

nor) sowie der gemeinsamen Basis (ground) [3]. Die strukturelle Linguistik hat in ihren Anfängen zusammen mit der Semantik auch die Metaphorik vernachlässigt. Seit den ausgehenden 1950er Jahren hat jedoch eine lebhaft diskutierte Diskussion um den linguistischen Status der M. eingesetzt [4]. Die Analyse richtet sich insbesondere auf die grammatischen Formen der M. (BROOKE-ROSE, OKSAAR), auf Merkmal-Komponenten (BICKERTON, ABRAHAM, BRAUNMÜLLER), Formen der Systembildung wie Bildfelder und Bildreihen (ULLMANN, SCHLEINER), textuelle Determinationsregeln (PETÖFI), rhetorische Wirkungsfaktoren (TODOROV, COHEN), Leistungen als wissenschaftliche Denkmodelle (BLUMENBERG, KUHN, DERRIDA) sowie Homologien mit der Handlungswelt (FRESE).

Nachhaltig hat seit Freud die Begegnung zwischen Metaphorik und Psychoanalyse gewirkt. Verschiedene *Literarhistoriker* haben bei der Interpretation literarischer Werke die bevorzugten M. eines Autors als Indizien für eine unbewußt dominante Thematik in der Psyche des Autors aufgefaßt [5]. Die gleiche Methode soll auch erlauben, leitmotivische Strukturen in der kollektiven Psyche einer Sprachgemeinschaft oder kollektive Archetypen aufzufinden [6]. Diese Methode ist jedoch auf starke Kritik gestoßen [7]. Neuerdings wird das Phänomen der M. auch von der psychologischen *Verhaltensforschung* beobachtet und als Indiz für Interaktion sozialpsychologisch interpretiert [8].

Anmerkungen. [1] H. WERNER: Die Ursprünge der M. (1919). – [2] Vgl. HUGO MEIER: Die M.: Versuch einer zusammenf. Betracht. ihrer linguist. Merkmale (Diss. Zürich 1963); G. F. PASINI: Lo studio delle M. *Lingua e Stile* 3 (1968) 71-89. – [3] I. A. RICHARDS: The philos. of rhet. (New York 1936, 21965). – [4] Vgl. Lit. 1958-1972. – [5] Bes. C. SPURGEON: Shakespeare's imagery (Cambridge 1935, 21952); K. BURKE: The philos. of lit. form (Baton Rouge, La. 1941). – [6] W. PORZIG: Aischylos. Die att. Tragödie (1926); M. ELIADE: Images et symboles (Paris 1952). – [7] Erstmals bei M. PRAZ. Rez. mehrerer Neuerschein. *Engl. Stud.* 18 (1936) 177-181. – [8] Vgl. S. ASCH: The M. – a psychol. inquiry, in: R. TAGIURI/L. PETRULLO (Hg.): Person perception and int. behavior (Cambridge, Mass. 1958) 86-94; H. NASH: The rôle of M. in psychol. theory. *Behav. Sci.* 8 (1963) 336-345.

Literaturhinweise. C. DU MARSAIS: Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue (Paris 1730). – J. J. BREITINGER: Crit. Abh. von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse (1740, ND 1967). – R. EUCKEN: Über Bilder und Gleichnisse in der Philos. (1880). – A. JÜLICHER: Die Gleichnisreden Jesu 1 (1886, 21899); 2 (1899). – A. BIESE: Die Philos. des Metaphor. (1893). – W. STÄHLIN: Zur Psychol. und Statistik der M. *Arch. ges. Psychol.* 31 (1913) 297-425. – H. WERNER s. Anm. [1 zu 4]. – H. W. WELLS: Poetic imagery (New York 1924, 21961). – H. PONGS: Das Bild in der Dichtung 1. 2 (1927/1939, 21960). – G. ASSFAHL: Vergleich und M. bei Quintilian (1932). – I. A. RICHARDS s. Anm. [3 zu 4]. – W. B. STANFORD: Greek M. (Oxford 1936). – W. M. URBAN: Lang. and reality (London 1939, 21961). – C. F. P. STUTTERHEIM: Het begrip metaphoor (Amsterdam 1941). – P. LOUIS: Les M. de Platon (Paris 1945). – C. DAY LEWIS: The poetic image (London 1947). – E. R. CURTIUS: *Europ. Lit. und lat. MA* (1948, 21978). – H. HEMPEL: Origine et essence de la M. *Rev. Lang. vivantes* 18 (1952) 166-179. – S. ASCH: On the use of M. in the descript. of persons, in: H. WERNER (Hg.): On expressive lang. (1955) 544ff.; s. Anm. [8 zu 4]. – E. COSERIU: La creación metafór. en el lenguaje (Montevideo 1956); *dtisch.* in: Sprache – Strukturen und Funktionen (1970). – W. KILLY: Wandl. des lyrischen Bildes (1956, 21958). – H. BLUMENBERG: Licht als M. der Wahrheit. *Stud. gen.* 10 (1957) 432-447; s. Anm. [11 zu 2]. – Beobachtungen an M. *Arch. Begriffsgesch.* 15 (1971) 161-214. – W. WEISCHDEL s. Anm. [9 zu 2]. – C. BROOKE-ROSE: A grammar of M. (London 1958, 21965). – H. WEINRICH: Münze und Wort.

Untersuch. an einem Bildfeld, in: *Romanica. Festschr. Rohlfes* (1958) 508-521; s. Anm. [14 zu 3]; *Linguistik der Lüge* (1966, 21970); *Semantik der M.* *Folia linguist.* 1 (1967) 3-17. – H. SCHEUERL: Über Analogien und Bilder im pädag. Denken. *Z. Pädag.* 5 (1959) 211-223. – J. DERBOLAV: Das Metaphor. in der Sprache, in: *Philos. der Wirklichkeitsnähe. Festschr. R. Reininger* (1949) 80-113. – V. VÄÄNÄNEN: M. rajeunies et M. ressuscitées. *Atti VIII Congr. Studi Romanzi* 2 (Florenz 1960) 471-476. – F. VONESSEN: Die ontol. Struktur der M. *Z. philos. Forsch.* 13 (1959) 397-418. – St. ULLMANN: The image in the modern French novel (Cambridge 1960). – G. ANTOINE: Pour une méthode d'analyse stylist. des images, in: *Lang. et litt. Actes du VIII Congr. Féd. int. des Lang. et Litt. mod.* (Paris 1961) 151-164. – M. J. BAYM: The present state of the study of M. *Books abroad* 35 (1961) 215-219. – M. BLACK s. Anm. [22 zu 1]. – T. S. KUHN: The structure of sci. revolutions (Chicago/London 1962, *dtisch.* 1967). – T. PAVEL: Notes pour une descript. structurale de la M. *poétique. Cahiers Linguist. théorique et appl.* 1 (1962) 185-207. – Ph. WHEELWRIGHT: M. and reality (Bloomington, Ind. 1962). – HUGO MEIER s. Anm. [2 zu 4]. – J. FÓNAGY: Die M. in der Poetik (1963). – H.-H. LIEB: Der Umfang des hist. M.-Begriffs (Diss. Köln 1964). – M. A. MCCLOSKEY: M. *Mind* 72 (1964) 215-233. – V. PÖSCHL (Hg.): *Bibliogr. zur antiken Bildersprache* (1964). – B. LAURETANO: *Ambiguità e M.* (Neapel 1964). – M. HARDT: Das Bild in der Dichtung (1966). – K. LANGE: *Geistl. Speise. Unters. zur Metaphorik der Bibelhermeneutik.* *Z. dtisch. Altertum und dtisch. Lit.* 95 (1966) 81-122. – M. WINDFUHR s. Anm. [9 zu 3]. – T. TODOROV: Tropes et figures, in: *To honor R. Jakobson* (Den Haag/Paris 1967) 2006-2023. – J. FRESE: Sprechen als M. für Handeln, in: H.-G. GADAMER (Hg.): *Das Problem der Sprache* (1967) 45-55. – B. ALLEMANN s. Anm. [16 zu 3]. – H. HECKHAUSEN, U. SUERBAUM, H. WEINRICH u. a.: Die M. *Bochumer Diskussion. Poetica* 2 (1968) 100-130. – G. F. PASINI s. Anm. [2 zu 4]. – H. HENEL: M. and meaning, in: *The disciplines of criticism*, hg. P. DEMETZ u. a. (New Haven/London 1968) 93-123. – D. BICKERTON: Proleg. to a linguistic theory of M. *Foundations of Lang.* 5 (1969) 34-52. – J. S. PETÖFI: On the structural analysis and typol. of poetic images, in: F. KIEFER (Hg.): *Stud. in syntax and semantics* (Dordrecht 1969) 187-230. – E. OKSAAR: Zur Frage der grammat. M., in: *Festschr. H. Moser* (1970) 131-145. – J. COHEN: Théorie de la figure. *Communications* 16 (1969) 3-25. – T. TODOROV: Synecdoques. *Communications* 16 (1970) 26-35. – W. SCHLEINER: The imagery of John Donne's sermons (Providence 1970). – W. INGENDAHL: Der metaphor. Prozeß (1971). – J. DERRIDA: La mythol. blanche (La M. dans le texte philos.). *Poétique* 2 (1971) 1-52. – W. A. SHIBLES: An analysis of M. in the light of W. A. Urban's theories (Den Haag 1971); M. Annotated bibliogr. and hist. (Whitewater 1971). – A. HENRY: Métonymie et M. (Paris 1971). – E. GÜTTGEMANN: Die linguist.-didakt. Methodik der Gleichnisse Jesu, in: *Studia linguist. neotestamentica* (1973) 99-183. – W. ABRAHAM/K. BRAUNMÜLLER: Stil, M., Pragmatik. *Lingua* 28 (1971/72) 1-47. – G. BREITENBÜRGER: M. Die Rezeption des arist. Begriffs in den Poetiken des Cinquecento (1975). – K. STIERLE: Text als Handlung (1975) 152-185: Aspekte einer Theorie der M. – W. KÖLLER: *Semiotik und M.* (1975). – P. RICŒUR: *La M. vive* (Paris 1975). – J. NIERAAD: «Bild-gesegnet und bildverflucht». *Forsch. zur sprachl. Metaphorik* (1977). H. WEINRICH

aus: HWPh, Band 5, Basel 1980

Metaphysik (griech. τὰ μετὰ τὰ φυσικά, lat. metaphysica, ital. metafisica, span. metafísica, frz. métaphysique, engl. metaphysics)

I. «Fast alles in Sachen M. ist» – wie W. H. WALSH erklärt [1] – «kontrovers, und es ist daher nicht überraschend, daß es unter denen, die sich selbst Metaphysiker nennen, wenig Übereinstimmung darüber gibt, was genau es ist, worum es ihnen geht.»

Aber wenn es auch kontrovers bleibt, was M. ist und sein kann, so läßt sich, was M. gewesen ist und was als ihr Wesen, Gegenstand und Ziel angesehen wurde, doch leichter und problemloser historisch ermitteln und ausweisen. Darum geht es in der folgenden Begriffsge-

schichte von *«M.»*, die freilich auch nicht lediglich Begriffsbestimmungen zitieren wird. Bekanntlich ist auch in der historischen Forschung umstritten, wie die aristotelische Bestimmung des Gegenstandes der *M.* des näheren zu verstehen sei. Dazu soll ein neuer Lösungsvorschlag, der sich jedoch auf die hier ohnehin anzuführende Auslegung ALEXANDERS VON APHRODISIAS stützt, dargelegt werden. Aber grundsätzlich müssen im Bemühen um begriffsgeschichtliche Entwicklungen Referate den Vorrang vor Interpretationen haben, obwohl sich beides oft nicht trennen läßt. Das gilt vor allem für die Knoten- und Wendepunkte dieser Begriffsgeschichte, die im *Neuplatonismus*, bei THOMAS VON AQUIN, DUNS SCOTUS, DESCARTES als dem Vater der neuzeitlichen *M.* und bei KANT liegen, dessen Vernunftkritik ja nicht wie der *«Skeptizismus ... mit der ganzen M. kurzen Prozeß»* machen, sondern verstanden werden soll als *«die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen M. als Wissenschaft»* [2].

Wenn *M.* in ihrer Geschichte auch oft – und bekanntlich schon an ihrem Anfang bei ARISTOTELES, der sie u. a. *«Erste Philosophie»* nannte – unter anderen Namen auftrat, so ist doch *«M.»*, und nicht *«(philosophische) Theologie»*, *«Epotheia»*, *«(spekulative) Logik»* oder *«Religionsphilosophie»*, die wichtigste Bezeichnung für die philosophische Grundwissenschaft. Während die neuzeitliche Benennung der Seinswissenschaft als *Ontologie* im folgenden nicht eigens thematisiert zu werden braucht, sollen die im Artikel *«Epotheia»* gegebenen Hinweise auf diese Benennung der *M.* noch ergänzt werden, weil sich die platonische Tradition der Theorie des göttlichen Seins unter diesem Namen in die auf Aristoteles zurückgehende Geschichte der *M.* einreicht. Daß *«epoptica»* als Name der *M.* vereinzelt noch im 12. Jh. und in der beginnenden Neuzeit vorkommt, kann freilich nur hier noch vermerkt werden [3].

M. war und ist aber nicht nur wie alle philosophischen Grundprobleme Thema nie abzuschließender Erörterungen, sondern mitunter auch Gegenstand heftiger Ablehnung. Schon vor dem Wort *«M.»* laufe jeder, wie HEGEL seinerseits etwas bissig bemerkt, *«wie vor einem mit der Pest Behafteten davon»* [4]. Und auf A. J. AYERS Erklärung: *«Der Metaphysiker wird nicht mehr als Krimineller behandelt, sondern als ein Patient»* [5], ist angesichts staatlich garantierter Meinungsfreiheit wohl nur zu replizieren: *«Zu götig!»* Aber nicht im Hinblick auf mögliche emotionale Haltungen potentieller Leser, sondern um die Geschichte der Argumente gegen *M.* zusammenfassend darzustellen, folgt hier dem Artikel *«M.»* noch ein besonderer Artikel *«M.-Kritik»*.

Die Geschichte der zentralen philosophischen Begriffe hat nach J. RITTER *«die Aufgabe, Geschichte und Gegenwart der Philosophie zu vermitteln»* [6]. Diesem Ziel ist aber nur zu dienen durch möglichst genaue Wiedergabe und möglichst zuverlässige Interpretation der geschichtlichen Ausprägungen des anstehenden Begriffes. Die zwar nicht erstmals [7], aber doch umfassender als bisher und in manchen neuen Perspektiven dargebotene Geschichte des Begriffes *«M.»*, zu der nach einigen Autoren auch das *«Hohe Lied»* Salomons gehört, ist darum bemüht, die oft als *«Königin»*, mitunter als *«Geliebte»* apostrophierte Gestalt der *M.* so darzustellen, wie sie denen erschienen ist, die sich – zuweilen *«verliebt»* in sie wie KANT – um sie bemüht oder sich resigniert und enttäuscht von ihr abgewandt haben.

Für die Auswahl der behandelten Autoren war das Ausmaß ihrer geschichtlichen Wirkung maßgeblich. Die-

ses Kriterium legte Zurückhaltung in der Darstellung der jüngsten Geschichte der *M.* auf, die mit einem Überblick über die gegenwärtige Problemsituation abgeschlossen wird.

Anmerkungen. [1] W. H. WALSH: Art. *«M.»*, in: *Encyclop. of Philos.*, hg. EDWARDS (1967) 5, 300. – [2] I. KANT, KrV B XXXVI. – [3] Vgl. M. GRABMANN: *Die Gesch. der scholast. Methode* (ND 1961) 2, 44; M. WUNDT: *Die dtsh. Schul-M. des 17. Jh.* (1939) 114. – [4] G. W. F. HEGEL, *Wer denkt abstrakt?* Werke, hg. GLOCKNER 20, 445. – [5] A. J. AYER: *Log. positivism*, hg. A. J. AYER (1959) 8. – [6] J. RITTER, *Hist. Wb. Philos.* 1, Vorwort IX. – [7] Vgl. TAKATURA ANDO: *M. A crit. survey of its meaning* (Den Haag 1963, 1972). L. OEING-HANHOFF

II. *Aristoteles.* – Die philosophische Grunddisziplin erhielt den Namen *«M.»* nicht schon, als sie neben anderen philosophischen Disziplinen etabliert wurde. Nicht nur in der Zeit der Vorsokratiker, da, wie Aristoteles sagt [1], die Erste Philosophie über alles eher zu stottern als klar zu sprechen scheint, sondern auch in der Zeit Platons hat diese Wissenschaft noch nicht ihren eigentümlichsten Namen. Lange Zeit glaubte man, er verdanke sich lediglich einem bibliothekarischen Zufall: ANDRONIKUS VON RHODOS (1. Jh. v. Chr.) soll nämlich die aristotelischen Schriften geordnet und dabei das, was wir heute als die aristotelische *«M.»* verstehen, hinter der *«Physik»* einge-reiht haben. So sei es zu der Bibliotheksbezeichnung *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* gekommen. Aber schon KANT glaubte nicht, daß er so *«von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft selbst paßt»* [2]. Tatsächlich ist davon auszugehen, daß diese Namensgebung tiefere, sachliche Gründe hatte. Demnach ist durch den Titel *«M.»*, der so schon in unmittelbarer Nähe des Aristoteles geprägt worden sein mag und erstmals bei NIKOLAUS VON DAMASKUS, einem Peripatetiker aus der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr., zu belegen ist, die Folge der Schriften angezeigt, die ihrerseits in dem aristotelischen Erkenntnisweg von den *«physischen»*, also sinnfälligen Gegenständen zu den übersinnlichen begründet liegt [3]. ARISTOTELES selbst nennt diese Disziplin *«Erste Philosophie»*, *«Weisheit»* oder *«Theologie»*.

Der Titel *«Weisheit»* charakterisiert diese Wissenschaft als begründetes Wissen. Wie jemand, der einen *«Begriff»* von einer Sache hat und ihre Ursachen kennt, weiser und wissender genannt wird als einer, der diese Sache nur gewissermaßen blind zu handhaben weiß, so muß auch derjenige, der die *«ersten Prinzipien und Ursachen»* kennt, ein Weiser und sein Wissen entsprechend *«Weisheit»* genannt werden. Da Weisheit, sofern sie das Wesen und die Gründe einer Sache zum Gegenstand hat, nicht unmittelbare Anleitungen zum Handeln oder Herstellen gibt, kann sie auch nicht zu den praktischen oder poietischen Wissenschaften gehören. Sie ist vielmehr theoretische Wissenschaft wie Physik und Mathematik. Als reine Theorie verfolgt sie nicht ein Wissen um eines äußeren Zweckes willen oder *«wegen irgendeines Nutzens»*, sondern ist um ihrer selbst willen da und heißt in diesem Sinne *«freie»* Wissenschaft [4]. Weil diese Wissenschaft gewissermaßen alles weiß, kann sie nur als eine *«allgemeine Wissenschaft»* verstanden werden, in deren Gegenstand alles Einzelne irgendwie enthalten ist [5]. Das Allgemeinste aber, das von einer Sache zu denken möglich ist, ist ihr Sein. Ein Seiendes, insofern es ist, muß also als der Gegenstand dieser allgemeinen Wissenschaft betrachtet werden. Andererseits aber ist nach Aristoteles (schon im ersten Buch seiner *M.*) das göttliche Sein als die Ursache und das Prinzip von allem anzusehen. Ob

und wie sich die angedeutete philosophische Theologie und die «allgemeine Wissenschaft» vom Sein miteinander vertragen, ist bis heute Gegenstand der Auseinandersetzung in der Aristotelesforschung.

Die Frage nach dem richtigen Verständnis des aristotelischen M.-Begriffs ist zweifellos ein Grundproblem der Aristotelesinterpretation. Was als Gegenstand der M. aufzufassen ist und wie diese sich zur Theologie verhält, ist nach wie vor hochkontrovers. Wenn man von jener Interpretation absieht, nach der Aristoteles seine M. als Philosophie des Scheiterns, als Ausdruck der prinzipiellen Aporie menschlichen Denkens – und das gelte besonders auch für das Problem der Vereinigungsmöglichkeit von Ontologie und Theologie – verfaßt habe (AUBENQUE), dann ragen aus dem breiten Interpretationsfeld zwei sich ausschließende Tendenzen hervor: Nach der traditionellen, vor allem von THOMAS VON AQUIN inspirierten Auffassung ist die aristotelische M. die Wissenschaft vom Seienden als solchen, d. h. von allem, insofern ihm die allgemeine Bestimmung Sein zukommt. Da jedoch dem Seienden, insofern es seiend ist, Bestimmungen «an sich zukommen» [6], ohne die Seiendes nicht expliziert werden kann, müssen nach Aristoteles auch diese Bestimmungen, die später Transzendentalien (s. d.) genannt werden, Thema dieser Wissenschaft sein. Da sie zugleich auch die Ursachen und Gründe des Seienden erforscht und so zu den ersten Gründen alles Seienden hinführt, ist M. auch zugleich Theologie (MANSION, SEIDL, BRINKMANN u. a.).

Die dieser Auffassung entgegengesetzte Interpretation geht davon aus, daß mit dem Seienden als Seienden nichts anderes als die höchste Seinssphäre selbst gemeint sei, die als umfassender Grund alles Seienden anzusehen ist. Danach gäbe es bei Aristoteles keine M. im Sinne der *metaphysica generalis*. Diese Richtung der Interpretation, deren Hauptvertreter in der jüngsten Forschung PH. MERLAN ist, scheint auf die Kritik lutherischer Philosophen und Theologen des 17. und 18. Jh. an der «scholastischen» Tradition der deutschen M. zurückzugehen, nach der der aristotelische Begriff des Seienden als solchen nur im Sinne der natürlichen Theologie verstanden werden kann [7].

Aber nun kann mit dem Seienden als solchen nicht das göttliche Sein selbst gemeint sein. Denn ARISTOTELES sucht ja die Ursachen und Prinzipien dieses Seienden. «Wir müssen die ersten Ursachen des Seienden, insofern es seiend ist, erfassen», heißt es programmatisch [8]. Aristoteles etabliert damit eine Art Universalwissenschaft, die nicht wie die Einzelwissenschaften einen kleinen Teil des Seienden unter besonderem Aspekt betrachtet, sondern alles Seiende zum Gegenstand hat, freilich nur in der Hinsicht, daß es ist. Obwohl «seiend» in vielfacher Weise ausgesagt wird, gibt es doch einen Bezugspunkt, hinsichtlich dessen alles Seiende «seiend» genannt wird. Diesen einen Bezugspunkt nennt Aristoteles «Wesen» (*οὐσία*). Seiend (in diesem analogen Sinne) heißt also etwas, weil es selbst ein Wesen ist oder weil es als Eigenschaft oder sonst irgendwie auf ein Wesen bezogen ist [9]. Die M. hat damit zum Gegenstand, was von anderen Wissenschaften als gegeben vorausgesetzt wird: das Dasein und Wassein der Dinge [10]. Der Ausdruck *ὅν ἢ ὅν* deutet darauf hin, daß in dieser Wissenschaft ein von dem Menschen immer schon, obzwar unausdrücklich gewußtes Allgemeines zum Gegenstand der Reflexion gemacht wird. Wie Aristoteles lehrt, muß die Geistseele des Menschen als ein solches Prinzip gedacht werden, das das Sein eines Seienden (*τὸ τί ἦν εἶναι*) in einem einfachen

Sagen erfaßt. Gegenstand dieses geistigen, intuitiven, immer wahren Erfassens ist also das «Wesen» [11]. Auch die «nicht zusammengesetzten Wesenheiten», von denen Aristoteles spricht, können gar nichts anderes sein als die einfachen Objekte des Erkennens, die die Geistseele in einem einfachen «Sagen» (*φάναι*) oder «Berühren» erfaßt [12]. Da aber dies im einfachen Berühren und Sagen erfaßte Wesen und Sein eines Seienden – Aristoteles versteht unter Wesenheit ja das aktuelle Sein eines Seienden [13] – mit in die Definition, Aussage (*ἀπόφασις*) oder das Urteil eingeht und so bewahrt wird, ist es möglich, auch durch das zusammensetzende Denken bei den Dingen selbst zu sein, die gemeint sind. Wenn also die M. das Seiende als solches thematisiert, dann reflektiert sie über dieses Objekt der einfachen Erkenntnis. In einer solchen Reflexion müssen aber die ein solches einfaches Erfassen (*voεῖν*) [14] ermöglichenden Prinzipien mitreflektiert werden. Die Wissenschaft, die ein Seiendes in seiner allgemeinsten Hinsicht betrachtet, muß sich nämlich auch ihrer eigenen Voraussetzungen, d. h. der Prinzipien, die sie anwendet, bewußt werden. Diese «syllogistischen Prinzipien» sind jedoch nicht als bloß logische Denkregeln, sondern – ontologisch – als die Prinzipien des Seienden als solchen zu verstehen, da sie sich auf «alles Seiende» [15], insofern es seiend ist, beziehen. Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang *πᾶσα ἡ οὐσία* (alles Wesen) und *ὅν ἢ ὅν* in gleichem Sinne gebraucht [16]. Die Lehre vom Satz des Widerspruchs im Buch Γ der M. ist der Beleg dafür, daß nach Aristoteles der Metaphysiker sich des sichersten Prinzips als einer Bedingung der Möglichkeit der Wesenserkenntnis bewußt sein soll. Um etwas als Wesen oder Seiendes ansprechen zu können, muß schon ausgemacht sein, daß niemals «dasselbe zugleich sein und nichtsein» könne. Dieser Satz, den Aristoteles mit dem platonischen Ausdruck «voraussetzungsloses Prinzip» bezeichnet [17] und der selbst nicht stringent bewiesen werden kann – aber welcher Gebildete wollte das auch verlangen –, liegt, wie Aristoteles aufzeigt, allem menschlichen Sprechen (und damit auch Denken) zugrunde und fundiert alle Axiome der Einzelwissenschaften, die ihn nach Maßgabe ihres Gegenstandes «gebrauchen» [18]. Wenn er nicht gälte, wäre gar nicht zu verstehen, wie man im Sprechen «sich selbst und einem anderen etwas bezeichnen» kann [19]. In jeder Rede kommt nämlich «etwas Bestimmtes» (*τι ὁρισμένον*) zur Sprache. Indem er sich an der Sprache und dem Miteinandersprechen orientiert, macht Aristoteles deutlich, daß allein der Satz des Widerspruchs es ermöglicht, Wesen oder Seiendes oder irgend etwas Bestimmtes zu denken [19a]. Es ist freilich nicht der bloße Name von etwas, der in der menschlichen Rede eine Bestimmtheit dieser Art erhält, sondern, wie Aristoteles betont, die Sache selbst (*τὸ πρᾶγμα*). Diese ist nämlich das von der Rede Bezeichnete. Aristoteles nennt diese sprachlich bezeichnete Bestimmtheit eines Vorliegenden (z. B. Mensch), die als solche nicht bloß gedacht ist, sondern das Vorliegende als Eines konstituiert, das Wesen oder die Substanz (*τὸ τί ἦν εἶναι* bzw. *οὐσία*). Wer also den Satz vom Widerspruch nicht anerkennt, «hebt auch die Substanz und das Wesen auf» [20], so daß das in der Rede Gesagte immer nur im akzidentellen Sinn gemeint wäre, was nach Aristoteles selbst wieder in unerträgliche Verlegenheit führt. Demnach muß es in jedem Seienden, das wir in der Rede meinen, so etwas wie eine «feste» Wesenheit geben. Die Wissenschaft aber, die ein Seiendes betrachtet, insofern es durch ein solches Wesen konstituiert ist, ist die M. Da das durch die anderen kategorialen Bestimmungen ange-

sprochene und gemeinte Seiende auf das Wesen als die diesen Bestimmungen zugrunde liegende Substanz zurückgeführt werden kann, ist das Wesen als das zu verstehen, was ein Seiendes eigentlich zu einem Seienden macht. Die M. ist also als Wissenschaft vom Wesen Wissenschaft vom Seienden als solchem.

Wenn aber die Wesenhaftigkeit eines Seienden es ist, die dieses zum aktuellen Seienden macht, dann ist die in Γ 2 dargelegte Lehre von der Analogie des Seienden im Sinne analoger Wesenhaftigkeit zu verstehen. Aristoteles hat ausdrücklich darauf hingewiesen, daß auch die einer Substanz zukommenden kategorialen Bestimmungen selber in gewisser Weise wesenhafter Natur sind. «Denn auch das Was bedeutet auf eine Weise die Substanz und das Dieses-etwas, auf andere Weise jede der kategorialen Bestimmungen, das Quantitative, Qualitative und was anderes dieser Art ist» [21]. Demnach fallen also auch diese kategorialen Bestimmungen der Substanz unter den allgemeinen Begriff des Seienden als solchen, nicht nur insofern man von ihnen sagen kann, daß sie sind ($\epsilon\sigma\tau\iota\nu$), sondern auch hinsichtlich ihrer Washeit, die ihnen zwar nicht so wie der Substanz «schlechthin», aber doch auch «in irgendeiner Weise» zukommt [22].

Zwar gibt es, wie Aristoteles betont, neben dem kategorialen Sein (Wesen und beiläufig seiende Bestimmungen oder Eigenschaften) auch noch andere Seinsweisen, aber sie «offenbaren nicht darüber hinaus eine seiende Natur des Seienden» [23]. Von solcher Art ist das einer Substanz zufällig zukommende Akzidens. Wenn z. B. ein Mensch oder ein Stein als dieses Weiße hier bezeichnet wird, da es Mensch oder Stein zufällig ist, weiß zu sein, wird mit solchen Bezeichnungen nicht ein Wesen (weder das Menschsein noch das Weißsein) bezeichnet. Aber auch das sogenannte veritative Sein ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$), das als die Seinsweise des durch den menschlichen Verstand satzhaft Erkannten verstanden werden muß – Wahrheit oder Falschheit sind ja nicht in den Dingen, sondern in der Seele [24] –, ist nach Aristoteles keine neben dem kategorisierbaren Sein selbständige Seinsweise. Denn die Verbindung oder Trennung der einzelnen Bestandteile eines Satzes geschieht nur im Denken und nicht in der äußeren Wirklichkeit. Als eine bloße «Affektion des Denkens» ($\tau\eta\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma\ \tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) aber ist nach Aristoteles das veritative Sein nicht als ernsthafte Konkurrenz des kategorialen, d. h. wesenhaften Seins zu betrachten. Da also akzidentelles und veritatives Sein keine «für sich bestehende Natur des Seienden» zeigen, sondern beide «auf die übrige Gattung des Seienden», d. h. das wesenhafte Seiende, bezogen sind, können sie aus dem Gegenstandsbereich der M. ausgegrenzt werden [25]. So bleibt als einziger eigentlicher Gegenstand der M. das, was ein Seiendes zu einem solchen macht, und dies ist das Wesen.

Was Aristoteles unter dem Wesen einer Sache versteht, kann jedoch erst deutlich werden, wenn die Gegenstände anderer theoretischer Wissenschaften bestimmt sind. Denn auch die Physik betrachtet ein bestimmtes «Was», allerdings nur insofern es bewegt ist. Von dieser Art sind alle sinnlichen Substanzen. Insofern von einer solchen aber ein Begriff gebildet wird, in dem selbst das Materielle der Substanz mitgedacht werden muß, weil es unlöslich mit diesem Begriff verbunden ist, wird die Substanz von einem «Physiker» betrachtet. Beispielsweise kann das «Stupsnasige» ($\eta\ \sigma\iota\mu\acute{o}\tau\eta\varsigma$) gar nicht ohne Nase, d. h. Materie, gedacht und deswegen auch kein Begriff gebildet werden, in dem das Materielle nicht als Bestandteil enthalten wäre. Das «Hohle» ($\eta\ \kappa\omicron\iota\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$) dagegen

ist durchaus ohne sinnliche Materie denkbar [26]. Während alle sinnlichen Substanzen in der Physik wie das Stupsnasige, also als mit Materie verbundener Begriff, betrachtet werden, sind die anderen «begrifflichen Substanzen» ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$), wie die mathematischen Gegenstände, «ohne Bewegung» zu denken [27]. Freilich sind die sinnlichen aus Form und Materie zusammengesetzten Substanzen ihrerseits wieder von den mathematischen Gegenständen dadurch ontologisch zu unterscheiden, daß sie «schlechthin selbständig» sind. «Von dem selbständigen und unbewegten Seienden also gibt es eine andere von diesen beiden Wissenschaften verschiedene, sofern nämlich eine solche Wesenheit, ich meine eine selbständige und unbewegte, existiert, was wir zu zeigen versuchen» [28]. Diese selbständige und unbewegte Wesenheit, die Aristoteles als eigentlichen Gegenstand der M. versteht, kann nicht schon der transmundane unbewegte Bewegter sein, denn Aristoteles spricht in den ersten elf Büchern der M. allgemein vom Seienden als solchen und deutet nur gelegentlich, dann aber unmißverständlich, die Einbeziehung dieses ausgezeichneten Gegenstandes in den Bereich dieser Wissenschaft an [29]. Daher muß mit der unbewegten Wesenheit oder «unbewegten Natur» [30] das Wesen der Dinge selbst gemeint sein. Auf dieses zielt auch die Aussage des Aristoteles, daß es eine eigene Wissenschaft geben müsse, wenn «ein Ewiges und Unbewegtes und Selbständiges» ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$) aufgezeigt werden kann [31]. Von dieser Art ist aber das schon bei allem Sprechen zunächst nur in den Naturdingen als ein Realexistierendes vorausgesetzte Wesen, das Aristoteles $\tau\acute{o}\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, Eidos oder die «erste Substanz» [32] nennt. Wie Aristoteles jedoch betont, ist diese Wesenhaftigkeit nicht auf die Naturdinge beschränkt. Auch allen artifiziellen Seienden, sowohl dem hergestellten immateriellen Resultat einer Kunst, wie z. B. der Gesundheit, die durch die ärztliche Kunst bewirkt wird, als auch dem in Materie sich manifestierenden Ergebnis einer Kunst, wie z. B. dem aufgrund der Baukunst entstehenden Haus, kommt so etwas wie Wesen im Sinne der «ersten Wesenheit» zu. Allerdings ist das Wesen der Artefakte im Unterschied zu dem der Naturdinge diesen nicht immanent, denn das Wesen dieser hergestellten Dinge ist nach Aristoteles nichts anderes als die «Form in der Seele (Form nenne ich aber das Wesen eines jeden und die erste Wesenheit)» [33], d. h. der Begriff im Denken des Herstellers.

Nach Aristoteles kann das Wesen im Sinne der «ersten Wesenheit» in einer zusammengesetzten Substanz nur als Bestandteil, d. h. als mit Materie verbunden ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\acute{o}\nu$) gedacht werden, während die einfachen Substanzen, in deren Wesensbegriff nichts von Materie enthalten ist, als einzelne mit ihrem Wesen identisch sind [34]. Der Gegenstand der Ersten Philosophie ist also die Wesenheit im allgemeinen, die als solche selbständig, d. h. als solche nicht in einem anderen sein muß. Wie Aristoteles hervorhebt, haben die Platoniker in diesem Punkt durchaus recht, daß sie das Eidos oder Wesen eines Seienden, wodurch dies aus der potentiellen Unbestimmtheit in die aktuelle Bestimmtheit geführt wird [35], als eine selbständige Form in diesem Sinne angesehen haben. Das Wesen auch einer endlichen, zusammengesetzten, sinnfälligen Substanz kann gar nicht anders denn als selbständige, in ihrem Sein von keinem anderen abhängige Form gedacht werden [36], die freilich eine Verbindung oder «Verschränkung» mit einem Zugrundeliegenden eingehen kann, ohne doch von diesem hinsichtlich des Wasgehaltes abhängig zu sein [37]. Aber das Wesen eines Seienden.

insofern es Wesen ist, muß nicht nur als selbständiges, sondern auch als ein unbewegtes gedacht werden. Zwar ist das die zusammengesetzte Substanz in ihrer washeitlichen Bestimmtheit konstituierende Eidos als das «Prinzip der Bewegung» von dem potentiellen zum aktuellen Zustand eines Seienden anzusehen – sonst könnte eine Veränderung gar nicht erklärt werden [38] –, aber das Eidos selbst als solches kann nicht ein Bewegtes und Veränderliches sein. Als der Grund von Bewegung muß es vielmehr als das der Bewegung enthobene bestimmte Wesen eines wandelbaren Seienden verstanden werden. Für Aristoteles ist die Annahme eines solch Unbewegten, das auch das bewegte Ding wesenhaft bestimmt, ein ontologisches Postulat (ἀξιώσομεν), das er an die Philosophen richtet, die den Satz des Widerspruchs nicht beachten. Wenn also Aristoteles da, wo er vom Seienden als solchen als dem Gegenstand der M. spricht, auch die «unbewegte Natur» erwähnt (Γ 5), so ist nichts anderes als dieses in sich und als solches unbewegte Wesen eines Seienden gemeint. Daß eine solche unbewegte «feste» Natur in der Welt des Sinnfälligen immer schon vorausgesetzt ist und angenommen wird, zeigt nicht nur das menschliche Sprechen von etwas, sondern jedes lebensweltliche vorphilosophische Verhalten des Menschen selbst [39]. Diese Natur oder das Wesen eines Seienden ist freilich nicht in jeder Hinsicht unbewegt. Insofern es in Verbindung mit einer Materie eine zusammengesetzte Substanz als Seiendes konstituiert, muß es selbst auch irgendwie bewegt sein. Aristoteles hat die Bewegung, die einem Beweger selbst nur akzidentell zukommt, von der Bewegung eines an sich Bewegten unterschieden und das ursächliche Prinzip der Bewegung eines sich bewegenden Seienden, d.h. eines Organismus, als an sich unbewegt und nur akzidentell bewegt (durch den Körper) aufgefaßt [40].

Wenn aber das Wesen als solches ein Unbewegtes ist, so muß es auch ein Ewiges genannt werden können. Wie Aristoteles nachweist, ist die Entstehung eines bestimmten Wesens als solchen auch gar nicht denkbar. Die Ewigkeit des Wesens ist aber auch von seinem Charakter als Ursache her erkennbar. Denn zwar sind alle ersten Ursachen ewig, besonders deutlich zeigt sich dies aber bei den ewigen, sichtbaren Gestirnen. Das Wesen, das die Bewegung dieses göttlich Schönen verursacht, muß auch selbst ewig sein [41]. Insofern aber dieses die ewige Bewegung des Gestirns verursachende Wesen ein selbst an sich (wenn auch nicht akzidentell) Unbewegtes ist [42], gehört auch es zum Bereich dessen, was Gegenstand der M. ist.

Wenn demnach in allem Bewegten ein Unbewegtes, in allem Vergänglichem ein Ewiges und in allem voneinander wesensmäßig Abhängigen ein Selbständiges, Unabhängiges ist, nämlich die an sich unbewegte, ewige, selbständige Wesenheit des jeweilig Seienden, dann muß man M. zugleich auch als Theologie verstehen. Denn dann ist in allem Seienden etwas Göttliches. «Und wenn es wirklich in dem Seienden eine solche Natur (scil. οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος) gibt, so muß da wohl auch das Göttliche sein, und dies dürfte wohl das erste und vorzüglichste Prinzip sein» [43]. Wenn Aristoteles also die M. als die Wissenschaft vom Seienden versteht, «insofern es seiend und selbständig ist» [44], so ist dies nicht als ein «Versehen» in der Formulierung anzusehen [45], sondern wörtlich zu nehmen. Seiend heißt nämlich nur das, in dem selbst ein solches beharrendes Prinzip wie das selbständige Wesen anwesend ist oder was auf ein solches zurückgeführt werden kann. Dieses ewige, selbständige, unbewegte Wesen aber macht alle Naturdinge irgendwie

göttlich. «Denn alles hat von Natur etwas Göttliches» [46]. M. ist demnach als Wissenschaft vom Seienden als solchen schon Theologie und nicht nur insofern sie die eine göttliche transmundane Wesenheit betrachtet.

Diese gehört nun freilich auch notwendig zum Gegenstandsbereich der M., insofern sie Wesenheit ist. Sie ist allerdings von ausgezeichneter Art. Aristoteles nennt sie das erste τὶ ἢν εἶναι [47]. Diese göttliche bewegende, in jeder Hinsicht unbewegte Wesenheit ist jedoch im Grunde bei jeder Wesenserkenntnis schon vorausgesetzt. Denn, wie Aristoteles betont, setzt zwar ein Qualitatives oder sonstwie kategorial Bestimmtes nur die potentielle Seinsweise seiner selbst voraus, die Entstehung eines Wesens aber ist nicht anders zu denken, als daß eine andere aktuell existierende Wesenheit schon vorher da ist, die es «hervorbringt» [48]. «Das Frühere einer Wesenheit muß» selbst wieder «eine Wesenheit sein» [49]. Wenn nun nicht ein Progreß ins Unendliche angenommen werden soll, muß es ein aktuell bewegendes Unbewegtes geben, das in keiner Weise bewegt ist. «Denn das Prinzip und das Erste des Seienden ist unbewegt sowohl an sich wie auch in akzidenteller Hinsicht» [50].

Obwohl nach Aristoteles alles Seiende als von diesem selber unbewegten Prinzip her bewegt gedacht werden muß, ist in allem Wirklichen, soweit es so etwas wie ein identisches Wesen aufweist, ein göttliches Moment enthalten. In dieser Theologisierung der Wirklichkeit drückt sich seine Anerkennung des selbständigen Charakters eines wesenhaften Seienden aus. Die M. des Aristoteles ist daher als Lehre vom Sein als solchen Theologie.

Ähnlich wie im Falle der aristotelischen M. ist der Name «M.» für die kleine, wohl vollständige Schrift des THEOPHRAST erst später hinzugefügt worden [51]. Wie sich aus einer Bemerkung in einer Handschrift ergibt, war die Schrift des Theophrast den beiden Aristotelikern HERMIPPOS und ANDRONIKOS entweder noch unbekannt, oder sie wurde von ihnen als eine aristotelische Schrift angesehen [52]. Erst durch NIKOLAOS VON DAMASKOS, den Geschichtsschreiber und Kanzler des Königs Herodes, ist sie bekannt geworden. Schon durch THEOPHRAST ist der Anspruch, M. im Sinne einer allgemeinen theologischen Seinswissenschaft zu treiben, aufgegeben worden. «Theophrasts ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρία (4 a 1f.) stellt sich dar als Traktat περὶ ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν im Sinne der höchsten, unbewegten Wesenheiten, d.h. als metaphysica specialis, neben der die metaphysica generalis, die allgemeine Seinswissenschaft, in Ansätzen unterläuft» [53]. Diese Entontologisierung der M., die in der theophrastischen «M.», einem reinen prinzipientheoretisch-kosmologischen Traktat, festzustellen ist, bedeutet zugleich auch das vorläufige Ende der M. Erst im Mittelplatonismus, wo die Seinsfrage erneut aufbricht, taucht auch innerhalb der Philosophie wieder M. als eigene Disziplin auf.

Anmerkungen. [1] ARISTOTELES, Met. A 10, 993 a 15. – [2] M. HEINZE: Vorles. Kants über M. aus drei Semestern (1894) 186 = Abh. Sächs. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl. 14, Nr. 6 (1894) 666. – [3] Vgl. bes. H. REINER: Die Entstehung und ursprüngl. Bedeutung des Namens M. Z. philos. Forsch. 8 (1954) 210-237; Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens M. a.O. 9 (1955) 77-99. – [4] ARIST., Met. A 2, 982 b 27. – [5] a.O. A 2, 982 a 21f. – [6] Γ 1, 1003 a 21; Γ 2, 1005 a 13ff. – [7] Vgl. E. LEWALTER: Span.-jesuit. und dtsh.-luth. M. des 17. Jh. (ND 1967) 44ff. – [8] ARIST., Met. Γ 1, 1003 a 31. – [9] Γ 2, 1003 b 5ff. – [10] Vgl. H. SEIDL: Einl. zu Arist. Met. (1978) XLI. – [11] ARIST., De an. Γ 6, 430 b 27. – [12] Met. Θ 10, 1051 b 27. – [13] a.O. Γ 4, 1007 a 26f. – [14] ebda. 4, 1006 b 10. – [15] 3, 1005 a 22. – [16] 1005 b 6, 10. – [17] 3, 1005 b 14. – [18] 1005 a 25. – [19] 4, 1006 a 21f. –

[19a] Vgl. 1006 b 7ff.; 1007 a 16ff. – [20] 1007 a 20f. – [21] Z 4, 1030 a 18ff. – [22] ebda. a 22ff. – [23] E 4, 1028 a 2. – [24] Vgl. ebda. 4, 1027 b 25f. – [25] 4, 1027 b 29–1028 a 3. – [26] I, 1025 b 28ff.; K 7, 1064 a 19ff.; Phys. B 2, 194 a 1ff. – [27] Phys. B 2, 194 a 3ff. – [28] Met. K 7, 1064 a 33. – [29] Vgl. z. B. Γ 8, Schlusssatz. – [30] Γ 5, 1010 a 34; E 1, 1026 a 29. – [31] E 1, 1026 a 10. – [32] Vgl. Γ 3, 1005 a 35. – [33] Z 7, 1032 a 32ff. – [34] ebda. 11, 1037 a 27–b 4. – [35] Vgl. H 5, 1045 a 32. – [36] Z 16, 1040 b 27. – [37] Vgl. E. TUGENDHAT: TI KATA TINOS (1958) 83; 86. – [38] A 3, 984 a 22ff. – [39] K 6, 1063 a 28–35. – [40] Vgl. Phys. Θ 6, 259 b 16ff. – [41] Vgl. Met. E 1, 1026 a 16. – [42] A 8, 1073 a 26ff. – [43] K 7, 1064 a 36. – [44] ebda. 7, 1064 a 28. – [45] Vgl. W. THEILER: Die Entsteh. der M. des Arist., in: M. und Theol. des Arist., hg. F.-P. HAGER (1969) 266–298. – [46] ARIST., Eth. Nic. VII, 14, 1053 b 32. – [47] Met. A 8, 1074 a 35. – [48] Z 9, 1034 b 16. – [49] A 8, 1073 a 36. – [50] ebda. 1073 a 23. – [51] THEOPHRASTUS, Met., transl. comm. and introd. W. D. ROSS/F. H. FOBES (1929). – [52] W. JAEGER, Gnomon 8 (1932) 290. – [53] Vgl. H. J. KRÄMER: Zum Standort der «M.» Theophrasts, in: Zetesis. Festschr. E. de Strycker (1973) 206.

Literaturhinweise. – Zu Aristoteles: P. NATORP: Thema und Disposition der arist. M. Philos. Mh. 24 (1888) 37–65. 540–574. – E. ZELLER, Arch. Gesch. Philos. 2 (1889) 264–271. – W. JAEGER: Stud. zur Entstehungsgesch. der M. des Aristoteles (1912). – E. v. IVÁNKA: Die Behandl. der M. in Jaegers «Aristoteles». Scholastik 7 (1932) 1–29. – E. OGGIONI: La «filos. prima» die Arist. (1939). – G. L. MUSKENS: De ente qua ens metaphysicae Aristoteleae obiecto. Mnemosyne, 3. Ser. 13 (1947) 130–140. – M. WUNDT: Untersuch. zur M. des Arist. Tübinger Beitr. Altertums-wiss. H. 38 (1953). – H. REINER s. Anm. [3]. – A. MANSION: L'objet de la sci. philos. suprême d'après Arist., Met. E 1. Mélanges de philos. grecque offerts à Mgr. Diès (1956) 151–168. – L.-B. GEIGER: Saint Thomas et la M. d'Arist., in: Arist. et Saint Thomas d'Aquin (1957) 175–220. – PH. MERLAN: M.: Name und Gegenstand. J. of hell. Stud. 77 (1957) 87–92; ND in: M. und Theol. des Arist., hg. F.-P. HAGER (1969) 251–265; "Ον ἢ ὄν und πρώτη οὐσία: Postskript zu einer Besprech. Philos. Rdsch. 7 (1959) 148–153. – W. THEILER s. Anm. [45]. – H. WAGNER: Zum Problem des arist. M.-Begriffs. Philos. Rdsch. 7 (1959) 137–148. – PH. MERLAN: From Platonism to Neoplatonism (1960). – P. AUBENQUE: Arist. und das Problem der M. Z. philos. Forsch. 15 (1961) 321–333. – G. PATZIG: Theol. und Ontol. in der «M.» des Arist., Kantstud. 52 (1961) 185–205. – L. ELDERS: Arist. et l'objet de la M. Rev. philos. Louvain 60 (1962) 165–182. – J. OWENS: The doctrine of being in the Arist. «M.» (Toronto 1963). – W. BRÖCKER: Arist. (1964) 229–238. – P. AUBENQUE: Le problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique arist. (1966). – I. DÜRING: Arist. Darst. und Interpret. seines Denkens (1966) 591–622: Was ist die arist. M.? – E. TREPTOW: Rez. von J. OWENS, The doctrine of being ... Philos. Rdsch. 14 (1967) 62–64. – W. KAMLAH: Arist. Wiss. vom Seienden als Seienden und die gegenwärtige Ontol. Arch. Gesch. Philos. 49 (1967) 269–297. – H. J. KRÄMER: Zur gesch. Stellung der arist. M. Kantstud. 58 (1967) 313–354. – A. MANSION: Philos. première, philos. seconde et M. chez Arist. Rev. philos. Louvain 56 (1958) 165–221; dtsh. bei HAGER, a.O. (1969) 299–366. – K. OEHLER: Die systemat. Integration der arist. M., Physik und Erste Philos. im Buch Lambda, in: Naturphilos. bei Arist. und Theophrast, hg. I. DÜRING (1969) 168–192. – L. ROUTILA: Die arist. Idee der Ersten Philos. (Amsterdam 1969). – E. VOLLRATH: Die These der M. (1970). – H. J. KRÄMER: Die Denkbewegung der arist. Ersten Philos. Akten des 14. int. Kongr. Philos. (1971) 355–360. – L. ROUTILA: Das ὄν ἢ ὄν und die Fragestellung des Γ und des K, in: Akten ... a.O. 500–507. – W. MARX: Einf. in Aristoteles' Theorie vom Seienden (1972). – V. DÉCAIRE: L'objet de la M. selon Arist. (Paris 1972). – M. v. BRENTANO: Zum Problem der «Ersten Philos.» bei Arist., in: Wirklichkeit und Reflexion, hg. H. FAHRENBAACH (1973) 37–69. – F. L. BEERETZ: Die Aufgabe der «M.» des Arist. Φιλοσοφία (Athen 1974) 247–258. – W. LESZL: Arist.'s conception of ontol. Studia aristotelica 7 (1975). – R. BUBNER: Arist. oder die Geburt der Ontol. aus dem Geist der Sprache. Philos. Rdsch. 24 (1977) 177–186. – J. MOREAU: Remarques sur l'ontol. arist. Rev. philos. Louvain 75 (1977) 577–611. – P. AUBENQUE (Hg.): Et sur la M. d'Arist. Actes 6e Symp. arist. (Paris 1979). – K. BRINKMANN: Arist. allg. und spez. M. (1979). – K. VOLKMAN-SCHLUCK: Die M. des Arist.

(1979). – Zu Theophrast: A.-J. FESTUGIÈRE: Le sens des apories met. de Théophraste. Rev. néo-scolast. de philos. 33 (1931) 40–49. – J. TRICOT: Théophraste, la M., trad. et notes (Paris 1948). – W. THEILER: Anhang über Theophrasts M. bei HAGER, a.O. (1969) 292–297. – G. REALE: Teofrasto e la sua aporetica met. (1964). – H. J. KRÄMER s. Anm. [53]. TH. KOBUSCH

III. Antike bis Hochmittelalter. – A. Metaphysik als Epoptie. – I. Platon. – Da die auf Theophrast unmittelbar folgende Aristoteles-Schule sich ausschließlich ethisch-praktischen oder naturphilosophischen Fragen widmete, wurde die M. vorerst in den Hintergrund gerückt. Bis sie von den Aristoteleskommentatoren in der Spätantike im aristotelischen Sinne erneuert und in den Mittelpunkt philosophischen Denkens gerückt wurde, lebte sie sozusagen unter anderem Namen in den vor allem durch die platonische Philosophie bestimmten Schulen. Da wurde sie Epoptie genannt. Durch diesen Namen suchte man die Herkunft der höchsten Seinswissenschaft aus platonischem Denken anzudeuten.

PLATON gebraucht den aus der Mysteriensprache stammenden Begriff der «Schau» (ἐποπτεύω, ἐποπτικόν), um das Erfassen der «vollkommenen, einfachen, unbewegten und seligen Erscheinungen» auszudrücken [1]. Diese Schau des göttlich Schönen selbst, die zum Erfassen des einzelnen Schönen vorausgesetzt werden muß, ist als solche «hier» nur mit Mühe und nur ganz kurz erreichbar. Sie muß als der selber voraussetzungslose Grund aller Erkenntnis nach Platon angesehen werden. Andererseits aber ist die Schau des Schönen selbst oder das Vernehmen (νοεῖν) des Guten selbst Ziel- und Endpunkt von Platons dialektischer Wissenschaft. «So auch, wenn einer versucht, durch Dialektik ohne alle sinnlichen Wahrnehmungen allein durch den Begriff zu dem vorzudringen, was ein jedes ist, und nicht abläßt, bevor er das, was das Gute selbst ist, durch das denkende Vernehmen selbst (αὐτῇ νοήσει) erfaßt hat, kommt er an das Ziel des Erkennbaren» [2]. Diese dialektische Wissenschaft kann als die platonische Form der späteren M. betrachtet werden, weil sie das Seiende allgemein, wenn auch in besonderer Hinsicht thematisiert. Denn zwar gibt es, wie Platon betont, nicht nur Wissenschaften oder Künste, die die partikulären Meinungen oder Tätigkeiten der Menschen zu ihrem Gegenstand haben, sondern auch Wissenschaften, wie die Geometrie, die «etwas vom Seienden» erfassen, aber gleichwohl leiden auch die letzteren an einem großen Mangel, der ihnen eigentlich ihren Wissenschaftscharakter streitig macht. Dieser Mangel besteht darin, daß die Wissenschaftsprinzipien oder «Hypothesen» dieser Wissenschaften «unbewegt», d. h. unhinterfragt bleiben. Da allein die dialektische Wissenschaft nach Platon diese Prinzipien «aufheben», d. h. als solche zum Gegenstand der Diskussion machen kann, vermag auch nur sie ihre Erkenntnis in diesem Sinne zu «verantworten», während die Geometrie, die die Prinzipien fraglos übernimmt, gewissermaßen nur «träumend» Zugang zum Seienden hat. Da die Dialektik als einzige Wissenschaft die Prinzipien ihres Wissens reflektieren und vor einem möglichen Kritiker verantworten kann, muß sie auch als die einzige Wissenschaft gelten, die von einem jeglichen Seienden sagen kann, «was ein jedes ist» (ὥς αὐτοῦ γε ἐκάστου περί ὃ ἐστὶν ἐκάστον) [3]. Um aber die Washeit eines Seienden aussagen zu können, bedarf es der Reflexion über den intelligiblen Grund des Seienden, der dieses in seinem Sosein bestimmt. Die platonische M. im Sinne der Dialektik ist deswegen die Wissenschaft vom