegeben von der Welt, in der sie tätig sind.

In der Darstellung der Merkmale moderner Naturwissenschaft wurde verschiedentlich auf Einschränkungen hingewiesen, auf Wissen anderer Art, das die Naturwissenschaft voraussetzen muss. Dies ist keineswegs als Kritik an den Naturwissenschaften zu verstehen, es ist lediglich ein Hinweis darauf, dass die Objektivität und Autarkie der Naturwissenschaft unter mannigfachen Bedingungen steht.

2.3.3.2 Aristotelische Naturwissenschaft?

Nach diesen Vorbemerkungen zur modernen Naturwissenschaft ist nun zu fragen, ob irgendetwas und was im *Corpus Aristotelicum* diesen Bedingungen von Wissenschaft genügt, so dass von einer aristotelischen Naturwissenschaft gesprochen werden kann. Dafür ist vorgängig zu klären, um welche Werke im *Corpus* es geht.

Das *Corpus Aristotelicum* gliedert sich dem literarischen Typ nach in verschiedene Werkgruppen. Aristoteles hat Dialoge verfasst, die für die Öffentlichkeit bestimmt waren, von einigen davon haben sich Bruchstücke erhalten. Die wichtigste Gruppe sind die Pragmatien, die Vorbereitungen des Dozenten für Vorlesungen und Seminare sind, diese sind uns überliefert. Eine weitere Gruppe von Texten sind Materialsammlungen, wie die von Verfassungen der Staaten (erhalten die *Atheniensium Respublica*), dann auch die umfangreiche *Historia Animalium*.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

Dem Inhalt nach können die Pragmatien in jene Schriften, die sich dem Reden und der Rede befassen, in Schriften, deren Thema das menschliche Sein ist (Ethiken, *Politik*), in Schriften, die das Naturseiende erörtern, gegliedert werden. Die *Poetik* und *Rhetorik* gehören zusammen, die mit *Metaphysik* betitelte Sammlung von Texten steht etwas alleine da.

Die uns hier interessierenden Schriften sind jene über die Natur und das Naturseiende. Die Schriften zum Naturseienden unterscheiden sich in solche, die mehrheitlich der Faktensammlung und -darstellung dienen, wie die *Historia Animalium*, und in andere, die sich eher theoretisch mit der Natur befassen, wie die *Physik* oder das erste Buch von *De partibus animalium*. Die Unterscheidung ist allerdings nicht ganz scharf zu ziehen, theoretische und methodische Überlegungen finden sich auch in den Schriften, die eher einen naturwissenschaftlichen Eindruck machen. Die theoretischen Schriften dieses Bereichs sind gewiss nicht naturwissenschaftlich, sie befassen sich teils mit grundsätzlichen methodischen Fragen, dann, im Besonderen die *Physik*, mit der Frage nach dem Sein Naturseienden. Eine Alternative zum naturwissenschaftlichen Verständnis der *Physik* wird unten, in Kapitel 4, vorgestellt.

Jetzt soll von den Schriften die Rede sein, die Aristoteles selbst zu ἱστορίαι, der Bestandesaufnahme und Darstellung von Fakten zählt. Diese erwecken am ehesten den Anschein, der modernen oder wenigstens neuzeitlichen Naturwissenschaft nahe zu stehen, sei es als der Anstoss dazu oder als erster Versuch.

Aristoteles stützt sich in diesen Schriften auf Beobachtungen, eigene und solche von anderen. Offenbar hat er selbst seziert (z. B. Tintenfische) und so etwas wie eine Versuchsreihe mit Hühnerleinern angestellt, um die Reihenfolge der Entwicklung der Organe zu finden.⁷⁰

Trotzdem, genügt das, um sein Vorgehen im Ganzen naturwissenschaftlich zu nennen? Wenn wir die oben genannten Kriterien der modernen Naturwissenschaft zu Grunde legen, stellen wir fest, dass vieles davon fehlt. Aristoteles gebraucht keine Instrumente und arbeitet nicht mit Messgeräten. Er stellt keine Testreihen auf. An der Wiederholbarkeit der Beobachtung liegt ihm nichts. Von mathematischer Formulierung des Vorgehens, der Resultate ist gar nichts zu sehen, obwohl er grundsätzlich ein Interesse an der Formalisierung hat, wie die Einführung von Variablen für Prädikate in der Logik zeigt. Trotzdem ist er ein scharfer Beobachter, besonders im Bereich der Biologie.

Doch, der Hauptgrund, auch diesen Teil seines Werk von der Naturwissenschaft zu unterscheiden, liegt anderswo. Das für die Naturwissenschaften grundlegende Moment des Empirischen ist bei Aristoteles nicht zu finden, pointiert könnte man sagen, die aristotelische empeiria ist nicht empirisch. Aristoteles unterscheidet historia, Sammlung der Fakten, empeiria, Erfahrung, techne, herstellendes Wissen, episteme, theoretisches Wissen, Wissen vom Seienden, vom Notwendigen.

⁷⁰ Siehe *Historia Animalium*, 561a6–562a20, und *De Generatione Animalium*, Γ 2, 752b15–754a20.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

In *Met. A 1* spricht er von der Wahrnehmung als der Grundlage des Wissens. „Alle Menschen streben ihrer Natur nach zu wissen“ lautet der berühmte erste Satz der *Metaphysik*. Anzeichen dafür sei, dass wir die Wahrnehmung auch um ihrer selbst willen anstreben und lieben. Eine Wahrnehmung kann bei einigen Arten von Lebewesen, die Gedächtnis und Erinnerung (mneme) haben, in deren Seele verweilen, im Besonderen auch beim Menschen, eine Vielzahl solcher Erinnerungen führt letztlich (apotelousin) zu *einer* Erfahrung, empeiria. Auf dieser Erfahrung beruhen Wissen, episteme, und Herstellungswissen, techne. Das Wissen steht am Ende einer Reihe zunehmender Vereinheitlichung und Verallgemeinerung: Wahrnehmung wird dank Erinnerung zu Erfahrung, auf dieser beruht Wissen. Allerdings ist zu bedenken, dass das Wissen nach Aristoteles nicht gleichsam selbsttätig aus der Wahrnehmung entspringt, dazu bedarf es einer Leitung, die selbst wiederum nicht empirisch ist. Das thematisiert er hier nicht, aber er weist darauf hin am Ende des Kapitels unter dem Titel des theoretischen Wissens, dort zitiert er auch *Nikomachische Ethik, Z 3*.

Am Schluss der *Analytiken*, in *Analytica posteriora*, B 19, nach den Darlegungen über den Schluss, die Definition, den Beweis, kommt Aristoteles darauf zu sprechen, was das Wissen überhaupt voraussetzt, die ersten, unvermittelten Prinzipien des Wissens (tas protas archas tas amesous). Er beginnt auch hier mit der Wahrnehmung, und weist gleich darauf hin, dass auch diese schon eine dunamis kritike hat, eine Kraft, zu unterscheiden. Sie ist also nicht absolut oder rein rezeptiv. Dank des Gedächtnisses kann der gewonnene Eindruck eine Weile lang in der Seele verweilen, auch wenn das Wahrgenommene nicht mehr präsent ist. Falls dies öfter geschieht, falls es also viele solche erinnerten Eindrücke gibt, entsteht daraus Erfahrung, empeiria: „Viele Erinnerungen sind der Zahl nach eine Erfahrung“ (100a5). Die Wahrnehmung geht auf das Einzelne, die Erfahrung ist schon allgemein, jedoch im Gegensatz zum Wissen noch ohne Kenntnis der Gründe, ohne das Wissen um das Notwendige, sie bezieht sich auf das Dass, nicht auf das Was. Ἰστορία ist die getreue Aufzeichnung und der getreue Bericht davon. Die Erfahrung ist also das Resultat einer synthetischen Leistung,⁷¹ sie ist etwas Allgemeines in der Seele. Sie ist das hen para ta polla (100a7, eines neben dem vielen), wobei Aristoteles eine Ausdrucksweise gebraucht, die der nahe steht, mit der Platon die Ideen kennzeichnet. Als das ‚Eine über dem Vielen‘ ist sie Anfang von techne (a8), wenn es um das Werden geht, und von episteme, wenn es um das Sein geht.

Wir müssen Empirie als wissenschaftliche Methode von der alltäglichen Beobachtung unterscheiden. Was heisst empeiria im Gegensatz zur modernen Empirie? Aristoteles spricht sowohl im Falle des Wissens, episteme, als auch im Falle der Erfahrung, empeiria, von etwas, das jeder-mann hat, gewinnen oder ausüben kann. Wissenschaft und Empirie hingegen sind berufsmässige Tätigkeiten oder berufsmässige Einstellungen. Der in seinem Büro empirisch vorgehende Psychologe kann zu Hause zu seiner Partnerin völlig unempirisch und doch beobachtend sagen „Dein neues Kleid gefällt mir.“

⁷¹ Siehe Kant, empirische Synthesis; nur in der Erfahrung sind uns Gegenstände gegeben; um aber den Gegenstand zu erkennen, bedarf es zudem der Kategorien, und diese sind nicht Resultate der Erfahrung.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

Das empirische Moment der Naturwissenschaft beruht auf dem Empirismus. Empirismus ist eine epistemologische Theorie, eine Behauptung darüber, was Wissen sei und wie es zustande komme, seine Grundthese lautet „Alles Wissen beruht auf Erfahrung.“ Das ist nicht nur gegen Platon, sondern auch weit weg von dem, was Aristoteles für wahr hält. Aristoteles kennt und behandelt mancherlei Grundlagen des Wissens, die nicht auf Erfahrung zurückzuführen sind, es ist ihm klar, dass die Erfahrung auf nicht-erfahrungsmässigen Voraussetzungen beruht. Eben diese zu suchen ist der Zweck der Theorie.

Im Unterschied zur Alltagsbeobachtung führt die empirische Naturwissenschaft die Beobachtung systematisch durch, auch dann, wenn der Anfang der Beobachtung oder die auslösende Beobachtung zufällig gemacht worden war. So ist zielgerichtetes Handeln möglich. J. St. Mill, *System of Logic*, London 1843, „Induction, Chapter VIII The Four Experimental Methods,“ hat vier Regeln für die experimentelle Forschung aufgestellt, von denen Aristoteles keine verwendet, seine Forschung ist geleitet vom Set der vier Fragen nach den Gründen. Die empirische Naturwissenschaft sammelt gezielt Erfahrungen, und will durch sie die Wirklichkeit erfassen und verstehen, doch sie hat das über den Alltag hinausgehende Ziel, diese Erfahrungen zu systematisieren und so darzustellen, dass sie von beliebigen anderen Beobachtern wiederholt werden kann. Dieses Verständnis von empirisch ist aber nicht nur der Naturwissenschaft eigen, sondern allen Wissenschaften, die empirischen vorgehen wollen, auch den Sozialwissenschaften, den Sprachwissenschaften, Psychologie usw. *Empeiria* ist dagegen nur die erworbene Vertrautheit mit etwas (*acquaintance*).

Es gibt natürlich auch weitere Schriften im Rahmen der griechischen Literatur, die traditionell zur Naturwissenschaft gezählt werden, etwa das *Corpus Hippocraticum*, wenigstens Teile davon, oder Schriften von Theophrast, von Ptolemaios. Auch weitere Texte zu Medizin, Pharmakologie, Biologie, Botanik, Meteorologie, Geographie, Mineralogie, wären darauf hin zu befragen, ob sie im modernen Sinne naturwissenschaftlich seien, wie allgemein angenommen wird. Ich muss darauf verzichten, auf diese einzugehen, zumal es primär um die sogenannte aristotelische Naturwissenschaft geht. Ohne hier darauf weiter einzugehen, rechne ich diese Schriften der *historia* und der *techne* zu, die hippokratische Schrift *De vetere medicina* versteht sich selbst ausdrücklich als *techne*.

Wichtige Vertreter der Standardansicht über die Naturwissenschaft bei Aristoteles sind D. M. Balme, A. Gotthelf, G. Lennox, A. Stückelberger. Ihre Bücher und Artikel enthalten einen äußerst reichhaltigen Fundus von Beobachtungen und Diskussionen der hier anstehenden Fragen. Nicht zu vergessen sind die Beiträge in den Handbüchern und Companions, immer noch wertvoll ist die von G. A. Seeck herausgegebene Sammlung *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Wolfgang Kullmann hat in *Aristoteles als Naturwissenschaftler*, In: *Philosophie der Antike*, 38, De Gruyter, 2015, einen umfassenden Versuch vorgelegt, Aristoteles überhaupt primär als Naturwissenschaftler, im Besonderen als Biologen, darzustellen. Sein primäres Interesse habe offensichtlich der Naturwissenschaft und nicht der Philosophie gegolten.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

Nach diesen Bemerkungen zu einigen Unterschieden zwischen der aristotelischen und der modernen Naturwissenschaft möchte ich darauf eingehen, ob und inwiefern die oben hervorgehobenen drei grundlegenden Merkmale der Naturwissenschaft bei Aristoteles zu finden sind.

1. Wissenschaftstheorie

Oft werden die *Zweiten Analytiken* als das Gründerdokument der Wissenschaftstheorie genannt.⁷² Die *Ersten Analytiken* behandeln den Syllogismus. Es geht dabei zwar auch um die Deduktion, der Hauptgegenstand ist jedoch, eine Methode anzugeben, wie zu den Begriffen einer gegebenen Behauptung ein Mittelbegriff gefunden werden kann, auf Grund von welchem die Behauptung rein formal, ohne Rücksicht auf den Inhalt, als wahr erwiesen werden kann. Aristoteles entwickelt hier Methoden, zu einer gegebenen Aussage Voraussetzungen (Prämissen) zu finden, als deren gültiger Schluss die gegebene Aussage gelten kann, sie enthalten Techniken der Deduktion, aber keine Anleitungen dazu, wie von Beobachtungen aus zu einer Theorie zu gelangen ist. Die *Zweiten Analytiken* befassen sich mit dem Beweis, der Definition, dem Unterschied beider, der Entstehung von Wissen, der Einsicht in die Prinzipien. Weder vom faktischen Inhalt her noch vom Ziel her enthalten die *Zweiten Analytiken* eine Wissenschaftstheorie, es geht nie darum, aus gegebenen Erfahrungen und Beobachtungen eine Theorie zu entwickeln.

Der Begriffstyp in den Kerntexten zu Fragen zur Natur und zu Naturseiendem bei Aristoteles ist der von Seinsbegriffen: hyle, dynamis–energeia, kinesis–stasis, archai, aitia (Geeignetheit zu ..., Möglichkeit-Wirklichkeit, Bewegung-Stand, Prinzipien, Gründe). Topos und chronos entsprechen in keiner Weise den modernen naturwissenschaftlichen Begriffen von Raum und Zeit, auch sie sind Seinsbegriffe (Ort als Grenze des umfassenden Körpers, nicht Teil des des Körpers selbst, Zeit als Mass des Seins).⁷³ Die Mathematik hat keine Funktion in der *Physik* des Aristoteles. Aristoteles weist vielmehr in *Physik B* nach, dass der Mathematiker und der Physiker verschiedene Aufgaben und Ziele haben, jener hat es mit Dingen ohne hyle zu tun, dieser mit Dingen mit hyle. Der Begriff des Modells fehlt. Der Begriff des Subjektes, fundamental für den Unterschied zwischen Sachwissen und Methode, fehlt.

Aristoteles hat neben der Physik als Theorie nicht noch eine empirische Physik. Diese verlangt das Experiment als Grundlage, bei Aristoteles und generell in der Antike gibt es keine Experimente, hingegen sehr wohl wiederholte, absichtliche und gelenkte Naturbeobachtung.⁷⁴ Das

⁷² *Wissenschaftliche Erkenntnis, Eine ideengeschichtliche Einführung in die Wissenschaftstheorie* von Bernhard Lauth, Jamel Sareiter, mentis-Verlag 2005, 1: „Die Anfänge der Wissenschaftstheorie lassen sich zurückverfolgen bis in die Antike. Von Aristoteles' *Zweiter Analytik*, über Descartes' *Discours de la méthode*, Bacons *Novum Organon*, bis hin zu John Stuart Mills *System der deduktiven und induktiven Logik* sind die logischen und methodischen Grundlagen der Wissenschaft immer wieder Thema von philosophischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen geworden. Aber erst im 20. Jahrhundert hat die Wissenschaftstheorie eine gewisse thematische und methodische Selbständigkeit gegenüber der Philosophie und der philosophischen Erkenntnistheorie gewonnen.“

⁷³ Siehe dazu den Artikel von Emma Jones, „The Nature of Place and the Place of Nature in Plato's *Timaeus* and Aristotle's *Physics*“ in: *Epoché*, Volume 16, Issue 2 (Spring 2012), 247–268.

⁷⁴ Interessant die Ausführungen Hugo Dinglers in *Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte*, Neudruck der Ausgabe von 1928, Münster, beim Verlag mentis, 2014. Er spricht den Griechen die Suche nach Konstanz und Eindeutigkeit zu, und Resultate vor allem im Bereich des Logischen und Mathematischen, doch im Bereich des Veränderlichen sei es ihnen nicht gelungen, dieses in ‚exakte Formen zu bringen‘ (S. 62). Da fehlte ihnen eben das quantitative Experiment. Andere sprechen Aristoteles Experimente zu. Wolfgang Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Band 5, Philosophie der Antike, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998, 244, Kull-

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

Experiment setzt eine geplante und zielorientierte Anlage der Versuchsanordnung voraus, es ist theoriegeführt, und gebraucht Instrumente. Für diese Führung genügt die die Alltags-Metaphysik nicht, es bedarf zudem noch der Wissenschaftstheorie.⁷⁵

Das Experiment beruht auf Versuchsreihen und bedarf methodischer Überprüfung der Übereinstimmungen.⁷⁶ Davon ist bei Aristoteles nichts zu finden, also auch kein Experiment. Trotzdem befasst er sich methodisch mit Naturseiendem. Selbstverständlich hat Aristoteles sich in vielem von dem, was er sagt, auf Erfahrung gestützt, auch im Falle astronomischer Beobachtungen, wenn er auch besonders hier sehr vorsichtig ist (siehe Kautelen in *Metaphysik* Λ 8 und in *De Caelo* A), natürlich stützt er sich auch auf gelenkte und absichtlich wiederholte Erfahrung. Doch das tut ja schon jedes Kind, wenn es etwas entdeckt hat oder herausfinden will, dergleichen kann man nicht naturwissenschaftliches Experiment nennen. Erfahrung und Experiment müssen unterschieden werden.

Zu der Stellung der Erfahrung im Ganzen des Wissens, wie Aristoteles in *Analytica Posteriora* B 19 darstellt, siehe oben, p. 65.

2. Entscheidung über das, was ist

Was entspricht bei Aristoteles der modernen Frage nach dem, was es gibt? Über das, was ist, was es gibt, gibt es hinreichend herrschende Meinungen. Sofern dieser Frage bei Aristoteles vorkommt, gehört sie in den Bereich der historia, Erkundung.

In den theoretischen Werken fragt Aristoteles weniger „Was gibt es?“ als eher „Wie wird etwas gesagt?“ „Wie sprechen wir von dem, was es gibt?“ „Was ist das Sein (ousia) von dem, das es gibt?“ In der *Physik* fragt er entsprechend nach dem Sein des Naturseienden, in den Ethiken nach dem Sein des Menschen.

mann weist in Anm. 267 hin auf: Otto Regenbogen, „Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft,“ *Kleine Schriften*, hrsg. F. Dirlmeier, München 1961, 14ff (zuerst in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik* I 2, Berlin 1930, 131ff., ergKurt von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971, 75, Alfred Stückelberger, *Einführung in die antiken Naturwissenschaften*, Darmstadt 1988, 139ff., H. Blumenberg, *Genesis der kopernikanischen Welt*, suhrkamp 1981; H. Blumenberg, in der Einleitung „Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit,“ zur Übersetzung von *Galileo Galilei, Sidereus Nuncius*, hrsg. von H. Blumenberg, suhrkamp 1965, 36.

⁷⁵ Eine schöne, weil kurze und prägnante Formulierung stammt von Ernesto Grassi, im Enzyklopädischen Stichwort ‚Natur‘ in Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, in rowohlts deutscher enzyklopädie, Hamburg 1955, S. 135: „Experiment ist die Befragung der Natur im Hinblick auf eine im voraus entworfene Theorie, um zu prüfen, ob diese durch das Experiment bestätigt oder widerlegt wird.“

⁷⁶ Von dieser und zum Unterschied Erfahrung und Experiment hat Roger Bacon gesprochen in *Novum Organon* I 82; vom zufälligen Entdecken ist die bewusste und gelenkte Einrichtung zu unterscheiden; zum Prinzip der Versuchsreihen, Roger Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, V 2, edd. Spedding-Ellis-Heath, London 1858 I, 622ff.; auch Kant, *KrV* B XII–XIV, äussert sich zur Frage, was das naturwissenschaftliche Experiment gegenüber der Alltagserfahrung auszeichnet: die Vernunft zwingt in der Position des Richters die Natur dazu, auf die von ihr gestellten Fragen zu antworten. Schliesslich formuliert J. St. Mill, *A System of Logic*, 3.8, §§ 1–7, vier Methoden der experimentellen Übereinstimmung.

2 Herrschende Meinungen über Aristoteles' Philosophie – und Zweifel daran

In der Exposition seiner Fragen verwendet Aristoteles sehr oft den Satz „Der Ausdruck ‚Seiendes‘ wird vielfach gebraucht.“ Gemäss Δ 7 gliedert sich die Vielfalt dieser Gebrauchsweisen in: beiläufig – an sich; zudem: „sein bedeutet auch, es ist wahr“; und schliesslich ist bei *sein* der Unterschied potentiell – aktuell zu beachten. Der Satz kommt auch im Einleitungssatz von Θ 10 vor, ich formuliere den dortigen Kausalsatz um in eine Aussage:

Der Ausdruck ‚seiend‘ und auch der Ausdruck ‚nicht-seiend‘ wird einerseits gebraucht gemäss den Formen der Kategorien, andererseits gemäss dem Unterschied Möglichkeit oder Wirklichkeit von diesen oder deren Gegenteil, der wichtigste Gebrauch von ‚seiend‘ ist aber der von wahr und falsch.

Was auch immer das heissen mag, soviel ist klar, dass es bei diesen Gliederungen nicht um das geht, was es gibt.

Das Seiende ist sowohl Grund (ti estin?, to ex hou, to tou heneka, arche kineseos, das ‚Was ist das?‘ das Woraus, das Worum-willen, der Ursprung der Bewegung), als auch Begründetes (*Physik* B 1: τὰ μὲν φύσει τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τὰ τε ζῶα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν ..., <vom Seienden> ist das eine von Natur aus, das andere aus anderen Gründen, das von Natur aus sind die Lebewesen und deren Teile ...) Für den Sinn von Sein ist Δ 8 wichtig: ousia ist, (i) was nicht von einem anderen ausgesagt wird; (ii) was Grund des Seins von etwas ist; auch notwendige Bestandteile von solchem; (iii) das ti en einai. All dies auf zwei Arten: als das letzte hypokeimenon, das letzte Zugrundeliegende, und als tode kai choriston, als Irgendein-Dies und Abtrennbares.

In solchen Weisen spricht Aristoteles vom Seienden, es scheint nicht, dass dies für einen Physiker wertvolle Auskünfte sind. Was wir heute und den Dingen und Entitäten verstehen, womit es die Naturwissenschaft zu tun hat, gehört bei Aristoteles vermutlich zu den pragmata.

3. Zur Ideologie

Die Physik ist bei Aristoteles eine Form des theoretischen Wissens. Das theoretische Wissen ist deshalb die höchste Form des Wissens, weil sie niemandem und nichts dient, sie ist frei, sie ist um ihrer selbst willen. In der Welt des Aristoteles fehlt das Interesse, das die moderne Naturwissenschaft erzeugt hat oder wenigstens am Leben hält.⁷⁷ Das theoretische Wissen bei Aristoteles hat nicht den Zweck, dem herstellenden Wissen zu dienen, es ist ein Wissen um seiner selbst willen.

Die Gründe, nach denen Aristoteles fragt, sind andere als jene, wonach die moderne Naturwissenschaft fragt:

- Aristoteles fragt nach dem Ersten, woher etwas ist, wird, erkannt wird.
Die Methode dafür ist die Theorie in topischer Einstellung.

⁷⁷ Vgl. J. Habermas, J.: „Erkenntnis und Interesse,“ In: Ders. (Hg.): *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969: 146–168. Weitere Bemerkungen zu diesem Thema siehe unten, S. 94.

2.3 Gründe für die Zweifel an den herrschenden Meinungen

– Er fragt: Woraus ist etwas? Was ist etwas? Wozu ist etwas? Was hat den Anstoss zum Werden, zur Bewegung gegeben?

Diese vier Fragen leben später nur noch als Gründe weiter, die *causa materialis, formalis, finalis, efficiens*; in dieser Form ist kein Zusammenhang mit der ursprünglichen Entstehung mehr ersichtlich. Die vier Fragen sind aber primär eine heuristische Liste, eine Check-List, mit dem Anspruch, dass sich jede beliebige Frage auf eine von diesen vier reduzieren lässt.

Die Aristoteles zugeschriebene Teleologie ist ein Missverständnis. Teleologie hat bei Aristoteles nie die Funktion eines konstruktiven Weltprinzips. Der Ausdruck *to hou heneka* ist aus der Rede gewonnen und dient als Terminus der Analyse von Fragen und Problemen. ‚Zweck‘ ist ein funktionaler, nicht ein inhaltlicher Begriff wie Natur, Seele Welt usw. Er ist einer der vier nicht aufeinander reduzierbaren Gründe.

Die vier Gründe sind nicht experimentell gewonnen, nicht durch Beobachtung an den Sachen, sondern es sind Anführungen, gewonnen aus der Rede, und können deshalb niemals „im realistischen Sinne der Konstruktion der Welt dienen.“⁷⁸ Die vier Ausdrücke meinen deshalb auch kein Seiendes, keinen Gegenstand, kein Ding, sie bezeichnen Funktionen von Seiendem. Der Ausdruck „das Worum-Willen“ behauptet nichts, er erinnert den Hörer an das, was er meint, wenn er sagt „etwas ist um eines anderen willen.“⁷⁹

Doch am deutlichsten wird der Unterschied, wenn man das Verständnis der Bewegung der modernen Physik mit dem Verständnis der Bewegung bei Aristoteles vergleicht. Modern ist Bewegung die Ortsveränderung eines Objektes während der Zeit. Die Geschwindigkeit einer Bewegung ist der zurückgelegte Weg pro Zeiteinheit. Die Beschleunigung ist die Geschwindigkeitsveränderung pro Zeiteinheit. Aristoteles dagegen bestimmt Bewegung als die Wirklichkeit eines Möglichen als eines solchen. Das hat offensichtlich gar nichts miteinander zu tun.⁸⁰

Aus all dem erhellt, dass die theoretische Beschäftigung des Aristoteles mit der Natur mit der neuzeitlichen und modernen nicht in eine Linie gestellt werden kann, so wenig wie die Beschäftigung mit der Natur, die bei Schamanen, Medizinmännern, steinzeitlichen Menschen oder Menschen aus weiteren anderen Welten zu beobachten ist.⁸¹ Die Führung durch die Wissenschaftstheorie fehlt, die Entscheidung über das, was ist und was nicht ist, fällt anders aus, und das Interesse am Wissen ist nicht dasselbe.

Wissen zum praktischen Gebrauch ist alt

Platon hat im *Staat*, 521 ff., ein Curriculum entwickelt, das die Philosophen, die Regierende werden sollen, durchmachen müssen. Die beteiligten Fächer sind: Arithmetik, Geometrie, Stereome-

⁷⁸ Siehe E. Sonderegger, 2020, 180.

⁷⁹ Zur Teleologie bei Aristoteles siehe Erwin Sonderegger, 2020, 2.4.3. „An Alternative Understanding of Aristotle’s Teleology.“

⁸⁰ Bezüglich Aristoteles ist zu beachten, dass κίνησις nicht nur die Ortsbewegung, sondern auch qualitative und quantitative Veränderungen und das Werden erfasst.

⁸¹ Genau auf solche Fragen ist Paul Feyerabend im postum erschienenen Buch *Naturphilosophie*, 2009, eingegangen.

trie, Astronomie und Harmonik, also inhaltlich das, was später in den *artes liberales* das Quadrivium ausmachte. Platon geht im *Staat* vom bekannten alltäglichen Gebrauch der Kenntnisse aus, um auf einen anderen Gebrauch hinzuweisen. Dasselbe tut er in *Philebos*, 56d ff. Es gibt die Mathematik, die die Händler, die Feldherren und jede beliebige Fertigkeit braucht (522c1, 10). Doch gibt es noch einen anderen Gebrauch der Mathematik (532a) und um diesen geht es im Curriculum der Regierenden. Bei diesem Gebrauch lenkt die Beschäftigung mit Zahlen das Denken zum Sein hin. Auch die Geometrie hilft einem Feldherrn, das Heer auseinander- und wieder zusammenzuziehen (526d), doch auch davon gibt es noch einen anderen Gebrauch. Die Beschäftigung mit Geometrie hilft, die Idee des Guten leichter zu sehen (526e1), insofern es bei der Geometrie ja nicht um diesen gezeichneten Kreis da geht, sondern um den gedachten Kreis, der immer so ist und bleibt, wie er ist, jener Kreis, für den der gezeichnete nur ein Erinnerungsbild ist, die Geometrie führt von diesem zum Sein.

Der Gebrauch mathematischen, geometrischen, astronomischen Wissens zu praktischen Zwecken ist wohl uralt, es gibt das ‚seit Menschengedenken.‘ Doch es scheint, dass sich heute die Lage entscheidend verschärft hat, jedes Wissen muss sich letztlich bezahlt machen. Die Universitäten, die die Wissenschaften schon in ihrem Titel zur Anwendung empfehlen und anbieten, werde immer zahlreicher und wichtiger. Aber auch die anderen Universitäten sind immer abhängiger von den Drittmitteln. Sogenannte ‚Orchideenfächer‘ an den Universitäten werden zurückgefahren, an den Mittelschulen und Gymnasien, sogar an den Primar- und Sekundarschulen wird der Lehrplan immer mehr den Bedürfnissen der Wirtschaft angepasst. Die Schüler sollen mit dem Gelernten einen Beruf erlernen und ausüben können. Das ist ja nicht grundsätzlich falsch, falsch ist nur, wenn das nur noch das eizige Ziel und das einzige Kriterium für die Auswahl des zu Wissenden ist. Gewiss, Grundlagenforschung wird gefördert, aber, man hat unterdessen die Erfahrung gemacht, dass irgendwann einmal auch zunächst scheinbar nutzloses Wissen anwendbar ist, so geschieht auch diese Förderung im langfristigen Hinblick auf Nutzen und Anwendbarkeit. Immerhin gibt es noch ein Bewusstsein davon, dass es ein Wissen gibt, das ‚für nichts‘ ist. Tätigkeiten, die für nichts sind, sind in die Freizeit abgewandert. Im Ernst des Lebens haben sie nichts verloren.

Das ist der negative Teil. Man fragt natürlich zu Recht, was denn die offensichtliche Beschäftigung mit der Natur bei Aristoteles anderes sei, wenn nicht Naturwissenschaft. Darauf gehe ich unten, unter 4.2, bei den Bemerkungen zur *Physik* des Aristoteles, ein.

3 „Es gibt nur eine Natur“ – These und Zweifel

3.1 Φύσις, *natura*, Natur

Bisher wurde stillschweigend vorausgesetzt, dass ‚Natur‘ eine korrekte Übersetzung und ein korrektes Verständnis von *physis* sei. Der Titel dieses Buches lautet ja *Aristoteles’ Theorie der Natur*, und da sollte ‚Natur‘ ohne Zweifel dasselbe wie *physis* bedeuten. Es ist zweierlei zu unterscheiden, zum einen die Etymologie, zum andern der Sprachgebrauch. Die Etymologie kann unter Umständen Auskunft geben über die ‚ursprüngliche‘ Vorstellung, mit der eine bestimmte Wort-Wurzel verbunden ist, und die damit über lange Zeit den Rahmen für die möglichen Bedeutungen eines Wortes abgeben kann. Die wichtigsten Angaben zur Etymologie von *physis* und *natura* finden sich in Anhang 7.2. Da sich jedoch immer Bedeutungsverschiebungen ereignen, ist es wichtiger, die Verwendung eines Wortes zu einer bestimmten Zeit zu beachten. Die Wortgeschichte im Ganzen kann ich hier unmöglich vorstellen, die Erinnerung an einige Eckpunkte, die mir die wichtigsten zu sein scheinen, muss genügen.

Zum Gebrauch von *physis*, *natura*, Natur

Physis ist ein allgemein gebräuchliches Wort im Griechischen. Bei Homer erscheint es allerdings nur einmal, *Odyssee*, κ 303, im Zusammenhang mit dem Kraut Moly, dessen *physis* Hermes dem Odysseus zeigt und erklärt, bevor er zu Kirke geht. Eine prominente spätere Verwendung findet sich bei Heraklit, DK B 123, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, die Natur liebt es, sich zu verbergen. Gemelli übersetzt mit „Ursprung“; Kirk-Raven mit *real constitution*; Diels-Kranz mit „Die Natur (das Wesen)“; Heidegger mit „Aufgang“ und „Sein.“ Der Titel Περὶ φύσεως mancher Texte der Vorsokratiker stammen nicht von diesen selbst. Herodot verwendet das Wort knapp zwei Dutzend Mal, meist gefolgt von einem Genetiv wie etwa *physis anthropou* und ähnliches.

Der Gegensatz *physei* – *thesei*, von Natur aus – konventionell und *physei* – *tyche*, von Natur aus – zufällig, dann auch *physis* – *nomos*, von Natur aus – nach Brauch und Recht, spielte seit der Zeit der Sophisten in Griechenland eine grosse Rolle.¹ Der Bezug auf *physis* sollte der Emanzipation von den gesellschaftlichen Fesseln dienen.

In der Stoa hat *physis* / *natura* eine systematisch wichtige Position eingenommen. *Kata physin* / *secundum naturam vivere* ist das Grundprinzip der guten Lebensführung, von Chrysipp

¹ Siehe Monographie von Felix Heinemann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Reinhardt, Basel 1945.

3 „Es gibt nur eine Natur“ – These und Zweifel

aus der Formulierung Zenons homologoumenos zen entwickelt. So zu leben führt zum *summum bonum*. Zenon und Chrysippos bestimmen physis einerseits als das, was den Kosmos zusammenhält und andererseits als das, was die Lebewesen auf der Erde hervorbringt. „Physis ist die hexis welche sich von sich aus bewegt, und, entsprechend den spermatikoi logoi, das, was aus ihr hervorgeht, vollendet und zusammenhält.“²

Im Lateinischen ist das Wort *natura* zunächst eher selten gebraucht. Es erscheint zuerst in den Komödien von Plautus und Terenz, offenbar im Gefolge griechischer Vorlagen. Plautus, *Poenulus*, 302: *aurum, id fortuna invenitur, natura ingenium bonum*, „Gold wird durch Zufall gefunden, ein guter Charakter <ergibt sich> aus der Natur.“ Das Paar *fortuna – natura*, Zufall, Glück – Natur greift das Griechische physis – tuche auf; besonders passend scheint auch, dass sowohl Tyche als auch *Fortuna* als Göttinnen auftreten können.

Terenz verwendet *natura* unter anderem in *Eunuchus*, 316. Für diese Komödie hat Terenz Motive aus dem *Eunuchus* und dem *Kolax* von Menander verwendet. An der genannten Stelle erklärt Chärea, der jüngere Sohn (er ist 16 Jahre alt, im Militär) des Demea (ein wohlhabender attischer Bürger) seinem Sklaven Parmeno, dass er auf der Strasse ein Mädchen gesehen habe, das ihm gefalle, und dass er, Parmeno, sie ihm auf irgendeine Weise beschaffen müsse, denn er habe sie gleich aus den Augen verloren. Sie sei ganz anders als die übrigen Mädchen der Stadt. Während es Mode sei, dass die Mütter ihren Töchtern das Essen kürzen, wenn sie etwas stattlicher würden, so sei sein Mädchen eben normal und kerngesund. Chärea sagt: *... tam etsi bonast natura, reddunt curatura iunceas*, „selbst wenn eine von guter Natur ist, machen sie (die Mütter) sie (die Mädchen) durch ihre Kur zu Binsen.“ In diesem Paar *natura – curatura* ist *curatura* das noch seltener gebrauchte Wort, normalerweise verwendet Terenz *cura*, auch in der Folge ist dies das normale Wort für Sorge und Pflege. Hier ist es wohl wegen des Anklangs zu *natura* geformt, vielleicht eine Bildung ad hoc, und wohl dem griechischen Vorbild nachgeformt.

Sehr häufig ist das Wort bei Lukrez, *De rerum natura*, weitere Verbreitung hat es mit Cicero im Rahmen seiner philosophischen Schriften gewonnen, im Titel steht es bei *De natura deorum*. Auch in Ciceros Reden ist das Wort häufig, dann meist mit der Bedeutung ‚Charakter.‘

Der Übergang von physis zu *natura* erinnert an die Art, wie die griechischen Götter in die römische Welt gekommen sind. Dieser Übergang fand in der Literatur statt, nicht in religiöser Praxis und Ritual. Die griechische Religion war sehr lokal, nicht allgemein-griechisch. Ein Bürger hatte die Götter oder den Gott zu verehren und an den Festen teilzunehmen, die seine Polis verehrte. Die übergreifende Konstruktion des Zwölferkollegiums olympischer Götter war eine Leistung der Literatur, nicht des gelebten Kultes.

Auf dem abstrakteren oder reflektierteren Niveau der Literatur und Philosophie waren Gleichungen mit den autochthonen römischen Göttern möglich, welche ursprünglich Götter für Bauern waren. Da jedoch Geburt und Tod, Wetter und Ernte, Krieg und Frieden, Umgang mit Mitmen-

² Nach 43 A in Long-Sedley, bei Diogenes Laertios, 7.148–9, = SVF 2.1132; zu *secundum naturam vivere* siehe auch 63 A–C in Long-Sedley.

schen in Liebe oder im Handel sich bei allen Völkern finden, sind Überschneidungen bei den Göttern, die diese Lebensbereiche ordnen und hüten, naheliegend. Trotzdem ist dann der übernommene Gott etwas in einer neuen, anderen Welt. Dasselbe ist bei der Übernahme der physis als *natura* zu erwarten.

Augustinus, *De Trinitate*, XV, 1, bezeichnet Gott als *natura creatrix*:

Supra hanc ergo naturam [sc. supra mentem vel animum] si quaerimus aliquid et verum quaerimus, deus est, natura scilicet non creata sed creatrix.

Wenn wir jenseits dieser Natur [gemeint ist der Geist oder die Seele des Menschen] noch etwas und zwar etwas Wahres suchen, dann ist es Gott, selbstverständlich nicht die geschaffene, sondern die schaffende [Natur].

Die im Zusammenhang mit christologischen Fragen durchgeführten Reflexionen über die Person führten Boethius zu folgender Definition:

naturae rationabilis individua substantia,
Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur

Im Zusammenhang mit dieser Definition geht Boethius ausführlicher auf den Begriff der Natur ein. Die *Theologischen Traktate*, V,I (pp. 68ff. Elsässer), enthalten vier Definitionen der Natur. (1) *Natura* bedeute zunächst alles, wovon man einen Begriff bilden kann, (2) wenn der Begriff auf Substanzen eingeschränkt ist, meine *natura* das, was tätig sein kann oder erleiden kann, (3) im Weiteren, im Gefolge von dem, wie Aristoteles die Natur bestimmte, meine sie das Prinzip der Bewegung. (4) Neben diesen gebe es aber noch eine weitere Verwendung des Begriffs, der die spezifische Differenz von etwas meine, wie man von der Natur des Goldes oder des Silbers spricht. In diesem letzten Sinne habe Christus zwei Naturen, denn seine Natur als Gott könne nicht dieselbe sein wie die, die er als Mensch habe.

Notker der Deutsche hat sich in allen Teilen seines Werks, den Kommentaren, den Psalmübersetzungen, den logischen Schriften, mit der Übersetzung des lateinischen *natura* auseinandergesetzt.³ Er hat das Lehnwort ‚Natur‘ ins Deutsche eingeführt, doch versuchte er auch, *natura* mit anderen althochdeutschen Worten zu übersetzen:

Sie [diese anderen Worte] dokumentieren eine intensive Auseinandersetzung mit diesem Bereich seiner lateinischen Vorlagen: anaburt stf./anaburte stn. (Wesen, Natur, Gestalt), anauuist stf. (Sein, Seiendes, Wesen), berohafti stf. (Natur als belebendes und befruchtendes Element), burt stf. (Gestalt), gescaft stf. (Schöpfung, Gebilde, Form, Geschöpf, Gestalt, Beschaffenheit), uuehsalding stn. (veränderliches Wesen) ...⁴

doch das Lehnwort Natur hat sich durchgesetzt, ‚anaburt‘ hätte dem etymologischen Sinn von *natura* vielleicht am besten entsprochen.

³ Für die Darstellung des Natur-Begriffs bei Notker stütze ich mich auf Herbert Backes, „Dimensionen des Natur-Begriffs bei Notker dem Deutschen von St. Gallen,“ in: *Mensch und Natur im Mittelalter*, 1. Halbbd., De Gruyter, Berlin 1991.

⁴ Backes, p.22.

3 „Es gibt nur eine Natur“ – These und Zweifel

Notker übersetzt die *Consolatio Philosophiae* des Boethius. Im III. Buch der *Consolatio* heisst es: *Nec ullam mali esse naturam*. Notker übersetzt mit dem Lehnwort: Unde úbiles natura nehéina uuésin, (Und daß es kein Böses von Natur aus gebe). Im IV. Buch führt die Philosophia den *progressus mutabilium naturarum* aus, Notker übersetzt mit einem hapax legomenon: ‚únde állero uuehsel-dingo fart‘ (den Verlauf aller sich wandelnden Wesen).⁵ Ebenfalls im IV. Buch spricht Boethius von dem *naturarum omnium proditor deus. i. [= id est] prolator*, Notker übersetzt wieder mit dem Lehnwort: ‚kót állero natûron sképfo‘, der ‚állíu ding sestôt . io zegûote siu cherende‘ (Gott aller Natur = Wesen Schöpfer‘, der ‚alle Dinge ordnet, indem er sie fortwährend zum Guten wendet‘).

Im folgenden Zitat aus dem IV. Buch der *Consolatio* identifiziert Notker *natura, bonum, esse*. Damit gelangen wir ins Zentrum christlichen Glaubens:

Der in der Gutheit des Seins gründende Natur-Begriff Notkers führt geradezu zu einer Identität von *natura, bonum* und *esse*: Taz áber sia ferlázet — táz hábet ferlâzen sin uuésen . dáz án dero natura stânde uuás . Bonum daz ist natura . táz síh boni geloubet . táz habet síh tero natur□ geloubet . an déro állero uuítelih pestât . si gibet temo dinge . daz ist pestât . unde ist . Ane sia néist iz . Táz ist argumentum a causa . Natura diu ist causa des esse (ibid. IV, 192, 15) (Was von ihr [= Natur] abfällt, das hat auch das Sein, das in der Natur begründet ist, aufgegeben. Was sich dem Guten anvertraut, das hat sich der Natur anvertraut, an der aller Dinge Wesen Bestand hat und ist. Ohne sie ist es nicht. Das ist ein argumentum a causa. Natur: die ist Ursache des Seins).⁶

p. 27 spricht Backes davon, dass Notker zwar den Menschen als Endzweck der Natur, aber doch der Erlösung bedürftig sieht. Diese kommt durch Christus, der unsere Natur annimmt. Im Psalmenkommentar zu Vers 4 des 37. Psalms schreibt Notker:

Fone dero gágenuuerti dínes zórnes. daz adam gefréhtota in paradyso . uuánda daz imo chám ex uindicta [Gloss, fone geríche] . daz ist an uns íu uuórden natura [Gloss, aneburte] (von der Gegenwart deines Zorns, den Adam verdiente im Paradies; denn was ihm zur Bestrafung kam, das ist an uns bereits von Natur = ‚durch Angeborenheit‘),

und zu Psalm 88, 1:

Er nam an sih unsera naturam [Gloss, ánaburt] . do er incarnatus [Gloss, gelichamot] uuard (Denn des Herrn ist unsere Annahme und unseres heiligen Königs Israel. Er hat unsere Natur — etym. ‚unser Angeborenes‘ — auf sich genommen, als er Fleisch geworden ist).

So kann Backes seine Ausführungen zum Naturbegriff bei Notker mit der Bemerkung schliessen: Das „Natur-Verständnis Notkers gipfelt in der Inkarnation des Verbuns“ (p. 27).

⁵ Backes, p. 26

⁶ Backes, p. 26.

Der Übergang von physis bei Aristoteles zu *natura* im Lateinischen und Natur im Deutschen alles andere als harmlos. Er ist vielmehr gerade ein Musterbeispiel des Übergangs von einer Welt in eine andere. Aus dem Grund der Bewegung und der Ruhe (*arche kineseos kai staseos*) ist bei den Kirchenvätern und im Mittelalter die Schöpfung geworden. Die Einführung des Lehnwortes ins Deutsche haben wir soeben kennen gelernt. Sie ist ein Musterbeispiel einer Übernahme aus dem Lateinischen in der Umgebung einer *interpretatio christiana*. Der Zusammenhang mit christologischen Fragen und Fragen der Schöpfung ist mindestens so eng wie der bei der Substanz. Der Sprachgebrauch hat sich so weiterentwickelt, dass viele, auch Nichtgläubige oder Atheisten, von Schöpfung und Geschöpf sprechen, ohne an den religiösen Hintergrund dieser Worte zu denken, es ist eine Redeweise. Trotzdem schliesst der Begriff des Geschöpfs eben einen Schöpfer und weite theologische Annahmen mit ein.

Wie das Wort ‚Wesen‘ können wir das Wort Natur in zwei Formen gebrauchen, einmal allein, dann aber auch mit einem Zusatz. Ohne Zusatz scheint ‚Natur‘ heute meistens ein extensional gemeintes Insgesamt von Dingen zu bezeichnen, auch den Bereich dieser Dinge, mit Zusatz etwas wie das Wesen der Dinge, deren grundlegende Eigenschaften.

Im alltäglichen Wortgebrauch sagen wir: „Die Natur gefällt mir,“ „Wir müssen die Natur schützen,“ „Ich erhole mich in der Natur.“ Unter Natur stellen wir uns die Landschaft vor, auch die darin lebenden Pflanzen und Tiere. Natur ist für uns beispielsweise ein Raum, der Erholungsraum, aber auch der Raum, in dem Haifische schwimmen und Lawinen niedergehen. Dergleichen kann mit physis nicht gesagt werden.

Dem möchte ich nun einige Stellen gegenüberstellen, die zeigen, wie Aristoteles von physis spricht.

In *Metaphysik*, Δ 4 erläutert Aristoteles physis wie folgt :

Φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φουμένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ, ...

„Physis bedeutet auf eine Weise das Werden des Wachsenden, wie wenn man das -y- gedehnt aussprechen würde, ...“

Die meisten Verbformen von φύω und φύομαι haben ein langes -υ-, physis jedoch ein kurzes (sonst hätte das Wort einen Zirkumflex auf dem -υ-). Offenbar will Aristoteles sagen, eine der Bedeutungen von physis sei Werden. Ross sagt zur Stelle, das sei eher eine Bedeutungsneuschöpfung von Aristoteles als der normale Gebrauch des Wortes.

In *Physik* B 7–8 führt Aristoteles aus, dass physis Grund in jeder der vier Verwendungen von ‚Grund‘ sei. Physis ist sowohl das, woraus etwas wird oder gemacht ist, als auch die Form, zu der es in diesem Werdensprozess kommt, physis ist aber auch Ursprung der Bewegung und Ruhe des Seienden, und sie ist aber auch das telos und das Worum-willen des Werdensprozesses (*Physik* B 2).

3 „Es gibt nur eine Natur“ – These und Zweifel

Aus *Physik B 1* und *2* lassen sich sechs Bestimmungen von *physis* entnehmen:

- | | | |
|----|--|---|
| 1. | Aristoteles, <i>Physik B 1</i> , 192b8-193a2 | <i>Physis</i> ist das Prinzip von Bewegung und Ruhe |
| 2. | Aristoteles, <i>Physik B 1</i> , 193a9-28 | <i>Physis</i> ist das erste Zugrundeliegende |
| 3. | Aristoteles, <i>Physik B 1</i> , 193a28-b6 | <i>Physis</i> ist Gestalt und Wesen von etwas |
| 4. | Aristoteles, <i>Physik B 1</i> , 193b6-8 | <i>Physis</i> ist eher der Wirklichkeit nach als der Möglichkeit nach |
| 5. | Aristoteles, <i>Physik B 1</i> , 193b12-21 | <i>Physis</i> als Werden ist der Weg in die <i>Physis</i> |
| 6. | Aristoteles, <i>Physik B 2</i> , 194a27 | <i>Physis</i> ist Ziel und Worum-willen |

Tabelle 3.1: *Physis* in *Physik B 1* und *2*

Auch das ist ziemlich weit entfernt von dem, was die Naturwissenschaft heute unter Natur versteht.

Auf einem Nebenschauplatz zeigt sich die Veränderung in der Auffassung der Natur gegenüber der Auffassung der *physis* besonders deutlich, im Zusammenhang des Paares *natura naturans* – *natura naturata*. Im Kontext der Frage, ob *physis* eher *eidos* als *hyle* sei, heisst es *Physik B 1*, 193b12–13: ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν ... „die *physis* im Sinne des Werdens ist der Weg in die *physis*,“ denn es sei nicht so wie beim Heilen: das Heilen sei nicht der Weg zum Heilen sondern zur Gesundheit, b17 führt Aristoteles weiter aus: τὸ φερόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὸ ἔρχεται ἢ φέεται (Jaeger: ἢ φέεται), „das Werdende geht aus etwas in etwas“ (gemeint ist, es geht von der *hyle* aus und geht ins *eidos*). Michael Scotus (um 1200) übersetzt den Satz so: *naturatum ab aliquo ad aliquid venit et naturatur aliquid*. Das mediale φερόμενον wird passiv übersetzt, was dann sogleich nach der handelnden Person im Passiv ruft, in diesem Falle nach Gott.⁷

Hervorragende Bedeutung hat *natura* bei Spinoza erhalten, bei ihm ist Gott und *natura naturans* sind dasselbe, das erinnert an Augustinus' Verständnis von Gott als *natura creatrix*. *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, Pars quarta, De virtute humana, seu de affectuum viribus, Praefatio, schreibt Spinoza:

...Ostendimus enim in Primae Partis Appendice Naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem qua existit, necessitate agit.

Wir haben im Anhang des Ersten Teils gezeigt, dass die Natur nicht wegen eines Zwecks handle; denn jenes ist etwas Ewiges, und ein unendlich Seiendes, das wir Gott oder Natur nennen, und das aus derselben Notwendigkeit handelt, aus der es existiert.

⁷ Siehe K. Hedwig, „Natura naturans / naturata,“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Sp. 504.

3.2 Die These

Es gibt einige Überzeugungen bezüglich der Natur, die wir im Alltag, aber auch in vielen Bereichen der Wissenschaft nie oder nur selten in Frage stellen. Wir halten die Natur für das unüber-treffbare Muster des Gegebenen. Wir glauben auch, dass es nur eine einzige Natur gibt, denn es gibt nur eine Realität.

Gewiss ist zuzugeben, dass die Natur aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden kann, dass ihr mit verschiedenen Interessen begegnet wird – künstlerisch, wirtschaftlich, religiös, natur-wissenschaftlich und in vielen weiteren Weisen –, es ist aber doch immer dasselbe, was man an-schaut, dem man begegnet. Es ist uns klar, dass die Natur von verschiedenen Völkern, Kulturen, Epochen je verschieden wahrgenommen wird. Dabei, denken wir, sei es möglich, die verschie-denen Verständnisse miteinander zu vergleichen, um festzustellen, welches davon das wahrste ist. Das wird wohl jenes Verständnis sein, das über die wirkliche Natur die meisten wahren Sätze bilden kann. Das ist wiederum dadurch überprüfbar, dass diese Sätze zu Prognosen führen, die von beliebigen Personen an beliebigen Orten durch Experimente bestätigt oder widerlegt wer-den können. Es scheint, dass unsere Naturwissenschaft das kann, deshalb vertrauen wir ihr und glauben, dass es primär ihre Sache ist, zu sagen, wie es mit der Natur steht, was sie ist, wie sie ist.

Dass der naturwissenschaftliche Umgang mit der Natur eine Erfolgsgeschichte ist, zeigt die Me-dizin und die Technik. Als ein Zeichen dafür, dass die Natur eine objektive Gegebenheit ist, neh-men wir, dass ihre Regeln nicht ungestraft gebrochen werden können. Zweifel an solchen Sätzen werden höchstens von einigen Philosophen, Soziologen oder Anthropologen geäußert, beson-ders von solchen, die einer der Denkrichtungen nahe stehen, die unter dem Titel Anti-Realismus oder Kultur-Relativismus zusammengefasst werden.

Neben der harten Form der Annahme, welche die Einzigkeit der Natur behauptet und zusätz-lich, dass die Naturwissenschaft selbst das Mass der Wahrheit der Ansichten über die Natur sei, nimmt die weiche Form der Ansicht davon nur die These der Einzigkeit der Natur, nicht aber, dass die je verschiedenen Wahrnehmungen davon unmittelbar miteinander naturwissenschaftlich hinsichtlich ihre Wahrheitsgehalts vergleichbar seien.

Gegen beide Ansichten möchte ich die These begründen, dass das, was wir Natur nennen, je nach dem, in welcher Welt wir davon sprechen, verschieden ist, und dass es weder eine Möglichkeit gibt, die verschiedenen Naturen auf eine zu reduzieren, noch eine von ihnen, beispielsweise die naturwissenschaftliche, als die wahre zu bevorzugen. Das bedeutet nicht, dass es das, was die Naturwissenschaft als Natur feststellt, in mehreren Versionen gibt, sondern, dass das, was die Naturwissenschaft als Natur feststellt, eine der möglichen Naturen ist. Die Natur ist Teil einer jeweiligen Welt neben der Kultur und weiteren Bereichen. Auf das Verhältnis von Natur, Kultur und Welt gehe ich weiter unten näher ein (siehe unten, S. 124).

3 „Es gibt nur eine Natur“ – These und Zweifel

Zuerst möchte ich Argumente vorstellen, die *für* die These der Einzigkeit der Natur sprechen, obwohl mir klar ist, dass ich niemanden davon überzeugen muss. Ich möchte nur klar machen, dass mir die überwältigende Plausibilität der These bewusst ist.

Zum einen ist es plausibel, dass es Gegebenheiten gibt, die für alle Menschen absolut gleich sind. Schon der Ausdruck ‚Mensch‘ erhebt den Anspruch, etwas Allgemeines auszusagen, dann müsste man annehmen, dass auch sein Gegenüber etwas Allgemeines ist. Eine dieser allgemeinen Gegebenheiten, zugleich vermutlich die wichtigste, ist die Natur. Es wäre nur schwer verständlich zu machen, oder mindestens ist es nicht von sich selbst her einleuchtend, dass verschiedene, auch sich widersprechende Auffassungen von ‚Natur‘ zugleich wahr sein sollen. Solche verschiedenen Auffassungen von Natur könnten sich z. B. in verschiedenen Zuordnungen der Unterscheidungen belebt / unbelebt, Mensch / Nicht-Mensch, Ich / Nicht-Ich äussern.

Ein und dasselbe, z. B. die Natur, kann nicht gleichzeitig verschiedene, allenfalls sogar einander widersprechende Bestimmungen haben. Wenn etwas wahr ist, ist alles andere entweder falsch oder nur näherungsweise wahr. Dass hingegen die Menschen zu verschiedenen Epochen verschieden viel davon erkannt haben, leuchtet sehr wohl ein. Und dabei schneiden wir ja offenbar gut ab, wir haben, sei es auch dank der Vorarbeit unserer Vorgänger, von allem am meisten verstanden. Alle streben letztlich dasselbe an unter dem Titel „Naturerkenntnis,“ aber nicht alle erreichen gleich viel. Hierin gibt es einen Fortschritt, und die heutige Naturwissenschaft steht in diesem Punkt im Vergleich zu früher auf dem Höhepunkt. Und die Linie des Fortschritts lässt sich von heute aus rückwärts bis zu den Griechen ziehen. Dabei ist es erstaunlich, sagt man, was die Griechen mit ihren primitiven Mitteln schon erreicht haben. Wenige moderne Menschen dürften wohl daran zweifeln, dass auch zu Homers Zeiten der Regenbogen durch die Lichtbrechung in Regentropfen entstanden ist und nicht durch das Erscheinen der Göttin Iris. *Wir* können eben die Naturerscheinung von ihrem mythologischen Sinn unterscheiden.

In unserem Alltag müssen wir mit einer unabhängigen Natur rechnen. Wir haben sie nicht erschaffen, wir werden in sie hineingeboren. Auch dann, wenn die nach-klassische Physik, wie die Relativitätstheorie oder die Quantenmechanik, die Rolle des Beobachters und die Anlage des Experimentes in das Messresultat mit einbezieht, ist doch das Beobachtete als eines und als ansich-Seiendes vorausgesetzt.⁸

Soweit also die Darstellung dieser Meinung, die Betrachtung der Natur, die „Aufmerksamkeit auf die Natur“ in jeder Form, in jeder Epoche lasse sich auf eine Linie legen, so dass die Naturwissenschaft als die Vollendung und Abschluss von all dem am Endpunkt liegt, oder dass der Fortschritt der Naturwissenschaften nur Kumulierung oder Transformation von Wissen zu ein und demselben Thema sei.

⁸ G. E. Romero, *On the Ontology of General Relativity*: “The most basic assumption of science is that there is a reality to be known. Without the postulate of the independent existence of a real world the scientific enterprise would be vain.” Natürlich liessen sich beliebig viele Philosophen mit der gleichen Überzeugung zitieren.

3.3 Zweifel an der These

3.3.1 Welche Natur ist die eine und einzige?

Doch, so plausibel dies alles ist, drängen sich gegenüber solchen Äusserungen einige Fragen auf. Zunächst ergibt sich schon innerhalb der referierten These eine Vielheit von Naturen. Schon in der *einen* Welt, in der wir leben, begegnen wir einer Fülle legitimer und vernünftiger Auffassungen von dem, was wir ‚Natur‘ nennen. Soll die Natur eine und nur eine sein, müssen wir angesichts der vielen verschiedenen Bezugnahmen auf die Natur fragen, entweder, welche von ihnen die einzige sein soll, oder, wie man die vielen auf eine reduzieren kann und was mit ihr gemeint ist. Das lässt sich auch so formulieren, dass gefragt werden soll, wer, welche Wissenschaft oder was sonst zuständig dafür ist, zu sagen, was die Natur selbst sei – ohne Hinsicht, an sich.

3.3.1.1 Natur und ihre Gegenbegriffe

Die Vielheit der Begriffe oder Auffassungen von Natur wird unmittelbar sichtbar, wenn wir die Vielfalt ihres Gegenübers betrachten, beispielsweise die Kultur, die Technik, die Geschichte und Weiteres, und wenn wir auf die verschiedenen Interessen achten, die der Natur entgegen gebracht werden.

Das wohl wichtigste Gegenüber der Natur ist die Kultur. Zur Kultur gehört das vom Menschen Geformte, Naturdinge sind das an sich Gegebene. Für das menschliche Zusammenleben sind u. a. Werten und Normen wesentlich, die Natur kennt keine solchen Werte. Auch ist seine Geschichte für das Leben des Menschen wesentlich und prägend, davon weiss die Natur und wissen die Naturwesen nichts, obwohl sie, wie wir feststellen, auch eine Geschichte haben, indem sie sich im Lauf der Evolution veränderten. Ebenso prägend ist für den Menschen die Gesellschaft, in die er hineingeboren wird. Es ist gut möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich, dass Ethik und Gesellschaft auch beim Menschen einen evolutionären Hintergrund haben, doch im Vergleich zu vielen Tiere (und vielen Pflanzen), die in Verbänden leben, scheint deren Zusammenleben im Vergleich zu dem der Menschen sehr viel weniger frei gestaltbar zu sein.

Das Gegenüber von Kunst und Natur ist als Gegenüber von Kunstschönem und Naturschönem von Kant und Schiller thematisiert worden. Kant bezeichnet die Kunstschönheit als die „Hervorbringung durch Freiheit,“ die aber letztlich eine Als-ob-Natur ist, Naturschönheit beruht auf der Zweckmässigkeit. Kant verdeutlicht den Unterschied zwischen Kunst und Natur dadurch, dass er ihn mit dem Unterschied von Tun und Handeln vergleicht.⁹ Der Unterschied zwischen Natur und Freiheit macht bei Kant den Unterschied zwischen der reinen theoretischen und der praktischen

⁹ Kant, KdU § 43: „1. Kunst wird von der Natur, wie Tun (*facere*) vom Handeln oder Wirken überhaupt (*agere*) und das Produkt oder die Folge der ersteren als Werk (*opus*) von der letzteren als Wirkung (*effectus*) unterschieden.“

3 „Es gibt nur eine Natur“ – These und Zweifel

Vernunft aus. Er sagt, *Kritik der reinen Vernunft*, B 868: „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit...“

Man sieht einen Hauptunterschied zwischen Naturwesen und Menschenwesen darin, dass das Letztere Bewusstsein und Geist habe. Man kann Bewusstsein und Geist vielleicht so unterscheiden, dass der Geist als das ‚Vermögen der Prinzipien‘ und als Schöpfer von Ideen und Totalitäten zu verstehen sei, unter Bewusstsein hingegen das, was an den Moment und das Einzelne gebunden sei. Seine Grundfunktion ist die Wahrnehmung, woraus dann allenfalls dank der Erinnerung Wissen entstehen kann, das es erlaubt, auf sich verändernde Umstände zu reagieren. In diesem Sinne müsste auch vielen Pflanzen und Tieren Bewusstsein zugeschrieben werden, zumal dann, wenn man Ergebnisse der Gehirnforschung einbezieht, die zeigen, dass es Geistiges ohne Gehirn nicht gibt,¹⁰ das Gehirn des Menschen jedoch in eine evolutionäre Entwicklung eingeordnet werden kann. Damit würde allerdings auch der Mensch mit seinem Geist wieder in die Naturreihe gestellt.

Die Natur steht auch im Kontrast zum Übernatürlichen. Im christlichen Rahmen ist damit jener Aspekt der Natur gemeint, der über sie selbst auf ihren Ursprung, den Schöpfer, hinweist. Mit dem Begriff der Gnade kommt der Begriff der Natur in einen ganz anderen Zusammenhang. Die Gnade Gottes gehört zum Fundament des Christentums, ohne Gnade keine Schöpfung usw. Sie ist begründet in der Freiheit Gottes, die allerdings die Freiheit des Menschen entscheidend einschränkt oder ganz zum Verschwinden bringt. Über das Mehr und Weniger darin und den Ausgleich beider haben Kirchenväter und Mittelalter gerungen. Wie die uns sichtbare Natur und der Glaubensinhalt der göttlichen Gnade miteinander vereinbar seien, gehörte zu diesen Fragen. Im Unterschied von Natur und Gnade geht es um Selbständigkeit und Abhängigkeit des Menschen von einem transzendenten Gott. Zur selben Reihe von Fragen gehört die nach dem Verhältnis von Natur und Gott, sie ist in unzähligen Spielarten durchgeführt worden, von der Leugnung irgendeiner Art von Selbständigkeit der Natur über die einseitige Abhängigkeit der Natur von Gott bis zur Identifikation von Gott mit der Natur. Da oft Natur und Wesen synonym gebraucht werden, kann ‚Natur‘ wie ‚Wesen‘ auch in Gegensatz zu ‚Einzelding‘ treten.

Von der Technik sagt man, sie ahme die Natur nach, dann ist die Natur das Vorbild.

Je nach seinem Gegenpart wird die Natur zu etwas anderem und es müsste gezeigt werden können, welches jene eine und einzige Natur ist, worauf sie die Verschiedenen verschieden beziehen. Es dürfte schwierig werden, hier zu einem Resultat zu kommen, da es kein Kriterium dafür gibt, welches Gegensatzpaar als das grundlegende zu nehmen ist.

¹⁰ Zur Erinnerung: Aristoteles sagt in *De Anima* bezüglich der Seele, sie sei *ouk aneu somatos*, nicht ohne Körper.

3.3.1.2 Vielfältige Interessen an der Natur

Viele verschiedene Wissenschaften versuchen, über das Verhältnis des Menschen zur Natur Auskunft geben, Psychologie, Soziologie, Philosophie, Geistes- gegenüber Naturwissenschaften, und je nach Wissenschaft ändert sich auch das Verständnis von Natur. Ich übergehe die Einzelheiten, sie sind wohl offensichtlich.

Es sind aber nicht nur Wissenschaften, welche über das Verhältnis des Menschen zur Natur Auskunft geben. Deren Auskünfte sind nicht einmal primär, denn sie beruhen auf Voraussetzungen zum einen der alltäglich herrschenden Meinungen, zum anderen von religiösen oder anderen umfassenden Meinungssystemen. Eine Reihe verschiedener Auffassungen von „Natur“ ergibt sich auch in der Verschiedenheit des je verschiedenen vorherrschenden Interesses an ihr. Ich zähle einige solche Interessenlagen auf, ohne auf die Details einzugehen:

religiös	„Macht euch die Erde untertan“
handwerklich	Was kann ich alles machen?
technisch	<i>scientia est potentia</i> ; Machen, Macht
wissenschaftlich	Neugierde
betrachtend, „theoretisch“	Wissen um seiner selbst willen
gesellschaftlich	Ausgleich der Interessen
künstlerisch	Ausdruck
wirtschaftlich	Nutzung, Ausbeutung

Tabelle 3.2: Interessen an der Natur

Wer zu Recht darauf hinweist, dass in verschiedenen Kontexten dasselbe je verschieden erscheinen kann, bewegt sich schon langsam auf die These der Vielheit der Welten zu, obwohl all das bisher Gesagte im Rahmen *einer* Welt gesagt ist.

Welches Interesse bringt uns der Natur am nächsten? Gibt die Naturwissenschaft die beste und wahrste Auskunft über die Natur? Immerhin nimmt sie das in Anspruch. Ich erinnere an die oben, p. 61, gegebenen drei Kennzeichen der modernen Naturwissenschaft: sie ist an eine Wissenschaftstheorie gebunden; sie folgt einer metaphysischen Entscheidung über das, was ist; sie dient Interessen. Die verschiedenen Naturwissenschaften haben zwar Gemeinsamkeiten dieser Art, doch unterscheiden sie sich erheblich in Methode und Gegenstand. Zudem gibt es keine Naturwissenschaft die sich mit der Natur als solcher befasst, es gibt zwar eine theoretische Physik, aber keine moderne Theorie der Natur. Angesichts dieser Tatsache dürfte es schwierig werden, eine Möglichkeit zu finden, die vielen Naturen der verschiedenen Interessen und der verschiedenen Wissenschaften auf eine zu reduzieren.

Aus all dem folgt, dass sich nicht klar formulieren lässt, wonach gefragt werden soll, wenn man nach der ‚Natur selbst‘ oder nach der ‚Natur, ohne jede Hinsicht,‘ fragen will.

3.3.1.3 Gibt es Kriterien der Reduktionen der vielen Naturen auf eine?

Die Idee der Einzigkeit der Natur setzt voraus, dass Aristoteles, Galilei, Planck und Heisenberg auf genau dasselbe schauen, wenn sie von der Natur sprechen. Zwar scheint es primär sehr plausibel zu sein, dass, wenn Aristoteles einen Baum, den Himmel, einen Käfer oder anderes dieser Art anschaut, er auf dasselbe schaut, wie wenn ein moderner Biologe, Meteorologe oder Geograph, den Baum, den Himmel, den Käfer anschaut. Die Unterschiede kämen nur davon, dass sie sie je „mit je anderen Augen,“ mit anderen Mitteln, mit mehr Hintergrundwissen, besseren Messmethoden, in verschiedener Intention, anschauen, aber Baum, Himmel, Käfer, sind immer dasselbe, es sind objektive Gegebenheiten.

Wer das annimmt, muss die systematische Frage beantworten können, wer dies beurteilen könnte, ob sie auf dasselbe schauen, oder unpersönlich formuliert, was Kriterien dafür wären. Jeder, der beurteilen wollte, ob Aristoteles und Linné und Konrad Lorenzen auf dasselbe geschaut haben, würde das von seiner eigenen Welt aus tun; unpersönlich gesagt, die der Beurteilung zu Grunde liegenden Sätze und Prinzipien, die Basis der Beurteilung, ihrerseits immer solche einer bestimmten Welt, jeder Beurteilende ist selbst schon Partei.

Was die Kriterien betrifft, können wir zwei Fälle unterscheiden.

a) Nehmen wir an, es sei ein Kriterium dafür, dass sich jemand aus der Welt_A wirklich auf dasselbe bezieht wie ein anderer aus der Welt_B, wenn jener diesen ausdrücklich nennt und sich auf Aussagen von ihm bezieht. Jedenfalls soviel ist klar, dass es die Intention des sich Beziehenden ist, sich auf dasselbe wie sein Vorgänger zu beziehen, beispielsweise Galilei auf Aristoteles, oder Heisenberg auf Platon.

Diese Kriterium ist jedoch untauglich, denn jeder Spätere bezieht sich im Rahmen seiner eigenen Welt auf ein bestimmtes eigenes Verständnis des Früheren. Das Frühere ist je schon eingeordnet in die Welt des Späteren. Im Fall von Galilei ist offensichtlich, dass er sich aus einer Renaissance-Perspektive auf den scholastischen Aristoteles bezieht. Simplicio, der bei Galilei sagt, er müsse gar nicht durch das Fernrohr schauen, um die Jupitermonde und weitere Unregelmäßigkeiten am Himmel zu sehen, weil sich aus der Überlegung selbst ergebe, dass es keine solchen gebe, denn die Körper über dem Mond könnten nur vollkommene Körper sein, ist ein sehr gutes Beispiel dafür. Wenn man die verschiedenen Stellen, z. B. *Met.* XII 8 oder *De Caelo* I in Betracht zieht, wo Aristoteles sagt, dass das, was er sage, unter der Einschränkung der zur Zeit verfügbaren Beobachtungen stehe, und, wenn sich daran etwas ändere, man sich das neu überlegen, müsse, wird offensichtlich, dass er ganz gerne durch das Fernrohr geschaut hätte.

b) Nehmen wir an, dass das in der heutigen Naturwissenschaft Erkannte Kriterium der Beurteilung der Einzigkeit der Natur sei, weil es sich für alle Beteiligten in Experimenten als wahr erwiesen habe.

Auch dieses Kriterium ist unbrauchbar. Auch die heutige Naturwissenschaft nicht mehr als *eine* Sicht von vielen möglichen Sichten, und sie steht unter spezifischen Hinsichten. Diese Hinsichten sind nicht naturwissenschaftlich begründet und der Naturwissenschaft gegenüber sogar prioritär. Die heutige Naturwissenschaft behauptet gewisse Dinge als wahr Erkanntes. Die Auffassung, die Naturwissenschaft sei das Mass der Wahrheit über die Natur, führt selbst zum Relativismus, denn im Laufe der Zeit wurde Verschiedenes von Naturwissenschaft in ihren verschiedenen Stadien als die Wahrheit behauptet. Was schliesst aus, dass das morgen anders sein wird?

Wie kann entschieden werden, ob die naturwissenschaftliche Sicht, die wirtschaftliche Sicht oder die religiöse Sicht auf den Baum jene ist, die die Wahrheit bezüglich des Baums erkennt? Die Wahrheit der zum Mass erhobenen Ansicht steht erst noch in Frage. Es bedürfte eines weiteren Kriteriums dafür, welche Sicht das Mass aller anderen Sichten sein könnte.

Auch das Postulat der Wiederholbarkeit des Experimentes ist auf eine bestimmte Welt eingeschränkt. In einer naturwissenschaftlichen Welt nützt die Angabe der Genealogie der Flüsse, wie sie Hesiod berichtet, nichts, in einer mythologischen Welt sind die Angaben der Hydrologie und Limnologie nicht anwendbar und nichts wert.

Es ergibt sich, dass für die Prüfung davon, ob z. B. Platon, Aristoteles, Ptolemaios, Albertus Magnus, Galilei, Heisenberg, auf dasselbe schauen, wenn sie sagen, sie erforschen die Natur, wir einen neutralen oder absoluten Begriff von Natur zur Verfügung haben sollten – und nach eben diesem fragen wir jetzt, weil wir ihn nicht haben.

Die eine, reale, objektive Natur müsste ein Ding an sich sein. Das reine, blosse Ding an sich ist ein Ding vor unserer Erfahrung und deren Bedingungen. Es ist also ein Ding ausserhalb einer Welt. Von einem solchen ist aber nichts erkennbar, es gibt nichts von ihm zu sagen. Natürlich gibt es vieles, das unabhängig von uns ist. Wir können nur nichts darüber aussagen, wenn es nicht in unserer Welt ist.

Wie könnte die *eine* Natur erfahren werden und wie könnte von dieser Erfahrung gesprochen werden? Die Natur müsste ein absolutes ὑποκείμενον sein und die Erfahrung davon müsste eine unbedingte, absolute sein.

Hier zeigt sich, dass die These auf der Basis eines extremen Realismus steht. Dazu gleich mehr unten.

3.3.2 Naturwissenschaft und Technologiefolgen

Ein anderer Typ von Fragen zeigt sich, wenn wir die Optik wechseln.

Die eingangs zitierte Meinung, dass die Natur sich nicht ungestraft missachten lasse, hat offensichtlich sehr viel für sich. Unsere heutigen Umweltprobleme sind genau der Beweis dafür. Wenn viele der grundlegenden Probleme, die die Menschheit heute als ganze beschäftigen, ohne

sie lösen zu können, auf dem naturwissenschaftlich fundierten Umgang mit der Natur beruhen, dann spricht das gegen diese Art des Umgangs.¹¹

Wenn uns die Natur im heute sichtbaren Ausmass ‚straft,‘ dann ist das – der angenommenen Hypothese gemäss – eine Folge davon, dass wir sie missachten. Das würde bedeuten, dass heute vorherrschende Weise des naturwissenschaftlich gestützten Verhältnisses zur Natur keine gute ist.

3.3.3 Realismus der These

Die realistische Auffassung der Natur hat zur Voraussetzung, dass es so etwas wie das „reine Feststellen“ von Tatsachen und Sachverhalten gebe. Es müsste etwas von der Art geben, das Neurath im Wiener Kreis „Protokollsatz“ genannt hat, d. h. es müsste möglich sein, dass wir über das, was ist, Aussagen machen können, die genau festhalten, was und wie es ist. In seinem in *Erkenntnis* 3, 1932/33 erschienenen Aufsatz „Protokollsätze“ definierte er diese als Aussagen über Wahrnehmungen physikalischer Gegenstände zu einem bestimmten Zeitpunkt durch eine bestimmte Person. Alles, was nicht auf solche Sätze reduzierbar sei, soll sinnlos sein. Popper nannte dasselbe, ohne den Bezug auf die Person, „Basissätze.“ Obwohl die klassischen Naturwissenschaftler normalerweise sich nicht ausdrücklich dazu äussern, vertreten doch die meisten sinngemäss eine Meinung entsprechender Art. Einige möchten wohl einwenden, es gäbe noch andere Formen des Realismus, die weniger obsolet wären. Doch mir ist ein harter Realismus lieber als ein Gummi-Realismus.

In Bezug auf den philosophischen Realismus lassen sich folgende Einwendungen machen:¹²

1. Wer sagt, er habe etwas von der Natur, vom Wetter, von den Tieren, von ... verstanden, hat immer „etwas als etwas“ verstanden. Mit diesem „als“ aber ist die Ebene des von Neurath angestrebten Protokollsatzes verlassen und die der bestimmten Feststellung betreten. In jedem Verständnis ist das unbestimmte Etwas *als* Natur, als Wetter, als Tier, genommen und damit ein bestimmtes Etwas geworden.
2. Wenn eine Feststellung rein sein soll, wenn sie nichts anderes als eben die Feststellung enthalten soll, dann darf sie sich nicht auf einen Rahmen beziehen. Der Rahmen einer Feststellung darf nicht Teil der Feststellung sein. Ohne Rahmen aber gibt es kein Verständnis. Das je einzelne Verständnis muss sich einordnen in ein ihm übergeordnetes Geflecht von Unterscheidungen, die es nicht selbst erzeugt, die es aber voraussetzt.

¹¹ Siehe beispielsweise den Bericht an den Club of Rome, *Grenzen des Wachstums*, 1979, den Rückblick von Donella Meadows et al., *Grenzen des Wachstums das 30-Jahre-Update*, 2009, und den Blick in die Zukunft von Jorgen Randers, 2052, *Der neue Bericht an den Club of Rome*, 2012.

¹² Der philosophische Realismus ist vom alltäglichen zu unterscheiden, der eine normale und auch legitime Haltung ist. Zu diesen Bemerkungen siehe das in: *Globalisierung angesichts vieler Welten*, 2020, philpapers.org, unter 2. Realismus, Gesagte.

3. Das Verständnis spielt sich innerhalb von Unterscheidungen ab. Den Satz „Vögel sind Lebewesen“ kann ich nur verstehen, wenn ich mindestens auch schon den Unterschied von Lebewesen und Unbelebtem verstanden habe. Eine Unterscheidung ist aber kein Sinnesdatum.
4. Es können keine Feststellungen über die Natur und die Dinge in ihr getroffen werden, ohne dass die Methoden und der begriffliche Hintergrund, welche zu ihnen führen, einen Einfluss auf sie hätten. Dann kann nicht mehr im Sinne des Realismus die Rede sein von Neutralität, Absolutheit, Objektivität des naturwissenschaftlich erreichbaren Wissens, denn diese Voraussetzungen ändern sich.
5. Und zuletzt ist ein Verständnis ohne Synthesis unmöglich. Was auch immer ich weiss, ich muss es irgendwie „als Eines“ wissen können. Die vielen Begriffe, die in einem Satz vorkommen, muss ich als eine Einheit setzen können und diese Einheit behaupte ich dann im Aussagesatz. Jedes Wissen ist ein Wissen von Einem.¹³ Diese Synthesis ist aber jenseits von Wahrnehmungen und Feststellungen. Das jeweils Eine ist nie ein rein empirisch Gegebenes, sondern von vielen unterschiedlichen Bedingungen abhängig.

Zusammengefasst heisst das, dass es ohne Welt kein Verstehen gibt, und auch das naturwissenschaftliche Verstehen in einer Welt stattfindet.

Die moderne Physik in der Form der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik hat sich zwar von den Vorstellungen des naiven Realismus entfernt, doch das alltägliche Verständnis und der alltägliche Umgang mit den Dingen um uns herum ist immer noch – und auch zu Recht und sinnvollerweise – von der klassischen Physik geprägt. Doch in der Situation der Reflexion gilt das nicht mehr. „Es gibt“ so wenig Blumen und Bäume, Hunde und Katzen ohne Bemerkens (noesis) in einer Welt, als es Elementarteilchen ohne Messung „gibt.“ Wie Ort oder Impuls eines Elementarteilchens erst durch die Messung *ist*, so macht auch erst die Einordnung einer faktischen Feststellung oder Wahrnehmung (noesis₃) in den Rahmen einer Welt (noesis₁) etwas wirklich.

Solche Einwände lassen sich gegen die realistische Auffassung machen. Zudem muss natürlich ohnehin die Frage gestellt werden, welche Argumente dafür sprechen, dass die Naturwissenschaft, wie wir sie heute haben, der Schlusspunkt aller Beschäftigung, aller Aufmerksamkeit, aller Betrachtung der Natur sei; ob sie die beste Form sei von all dem, was je mit Beschäftigung mit der Natur intendiert war, oder ob sie eben auch nur eine spezielle Weise neben anderen Weisen sei. Die Geschichte zeigt, dass schon mehrmals behauptet worden ist, es sei die letztmögliche Erkenntnis im Bereich der Natur erreicht.

Die Zweifel daran, dass es nur eine Natur gebe, nähren sich also 1. an der Schwierigkeit, diese eine Natur aus der Vielzahl der Naturen, die wir im Alltag und in der Wissenschaft haben, zu

¹³ Cf. Aristoteles, *Metaphysik* Γ 4,1006b5–10.

3 „Es gibt nur eine Natur“ – These und Zweifel

finden und zu bestimmen, 2. daran, dass offenbar das moderne von der Naturwissenschaft getragene und bestimmte Verhältnis zur Natur uns selbst in Schwierigkeiten gebracht hat, 3. an dem ihr zu Grunde liegenden Realismus.

4 Aristoteles' *Physik* als Theorie der Natur

Dass Aristoteles Begriffe, wie Raum, Zeit, Kausalität, Materie, Substanz, Körper, Naturding, verwendet, ist für viele Beweis dafür, dass er eine Naturwissenschaft entwickelt oder wenigstens intendiert hat. Das ist jedenfalls Sicht und Wirkung der Wirkungsgeschichte. Es scheint so, also ob in verschiedenen Texten des Aristoteles von Handlungen die Rede wäre, die moderner-weise als Experimente oder allgemein als naturwissenschaftliches Forschen beschrieben werden müssten.¹ Von vielen wird er auch heute noch gepriesen dafür, dass er im Naturbereich dieses oder jenes zuerst beobachtet, gedacht oder untersucht habe. Für andere ist ebenso klar, dass Aristoteles gerade durch seine Naturwissenschaft diese für anderthalb tausend Jahre behindert habe. Der Fortschritt in der Naturerkenntnis hätte schneller vorangehen können, wenn Demokrit sich durchgesetzt hätte. Indizien dafür sind, dass man im Mittelalter bei naturwissenschaftlichen Fragen nicht die Natur befragt und nicht Beobachtungen angestellt hat (allerdings hat auch Demokrit seine Atome weder durch Beobachtung gefunden noch durch solche zu bestätigen versucht), sondern dass man hat bei Aristoteles nachgelesen hat, wie es sei.

Es gibt in dieser Frage offensichtlich zwei sich widersprechende Positionen. Das ist ja bei vielen wichtigen Fragen so. Doch fällt auf, dass beide Positionen, obwohl einander sehr entgegengesetzt, auch etwas gemeinsam haben: Gleichgültig nämlich, ob man annimmt, Aristoteles habe die Naturwissenschaft begründet oder er habe sie behindert, in beiden Fällen muss man voraussetzen, dass Aristoteles jedenfalls im Prinzip dasselbe getan habe, wie das, was die Naturwissenschaft heute tut. Für die Zweifel an dieser Ansicht habe ich oben, 2.3.3, Argumente vorgelegt. Jetzt versuche ich positiv zu zeigen, was in der *Physik* von Aristoteles zu finden ist, wenn weder geglückte noch missglückte naturwissenschaftliche Fragen: Es sind Fragen nach den Grundmeinungen, welche den herrschenden Meinungen über die Natur zu seiner Zeit zu Grunde lagen, und sie werden mit topischen Mitteln in spekulativer Form gestellt. Das Verständnis von Theorie in moderner naturwissenschaftlicher Theorie soll den Hintergrund geben für die aristotelische Theorie der Natur.

¹ Beispiele hierfür finden sich bei Kullmann, Stückelberger und vielen anderen. Zum Thema Experiment siehe oben, S. 68. Weiter: Dae-Ho Cho, 2003, Lennox, in: Kullmann 1997, Gotthelf, 1987.

4.1 Als Hintergrund: Moderne naturwissenschaftliche Theorie

Oft stehen im Alltag Theorie und Praxis nebeneinander oder gegeneinander. Theorie heisst dann nicht viel mehr als eine Ansicht, eine private oder auch eine öffentliche Meinung, irgendetwas Gedankliches, wie man sagt. Sie kann nahezu jedes Thema betreffen. Diese Art von Theorie kann auch nur aus einer einzigen Behauptung bestehen. Oft hat der Kommissar in einem Kriminalfilm eine Theorie darüber, wer der Täter sein könnte. Da ist die Theorie lediglich eine provisorische Vermutung. In ausführlicheren Fällen meint sie das gedankliche Gerüst, wonach etwas hergestellt oder wonach gehandelt werden kann. Die Fahrprüfung besteht aus einem theoretischen und einen praktischen Teil, im ersten geht es um die Kenntnis der Verkehrszeichen und -regeln, im zweiten darum zu zeigen, dass man fähig ist, diese Kenntnis im faktischen Fahren anzuwenden. Wer Theorie und Praxis zueinander in Gegensatz bringt, will sagen, dass oft das in der Theorie Behauptete sich in der Praxis nur schwerlich oder gar nicht durchführen lasse, oft ist das als eine gewisse Idealismuskritik gedacht.

Schon zu Kants Zeiten war es offenbar ein geflügeltes Wort „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.“ Vom Gebrauch dieses Satzes in der Ethik hat Kant in einer späten Schrift gehandelt (1793). Er kritisiert diesen „Gemeinspruch,“ denn er will gewährleisten, dass nach ethischen Prinzipien faktisch gehandelt werden kann und muss. Zur Vermittlung von Theorie und Praxis bedarf es der Urteilskraft. Er spricht dann auch von den Auswirkungen seines Gedankens im Staats- und Völkerrecht. Der Text beginnt wie folgt:

Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln, als Prinzipien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahiert wird, die doch auf ihre Ausübung notwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Hantierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks Praxis, welche als Befolgung gewisser im allgemeinen vorgestellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird. Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein wie sie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Actus der Urteilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; ...

Kant nennt Theorie „einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln ...in einer gewissen Allgemeinheit gedacht.“ Wir müssen nach der ethischen Theorie, sozusagen dem Resultat der *Kritik der praktischen Vernunft*, handeln, was dann eben die Praxis ausmacht. Die Theorie ist sehr wohl fähig und befugt, die Praxis zu leiten.

Kant bezog sich auf die Theorie des Handelns, wie steht es mit dem Begriff der Theorie in der modernen Naturwissenschaft?

Im Bereich der Wissenschaft ist die Theorie der methodisch angestrebte Zielpunkt des empirischen Wissens. Von Erfahrung ausgehend werden verifizierend und falsifizierend Hypothesen aufgestellt, Gesetze und Regeln entworfen und wieder verworfen. Bei genügender empirischer

4.1 Als Hintergrund: Moderne naturwissenschaftliche Theorie

Bewährung und hinreichendem Umfang und Allgemeinheit können sie zu Theorien zusammengefasst werden. Auf Grund einer Theorie sollen Voraussagen möglich werden. Treffen sie ein, bestätigen sie die Theorie.² Im Idealfall ist die Theorie das systematisierte Insgesamt des Wissens über ein bestimmtes Gebiet – sowohl über dessen inhaltlichen Bestimmungen als auch über deren logische oder systematische Verknüpfung – in diesem Falle des Wissens über die Natur. Alle einzelnen Naturgesetze sollen auf möglichst wenig Prinzipien reduziert werden.

Theorien können sich auch konkurrenzieren, man denke an verschiedene Theorien darüber, welchen Gesetzen und Regeln die Wirtschaft, die Gesellschaft, die Gesundheit folgt. Aber auch, wenn wir die Geschichte einer exakten Wissenschaft, beispielsweise die der Physik über die letzten drei bis vier Jahrhunderte verfolgen, stellen wir eine beachtliche Zahl unterschiedlicher jeweils als grundlegend betrachteter Theorien fest, die sich teils in neuere Theorien eingliedern liessen, teils sich aber als unwahr oder wenigstens als zu eng erwiesen. Da die Welt widersprüchlich ist, bleiben auch sich widersprechende Theorien am Leben – oft lässt sich irgendwo eine Bestätigung finden.

Die Bildung einer Theorie im modernen Sinne setzt also einerseits eine hinreichende empirische Basis voraus und andererseits eine Vorstellung davon, wie dieses empirische Wissen geordnet, zusammengefasst, systematisiert werden kann. Dieses Wissen liefert die Wissenschaftstheorie. In steigendem Masse spielt die mathematische Formulierung der Theorie eine Rolle, unterdessen scheint es sogar Zweige der Physik zu geben, für die nur noch eine solche existiert.

Zwei Theoriebegriffe aus den letzten hundert Jahren, die für die Naturwissenschaft entwickelt worden sind, sollen das oben Dargestellte belegen. Dass die Wahl auf N. R. Campbell (1920) und Gustavo E. Romero (2014) fällt, ist einigermaßen willkürlich und zufällig, doch beide sind immerhin namhafte Exponenten in dieser Frage. Nachdem N. R. Campbell,³ gesagt hat, was er nicht unter Theorie verstanden haben will, sagt er p. 122, was er darunter versteht:

A theory is a connected set of propositions which are divided into two groups. One group consists of statements about some collection of ideas which are characteristic of the theory; the other group consists of statements of the relation between these ideas and some other ideas of a different nature. The first group will be termed collectively the 'hypothesis' of the theory; the second group the 'dictionary'.⁴

² Wie es zur Veränderung von Theorien kommt, wie sich verändernde Theorien auf herrschende Paradigmen auswirken, hat Th. S. Kuhn an vielen Orten, besonders prägnant in *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Kapitel VII, dargestellt. – Eine allgemeine Übersicht zum Thema gibt Dieter Vollhardt in seinem Festvortrag „Was ist eine naturwissenschaftliche Theorie?“ vom 8. Dezember 2018, an der Jahressitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

³ N. R. Campbell, *Physics, The Elements*, Cambridge 1920.

⁴ Unter *hypothesis* versteht Campbell einen zur Prüfung vorgelegten Satz, das Wort soll nicht den Zweifel, sondern die vorläufige Enthaltung des Urteils darüber, ob er wahr oder falsch sei, ausdrücken. Der *dictionary* enthält grundlegende Aussagen, die unabhängig von der Theorie schon als wahr gelten, und die mit den *hypothesis* verknüpft werden können.

Als Theorie gilt nach Campbell eine Verknüpfung von Sätzen über ein Gegenstandsbereich. Ein gewisser Teil der Sätze trägt zum Inhalt der Theorie bei, ein anderer Teil drückt die systematischen oder logischen Beziehungen zwischen diesen Sätzen aus. Der ersten Art von Sätzen entsprechen bei Romero die Axiome und Definitionen, der zweiten die Implikation. Auf Seite 123 fährt N. R. Campbell fort:

The theory is said to be true if propositions concerning the hypothetical ideas, deduced from the hypothesis, are found, according to the dictionary, to imply propositions concerning the concepts which are true, that is to imply laws; for all true propositions concerning concepts are laws. And the theory is said to explain certain laws if it is these laws which are implied by the propositions concerning the hypothetical ideas.

Der obige Text stammt aus dem Jahr 1920, der folgende von Gustavo E. Romero aus der Gegenwart (2014):

When a theory becomes too complex, axiomatization provides a way of clarification, making all assumptions and definitions explicit. Since every theory is expressed in some language, it can be arranged as a system of statements and definitions. More exactly a theory T is a set of statements s closed under the operation of logical implication (\rightarrow): any $s \in T$ is either an axiom (basic statement) or a consequence of the set of axioms A ($T = \{s : A \rightarrow s\}$).⁵

Das Bisherige bezog sich auf naturwissenschaftliche Theorie oder auf die Theoriebildung im Bereich der Naturwissenschaften. Doch davon unterscheidet sich die Frage, was eine Theorie der Natur sei und was eine solche leisten könne oder solle.

Zunächst fällt auf, dass man heute zwar viel von Theorie, viel von Natur, aber, soweit ich sehe, überhaupt nicht von einer Theorie der Natur spricht. Dazu scheint die Natur und die Wissenschaften, die sich mit ihr beschäftigen, einfach viel zu sehr aufgefächert zu sein.⁶ Wie soll man sich eine Theorie vorstellen, die sowohl von Elektronen, Amöben, Mammutbäumen und schwarzen Löchern handelt – und zwar so, dass die Hinsicht, die die Physik nimmt (die Reduktion auf Elemente, Atome, Elementarteilchen), nur eine unter vielen anderen ist? Gibt es Tagungen, Kongresse, an denen sich die ganze Breite der Naturwissenschaftler trifft? Gewiss viel Interdisziplinäres, besonders dann, wenn sich Kollegen verschiedener Fachschaften gut verstehen. Aber die Beteiligung unterschiedlicher Fächer ist, gemessen am Katalog, gering. Gewiss gibt es auch Veranstaltungen zu Natur überhaupt, doch das sind dann nicht mehr solche, die die verschiedenen einzelnen Naturwissenschaften als solche interessieren.

Ich sehe also heute keine Theorie der Natur im Ganzen, wie sich das noch Hegel,⁷ Schelling und Zeitgenossen vorgestellt haben. Manche werden sagen, damals sei eine Theorie der Natur

⁵ Gustavo E. Romero, *The ontology of General Relativity*, 2014. Romero ist tätig im Instituto Argentino de Radioastronomía (CCT- La Plata, CONICET), C.C.5, 1894 Villa Elisa, Buenos Aires, Argentina.

⁶ Die Fächerliste bei Wikipedia umfasst ca. 60 Titel. Der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung kommt auf etwa 100.

⁷ Hegel, *Encyclopädie*, Zweiter Teil, Naturphilosophie, wo Hegel aber konkreter auch physikalische, chemische Erscheinungen, und solche der vegetabilen und animalischen Natur bespricht.

noch möglich gewesen, weil man von der Natur noch nicht viel gewusst habe, und man fügt bei, das Thema der Theorie einer Natur sei in die Naturphilosophie abgewandert. An den Universitäten gibt es zwar zahlreiche Veranstaltungen, die sich mit Naturphilosophie befassen, doch die Lehrstühle für Naturphilosophie sind gering an Zahl und stehen oft in Verbindung mit einer theologischen Fakultät oder einer ähnlichen Einrichtung. Einen Bachelor oder Masterstudiengang zu Naturphilosophie gibt es nicht.⁸ Die „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V.“ in Heidelberg betreibt eine *homepage* „Naturphilosophie.“⁹ Neben Naturwissenschaftlern interessieren sich übrigens noch andere Menschen für die Natur und allfällige Theorien darüber: Künstler, religiöse Menschen, immer verhängnisvoller die Wirtschaft, die Technik, dagegen wieder ökologisch Interessierte. Von diesen weiteren Interessen kann hier allerdings nicht die Rede sein.

Da eine Theorie der Natur im Ganzen zu fehlen scheint, schränken wir den Gesichtskreis ein auf die Physik, denn es gibt wenigstens eine theoretische Physik. Diese steht neben der Experimentalphysik und der angewandten Physik, die unterdessen ein eigener bedeutender Zweig des Hochschulsystems ist. Wie in anderen Wissenschaften auch, wird dem empirischen Teil in der Physik absolute Priorität eingeräumt. In diesem Bereich müssen gewisse Konzepte als gegeben angenommen werden. I. Newton hat dies explicit in seiner *Philosophiae naturalis principia mathematica* in der Anmerkung zu den Erklärungen getan, die meisten anderen handeln einfach stillschweigend danach. Der Status der Konzepte, die die Erfahrung *leiten*, kann in der Naturwissenschaft selbst nicht thematisiert werden, da es dazu anderer als naturwissenschaftlicher Methoden bedarf.

Für die folgenden kurzen und allgemeinen Bemerkungen zur Idee und Entwicklung der modernen oder neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Theorie als Hintergrund für die Diskussion der Theorie der Natur des Aristoteles muss ich mich als Laie mehr als sonst auf Beobachtungen anderer stützen, in manchem, das ich hier referiere, beziehe ich mich auf Andreas Müller.¹⁰

In der Physik und ihrer Theorie lässt sich seit der Neuzeit eine Reduktion oder Vereinheitlichung der Prinzipien, die bei der Bildung der einzelnen Theorien wirksam sind, feststellen. Die erste neuzeitliche Vereinheitlichung gelang Newton mit seiner Gravitationstheorie, die für die bis anhin unterschiedenen Bereiche über und unter dem Mond gleiche Gesetze der Bewegung formulierte. Die Vereinigung wurde vorbereitet durch Kopernikus, Kepler, Galilei. James Clerk Maxwell konnte im 19. Jh. in seiner Theorie des Elektromagnetismus elektrische und magnetische und im Weiteren auch optische Erscheinungen durch gleiche Prinzipien erklären, da auch

⁸ Schon M. Drieschner hat in seiner *Einführung in die Naturphilosophie*, 1981, 1, das Verschwinden der Naturphilosophie als Fach aus dem akademischen Betrieb festgestellt. Lehrstühle für Naturphilosophie an Universitäten z. B. „Lehrstuhl für Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften und Naturphilosophie“ an der Humboldt-Universität in Berlin, oder „Lehrstuhl für Wissenschafts- und Naturphilosophie“ in Bonn. Im Bachelor- und Masterbereich habe ich nichts gefunden: www.studieren-studium.com bietet 13'600 Bachelor- und 12'500 Master-Studiengänge an, keiner davon lautet auf Naturphilosophie.

⁹ Kirchhoff, Thomas (Redaktion) (2012): „Was ist Naturphilosophie?“ [Version 1.3]. www.naturphilosophie.org.

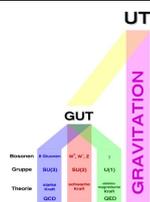
¹⁰ Andreas Müller, <http://www.wissenschaft-online.de>, unter „Vereinheitlichung.“

das Licht als elektromagnetische Welle aufgefasst werden kann. Indem chemische Erscheinungen durch Atomaufbau erklärt werden können, werden Chemie und Physik verbunden. Einsteins spezielle Relativitätstheorie im Jahre 1905 begründet den Satz: „Die Masse eines Körpers ist ein Maß für dessen Energiegehalt.“ Einstein konnte auf Grund seiner Relativitätstheorie die Äquivalenz von Masse und Energie zeigen ($E = mc^2$).

Darauf hat man sich auf die Grundkräfte konzentriert und gefragt, ob und wie diese zusammengeführt werden könnten. Einen ersten Erfolg hatte die Quantentheorie, die die fundamentalen Wechselwirkungen, die starke Wechselwirkung, die schwache Wechselwirkung und die elektromagnetische Kraft in der „Grand Unified Theory“ zusammenführen konnte.¹¹ Allein steht nur noch die Gravitationskraft. Die „Theory of Everything“ ist natürlich keine Theorie über alles im oben skizzierten Sinne, sie ist nur eine Theorie über alles, das unter die der Physik bekannten und für sie relevanten Grundkräfte fällt. Bereits zu emotionalen oder mentalen Grundkräften will sie nichts sagen, nichts über Zahlen, nichts über Kentauren, auch zum Leben und vielem anderen nicht. Das *everything* dieser Theorie muss sehr eingeschränkt verstanden werden, es ist ein physikalisches *everything*.

Hinter all diesen Vereinheitlichungen mit ihren Irr- und Abwegen steht jedenfalls ein unumstößliches Credo, nämlich dass das Wissen um die Natur sich immer auf ein und dasselbe beziehe und immer dasselbe Ziel habe. Es gibt nur eine Natur (siehe oben, Kapitel 3.1). Die verschiedenen Versuche, etwas über die Natur zu wissen, lassen sich deshalb in eine Linie ordnen und hinsichtlich ihrer Wahrheit vergleichen, also selbstverständlich auch die *Physik* des Aristoteles. Es gibt da Fortschritte und Rückschläge, aber insgesamt bildet das Ganze eben doch eine einzige Linie.

Was Ziel und Zweck der naturwissenschaftlichen Tätigkeit betrifft, so herrscht heute eine erdrückende Macht des Faktischen, auch wenn sie nicht ausdrücklich ist und wenn sich einzelne Forscher dagegen sträuben. Das Credo zur empirischen Basis der Wissenschaften wird ergänzt durch einen Trend zur wirtschaftliche Zielsetzung. Das Wissen, so auch jede beliebige Theorie, muss letztlich wirtschaftlich nutzbar sein. Auch die Nobelpreise in Physik und Medizin zeigen das, die ja nicht bei der Entdeckung verliehen werden, sondern dann, wenn sich gezeigt hat, dass die entsprechende Entdeckung eine fundamentale Anwendung in der Praxis hat. Eine der wenigen Ausnahmen scheint der Nobelpreis 2019 an Michel Mayor und Didier Queloz zu sein, die 1995 den ersten Exoplaneten entdeckt hatten, der wirtschaftliche Impact dieser Entdeckung, ist noch nicht abzusehen.¹² Das war auch bei der zunächst zufälligen Entdeckung der Röntgenstrah-



Graphik GUT nach Andreas Müller in spectrum.de

¹¹ Diesen Hinweis verdanke ich Peter Stettler.

len so, auf deren medizinische Verwendbarkeit man erst später kam. Doch das sind wohl Ausnahmen. Jedenfalls wird gerade bei Projekten, die, wie astrophysikalische Forschung oder das *Human Brain Project*, sehr weit von unserem Alltag entfernt sind, nach einem nutzbaren Ertrag gesucht. Er wird auch gefunden, da ja solche Projekte grosse Mengen Geld von jener Öffentlichkeit brauchen, für die sie undurchschaubar sind. Versprechen, die Entstehung des Universums, des Lebens, des Denkens und Bewusstseins zu finden und zu verstehen, werden akzeptiert. Den Abschluss der der Feier zum 60-jährigen Bestehen des CERN (gegründet 1954) bildet eine Gesprächsrunde zum Thema „Was haben wir davon?“, moderiert von Achim Schmitz-Forte.¹³

4.2 Zur Physik des Aristoteles

Sobald wir von Aristoteles reden, ändert sich die Lage. Aristoteles spricht ganz klar von einer Theorie der Natur, denn in *Metaphysik* E 1 ordnet er die Physik der theoretischen Form des Wissen zu, und er nennt in $\Theta 1$ das, was er in der *Physik* macht, eine „Theorie über die Natur.“¹⁴ Im Hinblick auf die *Physik* des Aristoteles stellen sich folgende Fragen: Wovon handelt sie? Wonach fragt sie? Wie geht sie vor? Was heisst es, dass das Wissen um die Natur eine Form des theoretischen Wissens sei?

¹³ Es sind teils die modernen Kathedralen, die Macht und Intelligenz einer bestimmten Gesellschaft demonstrieren. – In der von Achim Schmitz-Forte moderierten Gesprächsrunde zum Thema „Was haben wir davon?“ debatierten CERN-Generaldirektor Prof. Dr. Rolf Heuer, Dr. Beatrix Vierkorn-Rudolph, Direktorin im Bundesministerium für Bildung und Forschung, Dr. Jörg Hauffe vom Rinecker Proton Therapy Center, Prof. Dr. Margarete Mühlleitner, theoretische Physikerin am Karlsruher Institut für Technologie, und Michael Krause, Schauspieler, Regisseur und Autor, über Kultur und Nutzen der Teilchenphysik; ein Zitat aus der Diskussion (zitiert nach www.weltmaschine.de/news/22092014):

„Der Gründungsgedanke des CERN war, die Länder Europas zusammenzubringen, um in vollständig friedlicher Absicht die Grenzen des menschlichen Wissens zu erweitern. Aber Grundlagenforschung mit Teilchenbeschleunigern ist teuer, und nicht jedem Steuerzahler leuchtet ein, dass er einen Beitrag dafür leisten soll, dass das Higgs-Teilchen entdeckt wurde. Reicht Erkenntnisgewinn als Begründung für die kostspielige Forschung aus? Welche Rolle spielen vom CERN hervorgegangene „Zufallsentdeckungen“ wie das World Wide Web oder Entwicklungen, die in anderen Bereichen wie zum Beispiel der Medizin ihre Anwendung finden? Profitiert die deutsche Industrie vom CERN, und wenn ja, wie?“

– Die durch die Wissenschaften unterstützte Wirtschaft zeigt sich meist erkenntlich, indem sie ihrerseits die Forschung durch Drittgelder unterstützt. Zwar kommt keine Universität mehr ohne solche Gelder aus, ja sie gelten sogar als Gütezeichen für Forscher und Institutionen. Doch führt dies, entgegen allen Beruhigungen, zu einer immer grösseren Einflussnahme der Wirtschaft auf die Forschung. Dagegen regt sich aber doch auch gelegentlich Widerstand. Vor kurzem hat sogar die Handelshochschule in St. Gallen, Schweiz, vorgesehene Massnahmen (: Verminderung der Staatsbeiträge, dafür mehr unternehmerische Freiheit für die Hochschule) als „Signal für die hemmungslose Ökonomisierung der Wissenschaft“ beklagt, siehe *Tagesanzeiger* vom 25. Februar 2015. Dabei sorgt diese Hochschule ja selbst dafür, dass diese Denkart sich durchsetzt.

¹⁴ *Physik*, $\Theta 1$, 250b17, in der einleitenden Doxographie, nennt er das, was die sog. Vorsokratiker machten, $\text{περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἶναι τὴν θεωρίαν}$; 251a6, im abschliessenden Satz, sagt er, die Frage nach der Bewegung sei für die $\text{περὶ φύσεως θεωρία}$, für die Theorie über die Natur, und für die Frage nach dem ersten Anfang überhaupt von grosser Bedeutung.

Wir bereiten uns auf diese Fragen vor, indem wir uns kurz den Gebrauch, den Aristoteles vom Ausdruck ‚Theorie‘ macht, vor Augen führen. Er verwendet den Ausdruck nicht allzu häufig, aber an entscheidenden Stellen, etwa in *Physik* Γ 1, in *Metaphysik* E 1, Λ 1 und 7, in der *Nikomachischen Ethik* VI 3 und X 7.¹⁵ Um die Stelle der Theorie über die Natur im Wissen überhaupt zu verorten, wähle ich *Metaphysik* E 1 (siehe Anhang 7.4). Hier gliedert Aristoteles das Tätigsein¹⁶ überhaupt. Dem jeweiligen Tätigsein entspricht eine bestimmte jeweilige Form des Wissens. Wir können als Herstellende tätig sein, das entsprechende Wissen ist die *technē*, herstellendes Wissen. Ein anderes Tätigsein ist das Handeln. Nach dem Wissen, das unser Handeln leitet und unser menschliches Sein ausmacht, fragt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, indem er nach dem *ergon anthropou*, nach der dem Menschen eigenen Leistung, fragt. Das Wissen darum heisst *πρακτική*, Handlungswissen. Schliesslich können wir tätig sein in in der Form eines Wissens, das um seiner selbst willen gesucht wird, das also keinen Zweck ausserhalb seiner hat. Dieses nennt er *epistēmē theoretikē*, (siehe Tabelle 2.5).

Zu Letzterem gehört die Frage nach dem Sein des Naturseienden, das entsprechende Wissen heisst *epistēmē physikē*, weiter die Frage nach dem Sein des Mathematischen (Zahlen, Geometrisches), und schliesslich die Frage nach dem Sein selbst von jedem beliebigen Seienden. Das ist die Frage nach der *ousia* und hier ist der spekulative Teil des Denkens des Aristoteles beheimatet. *Ousia*, das Sein des Seienden, ist das erste zu Wissende, und das Wissen, das sich damit befasst, nennt er „Erste Philosophie.“¹⁷ Unsere Grammatik verlangt, dies als die „Frage nach dem Sein“ zu bezeichnen, besser wäre es als das „Fragen nach dem *sein*“ bezeichnet, da das grossgeschriebene ‚Sein‘ schon oft zu Hypostasierungen verleitet hat. Unter Einbezug weiterer Stellen zum Thema Theorie, ergeben sich folgende Kennzeichen der Theorie:

Tabelle 4.1: Kennzeichen der Theorie

- Sie ist ein Wissen um des Wissens willen *Physik* B 3, *πραγματεία τοῦ εἰδέναι χάριν*, *Met.* A 1, 982a15, als *endoxon* vorgestellt.

¹⁵ *Met.* E 1, Gliederung des Wissens mit Theorie an der Spitze, und Physik ist ein theoretisches Wissen. *Physik* Γ 1, 200b24, in der Einleitung zur Frage nach der Bewegung: „die Theorie über das je Eigene ist gegenüber der über das Gemeinsame sekundär.“ Der Ausdruck erscheint auch Θ 1, 250b17, bei der Frage, ob die Bewegung einen zeitlichen Anfang habe oder nicht; der Einleitungssatz dieses Buches enthält mehrere Anspielungen auf Parmenides und Parmenideisches Vokabular. Im Einleitungssatz von *Met.* Λ 1, „Die Theorie bezieht sich auf das Sein,“ dann beim spekulativen Höhepunkt 7.20, „die Theorie ist das Angenehmste und Beste,“ als Höchstform von Sein, wie in *EN*: die Wirklichkeit der Seele ist die eigentliche Leistung des Menschen; die „göttlichste“ Realisierung davon ist die theoretische Lebensweise, *EN* X 7, 1177a12–18, Ende X 8 „...dann ist die Eudaimonie eine Art von Theorie.“ *EN* X 7: welches ist die beste ἀρετή κατ' ἐνέργειαν? – Im Rahmen der Unterscheidungen in (*EN* VI 3) *technē*, *epistēmē*, *phronesis*, *sophia*, *nous* ist es die Theorie. Zu den Einschränkungen, die Aristoteles bezüglich der menschen-möglichen Eudaimonie macht, siehe *Spekulativer Aristoteles*, 152f. Typisch und prägnant verwendet auch Theophrast den Ausdruck im Einleitungssatz seiner *Metaphysik*, „Wie und womit muss man die Theorie über das Erste abgrenzen?“

¹⁶ Ausdruck bei H. Arendt, 1958, resp. 1967.

¹⁷ Siehe E. Sonderegger, *Spekulativer Aristoteles*, Würzburg, 2010, 5.3.

- Ihr Ziel ist nicht das Herstellen Met. A 1, 982a1, theoretisches Wissen ist wertvoller als das poetische.
- Sie fragt nach dem Ersten (aitia, archai, stoicheia) das Erste, das Aristoteles in der *Physik* findet sind, die 3 archai: eidos – steresis, / hypokeimenon; und die vier aitia: to ex hou, to ti estin oder to ti en einai, hothen he kinesis, to hou heneka.
- Sie verfährt topisch.
- Sie behauptet das Gefundene nicht.
- Sie beginnt mit dem für uns Bekannten, d. h. mit den endoxa Nikomachische Ethik A 4, 1095b2, *Physik* A 1, 184a12–14, Met. Z 3, 1029b3–13, das ti en einai ist ein endoxon und für uns Bekanntes, die Versetzung des Textes durch Bonitz ist rückgängig zu machen.

Theorie ist jene Wissensform, die es erlaubt, nach dem Rahmen der Welt zu fragen, ohne diesen vorauszusetzen. Da sie diese Frage mit einer eigenen, nicht am innerweltlich Seienden orientierten Methode stellt, nämlich in topischer Einstellung, ist sie nicht eine „externe Frage,“ eine Frageform, die Carnap zu Recht kritisiert hat. Theorie ist weder induktiv noch deduktiv, sie geht nicht empirisch vor und setzt auch keine Axiome voraus – die *fragt* nach dem Ersten in einer Meinungswelt.¹⁸

4.2.1 Wovon handelt die *Physik* des Aristoteles?

Die Argumentsbasis für die Überlegungen in der *Physik* bilden die endoxa über das Naturseiende. Dazu gehören nicht nur die allgemein vagen Oberflächenmeinungen sondern auch das, was die Sachverständigen darüber wissen und was die eigene Erfahrung und Untersuchung lehrt (z. B. *Historia Animalium*, *Corpus Hippocraticum*). Die Lokalisierung des Seienden, womit es die Theorie der Natur zu tun hat, und ihre Abgrenzung von Seiendem anderer Art mit den Kriterien ‚abtrennbar‘ und ‚beweglich‘ wurde oben besprochen.¹⁹

Die Physik bezieht sich also zwar auf das Bewegliche, Veränderliche, auf das, was immer hyle miteinschliesst, aber, sofern es eine episteme und nicht nur historia ist, an diesem auf das, was notwendig ist, auf das Apriorische daran, letztlich aber darauf, wie das dieserart Seiende *ist*, denn das Wissen von der Art der episteme betrachtet das Notwendige, das Nichtempirische und Nichtkontingente, und die Theorie richtet sich auf das *sein*. Damit ist das Thema der Physik gegeben: Sie muss danach fragen, was Bewegung als das Sein des Naturseienden sei.

¹⁸ Siehe E. Sonderegger, 2020, pp. 30–31.

¹⁹ Siehe Tabelle 2.6). Bemerkung zu „abtrennbar“: Mit dem Wort ist keine absolute Selbständigkeit gemeint, überhaupt nicht Selbständigkeit oder Existenz (diese schliesst an spätere Überlegungen zu Substanz an), sondern die Tatsache, dass irgendetwas – eben Abtrennbares – in gewissem Grade isoliert betrachtet werden kann, ohne dass allzu gravierende Fehler entstehen. „Es kann so betrachtet werden, als ob es allein wäre.“

Im Einleitungssatz der *Metereologica* gibt Aristoteles eine Übersicht über die Fragen zum Naturseienden, die er bisher behandelt hatte. Darin ist die Frage nach den ersten Gründen der Natur und die Behandlung aller natürlichen Bewegungen der *Physik* einzuordnen. Aus dieser Übersicht wird der Ort der *Physik* im Ganzen der Frage nach der Natur und ihr Zusammenhang mit den Fragen in *De Caelo* und *De Generatione et Corruptione* deutlich.

<i>Metereologica</i> A 1, 338a20	Ort der Behandlung
„Über die ersten Gründe der Natur und über alle natürlichen Bewegungen, zudem über die Gestirne mit ihrer oben angeordneten Bewegung, und über die Elemente des Körperlichen, wie viele und welcher Art sie seien, und auch über die Verwandlung ineinander, und über das allgemeine Werden und Vergehen, wurde vorher gesprochen.“	<i>Physik</i> generell spez. <i>Physik</i> VII und VIII <i>De Caelo</i> I und II <i>De Caelo</i> III und IV <i>De Generatione et Corruptione</i>

Tabelle 4.2: Fragen zum Naturseienden

Dass der Inhalt der *Physik* des Aristoteles nicht dem entspricht, was man seit der Neuzeit unter Physik versteht, ist wohl unbestritten.²⁰ Es könnte reichen, darauf hinzuweisen, wie verschieden Newton und Aristoteles Begriffe wie Raum, Zeit, Bewegung gebrauchen. Statt den Nachweis der Differenz zu führen, soll jetzt danach gefragt werden, ob und wie sich der Entwurf der Spekulation von *Metaphysik* Λ in der Durchführung der *Physik* auswirkt. Dazu kann die Analyse der Einführung des Begriffs der Bewegung in *Physik* Γ dienen und der Schluss der *Physik*, also die Bücher Η und Θ, die einen ähnlichen Gedankengang durchzuspielen scheinen wie *Metaphysik* Λ. In beiden Texten ist das Leitthema die Frage nach dem Anfang der Bewegung. Oft ist *Metaphysik* Θ als Bestätigung der theologischen Interpretation von *Metaphysik* Λ gebraucht worden, wir möchten sehen, ob zu Recht. Entscheidend wird die Frage sein, ob in *Physik* Η und Θ der kosmologische oder der spekulative Aspekt vorherrscht, faktisch werde ich mich auf *Physik* Θ beschränken.

Vermutlich in jeder Welt erfahren die Menschen irgendwelche Dinge als ungefragt selbstverständlich Gegebenes. Phänomene wie Bewegung oder Reproduktion solcher Dinge dürften überall bemerkt werden. Das Dass ist gleichsam ungefragt gegeben, das Was ist bestimmt durch die jeweilige Welt. Die Frage nach den Grundlagen des Was stellt sich erst der Reflexion.

Für Aristoteles ist die Frage nach der Natur und nach den Naturdingen nicht Anfang sondern in doppelter Hinsicht Fortsetzung. Zum einen haben schon viele sog. Vorsokratiker, aber auch

²⁰ Das sieht auch Corcilius im *Handbuch* so. Wie üblich ordnet er das, was Aristoteles vorbringt, der Naturphilosophie zu. Das entschuldigt dann auch manche naturwissenschaftlichen Fehler bei Aristoteles.

Platon „Über die Natur“ gehandelt, und zwar wie Aristoteles in theoretischer Einstellung. Das Thema ist also schon gestellt und es gibt für Aristoteles einen Anknüpfungspunkt in den Meinungen der anderen (endoxa, siehe Doxographien). Zum anderen ist sie systematisch eine Fortsetzung oder besser gesagt eine Verästelung seiner eigenen Frage nach dem Sein des Seienden, denn die Naturdinge sind eine Art des Seienden (genos ti ton onton), sie sind jenes Seiende, das bewegt und abtrennbar ist und das Prinzip der Bewegung in sich enthält, beispielsweise im Unterschied zu den Zahlen. In *Metaphysik E* hat Aristoteles diese Auffächerung des Seienden, verbunden mit einer entsprechenden Auffächerung des Wissens, vorgestellt.²¹ Es gibt eine Korrespondenz von Seinsgebiet und Wissensweise. Zum Veränderlichen gehört ein anderes Wissen als zum Unveränderlichen, nur das Wissen über dieses ist ἐπιστήμη.

Physik A führt zur Einsicht, dass das Naturseiende jenes bewegte Seiende ist, das den Ursprung der Bewegung in ihm selbst hat. Diese Einsicht wird nicht mehr aufgegeben. Es soll nicht vergessen werden, dass im griechischen Begriff der Bewegung Werden und Vergehen, quantitativen und qualitativen Veränderungen, sowie die Ortsveränderung zusammengefasst sind.

Aus der oben referierten Gliederung des Seienden mit den Kriterien ‚bewegt‘ und ‚abtrennbar‘ und deren Negationen und der Gliederung des Wissens in *Metaphysik E*²² hat sich ergeben, dass die Physik jene Art des theoretischen Wissens ist, die sich mit dem Unveränderlichen am Seiendem, das den Ursprung seiner Bewegung in sich selbst hat, befasst. Dieser Ursprung und Quell der Bewegung heisst physis, Natur.

In der *Physik* betrachtet Aristoteles nicht die empirische Seite des Naturseienden, das wäre historia, nicht episteme, sondern dessen „erste Gründe.“ Thema ist nicht das Bewegte geradehin, das ist Argumentbasis und Ausgangspunkt, sondern Thema ist die Bewegung als das Sein des Bewegten. Damit ist aber die *Physik* des Aristoteles weder die freischwebende Spekulation über die Natur, die seine Gegner ihm vorwerfen, noch die primitive Vorstufe der neuzeitlichen Naturwissenschaft seiner wohlmeinenden Freunde. Es gibt nicht nur zwei, sondern viele Möglichkeiten, sich mit Naturdingen und Natur zu befassen.

Viele Grundbegriffe der aristotelischen *Physik* sind Seinsbegriffe, d. h. Begriffe, die dazu dienen, das Sein des Naturseienden artikulieren. Ihre neuzeitlichen Entsprechungen dagegen sollen körperliche Gegenstände und deren Eigenschaften, ihr Verhalten und ihre Beziehungen zueinander erfassen. Die neuzeitliche Physik erstrebt Wiederholbarkeit, Genauigkeit und Eindeutigkeit der Messungen, sie formuliert dazu mathematische Modelle, die physikalisch interpretiert werden können. Ihre Begriffe dienen offensichtlich ganz anderen Zwecken als die Begriffe der aristotelischen *Physik*.

Wenn Aristoteles in seiner *Physik* die Frage nach dem Sein des natürlich Seienden stellt, dann kann eine Doktrin der Naturdinge weder ihr Ausgangspunkt noch ihr Ziel sein. Nach dem Sein wird ja erst *gefragt*, ausgehend von den endoxa, und die Grundmeinungen, die bestimmen, was

²¹ Referat von *Metaphysik E* siehe Anhang 7.4 und S. 53f., und S. 96

²² Siehe die Tabellen 2.5 und 2.6.

4 Aristoteles' Physik als Theorie der Natur

ist, können nur als Resultat der Analyse dargestellt, aber nicht als in jeder Welt wahr behauptet werden. Die Einsichten und Resultate, die sich im Verlaufe dieses Fragens stellen, sind anderer Art als die Einsichten der neuzeitlichen Physik. Einige Beispiele von grundlegenden Sätzen über die Natur und Naturdinge bei Aristoteles aus *Physik* B 1 und 2 können den Unterschied deutlich machen:

- entweder alles Naturseiende oder wenigstens einiges davon ist bewegt 185a12–14
- nichts ist so, dass es von Beliebigem betroffen sein könnte oder auf Beliebiges wirken könnte 188a32–34
- alles natürlich Werdende ist entweder Gegensatz oder aus Gegensatz 188b25
- immer muss dem Werden <aus Gegensätzen> etwas zu Grunde liegen 190a15 (cf. 190b1–5)
- alles, was wird, wird aus hypokeimenon und morphe 190b17
- physis ist doppelt: als eidos und als hyle: von welchem der beiden handelt der Physiker? 192a12
- physis ist das Prinzip von Bewegung und Ruhe 192b8–193a2
- physis ist das erste Zugrundeliegende 193a9–28
- physis ist Gestalt und Wesen von etwas 193a28–b6
- physis ist eher der Wirklichkeit nach als der Möglichkeit nach 193b6–8
- physis als Werden ist der Weg in die physis 193b12–21
- physis ist Ziel und Worum-willen 194a27
- die Antwort auf die Frage von 194a12 lautet: der Physiker muss von der physis soviel wissen, bis er im Bereich von dem, was eidetisch abtrennbar aber in einer hyle ist, weiss, worum-willen ein jedes ist, 194b11

Tabelle 4.3: Beispiele grundlegender Sätze über die Natur bei Aristoteles

Stellt man solche Sätze in den modernen Rahmen, ergeben sich notwendig Missverständnisse, genau genommen sind manche davon sinnlos. Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit der aristotelischen *Physik* lässt sich nur erheben in einem Rahmen, der nicht der aristotelische ist.

4.2.2 Theorie der Natur bei Aristoteles

Wir haben den aristotelischen Begriff der Theorie besprochen und dargestellt, wovon die *Physik* handelt. Wir versuchen nun, die beiden Themen, das der Theorie und das der Natur, zusammenzufassen. Inwiefern enthält die *Physik* eine Theorie der Natur?

Ich rekapituliere den Schluss des letzten Kapitels: (i) Die Argumentsbasis für die Theorie der Natur bilden die endoxa über das Naturseiende, (siehe Tabelle 2.6), (ii) als ἐπιστήμη bezieht sich die *Physik* an diesem auf das, was daran notwendig ist, (iii) als Theorie bezieht sie sich auf das

sein des dieserart Seienden. Da das Naturseiende bewegt Seiendes ist, muss gefragt werden, was Bewegung als das Sein des Naturseienden ist. Die Methode, diese Frage nach den Grundlagen des Naturseienden zu stellen, ist, wie bei jeder Theorie, topisch.

4.2.2.1 Was ist physis?

Physik B befasst sich mit der Frage, was physis sei. Ich referiere kurz aus diesem Buch. Das Naturseiende sei das, was das Prinzip von Bewegung und Stillstand in sich habe (*arche kineseos kai staseos*),²³ und die physis sei dieser Ursprung und Quell von Bewegung und Ruhe des Naturseienden (192b14 und 21). Alles, was physis als ursprüngliche Quelle seiner Bewegung in sich habe, sei *ousia*, Naturseiendes (192b33).

Hier muss daran erinnert werden, dass *ousia* in diesem Text ohne weitere Kennzeichnung zwei sehr verschiedenen Weisen verwendet wird, die in *Met.* Δ 8 genannt werden. Zum Einen meint *ousia* Seiendes. Die einfachen Körper wie Erde, Feuer usw., auch die Körper überhaupt und deren Teile sind Beispiele dafür. Zum Anderen aber meint *ousia* auch das Sein des Seienden. Dies Doppelheit macht sich bemerkbar, wenn man einerseits liest, dass physis als *ousia* Naturseiendes sei, andererseits aber auch, dass physis Grund des Seins des Naturseienden sei, weil es Grund seiner Bewegung sei. Physis ist als nicht-mundanen Sein Grund des mundanen Seins des Naturseienden. Es sei lächerlich, beweisen zu wollen, dass physis sei (193a3), denn ihr Dasein sei offensichtlich. Im Weiteren ist klar, dass jeder Versuch zu einem Existenzbeweis der physis diese selbst voraussetzen müsste.

In topischer Weise bezieht Aristoteles die Meinungen anderer in seine Überlegungen ein (wie es Platon mit der Figur des Sokrates tat). Dies dient hier vor allem dazu, die verschiedenen Weisen zu entwickeln, in denen physis Grund ist. Einigen scheint physis das zu sein, was primär einem jeden zu Grunde liegt (193a9), d. h. in seiner eigenen Sprache, die jeweilige erste *hyle* (das ist ein Beispiel dafür, fremde Thesen ins eigene Vokabular zu übersetzen, *protaseis labein*, 193a29). Das sei zwar nicht falsch, aber mehr noch als *hyle* müsse *morphe kai eidos kata ton logon* (Gestalt im logischen, Sinn, also nicht die wahrnehmbare) als physis gedacht werden (193a30–b8). Damit sind zwei Weisen von Gründen genannt, in denen physis Grund ist. Doch im Kontext der anstehenden Frage ist physis primär in einer dritten Weise Grund, nämlich als Ursprung und Quell der Bewegung des Naturseienden. Doch auch im vierten und letzten Sinn ist physis Grund, als Ziel und Worum-Willen der Bewegung (194a28), denn die physis als Ursprung der Bewegung zielt darauf ab, die physis als Gestalt hervorzubringen. Wie es schon 193b13 heisst: „Auch die physis als Werden ist ein Weg in die Natur,“ letztere im Sinne der fertigen Gestalt. Somit ist physis Grund des Seins des Naturseienden in jeder der vier möglichen Weisen von Grund.

Wenn Bewegung das Sein des Naturseienden ist und physis Quell dieser Bewegung ist, dann ist sie Ursprung des Seins des Naturseienden. Sie stellt somit das Sein dar, worauf nach *Met.* Λ

²³ Man beachte, dass dies zwei der ‚Obersten Gattungen‘ aus dem *Sophistes* Platons sind.

6–9 das Werden ruhen muss. Von diesem Sein spricht auch die Stelle *Met.* Δ 4, 1015a13–16, wo es nach Erörterung des verschiedenen Gebrauchs von *physis* heisst, „*physis* im ersten und eigentlichen Sinne ist die *ousia* von dem, das den Ursprung der Bewegung in sich hat,“ d. h. Natur im ersten und eigentlichen Sinne ist das Sein des Naturseienden. In ähnlicher Weise wird die *physis* in *Met.* H 3, 1043b22–23, bestimmt: „im Bereich des Vergänglichen ist eigentlich nur *physis ousia*,“ wobei hier *ousia* den Grund des Seins meint. Dies ist im Kontrast zu Artefakten und zu Lebewesen gesagt, die nur bedingt *ousiai* sind.

4.2.2.2 Was ist Bewegung?

Auch im Buch Γ bleiben natürlich die Voraussetzungen aus *Physik A* bestehen, das Naturseiende ist bewegt und *physis* ist Prinzip der Bewegung. Ich referiere die ersten zwei Kapitel des Buches Γ .²⁴ Zunächst stellt Aristoteles die Hauptfrage nach der Bewegung und unterscheidet sie von weiteren Fragen, die auf diese folgen müssen (Anschlussfragen, *ta ephexes*, 200b16). Es sind Fragen, die Bezug nehmen auf *endoxa*, nämlich ob und inwiefern das Unendliche (Γ 4–8), das Kontinuierliche (Z), der Ort (Δ 1–5), das Leere (Δ 6–9) und die Zeit (Δ 10–14) Bestimmungen oder Bedingungen der Bewegung seien oder nicht. Alle diese Fragen werden in topischer Einstellung und mit topischen Mitteln geklärt, besonders berühmt geworden ist die Einführung zur Frage nach der Zeit, doch bei den anderen fehlen diese topischen Elemente auch nicht (Γ 1.1–1.5).

Darauf stellt Aristoteles die Voraussetzungen dar, unter denen die Frage nach der Bewegung gestellt werden soll. Dazu bedarf es der modalen Unterscheidungen in Wirklichkeit und Möglichkeit und der kategorialen. Die Bewegung muss dem *pros ti*, der Relation, zugeordnet werden, denn in der Bewegung sind immer ein Bewegendes und ein Bewegtes aufeinander bezogen.²⁵ Und schliesslich wird auch der ‚Ort‘ der Bewegung festgelegt: Bewegung ist immer in den Dingen (*pragmata*; Γ 1.6–1.11). Nach diesen terminologischen Vorbereitungen kann die Bewegung bestimmt werden (Γ 1.12, 201a11–12):

Bewegung ist die Wirklichkeit des der Möglichkeit nach Seienden als eines solchen.

Aristoteles erläutert den Ausdruck ‚das der Möglichkeit nach Seiende als ein solches,‘ indem er auf die verschiedenen Weisen der Veränderung bzw. Bewegung hinweist: beim Seienden, das potentiell quantitativ veränderlich ist, ist diese Wirklichkeit dann die Grössenveränderung, beim qualitativ Veränderlichen die qualitative Veränderung usw. (Γ 1.12).

Die Bestimmung des Seins des Naturseienden als der Wirklichkeit des Möglichen als solchen kann mit der Bestimmung der Eudaimonie als des eigentlichen Seins des Menschen verglichen

²⁴ Zur einfacheren Zitierung verwende ich die nach der Ausgabe von Ross in der OCT nummerierten Sätze, siehe Konkordanz in Anhang 7.7.

²⁵ Auch die neuzeitliche Physik denkt die Bewegung als Relation, aber als die zwischen einem bewegten Körper und einem absoluten oder starr gedachten Bezugssystem.

werden. Das *ergon anthropou*, die eigentliche Leistung des Menschen, ist *psyches energeia*, die Wirklichkeit der Seele. Das Sein des Menschen als die Wirklichkeit der Seele realisiert sich im Wahrnehmen und Bemerkten, die höchste Form Eudaimonie besteht in der Theorie. Wenn ein Körper an seinen natürlichen Ort gelangt, bedeutet das für ihn, seine *entelecheia*, zu erlangen, er ist damit an seinem Ziel gekommen. Ans Ziel seiner Bewegung zu gelangen, ist für das Naturseiende die Vollendung seiner Wirklichkeit, das ist gleichsam seine Eudaimonie. So ist in beiden Fällen die ursprüngliche Spekulation in verschiedenen Gegenstandsgebieten realisiert.

Aristoteles versucht, die gegebene Bestimmung der Bewegung mit einem Beispiel verständlicher machen. Da es um die Bewegung des Naturseienden geht, ist bemerkenswert, dass er eine kulturelle Tätigkeit, in diesem Falle den Hausbau, dazu benutzt. Es soll zeigen, was in der Bestimmung der Bewegung mit ‚Wirklichkeit‘ gemeint ist. Die Wirklichkeit des Hausbaus besteht darin, dass das, was potentiell ein Haus sein kann (Materialien, Pläne) sich in konkreter Arbeit in Verwirklichung befindet. Die Dinge sind noch kein Haus, sie sind aber auch schon mehr als bloss herumliegendes Material, es ist ein Zwischenzustand, der eben auch schon seine eigene Wirklichkeit hat, ohne schon im ruhigen Endzustand zu sein (Γ 1.13–16).

Die im Text folgende Bemerkung in Γ 1.17 hat sowohl mit den letzten Büchern der *Physik* als auch mit *Met. A* zu tun: Zwar ist alles natürlich Bewegende auch selbst bewegt, doch gibt es ein unbewegt Bewegendes. Damit findet ein Übergang von der mundanen zur spekulativen Betrachtung statt. Aus dem Beispiel in Γ 1.14 ergibt sich in Γ 1.17 eine Reformulierung der Bestimmung der Bewegung:

Die Wirklichkeit des potentiell Seienden ist, wenn es aktuell und wirklich ist, nicht als das, was es schon faktisch ist, sondern sofern es beweglich ist, Bewegung.

Dies dient der Verhinderung von Missverständnissen und nochmals der Klärung des ‚insofern.‘ Das sich Bewegende oder auch bewegt werdende ist je schon etwas. Im Falle des Hausbaus beispielsweise noch unfertige Mauern, ein noch nicht ganz mit Ziegeln bedeckter Dachstock. Was beim Schreiner auf dem Weg ist, ein Bett zu werden, ist ein gerade in Bearbeitung stehendes Brett. Das faktisch so und so geformte Brett ist aber nicht die Bewegung, in genau dieser Form ist es schon wirklich, aber das, was an ihm (am Brett) zwar noch nicht faktisch, aber potentiell ein Bett ist, das ist das, was sich in Bewegung befindet (1.17). Aristoteles bringt natürlich auch hier ein Beispiel, aber nicht das zum Bett werdende Brett (das stammt von mir), sondern das der Statue, die im Entstehen begriffen ist. Es liegt hier Bronze in einer bestimmten Form und deshalb in Wirklichkeit vor, aber noch keine Statue. Was an der wirklichen Bronze noch nicht wirkliche Statue ist, dies ist in Bewegung. ‚Bronze-Sein‘ und ‚potentiell-Statue-Sein‘ sind eben nicht dasselbe. Auf Grund dieses Beispiels soll die ursprünglich gegebene Bestimmung leichter verständlich sein; Aristoteles ersetzt in jener nur den Ausdruck ‚das der Möglichkeit nach Seiende‘ durch ‚das Mögliche‘ (1.18–20; 201b4–5):

Offensichtlich ist die Wirklichkeit des Möglichen, sofern es in Möglichkeit ist, Bewegung.

Aristoteles schliesst die Überlegung mit einer Zusammenfassung ab, die sich am Beispiel des Hausbaus orientiert, und weist auf die Verallgemeinerung der gegebenen Bestimmung der Bewegung auf alle Arten der Bewegung hin (Γ 1.21–22).

Was andere über die Bewegung dachten, bestätigt seine Bestimmung, auch wenn sie ihm zu widersprechen scheinen. Dies ist der doxographische Teil. Manche meinen, sagt er, Bewegung sei Differenz, andere Ungleichheit, weitere Nichtseiendes. Es sei verständlich, zu solchen Meinungen zu kommen, da Bewegung einen irgendwie unbestimmten Status habe, sie sei irgendwie zwischen Sein und Nichtsein, sie sei weder blosser Möglichkeit ohne jede Wirklichkeit noch auch die fertige Wirklichkeit (Γ 2.1–3).²⁶ Aristoteles fasst das zusammen im Satz (201b31–32):

Bewegung scheint Wirklichkeit zu sein, aber eine unvollendete.

Weil die Wirklichkeit der Bewegung unvollendet ist, müssen in ihrer Formulierung die sonst zu unterscheidenden Modalitäten der Wirklichkeit und Möglichkeit verbunden werden (Γ 2.4–7).

Indem das Bewegende auf das Bewegte einwirkt, bewegt es dieses. Da dies nur durch Berühren geschehen kann, erleidet auch das Bewegende durch sein Bewegen etwas. So schliesst die fünfte Reformulierung an, in der der Ausdruck ‚Mögliches‘ durch ‚Bewegliches‘ ersetzt ist (Γ 2.8; 202a7–8):

Deshalb ist Bewegung die Wirklichkeit des Beweglichen als eines Beweglichen.

Zuletzt kommt die Wendung zur spekulativen Optik. Das Bewegende hat ein *eidos* und eben dieses ist Ursprung und Grund der Bewegung, wenn das Bewegende bewegt (Γ 2.9). Zugleich ist das *eidos* auch das Ziel, das das Bewegte in der Bewegung erreichen soll.

Hierzu ist der letzte Satz von *Met.* Δ 8 zu vergleichen. *Ousia* werde in zwei Weisen gesagt: einerseits als *hypokeimenon eschaton*, letztes Subjekt, das nie von einem anderen gesagt werde, andererseits *καὶ ὃ ἄν τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν ἢ τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος* „und auch, wenn es ein Dies-da und abtrennbar ist, ein solches ist bei einem jeden die Gestalt (: mundaner Aspekt) und das *eidos* (: spekulativer Aspekt).“ Hier kommt der spekulative Aspekt in der Betrachtung der Natur zum Zuge, weil *physis* das Ziel des Werdens eines Naturseienden in dem Sinne ist, dass das Naturseiende einen Platz in der Struktur, in der *noesis*₁, einnehmen kann, indem es zu seinem *eidos*=*physis* gelangt.

4.2.2.3 Das erste Bewegende in *Physik* Θ und in *Metaphysik* Λ

Die *Physik* des Aristoteles ist so wenig ein Buch wie die *Metaphysik*. Es versammelt verschiedene Schriften unter einen Titel, vermutlich hat ein Redaktor sie so zusammengestellt. Traditionellerweise fasst man die Bücher A–Δ (I–IV), dann die Bücher E, Z, Θ (V, VI und VIII) zusammen,

²⁶ Das war ja schliesslich auch das Problem im *Sophistes*, das Sein ist kein reines Sein und das Werden ist nicht schlicht nichts. Siehe auch Hegel, *Logik*.

H (VII) wird eher als einzelnes Buch betrachtet. Was die Möglichkeit betrifft, eine Chronologie dieser Schriften aufzustellen, teile ich die Bedenken von H. Wagner in seinem Kommentar. Für systematische Fragen ist die Chronologie ohnehin von geringerer Bedeutung. Auch ohne Datierung kann nach dem Zusammenhang der diese Texte vereinigenden Fragen gesucht werden, wenn man diese nur allgemein genug fasst. Ich stelle deshalb zuerst den Fragezusammenhang für das Ganze der *Physik* dar, dann den von Buch Θ (VIII), und vergleiche diesen mit dem von *Met. A*. Bei beiden Fragewegen fokussiere ich mich darauf, welche Rolle das erste Bewegende spielt. Im Besonderen wollen wir uns folgende Fragen stellen:

- Von welcher Basis aus kommt die Rede auf das erste Bewegende?
- Was ist mit dem ersten Bewegenden gemeint?
- Wie wird dafür argumentiert?
- Wofür ist das erste Bewegende ein Argument?
- Wie verhält sich das erste Bewegende in *Physik* Θ zum ersten Bewegenden in *Metaphysik* Λ ?

Tabelle 4.4: Fragen zum ersten Bewegenden

Der Frageweg der *Physik* von Buch A bis Buch H

In der *Physik* fragt Aristoteles nach unserem Wissen über die physis. Er zerlegt die Frage nach dem Wissen über die physis in zwei Teile, in die Frage nach dem Wissen und in die Frage nach der physis. Die erste behandelt er in Buch A, die zweite in Buch B. Das Naturseiende (physei onta) ist die Argumentbasis, die befragt wird. Das Naturseiende ist jenes Seiende, das das Prinzip der Bewegung in sich selbst enthält (im Gegensatz etwa zu Kulturseiendem).²⁷ Das Naturseiende wird im Hinblick auf seine physis, d. h. auf sein Sein hin, befragt. Die physis ist das Prinzip der Bewegung des Naturseienden, nicht nur des Lebendigen, sondern auch des Anorganischen, des in unserem Sprachgebrauch bloss Materiellen.

Für die Frage nach dem Wissen zieht Aristoteles jenes Wissen in Betracht, das sich auf Gründe stützt. Die Erörterung der Gründe, welche uns ein Wissen über die Natur vermitteln können, wird konsequent in Auseinandersetzung mit den herrschenden Meinungen darüber geführt. Das Resultat der Untersuchung besteht darin, dass wir in genau vier Arten auf die Fragen „Warum ist etwas?“ und „Warum ist etwas so?“ antworten können. Alle Fragen dieser Art lassen sich zurückführen auf eine der Fragen „Woraus ist das?“ „Was ist das?“ „Woher kommt der Anstoss zur Veränderung?“ „Was ist sein Zweck?“ Die zweite Frage wird im zweiten Buch insoweit beantwortet, als die physis als Grund des Seins des Naturseienden erkannt wird, und dies in jeder der vier Arten von Gründen, im Besonderen jedoch als Grund der Bewegung des Naturseienden.²⁸

²⁷ Manches Kulturseiende besteht aus Naturseiendem, z. B. besteht ein Haus zum Teil aus Tonziegeln, ein Bett zum Teil aus Holz; das Natürliche an Kulturseiendem hat selbstverständlich wiederum das Prinzip der Bewegung in sich, das Holz des Bettes kann z. B. auch brennen oder verfaulen.

²⁸ Siehe oben, S. 101.

Wenn Bewegung das Sein des Naturseienden ausmacht, dann muss geklärt werden, was Bewegung und was physis als Ursprung der Bewegung ist. Das geschieht in Buch Γ . In dessen ersten drei Kapiteln ist der Begriff der Bewegung Thema, in den folgenden die angekündigten sich an die Bewegung anschließenden Fragen, *ta ephexes*. Auch hier werden konsequent die herrschenden Meinungen darüber zum Ausgangspunkt genommen, auch jene, die letztlich abzulehnen sind:

Spielt das Unendliche eine Rolle?	Nein:	Γ 4–8
Spielt der Ort eine Rolle?	Ja:	Δ 1–5
Spielt auch die Leere eine Rolle?	Nein:	Δ 6–9
Spielt die Zeit eine Rolle?	Ja:	Δ 1–14

Tabelle 4.5: Weitere Fragen für das Verständnis der Bewegung

Buch E (V) enthält eine Sammlung einzelner Themen. Grösseren Raum nimmt die Reflexion auf den Unterschied zwischen *metabole*, und *kinesis*, ein, welche Aristoteles gelegentlich unterscheidet, oft aber synonym gebraucht. Es werden Typen der Veränderung unterschieden und zugleich auch die Einheitlichkeit der Bewegung thematisiert.

Der Begriff der Kontinuität spielte von Anfang an eine Rolle (im doxographischen Teil A 2, 185b10; in den ersten Erörterungen zur Bewegung, Γ 1, 200b17ff.),²⁹ jetzt, in Buch Z (VI), ist er Hauptthema.

Buch H (VII) ist noch uneinheitlicher als Buch E. Immerhin hat das erste Kapitel einen direkten Bezug zu *Met.* A. Es wird eröffnet mit einem ‚Lehrsatz‘: „Jedes Bewegte wird notwendig von etwas bewegt.“ Die Erläuterung dieser These führt zum Satz (242a53) „Notwendigerweise gibt es ein erstes Bewegendes, und es ist nicht möglich, ins Unendliche zu gehen.“ Dieser Satz wird sehr oft als Beleg dafür verwendet, dass Aristoteles eine Theologie im Sinne hatte, wenn möglich, mit einem Gottesbeweis.

Was ‚Wissen‘ heisst, welche Gründe zum Wissen beitragen, was physis heisst, dass sie Ursprung der Bewegung ist, dass Bewegung die Wirklichkeit des Möglichen als solchen ist, dass das Unendliche und das Leere zum Verständnis der Bewegung nichts beitragen, sehr wohl aber Ort und Zeit, das ist bis jetzt, Buch Δ (IV), geklärt. Zudem ist in Buch Z (VI) der für Bewegung, Ort, Zeit wichtige Begriff der Kontinuität erörtert.

²⁹ Der Begriff des Kontinuums ist in der modernen Mathematik an die Mächtigkeit der reellen Zahlen gebunden, bei Aristoteles ist *συνεχές* ganz anders definiert, nämlich als das, das unendlich teilbar ist; als das, dessen Teile selbst teilbar sind. Die reellen Zahlen entstehen ja nicht durch Teilung, so entstehen nur rationale Zahlen.

Buch Θ

So kann jetzt das abschliessende Buch Θ (VIII) mit der Frage beginnen:

Πότερον γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὔσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν	Ist Bewegung je einmal entstanden, da sie vor- her nicht war, und wird sie wieder einmal ver- gehen,
οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν, ἢ οὔτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται,	so dass sich dann nichts mehr bewegt, oder ist sie weder entstanden noch auch ver- geht sie,
ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται,	sondern war sie immer und wird sie immer sein,
καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὐσίςιν, οἷον ζώῃ τις οὔσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πάνσιν;	und liegt dies als etwas Unsterbliches und Un- aufhörliches dem Seienden zu Grunde, gleichsam wie ein Leben für das Naturseien- de?

Tabelle 4.6: *Physik* Θ 1

Das Buch beginnt mit einer Frage. Das ist relativ selten bei Aristoteles. Die Frage ist allerdings sehr allgemein gestellt, und allgemeine Sätze, denen viele zustimmen können, stehen häufig am Anfang, das gehört zu Rhetorik und Didaktik. Mit ihrem umständlichen und redundanten Stil erzeugt sie eine gewisse Feierlichkeit, die sich vom sonst gerühmten trockenen Stil des Aristoteles abhebt. Die positive und die negative Seite und auch die Folgen daraus werden ausdrücklich formuliert, ein Vergleich schliesst den Satz ab. Inhaltlich ist zu bemerken, dass die Frage eigentlich ein anti-Parmenides-Programm enthält. Parmenides stellt für das Sein jene Alternative auf, die Aristoteles hier für die Bewegung aufstellt. Es sei unmöglich zu sagen, dass das Sein je geworden wäre und vergehen würde. Aus der Alternative *estin e ouk estin* gebe es nur die Wahl für das Sein. Genau das fragt auch Aristoteles bezüglich der Bewegung: ist sie je geworden oder nicht? Die Antwort liegt noch nicht vor, doch könnte der Schluss des Satzes als rhetorische Frage verstanden werden, so dass schon vermutet werden könnte, dass die Bewegung nie entstanden ist – dasselbe, was Parmenides für das Sein behauptet.

Zur Feierlichkeit und zur inhaltlichen Parallele zu Parmenides tritt hinzu, dass Aristoteles Parmenides sogar zitiert, nämlich mit dem Wort *apaustos*, „ohne aufzuhören, ohne Ende.“ Bei Parmenides, frg. 8.27, lesen wir: Das Sein... ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον. Das Wort ist bei Parmenides erstmals belegt. Weiter kommt es je ein Mal in Chorliedern bei allen drei Tragikern vor, schliesslich auch in Platons *Timaios* bei der Darstellung der Weltseele (36e), „so begann sie ihr unaufhörliches und vernünftiges Leben.“ Im *Kratylos* liegt eine der späteren aristotelischen Formulierung noch näher stehende vor (417c), beide Worte, *apaustos kai athanatos*, werden gebraucht, um die *phora*, die Ortsbewegung, zu beschreiben. Die Wortwahl ist also emphatisch, poetisch und anspielungsreich.

Wir betrachten weitere Verwendungen des Wortes bei Aristoteles. Am Ende von *De Caelo* A 9, steht das Wort im Schlusssatz des sogenannten „theologischen Exkurses.“ Gleich darauf nochmals in B 1. Hier werden *pistis* und *patrioi logoi* referiert. In diesem Zusammenhang heisst es, dass die Bewegung des Himmels *apaustos* sei. Ähnlich im Schlusssatz von B 5, der das Resultat resümiert. So sei es am besten, dass der Himmel eine einfache und unaufhörliche Bewegung ausführe, und zwar nach der ehrenvolleren Richtung hin. Vergleichbar ist auch das Vorkommen in *Met.* A 7, im ersten Satz. Wenn man seiner eigenen Darstellung folge, sei es möglich, die Gründe des Werdens zu verstehen, sonst werde man zurückgeworfen auf alte bereits abgewiesene Behauptungen. Zugleich ergebe sich die Möglichkeit der kreisförmigen *kinesis apaustos*, eine Bewegung ohne Ende, zu verstehen. In *De Generatione et Corruptione* A 3, 318a25, fragt Aristoteles, ob die *metabole* notwendig *apaustos* sei, weil das Vergehen des Einen das Werden des anderen und das Werden des Einen das Vergehen des Anderen sei. Das Wort *ἀπαυστος* ist also auch thematisch gebunden, es taucht vor allem dann auf, wenn aus dem *endoxa*-Bereich von Göttern oder von der Bewegung des Himmels die Rede ist, es ist kein Wort der Alltagsprosa geworden.

Es kommen weitere Entsprechungen zwischen dem, was Parmenides vom Sein sagt, und dem, wonach Aristoteles bezüglich der Bewegung fragt, hinzu:

Parmenides	Aristoteles
8.3 ἀγένητον – ἀνώλεθρον ungeworden – unvergänglich	γέγονεν – φθείρεται es wurde – es vergeht
8.10 ὕστερον, πρόσθεν später – vorher	πρότερον vorher
8.5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν	ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται
weder war es je noch wird es je sein, da es jetzt voll- ständig und ganz ist	es war immer und wird immer sein

Tabelle 4.7: Parmenides – Aristoteles

Mit Theophrast verbindet der Einleitungssatz in *Physik* Θ 1 zweierlei. Zum einen bezeichnet Theophrast, *Met.* 5a4, die Kreisbewegung des Himmels ebenfalls als *suneches kai apaustos*. Auch der abschliessende Vergleich, diese Bewegung könnte „gleichsam ein Leben für das Naturseiende“ sein, findet sich bei Theophrast, *Met.* 10a15, οἷον γὰρ ζώή τις ἢ περιφορὰ τοῦ παντός, der Umschwung des Ganzen ist gleichsam ein Leben. Der erste Satz von *Physik* Θ steht also in der Tradition von Parmenides, Platon, im Besonderen hat er einen engen Zusammenhang mit den Fragen, die in der Akademie diskutiert wurden und mit der *Metaphysik* des Theophrast.

Diese Bezüge und die gewählte Feierlichkeit des Ausdrucks signalisieren die hohe Bedeutung der Frage nach dem Anfang der Bewegung und zugleich die unterschiedliche Stellung, die Aristoteles zu seiner Tradition einnimmt. An die Stelle der visionären Offenbarung über das Sein des Parmenides, an die Stelle des Lebens der Weltseele, die Platon in der Form des *eisos logos*, der

bildhaften Rede, fasste, an die Stelle der kosmologisch gefasste Bestimmung des Kreisbewegung des Himmels, von der Theophrast spricht, fragt Aristoteles nach dem Anfang und dem Ursprung der Bewegung in spekulativer Absicht.

Wenden wir uns nun dem Frageverlauf von Buch Θ zu. Aus Früherem wird als Grundlage beibehalten, ohne dass das hier ausdrücklich erwähnt würde, dass das Naturseiende bewegt ist, und dass *physis* die *arche kineseos* ist. Die Ausgangsfrage lautet nun, ob die Bewegung einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende habe oder nicht.

Der Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Frage ist die Bestimmung der Bewegung gemäss *Physik* Γ : Die Bewegung ist die Wirklichkeit des Möglichen als eines solchen. Daran schliesst folgende Überlegung an. Da das Mögliche als solches niemals von selbst oder von sich aus wirklich werden kann, also eines anderen bedarf, das es von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt, jenes Wirkliche aber selbst auch die Möglichkeit zu wirken haben müsste, die ihrerseits in Wirklichkeit überführt werden müsste, lässt sich kein Anfang der Bewegung denken, wenn diese die Wirklichkeit des Möglichen als solchen sein soll.³⁰

Weiter treten Überlegungen zum Zusammenhang von Bewegung und Zeit dazu, das eine ist nie ohne das andere. Auch daraus folgt, dass für die Bewegung so wenig ein zeitlicher Anfang und ein zeitliches Ende gedacht werden kann wie für die Zeit.

Die nächste Frage lautet (Θ 3), warum es möglich sei, dass einiges vom Seienden sich manchmal bewege und dann wieder ruhe. Diese Frage ist eine Grundfrage der *Physik*, denn alles Naturseiende um uns herum ist von dieser Art. In Θ 3, 253a28–32, heisst, es sei das Ziel „dieser Pragmatie“ (sei es nun nur Θ oder sei es das Ganze der *Physik*, wohl eher das Erste) eben dies zu erklären. Von einer ewig gleichförmigen Bewegungsursache her müsste erwartet werden, dass auch das Bewegte sich ewig gleichförmig bewegt. Der Augenschein widerspricht aber dieser Erwartung.

Die Antwort auf diese Frage wird stufenweise erreicht. Zuerst wird erschlossen, dass alles Bewegte durch etwas bewegt werde (Ende Θ 4, wie die These in H 1). Dieses bewegende Etwas, kann entweder ein anderes als das bewegte Etwas sein, oder es bewegt sich selbst (Θ 5). Dieses Kapitel endet mit dem bereits in H 1 erreichten Schluss, dass das primär Bewegende am „Anfang“ der anfangslosen Bewegung ein unbewegt Bewegendes sein müsse. Θ 6 begründet die These, dass dieses erste unbewegt Bewegende so anfangs- und endlos in der Zeit sein müsse, wie die Bewegung selbst. Dies wurde schon einmal, H 1, 242a53, begründet. Das folgende Kapitel fragt, ob und welche Bewegung kontinuierlich sein könne und welche die erste Bewegung sei. Die Antwort auf diese Fragen lautet, dass nur die Kreisbewegung alle erforderlichen Bedingungen erfülle, siehe auch Θ 8, zu Kontinuität, Einheitlichkeit, Fehlen des zeitlichen Anfangs und Endes der Kreisbewegung.

³⁰ Diese Überlegung stimmt mit der in *Met.* Λ 6 überein.

Θ 8, 264a7, werden die bisherigen Überlegungen als der Physik angemessene, die folgenden als logikos, bezeichnet.³¹ Damit ist bezeichnet, dass die Überlegungen bis anhin im Rahmen der Physik geblieben sind, das heisst, sich rein auf Naturseiendes beschränkt haben, und nun solche folgen, die sich auf Begriffliches stützen.

Θ 9 führt die Kreisbewegung als die erste Bewegung näher aus, Θ 10 geht auf das erste Bewegende ein. Der Frage, welchen Bedingungen die erste Bewegung entsprechen müsse, korrespondiert die Frage, welchen Bedingungen das erste Bewegende, das eben diese erste Bewegung initiiert, entsprechen muss.

kinesis	arche kineseos = proton kinoun
zeitlich ohne Anfang und Ende	zeitlich ohne Anfang und Ende
einheitlich	singulär
kontinuierlich	ohne Teile, ohne Ausdehnung
	unbewegt
	bewegend

Tabelle 4.8: Bedingungen des ersten Bewegenden

Soweit das Referat, nun die Folgerungen.

Aus der Bestimmung, dass das erste Bewegende als Ursprung der Bewegung unbewegt sein müsse, folgt, dass es kein Naturseiendes ist. Aus den Bestimmungen, der Ursprung der Bewegung müsse ohne Teile und ohne Ausdehnung (Grösse) sein, könnte geschlossen werden, dass es sich dabei um etwas Mathematisch-Geometrisches handle. Doch erhebt Aristoteles hinreichend oft Widerspruch gegen diese Vorstellung, das Sein als etwas Mathematisches zu verstehen. Auch in diesem Zusammenhang betont er, dass die Art der Ewigkeit und Unbewegtheit des ersten Bewegenden nicht jene des Geometrischen sei (Θ 2, 252b2).

Dass physis die arche kineseos sei, gehört zu den Grundlagen (B 1, 192b21; erster Satz von Γ 1; dass dies hypothesis, Grundlage, ist, ist wiederholt in Θ 3, 253b5), jenseits dieser arche ist nicht noch ein weiterer Ursprung denkbar, sonst wäre sie nicht arche (*Physik A 5*) – was anderes als physis könnte das erste Bewegende sein? Nun hat physis aber nicht nur diese eine Funktion, arche kineseos zu sein, sondern sie ist ebenfalls Grund als hyle, eidos und telos. Sie ist in jeder ihrer Funktionen Grund des Seins des Naturseienden. Dieses Sein ist physis als telos des Werdens, sie benutzt als Ausgangspunkt die physis als hyle, die inhaltliche Bestimmung des Ziels ist physis als eidos. Das Eidos ist aber noetisch. Im Erreichen des eidos erreicht das Ding seine Welt; dieses Erreichen macht aus einem Strukturpunkt in einer noesis₁ ein zu Bemerkendes in einer konkreten noesis₃. Damit ist das Ding ‚wirklich,‘ es hat seine energieis, Wirklichkeit erreicht, nun nicht mehr bloss die Wirklichkeit eines Möglichen, sondern eine beständige Wirklichkeit.

³¹ Das entspricht etwa dem, was Kant im *Opus postumum* oft mit ‚metaphysisch,‘ d. h. ‚aus blossen Begriffen erschlossen‘ bezeichnet.

Die bewegte physis als hyle hat auf dem natürlichen Werdens-Weg ihr Ziel im Sinne der physis als eidos erreicht. Dieses „erstrebte“ Ziel war das unbewegt Bewegende.

4.3 Die *Physik* im Rahmen des aristotelischen Projekts

4.3.1 Platonische Vorgeschichte

Wir haben die *Physik* des Aristoteles betrachtet und darin spekulative Momente gefunden, einerseits in der Bestimmung der Bewegung als der Wirklichkeit des Möglichen als solchen, andererseits darin, dass das Naturseiende seine Wirklichkeit dann erlangt, wenn es sein eidos erfüllt. Nun betrachten wir, wie sich die *Physik* in das ‚aristotelische Projekt‘ einordnet, wie ich es nenne. Aristoteles hat es in *Met. A* entworfen in der Verarbeitung der Fragen, die sich nach dem *Sophistes* Platons stellen. Es sind drei Punkte, die Platon namhaft macht, und die ein Programm skizzieren, dem Aristoteles in der Entwicklung seines eigenen Projektes teilweise folgt.

1.

Der erste Punkt besteht darin, dass das Scheitern des Gesprächs – die Figur des Sophisten im *Sophistes* steht dafür – es notwendig gemacht hat, die Frage nach dem Sein zu stellen, denn es ist unklar geworden, was wir mit *sein* meinen.³² Es hat sich gezeigt, dass der bisher selbstverständliche Gebrauch von *sein* sich nur auf Meinungen stützt, und zwar bei den Ideenfreunden nicht weniger als bei jenen, die nur das Körperliche für seiend halten. Platon zeigt mit dem Gast aus Elea, dass genau dies, das bisher übliche blosser Behaupten einer Meinung über das Sein, das Gespräch zum Stillstand bringt und die Erkenntnis verhindert. Deswegen ist die Frage neu zu stellen und dazu muss auch gefunden werden, wie sie überhaupt gestellt werden kann, denn diese Frage unterscheidet sich von allen anderen (dazu unten gleich mehr).

2.

Zum Zweiten hat Platon festgestellt, dass es nicht möglich ist, diese Frage direkt zu stellen, da schon in der Rede eine Meinung über *sein* enthalten ist; diese gilt es zu artikulieren. Deshalb ist vor der Frage nach dem Sein die Frage nach der Rede zu stellen, d. h. es ist ihre eigene Behauptung über *sein* zu finden und auszudrücklich zu machen.

Diesen Programmpunkt erfüllt Aristoteles im Organon. Die verschiedenen Werke des Organon haben zwar je einzelne spezielle Aufgaben, doch die gemeinsame, von allen zu erfüllende Hauptaufgabe ist die Offenlegung der verschiedenen Möglichkeiten der Vieldeutigkeit und die Entwicklung von Instrumenten, diese Vieldeutigkeiten zu unterscheiden und zu benennen, um sie schliesslich vermeiden zu können.

³² *Sophistes* 244a.

Jedes beliebige Wort wird vieldeutig verwendet, doch am gravierendsten ist die Vieldeutigkeit von *sein*, denn sie betrifft jede Aussage in ihren Grundlagen. Als Behauptungsmoment kommt es sogar in Aussagen vor, in denen das Verb ‚sein‘ nicht verwendet wird. Erschwerend kommt hinzu, dass *sein* zwar wie andere Verben an der grammatischen Prädikatstelle stehen kann und doch kein Prädikat ist.

Die in der Rede und in den Oberflächenmeinungen versteckte Behauptung über *sein* habe ich den „Sophisten in mir“ genannt.³³ Damit wollte ich zum Ausdruck bringen, dass es sich hier um ein Behaupten handelt, für das der im *Sophistes* thematische Sophist als die Figur des Behauptenden steht, und dass diese Behauptung über *sein* nicht wie andere eine willkürlich oder überlegte Behauptung ist, sondern eine nicht hintergehbare, allerdings trotzdem aufdeckbare. Sie ist jedem, der spricht und Meinungen hat, zwingend eigen, sie ist unvermeidbar und steht nicht zur Disposition. Nur durch Reflexion ist sie aufdeckbar und so neutralisierbar, indem das Behaupten aufgegeben wird, wofür im *Sophistes* die Figur des Gastes aus Elea steht.

Die Frage nach der Rede hat Platon im *Sophistes* zwar gefordert aber nicht mehr in konkreter Form durchgeführt. Das Resultat seiner Frage nach dem Sein sind die fünf obersten Gattungen (siehe oben, Tabelle 2.3). Die erste, *to on*, ist der Problemtitle, die zwei folgenden, *kinesis*, und *stasis*, sind Seinsbegriffe, d. h. Begriffe, die *sein* artikulieren, ihm einen Inhalt geben und zwar, das ist entscheidend, nicht nach Meinung oder Einsicht usw. Platons, sondern rein aus der Analyse der massgeblichen konkurrierenden herrschenden Meinungen. Als Bestimmungen von *sein* müssen sowohl Bewegung als auch Stand akzeptiert werden. Die letzten zwei Begriffe, *tauton*, und *thateron*, Identität und Differenz, sind Reflexionsbegriffe. Ohne sie können die Seinsbegriffe gar nicht expliziert werden.

3.

Im bisher Gesagten ist der dritte Punkt bereits enthalten. Das absolut Entscheidende ist die Aufgabe des behauptenden Denkens. Denn es macht jede neue Äusserung im Gespräch, sie mag noch so scharfsinnig und klug sein, zu nichts Weiterem als einfach zu einer neuen Behauptung. Das behauptende Denken wird abgelöst durch die Reflexion und Analyse, die nur noch ihr Resultat mitteilt, ohne es zu behaupten. Falls noch Behauptungen möglich und nötig sind, vor allem im Alltag kommen wir ohne solche überhaupt nicht aus, dann ist ihre Gültigkeit eingeschränkt auf die Welt, in der sie ausgesprochen werden.

4.3.2 Aristoteles' Projekt gemäss *Met. A*

Aristoteles hat sein spekulatives Projekt erstmals in *Metaphysik A* entworfen und vorgestellt, in *ZHΘ* findet die konkretere Ausarbeitung dieses spekulativen Entwurfs statt,³⁴ in der *Physik* führt Aristoteles die Frage nach dem Sein des Naturseienden durch, in der *Nikomachischen Ethik*

³³ Erwin Sonderegger, 2012, 85.

³⁴ Siehe den eben genannten Kommentar zu *Met. Z*.

die Frage nach dem Sein des Menschen.³⁵ Um das richtig einordnen zu können, müssen einige traditionelle Vorstellungen über *Metaphysik* Λ aufgegeben werden. Im Einzelnen habe ich dies in meinem Kommentar zu diesem Buch dargestellt, hier das Wichtigste daraus.³⁶

Lange Zeit galt das Buch als eines der spätesten im *Corpus Aristotelicum*. Da es keine äusseren Indizien für die Datierung gibt, suchte man die Entscheidung beim Inhalt. Man unterlegte dem Text unter dem Einfluss der pseudo-aristotelischen Schriften einen theologischen Inhalt und fand in Gott, dem unbewegten Beweger, wie man ihn nannte, den glorreichen Abschluss des Systems. So kam man zur Spätdatierung. Noch Ross nannte das Buch den *coping stone* der aristotelischen Philosophie.

Zwar lässt sich weder die frühe noch die späte Datierung beweisen, immerhin gibt es grössere und kleinere Plausibilitäten. Oben, in Kapitel 2.3.2 und in meinem Kommentar zu *Metaphysics* Λ (English Version, 2020, philpapers.org) habe ich etliche Argumente gegen die theologische Lesart von *Metaphysik* Λ vorgelegt. Die nicht-theologische Lesart und weitere Indizien machen es sehr viel plausibler, dass das Buch in der Zeit unmittelbar nach dem Austritt des Aristoteles aus der Akademie entstanden ist. Statt eines theologischen Abschlusses stellt *Metaphysik* Λ eine spekulativen Entwurf dar. Werner Jaeger hat schon einige Gründe für die Frühdatierung genannt (1912, 122–130). Einer davon ist die Tatsache, dass sich die ersten fünf Kapitel schlecht nach den Büchern $ZH\Theta$ denken lassen. Auch findet sich in *Met.* Λ kein Verweis auf andere Bücher der *Met.*

Neu tritt als, wie ich meine, entscheidendes Argument die Nähe zur *Metaphysik* des Theophrast hinzu. Auch hier sieht vieles anders aus als früher angenommen. Der Text ist kein Fragment (wie noch Ross und Szlezàk meinten) und er ist ungefähr zeitgleich mit *Metaphysik* Λ , also kurz nach dem Austritt aus der Akademie. Devereux, 1990, hat Argumente dafür vorgelegt, A. Laks und G. W. Most haben sie in ihrer Ausgabe der *Metaphysik* des Theophrast zusammengefasst und erweitert.³⁷ Es handelt sich bei Theophrast also nicht um eine späte Kritik am früheren Lehrer, sondern um eine mit Aristoteles koordinierte Reflexion auf die Problemlage der späten Akademie. Der gemeinsame Themenbestand bestätigt dies. Beide fragen nach dem Wissem um das Erste und die Möglichkeit davon. Beide fragen nach dem Zusammenhang zwischen ‚dem Ersten‘ und ‚dem Zweiten‘ (dem sinnlich Gegebenen).³⁸

Konkret fragt Aristoteles nach dem Anfang des natürlichen Werdens. Weil das *natürliche* Werden thematisch ist, kommt der mundane und kosmologische Aspekt zum Zug, weil aber innerhalb der Natur kein hinreichender Anfang gefunden werden kann, hebt Aristoteles diese Frage auf das spekulative Niveau, Theophrast führt sie eher realistisch durch.

³⁵ Erwin Sonderegger, *Der spekulative Aristoteles*, 2010.

³⁶ Erwin Sonderegger, 2020, philpapers.org.

³⁷ M. van Raalte, 1993,7, bezeichnet die Frühdatierung als *communis opinio*, gegen die sie Argumente vorlegt. In meinem Kommentar zu *Met.* Λ , 145–146, lege ich Argumente gegen ihre Beurteilung vor.

³⁸ *Met.* Λ 1, 1069a18 Περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας. Theophrast, *Metaphysik*, § 1 Πὼς ἀφορίσσαι δεῖ καὶ ποίοις τὴν ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρίαν. Weiteres im Kommentar zu *Met.* Λ , unter „Neue Prämissen.“

Metaphysik Λ 1–5 haben zum Resultat, dass kein uns zugängliches Naturseiendes das Werden begründen kann (auch die Sonne nicht, auch der Fixsternhimmel nicht), weil alles Naturseiende hyletisch und selbst bewegt ist. Deshalb setzt Aristoteles im 6. Kapitel neu ein. Ausgehend von Überlegungen zum zwar wahrnehmbaren aber doch ewigen Seienden (Gestirne), wechselt er in den spekulativen Modus, der schnell zum ersten Höhepunkt führt: Der in der Theorie gesuchte Anfang (siehe Λ 1.1) kann nicht so beschaffen sein, dass seine Wirklichkeit ein Heraustreten aus dem Möglich-Sein ist, sein Sein selbst muss Wirklichkeit sein (6.8).

Der Ausdruck „Anfang des Werdens“ hat sich von seiner vorher alltäglichen und natürlichen Bedeutung zur spekulativen verschoben. Es ist nicht mehr danach gefragt, wie ein Naturseiendes aus einem anderen Naturseienden werden kann („Ein Mensch zeugt einen Menschen“), es ist nicht mehr nach dem Ersten einer zeitlichen Reihe gefragt, sondern nach dem spekulativen Anfang des Werdenden, d. h. nach dem den Umschlag von *steresis* zu *eidos*, bewirkenden Anfang – und dies ist kein Naturprozess, sondern eine Veränderung in der *noesis*. Genau diese Verschiebung des Fragesinns vom Anfang des Werdens von Naturseiendem zur Frage nach dem Sein als dem Anfang des Werdens ist der Sinn des Neueinsatzes des Kapitels Λ 6. Der Übergang von der *steresis* zum *eidos* ist der Übergang von Unbestimmtheit zu eidetischer Bestimmtheit, die die Wirklichkeit dieses Seienden ist, denn Wirklichkeit heisst hier keineswegs Vorhandenheit oder faktisches Dasein, Existenz und dergleichen.

Der Anfang des Werdens muss unbewegt sein. Nun ist dergleichen – also unbewegt Bewegendes – weit weg davon, etwas Geheimnisvolles und Myteriöses zu sein, ja, es muss nicht einmal ein Ding sein. Wir kennen schon im Alltag unbewegt Bewegendes, nämlich das, wonach wir streben, was wir lieben. Geliebtes, Erstrebtes, auch das, woran wir denken, sei es nun körperlich oder unkörperlich, bewegen uns, ohne sich selbst zu bewegen. Das sind Beispiele dafür, dass dergleichen wie unbewegt Bewegendes nicht blosse Phantasiegestalten sind. Es sind aber auch nicht mehr als Beispiele. Was den Anfang des Werdens, den Umschlag von *steresis* zum *eidos* bewirkt, muss nach dem Vorbild des Erstrebten gedacht werden und ist nur der Spekulation zugänglich.

Das Bewegte und das Bewegende, das Bemerkte (*noeton*), und das Bemerkende (*nous*) stehen in unserem Alltag einander gegenüber, sie bilden, mit anderem zusammen, eine *systoichia*, eine Reihe geordneter Paare. Nun wird aber mit *noesis*, in *Met.* Λ 7 und 9 nach etwas anderem als nach unserem alltäglichen jeweiligen Bemerkten gefragt, nämlich nach dem, das jeweiliges Bemerkten überhaupt ermöglicht. Dies ist eine Grundstruktur, ein Grundraster, ein Set von Grundunterscheidungen. Davon spricht der zweite spekulative Höhepunkt in *Met.* Λ , die Sätze 7.17–19.³⁹ Eine gewisse Erläuterung und Konzentration dieser Höhepunkte findet sich in 9.10 mit dem immer wieder zitierten Satz ...καὶ ἔστιν νόησις νοήσεως νόησις.⁴⁰ In diesem Satz steckt in komprimierter Form die spekulative Antwort auf die Frage nach dem Sein als dem Grund des natürlichen Werdens.

³⁹ Siehe meinen Kommentar (2020, Engl. version), 8.4. The Second Speculative High Point, KP 17 : *Met.* Λ 7.17–7.19, pp. 397ff.; Bezüge auf Gott finden sich erst in Λ 7.20–23, und auch da nur als Beispiel für Meinungen.

⁴⁰ Siehe meinen Kommentar zu *Metaphysics* Λ (2020, English Version), 443–446.

Um das Folgende plausibler zu machen, gebe ich eine Darstellung meines Verständnisses dieses Satzes in kürzester Form. Für Einzelheiten und Tiefergehendes verweise ich auf den Kommentar. Alle Darstellungen, die ich kenne, identifizieren in diesem Satz „...und das Denken ist des Denkens Denken“ die erste Nennung mit der Dritten, so dass es hier also nur darum gehen würde, vom „Denken des Denkens“ zu sprechen. Doch faktisch erscheint *noesis* drei Mal. Ich nummeriere: ...καὶ ἔστιν νόησις₃ νοήσεως₁ νόησις₂ und ersetze die Übersetzung mit „denken“ durch die Übersetzung „bemerken“ oder „gewahren.“

<i>noesis</i> ₃	meint das je einzelne faktische Bemerken
<i>noesis</i> ₂	bezieht sich auf unsere Fähigkeit, diese Weltstruktur zu realisieren, etwas zu bemerken
<i>noesis</i> ₁	meint ‚die Welt vorweg,‘ als Struktur, darstellbar als das Set von Grundmeinungen, Grundunterscheidungen, Grundbegriffen, Grundwerten, kurz DOXA, die Bedingung der Möglichkeit des Bemerken überhaupt

Tabelle 4.9: *noesis noeseos noesis*

Das lässt die Paraphrase zu: „Das je einzelne Bemerken (*noesis*₃) realisiert (*noesis*₂) eine vorweg seiende Struktur (*noeseos*₁), bzw. macht diese je und je wahr.“ Abkürzend können wir auch sagen: „Wir können (*noesis*₂) nur unser Wissen (*noesis*₁) wissen (*noesis*₃).“ Das ist der Sinn von „der nous denkt sich selbst.“ Daraus folgt unmittelbar die Jeweiligkeit der Welt.

Dass ein Bemerktes im Bemerken ‚wirklich werden‘ und *sein* kann, setzt voraus, dass es im Rahmen, den das Bemerken aufspannt, einen Platz finden, wo es „einrasten“ kann. Im Bemerken ist das Bemerkte als ein Knotenpunkt im Netz der Bemertheit überhaupt potentiell, der Möglichkeit nach, schon da (*noesis*₁), im faktischen Vollzug (*noesis*₃) einer Fähigkeit dafür (*noesis*₂) ist das Bemerkte mundan wirklich. Im Bemerken werden Bemerkenes und Bemerktes je erst wirklich. Erst dadurch, dass ‚etwas‘ in den Rahmen eines Bemerken fällt, *ist* es, es ‚wird ein Seiendes.‘ So entfällt hier die Trennung zwischen Bemerken und Bemerktem, es ist eines. Alles sucht sich seinen Platz in der *noesis*₁, um damit seine Wirklichkeit zu erreichen. Das ist dann der Fall, wenn es ein Bemerktes eines Bemerkenen geworden ist.

Das so erstrebte Sein ist ein Sein in der *noesis*, ein Sein im Bemerken. Dieses Bemerken ist nicht anthropomorph zu verstehen, sondern so, wie man sagen kann, dass auch ein Stein den Druck des über ihm liegenden Steines „bemerkt.“ ‚Bemerken‘ kann ungefähr verstanden werden wie „einen Einfluss von anderem erfahren.“ Das Griechische hat eine Verbform dafür, das Medium, das ausdrücken kann, dass der Tätige selbst durch das, was er tut, betroffen wird.

Vom Alltag her gesehen ist die Struktur, *noesis*₁, nur potentiell, weil sie kein weiteres Ding neben den Dingen ist. Spekulativ jedoch ist sie prioritär gegenüber der alltäglichen Wirklichkeit, sie ist gleichsam wirklicher als diese, denn sie begründet und ermöglicht diese allererst, die noetische Struktur, das noetische Sein, begründet die ästhetische Vorhandenheit. Gegenüber der noetischen Struktur hat die ästhetische Wirklichkeit einen geringeren Grad des Seins, denn das

dieserart Seiende ist wandelbar und veränderlich. Die noesis₁ hat kein Subjekt, niemand ‚vollzieht‘ sie, niemand, auch kein Gott, hat sie erfunden, niemand denkt sie. Sie ist kein subjektives Bemerkens, sondern Strukturgrundlage des Bemerkens in je einer Welt. Das ist das, was Plotin in *Enneade* III 8 unter dem Titel *theoria*, sehr gut erfasst und dargestellt hat.

In diesem Sinn ist der Anfang des Werdens ein Sein, das Wirklichkeit ist. Das unbewegt bewegende Ziel des Werdenden ist es, *wirklich zu sein*.⁴¹ Die noesis₁ ist gleichsam der „natürliche Ort“ des Seienden, den dieses zu erreichen sucht. So ergibt sich als vorläufige Formel für *sein*:

$$\{\text{Sein} \leftarrow \text{Bemerkens} \rightarrow \text{Wirklichkeit}\}$$

Sie kann so gelesen werden: „Aus dem Bemerkens ergibt sich erst Sein und Wirklichkeit,“ oder auch so: „Auf Grund des Bemerkens und in dem Bemerkens ergibt sich die Wirklichkeit des Seins.“⁴²

Noesis₁, Bemerkens, ist die formelle Weltstruktur, sie wird inhaltlich gefüllt durch Grundunterscheidungen, Grundbegriffe und Grundwerte einer Welt. Diese können zusammengefasst werden im Ausdruck DOXA, *sein* ist nur auf dem Boden einer DOXA möglich. Somit lässt sich die aus *Metaphysik* Λ 6–9 erarbeitete Formel für *sein* folgendermassen darstellen:⁴³

$$\left\{ \frac{\text{Sein} \leftarrow \text{Bemerkens} \rightarrow \text{Wirklichkeit}}{\text{DOXA}} \right\}$$

Nun ist aber das Bemerkte immer auch ein Bemerkendes. Jedes Seiende, was auch immer es sei, ist ein Bemerkendes und kann anderes bemerken (einen Einfluss erfahren), insofern in seiner noesis₁ gleichsam Rasterpunkte vorgegeben sind, in die Bemerktes einrasten kann. Bei nicht-Lebewesen bedeutet das beispielsweise, dass es einen Druck, eine Temperatur bekommt, dass es chemische oder physikalische Prozesse durchmacht; es sind *pathe*. Das Bemerkte und das Bemerkende können in je dem anderen Raster einen Platz finden. Auch in diesem Sinne sind Bemerkens und Bemerktes eines.

⁴¹ Cf. E. Sonderegger, 2020, 394.

⁴² Cf. in meinem Kommentar zu *Metaphysics* Λ (2020, English Version), “8.4.5. Why Does Aristotle Introduce Noesis in 7.17?” p. 408: “The true and first actuality of being, Sein, is noesis, thus noesis is the first unmoved moving. The for-the-sake-of becoming of all things is to be actual in that way, that is to say: to arrive at this noesis and to be in that noesis is the first unmoved moving cause.”

⁴³ Zur Seinsformel cf. *Metaphysics* Λ (2020, English version), Introduction p. 29; id. p. 446; *Spekulativer Aristoteles*, p. 76f. Die Formel als Text siehe oben, p. 40.

4.3.3 Durchführung des spekulativen Projektes in topischer Einstellung

Das spekulative Projekt besteht darin, *sein* im Sinne der Seinsformel artikulieren zu können, d. h. von dem zu sprechen, das Platon im *Sophistes* als den „ersten Anfang“ bezeichnet hatte, einerseits allgemein, andererseits bezogen auf verschiedene Seinsweisen.⁴⁴ Das wird möglich in der topischen Einstellung.⁴⁵ Damit bezeichne ich ein Set von Mitteln, das es möglich macht, die Frage nach dem Sein zu stellen, ohne in die im *Sophistes* gezeigten Aporien zu verfallen⁴⁶ und ohne im Sinne Carnaps externe Fragen stellen zu müssen.

Die topische Einstellung wird dadurch bestimmt, dass alles je Behauptete (mit den Ausnahmen, die Aristoteles in der *Topik* A 1 nennt) als endoxon genommen wird, um es dann zu prüfen. Es werden die verschiedenen Vieldeutigkeiten geprüft: die Homonymie, Paronymie, pros hen, Analogie; das zur Prüfung Vorgelegte wird wenn möglich in der eigenen Terminologie reformuliert (protaseis labein) um einen Fixpunkt für die Diskussion zu haben; die Terminologie wird zu einen erheblichen und wesentlichen Teil durch die Anführungen gebildet, die es erlauben, das Behaupten zu vermeiden (to ti en einai, to hou heneka, usw.), das Ganze wird im Stile des unbehauptenden Denkens durchgeführt.

Nachdem gesagt ist, wie noesis und Wirklichkeit in der Seinsformel zu verstehen sind, muss geklärt werden, wie die DOXA, die Grundmeinungen, zu bestimmen sind. Auch dies muss in topischer Einstellung geschehen. Zu den Kernpunkten der Beschreibung der DOXA in der Welt des Aristoteles gehören die Kategorien, die Prädikabilien, die vier Gründe. Dazu tritt die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Ist die DOXA gefunden, kann sie für weitere Einzelfragen verwendet werden, d. h. Einzelnes kann befragt werden im Hinblick darauf, wie es sich in die Kategorien, die Prädikabilien, die vier Gründe usw. einordnet.

Das primär Massgebliche für die Meinung über das Sein ist damals wie heute das konkrete Einzelseiende. Deshalb dient auch in der *Metaphysik* das σῶμα φυσικόν, der natürliche Körper, an mehreren Stellen als Ausgangspunkt der Überlegungen. Doch ist dieses immer nur der Ansatz zur Frage, das zu Befragende, und nicht schon die Antwort. Immer ist die Verwandlung des endoxon in den Gedanken oder das Finden der das jeweilige endoxon begründenden DOXA über das Sein das Ziel.

⁴⁴ Natürlich bin ich weder der erste noch der einzige, der die Spekulation bei Aristoteles wichtig findet, das hat Hegel schon vor ungefähr zweihundert Jahren in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie getan, ein Beispiel aus etwas neuerer Zeit ist die Dissertation von Klaus Brinkmann *Aristoteles' Allgemeine und spezielle Metaphysik*, De Gruyter, Berlin 1979, dessen Kapitel „IV. Der spekulative Gedanke“ über sechzig Seiten von 237 Seiten einnimmt. Allerdings bleibt er leider im konventionellen Rahmen einer Substanz-Metaphysik und einem ‚Ersten Bewegter.‘ Dieser erscheint natürlich auch im *Handbuch* von Rapp und Corcilius, hingegen nicht die Spekulation. Die Wirkung jener, die sich für die topische Seite im *Corpus Aristotelicum* interessiert haben, blieb in der Standardinterpretation aus, diese verharrt dabei, Aristoteles die mittelalterliche realistische Sicht zuzuschreiben.

⁴⁵ Siehe Anhang 7.6 und E. Sonderegger, 2012, 3.1.

⁴⁶ Wir können das Nichtseiende, das wir dem Sophisten anhängen wollen, gar nicht bestimmen und wir haben selbst nur Meinungen über *sein*.

In der Wahl der Mittel schliesst Aristoteles an die Vorarbeit Platons an, mindestens in einem, allerdings fundamentalen Punkt, den Anführungen. Damit bezeichne ich Ausdrücke, die Zitate aus der Umgangssprache sind, und mit dem Artikel *to* zitiert werden. Zur Umgangssprache gehören Ausdrücke wie *hou heneka*, die Frage *ti estin?* oder Konjunktionen wie *hoti*, dass. Mit dem Artikel zusammen bedeuten dann *to hou heneka* „der Ausdruck ‚Worum-Willen‘“ *to hoti*, „der Ausdruck ‚dass‘“ usw. Die umgangssprachliche Herkunft dieser Ausdrücke und ihre erste Verwendung durch Platon lässt sich im *Sophistes* 254d–e fassen. Der Gast aus Elea fasst zusammen, was wir über das Seienden, die Bewegung und den Stand gemäss dem bisher Erörterten wissen: „Ist nicht von ihnen ein jedes von den <anderen> beiden verschieden, es selbst aber mit sich dasselbe?“ Hier sind *tauton*, und *thateron*, noch umgangssprachlich gebraucht. Darauf fragt er: „Was haben wir jetzt mit *tauton* und *thateron* je gesagt?“ So zitiert er die Ausdrücke mit dem Artikel. In der weiteren Erörterung werden die beiden Ausdrücke zur vierten und fünften obersten Gattung, d. h. zu den Termini Identität und Differenz.

Aristoteles hat diese Möglichkeit, Begriffe zu bilden, übernommen und sehr ausgebaut. Ein grosser Teil der aristotelischen Terminologie ist so gebildet, die Kategorien, die Namen für die Gründe, für die Prinzipien und Weiteres. Er verwendet dazu Pronomina, Konjunktionen, aber auch Teile von Sätzen oder ganze Sätze.⁴⁷ In etlichen Fällen ist diese kompliziertere Ausdrucksweise durch eine abkürzende substative ersetzt worden, doch der Gedanke ist immer der der Anführung, das andere wäre Hypostasierungen von Funktionen.

Dieser Ursprung der Terminologie ist alles andere als harmlos, sondern tiefgreifend. Er belegt die Haltung des unbehauptenden Denkens, wer zitiert, behauptet nichts. Er belegt auch die Reflexion auf die herrschenden Meinungen. Aristoteles trägt mit diesen Begriffen keine neuen sensationellen eigenen Erkenntnisse vor, sondern er bezieht sich nur auf das, was alle – in seiner Welt – je schon glauben. Er geht aber natürlich verloren, wenn Ausdrücke wie *to hou heneka*, „der Ausdruck ‚Worum willen‘“ im Sinne der mittelalterlichen *causa finalis* übersetzt und verstanden werden. Dass dies mit der gesamten Masse der Ausdrücke geschieht, ist bekannt und gehört mit zum Beton, der die ursprüngliche Intention zumauert. Die Veränderung der scheinbar bloss sprachlichen Gestalt der Ausdrücke ist eine der eingreifendsten Veränderungen, die die Rezeption mit dem Denken des Aristoteles vorgenommen hat.

Kurz gesagt, aus systematischen Fragen an eine bestimmte Meinungswelt wurde ein System von Behauptungen über jede mögliche Welt entwickelt.

Deshalb ist es mehr als eine Marotte, auf dem Ursprung der Ausdrücke zu beharren, denn dieser Ursprung im Gebrauch (nicht in der Etymologie) hat systematischen Sinn. Im Weiteren gehört dazu, dass der Ausgangspunkt jeder Suche nach dem Ersten, jeder Suche nach Prinzipien, die *endoxa* sind. Diesem Zweck dienen auch die *Doxographien*, die ja nicht einfach historischer Schmuck sind, sondern ganz handfeste Ziele haben, so die Konkretisierung der Fragestellung, die Trennung des Strittigen vom Anerkannten, die Umsicht über das ganze Feld der Meinungen,

⁴⁷ Ausführlich dazu E. Sonderegger, 2012, 3.2.

die Kontrolle eigener Aussagen auf Plausibilität und Vollständigkeit hin. Die Hauptfunktion der Doxographien und ähnlicher Bemerkungen ist aber die Möglichkeit, dadurch das Gesagte in ein Gespräch einfügen zu können, mag dieses auch holprig sein.

Als Drittes tritt die Unterscheidung der Vielfältigkeiten hinzu, verbunden mit verschiedenen Methoden, eben diese zu prüfen. Unterscheidungen des Wortschatzes betreffen die Frage, ob es überhaupt um dasselbe Wort geht oder nicht. Anschliessend ist der Gebrauch des Wortschatzes zu prüfen. Neu von Aristoteles wird der je verschiedene Bezug von Verschiedenem auf Eines eingeführt (pros hen, focal meaning). Anders als dieses Verhältnis bezeichnet die Analogie ein gleiches Verhältnis zwischen Verschiedenem. In der Topik behandelt Aristoteles die weitere Frage, wie wesentlich die Prädikate gemeint sind (definitivisch, als Proprium, als Gattung, als Beiläufiges), wobei zu beachten ist, dass alle Prädikate ausser die Scheinprädikate Einheit und Sein in eine der Rubriken eingeordnet werden können. Ist das Seiende, das in Frage steht, ein homonym Seiendes (für das Seiende, das mit dem selben Wort bezeichnet wird, muss eine verschiedene Erklärung abgegeben werden, heute wird das aequivok genannt) oder ein synonym Seiendes (in diesem Falle ist die Erläuterung für das gemeinte Seiende die selbe, wie. z. B. dann, wenn ‚Lebewesen‘ für einen Menschen oder für ein Rind gebraucht wird, heute wird das univok genannt)? Die Paronymie befasst sich mit der Frage, wie sich das Seiende, das mit abgeleiteten Wörtern bezeichnet wird (gerecht – Gerechtigkeit), zueinander verhält. Es ist auch wichtig, Deklination und Konjugation zu beachten, denn je nach dem ist die Funktion desselben Wortes in einem Satz verschieden. Es gehört dazu der kategoriale Test. In welche Kategorie gehört das gemeinte Seiende? Je nachdem gilt verschiedenes für es.

Schliesslich gehört zur topischen Einstellung, dass im Gespräch die unbehauptende Position eingenommen wird (nach dem Vorbild des Gastes aus Elea im *Sophistes*).

4.4 Zusammenfassung

Welches sind die spekulativen Resultate der *Physik* vor dem Hintergrund des aristotelischen Projektes?

Aristoteles fragt in der *Physik* auf der Basis des Naturseienden nach dem Sein des Naturseienden. Grundlage und Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass Naturseiendes bewegt ist. Oft fügt Aristoteles zur Bewegung die Ruhe hinzu, das ist allerdings nicht die Ruhe der Ideen, sondern meint hier ‚in diesem Moment gerade nicht bewegt sein,‘ wie ein Pferd ruhen kann oder ein Stein auf einem anderen ruhen kann. Wenn es bewegt ist (oder ruht), *ist* das Naturseiende; Bewegung ist sein *sein*.

Physis ist Ursprung der Bewegung des Naturseienden, sie ist also Grund des Seins des Naturseienden. Physis ist Grund und Ursprung in mehrfacher Weise, als das Woraus und Woher etwas ist, als das Wozu und Wohin etwas sich entwickelt oder wird, als das, was es wird (: als das ‚Was

ist das?“), und im Besonderen als der erste Anstoss zur Bewegung, wobei „erster“ Anstoss nicht zeitlich und nicht als das Erste in einer Reihe des Naturseienden zu verstehen ist.

Wenn Bewegung das Sein des Naturseienden ist, muss geklärt werden, was Bewegung ist. Aristoteles führt zur Einsicht, dass Bewegung die Wirklichkeit des Möglichen als eines solchen ist. Das ist die spekulative Antwort auf die Frage nach dem Sein des Naturseienden in *Physik* Γ. Die Bewegung ist zwar Wirklichkeit, aber als Wirklichkeit des Möglichen als eines solchen nur eine unvollendete Wirklichkeit.

Das bewegte und der Möglichkeit nach Seiende ist *physis* als *hyle*, das ist gleichsam der Beginn des Werdens. Im Werden bewegt sich das Naturseiende auf seine Wirklichkeit zu, in der Vollendung seiner Bewegung wird es *physis* als *eidos*, *ousia*, *morphe*. Wenn das Naturseiende seine *physis* erreicht hat, d. h. wenn es sein *eidos* vollendet hat, dann *ist* es, dann ist es wirklich. *Sein* bedeutet also hier nicht vorhanden-sein, dasein, existieren. Das Naturseiende existierte schon im Verlauf seiner Bewegung und im Verlauf seines Werdens. *Sein* meint jetzt das Vorweg für dergleichen, nämlich das {Sein←Bemerken→Wirklichkeit/DOXA}.

Das ist der spekulative Beitrag des sonst im Naturbereich verbleibenden Buches *Physik* Θ. Die spekulative Wirklichkeit, in der *physis* als Gestalt das Ziel der Bewegung ist, und in diesem Erreichen des Ziels in der *noesis*₁ *ist* und wirklich ist, begründet die mundane Wirklichkeit, die Existenz, das Dasein. Auf dem Weg zum Ziel hat das werdende Naturseiende zwar schon etwas wie Wirklichkeit, aber eine noch unvollendete. Bei seiner Ankunft im *eidos* kommt die Bewegung zur Ruhe, das Naturseiende *ist wirklich* im spekulativen Sinn, es hat seinen Punkt im Raster seiner Welt erreicht. Die mundane Antwort lautet, dass ein wirklich Seiendes ein der Möglichkeit nach Seiendes in die Wirklichkeit überführt hat.⁴⁸ Die Ruhe des sein *eidos* erreichenden Seienden ist nicht absolut und definitiv, sondern nur relativ, dem Werden folgt das Vergehen. Es ist der „Zeitpunkt“ der *akme*.

Die Anschlussfragen an die Bestimmung der Bewegung dienen vor allem dazu, die *endoxa* mit einzubeziehen, in das Gespräch mit den anderen einzutreten. Welches sind die Konstituentien der Bewegung (was macht Bewegung aus?) und welches sind die Bedingungen, unter denen Bewegung stattfinden kann? Hierzu gibt es bestehende herrschende Meinungen, von denen Aristoteles ausgeht. Er tut das in topischer Einstellung und betrachtet die *endoxa* über das Naturseiende, deren *aitia* und *archai*. Da alle vernünftigen *endoxa* geprüft werden müssen, ergibt sich, dass nicht nur das Haltbare, sondern auch das letztlich nicht Haltbare zur Sprache kommt, wenn es vernünftige Gründe dafür gibt. Das ist der Fall, wenn als Prinzip des Werdens der Zufall, das Von-selbst, das Unendliche, das Leere angenommen werden.

⁴⁸ Zum Unterschied von Bewegung und Wirklichkeit siehe *Met.* H 6: Bewegung führt zu einem Werk ausserhalb der Tätigkeit (Bsp. ein Schreiner macht einen Tisch; sein Herstellen ist Bewegung). Wenn das Werk die Tätigkeit selbst ist, heisst sie Wirklichkeit. Ein Mensch sieht etwas, er geht spazieren: Ziel der Tätigkeiten ist das Tun selbst, er will nicht noch etwas anderes damit erreichen, dann ist die Tätigkeit die Wirklichkeit, das Sehen ist die Wirklichkeit des Auges.

Met. A fragt nach dem Sein, auf dem das Werden ruht.⁴⁹ Dabei nimmt Aristoteles zunächst die mundan-kosmologische Stellung ein, doch innerhalb des Naturseienden ist keines zu finden, das das Werden des Übrigen zu tragen fähig wäre, weder die Sonne noch der Fixsternhimmel. Bezüglich astronomischer Feststellungen ist Aristoteles äusserst vorsichtig und fordert Korrekturen, falls sich später einmal andere Beobachtungen als die eigenen verfügbaren als wahr erweisen sollten. Deshalb wendet sich die Betrachtung zur spekulativen Form: Anfang und Ursprung des Werdens muss {Sein=Wirklichkeit} sein (*Met. A* 6.8). Das Sein in Wirklichkeit ist ein tragfähiger Boden für das Werden.

Das von den Naturdingen in Werden und Bewegung ‚erstrebte‘ *Sein* und die erstrebte *Wirklichkeit* werden erreicht durch sein Eintreten in die *noesis*₁, deshalb ist das in der *noesis*₁ erstrebte Sein das erste und unbewegt Bewegende. Keineswegs streben die Dinge nach Gott oder ähnlichem, das widerspricht ohnehin allem, was wir faktisch sehen, damals wie heute, sondern sie streben danach, zu *sein*. Der Ausdruck ‚erstrebt‘ ist dabei ein bewusster und unvermeidlicher Anthropomorphismus, eine „Allegorie,“ vergleichbar dem *eikos logos* Platons.

Bezüglich der Bestimmung der ersten Bewegung und des ersten Bewegenden stimmen *Physik Θ* und *Met. A* überein. Das erste Bewegende ist weder in dem einen noch in dem anderen Text ein Gott oder Götter. Die erste Bewegung ist der Übergang von *steresis* als Möglichkeit zum *eidos* als Wirklichkeit.⁵⁰ Mit dieser Bewegung bewegt sich das Naturseiende darauf hin zu, in der Welt, in der *noesis*₁ einen Platz zu besetzen. Dieser Übergang, der allen anderen Arten von Bewegung zu Grunde liegen muss, ohne welchen Grund keine andere Bewegung, kein Naturvorgang, möglich ist, ist nicht nochmals ein Naturvorgang. Er ist *noetisch*.

Aus *Met. A* 6 ergibt sich, dass der Anfang so sein muss, dass sein Sein Wirklichkeit ist. Deshalb kommt kein Naturseiendes dafür in Frage, denn dieses hat immer *hyle*. Um den Umschlag von *steresis* zu *eidos* zu beschreiben, bedient sich Aristoteles einer Metapher. Der Umschlag erfolgt nach dem Muster des Erstrebten (*Met. 7.4.*) Ziel des Umschlags ist es, ein *sein* im Sinne von {Sein = Wirklichkeit} zu erreichen. In diesem Sinne ist *physis* Grund des Seins des Naturseienden *sei*. Dieser Umschlag findet in der *noesis*₁ statt.

Das erste Bewegende für das *Naturseiende* in der *Physik* ist *physis* als *eidos* und *ousia*, das ordnet sich in das, was als das erste Bewegende für das *Seiende als solches* in *Met. A* bestimmt wird, nämlich das in der *noesis*₁ erstrebte *sein*, darstellbar in der Formel oben, Seite 116.

⁴⁹ Περὶ οὐσίας ἢ θεωρίας.

⁵⁰ Siehe den Schluss von *Met. A* 8.

5 Auch die Natur ist nur im Rahmen einer Welt

In diesem Kapitel soll die These begründet werden, dass auch Natur nur *in* einer Welt sein kann. Welt ist gegenüber Natur umfassender. Natur ist durchaus das Muster des Gegebenen, aber auch Gegebenes gibt es nur *in* einer Welt. Da die Welten sich als Meinungswelten voneinander unterscheiden, ergibt sich, dass eben auch die jeweilige Natur darin sich unterscheidet.

Oft wird statt des Begriffs Welt der der Kultur gebraucht, auch Paradigma kann gelegentlich dem, was ich unter Welt verstehe, nahe stehen. So wird es jetzt am Platze sein, kurz auf diese Begriffe und ihre Unterschiede einzugehen. Natürlich steht der Begriff der Welt dabei im Vordergrund, die anderen stehen eher an der Seite, ich berühre sie nur kurz. Auf's Kürzeste gebracht könnte man sagen, dass der Unterschied von Welt und Natur dem von Sein und Dasein entspricht, der Unterschied von Natur und Kultur stellt das Gegebene dem Geformten gegenüber, das Paradigma ist zwar eine interkulturelle Erscheinung, doch möchte ich sie im Sinne Th. S. Kuhns auf die Wissenschaft beschränken, während Kultur alles vom Menschen Geformte einbezieht.

Im Folgenden sollen einige Begriffe von Welt den Hintergrund für den hier massgeblichen Begriff geben, dann wird der Unterschied zwischen Welt und Kultur erörtert. Zuletzt werden aus dem Unterschied zwischen Welt und Natur Folgerungen für die Natur in je einer Meinungswelt gezogen.

Der Begriff der Welt spielt in mehreren Wissenschaften eine Rolle, beispielsweise Kulturphilosophie, Ethnologie, Anthropologie gebrauchen ihn. Hier steht aber ausschliesslich die philosophische Verwendung des Begriffs zur Debatte. Vor allem soll jener Begriff der Welt exponiert werden, der sich aus der Art ergibt, wie Aristoteles mit den *endoxa* umgeht. Die ebenfalls häufige Bedeutung von ‚Welt‘ als Lebensstil, Gesellschaft, können wir hier übergehen.¹

¹ Die Bedeutung von Welt in Ausdrücken wie ‚Dame von Welt,‘ ‚Halbwelt,‘ ‚Dritte Welt.‘

5.1 Zum Begriff von ‚Welt‘

5.1.1 Beispiele von Begriffen von ‚Welt‘

5.1.1.1 Welt als alles, was nicht Gott ist

Im *Neuen Testament* spielt der Begriff der Welt (κόσμος) eine wichtige Rolle. Er ist negativ bewertet, weil er im Gegensatz steht zur jenseitigen Welt, dem Himmel oder dem Reich Gottes. Jesus sagt „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Paulus bezeichnet die sophia tou kosmou, die Weisheit dieser Welt, als eine Torheit vor Gott.² Damit hatte er natürlich Recht, denn die Philosophie kann Gott grundsätzlich nicht als Argument verwenden, wenn sie rational und argumentativ sein soll.³ Mit Gott lassen sich zwar viele Argumente aufbauen, doch auch jedes Argument wieder zerstören. Spätantike und Mittelalter sind Paulus darin nicht gefolgt, man wollte die grundsätzliche Unvereinbarkeit der auf Argument und Vernunft gestellten Lebensform gegenüber der auf Glauben beruhenden nicht wahrhaben. Doch Luther hat sich, meiner Meinung nach sehr zu Recht, wieder auf Paulus bezogen.⁴ Auch später bezeichnet der Begriff ‚Welt‘ im christlichen Bereich oft die aussergöttliche Wirklichkeit.

5.1.1.2 Welt als alles, was ist

Als die Philosophie sich im 17. Jh. im Unterschied zur Gottes-Gelehrtheit Welt-Weisheit nannte, deutete dies (mindestens für einige) einerseits an, dass sie sich als weltliches Denken vom mittelalterlich-theologischen Denken absetzen wollte. Andererseits ist im Ausdruck enthalten, womit sie sich hauptsächlich zu befassen wollte, nämlich mit allem, denn ‚alles zusammen‘ macht die Welt aus.⁵ Der Begriff der möglichen Welten wurde in der Logik wichtig.⁶ Von wirtschaftlicher Bedeutung, und heute fast alles andere überbietend und übertönend, ist die Welt der Globalisierung.

Umgangssprachlich kann Welt die Totalität des Seienden bezeichnen. „Was in aller Welt meinst du?“ So steht der Begriff nahe bei der Welt als „alles, was existiert,“ der gerne und oft auch von

² Paulus, 1. Kor. 3.19 und 1. 20.

³ Cf. Heidegger, „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles“ in: Diltthey-Jahrbuch 6, 1989, 246.

⁴ *Das siebente Kapitel S. Pauli zu den Corinthern* (1523), Weimarer Ausg. 12,93.

⁵ Eine Ansicht, die auch im 20. Jh. nicht veraltet war, cf. W. V. Quine beginnt seinen Aufsatz „On what there is“ mit den Sätzen: „A curious thing about the ontological problem is its simplicity. It can be put in three Anglo-Saxon monosyllables: ‘What is there?’ It can be answered, moreover, in a word—‘Everything’—and everyone will accept this answer as true.“

⁶ Siehe Menzel, Christopher, „Possible Worlds,“ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/possible-worlds/>>. Besonders wichtige Beiträge zur Frage der möglichen Welten stammen von D. Lewis, W. V. Quine, S. Kripke, A. Plantinga.

Philosophen und Wissenschaftern verwendet wird. Als Beispiel für Letzteres kann Gustavo E. Romero dienen, der in *The ontology of General Relativity*, schreibt:⁷

By ‘the world’ I understand the totality of existents.

Aber auch in der Philosophie wird der Begriff ‚Welt‘ oft in einem ähnlichem Sinne aufgestellt und theoretisch begründet. Es war im 20. Jh. lange üblich, die Welt zu verstehen auf Grund von Existenzbehauptungen, zu denen das *ontological commitment* führte.⁸ Jede beliebige Theorie impliziert die Existenz gewisser Dinge, ohne die sie keine Referenz hätte, d. h. ohne welche sie nichts hätte, worüber sie etwas aussagen könnte. Der Zweck des Existenz-Tests besteht darin, dass sich mit der faktischen Existenz oder Nichtexistenz der erforderlichen Dinge nachweisen lässt, ob die Theorie wahr sei oder nicht, die Existenz ist eine notwendige Bedingung der Wahrheit der Theorie. Wenn eine Theorie die Existenz von Einhörnern und Kentauren impliziert und sich keine solchen finden lassen, dann muss die Theorie fallen gelassen werden.

Ein Problem dieser Methode scheint allerdings darin zu bestehen, dass man, um zu wissen, ob dies oder jenes existiert, vorher schon wissen muss, was es ist, das existieren soll. Ohne eine Vorstellung vom Was der Dinge, könnte ich Katzen für Hunde und Äpfel für Birnen nehmen, und der Nachweis wäre wertlos. Vertreter oder Anhänger der Theorie des *ontological commitment* nehmen allerdings an, das Wissen um das Was der Dinge sei durch unser alltägliches Leben gegeben. Das entspricht dem aristotelischen Verständnis von *endoxa*, der herrschenden Meinungen. Wenn nun diese selbst geprüft werden sollten, würde das zum Zirkel führen, das Wissen für die Prüfung käme aus dem zu prüfenden Bereich, der herrschenden Meinung. Wie kann dieses Wissen geprüft werden, wie sichere ich ab, dass ich das Richtige suche, was die Theorie verlangt?

Wittgenstein hat sich schon im *Tractatus* gegen die naturalistisch-realistische Auffassung der Welt als der Zusammenfassung alles Existierenden gewandt: „1. Die Welt ist alles, was der Fall ist. 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“

5.1.1.3 Welt als Idee

Wenn wir den Weltbegriff des *ontological commitment* mit dem vergleichen, was I. Kant unter Natur versteht, bemerken wir etwas Gemeinsames und einen Unterschied.

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen

⁷ Gustavo E. Romero lehrt an der Universidad Nacional de la Plata, nahe Buenos Aires.

⁸ Zur folgenden Bemerkung siehe das Zitat aus der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, im Anhang 7.5.

5 Auch die Natur ist nur im Rahmen einer Welt

können nur mittelst der Erfahrung, und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden, und gefunden werden.⁹

Und kurz darauf heisst es:

Zusammen sagen sie [die Analogien] also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Das Gemeinsame ist, dass Kant in einer der Anwendungen des Begriffs das Insgesamt der Erscheinungen ihrem Dasein nach als Natur bezeichnet, dem entspricht die moderne ‚Existenz der Dinge.‘ Doch die Erscheinungen sind bei Kant a priori durch die Natur bedingt, diese ermöglicht die Einheit der Erfahrung. Nicht einmal die Natur ist nur ein Haufen von Dingen (Aggregat), oder das einfache Neben- und Miteinander von Gegenständen, sondern eine Einheit a priori, noch weniger die Welt, die eine Idee ist, bei der es nicht mehr wie bei der Natur um das Dasein (Existenz) geht. An der berühmten Stelle, *KrV* 446 (Text unten, p. 134), meinen Welt und Natur zwar beide das Insgesamt der Erscheinungen, aber Welt nennt davon die begriffliche Seite, Natur dasselbe dem Dasein nach.

KrV B 379 bestimmt Kant, was er unter einem transzendentalen Vernunftbegriff versteht:

Also ist der transzendente Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

Welt als der Inbegriff aller Erscheinungen, der die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen in sich enthält (*KrV* B 391) ist ein solcher Vernunftbegriff. Einen Vernunftbegriff kann man, Platon folgend, auch Idee nennen. Vernunftbegriffe bzw. Ideen übersteigen die Möglichkeit der Erfahrung. Vermittels der Ideen erzeugt die reine Vernunft „die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen ...“ (B 393, cf. auch B 434). Die Welt ist eine Totalität im Sinne der vollendeten Synthesis (*KrV* B 458, Anm.) So ist die Welt eine Idee, deshalb befindet sich die reine Vernunft ihr gegenüber im Zustande der Antinomie (Zu ‚Zustand‘ siehe *KrV* B 398).

Die Welt ist also auch bei I. Kant nicht primär ein Insgesamt von Dingen oder Gegenständen. Sie ist eine Idee der vollendeten Synthesis der Dinge. Synthesis meint dabei nicht eine nachträgliche Vereinigung oder Zusammenstellung von Dingen, sondern die vorgängige Bedingung der Möglichkeit der Einheit und Totalität der Dinge. In dieser Idee sind die Dinge schon vereint, bevor sie mundan vorhanden sind.

⁹ *KrV*, B 263.

5.1.1.4 Welt als Worin

Da bei Heidegger das In-der-Welt-Sein die Grundverfassung des Daseins ist, ist es unumgänglich, dass der Begriff der Welt für ihn zentral ist. Ich referiere aus den Paragraphen 12 und 14 von M. Heideggers *Sein und Zeit*. Das In-der-Welt-Sein ist eine Grundverfassung des Daseins. Das alltäglich primär räumlich verstandene ‚etwas ist in etwas‘ ist abgeleitet von einem ihm vorausgehend In-Sein als Existenzial. D. h., dass dem Seienden, das in der Welt ist, das, womit es je zu tun hat, vorweg schon prinzipiell vertraut ist (*Sein und Z*, pp. 53–54). Insofern ist der Mensch „weltbildend,“ wie es im zeitnahen „Vom Wesen des Grundes“ heisst.¹⁰ In *Die Grundbegriffe der Metaphysik*¹¹ formuliert M. Heidegger die „drei Thesen“: „...der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend.“¹²

In *Sein und Zeit*, p. 65, bestimmt Heidegger den Begriff der Welt wie folgt: Welt ist das, „*worin*“ ein faktisches Dasein als dieses ‚lebt.‘ “ Im Folgenden (68–69) kommt er auf die uns je nächste Welt im Sinne der Umwelt zu sprechen. Diese ist die Zeuganzheit, die je schon entdeckt ist. Zeuganzheit ist jene Ganzheit, worauf ein einzelnes Zeug verweist und worauf es angewiesen ist, um als Zeug seine Funktion ausüben zu können. In unserem Zusammenhang ist davon wichtig, dass die Welt als das, worin wir sind, uns vorweg (d. h. vor der Erfahrung für die Erfahrung) die prinzipielle Vertrautheit gibt.

Die Welt ist hier also zwar ein Worin, aber weder im zeitlichen noch im örtlichen Sinne. Es ist eher vergleichbar der Art, wie ein Element in einem System ist.

5.1.2 Welt unter endoxa-Bedingungen, Meinungswelten

Ich unterscheide eine Welt I von einer Welt II.¹³ Welt I bedeutet die Welt, die wir gemeinsam faktisch erfahren. Es ist die empirische Welt. Was zu ihr gehört, bezeichne ich gelegentlich als mundan. Welt II bezeichnet die noetische Struktur, die es uns erlaubt, in der Welt I Erfahrungen zu machen. Mit dieser noetischen Struktur teils identisch, teils aspekthaft verbunden ist das, was ich in verschiedenen Zusammenhängen auch DOXA, Grundmeinungen und noesis₁ nenne.

„Erfahren“ bedeutet, dass ein Bemerkendes etwas in diese Struktur einordnen kann, dass ein Bemerktes in einen Raster fällt, so dass daraus „etwas als etwas“ entsteht. Diese Struktur ist die

¹⁰ „Vom Wesen des Grundes,“ 1929, in: *Wegmarken*, Seite 55.

¹¹ 1929/1930, pp. 261 und 263.

¹² Plotin, *Enneaden* III 8, sieht das anders! Plotin bezeichnet, was er zu sagen hat, als paradox und „nur im Scherz“ gesprochen. Er meint die These, *sein*, werden, hervorbringen heiße Schau, und zwar nicht nur für den Menschen, sondern genau so gut auch für Tiere, Pflanzen, Steine, nicht zu vergessen die Götter. Das Seiende entsteht in der Schau. „Alles strebt nach Schau“ Plotin, III 8, siehe Kommentar zu *Met. A* Titel: *περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἐνός*. Das ist eine Erläuterung von Arist *Met. A* : *περὶ οὐσίας ἢ θεωρία*; Plotins *θεωρία* entspricht der *νόησις* bei Aristoteles.

¹³ In der Numerierung der Welt folge ich dem empirischen Standpunkt, bei der Numerierung der noesis dem spekulativen. Welt I korreliert also nicht mit noesis₁ sondern mit noesis₃.

Welt II, deshalb ist Welt II ein „Worin,“ aber als noesis₁ ein noetisches Worin. Was in der Welt I ist und sein kann, wird durch die Welt II bestimmt. Inhalt der noesis₁ ist die Welt II. Welt II ist apriori, nicht empirisch, aber trotzdem nicht „für alle Menschen“ identisch. Von „etwas ausserhalb einer Welt“ zu sprechen, ist nicht möglich, weil jedes Sprechen in einer Welt stattfindet. Das gilt auch für das naturwissenschaftliche, mathematische, und generell für jedes wissenschaftliche Sprechen, denn auch dieses ist in einer Welt.

„Alles, was ist“ ist der extensionale Begriff einer Welt I. „Alles“ ist aber bloss formal, ohne bestimmten Inhalt. Der Inhalt für „alles“ wird durch die noesis₁ bestimmt, deshalb ist „alles, was ist,“ in den Welten I nicht überall und immer dasselbe. Es sind mehrere Sets von Grundmeinungen möglich, entsprechend mehrere Welten II. Verschiedene Welten können gleiche Grundmeinungen haben und doch verschieden sein, weil die Rangordnung der Grundmeinungen verschieden ist. Die möglichen Grundmeinungen sind vermutlich endlich. Aus einer endlichen Menge von Grundmeinungen bestimmt eine jeweilige Auswahl je eine neue Welt II. Welche Grundmeinungen sie je haben, ist eine empirische Frage. Es ist unwahrscheinlich, dass sich alle Welten in allen Grundunterscheidungen, Grundbegriffen und Grundwerten unterscheiden. Ausgehend von solchen Gemeinsamkeiten ist Übersetzung und Verständigung zwischen Welten möglich.

Die Gesamtmenge aller Grundmeinungen aller Welten II ist nicht nochmals eine Welt. Welt II ist kein Ding, auch kein immaterielles (wie z. B. eine Idee, ein Konzept, ein Begriff usw.), in der Welt I. Sein und Wirklichkeit von Welt I und Welt II sind verschieden. Die Wirklichkeit in Welt I ist das Faktisch-Mundane. Die Wirklichkeit von Welt II ist noetisch, systematisch, und das Faktische begründend. Aber gewiss interagieren Welt I und Welt II miteinander. Für diese sehr schwierige Frage nach der Herkunft von Welt II verweise auf das entsprechende Kapitel in *Potentiality – the Origin of Reality A Speculative Approach*, ein Text, der in Kürze zu lesen sein wird.

Innerhalb der Welten I kann um die Wahrheit gestritten werden, zwischen verschiedenen Welten II nicht, sie sind hinsichtlich Wahrheit nicht miteinander vergleichbar. Dazu bedürfte es einer in Bezug auf die verschiedenen Welten II übergeordneten Welt. Wahrheit ist ein Begriff oder Tatbestand innerhalb einer Welt I.¹⁴

Die hier vorgestellte These der Vielheit der Welten unterscheidet sich von ähnlichen Thesen der Vielheit von Welten. Die folgenden Bemerkungen sollen Missverständnisse vermeiden helfen. Zunächst ist der Unterschied meiner These zum Relativismus im Allgemeinen zu bemerken, denn dieser bezieht sich immer auf ein gemeinsames Mass, in Bezug worauf etwas mehr oder weniger wahr, der Wahrheit näher oder ferner ist. Diese „Über-Welt“ gibt es in meiner Konzeption nicht. Vom Kulturrelativismus unterscheidet sich die These der Vielheit der Welten dadurch,

¹⁴ Für diesen Begriff der Welt stütze ich mich auf Aristoteles. Grundmeinungen, Welt II, DOXA, Seinsformel, sind entwickelt aus einer Interpretation von *Met. A*, im Besonderen des Satzes νόησις ἐστὶν νοήσεως νόησις, zusammen mit einem Verständnis der *Topik* generell („topische Einstellung“) und der Funktion der ἐνδοξία. Ob diese Interpretation zutreffend ist oder nicht, spielt für die hier vorgetragene Unterscheidung von Welt I und Welt II jedoch keine Rolle.

dass diese den Unterschied von Kultur und Welt beachtet, jener nicht. Der Kulturrelativismus muss sich eigentlich auf das stützen, was der Mensch formt. Die Welt II umfasst mehr, nämlich alles, was ist. Die Bestimmung des Seienden durch die noesis₁ darf nicht verwechselt werden mit der kulturellen Bestimmung oder Formung. Die hier vertretene Sicht der Vielheit der Welten unterscheidet sich auch von der Aporie-Behauptung und dem Agnostizismus. Beides bleiben Behauptungen. Hier wird nur das Resultat der Reduktion von Oberflächenmeinungen auf Grundmeinungen mitgeteilt, aber nicht als die Wahrheit für alle Welten behauptet. Das Erreichen der Wahrheit innerhalb einer Welt bleibt jedoch möglich und nötig.

Der hier vertretenen Sicht scheint der Interpretationismus von Günter Abel in einigen Punkten sehr ähnlich zu sein.¹⁵ G. Abel äussert sich an verschiedenen Stellen zu dem, was er unter Interpretation₁, Interpretation₂ und Interpretation₃ versteht, ich nenne zwei. In seiner „Antwort auf Hans Lenk“ unterscheidet er Interpretation₁, Interpretation₂ und Interpretation₃: „In Interpretation₁-Prozessen wird etwas als bestimmtes Etwas hervorgebracht“¹⁶ (das scheint mit noesis₂ verglichen werden zu können), Interpretation₂ ist das „durch Gewohnheit verankerte Gleichheitsmuster der Organisation von Erfahrung“ (das entspricht in etwa den endoxa) und Interpretation₃ ist die aneignende Deutung, also das, was man traditionellerweise unter Interpretation versteht. In *Interpretationswelten* heisst es, Interpretation₁ sei ursprünglich-produktiv, katalogisierend und konstruktbildend, Interpretation₂ seien die durch Gewohnheit verankerte Gleichförmigkeitsmuster und Interpretation₃ Vorgänge des Beschreibens, Theoriebildens, Erklärens, Begründens.¹⁷

Die Unterschiede der Interpretation und der noesis lassen sich in einer Tabelle zusammenfassen.

	Abel, Interpretation	noesis	
I ₁	etwas als etwas, katalogisierend, konstruktbildend	Struktur der Welt, Netz	v ₁
I ₂	≈ endoxa, Gleichförmigkeitsmuster	unsere Fähigkeit (Schema!)	v ₂
I ₃	Deutung	faktischer Vollzug	v ₃

Tabelle 5.1: Interpretation – noesis

Natürlich hat die von mir vertretene Sicht viel gemeinsam mit Abel, auch mit Rorty, Goodman, Berger und noch anderen. Von diesen habe ich gelernt und sie haben mir auch Mut gemacht. Doch scheint mir die in der topischen Einstellung begründete und in der noesis₁ konkretisierte

¹⁵ Cf. dazu, Erwin Sonderegger, *Bemerken, Welten, Globalisierung*, S. 47, Anm. 4. Siehe auch die Einleitung zu *Bemerken, Welten, Globalisierung*, „Der Mensch bildet sich seine Welt“, herunterladbar bei philpapers.org

¹⁶ G. Abel, „Interpretationsphilosophie, Eine Antwort auf Hans Lenk“ in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1988, 13.3, 80-81

¹⁷ *Interpretationswelten*, suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 14–15.

Sicht am plausibelsten. Um ein Beispiel zu geben, denke ich, dass bei der Interpretation von Abel das freie Eingreifen des Menschen und die Möglichkeit der Willkürlichkeit zu sehr nahe gelegt wird. Welt aber kann nicht gemacht werden und sie entsteht auch nicht durch Interpretation. Bei Abel scheint es noch so etwas wie eines Subjekts der Interpretation zu bedürfen. Wer das Subjekt des Katalogisierens und des Konstruktive Bildens ist, scheint mir ungeklärt. In meiner Sicht gibt es kein weltbildendes Subjekt. Ähnliches bei den anderen, die aber doch sehr wertvoll sind, weil sie alle Argumente vorbringen gegen das Gegebenheitsdogma und den Objektivitätsfimmel.

5.2 Zum Unterschied von Welt und Kultur

5.2.1 Kultur wird sehr oft mit Welt gleichgesetzt

Vieles, das üblicherweise zur Kultur gerechnet wird, gehört eigentlich zu den Bestimmungen einer Welt. Die Sprache an sich beispielsweise gehört nicht zur Kultur, denn sie kann nicht vom Menschen „erfunden“ werden. Dazu bedürfte er schon der Sprache. Hingegen ist ein bestimmter Gebrauch der Sprache sehr wohl kulturell bestimmt. Die kulturelle Formung setzt etwas voraus, das geformt werden kann. Da offensichtlich nicht alles, was ist, vom Menschen bestimmt, geformt, hergestellt ist, ist der Kreis dessen, was zur Welt gehört, grösser als der Kreis dessen, was zur Kultur gehört. Kultur ist, wie Natur, ein Teilbereich der Welt.

Für die Unterscheidung von Welt und Kultur schlage ich ein einfaches Kriterium vor:

Die Welt bestimmt alles, was sein kann.
Zur Kultur gehört, was vom Mensch bestimmt und geformt ist.

Wenn aus dem, das üblicherweise zur Kultur gerechnet wird, das ausgesondert werden soll, was zur Welt gehört, ist zu fragen, ob das Betroffene vom Menschen geformt oder gemacht ist oder nicht. Beispiele von Kulturellem finden sich in Handwerk, Kunst, Recht, Religion, Gesellschaft, Wirtschaft, in allen Lebensbereichen. Doch Sprache, Kunst, Recht, Religion, Gesellschaft, gehören nach dem Unterscheidungskriterium nicht zur Kultur, sondern zur Welt, da sie nicht als solche vom Menschen gemacht sind. Ihre jeweilige Ausformung hingegen gehört zur Kultur.

5.2.2 Beispiele von Grundunterscheidungen

Folgende Liste (sie ist unvollständig und ungeordnet) kann eine Vorstellung von dem geben, was als Grundunterscheidungen zu verstehen sind.¹⁸

¹⁸ Dieser Abschnitt stimmt zu einem grossen Teil überein mit *Globalisierung angesichts vieler Welten*, 4. Oktober 2020, pp. 184–185, philpapers.org

Viele Welten unterscheiden Götter und Menschen, sie unterscheiden zwischen Menschen und nichtmenschlich Seiendem, zwischen Mann und Frau, Herr und Knecht, lebendig und tot, lebendig und unbelebt, Arbeit und Spiel, Denken und Fühlen, Eigenes und Fremdes, Natur und Kultur, Himmel und Erde, Raum und Zeit, Körper und Unkörperliches, Bewegung und Ruhe.

Die Grundunterscheidungen legen fest, was sein kann und was nicht. Was nicht in diesen Raster fällt, kann in der betreffenden Welt nicht sein. Entsprechende Listen können mit Grundbegriffen und Grundwerten erstellt werden. In dieser Weise kann der Raster gefunden werden, innerhalb dessen in der betreffenden Welt Seiendes angetroffen werden kann.

Welche Grundmeinungen sich je in einer Welt finden, ist nur empirisch feststellbar. Zunächst muss wohl das, was in der Bewältigung des Alltags zu finden ist, beachtet werden. Kulturgeschichte(n) (früher „Sittengeschichte“ bezeichnet), Kulturphilosophie, aber auch Anthropologie, vergleichende Soziologie, cross-cultural psychology, können dafür Material liefern. Doch müssen auch Zeugnisse der Dichter, Denker, Priester, Künstler usw. der betreffenden Welt einbezogen werden. Die Selbstdarstellung einer Welt hilft dem Verständnis eines „Besuchers“ aus einer anderen Welt, denn eine Übersetzung ist in einem gewissen Grad auf Grund gemeinsamer Grundmeinungen möglich.¹⁹

Weltbeschreibungen im strengen Sinne, die nach diesen Vorgaben gemacht sind, liegen offensichtlich nicht vor, weil das Bedürfnis danach nicht da war und weil man Welt und Kultur nicht entsprechend unterschied. Doch in einem etwas vageren Sinne lassen sich etliche solche Beschreibungen ausmachen. Zum einen ist es die utopische Literatur, die oft die eigene Welt von einer fremden aus betrachten und kritisieren, wie es beispielsweise in den *Lettres Persanes* von Montesquieu geschieht.²⁰ Nicht zu vergessen sind auch viele ethnologische Beschreibungen nichteuropäischer Kulturen, die vieles enthalten, was eigentlich Weltbeschreibung ist.

Zum anderen sind viele philosophische Werke Weltbeschreibungen im obigen Sinne, angefangen bei Platon's *Timaios* bis zu *Process and Reality* von Alfred North Whitehead und ähnlichen Werken. Eindrücklich ist die (unvollendete) Darstellung von Paul Feyerabend, *Naturphiloso-*

¹⁹ Als zwei zufällige Beispiele von Texten, die auch Weltbeschreibungen enthalten, nenne ich Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen, Insel-Verlag, Berlin 2011; Amartya Sen, *The Argumentative Indian, Writings on Indian Culture, History and Identity*, Pinguin Books, London 2006. Beide sind mir von Alois Rust empfohlen worden.

Bauer zeigt auf, dass Welten sich durch verschiedene Ambiguitätstoleranz unterscheiden können, durch das, was sein darf und was nicht, was ist noch tragbar und was nicht. Zugleich gibt er mit der Geschichte des Islams ein Beispiel einer sich wandelnden Welt. Bauer beschreibt den Wechsel von einer hohen Ambiguitätstoleranz früherer Epochen im Islam zu einer Ambiguitätsintoleranz in jüngerer Zeit.

²⁰ Viele Hinweise auf Texte in: *Utopie, Begriff und Phänomen des Utopischen*, hgg. u. eingel. von Arnhelm Neusüss. Soziologische Texte, Bd. 44. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied u. Berlin 1968; Hans-Günter Funke „Die semantische Entwicklung des Utopiebegriffs vom XVI. bis zum XX. Jahrhundert,“ in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, Bd. 113, H. 2 (2003), pp. 131-150, Franz Steiner Verlag; siehe auch den Artikel „Utopie“ von U. Dierse im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, 11, 510–526. Mit vielen Literaturangaben, primär und sekundär, Thomas Schölderle, *Geschichte der Utopie, Eine Einführung*, Böhlau-Verlag, Köln / Weimar / Wien 2012.

phie, postum von Helmut Heit und Eric Oberheim herausgegeben, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009. Feyerabend zeigt, dass das Naturverständnis in verschiedenen Welten sehr wohl je sinnvoll ist. Aber auch, was P. E. Fässler in seiner Tabelle „Kennzeichen der dritten Globalisierungsphase“ darstellt, ist die Beschreibung einiger Aspekte einer Welt.²¹ In allen diesen Texten wird, egal ob das Wort ‚Welt‘ verwendet wird oder nicht, von mehr als bloss kulturell Bestimmtem und von Übergreifenderem gesprochen als wenn wir von Welt in den Ausdrücken Halbwelt, Unterwelt, Welt der Zahlen, Welt des Geldes, adlige Welt usw. reden, die immer ganz klar Teile einer sie umfassenden Welt sind. Für die Welt in diesem Sinne ist Geographie und Territorium nur Grundlage, nicht Inhalt, den Inhalt einer Welt machen die Grundmeinungen aus.²²

5.2.3 Folgen der Unterscheidung

Man kann sich fragen, was denn besser sei, wenn die Unterschiede von Welten nicht als Unterschiede von Kulturen bezeichnet werden.

Wenn wir das vom Menschen Geformte vom Gegebenen unterscheiden, bewahrt uns diese Unterscheidung davor, Unvergleichbares miteinander zu vergleichen, zumal das nicht nur sinnvoll und notwendig, sondern auch möglich ist. Die Unterscheidung verhindert auch, dass der Begriff der Wahrheit am falschen Ort verwendet wird, Welten können miteinander hinsichtlich Wahrheit nicht verglichen werden, Kulturen sehr wohl. Auch Werte, Vorstellungen von Recht, von Gesellschaft usw. verschiedener Welten sind miteinander nicht vergleichbar, sehr wohl jedoch innerhalb je einer Welt, im Falle verschiedener Kulturen.

Wenn wir das dem willentlichen und absichtlichen Einfluss des Menschen Unterworfenen vom „Gegebenen“ unterscheiden, dann ist Letzteres nicht das absolut Gegebene, wie es der Realismus versteht, sondern ein von der noesis₁ Bestimmtes, aber dieses ist nicht willkürlich und absichtlich bestimmt wie das Kulturelle. Die Veränderung des von Menschen willentlich Geformten in einer Welt ist weniger gravierend als die Veränderung der Welt selbst.

Wenn trotzdem Welten miteinander nach Wahrheit oder Recht usw. verglichen werden, und Vorstellungen der einen Welt der anderen Welt eingepflanzt werden, dann führt das zur Katastrophe, d. h. zum Untergang der veränderten Welt. Beispiele dafür gibt uns die Geschichte in grosser Zahl. Denken wir an jene Fälle, in denen der Westen seine Religion, seine Sprachen, seine Rechtsvorstellung usw. anderen „Kulturen,“ eigentlich aber eben anderen Welten, aufgedrungen hat. Warum spricht man in Zentralafrika Französisch? Warum gibt es eine chinesische Christengemeinde, eine Kommunistische Partei? usw.!

²¹ Peter E. Fässler, *Globalisierung*, Böhlau, Köln / Weimar / Wien 2007 (UTB 2865), S. 158, mit den Erläuterungen.

²² Das Thema der Rolle der Frau im Islam gibt ein unüberbietbares Beispiel für das Missverständnis, das entsteht, wenn eine einzige Welt vorausgesetzt wird: Der Artikel von Kamel Daoud in *LE MONDE* | 31.01.2016: « Cologne, lieu de fantasmes », <http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/01/31/cologne-lieu-de-fantasmes> und die Antwort darauf in *LE MONDE* | 11.02.2016, Nuit de Cologne : « Kamel Daoud recycle les clichés orientalistes les plus éculés », En savoir plus sur <http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/02/11/les-fantasmes-de-kamel-daoud>.

Eine bestimmte Welt I, entstanden auf Grund einer Welt II (sagen wir die moderne westeuropäische Welt), dringt in andere Welten I ein. Sie verdrängt oder überlagert die dortigen Oberflächenmeinungen. Plakativ gesagt, andere Welten I finden plötzlich auch Coca-Cola, Kühlschrank und Auto unverzichtbar. Es ist eines der, jedenfalls für mich, ungelösten Rätsel, weshalb die zum Teil grausam unterdrückten anderen Welten so grossen Geschmack am westlichen Lebensstil gefunden haben. Die Welt II der betroffenen Welten I ändert sich aber nicht gleichzeitig, denn die ist nur sehr gering beeinflussbar. So entstehen Differenzen im Leben der betroffenen Menschen. Es scheint, dass der heutige Terrorismus eine Reaktion auf diese Differenzen ist und eine Rache für die verlorene Welt.

Ich möchte das Gesagte mit einem kurzen Beispiel illustrieren. Der Untertitel eines Artikels von Otfried Höffe „Meinungsfreiheit - ein politisches Menschenrecht“ in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 28. Dezember 2015 lautet: „Wenn es Rechte geben soll, die dem Menschen zukommen, bloss weil er Mensch ist, dann müssen sie von kulturellen Besonderheiten unabhängig sein. Das gilt auch für die Meinungsfreiheit.“ Wenn er wirklich nur kulturelle Besonderheiten meint, kann das hingehen, doch er wird wohl auch Unterschiede zwischen Welten einbeziehen, dann ist das falsch!

Gleich zu Beginn des Artikels verrät sich die Arroganz, die hinter dieser geistigen Kolonialisierung liegt: „Zwei Dinge zeichnen den Menschen vornehmlich aus. In der Sprache der abendländischen Philosophie, seit der Globalisierung einer Weltsprache, heissen sie Polis-Natur und Logos-Natur.“ Das heisst, dass Meinungen und Werte der abendländischen Philosophie dank der Globalisierung zu Recht für alle überhaupt Welten gelten. O. Höffe wehrt sich zwar dagegen, dass dies „(Rechts-)Kulturimperialismus“ sei, mit dem Argument, das Menschenrecht sei eben über-kulturell. Doch das ist eine *petitio principii*, das wäre erst noch nachzuweisen, wird von ihm wie von sehr vielen anderen aber vorweg einfach angenommen. Es braucht ein Argument dafür, dass die von O. Höffe genannten Menschenrechte auch Welt-übergreifend gelten. Empirisch gesehen ist das jedenfalls nicht der Fall, verschiedene Welten haben für sich auch verschiedene Menschenrechte als verbindlich festgelegt.²³

Zweitens findet O. Höffe denselben Gedanken oder dieselbe Forderung in China ausgedrückt, beim „zweitwichtigsten Klassiker des Konfuzianismus, Mong Dsi (Meng Zi), besitzt «jeder einzelne Mensch» eine ihm angeborne «Würde in sich selbst».“ Zudem verweist er auf ähnliches bei afrikanischen Kulturen, die auch Menschenrechte einfordern würden. Das gilt ganz gewiss für die jeweilige Welt, das Argument dafür, dass dies im Sinne des Rationalismus allgemeinemenschlich gilt, fehlt noch. Will man die allgemeine Menschennatur als Argument dafür einsetzen, dann ist eben dies der Punkt, der durch die Feststellung der Vielheit der Welten bestritten wird. Dass der Mensch überall dieselbe Natur habe, ist die Hoffnung von O. Höffe. Doch gegen die Hoff-

²³ Siehe E. Sonderegger, *Globalisierung angesichts vieler Welten*, Kapitel 3.2, S. 73: „Deshalb ist es typisch und auch richtig, dass es mehrere spezifische Menschenrechtsdeklarationen oder -konventionen gibt, beispielsweise eine amerikanische, eine europäische Konvention, eine afrikanische Charta, die Kairoer Erklärung der Menschenrechte (1990) und als Antwort darauf eine arabische Charta (1994), im Weiteren eine asiatische Charta.“

nung spricht die Tatsache, dass als allgemeine Menschennatur bisher immer die westeuropäische angesetzt worden war. Dagegen wehren sich seit einiger Zeit die anderen Welten zu Recht (siehe Anmerkung 23 zu den verschiedenen Menschenrechtsdeklarationen).

Was es für Mong Dsi heisst, jeder einzelne Mensch habe seine Würde in sich selbst, ist erst noch auszumachen. Ist es so wie in der Französischen Revolution oder ist es so wie in der Erklärung der UNO oder noch ganz anders? Auf dieser Grundlage die Globalisierung und die Durchsetzung westeuropäisch-amerikanischer Normen zu rechtfertigen, bleibt verabscheuungswürdiger Kolonialismus.

5.3 Zum Verhältnis von Natur und Welt

5.3.1 Vorbemerkung: Unterschied zwischen Natur und Welt bei Kant

Obwohl das Verhältnis von Natur und Welt bei Aristoteles im Zentrum steht, möchte ich es nicht versäumen, die besonders schöne Stelle zum Unterschied und zum Verhältnis von Natur und Welt bei Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* B 446, zu zitieren:²⁴

Wir haben zwei Ausdrücke: **Welt** und **Natur**, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis... Eben dieselbe Welt wird aber Natur genannt, so fern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Grösse zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im **D a s e i n** der Erscheinungen siehet.

Der hier relevante Begriff des Mathematischen ergibt sich aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, Vorrede, IX:

Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel **e i g e n t l i c h e** Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin **M a t h e m a t i k** anzutreffen ist.

Etwas später, Vorrede XII, heisst es, den Begriff des Mathematischen in diesem Zusammenhang erläuternd:

Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre, die durch sie allein Naturwissenschaft werden kann, möglich werde, so müssen Prinzipien der **K o n s t r u k t i o n** der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeschickt werden; mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müssen, welches ein Geschäft der reinen Philosophie ist, ...

Der Duden definiert Mathematik als die „Wissenschaft, Lehre von den Zahlen, Figuren, Mengen, ihren Abstraktionen, den zwischen ihnen möglichen Relationen, Verknüpfungen.“ Mathematik ist an dieser Stelle bei Kant also weit entfernt sowohl von der Definition im Duden als auch von

²⁴ Weitere Stellen siehe bei Eisler und Ratke, *Handlexikon*.

dem Gebrauch, den die moderne Physik von ihr macht, wo sie der Beschreibung physikalischer Sachverhalte dient, wodurch die Physik zur exakten Wissenschaft wird. Mathematik ist für Kant die Methode, Begriffe zu konstruieren, in diesem Zusammenhang jene Begriffe, „welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören.“ Sie befasst sich also mit einem Apriori.

Nun können zwar Naturdinge nicht a priori erkannt werden, da sie einzeln und empirisch gegeben sind, doch kann, wenigstens von Einigem, die Anschauung a priori gegeben werden. Dies ist jenes Natürliche, dessen Begriff konstruiert werden kann. Die Konstruktion ist die Arbeit der Mathematik, insofern muss die Naturwissenschaft eben Mathematik enthalten.

Der Begriff des Mathematischen steht hier also dem des Noetischen nahe, das Mathematische hat es nicht mit den Dingen, sondern mit den Begriffen von Dingen zu tun, soweit sie a priori konstruierbar sind. Zur Welt gehört nach Kant also das Gedachte, die begriffliche Seite der Sache, zur Natur dasselbe, aber als Daseiendes.

5.3.2 Unterschied zwischen Natur und Welt bei Aristoteles

Doch nun zurück zu unserem eigenen Gang. Wir haben bis jetzt eine Auswahl von Begriffen von Welt kennen gelernt, denen wir den der Meinungswelt gegenübergestellt haben. Wir haben Welt von der Kultur als das Gegebene vom Geformten unterschieden.

Die zentrale Frage richtet sich jetzt aber auf das Verhältnis von Natur und Welt. Welches von beiden ist umfassender? Ist es so, dass in einer für alle gleich gegebenen Natur – die Bäume und die Affen sind immer dieselben, und Kentauren gibt es nicht – die Menschen sich verschiedene Welten bauen, oder ist es im Gegenteil so, dass auch die Natur nur als „Teil“ je einer Welt ist? Was heisst dann „Teil“?

Diese Frage soll an dieser Stelle nicht allgemein und abstrakt gestellt werden, sondern in Bezug auf Aristoteles. Wie ist das Verhältnis zwischen Natur und Welt bei ihm zu sehen? Und weiter, was von ihm, was von seinen Überlegungen, Begriffen, Unterscheidungen kann für unser Verständnis dieses Verhältnisses fruchtbar gemacht werden?

Ein erste Schwierigkeit besteht darin, dass es in der Zeit Platons und Aristoteles' kein Wort für ‚Welt‘ zu geben scheint.²⁵ Man könnte zwar sagen, dass es *de facto* wenigstens auch für Platon und Aristoteles und ihre Mitmenschen eine Welt gibt, auch wenn sie kein Wort dafür haben sollten. Denn nicht in einer Welt zu sein, ist unmöglich. Jedes Leben, jede Rede bedarf einer Welt. Wie haben „die Griechen“ vom Worin ihres Seins, ihres Lebens, gesprochen? Wenn das Wort ‚Welt‘ fehlt, können wir nach Aussagen über ‚alles‘ und über das ‚Seiende im Ganzen,‘ sowie über die Struktur dafür suchen.

²⁵ Siehe R. Brague, Stichwort ‚Welt‘ im Kleinen Pauly, 12, 456–9; im *Handbuch* von Rapp und Corcilus gibt es auch keinen Eintrag dazu, das Wort ‚Welt‘ erscheint auch nicht im Register.

5 Auch die Natur ist nur im Rahmen einer Welt

Dergleichen gibt es. Einige sog. Vorsokratiker haben von ‚allem‘ unter dem Stichwort τὸ πᾶν, gehandelt, auch physis und kosmos kommen bei ihnen vor. Vielleicht entspricht physis am ehesten dem, was wir mit Welt meinen, denn jene Vorsokratiker, die peri physeos sprachen, suchten am meisten die Ordnung darin und das Prinzipielle. Allerdings war das doch hauptsächlich auf die materielle Natur bezogen.

Auch Platon verwendet den Ausdruck peri tou pantos, über alles, über das All. *Timaios* 27a gliedert Kritias den gesamten vorgesehenen Inhalt seiner Rede. Zuerst soll Timaios peri physeos tou pantos, über die Natur des Alls, sprechen, beginnend apo tes tou kosmou geneleos, mit dem Werden des Kosmos, bis er zur anthropon physis, zur Natur der Menschen, gelangt. Und 27 c motiviert er seinen Götteranruf am Anfang seines Vortrags damit, dass er vorhabe, peri tou pantos, über das All, zu sprechen.

Von der faktischen Durchführung des Vortrags her gesehen kann man sagen, dass Timaios von der Natur insgesamt und ihrem Aufbau spricht. In einem ersten Teil stellt er die Welt auf, wie sie notwendig gedacht werden muss, im zweiten Teil die mögliche mundane Realisierung davon. Sonne, Mond und Sterne, das Tier- und Pflanzenreich, der Körper des Menschen und die Funktion seiner Organe sind entwickelt, dargestellt und besprochen. Also die körperliche Natur im Ganzen ist behandelt, mit ‚Ausflügen‘ ins Unkörperliche im Falle des Menschen. Wenn man den *Timaios* mit dem *Staat* zusammennimmt, dann kommt sogar noch das Politische und Ethische dazu. Das würde wohl alles zusammen eine ganze Welt ausmachen. Gerne würde man κόσμος für Welt einsetzen, doch das Wort wird, wenn nicht in der Grundbedeutung von Schmuck und Ordnung, meist im Sinne von Universum oder Weltall gebraucht.

Was finden wir bei Aristoteles? Aristoteles hat *Metaphysik* Δ 26 den Begriff des holon, des Ganzen, des Insgesamt, thematisiert, doch keine der verschiedenen Verwendungen von holon, von denen er spricht, entsprechen unserer Verwendung von ‚Welt.‘ In *De Caelo*, A 10, 280a21, schreibt er ἡ τοῦ ὅλου σύστασις ἐστὶ κόσμος καὶ οὐρανός: das Seiende im Ganzen ist das, was wir auch Kosmos und Himmel nennen. Auch hier ist also nicht die Welt gemeint.

Aristoteles führt seine Argumentationen faktisch in einer Meinungswelt durch, die durch endoxa bestimmt ist. Als endoxa gelten alle Aussagen, Meinungen, Behauptungen, mit Ausnahme derjenigen, die zu dumm sind, als dass sie einer Widerlegung bedürften, und derjenigen, auf die zur Führung des Gesprächs gar nicht verzichtet werden kann. Ein Beispiel für Letzteres ist das Widerspruchsprinzip, das weniger ein ontologisches Prinzip ist als mehr ein Prinzip der Gesprächsführung ist. Während eines Gesprächs darf man die Bedeutung des Gesagten nicht beliebig wechseln.

Über alles, was ist, haben wir Meinungen, auch über das Naturseiende. Alles, was ist, wird erfasst durch endoxa. Diese herrschenden Meinungen gilt es mit verschiedenen Methoden zu überprüfen, ihre kategorialen und modalen Vieldeutigkeiten festzustellen, sie im Hinblick darauf zu prüfen, wie wesentlich die Prädikate sind, zu welchem aus der Liste der Gründe das Behauptete gehört usw. So können die Oberflächenmeinungen auf ihre Prinzipien, auf die Grundmeinungen,

gebracht werden. Diese bilden insgesamt die Grundlage einer Meinungswelt, die DOXA. Diese Meinungswelt ist bei Aristoteles die Welt.

Wenn wir jetzt nach dem Verhältnis von Natur und Welt bei Aristoteles fragen, dann fragen nach dem Verhältnis der physis in ihren verschiedenen Verwendungen zur Meinungswelt im Ganzen, denn physis ist Grund der Bewegung, und diese macht das Sein des Naturseienden aus, sie, die physis, ist das, woraus das Naturseiende wird, sie ist das erste Bewegende, das das werdende zum Sein hin bewegt, denn alles Naturseiende „strebt“ danach, seine physis im eidos zu erfüllen, das ist physis als Ziel der Bewegung. Und die physis ist etwas in der Meinungswelt.

Innerhalb des körperlichen Seienden ist das Naturseiende das, was der Mensch *nicht* gemacht und *nicht* geformt hat. Die Meinungswelt umfasst aber alles, was ist, auch das Kulturelle, auch Zahlen, Kentauren, menschliches Verhalten usw., eben alles. Was als solches Gegebenes in Frage kommt, wird vorweg schon bestimmt durch den Entwurf der Welt. In der Welt ist schon ein Entwurf von dem enthalten, was Natur sein kann. Deshalb ist Natur immer ‚Natur in einer Welt.‘ Ohne Welt ist keine Natur fassbar, man kann sie weder etwas Bestimmtes in ihr wahrnehmen, noch etwas über sie sagen.

Auch das Moment der Gegebenheit und Objektivität im Begriff der Natur, die Natur als das, worauf als Identisches sich alle beziehen können, bekommt seinen Sinn erst im Rahmen einer Welt. Natur ist kein „objektives Datum“ – gar nichts ist ein absolut-objektives Datum. Gewiss, in einer Welt hat sie den Sinn, objektiv zu sein; aber das ist „intern,“ nicht absolut. Was „objektiv gegeben“ ist, wird von der jeweiligen Welt bestimmt. Auch dergleichen wie Stein, Baum, Himmel, sind das, was sie sind, nur in einer Welt.²⁶

Die Frage der Objektivität ist intensiv für die Geschlechter behandelt worden. Wir sind ja geneigt, den Unterschied zwischen Mann und Frau für biologisch gegeben und deswegen für eine Grundgegebenheit zu halten. Was auch immer die feministische Debatte sonst gebracht oder eben nicht gebracht hat, hierin war sie erfolgreich, dass sie zeigen konnte, dass auch der Unterschied zwischen Frau und Mann welt-bezogen ist. D. h., es ist ein Unterschied in einer Welt; die Welt bestimmt vorweg, worin er besteht, wie dieser Unterschied zu verstehen und zu bewerten ist.²⁷ Auch „etwas rein biologisch anschauen“ ist schon eine Vorentscheidung einer bestimmten Welt. Jede Kultur hat ein Interesse daran, diesen Unterschied auszuzeichnen. Die Resultate der Auszeichnung sind aber je nach der Welt, in der sie erreicht werden, verschieden.

Für uns ist es besonders schwierig, einzusehen und anzuerkennen, dass auch die naturwissenschaftliche Sicht eine von diesen verschiedenen gewählten Sichten ist. Gerade wenn man diese Einschränkung macht, ist es notwendig, andererseits zu betonen, dass es eben auch eine berech-

²⁶ Ich verwende auf den folgenden Seiten Bruchstücke aus der zweiten Vorlesung von *Theorie der Natur in der Antike*, 2003. Das Zitat, mit einigen Einschüben, reicht bis : „erhält das Gegebene Sinn, kommt in eine Ordnung, wird verständlich,“ p. 141

²⁷ Vor dem Feminismus hat das schon die Forschung von Helmut Schelsky, *Soziologie der Sexualität*, rowohlts deutsche enzyklopädie, Hamburg 1955, und die Forschung auf die er sich bezieht, gesehen.

tigte und legitime Sicht ist. Die naturwissenschaftliche Sicht zeigt aber nicht Grund-Gegebenheiten, „Fakten vor jeder Interpretation,“ oder wie man es nennen will, denen sich alle anderen Sichten mehr oder weniger annähern sollen.²⁸

Scheinbar völlig trivial und doch für viele in ihren Folgen schwer zu akzeptieren ist die Aussage von Husserl, dass auch ‚Naturwissenschaft treiben‘ eine geistige Leistung ist (Husserliana VI, 317). Die Lebenswelt ist eine subjektive Leistung, eine Leistung des transzendentalen Ego. Bereits diese Leistung muss von allen Wissenschaften vorausgesetzt werden. Naturwissenschaft ist nicht das Mass des Seins, auch nicht des Seins der Natur. Vor der naturwissenschaftliche Sicht steht schon ein anderes „Mass des Seins,“ eine Welt nämlich. Und es ist *unsere* Welt, die der Naturwissenschaft genau die Position gibt, die sie bei uns hat.

5.3.3 Was ist Natur in den verschiedenen Welten?

Ich beginne mit zwei Beispielen:

Millionen von Wellen kräuseln sich im Polarmeer. Die Sonne scheint in sie hinein, sie blinken und funkeln. Blinken und funkeln sie wirklich, für sich allein? Der Physiker sagt uns, dass das Licht unsichtbar ist. Wenn Licht auf etwas trifft, wird dieses Ding sichtbar und bekommt für uns Sehende Farbe (natürlich auch für einen entsprechend eingerichteten Apparat). Ungesehen, unbemerkt, hat es keine Farbe und ungesehen blinken die Wellen auch nicht. An dem Ort, wo ich sehend stehe, blinkt es, zwei Meter daneben blinkt es nur potentiell, nicht faktisch. Auch dort, wo das Blinken der Welle auf einen Fels, auf eine Eisscholle trifft, wird es bemerkt (siehe Bemerkungen zu Plotin, p. 127). Man könnte also sagen, dass sogar in unserer Alltagswelt, nicht nur in der Quantenphysik, das „Messergebnis“ das Dasein hervorbringt. Dem „Messergebnis“ der Physik entspricht die Erfahrung des Alltags: beides hat seine Voraussetzungen in einer Welt.

Ein weiteres Beispiel dafür, dass *sein* ein Eintreten in einen Raster bedeutet.

Bei bestimmten Witterungsbedingungen und einem bestimmten Sonnenstand ist potentiell ein Regenbogen sichtbar. Was *ist* der Regenbogen? Wo ist er? *Ist* er, wenn niemand ihn sieht? Ja, aber nur potentiell. Nur dann ist ein bestimmter Regenbogen an einem bestimmten Ort, wenn er faktisch gesehen wird.

Heute verstehen Wissenschaftler und Philosophen unter *sein* vor allem ein von uns unabhängiges Vorhandensein und Existieren.²⁹ Im Mittelalter bedeutete *sein* primär Schöpfer-Sein und in einem abgeleiteten Sinne Geschöpf-Sein. Bei Aristoteles heisst *sein* in den Raster einer Meinungswelt fallen, in einem System von Grundmeinungen einen Platz ausfüllen, In-einer-Welt-Sein. Die Meinungen artikulieren sich in den endoxa, ihre Struktur ist in der noesis₁ gegeben.

²⁸ Sehr gut von Paul Hoyningen-Huene behandelt im Beitrag „Sagt die Physik die Wahrheit?“ in: Information Philosophie, April 2021, 1, 8–17.

²⁹ Siehe oben die als Beispiele genannten van Inwagen, G. Romero. Doch die von ihnen vertretenen Überzeugungen sind ganz allgemein.

Wie, wann, wo, wodurch kommt die „objektiv gegebene“ Natur zu ihrer Wahrheit, zu ihrem Dasein, zum Vor-schein? Wie kommt etwas, beispielsweise die Natur, dazu, „objektiv gegeben“ zu sein? Das ist nur dann möglich, wenn es in der noesis₁ einen Platz dafür hat. Die Natur ist zwar eine Gegebenes, aber ein Gegebenes in Abhängigkeit von einer jeweiligen Welt und ein Gegebenes für ein Nehmendes.³⁰ Aus all dem Gesagten ergibt sich folgende These als Antwort auf die Frage, ob den vielen Welten nur eine Natur gegenüberstehe:

Aus der Extrapolation der Konzeption der Meinungswelt
folgt,
dass jede Welt ihre je eigene Natur hat.

5.3.4 Sind „Welten“ ineinander überführbar?

Ich möchte durch ein Beispiel plausibel machen, dass es nicht zwingend ist, aus der Tatsache, dass viele, wohl sogar alle Epochen, alle Kulturen, alle Menschen sich in irgendwelchen Formen mit dem, was sie an nicht selbst Gemachtem je umgibt, befassen, zu folgern, dass sich alle auf dasselbe beziehen. Zwar beziehen sich alle irgendwie auf das, „was sie je umgibt,“ auf das, was wir in unserer Welt, in unserer Kultur und zu unserer Zeit „Natur“ und „Naturdinge“ nennen, aber trotzdem ist dies nicht eine einheitliche objektive Natur, und besonders nicht die naturwissenschaftliche Natur, denn, das, worauf sie sich beziehen, ist bestimmt durch ihre Welt, durch die noesis₁, durch die DOXA.

Versetzen wir uns einmal ausserhalb der naturwissenschaftlichen Weltsicht, z. B. in eine mythologische. Dem mythischen griechischen Menschen ist der Regenbogen die Iris. Der Regenbogen ist ihm nicht eine Lichterscheinung, die er naturwissenschaftlich nicht erklären kann, wogegen er anderes, z. B. das Fallen eines Steines oder die Verdauung, naturwissenschaftlich erklären könnte und würde, weshalb er den unerklärlichen Regenbogen dann zur Göttin erklärt. Sondern ganz im Gegenteil, er hat überhaupt nirgends eine naturwissenschaftliche Erklärung, er intendiert auch keine, und was er im Regenbogen sieht, *ist* ihm Iris; wenn er den Himmel anschaut, *ist* das ihm Zeus, wenn das Getreide wächst, *ist* das ihm Demeter usw. Auch Husserl rechnet mit einer Vielheit von Naturen. Er unterscheidet die heutige Natur von der griechischen, in der Götter und Nymphen ohne Weiteres dazu gehörten.³¹

³⁰ Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, (engl. 1978, dt. 1990) formuliert es treffend (S. 19, dt.), dass es nötig sei, das Gegebene als ein Genommenes zu erkennen.

³¹ Husserliana, VI, 317: „Der Historiker, der Geistes- der Kulturforscher jeder Sphäre hat freilich beständig in seinen Phänomenen auch physische Natur, in unserem Beispiel die Natur Altgriechenlands. Aber diese Natur ist nicht die Natur im naturwissenschaftlichen Sinne, sondern das, was den alten Griechen als Natur galt, als natürliche Wirklichkeit umweltlich vor Augen stand. Voller gesprochen: die historische Umwelt der Griechen ist nicht die objektive Welt in unserem Sinne sondern ihre „Weltvorstellung“, d. i. ihre eigene subjektive Geltung mit all den darin ihnen geltenden Wirklichkeiten, darüber z. B. den Göttern, den Dämonen usw.“

5 Auch die Natur ist nur im Rahmen einer Welt

Sätze wie „Wir sehen einen Regenbogen, weil Iris da ist,“ oder „Wir haben Flüsse, weil der Okeanos Töchter und Söhne hat“ usw. sind Begründungen. Es sind Begründungen in einer Welt, in welcher Sätze wie „Wir sehen einen Regenbogen, weil das Sonnenlicht sich so und so in Regentropfen bricht“ unverständlich und sinnlos sind. Die naturwissenschaftliche Sicht ist in einem solchen Zusammenhang nicht möglich, weil die entsprechende Einstellung oder Sichtweise fehlt.

Es ist nicht so, dass ein an sich objektiv Gegebenes, die Natur, je nach Kultur als Verschiedenes erscheint, als beseelt, als Objekt wirtschaftlicher Ausbeutung, als Geschöpf Gottes, als Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung usw., sondern es *ist* je Verschiedenes *objektiv gegeben* in je einer Welt. Das angebliche „objektive,“ „neutrale“ Naturding kann in verschiedenen Welten als sehr verschiedenes erscheinen, es kann Teil einer göttlichen Genealogie sein, es kann Beseeltes allgemein sein, es kann Mittel einer magischen Praxis, Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung, es kann Geschöpf Gottes, Grundlage wirtschaftlicher Ausbeutung sein und vieles andere mehr.

Es nützt deshalb nichts, dem mythologisch orientierten Menschen etwas naturwissenschaftlich oder historisch erklären zu wollen. Umgekehrt ist es auch fraglich, ob ein naturwissenschaftlicher Mensch einen mythologischen Satz in seinem Sinn verstehen kann. Es gibt auch keinen Grund zur Annahme, die eine Methode sei wahrer und kämen der Wirklichkeit näher als eine andere, wie es der Relativismus sieht. Denn beides sind umfassende Erklärungsganzheiten, die sich nicht unmittelbar aufeinander reduzieren lassen. Wir müssen sehen, dass auch unser ganz naives und selbstverständliches Verständnis dessen, was uns umgibt, als „Natur,“ die einer Naturwissenschaft zugänglich ist, bereits das Resultat einer Einordnung in einer Welt ist. Ohne eine Welt ist das, was uns umgibt, unbestimmt, es ist nichts. Es wird erst zu den uns bekannten Dingen, wenn es für unser Wissen und für unser Umgehen mit ihm da ist, d. h., wenn es in einer jeweiligen Welt ist.

Verschiedene Welten können *nicht unmittelbar* miteinander in Bezug gebracht und verglichen werden. Trotzdem können sie miteinander in Kontakt treten. Die Menge der Grundmeinungen ist vermutlich endlich. Davon benutzt jede Welt einige. Dann ist es sehr wahrscheinlich, dass mehrere Welten einige Grundmeinungen gemeinsam haben, mag sein, in unterschiedlicher Hierarchisierung. Über gemeinsame Grundmeinungen ist es möglich, von einer Sprache in eine andere zu übersetzen und zwischen Welten zu vermitteln. Heute stehen wir vor der Tatsache, dass eine Welt, die westliche, sehr viele andere Welten eliminiert hat. Mindestens die Oberflächenmeinungen haben sich angeglichen, das ist die eigentliche Folge der Globalisierung. Es könnte aber sein, dass die Grundmeinungen der zerstörten Welten doch noch irgendwie da und wirksam sind. Jedenfalls wächst der Widerstand gegen die extreme Gleichschaltung, viel spricht dafür, dass es wieder zu vielen Welten kommen wird.

Wir leben als Menschen je und je in einer Welt, wovon die Natur ein Teil ist. Was Natur je ist, bestimmt sich dadurch, in welcher Welt es Natur ist. Welt ist der umfassendere Begriff, ein Begriff

für „alles“ und zugleich für die Ordnung, die dieses „alles“ hat, und welche sie irgendwie und grob vorsortiert. Sie bestimmt, was für Dinge sind, was und wie die Dinge sind, wie sie geordnet werden, wie sie bewertet werden usw. Aber auch die Welt ist nicht eine schlichte Gegebenheit. Sie ist weder schlicht gegeben noch schlicht produziert, erfunden. Sie ist geworden, gewachsen in Wechselwirkung von Gemeinschaften mit ihrer Umgebung, und sie verändert sich. Deshalb ist die „Welt“ auch von den Dingen durchaus beeinflusst und mit-bestimmt. Die Welt ist kein Phantasieprodukt. Sie bildet sich in einem Prozess wechselseitiger Bestimmung. Sie ist Bedingung von Gegebenheit und Sicht, aber auch Resultat davon. Die Sicht liefert Gegebenes, aber dieses prägt auch die Sicht. In der Art, wie das Gegebene genommen wird, entsteht die Welt, erhält das Gegebene Sinn, kommt in eine Ordnung, wird verständlich.

Ich versuche, das mit einem Bild zu erläutern: Man kann sich die geschichtliche Entwicklung einer jeweiligen Welt und darin die Entwicklung von jedem beliebigen Wissen und Verständnis, wie etwa das Verständnis der Natur, wie einen Fluss vorstellen. Die Philosophie stellt dann die jeweilige Reflexion auf diesen Fluss dar. Allerdings fährt die Reflexion mit der Entwicklung des jeweiligen Verständnisses und der jeweiligen Welt mit. Wenn die Entwicklung zu neuen Zuständen der Welt führt – der Fluss fließt an neuen Ufern vorüber –, dann verändern sich auch die Voraussetzungen der Reflexion, etwa materielle, technische, gesellschaftliche, begriffliche Voraussetzungen der Reflexion usw. Die Reflexion hat also keinen festen Stand ausserhalb des Flusses, den sie betrachtet, sondern sie fließt immer mit dem Fluss mit. Nie kann ein Beobachter am Ufer stehen. Die Reflexion kann Wahrheit oder Falschheit einzelner Flussabschnitte nur in ihrer unmittelbaren Umgebung, nicht aber von einem übergeordneten Standpunkt aus beurteilen. Die mitfahrende Reflexion beurteilt je ihren Fluss-Abschnitt. Wenn dieses Bild etwas auf sich hat, dann ist die These irgendeiner absoluten Gegebenheit unplausibel. Was je und je Natur ist, hängt von der Stelle ab, an der sich die mit dem Fluss mitfahrende Reflexion befindet. Was die Antike als „Natur“ verstanden hat, war das Resultat von Analysen ihrer eigenen Meinungen, die Grundlage einer Reflexion auf die Natur sein können.

Ein weiteres Beispiel für eine moderne Auffassung der Natur bietet der Natur- und Umweltschutz. In dieser Idee zeigt sich ein starkes Missverständnis von Natur. Wir greifen heute kräftig in den Lauf der Natur ein, bereits schon so, dass wir unsere eigenen Lebensgrundlagen zerstören, d. h. so, dass es für uns Menschen immer schwieriger wird, zu leben. Als Massnahme dagegen will man den „Umwelt-“ oder „Naturschutz“ fördern. Doch diese Massnahmen offenbaren erhebliche Aporien in unserem Verhältnis zur Natur:

– Zum Begriff „Schutz“ muss gefragt werden, wer wen schützen kann.³² Wohl der Mächtigere den Schwächeren. Ist denn der Mensch mächtiger als die Natur? Im Naturschutz zeigt sich unsere angemasste Machtposition gegenüber der Natur.

³² Schäfer-Ströker, IV, 11 „...die Natur ist verletzlich und schonungsbedürftig.“

5 Auch die Natur ist nur im Rahmen einer Welt

- Warum soll das für die Natur von Interesse sein (wie soll das überhaupt gehen „Die Natur hat ein Interesse“?), ob der Mensch sich bzw. seine Lebensgrundlagen zerstört oder nicht?
- Man verwechselt das Schützende. Die Natur kann nicht geschützt werden, wohl aber der Mensch. Zweck des Naturschutzes ist der Mensch, es ist Menschenschutz. Dass der Mensch versucht, sich zu schützen, ist völlig legitim und wird auch nicht bestritten.
- Der technische Umweltschutz ermöglicht die Fortsetzung des problemproduzierenden Verhaltens. Je besser der Schutz funktioniert, desto eher können wir dieses Verhalten fortsetzen.
- Dem Natur- oder Umweltschutz liegt ein begrifflicher Fehler zu Grunde. Die Probleme entstehen auf Grund des technischen Verhaltens; wir versuchen, diesen Problemen mit neuem, anderem technischen Verhalten zu begegnen: es ist unmöglich, dass die Technik die Probleme löst, deren Grund sie ist; die Lösung kann nur in einer Änderung der Mentalität liegen.

Tabelle 5.2: Naturschutz

6 Schadenersatz

Zu viel scheint negativ zu sein in meinen Ausführungen. Aristoteles hat keinen Begriff der Substanz, keine Substanz-Metaphysik, keine Theologie und keine Naturwissenschaft.

Der Begriff der **Substanz** spielt bei Aristoteles keine Rolle. Unter dem Stichwort *ousia* fragt er nach dem Sein. Diese Frage ist motiviert durch den *Sophistes* Platons und durch die Diskussion in der Akademie. Im *Sophistes* ist deutlich geworden, dass das Behaupten über das Sein aufhören muss, wenn das philosophische Gespräch weitergeführt werden soll. Die Akademie hat die Frage nach dem Werden, die einige Vorsokratiker schon gestellt hatten, aufgegriffen, methodisch ausgearbeitet und Entwürfe von Antworten vorgestellt. Darin reiht sich der aristotelische spekulative Entwurf einer Antwort auf diese Frage ein.

Aristoteles hat keine **Metaphysik** im Sinne einer Lehre oder Doktrin über das Seiende im Ganzen. In den Texten, die nach Aristoteles unter dem Titel *Metaphysik* versammelt worden sind, im Besonderen in *Met. ZHΘ*, stellt er die in *Met. Λ* erst skizzierte Frage nach dem Sein in aller Ausführlichkeit. Die *Metaphysik* ist ein Frage-Buch. Der spekulative Entwurf endet nicht einer neuen Lehre oder einer neuen Behauptung über das Sein. Er führt lediglich zu einer den *endoxa* abgerungenen Einsicht, er enthüllt die Grundmeinung über *sein* als Ergebnis der Analyse der herrschenden Meinungen in seiner Welt.

Aristoteles entwickelt keine **Theologie**, wenn diese eine Lehre über Gott sein soll. Es sind keine Thesen über Gott sichtbar, weil Gott gar nicht Thema ist. Gott kommt nur an zwei Stellen als Beispiel für gewisse Vorstellungen über das Wissen und über das gelungene Leben vor. Die Rezeption hat sich, was *Met. Λ* betrifft, am Phantom des „Unbewegten Bewegers“ festgebissen, der neutrale Ausdruck wurde in ideologischer Verkehrung in maskuline Form gebracht, damit man eher an Gott denkt (nicht einmal Thomas von Aquin hat konsequent die maskuline Form verwendet).

Bei Aristoteles ist keine **Naturwissenschaft** zu finden, und doch spielt die Beschäftigung mit konkreten und theoretischen Fragen zu Naturdingen eine hervorragende Rolle im *Corpus Aristotelicum*. Auf der einen Seite stellt er Erfahrungsberichte und Beobachtungen zu einzelnen Naturdingen zusammen (*ιστορίαι*). Auf der anderen Seite entwickelt Aristoteles eine Theorie der Natur. In dieser werden die Grundmeinungen gesucht über die Naturdinge, um das Sein der Naturdinge verstehen zu können. Weder *ιστορίαι* noch Theorie der Natur ist Naturwissenschaft.

Es scheint hart, Aristoteles all dies abzusprechen, vor allem angesichts einer Wirkungsgeschichte, die sich vorrangig um diese Themen gekümmert hat. Zwar war von dem Ersatz für das Aristoteles Abgesprochene schon gelegentlich die Rede, doch möchte sie an dieser Stelle zusammenfassen, damit klar ist, dass ich Aristoteles nichts wegnehmen, sondern ihn eher von spätem Ballast entlasten will. Es soll eine positive Alternative zur Standardinterpretation sein, die einem ‚Aristoteles heute‘ eher gerecht wird. Welches sind denn die Alternativen zu Substanz, Metaphysik, Theologie und Naturwissenschaft bei Aristoteles? In diesem letzten Abschnitt findet sich nichts Neues mehr, es handelt sich nur um eine Zusammenfassung des Erreichten in kurzer Form.

Viele beschäftigen sich mit **Naturdingen**, Bauern, Jäger, Fischer, Künstler, Mediziner usw. Viele von diesen haben eine Riesenerfahrung mit Naturdingen, doch oft können sie keine Antwort auf die Fragen nach dem Warum und Wozu geben. Die von Aristoteles angestrebte Beschäftigung mit der Natur unterscheidet sich von diesen, indem er nach dem Warum, Woher und Wozu der Naturdinge fragt, er sucht ein Wissen von der Natur, das auch die Gründe dafür einschliesst. Die Gründe dafür, dass das Naturseiende so ist, wie es ist, sind Gründe innerhalb der Natur und innerhalb einer Welt. Um diese zu finden, ist empirisch vorzugehen.

Die Frage nach dem Sein des Naturseienden jedoch ist nicht empirisch zu beantworten. Das Naturseiende und seine empirischen Gründe bilden ein Ausgangsmaterial für die Frage nach dem Sein des Naturseienden. Diese Frage wird reflexiv in topischer Einstellung gestellt und beantwortet, sie ist das eigentliche Ziel im Projekt des Aristoteles. Dieses Wissen wird nicht für eine mögliche Anwendung gesucht, sondern lediglich um der Freude willen, es zu wissen.

Die Theorie der Natur ist eine Anwendung der allgemeinen spekulativen Frage nach dem Sein des Seienden im besonderen Gebiet der Natur.

Das **Sein des Naturseienden** offenbart sich in der Bewegung. Bewegung ist der Durchgang des Werdenden in der Natur von der Wirklichkeit des Möglichen als eines solchen zur Wirklichkeit.

Die Frage nach dem Sein ist eine Frage nach dem Ersten. Nach dem Ersten zu fragen ist ohnehin die Aufgabe des Philosophen. Dabei ist offensichtlich, dass nach allen vier Richtungen, in denen wir nach einem Grund fragen, nach dem ersten Grund zu fragen ist: Was ist das erste Woraus? Was ist das erste Was? Was ist das erste Bewegende? Was ist das erste Worum-Willen?

Auch ohne *Met. A* ist eigentlich klar, dass **das erste oder unbewegt Bewegende** für alles Bewegte und Bewegende nicht eines aus dem Bereich des Seienden selbst sein kann, auch kein Gott. Das bedeutet, dass es keine naturwissenschaftliche, keine theologische, keine kosmologische, keine mundane Antwort auf diese Frage gibt. Eine solche Frage wäre im Sinne Carnaps extern, d. h. sie würde an das Ganze eine Frage stellen, die nur an Elemente des Ganzen gestellt werden kann. Es bleibt, die Frage in spekulativer Absicht zu stellen und eine spekulative Antwort zu suchen. Bei der spekulativen Frage und der entsprechenden Antwort ist zu berücksichtigen, dass

sie nicht mehr Klartext reden kann, sondern metaphorisch, allegorisch. Das gehört zur Natur des spekulativen Satzes (Hegel).

Das unbewegt Bewegende ist die noesis₁. Das je Werdende „strebt“ danach (metaphorisch, anthropomorph gesagt; es hat einen *drive*, einen *nisus*), zu *sein* und *wirklich zu sein*. Wirklich ist es erst dann, wenn es die Bestimmungen seiner physis im Sinne des eidos erfüllt, diese aber sind noetisch und in der noesis₁ enthalten.

Thema von *Met. A* ist die **Frage nach dem das Werden begründenden Sein**. Zu *sein* heisst für ein Seiendes, einen Platz in einem Netz von Grundmeinungen gefunden zu haben, aus der steresis ins eidos gelangt zu sein, und so etwas zu sein. Dieser Schritt findet in der noesis statt, welches allerdings nicht als Denken zu verstehen ist, sondern als Grund von Bemerkbarkeit überhaupt.

All dies kulminiert in dem, was ich das **unbehauptende Denken** nenne. Ich habe schon mehrmals darauf hingewiesen und es scheint mir der wichtigste mögliche Beitrag zu einem „heutigen Aristoteles“ zu sein.¹ Die Standardinterpretation, natürlich auch grosse Teile der Philosophie selbst, setzen voraus, dass es in der Philosophie im Allgemeinen und bei Aristoteles im Besonderen darum gehe, neue und bessere Behauptungen zu gewinnen, eine entsprechende Theorie im modernen Sinne aufzustellen. Wenn der Argumentationsbereich der aristotelischen Fragen die endoxa sind, und das Ziel seiner Theorie darin besteht, deren Grundmeinungen zu finden, dann ist diese Voraussetzung falsch. Meine These bezieht sich allerdings nicht auf das *Corpus Aristotelicum* im Ganzen, sondern sie ist beschränkt auf die von mir theoretisch genannten Texte. Anderswo gibt es sehr wohl Behauptungen. Sogar auch in den theoretischen Texten finden sich Behauptungen, das ist unvermeidlich, doch teils bilden sie ein Nebenprodukt und sind nicht das Hauptziel, in den meisten Fällen dienen sie als Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion.

Geduldig und immer wieder neu setzt die Analyse und Prüfung der Meinungen und Behauptungen ein. Wenn wir uns die Lehre des *Sophistes* vergegenwärtigen, ist klar, dass niemals das Erreichen neuer und besserer Behauptungen das Ziel sein kann, denn auch bezüglich dieser müsste derselbe Prüfungsprozess wieder neu einsetzen. Das erreichte Wissen, die erreichte Einsicht kann nur noch im Sinne des unbehauptenden Denkens als Resultat der Analyse vorgestellt werden.

Wie könnte für uns ein „Aristoteles heute“ aussehen? Was könnte Aristoteles uns heute noch sagen?² Spätantike, Mittelalter, Neuzeit haben sozusagen naiv und völlig unhistorisch Aristoteles

¹ Siehe zum Folgenden E. Sonderegger, 2020, pp. 135–138.

² Dieses Thema ist natürlich auch schon anderswo behandelt worden, am übelsten wohl in dem von Thomas Buchheim Hellmut Flashar, Richard A. H. King herausgegebenen Buch *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Meiner Verlag, Hamburg 2003. Der Titel ist typisch für die moderne Arroganz, die alles danach beurteilt, was man damit anfangen kann, wobei dann bei Aristoteles erstaunlicherweise dank des Scharfsinns der Interpreten tatsächlich allerhand zum Vorschein kommt. Denen, die das Konzept vertreten, dass nur das beachtet

für sich als einen je heutigen, gegenwärtigen Denker beansprucht. Wohl zu Recht, immerhin hatte er ihnen für ihre eigenen Probleme etwas beigetragen. Thomas hatte einen „Aristoteles heute,“ die Renaissance hatte einen „Aristoteles heute,“ wir haben einen Aristoteles von vorgestern.

Thematisch, methodisch und hinsichtlich des Philosophietyps könnten wir von Aristoteles etwas lernen.

Die thematische Anregung besteht darin, dass Aristoteles zeigt, dass die Reflexion auf unsere DOXA, auf *sein*, sowohl notwendig als auch möglich ist. Die Frage nach dem Sein ist möglich, weil in der topischen Einstellung und mit ihrem Mitteln (siehe Anhang 7.6) die Frage nach dem Rahmen und nach dem Ersten gestellt werden kann, ohne im Sinne Carnaps eine externe Frage zu werden. Die Frage nach dem Rahmen unterscheidet sich von allen anderen und bedarf deshalb auch einer anderen Methode, der Spekulation in topischer Einstellung.

Spekulation ist unzeitgemäss. Dies sowohl an den Universitäten, weil die Institute auf Drittmittel aus sein müssen, Spekulation jedoch als blosser Reflexion kein Produkt erzeugt. Und doch wäre gerade in unserer heutigen Situation mit unseren heutigen Weltproblemen – die Umwelt, die Politik, die Wirtschaft, die Gesellschaft betreffend – nichts dringender als Reflexion. Dem Philosophietyp des unbehauptenden Denkens, der bei Aristoteles gelernt werden kann, entspricht eine Haltung im Alltag.

Diese würde zum Verständnis und zur Wertschätzung der Unterschiede der vielen Welten führen, und nicht mehr gleichsam blind, allen anderen die eigenen Grundwerte und Grundunterscheidungen aufdrängen. Innerhalb einer Welt kann über die Wahrheit, über Recht und Gerechtigkeit gestritten werden, zwischen Welten nur noch bedingt, d. h. nur dann, wenn sie in dieser Hinsicht gleiche Grundmeinungen in gleicher Hierarchie haben. Deswegen ist es falsch, überall westeuropäische Standards durchsetzen zu wollen. Es setzt die Zerstörung der Welten voraus, die die Missionierung und Kolonialisierung begonnen haben.

Es scheint ein Widerspruch zu sein, zuerst die Verschiedenheit der Welten zu betonen und daraus Argumente gegen den nur scheinbar heutigen, faktisch aber mittelalterlichen Aristoteles abzuleiten, und darauf zu sagen, man könne von Aristoteles etwas lernen. Die Möglichkeit dazu ist darin begründet, dass es uns genauso gestattet sein muss, wie Bewohnern anderer Welten, sagen wir der des Thomas oder der der Renaissance, die Texte in unserer eigenen Welt zu lesen. Zum anderen, und das ist der noch stärkere Grund, dass verschiedene Welten durchaus gewissen Grundmeinungen teilen können. Über diese ist eine Verständigung und ein Lernen möglich.

Von Aristoteles können wir lernen, in der Form des das unbehauptenden Denkens auf die Grundmeinungen unserer Welt zu reflektieren, Aristoteles zeigt uns, wie eine Welt ohne Substanz und Subjekt aussehen kann.

werden kann, womit man etwas anfangen kann, muss man wohl antworten, dass vermutlich Aristoteles nichts mit ihnen anfangen kann. – Matthias Günther, *Aristoteles – heute? Eine exemplarische Kritik an einer historisierenden Philosophieauffassung*, Regensburg 2014, versucht zu zeigen, dass die Bezugnahme auf aristotelische Theoreme inhaltlich nicht förderlich ist.

7 Anhänge

7.1 Etymologie von *ousia* und Wortgeschichte *substantia*

Zur Etymologie von οὐσία

N. E. Collinge hat die Grundlagen zur Etymologie von οὐσία gelegt, seinem Artikel folge ich in meiner eigenen Darstellung.¹

Für die Entwicklung des Wortes οὐσία ist auszugehen von der Wurzel *es- für ‚sein.‘ Diese Wurzel bildet in der Schwundstufe, mit Themavokal und dem Suffix -nt- das Partizip *sont-, das wir als das Partizip ‚seiend‘ ὄν, ὄντος, kennen. Bei anderen -nt-Stämmen entstanden über Adjektive auf -ιος (: γερούσιος, ἀκούσιος, ἀγώνιος, αἰτιος) Substantive wie γερουσία (das ‚Senate‘ im Titel des Aufsatzes von Collinge), ἀκουσία, ἀγωνία, αἰτία, ἐλευθερία usw.

Ein solches Adjektiv zu *sont- müsste *sont-ios lauten, woraus sich über *onsa, Attisch *ōsā, entwickeln würde, was schliesslich οὔσα ergäbe. Das wäre aber lautlich identisch mit dem femininen Partizip von εἶναι und muss deshalb vermieden werden.

So ist es wahrscheinlich, dass οὐσία eine analoge Neubildung mit dem äusserst häufig für Abstrakta gebrauchten Suffix -ia ist. Dieses kann sowohl denominativ als auch deverbativ verwendet werden.

Erste Belege von οὐσία finden sich bei Aischylos in Komposita, dann bei Herodot. Nach der Verwendung des Wortes bei Herodot legt sich nahe, anzunehmen, dass οὐσία zunächst eine Kurzfassung für τό τινι εἶναι, ‚das irgendjemandem sein,‘ (: aus ἃ ἐμοί ἐστιν, ‚was mir gehört‘), ist, so wie σοφία, αἰτία, ἐλευθερία substantivische Kurzfassungen für substantivierte Sätze wie τὸ σοφὸν εἶναι, τὸ αἰτιὸν εἶναι, τὸ ἐλευθερον εἶναι (aus Σωκράτης σοφός ἐστιν usw.) sind. Es bezeichnete also zunächst den Besitz, was auch noch später üblich war.

Zur frühen Wortgeschichte von *essentia*, *substantia*, ὑπόστασις

Um zu verstehen, wie es dazu kam, dass οὐσία mit *substantia* übersetzt wurde, müssen mehrere Fragen gestellt werden. Zunächst stellt sich die Frage nach einem allfälligen vor-terminologischen Gebrauch dieser Worte (οὐσία war ein Wort des Alltags), dann die Frage nach Datum und Zweck der terminologischen Einführung, es muss auch an die Diskussion der Kirchenväter um die Wahl

¹ N. E. Collinge, „The Senate and the Essence,“ in: *Glotta* 49, 1971, 218–229.

der Übersetzung von οὐσία und ὑπόστασις in der Trinitätsdebatte erinnert werden. Die Beantwortung der Fragen kann nicht einzeln erfolgen, weil sie eng miteinander zusammenhängen.

Zu diesem Thema gibt es mehrere gute Untersuchungen. Zunächst der Philologus-Aufsatz von C. Arpe, 1941, dann die Züricher Dissertation von F. A. Demmel, die allgemein *Die Neubildungen auf -antia und -entia bei Tertullian* untersucht, die grosse Monographie von René Braun, *Deus Christianorum*, der den Wortschatz ebenfalls bei Tertullian untersucht (1977), dann die schon genannte Arbeit von Jean-François Courtine (1980), der allgemein die lateinischen Übersetzungen von griechisch οὐσία untersucht. Schliesslich gehören auch die grundlegenden Untersuchungen von H. Dörrie zu ὑπόστασις hierzu. Zum Gebrauch von οὐσία, ὑπόστασις und *substantia* bei den Kirchenvätern vor dem Konzil von Nikaia siehe die sorgfältige Untersuchung von Martin R. von Ostheim *Ousia und Substantia*, Schwabe, Basel 2008.

Was die frühe Wortgeschichte und die Bezeugung betrifft, brauche ich also nur zusammenzufassen. Ich konzentriere mich auf jene Autoren und Stellen, die zeigen, dass die Übersetzung von οὐσία zunächst offen war, dass die frühen Übersetzer sich der Alternativen bewusst waren, und dass die Entscheidung für *substantia* einigermassen willkürlich war. Sowohl *substantia* als auch *essentia* erscheinen als Übersetzungen von οὐσία erstmals im 1. Jh., bei Seneca, Tacitus, Quintilian, Juristen. In der Vulgata erscheint *substantia* oft mit der Bedeutung ‚Vermögen.‘

Seneca

Seneca hat sich ausdrücklich mit der Übersetzung von οὐσία beschäftigt. Er führt *essentia* in *Epistulae*, 58, 6, als eine noch ungewohnte Übersetzung von οὐσία ein, er entschuldigt sich dafür und sagt, bereits Cicero hätte es als Übersetzung von οὐσία gebraucht:

*Ciceronem auctorem huius verbi habeo.*²

Wie R. Braun (169) vermutet, wird es wohl so sein, dass Cicero das Wort irgendwann einmal „ausprobiert“ im Weiteren aber nicht verwendet hat. Nach der Fortsetzung des Textes bei Seneca könnte es sein, dass auch ein gewisser Fabianus (ein sonst nicht weiter bekannter zeitgenössischer Stoiker) diese Übersetzung verwendet hat. Seneca fragt sich: *quomodo dicetur οὐσία. ...?*, wie soll man denn οὐσία übersetzen? Vorläufig wolle er es bei der gewählten bleiben lassen. Noch viel schwieriger als die Übersetzung von οὐσία sei die Übersetzung der einen Silbe ὄν, Seneca schlägt ‚quid est‘ vor. Er kommt auf die Gattungen der Stoiker zu sprechen, deren erste das *quid* sei (58,15):

Primum genus Stoicis quibusdam videtur ‘quid’; quare videatur subiciam. ‘In rerum’ inquirunt ‘natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complexitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam.’

² Cicero hat ja als erster auch *qualitas* für ποιότης gebildet, *Academica*, I 25.

Hier meint *substantia* den wirklichen Bestand gegenüber der blossen Vorstellung von etwas, *imago*. Beides zusammen macht das erste Genus bei den Stoikern aus, das *quid*. Im Gegensatz zu *essentia* führt Seneca *substantia* nicht ein, er erläutert es auch nicht. Es könnte sein, was R. Braun vermutet, dass das Wort auf Grund eines älteren vorphilosophischen Gebrauchs schon bekannt war.

Seneca gebraucht *substantia* in *Dialogi*, VII.7.4 (*De vita beata*) im Sinne von Realität, Bestand: In der Gegenüberstellung von *summum bonum* und *voluptas* zeige sich, dass das, was in Bewegung ist, eben keinen sicheren Bestand, keine *substantia*, habe. C. Arpe betont, dass *substantia* von Anfang an die Konnotationen Körper, Vorhandensein überhaupt, Wirklichkeit zukommen. *Substantia* kommt schnell, schon bei Seneca, zu weniger handgreiflichen Bedeutungen als ‚Reichtum‘ oder ‚Güter,‘ so etwa bedeutet es beispielsweise Seneca, *ep.* 87,40, das ‚Wesen der Sache,‘ Tertullian bezeichnet mit *substantia* das Sein Gottes (Braun, 167).

Tacitus um 100

Tacitus gebraucht *substantia* in *Dialogus*, 8,3 *sine substantia facultatum*, ‚ohne wesentliche Mittel.‘

Quintillian, Ende 1. Jh.

Im Rahmen der Stasis-Lehre, der Theorie über die bei einem Prozess zu nennenden Punkte und deren Reihenfolge, bezieht sich Quintillian auf die aristotelische Kategorienlehre (Quintillian, *Institutio oratoria*, III, 6, 23–24). Die erste Stasis, die Frage *an sit*, ist die Frage, ob die Tat tatsächlich begangen worden ist (*an sit*, περὶ οὐσίᾳς). An dieser Stelle übersetzt er die erste Stasis mit *essentia*, einen Stoiker Plautus zitierend. Auch II, 14,2, nennt er diesen, bezeichnet dessen Übersetzung *essentia* aber als hart wie auch VIII 3, 33:

Multa ex Graeco formata nova ac plurima a Verginio Flavo, quorum dira quaedam admodum videntur, ut 'queens' et 'essentia': quae cur tanto opere aspernemur nihil video, nisi quod iniqui iudices adversus nos sumus ideoque paupertate sermonis laboramus.

Quintillian, II 13, 1ff., fragt sich, wie weit man griechische Termini übersetzen soll, wie weit nicht. Er fragt sich das, weil er von der Rhetorik sprechen will: wie soll man ῥητορικὴ übersetzen? *Oratoria* sei vorgeschlagen worden, es handle sich aber eigentlich um *eloquentia*, er wolle es bei ‚rhetorice‘ belassen:

sed non omnia nos ducentes e Graeco sequuntur, sicut ne illos quidem quotiens utique suis verbis signare nostra voluerunt. (2) et haec interpretatio non minus dura est quam illa Plauti 'essentia' et 'queentia'³ sed non propria quidem; ...(3) nos ipsam nunc volumus significare substantiam, ut grammaticae litteratura est, non litteratrix quem ad modum oratrix...

³ Zu *queentia* Ausgangspunkt ist ‚*neque itur*‘ ‚es geht nicht.‘ Daraus wird das Verb *nequeo* ‚ich kann nicht‘ gebildet, die Negation weggelassen *queo* ‚ich kann.‘ Darauf ist die Reihe möglich *queo*, ich kann – *queens* – *queentia* das Vermögen, das Können, die Möglichkeit, = δύναμις

7 Anhänge

An anderen Stelle verwendet er *substantia*. In seinem Prooemium, 21, gibt Quintillian eine Inhaltsübersicht, da bedeutet *substantia* den eigentlichen Inhalt:

...*secundo prima apud rhetorem elementa et quae de ipsa rhetorices substantia quaeruntur tractabimus.*

Juristen

Bei Quintus Mucius Scaevola (1. Jh.) heisst es ‘Besitz,’ was auch der ursprünglich umgangssprachlichen Bedeutung im Griechischen entspricht. ...*cum iste Seius substantiam suam dissipat.* Gaius, *Institutiones*, II, 79, identifiziert *materia* und *substantia* (2. Jh.)

Apuleius, 2. Jh.

Bei Apuleius erscheint *essentia* einige Male als weniger gute Variante von *substantia* zur Übersetzung von οὐσία.

Tertullian um 200

Essentia ist eine Neubildung, die es nicht einfach hat, sich durchzusetzen, vielleicht wegen des fehlenden Partizips *essens*, denn immerhin sind 36 neue Wörter von 982 lateinischen Neubildungen bei Tertullian solche auf *-antia* oder *-entia*, das Suffix selbst war also fruchtbar und beliebt.

Tertullian (um 200) gebraucht als Übersetzung von οὐσία *substantia*: Martin von Ostheim zählt 467 Belege von *substantia* gegen 2 von *essentia*.⁴

Schon Tertullian hat den Gedanken *una substantia tres personae* in *Adversus Praxean* ausführlich begründet.

Marius Victorinus, M. 4. Jh.

Marius Victorinus hat *essentia* nur an zwei Stellen, hingegen spricht er sehr häufig vom *esse Dei, esse patris*. Ein *locus classicus* ist sein kurzer Satz in der kurzen Schrift *De Homoousio recipiendo*:

Esse Graeci οὐσίαν vel ὑπόστασιν dicunt, nos uno nomine latine substantiam.

Bei Augustin und Boethius ist dann die Frage, ob das an Gott, was Eines ist, die Gottheit, oder das, was vieles ist, die Personen in Gott, als *substantia* begriffen werden sollen oder nicht.

Augustinus, um 400

Augustinus nennt *essentia* „zu unserer Zeit schon gebräuchlich.“ Immerhin führt auch er das Wort ein in *De Trinitate* und erläutert seine Bildung. Er sagt, wie *sapientia* von *sapere*, *scientia* von *scire*, so sei *essentia* von *esse* abgeleitet. Nach heutigen Begriffen müsste man allerdings sagen, dass *sapientia* usw. nicht von *sapere*, sondern von *sapiens*, also vom Partizip abgeleitet

⁴ “Tertullian’s Use of Substantia, Natura, and Persona,” J. F. Bethune-Baker, in: *The Journal of Theological Studies*, Vol. 4, No. 15 (April, 1903), pp. 440-442. Siehe die minutiöse Darstellung bei Martin von Ostheim, 2008, 60f.

sind (so schon Demmel). Dann begreift man vielleicht die Hemmungen bei diesem Wort besser, denn *essens* gibt es nicht.

Augustinus sagt, *essentia* wäre die genauere Übersetzung von οὐσία, doch *substantia* sei üblicher. Augustinus verwendet aber beide Worte in der Regel synonym. Auch *natura* kann gelegentlich für beide eintreten.

Für die Frage nach der Trinität ist der Substanzbegriff von besonderer Bedeutung. Ich zitiere deshalb einige Stellen aus Augustinus, *De Trinitate*. Augustinus fragt, wie das Verhältnis zwischen Gott, Trinität, Vater, Sohn, Geist, zu denken sei. Ich übergehe die sachlichen Schwierigkeiten und referiere nur das sprachlich Relevante.

Dicunt quidem et illi ὑπόστασιν, sed nescio quid volunt interesse inter οὐσίαν et ὑπόστασιν ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine, unam essentiam tres substantias. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantia, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam *essentiam* vel *substantiam* (216,43ff.).

p. 428 führt Augustinus aus, dass Gott *substantia* sei, oder besser *essentia*, weil οὐσία.

De Trinitate, V, VIII, 10, p. 446, heisst es, *essentiam dico, quae οὐσία Graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus.*

Es ist also die *loquendi consuetudo*, die letztlich zur Übersetzung *substantia* führt, Boethius wird das bestätigen.

Augustinus weist darauf hin, dass die Griechen οὐσία auch ὑπόστασις nennen, *sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasin*, er sieht also zwischen den zwei Begriffen keinen Unterschied.

Zu ὑπόστασις und πρόσωπον siehe 261,1ff.

Itaque loquendi causa de ineffabilibus ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possimus dictum est a nostris graecis una essentia, tres substantiae, a latinis autem una essentia vel substantia, tres personae quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro, id est latino, essentia quam substantia solet intellegi (255,1ff.) ...

Es scheint passender zu sein, <bezüglich der Trinität> zu sagen, es seien drei Personen als drei Substanzen.“

Die Trinität sei nicht nach dem Beispiel von Gold zu denken, woraus verschiedene Dinge gemacht werden können (das Beispiel aus dem *Timaios*), Trinität ist nicht das, woraus die drei gemacht sind.

Augustinus, in *De Trinitate*, VII, VI, 264,69–70, setzt *substantia* und *essentia* synonym nebeneinander. Er erwähnt auch, dass diese Worte erst seit Kurzem in Gebrauch seien, vorher habe man dafür *natura* gesagt (264,74).

Die Trinität ist auch nicht nach dem Beispiel von drei Menschen zu denken, die als Menschen numerisch eine Natur haben. Trinität sei weder das Material noch die Natur Gottes:

Wir sagen, drei Personen seien eine *essentia*; aber wir sagen nicht, drei Personen seien aus derselben *essentia*, als ob *essentia* und *persona* hier je etwas verschiedenes wäre (265.99–100).

Boethius, um 500

In *Theologische Traktate* V,III, stellt Boethius seine Definition der Person vor:

...*reperta personae est definitio: 'naturae rationabilis individua substantia'*.

Darauf erläutert er die Begriffe *persona*, πρόσωπον, ὑπόστασις, substantia, essentia. Da heisst es:

Atque uti Graeca utar oratione in rebus quae a Graecis agitatae Latina interpretatione translatae sunt: αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται, id est: essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis verto individuus et particularibus substant.

Er übersetzt also οὐσίαι mit *essentiae* und ὑφίστανται mit *substant* (umsetzbar als *substantiae sunt*).

Als Resultat hält er am Schluss des Kapitels fest, dass die Trinität numerisch eine *essentia* habe, aber *tres substantias tresque personas* und fügt gleich bei, dass der *ecclesiasticus usus loquendi* verhindere, dass in Gott drei Substanzen vorhanden seien. Am Anfang des folgenden Kapitels stellt er es dem kirchlichen Sprachgebrauch anheim, wie man nun οὐσία und ὑπόστασις übersetzt haben wolle:

Quo vero nomine unumquodque oporteat appellari, ecclesiasticae sit locutionis arbitrium.

Dabei ist es bis heute geblieben.

Suarez zitiert Pseudo-Augustinus, *Über die Kategorien* (des Aristoteles), c. 5: „...ait substantiam graece dictam esse ὑποκείμενον“ – also nicht οὐσία.

Die Grundbedeutung von ὑπόστασις ist der Satz, der sich bildet, wenn eine Flüssigkeit mit zunächst unsichtbaren Schwebeteilchen stehen gelassen wird (Orangensaft, Urin). In der materialistisch orientierten Stoa wird es zum Terminus, nachträglich mit οὐσία geglichen.⁵

Calcidius, 293, in Long-Sedley, 2, § 44E, p. 267:

(1) ergo corpus universum iuxta Stoicos determinatum est et unum et totum et essentia. (2) totum quidem, quia nihil ei partium deest, unum autem quia inseparabiles eius partes sunt et invicem sibi cohaerent; essentia vero, quod princeps silva est omnium corporum per quam

⁵ Zu οὐσία = ὕλη, und *essentia* : *silva*, siehe *Index Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. IV, s. v. οὐσία, p. 107b–108a.

ire dicunt rationem solidam atque universam, perinde ut semen per membra genitalia. (3) quam quidem rationem ipsum fore opificem volunt, cohaerens vero corpus et sine qualitate, patibile totum et commutabile silvam sive essentiam.

C. de Vogel, *Greek Philosophy* III, 900a stimmt mit Calcidius fast wörtlich überein, griechisch, als Zitat von Zenon bezeichnet.

C. de Vogel, *Greek Philosophy* III, § 997 Zitat aus Simplicios, der Stoiker referiert: sie hätten vier oberste Kategorien, die erste sei ὑποκείμενον (: diese entspricht der οὐσία bei Aristoteles)

7.2 Φύσις, *natura*

Natura und φύσις haben einerseits zwei verschiedene Wortstämme, φυ- und na-, andererseits zwei verschiedene Suffixe, -σις und -tura.⁶ Beide Suffixe sind deverbativ und bezeichnen entweder die Tätigkeit oder deren Resultat. Das Suffix -tura wird auch zur Bildung des Partizips Futur Aktiv verwendet.

Stamm	Suffix
φύ- faktitiv: hervorbringen medial: wachsen	-σις nomen actionis und Resultat
na- geboren werden	-tura, oft neben -tus Vorgang, Tätigkeit Resultat

Tabelle 7.1: physis / *natura*

Die Wurzel für φυ- erscheint in verschiedenen indogermanischen Sprachen, im Altindischen für Substantive, die ‚Erde,‘ ‚Welt,‘ ‚Sein‘ bedeuten, im Lateinischen bei *fio*, ich werde, *fui*, ich bin gewesen, im Althochdeutschen *buan*, ‚wohnen, bebauen,‘ und sie liegt auch unserem ich ‚bin‘ zu Grunde.

Die Wurzel *na- bedeutet ‚geboren werden,‘ sie liegt auch dem Griechischen γί-γν-ομαι, ich werde, zu Grunde, dem lateinischen *gigno*, ich erzeuge, ich bringe hervor, und *gnatus*, Sohn, basierend auf der Wurzel *gen-, die in vielen indogermanischen Sprachen in vielen Worten vertreten ist. Für *natura* geben A. Ernout / A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967, die Bedeutungen „1° action de faire naître, naissance ...; 2° nature, caractère naturel (sens propre et figuré), ...“ *Natura* bedeutet also zunächst Geburt, dann auch Natur im heute üblichen Sinne, Wesen, Beschaffenheit.

⁶ Beispiele: *natura, cultura, statura, pictura, iactura, creatura, piscatura, coctura, tonsura, censura, laesura, scissura, fissura, usura, clausura* und viele andere mehr.

Φύσις gehört ins eher abstrakte Bedeutungsfeld von ‚sein‘ und ‚werden‘; das Wort bezeichnet auch, was in diesem Werden dann geworden ist, *natura* gehört ins konkretere Bedeutungsfeld ‚Geburt‘ und die Bestimmungen, die sich für das jeweilig Gewordene daraus ergeben.

Die Lateiner haben ein eigenes Wort als Übersetzung des griechischen gefunden, im Deutschen hat Notker eine Lehnübersetzung gemacht. Notker unterscheidet erschaffene und nicht erschaffene Natur.

Die Natur hat sich aber durchgesetzt. Anaburt wäre die wörtliche Übersetzung gewesen.

7.3 Der Unterschied zwischen Aristoteles und Newton in moderner Sicht, ein Beispiel

Dieses Skript ist die Mitschrift des Kurses ‚Einführung in die theoretische Physik 1‘ aus dem Wintersemester 2001/2002 an der Ruhr Universität Bochum. Gehalten wurde sie von Dr. Horst Fichtner, bearbeitet von Florian Bendl und Patrick Sturm.

Zitat:

Kapitel 3

Anwendungen in der Newtonschen Mechanik

3.1 ‚Aristoteles - Axiome‘

Die Mechanik nahm ihren Anfang mit Aristoteles (384 ? 322 v.Chr.) und wurde aufgrund und in Übereinstimmung mit der Alltagserfahrung entwickelt:

- Zur Aufrechterhaltung einer Bewegung wird eine Kraft benötigt
- Geschwindigkeit ist proportional zur Kraft
- Bewegung ist ein Prozess (und ein Zustand)

Obwohl diese Aussagen erfahrungsgemäss ‚plausibel‘ erscheinen sind sie !!!FALSCH!!! und eignen sich nicht als Grundaxiome!

3.2 Newtonsche Axiome

Der Beginn der ‚modernen Mechanik‘ bzw. der Theoretischen Physik hatte ihren Einzug mit Isaac Newton (1643 ? 1727) und der Veröffentlichung seiner *Principia*.

- Jeder Körper verharrt im Zustand der Ruhe oder aber der gleichförmig geradlinigen Bewegung, wenn er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird seinen Bewegungszustand zu ändern.
- Die Änderung der Bewegung ist zu der Einwirkung der bewegenden Kraft proportional und geschieht nach der Richtung derjenigen geraden Linie, nach welcher jene Kraft wirkt.

- Die Wirkung ist stets der Gegenwirkung gleich; oder die Wirkung zweier Körper aufeinander sind stets gleich und von entgegengesetzten Richtungen

Zitatende

7.4 Metaphysik E 1

Referat von *Met. E 1*:

Jedes spezifische Wissen bezieht sich auf einen je eigenen Bereich des Seienden. Davon handelt es dann, nicht aber vom Seienden als Seienden oder vom Seienden als solchem. Diese einzelnen Arten oder Weisen von Wissen befassen sich nicht mit der οὐσία, von der sie handeln, auch nicht davon, ob es dergleichen gebe oder nicht, das nehmen sie je als gegeben an. Für diese zwei Fragen bedürfte es einer anderen Weise, es zu abklären (ἄλλος τρόπος τῆς ζητήσεως).

So steht es also auch mit der *Physik*, die vom Seienden handelt, das bewegt ist, und das Prinzip der Bewegung und Ruhe in sich selbst hat. Dieses Wissen ist nicht poetisch, es dient nicht der Herstellung von etwas, und im Gegensatz zu den Naturdingen das Prinzip der Bewegung hergestellter Dinge ist ausserhalb ihrer. Dieses Wissen hat auch nicht mit Handeln zu tun, es ist also nicht praktisch, das Prinzip des Handelns ist προαίρεσις, Wahl, und dieses Prinzip liegt im Handelnden.

Auch in der *Physik* muss das τί ἦν εἶναι, das Sein, und der λόγος, die gedankliche Bestimmung, des entsprechenden Seienden klar sein, sonst geht man leicht in die Irre.⁷

Ist das Naturseiende vom Typ des Stupsnasigen oder vom Typ des Hohlen? – Wenn alles Naturseiende vom Typ des Stupsnasigen ist, ist klar, wie vorgegangen werden muss, es muss nämlich konsequent die ὅλη mit in die Betrachtung einbezogen werden. Es ist auch klar, dass auch die Seele eines ihrer Themen sein muss, denn auch diese ist nicht ohne ὅλη.

Wenn *Physik* nicht von der Art des poetischen und nicht von der Art des praktischen Wissens ist, dann ist es ein theoretisches Wissen. Auch die *Mathematik* ist ein theoretisches Wissen: was ist der Unterschied zwischen beiden? Der Unterschied liegt im Seienden, womit sie sich beschäftigen, *Mathematik* beschäftigt sich mit unbewegt Seiendem, *Physik* mit bewegttem und abtrennbaren Seienden, sei es vergänglich oder unvergänglich. Zieht man die Linie weiter, kann man fragen, ob es auch ein unbewegt, unvergänglich und abtrennbar Seiendes gebe. Gäbe es dergleichen, so wäre das jedenfalls ein überragend Seiendes – man könnte es nahezu göttlich nennen – und das Wissen darum ein primäres Wissen.

⁷ Zum τί ἦν εἶναι, dem *sein* im eigentlichen Sinne, wie es in der Frage τοῦτί τί ἦν τὸ πρῶγμα; gemeint ist, mit den Kennzeichen der Einzelheit, Bestimmtheit, Unmittelbarkeit, Wesentlichkeit, siehe E. Sonderegger, 2012, 180–190.

Wenn man schon dabei ist, über dergleichen nachzudenken, könnte man sich auch noch fragen, ob dieses Erste Wissen, diese Erste Philosophie, wie das übrige Wissen, sich auch nur mit einer beschränkten, einzelnen Art des Seienden, mit einem beschränkten Gebiet befasst oder nicht, denn diesen Unterschied gibt es ja auch in der Mathematik (Mathematik überhaupt gegenüber z. B. Geometrie). Auf Grund von dem, was am Anfang über das je einzelne Wissen gesagt worden ist, ist klar, dass diese Art des Wissens nicht aus einer schlichten Verallgemeinerung über die vielen Seinsbereiche hervorgeht, sondern dass sie statt das Seiende als dieses oder jenes (als Haus, als Lebewesen usw.), sondern das Seiende als Seiendes betrachtet, das ist ein völlig neuer Gesichtspunkt.

Falls aber diese Fragen gar nicht gestellt werden können, falls es keine solche οὐσία gibt, dann wäre die Physik die Erste Philosophie. Dass das aber nicht der Fall ist, zeigen die Bücher ΖΗΘ der *Metaphysik*, die eben diese Frage nach der οὐσία stellen und beweisen, dass diese Frage sinnvoll gestellt werden kann. Im Weiteren kommt das frühe Buch *Met. Α* dazu, wo in einem spekulativen Entwurf gezeigt wird, dass diese Frage keineswegs in einer theologischen Antwort mündet, sondern die νόησις dieses unbewegt und angestrebte Bewegende ist.

7.5 *Ontological commitment*

Aus dem Artikel „Ontological Commitment“ der *Stanford Encyclopedia of Philosophie*:⁸ zitiere ich einige Sätze:

The ontologist asks: What entities or kinds of entity exist? Are there abstract entities, such as sets or numbers, in addition to concrete entities, such as people and puddles and protons? Are there properties or universals in addition to (or instead of) the particular entities that, as we say, instantiate them? ...

The meta-ontologist asks (among other things): What entities or kinds of entity exist according to a given theory or discourse, and thus are among its ontological commitments? ...

A criterion of ontological commitment, then, is a pre-requisite for ontological inquiry. ...

The ontological commitments of a theory, then, are just the entities or kinds of entity that must exist in order for the theory to be true. ...

The locus classicus for Quine's criterion is "On What There Is". Quine writes:

A theory is committed to those and only those entities to which the bound variables of the theory must be capable of referring in order that the affirmations made in the theory be true.⁹ (Quine 1948: 33) ...

⁸ Bricker, Phillip, „Ontological Commitment“, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/ontological-commitment/>>.

⁹ "Similar statements of the criterion occur in Quine (1951a: 11, 1951b: 67, 1953: 103, 1960: 242). Quine sometimes uses the slogan: "to be is to the value of a variable" (Quine 1948: 15). But the lack of explicit reference to a theory has the potential to mislead."

It would be more perspicuous to speak simply of the existential implications, or ontological presuppositions, of a theory. But ‘ontological commitment’ is well entrenched, and it would be pointless to try to avoid it. ...

7.6 Topische Einstellung

Zum Hintergrund der topischen Einstellung, in welcher Aristoteles die Texte, welche später die *Metaphysik* ausmachen, siehe meinen Kommentar zu *Metaphysik Z*, 2012, Kapitel I 2 „Platonische Vorgeschichte“ und 3 „Vorbereitungen des Aristoteles für die Frage nach dem Sein.“ Hier soll eine Übersicht darüber gegeben werden, worin die topische Einstellung besteht. Die Darstellung bezieht ihr Material primär natürlich aus der *Topik*, aber auch die Praxis des Aristoteles wird dafür einbezogen.

Philosophie findet im Gespräch statt, sagt Plato, und er realisiert das auch mit der Figur des Sokrates. Aristoteles steht Sokrates nicht mehr zur Verfügung, da die Pragmatien eine andere Textgattung sind. Doch, dass Philosophie im Gespräch stattfindet, ist auch die Überzeugung des Aristoteles. Er ersetzt die Figur des Sokrates und seine Funktion in den Dialogen Platons durch die Regeln der *Topik*.

Grundlage der topischen Einstellung ist die Tatsache, dass alles, was wir sagen und denken, Meinungen sind, die auf ihre Gründe hin befragt werden können. Allerdings gibt es auch Meinungen, die offensichtlich so dumm und falsch sind, dass es sinnlos ist, sie auf ihre Gründe hin zu befragen. Zudem gibt es Prinzipien des Gesprächs (ἀληθῆ καὶ πρῶτα, *alethe kai prota Topik A 1, 100b1*), die nicht deduziert werden können; sie bedürfen einer eigenen Methode um entdeckt zu werden, sie sind der Reflexion in der topischen Einstellung zugänglich und können so ausdrücklich gemacht werden. Zu dergleichen Erstem soll die Methode der *Topik* und die topische Einstellung führen (*A 2, 101a35–36*).

Weil die Grundlagen und Voraussetzungen des Gesprächs über ein bestimmtes Thema das Ziel sind, ist die jeweilige Frage oder Behauptung sowohl vom Standpunkt des Fragenden als auch von dem des Behauptenden zu untersuchen, denn deren Interessen sind verschieden.

Aristoteles nennt in *Topik A 13* vier Mittel, die er anwenden will:

1. προτάσεις λαβεῖν, *protaseis labein*, das zu Befragende oder Behauptete ist in eine zitierbare Form zu bringen und in die eigene Terminologie zu übersetzen
2. πολλαχῶς λέγεται, *pollachos legetai*, es ist zu beachten, dass das, was gesagt wird, in mehrererlei Bedeutungen gesagt werden kann
3. διαφορὰς εὔρειν, *diaphoras heurein*, diese Vielheit ist zu unterscheiden, Begriffe müssen einheitlich verwendet werden
4. ἡ τοῦ ὁμοίου σκέψις, *he tou homoiou skepsis*, es müssen Ähnlichkeiten unterschieden werden

Die Anwendung dieser Methode findet sich in vielen Pragmatien, besonders prägnant in den sogenannten Doxographien (siehe dazu Sonderegger, 2012, I, 3.4). Diese exponieren die bestehenden Meinungen, prüfen sie und überprüfen auch die Vollständigkeit des eigenen Ansatzes. Und, das Hauptresultat, sie betten die vorliegende Diskussion in eine Tradition ein.

Es folgt, dass die gefundenen Resultate nicht behauptet werden sollen, sonst wären wir ja wieder am Anfang, an dem die Untersuchung in der topischen Einstellung gemacht werden müsste, sondern die Resultate sind nur noch darzustellen als Resultate der Reflexion. Das ist das unbehauptende Denken.

Ein Mittel, dieses durchzuführen, sind die Anführungen, d. h. Termini, die aus der Umgangssprache entwickelt worden sind, wie τὸ οὐ ἕνεκα, τὸ τί ἐστίν; τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ ἐξ οὗ, to hou heneka, to ti estin?, to ti en einai, to ex hou etc. etc. (viele Details dazu in Sonderegger, 2012, I, 3.2. „Anführungen“) Ein grosser Teil der Aristotelischen Terminologie ist in dieser Weise entstanden, Platon hat im *Sophistes* mit den Ausdrücken tauton, τὰυτόν und θάτερον, thateron (Identität und Differenz) das Vorbild dafür abgegeben.

Zur Methode und zur Ausbildung der topischen Einstellung gehören ebenfalls verschiedene Tests.

Zum einen ist zu prüfen, zu welcher Kategorie der in Frage stehende Gegenstand gehört, je nachdem ist *sein* in der Aussage darüber verschieden zu bewerten; es ist zu prüfen, in welchem Allgemeinsgrad das Prädikat gesagt wird, als ὅρος, ἴδιον, γένος oder συμβεβηκός, horos, idion, genos, symbebekos. Hauptgegenstand der *Topik*) ist es, Methoden zu entwickeln, dies zu prüfen. Schliesslich, da es darum geht, für eine Behauptung Gründe beizubringen oder zu widerlegen, muss auch geprüft werden, in welchem Sinne das Behauptete oder Erfragte Grund ist.

7.7 Konkordanz Physik Γ 1–2

Satznummern,		Ross OCZ	Bekkerzahlen
Ross OCT	Bekkerzahlen	Ross OCZ	Bekkerzahlen
1.1	200b12–15	1.11	201a8–9
1.2	200b15–16	1.12	201a9–15
1.3	200b16–20	1.13	201a15–16
1.4	200b20–21	1.14	201a16–19
1.5	200b21–25	1.15	201a19–23
1.6	200b26–28	1.16	201a23–25
1.7	200b28–32	1.17	201a25–239
1.8	200b32–201a3	1.18	201a29
1.9	201a3–6	1.19	201a29–201b3
1.10	201a7–8	1.20	201b3–5
		1.21	201b5–13
		1.22	201b14–15
2.1	201b16–18		
2.2	201b18–24		
2.3	201b24–27		
2.4	201b27–33		
2.5	201b33–35		
2.6	201b35–202a3		
2.7	202a3–5		
2.8	202a5–9		
2.9	202a9–12		

Index Nominum

- Abel, 129, 130
Ackrill, 21
Aischylos, 147
Albertus Magnus, 46, 85
Anscombe, 28
Anselm, 35
Apel, 39
Apuleius, 150
Arendt, 96
Aris, 34
Arpe, 148, 149
Augustinus, 38, 46, 75, 78, 151
- Backes, 75, 76
Bacon, 27, 62, 68, 69
Baghdassarian, 41
Balme, 13, 26, 66
Barnes, 21, 25
Bauer, 131
Baumgarten, 42
Bekker, 37
Benardete, 45
Bentham, 28
Berger, 130
Berschlin, 34
Birch, 27
Blumenb, 69
Blumenberg, 26
Boeckh, 37
Boethius, 34, 46, 47, 75, 76, 151, 152
Bonitz, 37
- Bordt, 15
Brague, 135
Braun, 148, 149
Brentano, 37
Bricker, 156
Brinkmann, 117
Brusniak, 22
- Calcidius, 152
Campbell, 91, 92
Carnap, 97, 117
Chisholm, 45
Cho, 13, 89
Chrysipp, 74
Cicero, 51, 74, 148
Cohoe, 57
Collinge, 147
Corcilius, 15, 21, 24, 98, 117, 135
Courtine, 148
Crombie, 27
- Daoud, 132
De Konninck, 52
de Vogel, 153
Demmel, 148
Demokrit, 89
Descartes, 47, 68
Devereux, 14, 113
Diels-Kranz, 73
Dierse, 131
Dingler, 68
Diogenes Laertios, 74

Index Nominum

- Dirlmeier, 69
Dreyer, 34
Drieschner, 93
Dumoulin, 48
Dörrie, 148
Düring, 15, 21, 37
Düsing, 22
- Einstein, 94
Epikur, 51
Ernout-Meillet, 153
- Fazzo, 30, 41
Feyerabend, 39, 71, 131
Fichtner, 154
Fluck, 47
Fonfara, 47
Frede, 22, 28
Funke, 131
Fässler, 132
Förster, 42
- Gadamer, 25, 31
Gaius, 150
Galilei, 26, 69, 84, 85, 93
Gemelli, 73
Goodman, 39, 130, 139
Gottheld, 66
Gotthelf, 13, 26, 89
Grassi, 69
Grosseteste, 27
Guthrie, 21
Guz, 22
Göcke, 9
- Habermas, 70
Hager, 25
Halfwassen, 22
Hamlyn, 45
Hankinson, 25
Hauffe, 95
- Hegel, 37, 38, 42, 45, 47, 58, 92, 104, 117
Heidegger, 13, 25, 31, 32, 73, 124, 127
Heinemann, 25, 26
Heinimann, 73
Heisenberg, 84, 85
Helmholtz, 62
Heraklit, 73
Herodot, 73, 147
Hesiod, 51, 85
Heuer, 95
Hippokrates, 66, 97
Homer, 47, 56, 73
Honnefelder, 34
Hoyningen-Huene, 138
Husserl, 59, 138, 139
Höffe, 133
Hübner, 22, 23
- Isidor, 48
- Jaeger, 37, 41, 113
Jaulin, 41
Johannes Paul II, Papst, 13, 35
Jones, 68
Judson, 41
- Kanat, 126
Kant, 29, 42, 47, 65, 69, 81, 90, 110, 125,
126, 134, 135
Kepler, 93
Kirchhoff, 93
Kirk-Raven, 73
Kluxen, 35
Kopernikus, 93
Krause, 95
Kremer, 25
Kripke, 124
Kuhn, 27, 91, 123
Kullmann, 13, 25–27, 31, 66, 68, 89
Kühner-Gerth, 48

- Laks, 14, 113
Lauth, 68
Leduc, 29
Lefebvre, 41
Leibniz, 29
Lennox, 13, 66, 89
Leo, Papst, 13, 35
Lewis, 124
Lindén, 15
Linné, 84
Long-Sedley, 74
Lorenzen, 84
Loux, 45
Lukrez, 74
Luther, 124
Löwe, 34
- Mach, 26
Mansfeld, 51
Marius Victorinus, 150
Maxwell, 93
Mayor, 94
Meadows, 86
Meinong, 37, 48
Menn, 41
Menzel, 124
Mill, 28, 60, 66, 68, 69
Mittelstrass, 45
Mong Dsi, 133, 134
Montesquieu, 131
Most, 14, 113
Mühlleitner, 95
Müller, 93
- Nagel, 32
Neurasth, 86
Neurath, 86
Neusüss, 131
Newton, 93, 98
Niehuhr, 37
- Nizolius, 29
Notker, 75, 76, 154
- Oehler, 21
Osterhammel, 33
Owen, 22
- Parmenides, 96, 107, 108
Patzig, 28
Paulus, 124
Pelz, 9
Philodem, 51
Philoponos, 57
Planck, 84
Plantinga, 124
Plautus, 74
Plotin, 35
Plotin, 116, 127
Popper, 86
Porphyrius, 34
Prolemaios, 66
Pronay, 48
Ptolemaios, 85
- Queloz, 94
Quine, 124, 156
Quintillian, 148–150
- Randers, 86
Ranke, 32
Rapp, 15, 21–23, 26, 117, 135
Ratke, 134
Reale, 52
Regenbogen, 69
Romero, 80, 91, 92, 125, 138
Rorty, 39, 130
Ross, 15, 41, 102, 113
Rust, 15, 131
- Sareiter, 68
Scaevola, 150

Index Nominum

- Schelling, 92
Schelsky, 137
Schmitz-Forte, 95
Schneider, 62
Schwegler, 37
Schwyzer, 48
Schölderle, 131
Scotus, 78
Seckler, 35
Seeck, 26, 66
Sen, 131
Seneca, 148, 149
Sidgwick, 28
Simplikios, 57, 153
Smith, 45
Spinoza, 32, 78
Stettler, 94
Strawson, 45
Streubel, 45
Stückelberger, 66, 69, 89
Suarez, 42, 43, 152
Sullivan, 45
Surrmanski, 46
Szczurko, 22
Szlezàk, 113
- Tacitus, 148, 149
Tempier, Bischof, 35
Terenz, 74
Tertullian, 46, 149, 150
Theodor, Bischof, 34
Theophrast, 14, 58, 66, 96, 108, 109, 113
Thomas von Aquin, 35, 42, 43, 46
Timme, 25, 26
Trendelenburg, 37
Tricot, 52
Tuninetti, 34
- Ueberweg, 21
- van Inwagen, 45
- van Raalte, 113
Vierkorn-Rudolph, 95
Vollhardt, 91
von Fritz, 69
von Ostheim, 148
Vulgata, 148
- Whitehead, 131
Wieland, 13
Wildberg, 24
Wilhelm von Moerbeke, 35
Wittgenstein, 125
Wolff, 42–44, 47
- Zeller, 37
Zenon, 74