

Von der Substanz zur Reflexion

Zum Gang der europäisch-abendländischen Metaphysik

Von Nikolaus Lobkowicz, Eichstätt

Obwohl dergleichen aus der Sicht eines Philosophen vom Fach stets ein Unterfangen ist, das sich dem Einwand aussetzt, zu wenig auf Details einzugehen und insofern oberflächlich zu sein, möchte ich in diesem Vortrag¹ versuchen, eine Entwicklung der abendländisch-europäischen Metaphysik zu skizzieren, die von Platon und Aristoteles über die Neuplatoniker und dann Thomas von Aquin bis zu dem führt, was heute von Metaphysik übriggeblieben ist und dessen größten Vertreter Hegel und seine Erben sind.

Da es um Metaphysik geht, will ich damit beginnen, kurz darzustellen, was die philosophische Klassik, also die Antike und das Mittelalter, darunter verstand. Nach einer alten, freilich historisch nicht im einzelnen belegten Tradition war die ursprüngliche Bedeutung von »Metaphysik« *ta biblia ta meta ta fysika*, »die Bücher, die jenen über die Natur folgen«. Laut dieser Tradition² hatte Andronikus von Rhodos, das 11. Haupt der aristotelischen Schule, der die erste Gesamtausgabe der hinterlassenen Texte des Schulgründers zusammenstellte, die Schriften des Aristoteles so geordnet, wie sie bis heute in Gesamtausgaben zu finden sind: beginnend mit der Logik über die Naturphilosophie bis zur Ethik, Politik und Rhetorik. Nach dieser Regelung erscheint die Metaphysik als eine Art Anhängsel zur Naturphilosophie, als 14 Bücher, die jenen über die Natur folgen. Doch nach einer anderen Tradition, die fast ebenso alt wie die erste ist, muß man sich sogleich fragen, warum diese 14 Bücher, die von Aristoteles wohl nie als ein geschlossenes Werk konzipiert waren, gerade an dieser Stelle, nach der Naturphilosophie unmittelbar vor dem Beginn der praktischen und dann poetischen, jener über das Herstellen, placiert wurden. Die Antwort lautet: weil »Metaphysik« nicht nur »die Bücher, die jenen über die Natur folgen«

¹ Er geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Sommer 1993 in Wildbad Kreuth vor Stipendiaten der Hanns-Seidel-Stiftung gehalten habe. Da er auch didaktische Elemente enthält, habe ich die äußere Form des Vortrages belassen.

² Die älteste Liste der Werke des Aristoteles, jene von Diogenes Laertios aus dem 3. Jahrhundert n. Chr., erwähnt den Titel »Metaphysik« nicht, obwohl sie das V. Buch aufzählt. Vorlage des Diogenes ist vermutlich die Sammlung der Biographien von Hermippos aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Der Ausdruck scheint erstmals von Nikolaos von Damaskos, einem Freund des Kaiser Augustus gebraucht worden zu sein, der ein Buch über die Philosophie des Aristoteles geschrieben hat. Die Geschichte von Andronikos v. Rhodos geht auf die Scholion zur *Metaphysik* von Theophrast zurück.

besagt, sondern angesichts der Mehrdeutigkeit von *meta* auch »die Bücher, die sich mit jenem befassen, was jenseits der Natur liegt«. ³ Und in der Tat befaßt sich die aristotelische Metaphysik mit zwei Themen: einerseits mit den reinen Geistern und Gott, andererseits mit dem Seienden als solchen. Heidegger hat deshalb vom »ontologischen Wesen« der klassischen Metaphysik gesprochen ⁴, hat sich aber offenbar nie eingehender mit der Frage befaßt, wie der Zusammenhang zwischen Ontologie, der Lehre vom Seienden, und der philosophischen Theologie entsteht. Er entsteht wie folgt. Wenn wir, von der Philosophie der Natur herkommend, die Frage stellen: »Was ist nun im eigentlichen Sinne« bzw. »Was bedeutet es zu sein« oder »Was ist genau das Seiende«, stehen wir vor zwei möglichen Alternativen. Entweder sind wir bei unserem Studium der Natur nie etwas anderem als Materiellem, Naturseienden begegnet. Dann besagt »seiend« soviel wie »naturhaft oder materiell«. Oder wir haben uns, wie Aristoteles es im letzten, dem achten Buch der Physik getan hat, überzeugt, daß Naturhaftes oder doch etwas an diesem nur durch Geistiges zu erklären ist, im Falle des Aristoteles: es einen ersten unbewegten Bewegter gibt. Dann bedeutet »seiend« das zu sein, was ebenso im Reich des Materiellen wie im Reich des Immateriellen an dem, was ist, vorzufinden ist. ⁵

Thomas von Aquin wird dies später so darstellen, daß, damit Metaphysik möglich sei, die wahre und begründete Aussage möglich und berechtigt sein müsse, daß »zu sein« nicht zwingend »materiell zu sein« besage ⁶. Metaphysik beweist also nicht die Existenz Gottes oder des Immateriellen, sondern setzt einen solchen Beweis voraus. Setzt man aber diesen Beweis voraus, wird die Metaphysik zum Versuch, darüber zu sprechen, was allem, das ist, mag es nun materiell sein oder nicht, zukommt, und zugleich nach den letzten, ihrem Wesen nach geistigen Ursachen der Naturwesen und am Ende gar alles Seienden zu fragen. Die Lehre vom Seienden als solche und die Lehre von Gott und den geistigen Wesen gehören so in ein und dieselbe Disziplin. Wissenschaft versucht, das Umfassendste und Allgemeinste, eben das Seiende, aus den ersten, letzten, jedenfalls höchsten Ursachen zu erklären. Da diese Ursachen nie der Erfahrung zugänglich sind, sondern nur erschlossen werden, wird dieses Erklären freilich etwas ganz Einmaliges sein: man wird letztlich nur zeigen können, wie die Ursachen aussehen, nicht, wie sie verursachen und erklären ⁷. Metaphysik ist eine Grenzwissenschaft.

³ Über diese Frage gab es in der Antike eine Kontroverse. Während Alexander von Aphrodisias und der Neuplatoniker Asklepios meinten, der Ausdruck »Metaphysik« verdanke sich ausschließlich dem Umstand, daß die fraglichen Texte sich mit dem Göttlichen bzw. den von der Materie getrennten Wirklichkeiten befaßt, wiesen Simplicios in seinem Kommentar zur aristotelischen *Physik* und ein anderer, unbekannter Autor eines Kommentars zu den *Kategorien* darauf hin, daß die Bücher über metaphysische Fragen aus systematischen Überlegungen hinter die Bücher über Naturwirklichkeiten zu stehen kamen. Als ein Wort scheint »Metaphysik« erstmals von Hesychios im 6. Jahrhundert n. Chr. gebraucht worden zu sein; dem Mittelalter wurde dieser Ausdruck von Averroës vermittelt.

⁴ Vgl. z. B. *Was ist Metaphysik?*, 7. Aufl. Frankfurt 1955, S. 19 ff.

⁵ Vgl. dazu meinen Beitrag in H. Burkhardt, B. Smith, Hrsg., *Handbook of Metaphysics and Ontology*, München 1991, Bd. II, 528 ff.

⁶ In *Boethium De Trinitate* 5, 3.

⁷ Es ist zuweilen bezweifelt worden, daß Aristoteles dies so deutlich gesehen hat, wie als Erster Avicenna und später Thomas es sahen. So hat Werner Jaeger (*Aristoteles*, Berlin 1923, 217 ff.) gemeint, der junge,

Ich füge hinzu, daß solche Überlegungen zum Wesen der Metaphysik bei Aristoteles höchstens in Andeutungen zu finden sind und sie auch bei den Denkern der Hochscholastik kaum ausgeführt werden. Der Grund hierfür ist einfach: die Möglichkeit von Metaphysik im Sinne eines »über das Erfahrbare hinaus zu denken« stand noch nicht in Frage. Es ging nur darum zu zeigen, was Metaphysik ist, nicht wie sie überhaupt möglich sein soll. So ist das, was ich eben ausführte, kaum mehr als Reflexionen von uns Spätlingen, nicht Paraphrasen der klassischen Philosophie.

Was ist nun also das Seiende? Aristoteles stellt diese Frage ganz ausdrücklich im 7. Buch der Metaphysik und führt sogleich aus, daß sie nur bedeuten könne: »was ist die *ousia*?«, das, was die Scholastik »Substanz« genannt hat⁸. Man muß einen Augenblick innehalten und sich fragen, was denn diese Frage genau besagt. Die Vorsokratiker hatten gefragt, was denn die *aitia*, die erklärende Ursache von allem sei⁹. Die Antworten machen die Geschichte der Vorsokratik aus: das Wasser, die Luft, das Feuer, der *nous*, die Elemente, die Atome. Bei Platon sind es am Ende nur »die Ideen«: die Idee des Adlers, die Idee des Menschen, die Idee des Guten. Ideen, so etwas wie zu Ansichseiendem umgedeutete Allgemeinbegriffe, Inhalte, sind das eigentlich Wirkliche. Was wir hier in unserer Welt antreffen, der Mensch oder ein guter Mensch sind bloß Schatten dieser Wirklichkeiten, genauer Partizipationen, Teilhaben. Im eigentlichen Sinne Seiend ist nicht dieser Mensch oder diese Kuh, sondern *der* Mensch, *die* Kuh, und am Ende die Idee aller Ideen, jene des Guten. Aristoteles hält diese Auskunft aus einer Reihe von Gründen für unplausibel¹⁰. Er kehrt zum common sense zurück und sagt: im eigentlichen Sinne seiend ist, wie wir doch alle wissen, dieser Mensch und diese Kuh. Die Wirklichkeit ist eine geordnete Menge

noch von Platon abhängige Aristoteles habe als Gegenstand der Metaphysik Gott gesehen und erst später gemeint, das *on he on* sei dieser Gegenstand; zuweilen hat man sogar gemeint, der berühmte Anfang des IV. Buches der *Metaphysik* habe Gott als das Seiende vor Augen, dem alle anderen Seienden ihr Sein verdanken. Zuweilen ist auch nahegelegt worden, bei Aristoteles sei Gotteserkenntnis Erkenntnis des Seienden als solchem, weil Gott das Seiende schlechthin ist, so etwa O. Hamelin in *Le Système d' Aristote*, Paris 1920, 405. Dabei hat man übersehen, wie Aristoteles theoretische Wissenschaft versteht: sie hat einen Gegenstand, dessen Eigenschaften durch die Ursachen erklärt werden. Daß *to on* ein analoger Ausdruck ist und deshalb, wie Aristoteles im 2. Kapitel des IV. Buches ausführt, keine Gattung sein kann, ist kein überzeugender Einwand. Obwohl ihm die Begrifflichkeit fehlte, um dies darzustellen (A. kann noch nicht zwischen Begriff einerseits, Art oder Gattung andererseits unterscheiden), ist für Aristoteles der Gegenstand einer Wissenschaft letztlich stets ein Begriff, nicht die Wirklichkeit, die er faßt. Allein deshalb ist ja eine *Erklärung* durch Herleitung aus den Ursachen möglich. Etwas schwieriger ist es, dem Einwand zu begegnen, daß der Gott des Aristoteles doch kein Schöpfer und streng genommen nur Ursache der *kinesis* sei. Aber er ist eben Ursache der Bewegung nicht als Motor, sondern als *telos*, was oft übersehen wurde, und Aristoteles scheint, obwohl er diesen Begriff kritisiert hat, nach einer Ursächlichkeit nach der Art der *methexis* gesucht zu haben: Gott *ist*, was andere Seiende bloß haben.

⁸ 1028 b 2ff. Heidegger hat diesen Satz oft erwähnt und gelegentlich auch zitiert, dabei aber stets verschwiegen, daß er keine Frage, sondern eine Aussage ist: die seit jeher und auch jetzt und immer gestellte und bezweifelte Frage, was denn das Seiende sei, ist die Frage danach, was die *ousia* ist. Man übersetzt diesen Ausdruck wohl am besten mit »das Seiendsein« oder »die Seiendheit«. Im Alltagsgriechischen besagt der Ausdruck »Besitz« oder »Habe«.

⁹ Insofern besteht ein Zusammenhang zwischen der Grundfrage der aristotelischen *Metaphysik* und der Darstellung der Vorsokratiker im I. Buch; Aristoteles will da mehr als bloß seine vier »Ursachen« entfalten.

¹⁰ Die Kritik der platonischen Ideenlehre ist vor allem in den zwei letzten Büchern der *Metaphysik* enthalten.

von ganz konkreten Individuen, die aufeinander bezogen sind. Aber er kann zugleich nicht umhin, das Berechtigte an Platons Ideenlehre anzuerkennen: diese ganz konkreten, je einmaligen Individuen haben Vieles gemeinsam. Dieser Mensch und jener Mensch sind beide Menschen. Wie entkommt man der problematischen Vorstellung Platons, daß diese konkreten Individuen nur an etwas partizipieren, das am Ende dann das wirklich Seiende ist? Die Antwort des Aristoteles ist zugleich so trivial und so originell, daß wir bis heute Schwierigkeit haben, sie richtig zu fassen und vor allem sie im Denken durchzuhalten. Seine These ist, das eigentlich Wirkliche, das Seiende, sei die *ousia*. Damit ist zunächst einmal dieses konkrete Individuum, dieser Mensch, diese Kuh gemeint, aber unter Absehung von vielem, was man von ihnen sagen kann: daß der Mensch denkt oder tugendhaft ist, daß die Kuh auf der Wiese steht und um 5 Uhr zu melken ist. Dies alles sind nur Eigenschaften, manche von ihnen wandelbar, andere nicht, ohne daß das Individuum zerstört wird. Die *ousia* ist das, was diese Eigenschaften hat, das ihm »Zukommende« oder die Akzidentien. Sie selbst liegt ihnen zugrunde. Aber was ist diese Substanz? Offenbar ein konkretes Allgemeines, aber so, daß es das Allgemeine an ihr nicht gibt, es sei denn in unserem Denken. Sie ist sozusagen eine Synthese von Allgemeinem und Konkretion, aber so, daß es weder die Konkretion noch das Allgemeine außerhalb dieser Synthese geben kann. Wie soll man dies darstellen, ohne doch wieder auf den Gedanken zu kommen, daß es da ein Reich des Allgemeinen gibt, das konkretisiert wird? Um darauf eine Antwort zu geben, greift Aristoteles auf Begriffe zurück, die er in der Physik entwickelt hat: die Begriffe von Materie und Form¹¹. Die *ousia*, das konkrete Individuum, das dann vielerlei Eigenschaften hat, ist von der Form gestaltete Materie, Gestalt und Struktur, die durch das raumzeitliche Kontinuum in der Weise konkretisiert ist, daß es weder das Kontinuum noch die Form je außerhalb dieser Synthese gibt. Man kann dies eigentlich nur so darstellen, daß man sagt: die Wirklichkeit sind ganz konkrete, in sich stehende Einzelwirklichkeiten, die aber miteinander durch Beziehungen so verbunden sind, daß wir Allgemeinbegriffe bilden können – Allgemeinbegriffe, die die Form, das Wesen, die Gestalt ohne die Konkretion fassen, außerhalb derer es sie nie gibt. Das ist eine schwierige Auskunft und in der Tat hat sie die nacharistotelische Tradition, vor allem die christliche, so nicht durchhalten können, sondern aus den platonischen Ideen Gottes Gedanken gemacht, eine Auskunft, die auch wieder Verlegenheiten nach sich zieht. Die platonischen Ideen sind Gedanken eines konkreten Individuums, Gottes. Die Hauptschwierigkeit, mit der man sich dann konfrontiert sieht, ist, daß laut christlicher Vorstellung Gott nicht ein Demiurg nach der Art von Platons Timaios ist, der eine vorgegebene Materie gestaltet, sondern die Geschöpfe aus nichts schafft. Er projiziert nicht seine Ideen in eine Materie, sondern schafft konkrete Individuen.

Die aristotelische *ousia* ist also ein *synolon*, eine Synthese von Materie und Form¹². Die Form gibt ihr die verallgemeinbare Gestalt, das Wesen, die Materie die

¹¹ Vgl. das freilich überaus schwierige VIII. Buch der Metaphysik.

¹² Dies ist so sehr der Fall, daß Aristoteles gelegentlich vom *synolon*, der »Synthese«, spricht, wo man *ousia* erwarten würde, z. B. 1037 a 30.

Konkretion, die Einmaligkeit. Aber das ist auch schon wieder falsch gesagt: die Form ist ja nicht etwas vor ihrer Konkretion, sie braucht gar nicht konkretisiert, individualisiert werden. Es gibt sie nur als Konkretion, genauer: Konkretes. Was alles der Form und was der Materie zuzuschlagen ist, bleibt dabei nicht ohne weiteres klar. Dies wird etwa zum Ausdruck kommen, wenn Thomas – nachdem Aristoteles es schon angedeutet hat – nahelegt, die Seele sei die Form. Der Mensch, oder wenn man die anderen Seelenarten, jene der Tiere und Pflanzen, berücksichtigt, diese ebenfalls, sind zwar nicht ihre »Seele«; aber der Seele steht am Ende immer nur die Materie gegenüber. Der Mensch ist eine an die Materie gebundene Seele, wobei beim Menschen die Seele als Form alles übernimmt, was die Materie gestaltet, das Sensitive, Vegetative, selbst das einfach Materielle. Die christliche Rede von der unsterblichen Seele und Leib ist letztlich nur insofern haltbar, als das Unsterbliche an der Seele nicht die ganze Seele, nicht das Vegetative, das Sinnliche, das Materielle ist. Streng gesprochen ist auch der Leib insofern Seele, als die Seele die einzige Form im Individuum Mensch ist – eine Einsicht, die selbst die Scholastik nie ganz zuende gedacht hat.

Dieser aristotelische Begriff der *ousia*, der Substanzbegriff, ist vor allem im 19. Jahrhundert z. T. heftiger Kritik ausgesetzt gewesen¹³. Diese Kritik konzentrierte sich auf zwei Vorwürfe: man könne doch Eigenschaften nicht als etwas darstellen, das etwas anderem »anhaftet«; und der klassische Substanzbegriff sei statisch. Darauf kann man mit zwei Hinweisen antworten. Der erste ist, daß Aristoteles viele seiner Behauptungen der Beobachtung entnimmt, wie wir sprechen¹⁴; er ist überhaupt der erste »sprachanalytische Philosoph«, im Zweifelsfall der größte, den es vor dem Entstehen der sog. Language Analysis nach dem Zweiten Weltkrieg gab. Die Überlegung, die seinem *ousia*-Begriff zugrundeliegt, wird deshalb schon in seiner Logik deutlich. Wir sagen von Sokrates oder einem anderen Menschen, er sei dick oder mager, trage einen Bart oder sei kahl, sei 50 Jahre alt und intelligent. Dies sagen wir von einem konkreten Menschen. Aber wir sagen von diesem auch, er sei ein Mensch, und zwischen diesen beiden Arten von Prädikaten ist offenbar ein Unterschied: die einen sprechen von Eigenschaften, die anderen davon, was diese Eigenschaften hat. Dabei geht nun Aristoteles von der – wohl nicht richtigen¹⁵ – Vorstellung aus, daß wir Eigenschafts-Prädikate einem Subjekt zuschlagen und dabei an das Objekt ohne dieses Prädikat denken. Wenn wir von einem Menschen sagen, er sei weiß, steht »Mensch« für das Subjekt ohne die Eigenschaft des Weißseins. Aber wovon, so lautet dann seine Frage, sagen wir, daß es ein Mensch sei? Wir sprechen doch von einer Wirklichkeit, die ein Wesen hat, nicht von einem kahlen Subjekt, das nur allein aus einer raumzeitlichen Konkretheit besteht. Wir sagen »Mensch« vom Menschen aus, eine zweite, abstrakte Substanz von der *proté ousia*, der ersten Substanz, und zwar als von

¹³ Am ausdrücklichsten bei Friedrich Paulsen in seiner *Einleitung in die Philosophie* (1892). Diese Kritik wird z. T. dadurch nahegelegt, daß *substantia* im Grunde keine gute Übersetzung von *ousia* ist; *ousia* legt nicht den Gedanken an etwas »Darunterstehendes« nahe.

¹⁴ Ein klassisches Beispiel ist die Analyse der Bewegung am Anfang der *Physik*.

¹⁵ Vgl. meinen Kommentar zu den Ausführungen von J. Owens in E. McMullin, Hrsg., *The Concept of Matter*, Notre Dame 1963, 116ff.

dem, was etwas, das Eigenschaften hat, wirklich ist¹⁶. Wir sagen Allgemeines von Konkretem aus, und zwar so, daß es das, was wir von ihm sagen, wirklich und wesentlich ist. Hier ist nicht die Rede von irgendwelchem Anhaften oder Inhäreren von Eigenschaften, sondern ganz und gar davon, wie wir sprechen. Und bei Aristoteles findet man auch kaum Überlegungen darüber, was dies gleichsam »feinontologisch« besagt; solche Überlegungen kommen erst in der Spätscholastik auf.

Nur eine Überlegung ist bei Aristoteles sehr deutlich und dann noch deutlicher beim Aquinaten: daß nämlich die Eigenschaften so etwas wie Ausdrücke, Ausflüsse, dessen sind, was etwas der *ousia*, der *substantia* nach ist. Eigenschaften mögen zwar in irgendeiner Weise der Substanz anhaften, aber zuvor sind sie Ausdruck dessen, was diese ist. Zwar vielleicht nicht in allen Einzelheiten: der Mensch kann weiß, schwarz, gelb oder rothäutig sein. Aber er ist im allgemeinen von Natur aus nicht blau und hat jedenfalls nicht einen Schwanz und Zähne eines Elefanten. Eigenschaften wachsen gleichsam aus der Natur der konkreten Substanz hervor, manche sogar so, daß sie einer Substanz zwingend zukommen, so etwa bei materiellen Wirklichkeiten ihr Ausgedehntsein, ihre »Quantität«. Die Substanz ist nichts Statisches, dem etwas anhaftet, mag man gelegentlich auch so sprechen müssen. Sie hat Eigenschaften, die gleichsam aus ihr hervorstammen, sie fortsetzen und vollenden. Und zwar ist es die Gestalt-, die Formseite der *ousia*, die dies bewirkt. Diese ist der dynamische Teil des Wesens eines Dinges, sie ist aber auch dessen *entelecheia*, das Prinzip, das sie in ihren Eigenschaften entfaltet und zu einem inneren Ziel führt, vollendet.

Bevor ich dies nun ausführe, ist ein weiterer Gedanke wichtig. Es gibt Formen, die nicht der Materie benötigen, die ohne Materie *ousiai* sein können. Dies sind die immateriellen Wirklichkeiten. Sie können konkret sein, sind keine Allgemeinbegriffe, ohne daß sie in die Materie versenkt, mit dieser verbunden sind. Die Seele gibt es nach Aristoteles nur in Verbindung mit dem Leib, mit der Materie; Aristoteles glaubte noch nicht an eine unsterbliche Seele, höchstens an etwas, was von außen in das Beseelte *thyratein*¹⁷, wie durch eine Türe, hineinragt, etwas Göttliches, das nach dem Tode wieder auf Gott zurückfällt. Thomas mußte deshalb im Mittelalter mit Pariser Schülern des arabischen Aristotelikers Averroes ringen, die behaupteten, unsere Seele und wir selbst seien nicht individuell unsterblich, sondern nur unsterblich gleichsam in Gott.

Daß Formen ohne Materie *ousiai* sein können, hat eine Konsequenz, die schon Aristoteles deutlich sah¹⁸. Immaterielle Wirklichkeiten unterscheiden sich voneinander nie wie im Reich des Materiellen Exemplare einer Spezies, sie sind jeweils selbst eine Spezies, eine Art; christlich gesprochen sind Engel stets so voneinander unterschieden wie z. B. eine Rose von einer Tomate, wie ein Spatz von einer Lerche.

¹⁶ Vgl. *Kategorien*, 5. *Ousia* im eigentlichen ersten Sinne ist, was weder von etwas ausgesagt werden kann noch in etwas als seinem *hypokeimenon* ist; dies setzt Aristoteles im VIII. Buch der *Metaphysik* ständig voraus und gerät dadurch in die von ihm selbst gesehene Schwierigkeit, daß in diesem Falle ja die Materie die *ousia* sein könnte. Diese Schwierigkeit läßt sich nur überwinden, wenn man beachtet, daß es eine zweite Bedeutung von *ousia* gibt, in der diese von der ersten ausgesagt wird.

¹⁷ *De generatione animalium* II, 3; 736b 28, vgl. 6; 744b 21.

¹⁸ 1060 a 3 ff.

Vielleicht sogar wie ein Spatz von einem Elefanten und dieser von einem Menschen. Jeder einzelne Engel bildet seine eigene Art, füllt diese gleichsam voll aus. Und nichts hindert uns an der Vorstellung, daß er oder doch einige Engel eine eigene Gattung bilden.

Dahinter steht eine Vorstellung, die der gesamten Philosophie der Antike und des Mittelalters gemein ist: daß der Kosmos, das Gesamt der Wirklichkeit eine Hierarchie ist. A und nicht B zu sein, von seinem Wesen her die Eigenschaft a und nicht die Eigenschaft b zu haben, bedeutet unweigerlich, entweder vollkommener oder unvollkommener zu sein, höher oder tiefer auf der Leiter der Seinshierarchie zu stehen. Dieser Gedanke ist uns heute fremd, er ist vor allem durch die Denkweise der modernen Naturwissenschaft zerstört worden. Er ist auch bei Platon und Aristoteles noch nicht so ausdrücklich und ausformuliert wie später bei den Neuplatonikern und im Mittelalter. Aber die Grundgliederung des Seins bzw. der Aufbau der Seinshierarchie wird schon bei Aristoteles sehr deutlich: zuunterst die tote Materie, dann die Pflanzen, die Tiere und als höchstes materielles Seiendes der Mensch, der durch den *nous*, den Geist, die Materie zu übersteigen vermag, und schließlich die endlichen Geister und an der Spitze des Seins Gott. Der Mensch kommt damit, wie noch die Renaissance wiederholen wird, zwischen den Engeln und der Natur zu stehen¹⁹.

Diese Vorstellung führt natürlich zur Frage, was das Aufbauprinzip dieser Hierarchie ist. Aristoteles beantwortet sie mit Hilfe des Gegensatzpaares Akt und Potenz, sich vollziehende Wirklichkeit und reale Möglichkeit. Die Materie ist nichts als – freilich reale – Möglichkeit, reine gestaltlose Potenz; die gestaltende Form ist ihr Akt. Die Skala des Seins ist dann eine Skala der (von unten her betrachtet) immer größeren Gestaltungskraft der Form bzw. Freiheit von der Materie. Bei den immateriellen Wesen ist diese Freiheit vollkommen, sie sind nicht mehr an die Materie gebunden; dennoch ist erst Gott ein reiner Akt²⁰, die endlichen Geister sind durch Potentialität, die nicht materiell ist, begrenzt. Thomas wird dieses Denkmuster schließlich durch die geniale Synthese weiterentwickeln, nach der die gesamte Wirklichkeitshierarchie eine Teilhabe am Sein ist. Gott und Er allein ist das Sein selbst, die Engel dadurch, daß ihr Sein nicht ihr Wesen ist, die materiellen Dinge überdies dadurch, daß ihr Sein aus Form und Materie besteht, an die Materie gebunden ist, begrenzt. Alle Geschöpfe werden dadurch zu Teilhabern am Sein, freilich nicht so, als ob sie an Gott teilhaben würden, sondern so, daß jede Einschränkung des Seins – und d. h. jede Begrenzung des Aktes durch Potenz – ein zwar von Gott abhängiges, aber doch in sich stehendes Seiendes hervorbringt. Engel sind Seiendes, dessen Sein dadurch begrenzt ist, daß sie ein von ihm verschiedenes Wesen haben; die Wirklichkeiten, *ousiai* unserer Welt sind Seiendes, dessen Wesen überdies dadurch begrenzt ist, daß seine Formseite nur verbunden mit Materie existieren kann.

Diese Vorstellung hat – und zwar schon implizit bei Aristoteles – eine Folge, die wir heute nur noch mit Mühe nachzuvollziehen vermögen, obwohl man z. B. als

¹⁹ Z. B. Pico della Mirandola in seiner *Oratio de dignitate hominis*, obwohl er zugleich den Menschen von Gott in die Mitte der Schöpfung gesetzt sieht.

²⁰ 1072 b 26 ff.

Christ annehmen darf, daß sie wirklich zutrifft. Wir denken heute so, als ob Person zu sein ein Sonderfall in der Fülle der Wirklichkeit wäre. Es gibt Gebirge und Wälder und Lerchen und dann eben auch Personen, d. h. Menschen. Die Vorstellung, die der Antike und dem Mittelalter so selbstverständlich war, daß sie sie gar nicht ausdrücklich artikulieren mußten, ist uns fremd. Man kann sie in dem schlichten Satz zusammenfassen: Sein ist von sich aus personal; keine Person zu sein ist nicht etwa »das Übliche«, sondern nur durch Begrenzung des Seins überhaupt vorstellbar. Deshalb ist der Antike und dem Mittelalter auch nie der Gedanke gekommen, daß Gott bloß so etwas wie eine Kraft oder Macht sein könnte. Pantheismus ist ein Denkschema, das der klassischen Philosophie fremd war. Und zwar nicht etwa deshalb, weil das höchste Wesen, eben Gott, doch wohl – so erschien es selbstverständlich – in irgendeiner Weise Person ist, sondern deshalb, weil der Antike und dem Mittelalter unvorstellbar war, daß das Reich des Nichtmateriellen und zuoberst Gott nicht alles, was in dieser Welt als eine echte Vollkommenheit vorkommt, in reinster Weise besitzt. Der Mensch ist das vollkommenste Wesen auf Erden; deshalb ist selbstverständlich, daß Gott das *ist*, was den Menschen als Vollkommenheit *auszeichnet*, das »eine Person sein«. Den weiteren Schritt, der dann für Christen naheliegt, hat freilich das Mittelalter nicht mehr vollzogen: daß das Sein selbst sogar, wie C. S. Lewis es in seinen »Betrachtungen über das Christentum« ausgedrückt hat, von seinem Wesen her »jenseits der Person«, multipersonal, trinitarisch sein muß. Der Grund dafür ist wohl, daß das Mittelalter in einer Weise strenger philosophisch dachte als die Neuzeit und dabei dem aristotelischen Grundsatz folgte, daß wir Wirklichkeiten, von denen wir keine Erfahrung haben, nur – freilich auch vergleichsweise zuverlässig – erschließen können, wir von ihnen also nur durch Schlußfolgerungen wissen können, die uns streng genommen nur sagen, was *nicht* zutrifft. Diese Denkweise, die in einer Weise schon Aristoteles von Platon unterscheidet, hat das Mittelalter daran gehindert, der Versuchung aller Idealisten nachzugeben: durch philosophisches Aufsteigen, »Hinaufklettern«, einen Punkt zu erreichen, von dem aus die Wirklichkeit gleichsam nicht mehr von uns aus, sondern von der Spitze, vom Absoluten her betrachtet werden könnte. So ist auch die christliche philosophische Klassik bei der Vorstellung geblieben: Sein ist von sich her personal; als Christen glauben wir, daß Gott dreieinig ist. Das Mittelalter hat noch weitgehend der Versuchung widerstanden, Metaphysik zu theologisieren; es verweigerte sich der Versuchung, der dann Hegel verfiel, Philosophie »vom Standpunkt Gottes aus« zu betreiben.

Daß die Seinshierarchie eine Hierarchie der »Aktualität« oder gar der Teilhabe am *esse ipsum* ist, ist ein vergleichsweise abstrakter Gedanke, der nach Konkretisierung ruft. Eine solche Konkretisierung findet man implizit schon bei Aristoteles und explizit bei Thomas, der seinerseits auf einen Gedanken der späten Neuplatoniker zurückgreift. Der Grundgedanke ist: die verschiedenen Grade des Aktseins oder der Seinsteilhaben müssen doch irgendwie darin einen Ausdruck finden, wie Seiende sich verhalten. Je höher ein Seiendes in der Skala der Wirklichkeiten steht, umso selbständiger, unabhängiger von anderem ist es, umso weniger ist es einfach bloß über das Viele hineingegossen, umso mehr ist es – um eine treffende, sich an Hegel

anlehrende Formulierung Karl Rahners²¹ zu gebrauchen – »bei sich«, gehört es sich selbst.

Thomas von Aquin hat diese Gedanken immer wieder, am systematischsten in einem langen Kapitel im IV. Buch der »Summe wider die Heiden«²² festgehalten. In diesem Text bedient er sich des Begriffes *emanatio*, »entspringen«, wörtlich »heraus- oder hervorfliessen«, an anderen Stellen greift er auf einen Begriff zurück, den er in einem dem Mittelalter vertrauten, ihm lateinisch vorliegenden neuplatonischen Text, dem »Liber de causis«²³ vorgefunden hat: *reditio* (oder auch *reflexio*) *ad seipsum*, »Rückkehr bzw. Rückwendung zu sich selbst«. Um diesen Gedanken zu verstehen, muß man auf einen Gedanken oder eigentlich eine Beobachtung zurückgreifen, die schon bei Platon und dann sehr viel ausdrücklicher bei Aristoteles vorzufinden ist, daß es nämlich zwei Arten von Tätigkeit eines Seienden gibt, eine, die nur auf andere wirkt und in denen sich das Seiende gleichsam vergießt, die andere, in der es sich selbst vollendet. Thomas spricht von einer *actio immanens* und einer *actio transiens*, von einer Tätigkeit, die im Tätigen verbleibt und einer anderen, die vom Tätigen auf anderes, ein Erleidendes, übergeht²⁴.

Dahinter steht wohl ein Begriffspaar, das ebenfalls schon bei Platon vorkommt und dieser seinerseits wohl schon von den Vorsokratikern übernommen hat, und das Aristoteles sehr scharf herausgearbeitet hat: *praxis* und *poiesis*, »Tun« und »Machen«²⁵. Die klassischen Beispiele sind in der Antike Flötenspielen oder überhaupt Musizieren und ein Haus oder ein Schiff bauen. Wenn ich etwas herstelle oder mache, ist das Ergebnis ein Werk; dieserart Tätigkeit wird nach dem beurteilt, was es wie vollendet bzw. vollkommen hinterläßt. Flötenspielen dagegen ist in jeder seiner Phasen gut oder schlecht, vollendet oder unvollkommen und hinterläßt nichts. Das Wichtige bei Aristoteles ist, daß er diese Unterscheidung in seine praktische Philosophie eingebracht hat: sittliches Handeln und damit auch Politik ist *praxis*, nicht *poiesis* – es ist in jedem Augenblick in sich gut oder schlecht, es hinterläßt als solches nicht ein Werk, nach dem es zu beurteilen wäre, sondern veredelt oder verunglimpft den Handelnden selbst. Ein Kunstwerk dagegen, dessen Ursprung eine *poiesis* ist, ist nicht danach zu beurteilen, wie es der Künstler – gar unter sittlichen Gesichtspunkten – gemacht hat, sondern wie es von sich aus, als Produkt eines Herstellers *ist*. Diese für die Griechen sehr scharfe Unterscheidung ist in der Neuzeit dann wieder unscharf geworden: einerseits wurde z. B. Politik etwa seit Hobbes auf ein Herstellen (z. B. von Zuständen) reduziert, damit aber auch ihrer sittlichen, ja sogar ihrer »kulturellen« Dimension entkleidet (man denke etwa an Marx, für den streng genommen nur zählt, was die Geschichte menschlichen Tuns am Ende zustandebringt), wurde also *praxis* zu

²¹ *Geist in Welt*, 2. Aufl. München 1957, z. B. 234 ff. Ich halte diese schon in den 30er Jahren geschriebene Dissertation Rahners mit für die bedeutendste Untersuchung des Neothomismus; u. a. beweist sie, daß Rahner nicht immer transzendentalphilosophisch dachte.

²² *ScG* IV, 11.

²³ Vgl. *Liber de Causis*, ed. Pera, 89 ff., 52 ff. Vgl. *S. Th.* I, 14, 2 ad 1.

²⁴ *Z. B. S. Th.* I, 18, 3 ad 1.

²⁵ Vgl. dazu N. Lobkowicz, *Theory and Practice*, London 1967, 9 ff. *et passim*.

poiesis verkürzt, andererseits wurde z.B. in der Kunst der »Seelenzustand« des Künstlers immer bedeutender, bis am Ende – sehr deutlich z.B. bei Beuys – der Prozeß des Hervorbringens und dessen subjektbezogene Dimensionen wichtiger als das Kunstwerk selbst wurden. Dies ist ein Thema, dem man ein ganzes Buch widmen könnte.

Die Unterscheidung zwischen *praxis* und *poiesis* wird freilich auch wieder unscharf, sobald man sie genauer zu fassen sucht. Deshalb wurde sie von der Antike – zumal auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie – durch eine weitere Beobachtung ergänzt, daß nämlich gewisse Tätigkeiten gleichsam auf sich selbst zurückgebeugt sind, andere nicht. Das entscheidende Extrembeispiel ist bei Aristoteles der Begriff der *noesis noeseos*, mit dem er im 12. Buch der Metaphysik das Wesen Gottes zu fassen sucht: Gott ist ein Wissen des Wissens, ein völliges Sich-selbst-zugewandt-sein der höchsten aller Tätigkeiten, des Denkens²⁶. Im Gegensatz zu allen anderen Wesen benötigt Gott keinen anderen Denkgegenstand als sein eigenes Denken und ist insofern reiner Akt. Bei Aristoteles klingt dies so, als ob Gott an nichts außerhalb seiner selbst interessiert sein könnte, in der christlichen Philosophie wird daraus die Überlegung, daß Gott alles, auch das Kleinste an seiner Schöpfung, in sich selbst erfäßt, erfassen muß, da er ja sonst von etwas außerhalb seiner selbst abhängig sein würde.

Thomas faßt nun diesen Gedanken in der *Summa contra gentiles* IV, 11 in einer längeren Analyse zusammen, deren Grundgedanke etwa so zusammengefaßt werden kann: die Hierarchie der Seienden kann danach gegliedert werden, bis zu welchem Grad ein Seiendes jeweils das, was es von seinem Wesen her tut, für sich selbst zu bewahren vermag und insofern von seinem Wesen her »bei sich« ist. Unbelebte Seiende, etwa Steine, können nichts bewahren; was immer sie bewirken, ist ein Wirken auf ein Anderes. Bei Pflanzen, die eine Art Leben haben, können wir beobachten, daß aus ihnen etwas entspringt, das innerlicher ist als was immer Steine »tun«: es drückt sich am Ende in einer Frucht aus, die abfällt und deren Samen dem Heranwachsen einer anderen Pflanze dient. Bei Tieren steht es schon so, daß sie Sinnesempfindungen haben, die sich nach innen zur Vorstellungskraft und dem Gedächtnis hin gleichsam vertiefen. Bei den Wesen, die denken können, kommt etwas ganz Entscheidendes hinzu: sie besitzen das Reflexionsvermögen, d.h. erkennen, daß sie erkennen und erfassen sich insofern selbst. Die Menschen freilich nehmen ihre erste Erkenntnis von Gegenständen außerhalb ihrer selbst; ihre Erkenntnis der Erkenntnis oder Reflexion ist nur ein Hinzukommendes zur Weltkenntnis. Erst die Engel können sich selbst unmittelbar, ohne nach außen gerichtet zu sein, erkennen; sie sind sich selbst gleichsam von ihrem Wesen her durchsichtig. Aber diese Selbstdurchsichtigkeit ist auch bei den Engeln nicht ihre *ousia*, ihre Substanz. Dies ist erst bei Gott der Fall, dessen Erkennen sein Sein ist; in Ihm gibt es überhaupt keine Differenz mehr zwischen *ousia* und *kata symbebekos*, Substanz und Akzidens, Selbststand, Wesen und Eigenschaft.

²⁶ 1074 b 33ff.; 1075 a 10, und in Andeutung 1154 b 25ff. Vgl. *Timaios* 34 b und *Charmides* 166 c ff.

Dieser faszinierende und lange unbeachtet gebliebene Text des Aquinaten befaßt sich mit der Frage, wie die Zeugung des Sohnes in der Dreifaltigkeit zu verstehen sei²⁷; er ist ein Beispiel dafür, wie theologische Probleme Denker vor allem des Mittelalters dazu geführt, geradezu gezwungen haben, rein philosophische Fragen durchzudenken, um intellektuell befriedigende Theologie betreiben zu können. Doch ist nicht dies in unserem Zusammenhang wichtig, sondern die Tatsache, daß auf dem Gipfel der mittelalterlichen Philosophie ein Verständnis der Seinshierarchie zustandekommt, das auf dem Begriff der Reflexion aufbaut, und zwar in dem Sinne, daß umso höher ein Seiendes steht, es umsomehr bei sich zu bleiben vermag, seine Tätigkeit aus einer je größeren Tiefe hervorkommt, die ihm auch erlaubt, zu behalten, was es tut.

Freilich muß man hinzufügen, daß solche Überlegungen nach Thomas bald an Bedeutung verloren haben. Die Philosophie des *esse*, des Seins und der Teilhabe an diesem, wird nicht einmal von seinen gewissenhaftesten Schülern begriffen²⁸, die für Thomas so zentrale Idee des Guten als einer dem jeweiligen Seienden entsprechenden Vervollkommnung und Vollkommenheit wird nach und nach verflacht (bis sie mit dem Verschwinden des teleologischen Denkens ganz verschwindet, so etwa bei Ioannes a St. Thoma)²⁹, das oft sehr komplexe Denken von Thomas wird vereinfacht, oder aber man stürzt sich auf Details, bei denen übersehen wird, daß sie eine Diskussion unter Schulen gar nicht erlauben, da diese von je verschiedenen Voraussetzungen ausgehen.

In der Neuzeit kommt es zu einer weiteren, sehr viel tiefgreifenderen Wende, die zwar – oft ohne es wahrzunehmen – an antike und mittelalterliche Vorstellungen anknüpft, aber völlig deren Kontext verändert. Ich will abschließend versuchen, dies zumindest zu skizzieren.

Die klassische Philosophie versuchte, die Wirklichkeit, so wie sie dem Menschen begegnete, zu verstehen und bei diesem Verstehen auch über den Bereich dessen, was man erfahren kann, hinauszublicken. Sie vertraute dabei darauf, daß wir die Wirklichkeit im großen ganzen so, wie sie ist, erkennen können, und daß unser Einblick in die Grundstrukturen des Erfahrbaren Grundsätze hergibt, die uns Schlußfolgerungen erlauben, die eine gewisse Erkenntnis des nicht mehr Erfahrbaren ermöglichen. Dieses Vertrauen verschwindet im 17. Jahrhundert. Die moderne Naturwissenschaft mit ihrem vereinfachten, von Anfang an latent deterministischen Kausalbegriff und die Reduktion von Zusammenhängen auf Mathematisches³⁰, aber auch der ungeheure Erfolg dieser Denkweise z.B. in der Astronomie und später, seit Newton, in der Mechanik, ein Erfolg, der sich freilich technologisch erst im 19. Jahrhundert niederschlagen wird, verdrängt die Philosophie, die meint, das Wesentliche der Wirklichkeit durch bloßes Erfahren, Beobachten und vor allem Denken fassen zu können. Die Philo-

²⁷ Der Text ist zentral für das Verständnis des Begriffes »species intelligibilis« bei Thomas.

²⁸ Vgl. J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren etc.*, Pullach 1959.

²⁹ Vgl. u. a. M. Schramm, *Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes*, Graz 1985.

³⁰ Vgl. R. M. Blake u. a., Hrsg. *Theories of Scientific Method*, Seattle 1960.

sophie wird gleichsam auf sich selbst zurückgeworfen und sucht für das von Mal zu Mal immer kleinere Gebiet, in dem sie sich unbehindert tummeln darf, Gewißheit.

Dies wird schon bei Descartes deutlich (übrigens einem Zeitgenossen des letzten großen Thomisten, Ioannes a St. Thoma), der als der entscheidende Beginner der neuzeitlichen Philosophie gilt. Ihm geht es nicht mehr darum, einfach zu beschreiben, er sucht sich zu vergewissern, daß Philosophieren überhaupt verläßlich möglich ist. Die Gewißheit findet er in der Selbstwahrnehmung des denkenden Subjektes: *cogito, ergo sum*, »ich weiß, daß ich bin, weil ich darüber nachdenke und mich als so Nachdenkender wahrnehme«.

Von da an wird die Philosophie bis in unser Jahrhundert hinein eine seltsame, in sich widersprüchliche Wende nehmen: einerseits geht es darum, zu entscheiden, was wir wissen können und was nicht, und gleichsam den Punkt herauszufinden, von dem aus sich dies entscheiden läßt. Andererseits kommt es bald, schon bei Spinoza, zu einer Art Explosion der Spekulation, wie sie weder die Antike noch das Mittelalter kannten: man betreibt Philosophie, indem man nicht mehr so sehr die *fainomena*, das was die Erfahrung hergibt, deutet, sondern indem man Denkmöglichkeiten durchspielt. Es ist, als ob man in einem Kerker säße und dadurch zu Träumereien herausgefordert wäre: im Kerker des Bewußtseins, das allein Gewißheit vermittelt, verführt zu Träumereien, aber auch zu einer neuen Kreativität des Denkens, eines Denkens, das von sich meint, sich besonders gewissenhaft entweder an das Wahrgenommene zu halten oder dem Modell axiomatischer Mathematik zu folgen, so sehr, daß man nicht mehr an das Seiende, sondern nur an unser Bewußtsein von ihm herankommen zu können meint, und das sich zugleich doch weitgehend davon entkoppelt, was wir als unsere Alltagserfahrung kennen. Das Mittelalter sah die Reflexion als etwas, das unsere Erkenntnis der Welt begleitet, als eine Art Selbstdurchsichtigkeit unseres Bezuges zur Außenwelt. Nun, am Anfang der Neuzeit, wird diese Reflexion zu etwas Zentralem: wir besitzen gleichsam die Welt nur weil, ja nur sofern, wir uns in unserem Bewußtsein selbst wahrnehmen.

Metaphysik ist nun für lange Zeit verpönt, und wo sie noch fortgesetzt wird, zerfällt sie einerseits in eine Ontologie³¹, die Lehre von den allgemeinsten Begriffen, andererseits in eine »natürliche Theologie«, die Lehre von Gott auf der Grundlage der Vernunft. Die onto-theologische Einheit der Metaphysik bricht auseinander und am Ende wird sogar ungewiß, ob wir in der Philosophie überhaupt etwas Zuverlässiges von Gott sagen können. In diesen Strudel gerät – freilich schon vorbereitet durch die spätmittelalterlichen Nominalisten – auch der Begriff der *ousia*, der Substanz. Diese war ja für die Antike und das Mittelalter nichts Erfahrenes, sie wurde vom Denken, das in die Gegebenheiten der Sinneswahrnehmungen vor- und

³¹ Dieser Begriff kommt überhaupt erst im 17. Jahrhundert auf, erstmals vermutlich im *Lexicon Philosophicum* von R. Göckel (Goclenius) aus dem Jahre 1613. Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, VI, 1190ff.

eindringt, erschlossen. Solches Erschließen scheint nun nicht mehr möglich; letztlich traut ja die Neuzeit dem bloßen Denken weniger, nicht mehr als die Antike und das Mittelalter zu. Übrig bleibt die Welt der Phänomene bzw. der Eigenschaften: niemand kann leugnen, daß Dinge Eigenschaften haben, aber daß sie mehr sind als eine Anhäufung von Eigenschaften, daß den Eigenschaften etwas zugrundeliegt, das diese Eigenschaften hat, wird fraglich³². So etwa sehr deutlich bei John Locke, der die Substanz als eine Fiktion abtut³³. Denn es gibt nun nur noch zwei Erkenntnisquellen, die zusammen unsere Erfahrung ausmachen: *sensations*, die Sinneswahrnehmungen, und *reflection*, die dem Bewußtsein eigene innere Wahrnehmung seiner eigenen Vollzüge. Und auch im Bewußtsein finden wir keine »Substanz«, höchstens das Ich, und dieses nur noch als eine Art Fluchtpunkt hinter den in der Reflexion erfaßten Akten, den Akten des Wissens und der Wahrnehmung, des Strebens und Wollens.

Ohne daß man dies ausdrücklich sagt, lautet deshalb nach und nach die Antwort auf die Frage des Aristoteles: »Was ist eigentlich das Seiende?«, *ti to on?*, nicht mehr: die *ousia*, die *substantia*, sondern: das Bewußtsein, wie es sich in der Reflexion wahrnimmt. Aus der Wirklichkeit der Welt wird gleichsam eine Innenansicht des Bewußtseins, das von sich weiß. Und da diese Denkweise sich immer mehr radikalisiert, man keinen Weg mehr findet, das Bewußtsein zu übersteigen, ist am Ende das einzig wirklich Seiende die Reflexion. Das, was von Aristoteles über die Neuplatoniker bis Thomas das Prinzip der – nun nach und nach vergessenen – Seinshierarchie ausmachte, das Beisichsein und dessen Grade, und zwar nun noch im Sinne eines sich selbst wissenden Wissens, die Reflexion, wird nun zur eigentlichen Wirklichkeit.

Damit eröffnet sich dann die Möglichkeit einer neuen Metaphysik³⁴. Das Bewußtsein ist ja alles, wovon wir etwas wissen können; daß jenseits des Bewußtseins noch etwas sein könnte, läßt sich höchstens annehmen und kann man am Ende vergessen, da alle Gesetzmäßigkeiten, die über das Bewußtsein hinausführen könnten, nur innerhalb seines Bereiches gelten. So entsteht eine völlig neue Art von Metaphysik, die die Wirklichkeit nicht mehr als eine Vielfalt und Summe in sich stehender Substanzen darstellt, sondern der Selbstwahrnehmung des Bewußtseins, der Innenwelt des in der Reflexion Erreichbaren entspricht. Dabei kann man, daß man sich nur innerhalb des Bewußtseins bewegt, vergessen; denn nur Bewußtsein ist, Sein ist Bewußtsein.

³² Dieser Punkt ist gut dargestellt im Buch eines philosophischen Autodidakten: W. Höfler, *Bleibende Stände in der europäischen Krise*, Innsbruck 1992, 195–246 (»Die Akzidenzien gehen spazieren«).

³³ *Essay concerning human understanding* II (On Ideas). Noch deutlicher bei Hume, *Treatise on human nature* I, 4, 5–6.

³⁴ Was nicht bedeutet, daß sie »Metaphysik« genannt wird. Für Hegel ist Metaphysik eine Disziplin des Verstandes, während seine eigene Philosophie eine Angelegenheit der »spekulativ« vorgehenden Vernunft ist. Trotz seiner Hochschätzung des Aristoteles und dessen *Metaphysik* denkt Hegel, wenn er den Ausdruck »M.« gebraucht, wie schon Kant vornehmlich an Leibniz.

Diese neue Metaphysik³⁵ ist – weitaus am deutlichsten bei Hegel – nicht mehr daran orientiert, wie wir von der Wirklichkeit sprechen, sondern danach, wie wir uns im Bewußtsein wahrnehmen, wobei nicht mehr bedacht wird, daß wir uns – jedenfalls von der Antike und dem Mittelalter her gesehen – bei der Innenansicht von etwas befinden, das ja eigentlich vom Ansatz her auch eine Außensicht haben sollte. Lassen Sie mich versuchen, dies zum Schluß kurz darzustellen.

Die Metaphysik der Antike und des Mittelalters baute darauf auf, wie wir von der Wirklichkeit sprechen; die Seinskategorien des Aristoteles sind dem entnommen, was man später die »Grammatik indogermanischer Sprachen« nennen wird, in denen von einem Subjekt Prädikate ausgesagt werden. S ist P; was macht also das S aus, bevor man ihm das P zusprach? Demgegenüber ist in einer Metaphysik, die auf der Selbstwahrnehmung in der Reflexion aufbaut, das Erste die Einheit des Bewußtseins. Alles, was von der Reflexion im Bewußtsein erfaßt wird, ist Teil eines Größeren, und zwar so, daß es in seinem ganzen Sein Teil des Größeren ist. In die Begriffe der klassischen Philosophie gegossen – und auch Hegel hat ja letztlich keine anderen Begriffe –, besagt dies, daß Sein Bezogensein ist. Da gibt es keine eigenständigen Wirklichkeiten mehr, die *dann* auf anderes bezogen sind, vielmehr ist ihr ganzes Sein Bezug. »Die Wahrheit ist das Ganze«³⁶, wie Hegel sich ausdrücken wird: jede Einzelwirklichkeit ist in allem, was sie ist, Bezug zu etwas anderem und am Ende zu allem.

Das einzelne Seiende, das was Aristoteles als *ousia* beschrieb, wird damit zu so etwas wie einem bloßen Schnittpunkt von Beziehungen, was unabsehbare Folgen z.B. für das Verständnis des Menschen und seines Personseins hat; auch der Mensch, auch wir je selbst sind am Ende nur noch Knotenpunkte von Relationen, und zwar paradoxerweise so, daß da etwas bezogen ist, was selbst nichts anderes als Bezug ist. Marxens Aussage, das Wesen des Menschen sei nichts als »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«³⁷ ist ein ferner Nachhall dieser Konzeption.

³⁵ Ich kann hier nicht den seltsamen Weg darstellen, der von Kants Kritizismus zu einer neuen Art von Metaphysik führt. Er baut auf Kants dritter, nicht auf seiner ersten »Kritik«, der *Kritik der Urteilskraft* auf, die schon für Fichte das entscheidende Werk Kants war. Nachdem Fichte die Vorstellung von einem »Ding an sich« als inkonsequent abgetan hat, so schon in der *Rezension des Aenesidemus*, vgl. *Ausgewählte Werke*, ed. Medicus, I, 142ff., entsteht gleichsam eine Wirklichkeit, in der nicht mehr zwischen der Ebene der Erfahrung und jener der auf ihr aufbauenden Schlußfolgerung unterschieden werden kann, und damit auch nicht zwischen Phänomen und Ding an sich. Alles wird zu einem Phänomen des Bewußtseins und muß von dessen Selbstverständnis her begriffen werden. Hegel drückt dies sehr genau aus, wenn er in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* schreibt: »Es kommt nach meiner Einsicht . . . alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«, *Werke*, ed. Glockner, II, 22.

³⁶ *Ebda*, 24. Deshalb ist »das Wahre nur als System wirklich« oder anders ausgedrückt: »die Substanz wesentlich Subjekt«, 27. Dieses Subjekt ist zunächst das je meine Bewußtsein, das sich – wie die *Phänomenologie des Geistes* zeigt – zum Absoluten Bewußtsein gleichsam emporarbeitet, um dann von diesem aus, gleichsam aus der Perspektive Gottes, systematische Philosophie betreiben zu können. Freilich ist, wie H. H. Ottman gezeigt hat (*Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie*, München 1973), Hegel nie gelungen, den Aufstieg zum absoluten Standpunkt in das »System« zu integrieren. Vgl. dazu meinen Artikel »Hegel« im *Handbook of Metaphysics and Ontology*, hrsg. v. H. Burkhardt, B. Smith, I, 344ff. und (zusammen mit H. H. Ottmann) *Christlicher Glaube in moderner Zeit*, Freiburg 1981, XIX, 65–141.

³⁷ *MEW* III, 6. Freilich sind die »Feuerbachthesen« in ihrer Bedeutung maßlos überschätzt worden.

In unserem Jahrhundert hat der als der Begründer der sog. »analytischen Ethik« berüht gewordene englische Philosoph G. E. Moore in seiner Auseinandersetzung mit dem Hegelianer Francis Herbert Bradley zu zeigen versucht, daß diese Metaphysik gar nicht zuende zu denken sei, weil sie widerspruchsvoll ist³⁸. Aber Hegel hat auch dies gesehen; seine Behauptung, nur das Ganze sei die Wahrheit, beinhaltet ja u. a., daß jede Einzelaussage sich in Widersprüche verwickelt und am Ende diese Widersprüche jeder Einzelbehauptung die Triebkraft des philosophischen Denkens sind, das von Widerspruch zu Widerspruch fortschreitet, bis es zu einer totalen Reflexion von allem und damit des Ganzen kommt. Seiend ist am Ende letztlich nur noch Gott, dessen Reflexionsinhalte alle Wirklichkeiten und Dimensionen des Kosmos sind, ein Gott, der alles umfaßt und in einer schier unendlichen Serie von teils logischen, teils historischen Schritten zu sich selbst kommt und damit streng genommen nicht nur das einzige Seiende, sondern auch die einzige Person überhaupt ist. So paradox dies klingen mag, ist Gott am Ende sogar Hegels eigene Philosophie der totalen Reflexion; nicht zufällig steht nach dem letzten Kapitel der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, das von der Philosophie handelt, in griechischer Sprache jener Abschnitt der aristotelischen »Metaphysik«, der Gott als die *noesis noeseos*, das »Denken des Denkens« beschreibt³⁹.

Man könnte einwenden, daß Hegel doch nicht die neuzeitliche Philosophie sei, sondern höchstens deren – freilich in unserem Jahrhundert besonders wirksamer – ausgefallenster Sonderfall. Dies trifft gewiß zu. Doch erstens ist er einer der Gipfel der neuzeitlichen Bewußtseins- und Reflexionsphilosophie, die seit dem 16. und wenn man die Nominalisten miteinbezieht, dem späten 14. Jahrhundert die aristotelische *ousia*-Tradition abgelöst hat. Zweitens aber ist seine Philosophie die große, wohl genialste Alternative zur klassischen Metaphysik. Es mag Gründe geben, auf Metaphysik im klassischen Sinne überhaupt zu verzichten, etwa, weil sie – wie Kant meinte – gar nicht möglich sei. Man kann sie – wie dies in der Aufklärung geschehen ist – zu einer bloßen Lehre von den allgemeinsten Begriffen verflachen. Aber wenn man wirklich Metaphysik in dem großen Sinne betreibt, in dem Aristoteles dieses Projekt des Abendlandes begonnen hat, ist man mit zwei Extremen oder gar mit nur zwei Alternativen konfrontiert: im Vollsinn des Wortes *seiend* ist entweder eine Unzahl – freilich miteinander durch vielerlei Beziehung verwobener – in sich selbst stehender Wirklichkeiten, von *ousiai* mit deren Eigenschaften und Bezügen, oder das Gesamt der Wirklichkeit, in dem die *ousiai* sich in Bezugseinheiten aufgelöst haben, die nur im Ganzen einen Platz haben. Ob die zweite Alternative ein

³⁸ Vgl. G. E. Moore, *Philosophical Studies*, New York 1951, 276–309. Dieser z.T. äußerst schwierige Aufsatz ist ein Spätwerk Moores aus dem Jahre 1919/20. Die Unterscheidung zwischen »internal and external relations« entspricht recht genau der mittelalterlichen Unterscheidung zwischen *relatio transcendentalis et praedicamentalis*, vgl. dazu A. Krempel, *La doctrine de la relation chez St. Thomas*, Paris 1952. Die Thomisten, im Gegensatz zu den Scotisten, haben darauf bestanden, daß selbst die Beziehung des Geschaffenseins, die das gesamte Sein des Geschöpfes umfaßt, »prädicamental«, also ein *accidens* ist; vgl. *ebda.*, 554.

³⁹ *Werke*, X, 475 ff. Es ist der Abschnitt aus Lambda 7, 1072 b 18–30.

Pantheismus ist wie bei Spinoza (»Die Wirklichkeit ist Gott«) oder ein Panentheismus⁴⁰ wie bei Hegel (»Gott ist die einzige Wirklichkeit«) oder ob man gar am Ende, wie es gelegentlich bei Hegel durchklingt, Gott nur noch als eine Art Chiffre für die Grunddimensionen des Seins im Ganzen versteht⁴¹, ist dann eher eine Detailfrage. Diese zweite Alternative arbeitet nicht mehr damit, wie wir die Wirklichkeit auf dem Umweg unseres Sprechens kennen, sondern auf der Grundlage unserer eigenen Wahrnehmung unserer selbst in der Reflexion. Aus dem Seienden, von dem Aristoteles meinte, die Frage nach ihm sei die Frage nach der *ousia*, ist Reflexion geworden, jene (zuende gedachte) Reflexion, die bei den Neuplatonikern und dann bei Thomas von Aquin als Grundprinzip des Aufbaus der Seinshierarchie, des Universums der *onta*, der Seienden gedient hat.

⁴⁰ Vgl. die geniale, ursprünglich russisch erschienene, Untersuchung von I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946. Die russische Urfassung dieses Buches soll Lenin veranlaßt haben, den Verfasser aus einem sowjetischen Gefängnis zu befreien.

⁴¹ Zur Frage, ob Hegel an Gott »glaubte« vgl. F. Grégoire, *Études Hégéliennes*, Louvain 1958, 142–217. Man wird diese Frage wohl verneinen müssen: Hegel's »Gott« ist letztlich nicht mehr als eine Seinsstruktur, die in der Natur verwirklicht ist und in der Geschichte des menschlichen Denkens »zu sich kommt«. Man kann dies zwar so ausdrücken, daß Gott die Natur erschafft und sein Bewußtsein in der Geschichte der Religion und der Philosophie entfaltet. Man kann es aber auch so ausdrücken, daß die logische Struktur der Natur und damit am Ende auch dem menschlichen Denken zugrundeliegt. Schließlich kann man es so ausdrücken, daß die Philosophie (die dann zufällig jene Hegels ist) aus sich ebenso die Natur wie den Geist mitsamt dessen Geschichte entläßt, vgl. den letzten Abschnitt der *Enzyklopädie* über die drei Schlüsse, *Werke X*, 474 ff., dem dann unvermittelt der Abschnitt aus der aristotelischen *Metaphysik* folgt, vgl. Fußnote 39.