

# Weshalb „Sein des Seienden“?

Von Heribert BOEDER (Freiburg)

Die „Seinsfrage“ – sie ist Heideggers Frage; und sie bleibt auch die seine; nicht zuletzt wegen der zwiefältigen Antwort, die er ihr voranstellt: die Seinsfrage ist einerseits die einheitliche Frage aller Metaphysik – nämlich als Frage nach dem Sein des Seienden; sie ist andererseits von dieser Metaphysik nie gestellt worden – nämlich als Frage nach der Wahrheit des Seins. Nachdem in aller Metaphysik die Seinsfrage in der Wendung an das Seiende befangen blieb, soll künftig das darin Vergessene erfragt werden: „Was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen“ (Humanismus-Brief in „Platons Lehre von der Wahrheit“, 76).

Diese Seinsfrage – schon lange, erstaunlich lange steht sie als Herausforderung da. Immer noch eine Herausforderung an „das künftige Denken“. Welcher Zukunft? Sie bestimmt sich gemäß der angeführten Zwiefalt im Sinne der Seinsfrage. Doch weshalb ist sie nicht ganz und gar eine Frage der Gegenwart und eine Forderung an das gegenwärtige Denken? Ist nicht immer wieder Alles jetzt zu erfahren und zu sagen? Muß eine Forderung an das künftige Denken nicht zögern lassen? Zögern aus der Vermutung, daß einem „Denker“ das künftige Denken und nur es das schlechthin Unantastbare sei. Oder würde es etwa von der Bestimmung dessen, was es lernen muß, nicht aufs Entschiedenste berührt?

Oder sammelt sich in der Gegenwart nur das Abstoßende des metaphysischen Denkens? Man ist hier an die wiederholten Entwürfe der „Philosophie der Zukunft“ (Feuerbach etc.) erinnert, die offenbar mit dem Abstoß der ganzen metaphysischen Tradition zusammengehen – wie verschieden diese Versuche auch sein mögen. Ein solcher Abstoß – er ist, wie bei anderer Gelegenheit zu zeigen, der Herrschaftsart des Prinzips der neueren Philosophie eigentümlich – kann aber diese Tradition erst im Ganzen treffen, nachdem Hegel sie in der Einheit einer einzigen Geschichte hat begreifen lassen. Und was bleibt von dieser Geschichte und ihrer Einheit „jenseits“ seines Begriffs?

Nachdem auch Heidegger den Namen „Metaphysik“ in einer Weise erläutert hat, die dem Abstoß des also bezeichneten Wissens dient, ist dieser Name nun allseits zu einer Gedanken-Scheuche geworden. Genau besehen – und zwar angesichts der Betroffenen – erweist er sich als Kenotaph.

Doch von der Belanglosigkeit dieses Namens braucht hier um so weniger die Rede zu sein, als man sich eher an das halten wird, was die „Metaphysik“ in ihrer Geschichte ausdrücklich als ihre Sache vorweist. Dazu heißt es in „Was ist Metaphysik?“ (11): „Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende. Das Aussagen der Metaphysik bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein.“

Offenbar geht es hier nicht um das bloße Vorkommen des Wortes „sein“ in philosophischen Texten, auch nicht um eine Beschreibung der Bedeutung und des vielfältigen Gebrauchs dieses Wortes und schließlich nicht einmal um die logische Analyse des „ist“ und seiner Modalitäten. Sondern es handelt sich um die Frage nach dem Sein des Seienden als der „Leitfrage der Philosophie“ („Nietzsche“ I 80) und also um eine Sache, die sie überall und ausdrücklich als die ihre zur Sprache bringt. Eben darauf, was da ausdrücklich gesagt ist, sei im folgenden geachtet.

## I.

Weshalb „Sein des Seienden“? Wie kommt die Philosophie dazu, das „Sein des Seienden“ zu betrachten – derart, daß die Abhebung des Seins vom Seienden der Darstellung ihres eigentümlichen Wissens wesentlich ist. Aber kommt sie denn erst dazu? Beginnt sie nicht notwendigerweise als Betrachtung des Seins des Seienden? Heidegger weiß: auch wenn die Überlieferung unsicher sein mag, schon Anaximander mußte vom Seienden reden und blickte auf dessen Sein. Bei Parmenides scheint kein Zweifel möglich; da ist es ausdrücklich gesagt; wiederholt führt Heidegger dies als den reinsten Ausdruck des Denkwürdigen in unserer ganzen philosophischen Überlieferung an: „Es ist nämlich Sein.“ Und Platon? Bedarf es da noch einer Frage – angesichts des „Kampfes mit den Giganten um das Sein“? Prototypisch für alle Metaphysik ist aber die des Aristoteles, und zwar mit der ihre Sache bezeichnenden Wendung „das Seiende als das Seiende“; Heideggers Einschub eines zweiten „das“ bekräftigt, daß hier das Sein gemeint sein muß, welches jegliches Seiende zu einem Seienden macht.

Und doch – die Geschichte der Ersten Philosophie, die Krisis ihrer Prinzipien läßt zurückfragen: Ist das so? Ist das gesagt? Es ist nicht so. Es ist nicht gesagt. Ohne jetzt auf die ältere Philosophie einzugehen<sup>1</sup>, sei im folgenden nur das Zeugnis des Aristoteles geprüft, da es für die weitere Beantwortung der eingangs gestellten Frage von unmittelbarer Wichtigkeit bleibt.

„Da ist eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes betrachtet und das, was an diesem hinsichtlich seiner selbst vorkommt“ (1003 a 21). Diese Wissenschaft ist die Erste Philosophie – die Erste gegenüber den anderen Wissenschaften, insbesondere gegenüber der zweiten Philosophie, welche das Seiende betrachtet, das in Bewegung ist und deren Grund in ihm selbst hat.

Das Seiende betrachten, nur sofern es Seiendes ist – darin hört man für gewöhnlich die eigentümliche Aufgabe einer „Ontologie“. Daß diese dem Namen erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufkommt, ist weniger merkwürdig als dies, daß sie auch der Sache nach der Denkweise der Schulphilosophie entstammt, auf diese beschränkt bleibt, und in der Berührung mit den Förderern der neueren Philosophie allenthalben abgestoßen wird.

<sup>1</sup> Vgl. „Der Ursprung der Dialektik in der Theorie des Seienden“, in: *Studium Generale* 21, 1968, S. 189 ff.; „Zu Platons eigener Sache“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76, 1968, S. 37 ff.

Ist es nun eine belanglose Äußerlichkeit, daß Aristoteles seine Theorie des Seienden als Seienden nicht „Ontologie“ nennt? Wohl kaum, nachdem er dieser Theorie eigens einen Namen gegeben hat. Sie ist ihm die „theologische“ Wissenschaft (1026 a 19) – theologisch in dem doppelten Sinne, daß sie am ehesten einem Gott eigen ist und von dem handelt, was göttlich ist (983 a 5).

Inwiefern betrachtet nun gerade diese Wissenschaft das Seiende als Seiendes (1026 a 31)? Betrachtet sie etwa einmal das eine und dann das andere – einerseits das Seiende, andererseits das Göttliche? Ist die Erste Philosophie in Ontologie und Theologie geschieden? Wie immer man auch die Zusammengehörigkeit des also Unterschiedenen bestimmen mag, indem man mit Heidegger nach einem einheitlichen Ursprung des „onto-theologischen“ Charakters der Metaphysik Ausschau hält – es bleibt dabei: „Die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zwiefacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge; zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden“ (Was ist Metaphysik? 19).

Hier sei festgehalten: Aristoteles selber stellt keine derartige Zwiefalt in der Sache oder der Betrachtungsweise der Ersten Philosophie heraus. Im Gegenteil: er achtet durchgängig und ausdrücklich auf deren Einheitlichkeit (1003 b 13; vgl. 87 a 38). Dies schließt zwar nicht aus, daß ihm die Zwiefalt dieser seiner Theorie verborgen blieb, läßt aber jedenfalls die Deutung vom Gesagten trennen und vor der gängigen Abhebung einer „Ontologie“ neben der „theologischen Wissenschaft“ des Aristoteles zögern.

Welchen Ort hätte eine Ontologie im Verband der Aristotelischen Wissenschaften? Sie wäre doch offenbar unter den „theoretischen“ zu suchen, bei Mathematik und Physik. Aber könnte sie überhaupt als eigene Wissenschaft gelten, wenn sie „das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge“ behandelt? Und stellt etwa auch die Theologie die „Seiendheit“ des Seienden vor? Sie wäre in der Tat bloß vorstellend, so wie diese Ontologie, ginge sie auf ein solches Allgemeines wie es die „Seiendheit“ ist.

Aristoteles gibt zu verstehen: die Erste Philosophie faßt das Seiende als solches „auf das Ganze hin“ in den Blick (1003 a 23 und 1005 a 33); die in dieser Wendung angesprochene Allgemeinheit hat ihren Sinn nur aus dem Anfangs- und Grundcharakter des Seienden, mit dem es die Theologie zu tun hat; sie ist Erste Philosophie, insofern sie vom Ersten handelt, und nur deshalb handelt sie vom Seienden als solchen im Blick auf das Ganze; denn das erste Wesen ist das erste nicht nur, insofern es zu ihm nichts „früheres“ gibt, sondern ebenso, insofern es das erste zu allen anderen ist (1026 a 29).

Aristoteles kennt keine Ontologie, weil keine eigene Wissenschaft von den „allgemeinsten Zügen“ des Seienden. Er ist entschieden: Wenn die Erste Philosophie nicht Theologie sein könnte, müßte sie „Physik“ sein (1026 a 27). Für eine Ontologie ist da kein Ort, während offenbar nichts hindert, daß die Schulphilosophie, gleichgültig gegen diese Theologie und Physik, das Seiende als solches nach seinen allgemeinsten Zügen vorstellt. Dieses Vorstellen wird in der Tat erst dann zu einer Wissenschaft, wenn es Sprachanalyse betreibt, den phi-

losophischen und alltäglichen Wortgebrauch von „sein“ bzw. „ist“ beschreibt und vergleicht.

Schon der innere Zusammenhang der drei theoretischen Wissenschaften des Aristoteles läßt erkennen, daß sie sich nicht um eine weitere vermehren lassen – geschweige denn um eine Fundamental-Ontologie für alle drei. In offensichtlicher Steigerung nennt Aristoteles: Mathematik, Physik, Theologie. Und er macht diese Steigerung einsichtig aus der Verfassung des betreffenden Seienden selbst. Dabei sind zwei Momente und nur zwei zusammen mit ihrem jeweiligen Gegenteil maßgeblich; ihnen ist auch die Vollständigkeit der Gliederung der theoretischen Wissenschaften zu entnehmen.

Die erste mögliche Verbindung der maßgeblichen Bestimmungen des Seienden als solchen wäre diese: nicht gesondert da und nur im Übergang. Derartiges wird aber gar nicht erwähnt, weil es so wie das „Zufällige“ außerhalb des Bereichs einer Wissenschaft liegt. Die erste Stufe der Theorie ist die Mathematik; sie behandelt Seiendes, das – mit Einschränkung – ebenfalls nicht gesondert da ist, aber „unbewegt“; es erfüllt so, was vom Gegenstand einer theoretischen Wissenschaft gefordert ist: er ist „aus Notwendigkeit“, weil seine „Anfänge“ oder Gründe sich nicht anders verhalten können, immer sich gleich bleiben.

Aber die mathematischen Wissenschaften erfassen das Seiende als Seiendes nur an etwas „Beiläufigem“, das sie vom Seienden abstrahieren und isolieren (1003 a 25, vgl. 193 b 34). Was nicht nur „im Gedanken“, sondern von sich her gesondert da ist, und dabei von sich her in Bewegung, das ist die Sache der „Physik“. Und die Sache der Theologie ist so geartet, daß sie gesondert da ist und dabei nicht nur „im Gedanken“ (193 b 34), sondern von sich her unbewegt.

Die Theorie des Seienden als Seienden entwickelt sich zur Vollständigkeit über die verschiedenen Möglichkeiten, dem Seienden die gesonderte Anwesenheit und das Übergehen zu- oder abzusprechen. Doch diese beiden Hinsichten bestimmen nicht nur die Gliederung der theoretischen Wissenschaften, nach ihnen bestimmt sich auch die Rangordnung. Sie richtet sich offenbar nach einem Ersten, das gesondert da ist und ohne jede Art von Übergang.

Nimmt man diese beiden Bestimmungen nicht für etwas Selbstverständliches oder irgendwie den „Phänomenen“ Abgesehenes, muß man fragen: warum ist das Erste gerade durch sie gekennzeichnet? Warum sind es gerade diese beiden Hinsichten, die in ihrer wechselnden Verbindung den Aufriß der ganzen Theorie des Seienden hergeben?

Hier ist zu erinnern: Wie kommt Aristoteles überhaupt dazu, das Seiende als Seiendes für die Sache der ersten theoretischen Wissenschaft zu nehmen? Weil er – so sieht er es selber – im Zuge der überkommenen Philosophie nach den ersten Anfängen und Ursachen des Seienden fragt – kurz: nach dem Ersten des Seienden. Wieso aber: des Seienden? Wäre dies etwa dasselbe wie: der Dinge oder der Phänomene oder was immer man an unmittelbar Vorhandenem nennen mag? War für Aristoteles dieses Haus oder dieser Strauch ohne weiteres, d. h. ohne philosophische Entscheidung ein „Seiendes“?

Von diesem Haus, von diesem Strauch als „Seiendem“ reden zu können,

bedurfte einer langwierigen Auseinandersetzung und dies gerade deshalb, weil die Philosophie nie im Ungefähren vom Seienden geredet hatte, sondern in aller Bestimmtheit; und wegen dieser Bestimmtheit mußte eigens die Vereinbarkeit der Rede von Seiendem mit so etwas wie diesem Haus und diesem Strauch geprüft und gezeigt werden.

Die Philosophie hatte um so bestimmter vom Seienden geredet, als sie überhaupt erst in der Kritik an ihrem frühesten Thema – dem Alles und seinem Ersten – Anlaß fand, vom Seienden zu reden. Parmenides zeigte: was einzu-sehen ist, ist einzig und allein das Seiende, nämlich die Geschiedenheit des „wie es ist“ und „wie es nicht ist“. Auf dem einzig gangbaren „Weg des Erfragens“, auf dem Wege „wie es ist“, bestritt er die Vereinbarkeit des älteren Themas mit dem Seienden; und er faßte das Unterscheidende so zusammen: „die Moira hat es (das Seiende) daran gebunden, ganz und reglos zu sein“ (B 8, 35).

Die Geschichte der Folgen dieses Wortes braucht hier nicht wiederholt zu werden<sup>2</sup>. Hier ist auch nicht der Ort, den inneren Zusammenhang dieser beiden Bestimmungen mit jenem älteren Thema der Philosophie zu entwickeln. Sie sind jetzt nur zur aristotelischen Theorie des Seienden als Seienden in Beziehung zu setzen.

Wie erklärt sich aber das „gesondert da sein“ gegenüber dem „ganz sein“? In der nachparmenideischen Philosophie wird das Seiende zum „All“ umgedeutet; und auch die Bestandteile dieses Alls gelten dann als „Seiendes“, sofern sie in sich einheitlich, ununterscheidbar sind und in allem, was entsteht und vergeht, die Identität ihrer Eigenart erhalten; so verstanden ist das Seiende ein Etwas, von anderem ständig getrennt durch die Bestimmung dessen, was es ist.

Mit dem, was sich gleich bleibt und von anderem ebenso Gleichbleibenden und in sich Einheitlichen verschieden – wie etwa die empedokleischen „Elemente“ –, ist aber das Eigentümliche der aristotelischen Bestimmung noch nicht erfüllt. Wesentlich bleibt für die Theorie des Seienden der Durchgang durch die sog. Sophistik und Dialektik, die Erörterung seiner Bedeutung für eine „menschliche Weisheit“, seiner Zugehörigkeit zum Logos und seiner Beziehung auf den Unterschied von Auffassung und Wissen.

Gesondert ist etwas nicht schon deshalb da, weil es für sich ansprechbar ist; es muß auch erstlich da sein, nämlich nicht nur da sein, weil es einem anderen anhängt, an etwas anderem vorkommt. Man muß von ihm sagen und einsehen können: es ist da, ohne sich auf etwas anderes beziehen zu müssen.

Die aristotelische Theorie des Seienden – und das sind die theoretischen Wissenschaften – gliedert und ordnet sich auf ein Erstes Seiendes hin, das als Erstes dadurch gekennzeichnet ist, daß es für sich da ist und unbeweglich. Weshalb sollte man nun dieses Erste als Sein des Seienden ansprechen, wo es sich doch offenbar um ein bestimmtes Seiendes handelt? Seine Bestimmungen lassen erkennen, daß die Aristotelische Erste Philosophie, nämlich Theologie, der anfänglichen, der parmenideischen Theorie des Seienden verbunden bleibt.

<sup>2</sup> Vgl. „Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens“, in: Philosophisches Jahrbuch 74, 1966, S. 30 ff.

Und doch: diese Theorie verstand sich nicht als Theologie; dieses Seiende war kein Erstes zu anderem; es war einzig. Es ließ sich auf keine Weise vereinbaren mit dem, was auch nur einesteils nicht die Bestimmung erfüllt, ganz bzw. einheitlich zu sein und reglos. Für Wissenschaften gleich welcher Art war da kein Ort, für keine Betrachtung des „Früheren“ (Gründe und Ursachen) oder Ersten; und so erübrigte sich auch eine Theorie des Seienden „als Seienden“. Aber gibt nicht gerade diese Aristotelische Wendung Anlaß, vom „Sein“ des Seienden zu reden?

Wie kommt es in der Geschichte der Theorie des Seienden zu dieser Wendung? Hier ist nur ein kurzer Rückblick möglich. Der entscheidende Stoß gegen die Parmenideische Theorie des Seienden kommt nicht aus den Versuchen, die ältere Theorie des „Alles“ zu retten, sondern aus der sog. Sophistik. Inwiefern? Parmenides hatte das überkommene Wissen als „Auffassungen der Sterblichen“ abgestoßen, indem er nicht nur seine Unvereinbarkeit mit der Eigenart der Einsicht zeigte, sondern auch den haltlosen Grund seines bisherigen Ansehens bloßstellte.

Protagoras hält dem entgegen, daß für den Menschen die „Wahrheit“ von Auffassungen allein von Belang ist und dies zumal hinsichtlich dessen, was seiner Eigenart nach Sache der Auffassung ist: die das menschliche Handeln leitenden Schätzungen. Kenntnis steht da nicht einfach der Unkenntnis entgegen, sondern die bessere der schlechteren; ihre Überlegenheit erweist sich an der Überzeugungskraft, mit der sich sich darstellt. „Wie es ist“ oder das „Seiende“ ist das, was überzeugt im Widerstreit der Auffassungen.

Der sophistische Stoß gegen die eleatische Theorie des Seienden vollendet sich aber erst in dem Nachweis, daß ihr dasselbe widerfährt wie den Auffassungen in der zenonischen Dialektik. Gorgias zeigt, wie diese Theorie selber nichts anderes als eine Auffassung ist und dazu noch eine unvertretbare, ohne Überzeugungskraft. Die Kritik wird hier nach eleatischer Weise rein aus der Kraft des Logos durchgeführt und eigens in Rücksicht auf seine Eigenart; denn das Argument führt von der Unmöglichkeit des Seienden selbst über die Unmöglichkeit des Einsehens von Seiendem bis zur Unmöglichkeit des Deutlichmachens im Sagen.

Das Seiende, in seiner Einzigkeit gegenüber der Vielfalt dessen, was Sache der Auffassung ist, erscheint jetzt als ebenso nichtssagend wie seine Einsicht als leer und belanglos. Wie kommt es da erneut zu einer Theorie des Seienden? In der Besinnung auf die sophistische Kunst, Überzeugungen zu brechen – sie des Widerspruchs zu überführen – und Überzeugungen herzustellen – das möglicherweise Wahre zum Wahrscheinlichen und Wahrscheinlichsten zu steigern, etwa durch die „mythische“ Darstellung. Diese Besinnung hält sich an die Auffassungen als etwas, das sich beeinflussen und hervorbringen läßt; sie hält sich an den Kenntnischarakter der entsprechenden Kunst, an ihr Verursachen, an die Bewahrheitung der Kenntnis im Werk.

Platons Einteilung des „Seienden“ in sichtbares und unsichtbares geht aus der Einteilung der Überzeugungskraft hervor, die er angesichts der sophistischen Kunst entwickelte: Überzeugen aus Sachkenntnis und Überzeugen ohne Wis-

sen. Nicht als ob Platon die „menschliche Weisheit“ abstoßen wollte so wie Parmenides. Es geht ihm vielmehr darum, die Auffassung zu einem Wissen in Beziehung zu setzen, aus dem her sie ihre Richtigkeit begründen kann.

Es gibt keine neue Theorie des Seienden, die nur von „dem“ Seienden handeln könnte. Das Seiende ist jetzt wesentlich bezogen auf den Unterschied von Auffassung und „Wissenschaft“ und dabei auf die Absicht ihrer Vermittlung. Platons Theorie ist auch noch im Spätwerk eine „menschliche Weisheit“, die dem Leben die Bestimmung des Guten vermitteln soll – den „Timaios“ will Platon als Zwischenglied zwischen „Politeia“ und „Kritias“ verstanden wissen.

Der ursprünglich durch die „Künste“ bezeugte Zusammenhang von Auffassung und Wissen verlangt eine Einteilung des Seienden in das „irgendwie“ und das „wahrhaft“ Seiende. Dies erfordert eine Auseinandersetzung mit der eleatischen These von der Unvereinbarkeit von Seiendem und Nicht-Seiendem mit dem Ergebnis, daß auch das Nicht-Seiende „ist“, und zwar in der Beziehung auf das Seiende; es „ist“ als das Andere zu dem sich ständig gleich Bleibenden, und es steht diesem mehr oder weniger nahe – in einem Gefälle, auf dem sich die Vermittlung der Einsicht bewegt.

Der ursächliche Zusammenhang zwischen dem, was Sache der Auffassung, und dem, was Sache der Einsicht oder des Wissens ist, erzwingt nicht nur die erwähnte Einteilung des Seienden, sondern auch die unterschiedliche Ansprechbarkeit des „in Wahrheit“ Seienden – schon wegen des wechselnden Gesichtspunkts der Schätzungen, die sich in den Auffassungen geltend machen und sogar einander widerstreiten können. Eben deshalb, weil das in Wahrheit Seiende nach dem besonderen „Was“ der Auffassungen unterschieden werden muß – sie urteilen über Tapferkeit oder Schicklichkeit oder Nützlichkeit oder dergleichen –, kann Platon das Erste gegenüber diesem vielfältigen „Was“ nicht darin sehen, daß es das Seiende ist; das eine und schlechthin einheitliche Erste muß „jenseits“ des Seienden liegen. Und es ist als das „Gute“ anzusprechen, weil die hier allenthalben gesuchte Begründung nicht bloß einsichtig machen soll, warum ein bestimmtes Etwas so ist wie es ist, sondern: warum es gut ist, daß es so ist wie es ist – eine Begründung, die sich selbst noch einsichtig ist. Soll doch das, was zu beurteilen ist, aus Kenntnis hervorgegangen sein oder hervorgehen.

Es liegt im Zuge dieser Fragestellung, wenn Platon die Theorie des Seienden einer Erörterung des Ersten einfügt, eines Prinzips, zu dem als dem „Einen“ ebenso wie zum Seienden ein Anderes gehört, nämlich „die nicht abzugrenzende Zweiheit“. Daß diese Prinzipien weder je für sich noch miteinander als das „Sein“ des Seienden gedeutet werden können, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung.

Wie steht es aber nun mit dem Seienden „als Seienden“ in der aristotelischen Ersten Philosophie? Die Wendung „als Seiendes“ erinnert offensichtlich daran, daß auch andere Wissenschaften, daß alle Wissenschaften Seiendes betreffen. Wieso „Wissenschaften“? Zwar kennt auch Platon ein je nach seinem „Was“ verschiedenes und zudem nach seiner „Genauigkeit“ unterschiedliches Wissen. Aber ist diese Vielfalt schon die der Wissenschaften?

Die Wissenschaften, wie Aristoteles sie darstellt, sind nicht nur durch einen

je eigenen Bezirk von Seiendem charakterisiert, sondern durch ihren Anfang bei Gründen und Ursachen, die sich nicht mehr aus höheren herleiten lassen. Jede Wissenschaft behandelt ein eigenes Genos des Seienden; da aber das Seiende selbst und das Eine nicht von generischer Allgemeinheit sind, kann es auch nicht nur eine Wissenschaft geben.

Grundlegend für diese Einsicht ist die Trennung der „Dialektik“ von der Wissenschaft, und zwar durch Absonderung des Begründens einer Auffassung vom wissenschaftlichen Begründen, vom Beweis. Die Analyse der eigentümlichen „Logik“ der Wissenschaft setzt dem „Versuchen“ (1004 b 25) ein Ende, das charakteristisch ist für die dialektische Vermittlung von Wissen und Auffassung. Die Logik der Auffassungen wird als „Topik“ entwickelt, der sophistischen Argumentation der Boden entzogen; sie ist keine Bedrohung mehr für die Theorie des Seienden, für die Wissenschaften.

Die aristotelische Bestimmung der Wissenschaft eröffnet die Möglichkeit, das „Was“ des Seienden aus der Bindung an die für die Auffassungen charakteristischen Schätzungen vollends zu lösen, um es in der ganzen Vielfalt dessen aufzusuchen, was sich auf diese Frage hin bestimmt, von ihr angesprochen wird. Dieses Ansprechen trifft jeweils ein Allgemeines von größerer oder geringerer Allgemeinheit; es zeigen sich geschlossene Verwandtschaften oder Stämme von Seiendem – geschlossen nach der Zugehörigkeit zu bestimmten, nicht weiter zurückführbaren Anfängen. Was als Anfang gelten kann, ist aber vorbestimmt aus der Eigenart der Wissenschaft als solcher.

Ist nun mit der Lösung des Wissens aus der wesentlichen Beziehung auf die menschlichen Auffassungen auch die Beziehung auf das „Gute“, auf die Schätzungen im menschlichen Tun und Lassen dahin? Keineswegs – und dies ist für die Eigenart der Ersten Philosophie von Belang. Inwiefern?

Um von der aristotelischen Ordnung der Wissenschaften auszugehen: ganz im Sinne der Eigenart der Wissenschaft selbst ordnen sie sich nach der unterschiedlichen Zugehörigkeit des „Anfangs“ zum Seienden. Wofern es den Anfang in ihm selbst hat, ist das entsprechende Wissen „theoretisch“; nimmt es seinen Anfang aus der Kenntnis, die einem andersartigen Seienden, genauer: dem Menschen eigen ist, dann ist das entsprechende Wissen entweder „poietisch“ – sofern seine Sache zu einer vom Schaffenden unabhängigen Anwesenheit kommt – oder „praktisch“ – sofern jemand einem bestimmten Tun für sich den Vorzug gibt (1025 b 21). Gesehen auf die Zugehörigkeit des Anfangs zum Seienden hat die Sache der praktischen Wissenschaften den geringsten Rang.

Jedoch: Als eine Möglichkeit menschlichen Handelns gesehen, wird auch die theoretische Wissenschaft im Bereich der Wissenschaft vom Handeln thematisch, und zwar mit der Erörterung der Frage, welcher Art des Handelns – auf das Ganze des menschlichen Lebens gesehen – der Vorzug zu geben ist. Wenn sich da die Theorie als das Vorzüglichste erweist, so nicht wegen jenes allgemeinen Vorzugs ihrer Sache, der nämlich nur den Vorrang der Theorie als Wissenschaft gegenüber den politischen und praktischen Wissenschaften begründet. Vielmehr geht es da um die Theorie als menschliche Tätigkeit, und deren Vorzug begründet sich nur aus der Schätzung der Theorie als einer ebenso göttlichen Tätigkeit.



Als eine solche bewahrheitet sie sich aber nur durch eine Wissenschaft, die sich auf etwas bezieht, das seiner Art nach „viel göttlicher“ ist als der Mensch (1141 a 34).

Die Vorzüglichkeit der Theorie vor anderen Orientierungen des menschlichen Lebens hängt ab von der Möglichkeit einer Theologie, einer theoretischen Wissenschaft von dem „am höchsten zu schätzenden Stamm“ unter jeglichem Seienden, das den Anfang, den Grund seiner Anwesenheit in ihm selbst hat (1026 a 21, vgl. 983 a 5). Die aristotelische Theologie vollendet die platonische Theorie des Guten, indem sie dieser die Sicherheit einer theoretischen Wissenschaft gibt. Auch diese Herkunft läßt kaum erwarten, daß Aristoteles die Erste Philosophie als Ontologie verstanden wissen will.

Aber es ist doch unbestreitbar, daß eben dieser Theologie die Betrachtung des Seienden als Seienden eigentümlich ist. Noch einmal: weshalb „als Seienden“? Man sieht sogleich, daß hier eine Abhebung von der Betrachtung des Seienden in der Weise der Mathematik und Physik beabsichtigt ist. Diese betrachten das Seiende nicht unter den beiden Bestimmungen, die ihm – wie gesagt – aus der anfänglichen Theorie des Seienden her zugehören. Von ihnen her wird das Seiende der Mathematik sozusagen zu einer Nebensache für Aristoteles – erst recht nachdem er ihm seine vermittelnde Bedeutung (Platon) genommen hatte, und zwar mit der vorhin angedeuteten Befreiung des „Was“ des Seienden.

Die „physischen“ Wissenschaften haben dies mit der Theologie gemeinsam, das Seiende zu betrachten, sofern es gesondert da ist in seinem jeweiligen „Was“. Sie unterscheiden sich von ihr, weil sie das Seiende betrachten, sofern es in Bewegung ist; es als Seiendes betrachten hieße demnach: sofern es seiner Art nach ohne Bewegung ist. Aber ob es in Bewegung ist oder nicht, dies macht auch einen Unterschied für die Weise, nach der es gesondert da ist.

Versteht man die Erste Philosophie des Aristoteles als Ontologie, dann bleibt sie allerdings ein Nachtrag zur „Physik“ und diese ist dann auch schon „ontologisch“. Diese Vermischung ist nicht zuletzt durch die spätere rationale Theologie gefördert worden, indem sie – hier sei die thomatische „Summa contra gentiles“ erwähnt – bei ihren Gottesbeweisen besonders jene ausführliche Überlegung aufnahm, mit der Aristoteles am Schluß seiner „Physik“ auf ein bewegendes Unbewegtes hinführte. So entsteht der Eindruck, als gebe es einen Übergang von dieser Wissenschaft zur Theologie, zumal derselbe „Beweis“, wie es scheint, wenn auch verkürzt in dem, was man gewöhnlich als die aristotelische Theologie bezeichnet, wiederholt wird (Met. XII). Daß Aristoteles bei der Behandlung des bewegenden Unbewegten in der „Physik“ nicht von „Gott“ oder „Göttlichem“ redet, scheint nicht der Beachtung wert gewesen zu sein.

Hier muß bemerkt werden: die aristotelische Erste Philosophie ist nicht deshalb Theologie, weil Gott ihr Subjekt wäre; „Göttliches“ und „Gott“ treten in ihr „prädikativ“ auf, und zwar im Zuge der Betrachtung des Seienden als Seienden, die allerdings von vornherein – aus der Eigenart der Wissenschaft – auf ein Erstes orientiert ist –, nicht auf das Sein des Seienden im Sinne der allgemeinsten Züge des Seienden, sondern auf ein bestimmtes Seiendes, das ebenso

bestimmt, in Wahrheit: noch bestimmter ist als das Seiende der „physischen“ Wissenschaften. Inwiefern?

Das Seiende als Seiendes – dabei ist alles in Betracht zu ziehen, was als seiend angesprochen wird. Insofern dieses Betrachten ein wissenschaftliches ist, muß es sogleich darauf ausgehen, schon innerhalb dieses vielfältigen Ansprechens von Seiendem eine Art von Erstem herauszuheben, auf das sich das übrige als seiend Angesprochene bezieht – nämlich das „Was“ in dem Sachverhalt, der jeweils dargelegt wird.

Eine Wissenschaft hat aber nicht nur anzugeben, was ihr das Erste ist, mit dem sie es zu tun hat – hier unter jeglichem, was als seiend angesprochen wird, das Wesen –, sondern ebenso das, was ihr aller Behandlung der Sache voraus als schon anerkannt gilt – die sog. Axiomata (72 a 14; 1005 a 19). Das ist hier, vor der Behandlung des Seienden als Seienden, nichts anderes als das sog. Prinzip des Widerspruchs. Dieses Erste schließt aus, was unmöglich als seiend anzusprechen ist; es ist das in allem Ansprechen von etwas als seiend zum voraus Anerkannte: der Sachverhalt, der die Form des Sachverhalts darstellt<sup>3</sup>; wohlgermerkt: es handelt sich hier um ein Erstes, das selber „ist“, der Fall ist und dies notwendig; nur als dieses Erste ist es ein Allgemeines, nicht ein abstrakt-Allgemeines und dabei nur auf ein Sagen bezogen, das etwas wissen lassen will, darlegen „wie es ist“, offen und nicht nur andeutungsweise.

In die Behandlung des Seienden als Seienden eintretend ist zunächst die Eigenständigkeit und die Stellung dieser Wissenschaft gegenüber allen anderen anzugeben. Dazu muß man wissen, was das heißt: alle anderen; sie müssen in der Vollständigkeit ihrer Ordnung vorgestellt werden. Wie – davon war schon die Rede.

Das Seiende als Seiendes betrachten – da ist von etwas nichts anderes gesagt als „einfach“: es ist. Die Vierfalt des Seienden, nach der es da angesprochen sein kann, ist in ihrer Herkunft nur dunkel, wenn man unterstellt, Aristoteles habe sie den „Phänomenen“ abgerungen. Schon die Tatsache der Vierfalt läßt eine doppelte Unterscheidung vermuten; so wird denn auch zunächst das Seiende im Sinne des Beiläufigen mit dem Gegensatz des Wahren und Falschen zusammengenommen; dieser Gegensatz ist „das andere zu“ ihm (1026 a 34); beide sind dem Seienden äußerlich sofern es gesondert da zu sein hat; denn beide sind nur in Beziehung auf es – einmal auf das Seiende hin, mit dem etwas Bestimmtes zusammengekommen ist oder auch nicht, zum anderen auf das Seiende hin, mit dem etwas Bestimmtes zusammengebracht oder von dem es ferngehalten wird in Gedanken.

Das Seiende im einen und anderen Sinne fällt außerhalb des Bereichs der Theorie des Seienden als Seienden. Es ist ausgeschlossen durch die Eigenart der Wissenschaft selbst und ihres Begründens (1027b 33). „Daneben“ bleibt nun die Unterscheidung des Seienden im Sinne der Kategorien und der Scheidung

<sup>3</sup> Vgl. „Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt“, in: Festschrift Eugen Fink, Den Haag 1965, S. 141 f.

nach Möglichem und Wirklichem. Mit diesen beiden Arten des Seienden und allein mit ihnen hat es die Theorie des Seienden als Seienden zu tun.

Die entsprechende Darstellung braucht und kann hier nicht einmal skizziert werden. Für die hier leitende Absicht ist nur eines wichtig: festzuhalten, daß die Untersuchung des Seienden als Seienden der Ersten Philosophie angehört, die ein Erstes betrachtet, das gesondert da ist und unbeweglich. Aristoteles selber erinnert wiederholt daran im Zuge seiner Darstellung. Auch da geht es nicht um die allgemeinsten Züge des Seienden als solchen.

Wie ist das Seiende der Ersten Philosophie gesondert da? Zunächst ist zu erwarten: auf andere Weise als das Seiende der Physik. Auch dieses Seiende ist zwar gesondert da, aber – und das zeigt die Verursachung seiner Bewegung, seines Entstehens und Übergehens – als „Zusammengesetztes“. Die Eigenständigkeit der Ersten Philosophie als einer Theologie hängt ab von dem Nachweis eines Seienden, das nicht nur gesondert da ist, sondern dabei auch als Einfaches da ist. Eben dieses Einfache sucht Aristoteles zu bestimmen über die Klärung dessen, was im Zusammengesetzten das Einheitgebende ist.

Und was ist gesagt, wenn das Seiende der Ersten Philosophie ein unbewegliches sein soll? Da ist zwar offenkundig, daß es verschieden sein muß vom Seienden der Physik; doch eben deshalb hilft es nicht, sich an der Bewegung und ihren Arten zu orientieren, wie sie die Physik darstellt; vielmehr muß sich das Absprechen der Bewegung hier eigens auf das Seiende als Seiendes beziehen, auf seinen Unterschied zum Nicht-Seienden, auf eine „Bewegung“, die Übergang ist zum Seienden – von etwas her, das etwas Bestimmtes sein bzw. werden kann.

Die Eigenständigkeit, mit der die Theorie des Seienden als Seienden die beiden Kennzeichen des Ersten Seienden entwickelt, zeigt sich vollends am Schluß ihrer Behandlung, wo nämlich das Seiende in einem neuen Sinne als das Wahre gesehen wird, und zwar in der Entgegensetzung nicht zum Falschen, sondern zur Unkenntnis, zur Einsichtslosigkeit (1051 a 34). Dieser Abschnitt, mit dem die Behandlung des Seienden als Seienden innerhalb der Theologie endet, ist kein Anhängsel zur Erörterung der beiden einzigen Weisen, von Seiendem zu reden, die für die Erste Philosophie von Belang sind. Vielmehr zieht er die beiden in eines zusammen. Und weshalb ist dies das Seiende im Sinne des Wahren?

Zunächst ist festzuhalten: bei der Abweisung des Unterschiedes von Wahrem und Falschem aus dem Felde der Wissenschaft vom Seienden als Seienden wurde dieser Schritt bereits angekündigt und demnach ist sein Ort eigens vorbedacht; offenbar war es nicht möglich oder jedenfalls nicht angängig, vor der Klärung des eigentümlichen Sinnes, in dem das Erste Seiende gesondert da ist – als einfaches Wesen – und unbeweglich – als ganz und gar und notwendigerweise Wirkliches (1072 a 31) –, auf den besonderen Sinn einzugehen, nach dem es ein Wahres ist.

Die Bestimmung des Seienden als des Wahren kann und muß noch einmal aufgenommen werden, nachdem die Untersuchung des „zusammengesetzt“ Seienden und seiner Einheit geklärt hat, in welchem Sinne von einem „einfachen“ Seienden die Rede sein kann. So wird denn auch zunächst der Unterschied des

Wahren und Falschen ausführlich auf das Zusammengesetzt-Sein hin entfaltet, um dann überzugehen zum Unzusammengesetzten oder Einfachen. Hier entfällt die Äußerlichkeit des Wahren, das – dem Falschen entgegengesetzt – in dem verbindenden und trennenden Verstande ist. Und die Wirklichkeit des Einfachen erweist sich als das Einsehen selbst. Hier zeigt sich die Ursprünglichkeit des Anwesens als des unmittelbaren Dabei-Seins bei dem, was einfach und wirklich da ist.

Die Theorie des Seienden als Seienden führt hin zu der Wirklichkeit, die das Einsehen des Einfachen ist, und einem Nicht-Seienden, das dementsprechend nichts anderes als fehlende Einsicht ist. So vollbringt sie alles, was zur Erkenntnis der Eigenart des Ersten Seienden erfordert ist. Eben darauf ist sie angelegt, nicht aber auf ein Abziehen der allgemeinsten Züge des Seienden als solchen.

Die Theorie des Seienden als Seienden führt nicht vom Seienden weg auf dessen Sein; denn sie ist und bleibt beim Dieses, bei dem Seienden, das unmittelbar da ist. Diese Unmittelbarkeit wird nicht erst dort erreicht, wo das Seiende als die Wirklichkeit des „Berührens“ in der Einsicht hervortritt; die Betrachtung fängt auch an bei dem, was unmittelbar da ist; nur ist es eine andere Unmittelbarkeit, nämlich die uns „früher“ vertraute: die des sinnhaften Vernehmens. Das Seiende, an das die Untersuchung sich hält, wird nicht als „Phänomen“ bezeichnet, sondern als das sinnhaft Vernehmbare und also hinsichtlich unserer Unmittelbarkeit zu ihm. Eine solche gibt es – jedenfalls für Aristoteles – nicht zu einem oder dem „Sein“, sondern nur zu bestimmtem Seienden. Innerhalb dieser Unmittelbarkeit zu ihm hat die Frage „ob es das gibt“ keinen Sinn (1041 a 15).

Im Ansprechen dessen, was für das sinnhafte Vernehmen unmittelbar da ist, legt Aristoteles ein Vernehmen frei, das der Vernunft eigentümlich ist; er führt dieses zur Überzeugung seiner möglichen Selbständigkeit. Dabei bleibt aber noch offen, was Aristoteles auch bei seiner Einführung der Ersten Philosophie als Theologie offen ließ: ist da ein Wesen, das gesondert da ist und unbeweglich; und das heißt jetzt bestimmter: ist da ein Wesen, das bei sich ist als dem rein Vernünftigen? Diese Frage ist nicht mit der anderen zu vermischen „ob Gott ist“ – wie sie sich der rationalen Theologie bei Anselm und Thomas Aquinas stellt. Was Aristoteles da zunächst offen läßt, entscheidet sich über die fortschreitende Klärung dessen, was ein solches Wesen zu sein hat.

Im Zuge ihrer Frage nach den ersten Gründen und Ursachen muß die Erste Philosophie zunächst in der Behandlung des Seienden als Seienden jene Bestimmungen entwickeln, nach denen ein Seiendes sich an ihm selbst als ein Erstes erweist, um sodann zu zeigen, wie ein Wesen, dessen ganze Wirklichkeit die Tätigkeit des Einsehens des Einfachen ist, das Erste oder der Grund zu allen anderen Wesen ist. Nur als dieser Grund wird es uns zu einem bestimmten Dieses.

Zu allen anderen Wesen – das „alles“ ist hier eingegrenzt auf das Seiende der „Physik“, da diesem der Vorzug eigen ist, gesondert da zu sein und den Grund seines übergänglichen Erscheinens in ihm selbst zu haben. Wenn aber dessen vielfältige Gründe sich nicht auf einen Grund von höchster Allgemeinheit zu-

sammenziehen lassen – und ein derart Allgemeines ohnehin kein bestimmtes Dieses sein könnte –, wie kann dann von einem Ersten zu diesem Alles die Rede sein?

Offenbar ist auszuschließen, daß es allem und jedem Bestand gibt oder die Bestimmtheit seiner besonderen Art vermittelt. Es muß sich vielmehr auf diejenige Bewegung beziehen, die das natürliche Verursachen selbst in Gang hält; und das ist die vollkommenste Bewegung, nämlich der ständige Umlauf des Himmels. Wie aber bewegt da das Erste? Gewiß nicht nach der Art der natürlichen Ursachen.

Das Erste der Ersten Philosophie kann nichts anderes begründen als das, was es selber ist: Die Anwesenheit bei dem Einfachen, das es selber ist – bei ihm als dem Besten. Wieso „dem Besten“? Woher das Gute? Woher das Schätzen? Das vernünftige Anwesen bei etwas oder kurz: das Einsehen ist ein Handeln. Es zeigt nämlich die Eigenart des Handelns, das eine dem anderen vorzuziehen. Wo die Vernunft nicht dienstbar ist, wo sie frei ist, bei etwas dabei zu sein oder nicht, bei dem einen statt bei anderem, da zeigt sie, was sie vorzieht. Das Einsehen gibt letztlich sich selbst den Vorzug vor dem Nichteinsehen; es gibt dem Wahren in dem vorhin bemerkten Sinne den Vorzug. Vollkommen glücklich ist ein Wesen, das ständig frei ist, bei sich zu sein und bei sich selbst als dem Besten unter allem bleiben muß. Die also „gesonderte“ und „unbewegliche“ Vernunft ist am ehesten „göttlich“ zu nennen und „Gott“; er bewegt durch seine Eigenart das Verlangen jeder anderen Vernunft und dieses Bewegen ist Aristoteles sichtbar am Lauf der Gestirne.

Wird da das „Sein des Seienden“ vorgestellt? Ist die Frage nach ihm die Leitfrage aller Metaphysik? Die aristotelische Erste Philosophie ist nicht von dieser Frage geleitet. Und wie steht es bei ihm mit der Grundfrage aller Metaphysik, wenn die lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? Welchen Sinn könnte diese Frage bei Aristoteles haben? Beantwortet jener Grund, den er als Gott anerkennt, eine solche Frage? Wie wäre ihm verständlich, daß alles und erst recht das vollkommen Seiende auch nicht sein könnte? Wie – wenn es ein Seiendes ist in der Bestimmtheit, welche Aristoteles entwickelt hat?

## II.

Nun hat aber in der Tat die Erste Philosophie vom Sein des Seienden gesprochen. Sie kennt ebenso das, was Heidegger als die Leitfrage wie auch das, was er als die Grundfrage der Metaphysik bezeichnet. Und wie kam die Erste Philosophie dazu? Dies war die schon eingangs gestellte Frage, die aber angesichts der heideggerschen Antwort auf die Frage „Was ist Metaphysik?“ einer Erläuterung bedurfte, um nämlich zeigen zu können, daß und weshalb sie erst nach Aristoteles dazu kommt, vom „Sein des Seienden“ zu reden.

Dies geschieht in der Phase, die im wesentlichen durch die plotinische Fassung des Prinzips bestimmt bleibt. In dieser Phase kommt auch jene Deutung der aristotelischen Ersten Philosophie auf, nach der sie einestails Ontologie,

anderenteils Theologie ist. Wenn auch diese Deutung erst im Zuge der „natürlichen Theologie“, insbesondere durch den Aufriß der „*Metaphysicae Disputationes*“ des Suarez befestigt wird, läßt doch schon Thomas Aquinas eine entsprechende Tendenz erkennen.

In seinem Kommentar zur „Metaphysik“ des Aristoteles bemerkt er: *eadem est scientia primi entis et entis communis* (6, 1). Das Seiende als Seiendes – hier ist es das *ens commune* und dieses ist sogar die eigentliche Sache dieser Wissenschaft, wenn auch mit einer gewissen Einschränkung: *Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem* (praefatio). Um die sich hier abzeichnende Verschiebung zu verstehen, muß man beachten, daß die sog. Metaphysik hier nicht mehr die Erste Wissenschaft, weil nicht mehr die eigentliche Theologie sein kann, nachdem dieser Rang an die *sacra doctrina* übergegangen ist. Die Metaphysik muß zwar noch „theologisch“ sein, obwohl ihr subiectum das *ens commune* ist; denn „*ens in quantum est ens habet causam ipsum Deum*“ (6, 3). Aber die Behandlung Gottes als Ursache ist hier von eingeschränkter Bedeutung gegenüber seiner Behandlung in der eigentlichen Theologie, die *ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subiectum scientiae* (Comm. in Boeth. de trin. 5,4). Ihr steht die Behandlung des *principium subiecti* der Metaphysik zu.

Die Erste Philosophie des Aristoteles wird hier in die Richtung auf eine „Ontologie“ gedrängt, nachdem da der erste Rang einer Theologie zukommt, für die „Gott“ wesentlich keine prädikative Bedeutung hat, für die er vielmehr subiectum ist. Dies kann er nur sein in einer Wissenschaft, die auf der Äußerung, auf der Offenbarung seines eigenen Wissens beruht und dabei auf seinem eigenen Erscheinen. Auch wenn dieses Erscheinen nicht das eines Naturdinges ist, es läßt jedenfalls von ihm als dem bestimmten Gott reden, der er durch seine Menschwerdung ist.

Da dieser Gedanke sich nicht auf Schriftauslegung beschränkt, da er vielmehr die Fassung einer Lehre und weiter einer Wissenschaft annimmt, ergibt es sich, daß die thomasische Theologie – obwohl durch Offenbarung vom Wissen Gottes hergeleitet – bei der Frage beginnen muß, ob Gott sei<sup>4</sup>. Daß diese Frage nicht denselben Sinn wie in der aristotelischen Theologie hat und sich denn auch nicht auf dieselbe Weise, ausgehend von einer Theorie des Seienden als Seienden, beantworten läßt, wurde schon angedeutet.

Dieser Gott ist denn auch nicht „Anfang“ wie der aristotelische Gott; vielmehr ist er Schöpfer und im Sinne des Schaffens *causa universalis totius esse* (S. Th. I, 45, 4, 2); er ist in der Weise Prinzip, daß er das Seiende *simul cum omnibus suis principiis* hervorbringt, und eines dieser Prinzipien ist das Sein. Er bringt aber nicht nur das Sein des Seienden hervor; er ist auch selber das Sein. Hier scheint sich zu bestätigen, was Heidegger über die durchgängige Verwechslung von Sein und Seiendem in der Metaphysik sagte. Doch dies scheint nur so.

<sup>4</sup> Vgl. „Die fünf Wege und das Prinzip der thomasischen Theologie“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 77, 1970, S. 66 ff.

Gott ist das Sein selbst – dies ist für Thomas ein Satz des geoffenbarten göttlichen Wissens; er stützt sich nämlich auf den Namen, den Gott sich selber gab, als Moses ihn fragte, wer er sei – nicht was: *Ego sum qui sum*. Diese Offenbarung beherrscht schon die augustinische Auslegung des Seienden; hier sei besonders auf den Kommentar zu Psalm 101 verwiesen.

Gott ist *ipsum esse subsistens*. Das hier angesprochene Sein ist zu trennen vom Sein im Sinne des *principium formale*, das zusammen mit der *essentia* konstitutiv für jegliches geschaffene Seiende ist. Gott ist das Sein in der Weise einer Hypostasis, eines selbständigen Wesens.

Als eines der beiden „formalen Prinzipien“ des Seienden ist das Sein dasjenige, „*quo est*“ etwas in Abhebung zum „*quod ens est*“. Man hat diese Unterscheidung, die später zu der von *existentia* und *essentia* entwickelt wurde, immer wieder auf Aristoteles zurückführen wollen. Solche Versuche verdecken das Entscheidende, nämlich den Unterschied im Prinzip. Sie sind charakteristisch für die Sehweise einer „Ontologie“, die gegen das Erste der Ersten Philosophie und seine Krisen gleichgültig ist.

Jene thomatische Bestimmung der beiden formalen Prinzipien des Seienden spricht dieses offensichtlich auf seine Verursachung hin an. Sie wiederholt also keineswegs die aristotelische Unterscheidung eines „ersten“ und „zweiten“ Wesens. Vielmehr ist der für sie maßgebliche Gesichtspunkt die Schöpfung; auf sie hin gesehen ist das Sein einerseits das geschaffene *principium formale* des Seienden vom Geist bis zur Materie hin – und dabei in Anbetracht des Schaffens selbst gesondert von jeglicher *essentia* als vorgängiger Idee im Wissen des Schöpfers –, andererseits aber das Sein dieses Schöpfers selbst. Und dies ist nicht eine Verschiedenheit von „Seiten“ eines selben, sondern das eine und das andere Sein ist radikal getrennt im Sinne der Scheidung von Diesseitigem und Jenseitigem.

Eben diese Scheidung bringt das einzige Schwanken mit sich, das hier zu beobachten ist: kein Verwechseln von Sein und Seiendem, sondern in der Rede von Gott als dem Sein selbst – dies deshalb, weil seine Erkennbarkeit wegen der Jenseitigkeit problematisch bleibt: er ist nur als Ursache des Diesseitigen zu erkennen; dagegen *ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit* (S. Th. I, 13, 10, 5). Wenn allerdings Duns Scotus verlangt, das Sein aus dieser prinzipiellen Scheidung herauszuziehen, es nämlich „*univoce*“ zu verstehen, dann steht seine Behandlung einer Ontologie offen, der es ein abstrakt Allgemeines zum Seienden ist.

*Deus est ipsum esse subsistens* – der Zusatz *subsistens* hebt es ab von einem Sein, das *inhaerens* ist. Von einem *inhaerere* des Seins zu reden, hat bei Aristoteles keinen Sinn, wohl aber bei Thomas, insofern jegliches Seiende sein Sein „hat“ und das deshalb, weil es ihm gegeben ist. Wieder dürfte deutlich sein, wie die Rede von Sein als einem *principium formale* des Seienden ganz und gar aus der Schöpfungslehre her zu begreifen ist. Auch dies sollte zögern lassen, bei Aristoteles ein Sein des Seienden finden zu wollen.

## III.

Es wurde schon bemerkt: das Prinzip derjenigen Phase der Ersten Philosophie, in der auch Thomas Aquinas seinen Ort hat, fand seine maßgebliche Fassung durch Plotin. Wie folgenreich die Übersetzung des plotinischen Einen in den Gott, der sein Sein ist, auch sein mag – sie ändert im Prinzip nichts. Wenn Thomas etwa sagt: *quod habet esse et non est esse est ens per participationem* (S. Th. I, 3, 4), so ist dies eine fast wörtliche Übertragung der zweiten These aus den prokleischen „Elementen der Theologie“ – übertragen vom Einen auf das Sein. Gemeinsame Grundlage ist der Gedanke der Teilhabe, des Habens des Einen, bzw. des Seins, ohne also es selber zu sein. So ist der Frage, wie die Philosophie dazu komme, vom „Sein des Seienden“ zu handeln, die Richtung gewiesen.

Zum Leitfaden des Rückgangs auf Plotin sei eine These aus dem „*liber de causis*“ gewählt – aus einem Werk, das Thomas in seinen späten Jahren, neben der Abfassung der „*Summa Theologiae*“, kommentiert hat.

Zunächst eine Vorerinnerung: Mit Bezug auf die Schöpfungslehre heißt es in der Abhandlung „*de potentia Dei*“ (qu. 3 a. 4): *primus autem effectus est ipsum esse quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*; und weiter: *ipsum enim est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus*.

Die entsprechende These des „*liber de causis*“ (4) lautet: *prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud* (S. 26, ed. Saffrey). In seiner Auslegung erinnert Thomas an Dionysios Areopagita, und in der Tat bietet das Kapitel „Über das Seiende“ in „*De divinis nominibus*“ eine ausführliche Erörterung desselben Gedankens. Auch wenn Thomas wegen der herrschenden Ansicht gehindert war, Dionysios auf Proklos zu beziehen, hat er doch erkannt, daß der „*liber de causis*“ unmittelbar auf die prokleische „*Elementatio theologica*“ zurückgeht.

Die von ihm beigezogene These (138) des Proklos lautet in der von ihm benutzten Übersetzung: *Omnium participantium divina proprietate et deificatorum primum est et supremum ens*. Die Übereinstimmung der Thesen geht allerdings erst aus der Begründung hervor, die Proklos gibt. Ohne hier darauf einzugehen, sei nur der Unterschied beider hervorgehoben: Der „*liber de causis*“ redet von „geschaffenen Dingen“ und von „Sein“, Proklos dagegen nur von teilhabenden Wesen und dem Seienden als dem ersten unter ihnen.

Wenn Thomas vom Sein als der ersten Wirkung des Schöpfers spricht, ist mitzuhören, daß dieser Schöpfer selbst das Sein ist, und zwar das seinige, nur ihm eigentümliche. Wenn der Verfasser oder jedenfalls Übersetzer des „*liber de causis*“ ebenfalls vom Sein als dem ersten Geschaffenen spricht, so denkt er dabei an einen Schöpfer, der das nicht seiende, weil „über-seiende“ Eine und Gute ist. Wenn Proklos von dem Seienden sagt, es sei das Erste und Höchste, so nicht unter dem Geschaffenen, sondern unter allem, was durch Teilhabe an der Göttlichkeit bestimmt ist. Dessen Teilhabe ist zwar nicht durch ein Erschaffen aus nichts charakterisiert, wohl aber durch ein Hervorgehen aus nichts, wenn dabei



nicht an das schlechthin Nichtige, sondern an das zu allem Seienden jenseitige Eine gedacht wird.

Was dies alles sagen will? Welche prinzipielle Entscheidung gegen die Griechische Philosophie da wirksam ist? Zu Beginn der 2. Abhandlung der V. Enneade fragt Plotin: Wie ist das Hervorgehen von allem aus Einem mit der Einfachheit dieses Einen vereinbar? „Nun, weil nichts in ihm war, deswegen ist alles aus ihm.“ Eine überraschende Begründung, ebenso wie die unmittelbar anschließende: „und damit das Seiende sei, deswegen ist es selbst nicht Seiendes.“

Zuvor war die Rede von dem einfachen Einem, dessen Einfachheit eigens durch den Hinweis unterstrichen wurde, daß sich keinerlei Doppelung oder Zwiefalt von irgend etwas und nach irgendeiner Hinsicht an ihm zeige. Deshalb ist es ausgeschlossen, daß alles in ihm sei; es muß außerhalb seiner sein. Aber wie? Als Äußerung und Abart des Einen, nämlich als Einheit einer Vielfalt und gesehen auf das erste von ihm Verschiedene: als Einheit, als Identität eines Zwiefältigen.

Doch so ist das „deswegen“ nur nach der Seite des „was“, aber noch nicht hinsichtlich des „ist“ verstanden; eben darauf geht die anschließende Begründung ein: Das Eine ist selbst kein Seiendes, damit das Seiende sei; dieses könnte nämlich nicht sein, wenn das Eine wäre, dessen Einfachheit alles in die Unterschiedslosigkeit untergehen ließe. Das Eine ist nur als ein von sich selbst Verschiedenes – als Einheit eines Anderem zu ihm.

Die Frage bleibt: Wie geht das Seiende in seiner Vielfalt aus dem einfachen Einem hervor? Dieses ist „nicht selber Seiendes, aber das Eine ist Erzeuger des Seienden“. Und daran schließt die Feststellung an, auf die – durch Proklos vermittelt – die erwähnte These des „liber de causis“ zurückging; Plotin fährt nämlich fort: „und diese Erzeugung ist die erste.“

Das Hervorgehen von Allem aus dem Einem ist genauer: „etwas wie“ eine Erzeugung – diese Bezeichnung will als Andeutung genommen sein; und doch läßt die Künstlichkeit des gewählten Ausdrucks erkennen, daß hier nicht im Ungefahren nach einer Metapher gegriffen wird. Vielmehr spricht er ein Wirken aus und bereitet so den Übergang zur Vorstellung des Schaffens vor, wie es die folgende Begründung des Erzeugens zeigt: „denn da das Eine vollkommen ist, weil es nichts sucht, nichts hat, ihm nichts fehlt, hat sozusagen sein Überfluß – wörtlich: sein Über-ausfließen – und seine Überfülle anderes geschaffen.“

Ein Hervorbringen hat seinen Beweggrund in der Bewandtnis, die das Hervorgebrachte für den Hervorbringenden hat. Ein solcher Grund entfällt angesichts der Vollkommenheit des Einen: es sucht nichts, weil ihm nichts fehlen kann; und ihm fehlt nichts, weil es nichts haben kann; und es hat nichts, weil es nicht sein kann; und es ist nicht, weil es das Eine ist, ohne dabei „etwas“ zu zu sein. Das Haben ist mit der Einfachheit des Ersten unvereinbar; denn das Haben wäre als Teilhabe zu denken; in dem Ersten hat aber alle Teilhabe nur ihren Anfang und ihr Ende.

Wenn Plotin im Hervorgehen von allem zunächst „etwas wie“ ein Erzeugen sieht, dann trennt er es vom Hervorbringen aus Kenntnis, wie es vom „Timaios“ her bekannt war; wenn er dann weiter von einem Machen spricht, so

nimmt er die mit dem Erzeugen verbundene Vorstellung einer Gleichartigkeit von Erzeuger und Erzeugtem zurück.

Und nun zu der Begründung des Schaffens: der Überfluß des Einen. Sie ist weniger eine Begründung als eine Andeutung der Grundlosigkeit dieses Vorgangs. Der Überfluß des Einen ist schlechthin unbegreiflich und Zeichen seiner Jenseitigkeit zu aller Einsicht.

Das Seiende ist als Seiendes ein Gewordenes. „Das Gewordene wurde aber auf das Eine hingewendet und wurde erfüllt und kam dazu, auf es zu blicken, und als solches ist es Geist. Und sein Stillstehen auf jenes hin hat das Seiende geschaffen, das Hinschauen auf es aber den Geist.“ Statt durch „Vernunft“ wird hier Nous durch „Geist“ übersetzt, um auszudrücken, daß es sich hier um eine Vernunft handelt, die nicht als solche „ist“, sondern „sein“ hat.

In der hier vorgetragenen Verkürzung ist dies alles zunächst nicht mehr als eine befremdliche Erzählung. Nur so viel sollte deutlich sein, daß die spätere Lehre vom „Sein“ des Seienden in ihren Grundzügen, wie sie sich aus dem Schaffen von allem durch ein jenseitiges Erstes ergeben, auf Plotin zurückführbar ist – auch wenn die Art des Schaffens in der „doctrina Christiana“ dadurch wesentlich modifiziert wird, daß es sich dann um ein Hervorbringen aus Wissen und Willen und Macht handelt. Und es sollte auch deutlich sein, daß Plotin nicht nur irgendwelche Veränderungen zur aristotelischen Theologie beibringt, sondern sich im Prinzip von ihr getrennt hat.

Dies hat er denn auch gewußt und klargemacht, und zwar in seiner ausführlichen Auseinandersetzung mit der entscheidenden Bestimmung des aristotelischen Prinzips, die Wirklichkeit des Einsehens zu sein und dessen Bei-sich-selbstsein als dem Besten (V 1, 9, 8; V 1, 4, 16; V 3, 8, 35; V 9, 7, 8). Hat man diese Auseinandersetzung verstanden, dann wird man die häufige Berufung Plotins auf Platon mit Abstand beurteilen, genauer: aus der Eigenart des neuen Prinzips. Ebenso wie seine Erinnerung an Parmenides, dem er nämlich den Gedanken einer Identität von Erkennen und Sein anträgt.

Das plotinische Prinzip ist in seiner Jenseitigkeit abgründig geschieden von dem Prinzip einer Wissenschaft, so wie Aristoteles sie bestimmt hatte; und so kann auch die entsprechende Theorie keinen Aufbau nach der Art der aristotelischen Ersten Wissenschaft zeigen. Wenn der Gedanke Plotins sich wesentlich im Andeuten bewegt, so ist er allerdings deshalb nicht weniger streng als der des Aristoteles; doch ebensowenig ist er – wie man das oft hinsichtlich der Nachfolger Plotins, zumal bei gewissen Wendungen Meister Eckharts hört – „kühn“, kühner als die Griechen. Das andeutende Sagen muß „kühn“ sein im Widerspruch und im Unmöglichen, weil es im Prinzip von etwas redet, das auch in seinen Folgen die unmittelbare Ansprechbarkeit ausschließt.

Doch wie steht es bei Plotin mit dem „Sein“? Bisher war nur vom „Seienden“ die Rede – davon, daß es als Seiendes ein Gewordenes ist, stillgestelltes Werden, Hervorgehen aus dem Prinzip; und weiter: daß dieses Stillstehen mit einer Umkehr zum Ursprung verbunden ist und daß sich in dieser Umkehr dem Gewordenen ein Blick auftut, der es zum Geist macht.

Dasselbe ist Seiendes und Geist – zustande gekommen aus dem Ersten her und

rückgewendet auf es. Dieses Selbe ist das erste Geschaffene, und es ist das Erste zu allem übrigen bis hin zum Nicht-Seienden, hinab in der Ordnung, die beim Vermitteln des Einen in die Vielheit entsteht. Der Geist ist deshalb nicht nur das erste, er ist auch alles Seiende. Die Frage nach dem „Sein“ des Seienden wird sich daher am ehesten an seine Eigenart halten – wie Plotin sie vor allem in den Abhandlungen der V. Enneade entwickelt; hier kommt besonders die dritte in Betracht mit der Darstellung des Entstehens des Geistes (c. 11 ff.).

Das Seiende muß als solches zustande kommen. Als was es da zustande gekommen ist, dies bestimmt sich erst in der Rückwendung auf seinen Ursprung. Sie ist Selbsterkenntnis, wird Selbsterkenntnis in der Lösung von dem vielen Äußeren, an dem das Verlangen nach dem Einfachen sich nicht erfüllen kann; das jeweils Angesprochene erweist sich im Ansprechen selbst bereits als Vieles, nämlich Unterscheidbares.

Die Selbsterkenntnis ist ein In-sich-gegangen-sein. Erst im Inneren ist das Gewordene stillgestellt, „seiend“ (V 5, 5, 18), und erst da ist der Geist aus einem bloßen Vermögen wirklich geworden, tätig in der Bestimmung dessen, was er ist – ist er sich als etwas Bestimmtes ansichtig.

Daß diese Selbsterkenntnis – obwohl dem Namen nach gleich – im Prinzip etwas anderes ist als die Selbsteinsicht des aristotelischen Ersten, geht daraus hervor, daß die plotinische Selbsterkenntnis im wesentlichen die Erfahrung einer Entzweiung ist. Eben daran liegt es auch, daß Plotin sich nicht wie Aristoteles an „alle Menschen“ wendet, sofern ihnen das Verlangen nach Wissen eigen ist, sondern an den Einzelnen, der bereit ist, in sich zu gehen.

Welche Entzweiung? Dabei ist nicht so sehr daran zu denken, daß in der Selbsterkenntnis Erkennendes und Erkanntes und das Erkennen selbst unterscheidbar sind – ein „Vieles“ –, vielmehr daran, daß deren Einheit eine „ergriffene“ ist im Ausgriff nach dem Einfachen; nur dieses hielt überhaupt dazu an, in sich zu gehen. Der Geist „hat“ seine Einheit erst, nachdem er sie bekommen, nachdem er sie gefunden hat. Im Sichfinden wird er dessen inne, daß er vorher nur ein „Verlangen“ war und ein ungeprägter Anblick – noch Suarez wird bei der Erörterung der „repraesentatio“ davon reden, daß die Einsichtskraft von ihrem Gegenstand „informiert“ wird.

Immer dann, wenn der Geist sich in der Tätigkeit der Selbsterkenntnis erfüllt, ist er auch schon in sich entzweit (V, 3, 10, 45; vgl. V, 3, 11, 13, wo *dedichasmenos* zu lesen ist). Die Selbsterkenntnis ist also als Erkenntnis der Einheit, der Selbigkeit von Erkennendem und Erkanntem ursprünglicher Erkenntnis der Entzweiung – ursprünglicher in Anbetracht der Vorgängigkeit jenes Verlangens nach Einheit und so auch Bestimmtheit. Dieses kommt aber aus einem Mangel, einem „Bedürfnis“ (V, 3, 15, 10), das dem Geist seine Verschiedenheit vom Prinzip, zugleich die Jenseitigkeit des Prinzips zu seiner Tätigkeit vorhält.

Das erste Geschaffene des Einen war das Seiende, und dies besagte zunächst: ein Stillgestelltes (V, 1, 4, 21). Plotin erklärt: zum Stillstand kommt es aus Verlangen nach dem Einen, von dem es sich nicht weiter entfernen will. Der Stillstand bedeutet Umkehr des ersten Seienden zu seinem Ursprung, und zwar in der Suche nach der eigenen Einheit und so auch Bestimmtheit. Sie erweist sich

als die des Geistes, der sich selbst erkennt. Er erkennt, was er ist, indem er erkennt, wie sich das „sein“ des Seienden bestimmt, das er ist; es ist ihm wesentlich: Gegeben-sein. In der Selbsterkenntnis löst sich dem Geist die Täuschung vom Seienden als dem Selbständigen auf. Das Seiende ist als solches im Ganzen und im Ersten ein Gegebenes, das Gegebene eines Gebenden, das jenseits aller Erkenntnis sein muß. „Und soviel der Geist von Jenem hat, mag er erkennen, sowohl was gegeben hat als auch was vermag Jener. Dies erfahrend und kennend, auf diese Weise wird er auch sich selbst kennen. Denn eines von den Gegebenen ist er selbst, mehr noch: alles Gegebene ist er selbst“ (V, 3, 7, 3).

Gerade in der Selbsterkenntnis – der Geist „ist“ nicht sein „selbst“, seine Einheit „hat“ er nur in Teilhabe an dem Einen – löst sich ihm vor allem die Vorstellung von der eigenen Selbständigkeit auf. Er erfährt, daß er sich selbst nur deshalb ein Dieses ist und dabei ein Bestimmtes, weil er zustande kam aus dem Verlangen nach dem Ursprung, der ihn werden ließ, der ihm „Sein“ gibt. Nur auf dieses Geben hin ist „Sein“ vom „Seienden“ verschieden – und zwar in der Sache und auf ihr Erstes hin, also nicht bloß im Sinne der logischen Analyse, wie sie Aristoteles in „de interpretatione“ vorlegt.

An Einfachheit kommt die Selbsterkenntnis nicht über die Feststellung hinaus: „das bin ich“ (V, 3, 10, 35) – bei Aristoteles hätte diese Rede keinen Sinn; sie ist nur sinnvoll, wo der Einzelne erst zu dieser Selbstanschauung kommen muß – oder auch nur „Seiendes bin ich“ (V, 3, 13, 24) – und dies hat nur Sinn, sofern das „bin“ als „sein“ vom Ich, vom sich erkennenden Ich getrennt und als „das“ betrachtet werden kann, als die bestimmte Wirklichkeit des Betrachtens selbst, in der der Geist aufhört, bloßes Vermögen zu sein.

„Es gibt“ nur, was gegeben ist, und mit dem Geben ist das „sein“ das zuerst Entstandene; es ist das Stillstehen des Überfließens – es will nicht weiter hervorgehen und bleibt stehen in der Umkehr nach innen (V, 5, 5, 16) –, ist aber erst Seiendes, wo es auch ein bestimmtes Etwas ist, und das ist es zuerst in der Selbsterkenntnis des Geistes. „Es ist Seiendes“ – dies trifft erst zu, wenn sich bestimmt hat, „was es ist“ (V, 3, 15, 13). Hier dürfte deutlich sein: die Trennung von „Sein“ und Seiendem hat ihren Anlaß in einer Theorie, der das Seiende als solches im Prinzip ein Gegebenes ist.

Die Frage nach dem Ursprung des Gegebenen – sie ist zuerst die Frage nach dem einfachen „Selbst“ der Selbsterkenntnis – drängt über die Gegebenheit des Seienden zurück auf das Geben von Sein und auf das Gebende. Es gibt ein Sein, das es weder hat noch ist. Was es da gibt, ist durch das Geben selbst oder durch die Äußerung, etwas von ihm schlechthin Verschiedenes.

Das Gebende ist von seiner Gabe derart verschieden, daß das Sein dem Seienden nicht nur einmal gegeben sein und ihm dann überlassen bleiben kann; vielmehr muß das Sein ständig gegeben werden, solange das Seiende „gerettet“ werden soll (V, 3, 15, 12), bewahrt werden vor dem Rückfall in die Unbestimmtheit eines nichts – ein Gedanke, der denn auch mit der These vom notwendigen „concursum“ des Schöpfers in die Schöpfungslehre der *sacra doctrina* eingegangen ist. Hier findet die Jenseitigkeit des Prinzips am Sein selbst ihren Ausdruck.

Was seine Jenseitigkeit zur Erkenntnis anlangt, so äußert sie sich in dem Grund, der für das Geben zu denken ist: es geschieht „in Freundlichkeit“ (IV, 8, 6, 21) oder aus unbegründbarer Gunst. Es sei denn, man wolle dies für die letzte Begründung nehmen: es ist besser, daß nicht alles verborgen bleibt; es ist besser, daß das Gute sich in allem entbirgt, sich mitteilt (IV, 8, 6, 1). In diesem Schätzen, das mit der Betrachtung des Seienden auf sein Sein hin einhergeht, hat die Frage ihren Sinn: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts“, von der Heidegger sagt, sie sei die „Grundfrage“ der Metaphysik.

Das Sein ist vom Seienden abzuheben in Anbetracht der Jenseitigkeit seines Prinzips und der Art seines Gründens von allem. Nach dieser besonderen Art gliedert sich das Sein und mit ihm das Seiende in drei Stufen: zuerst das Sein „voller“ Bestimmtheit oder das Einsehen, wie es der Selbsterkenntnis eigen ist; sodann das Sein geringerer Bestimmtheit oder das Leben, wie es durch Selbstbewegung charakterisiert ist; und schließlich das nicht weiter bestimmte, „bloße“ Sein – eines Steins etwa.

Auf jeder dieser Stufen des Gefalles, über das sich das Eine jedem Einzelnen vermittelt, ist das Sein „sachhaltig“, enthält es Sachen von entsprechender Bestimmtheit. Eben daraufhin kann die spätere Philosophie von einem Mehr oder Weniger an „Realität“ sprechen, innerhalb der Spanne vom sich selbst erkennenden Geist bis zum leblosen Körper.

Hier ist zu bemerken: die Jenseitigkeit des plotinischen Prinzips bringt nicht nur das Seiende auf die andere Seite zu sich; vielmehr teilt auch das Nicht-Seiende, das Materie ist, die Diesseitigkeit mit dem Seienden. Im Hinblick darauf gewinnt dieses Prinzip eine „Totalität“ der Herrschaft, die dem aristotelischen fremd ist. Sein Bereich erstreckt sich nicht nur auf das, was Sache der theoretischen Wissenschaft sein kann. Denn nicht die aus dem Wissen selbst geforderte Anwesenheit der Sache, sondern ihr wie auch immer geartetes Vorkommen hat allein in dem jenseitigen Ersten seinen Grund. Wird dann dieses Erste als ein Gott gesehen, dem zu der Macht über alles – Macht ist auch schon das plotinische Prinzip – auch, entsprechend seinem „künstlichen“ Schaffen, ein Vorwissen von allem eigen ist, dann muß das liberum arbitrium problematisch werden. Und dies durchgreifender als in der stoischen Tradition.

„Erfüllt ist aber das Sein, wenn es das Aussehen des Erkennens und Lebens annimmt“ (V, 6, 6, 20), sich in dieser Bestimmtheit zeigt. Das Sein ist um so erfüllter, je deutlicher es die Spur eines „Inneren“ und des Einen selbst ist (V, 5, 5, 13), das nämlich dem ihm „überflüssigen“ Sein durch dessen Innehalten die Einheit eines bestimmten Etwas, eines Etwas von bestimmter Sachhaltigkeit gibt. Das bloße Sein oder Vorkommen von etwas ist die letzte und schwächste Spur des Ursprungs, da an ihr am wenigsten faßbar wird, daß und wie alles Sein ein gegebenes ist. Es ist nur eine mittelbare Spur, die erst auf das Innere des Lebens und des Erkennens führen muß, bevor in der Selbsterkenntnis die Jenseitigkeit des alles Gebenden anerkannt wird.

Von welcher Wichtigkeit der Verweischarakter des Seins und seiner gestuften Ordnung für Plotin ist, dies zeigt nicht zuletzt seine ausführliche Auseinandersetzung mit der peripatetischen und stoischen Kategorienlehre (in den drei er-

sten Abhandlungen der VI. Enneade). Dort wendet er sich sogleich gegen eine Erörterung der Kategorien ohne Rücksicht auf die erwähnten Unterschiede des Seins und so auch des Seienden. Er widersteht einer Betrachtung „im Allgemeinen“, die gleichgültig bleibt gegen das Prinzip und das eigentümliche Gefälle seines Gebens.

Die entschiedene Absonderung des Einen und Guten von jeglichem „Etwas“ und so auch von allem Ansprechbaren und Erkennbaren – die darin liegenden Widersprüche waren Plotin übrigens sehr wohl vertraut (vgl. u. a. V, 3, 14) – läßt an die Rolle des „Etwas“ in der stoischen „Dialektik“ denken. Dort galt das Etwas gegenüber dem Seienden als ein *genus magis principale* (Seneca, *epist.* 58; vgl. SVF II 329). Dies spricht zunächst für die in einer Schulphilosophie naheliegende Orientierung am abstrakt Allgemeinen. Und doch ist hier eine nähere Auskunft erforderlich.

Das Etwas beschließt alles in sich, das Seiende und das Nicht-Seiende, und dies offenbar nicht in der Weise eines Prinzips, sondern mit der Allgemeinheit des Gedankens. Dieses allgemeine Etwas ist um so mehr ein Unbestimmtes, als es sich nicht auf das beschränkt, was als Seiendes oder auch als Nicht-Seiendes bestimmt ist, sondern auf die mögliche Bestimmung geht: was immer sich sagen läßt, was immer sich bezeichnen läßt: die „Sache“, wie sie im Verstand vorgenommen wird (SVF II 166); und diese Sache ist Nicht-Seiendes. Zu welchem Seiendem? Zum Körper – plotinisch gesehen: zu dem „bloß“ Seienden. Dieses Seiende ist ein „außen“ Vorkommendes gegenüber dem Inneren eines Verstandes, der die Einbildungen auf ihre Wahrheit hin beurteilt und d. h. auf ihre Entsprechung zu einem äußerlich Vorkommenden.

Und was bedeutet dies für die Kennzeichnung des Seienden? Es ist Körper, dies meint nicht nur: es ist etwas von bestimmter Größe, das eine bestimmte Stelle einnimmt, sondern dem zuvor: es ist etwas, das sich „außen“ antreffen läßt, antreffen lassen muß, sofern es nämlich innen einen Eindruck bewirkt hat. Von dem innen Erfassten, einem bestimmten Etwas, unterscheidet sich nun das von außen Einwirkende dadurch, daß es zu seiner Bestimmtheit noch Sein „hat“ oder mit Seneca zu reden: *substantia* hat.

An diesem Haben von Sein ist die Fremdheit der stoischen Lehre zur aristotelischen Theorie des Seienden als Seienden offenkundig. Hier ist der eigentümliche Gesichtskreis der „Griechischen“ Philosophie, ihre Orientierung auf die Anwesenheit für die Bewahrheitung des Wissens verlassen. Das plotinische Prinzip tritt in einem Gesichtskreis auf, der sich zunächst in der eben berührten Bestimmung des Seienden abzeichnet: es bezieht sich auf ein dem entsprechenden Alles – auch und gerade in der Aufhebung der Selbständigkeit alles dessen, was ist und erst recht: bloß ist, nämlich Körper.

Und wie steht es schließlich mit der Kennzeichnung des Sein-gebenden Prinzips selbst – daß es über aller Natur und jenseits aller Ansprechbarkeit ist? Wie rechtfertigt sich diese Kennzeichnung? In was hat sie ihre Stärke? Diese Frage führt über das Thema dieser Untersuchung hinaus. Nur soviel sei bemerkt: Hier wäre erst recht auf die Scheidung von der „Griechischen“ Philosophie zu achten und auszugehen von der stoisch bestimmten Bewahrheitung des Wissens, ins-

besondere von der Rolle der „Zustimmung“ des Verstandes und den Bedingungen dafür, etwas „mit Zustimmung zu denken“ (credere).

Wie kam die Philosophie dazu, vom „Sein des Seienden“ zu handeln? Diese Frage hat noch eine andere Seite: Wie kam die Philosophie dazu, vom Sein des Seienden zu lassen? Auch dieser Frage geht eine Antwort voraus – und zwar hat die neuere Philosophie sie gegeben. Hört man das von ihr Gesagte, sieht man auf das von Descartes bis Hegel Getane, dann wird, was Heidegger mit der Wendung „Sein des Seienden“ meint, zu einer anderen Frage.

Was in der Neuzeit auch dem Namen nach als Ontologie auftritt, dürfte den Verzicht erleichtern, in ihr die Erste Philosophie zu sehen. Ein solcher Verzicht mag auch dazu helfen, dem Namen „Metaphysik“ das Recht zu beschneiden, etwas über die Erste Philosophie zu sagen – über das, was sie gewesen ist, oder besser: getan hat.