

Sein als Bewegung?

Zwischen Substanzmetaphysik und „Sein in den Möglichkeiten“

Ivan Chvatík

I.

In einem Vortrag unter dem Titel *Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung*,¹ den Jan Patočka im Jahre 1968 in Deutschland hielt, stellte er sich die Aufgabe, zu unterstreichen, daß durch die Phänomenologie gewisse Erscheinungen wie subjektive Leiblichkeit und Eigenbewegung hervorgehoben worden sind und daß es dazu beigetragen hat, daß das cartesianische Motiv einer Selbstgewißheit des reflektierenden Geistes erschüttert wurde. Die Trennung von Geist und Körper, die Definition des Geistes als Bewußtseins, die Substanzlehre, der psychophysische Parallelismus, der Substanzmosnismus, das alles geht zurück auf den cartesianischen Mechanismus.

„Die Phänomenologie hat schon in ihrer Husserlschen Gestalt gesehen, daß Endlichkeit mit Leiblichkeit eng zusammenhängt und daß endliches Subjekt immer ein Leibsubjekt ist, ein in die Welt eingeschaltetes und mit ihr verschmolzenes... Nur hat Husserl diese leibliche Bedingtheit nie als letzte Endlichkeit begriffen, die man nie bewußtseinsmäßig durchschauen könnte, die sich prinzipiell einer Aufklärung im Bewußtsein verschließe, deshalb also in der Reflexion nie einholen ließe.“² Von dem „transzendentalen Ich der Husserlschen Position“ geht Patočka also zu einer „leiblichen Subjektivität“ über, die jetzt der „Grund der Erfahrungssynthesen“ sein soll: „Nicht durch unsere Denkleistungen sind wir ursprünglich in die

¹ J. Patočka, *Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung*, in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, Bd. 2, S. 2.4. ff. Tschechisch: *Fenomenologie a metafyzika pohybu*, Übs. v. I. Chvatík, in: ebd., Bd. 3, S. 3.1. ff. Französisch: *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, Übs. v. E. Abrams, in: *Papiers phénoménologique*, Grenoble 1995, S. 13–27.

² Op. cit. S. 7.

Welt hineingestellt, sondern durch den Leib, und zwar als einen subjektiven, in der Reflexion nie aufgehenden Leib.“³

Nun ist die Leiblichkeit bei Patočka vor allem als Bewegungsfähigkeit aufgefaßt, als ein Sich-bewegen-können, das sich aber immer je in einer Weise verwirklicht, weil bei allem, was wir tun, denken und sind, ist die leibliche Bewegung dabei. Sie spielt sich nicht ab in einer Isolation, sondern immer inmitten des Seienden im Ganzen. In seinem Horizont, der immer durch eine grundsätzliche Vorgängigkeit charakterisiert ist, gehen die Dinge auf und unter, kommen zum Vorschein und verschwinden. Unsere eigene Bewegung ist das Medium, in dem uns die Dinge begegnen. Im Unterschied zu den Dingen, Pflanzen und anderen Lebewesen hat diese Begegnung den Charakter des Verhaltens. In der Begegnung mit dem Seienden verhalten wir Menschen uns ausdrücklich oder unausdrücklich zu jenem vorgängigen Ganzen.

Von dieser Auffassung öffnet sich dann für Patočka der Weg zu – wie er sagt – ontologischer Metapher, und zwar die menschliche Existenz als solche als Bewegung aufzufassen. Die einheitliche Bewegung der Existenz kann man als eine Dreieinigkeit der spezifischen Bewegungen beschreiben, die bestimmte Phänomene des menschlichen Existierens widerspiegeln. Er spricht erstens über die Bewegung der Einwurzelung, in dem wir schon immer von den Anderen in die Welt eingenommen sind durch die Pflege, die sie gegenüber uns leisten; zweitens über die Bewegung der Arbeit und Kampf, in denen wir für die Erhaltung des Lebens sorgen; drittens über die Bewegung der Transzendenz, in der wir uns zum Sinn, Wahrheit, Sein, Welt und Freiheit verhalten, indem wir die zwei voranerwähnten Bewegungen überschreiten.

Das alles will ich hier aber nicht im Detail schildern. Mich interessiert jetzt an alledem das, was Patočka meint, wenn er sagt, daß die Bewegung der Existenz keine objektivierte Bewegung der modernen Naturwissenschaft sein soll, sondern eine radikalisierte Auffassung des aristotelischen Begriffs der Bewegung.

II.

Natürlich ist Patočkas Auffassung durch den Heidedderschen Begriff des Daseins aus *Sein und Zeit* inspiriert. Auch Heidegger spricht über die

³ Op. cit. 2.4.10.

Bewegung, interessant ist aber, wie. In der ersten Hälfte des Buches, § 38, kommt das Wort nur in einer metaphorischen Funktion vor, wenn Heidegger die alltägliche Seinsart der Erschlossenheit des Daseins durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisiert und diese Seinsart die „Bewegtheit“ des Verfallens nennt. Diese Bewegtheit ist auch weiter durch die bewegungsmäßigen Termine charakterisiert, wie „Absturz“ und „Wirbel“ (H178).⁴ Durch Benutzung dieser Termine will Heidegger den Bewegtheitscharakter der Geworfenheit zeigen, besonders das, daß die Geworfenheit nie eine „fertige Tatsache“, nie ein „abgeschlossenes Faktum“ ist (H179). Keineswegs meint er eine „vorhandene Beziehung zum Seienden“ (H176). „Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“ (H178). „Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst und sagt nichts aus über dieses als Vorhandenes“ (H176).

Die Rede über Bewegung und Bewegtheit kommt wieder im § 68, wo Heidegger wieder vom Verfallen spricht. Hier deutet er sogar an, als ob diese Bewegtheit zum „Stehen“ kommen konnte, und zwar im eigentlichen Entschluß, in dem sich das Dasein aus seiner Verlorenheit zurückholt, „um als gehaltener Augenblick die jeweilige Situation ... des Daseins ursprünglich zu erschließen“ (H348/349).

Inzwischen hat Heidegger aber schon im § 64 die Strukturanalyse des Daseins so weit gebracht, daß er die Frage nach dem Wer des Daseins im ganzen thematisieren konnte. Die Sorgestruktur wurde auf die existenziale Formel gebracht: „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (H316/317). Diese Struktur ist reich gegliedert und „die existenziale Frage nach der Einheit dieser Ganzheit“ (H317) ist dringlich geworden. Terminologisch ist es klar: „Das ‚Ich‘ scheint die Ganzheit des Strukturganzen ‚zusammenzuhalten‘. Das ‚Ich‘ und das ‚Selbst‘ wurden von jeher in der ‚Ontologie‘ dieses Seienden als der tragende Grund (Substanz bzw. Subjekt) begriffen“ (H317). Für die Heideggersche Analytik „wurde zwar schon grundsätzlich der Leitfaden des Problems fixiert: wenn das Selbst zu den wesenhaften Bestimmungen des Daseins gehört, dessen ‚Essenz‘ aber in der Existenz liegt, dann müssen Ichheit und Selbstheit existenzial begriffen werden“ (H317/318).

Zuerst haben wir gesehen, was das Selbst *nicht* ist. Es zeigte sich, „daß die ontologische Charakteristik des Man jede Verwendung der Kategorien der Vorhandenheit (Substanz) verbietet“ (H318). Auf der anderen Seite ist es

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963, S. 178.

klar, daß die Sorge als die ontologische Struktur des Daseins primär und wesentlich „Selbstsorge“ ist, also „die Sorge birgt schon das Phänomen des Selbst in sich“ (H318). Davon geht dann der Weg der Heideggerschen Untersuchung bis zum eigentlichen Selbst, das zu sich selbst kommt im Augenblick des Entschlusses, und zwar aus der Verlorenheit oder Verstreuerung in das Man. Für eine Berechtigung der Anwendung des Ausdrucks Bewegung genügt es aber doch nicht. Um diese ontologische Metapher benützen zu können, brauchen wir nämlich wissen, *wer* oder *was* sich bewegt, was ist das ὑποκείμενον der Bewegung, was also sich in der Bewegung nicht ändert und die Einheit der Bewegung durchhält.

Diese frage bespricht Heidegger in einer Diskussion mit Kant. Nach Heidegger sieht Kant „die Unmöglichkeit der ontischen Rückführung des Ich auf eine Substanz... Gleichwohl faßt er dieses Ich wieder als Subjekt“ (H319/320), also als „Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen“ (H320). Heidegger dagegen will zeigen, daß diese Beharrlichkeit des Subjektum ihre Aufklärung erst aus der „*Ständigkeit des Selbst*“ erhält, auf die „das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens den Blick öffnet“ (H322)

Wenn Heidegger über die Bewegung nochmals spricht, ist es im Moment, als es sich zeigt, daß diese „Ständigkeit“ nicht klar ist und sich dem begrifflichen Fassen spreizt, und zwar in dem 5. Kapitel des zweiten Abschnitts. In Frage steht immer die Ganzheit des Daseins. Mit Rücksicht auf den Tod hat die Frage ihre Antwort gefunden in der Struktur des eigentlichen Seins zum Ende (H372/373). Jetzt wird die Ganzheit gesucht mit Rücksicht auf den „Anfang“. Anders gesagt, in Frage steht „die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod“, und zwar im Hinblick auf den „Zusammenhang des Lebens, in dem sich doch das Dasein ständig irgendwie hält“ (H373). Es scheint, daß dieser Zusammenhang „aus einer Abfolge von Erlebnissen ‚in der Zeit‘ besteht“ (H373). Aber „das Dasein existiert nicht als Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinander kommenden und verschwindenden Erlebnissen“ (H374). Die „spezifische Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Daseins“ (H374/375) muß man existenzial auffassen.

„Die spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens* nennen wir *Geschehen* des Daseins“ (H375). Durch die Analyse des Geschehens des Daseins kommt Heidegger zur Frage des Geschehens der Welt. „Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins“ (H388). In der Welt aber begegnet dem alltäglichen Besorgen im öffentlichen

Miteinander Zeug und Werk, Handel und Wandel (H387/388). „Was mit dem Zeug und Werk als solchem ‚geschieht‘, hat einen eigenen Charakter von Bewegtheit, der bislang völlig im Dunkel liegt“ (H389). Es handelt sich über „das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt“ (H389). Die geschichtliche Ständigkeit des Selbst ist aber das letzte Wort Heideggers in *Sein und Zeit*.

Wenn wir also wissen wollen, wie berechtigt sich die „ontologische Metapher“ der Bewegung bei Patočka und Heidegger, oder wie man die Aristotelische Auffassung der Bewegung radikalieren soll, wollen wir bei dem anfangen, was sich hier schon klar als Problem zeigte: wie ist es mit der Substantialität des Subjekts? Es bewegt sich doch ein Seiendes. Was versteht Aristoteles unter dem Seienden? Das Verfolgen dieser Frage brachte uns zu den merkwürdigen Analysen von Rudolf Boehm. Auch er war zu seiner Untersuchung durch das Problem des Subjekts gebracht. Bei dem Rückverfolgung dieser Frage kam er bis zur Abhandlung *Über das Wesen und Sein* von Aristoteles, die uns unter dem Titel *Metaphysik Z* überliefert ist.

III.

In seinem nicht viel bekannten Buch „Das Grundlegende und das Wesentliche“ (Nijhoff 1965)⁵ zeigt Rudolf Boehm, wie die gesamte Überlieferung die im Kapitel 3 des Met. Z von Aristoteles ganz entscheidend dargestellte Unzulänglichkeit (Ú GAR HIKANON 1028a9) des Begriffs des Zugrundeliegenden nicht verstanden hat und nur an der Frage nach dem Vorrang dieses Begriffs gegenüber allen anderen Kandidaten haftete. Dadurch geschah es, daß die wesentliche Zwiefalt zwischen dem Wesensbegriff des Zugrundeliegenden und dem des Sein-was-es-war nicht bemerkt wurde und die beiden Wesensbegriffe zu dem ganz unaristotelischen Begriff der „Substanz“ bzw. des „Subjekts“ zusammengeschmolzen wurden.

Vergegenwärtigen wir uns im groben Abriß den Inhalt der Met. VII. Die Hauptfrage der Untersuchung ist: „Was ist das Seiende, das ist: was ist das Wesen?“ (1028b4). Dabei wird nicht nach einer vollständigen Liste der Wesen gefragt, die es überhaupt oder insgesamt gibt, auch nicht an einer Aufzählung der Klassen der Wesen, wie etwa: „Wesen sind Elemente, Pflanzen, Lebewesen, Gestirne, Gott“ (B55), auch nicht, was jedes Wesen, aber nichts anderes kennzeichnet, sondern wir fragen: „Das Wesen – was

⁵ Rudolf Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung „Über das Sein und das Seiende“ (Metaphysik Z)*. M. Nijhoff, Den Haag 1965, 227 S.

ist das?“, dh. wir fragen, was jedesmal gemeint ist, wenn etwas als ein Wesen angesprochen wird, was ein Wesen zum Wesen macht: was ist das Wesen des Wesens (B56). Diese Aufgabe stellt Aristoteles am Ende des 2. Kapitels: HYPOTYPÚSTHAI TĒN ÚSIAN TI ESTIN (1028b31–32), nämlich: das Wesen, was es ist, grundlegend zu prägen (B58).

Diese Übersetzung des Verbums HYPOTYPÚSTHAI und auch die des Substantivs TYPOS, das in derselben Funktion am Anfang des 3. Kapitels wiederkehrt (NYN MEN ÚN TYPÓ EIRÉTAI TI PÓT' ESTIN HÉ ÚSIA = was wohl das Wesen ist, wurde jetzt also im Umriß gesagt), zeichnet die Interpretation von Rudolf Boehm gegenüber der ganze Tradition etwa seit Thomas aus.

Anstatt zu verstehen, daß es sich hier um das Wesensgepräge des Wesens handelt, übersetzt man in der Tradition das „TYPÓ“ als eine Vorläufigkeit und meint, daß die Unzulänglichkeit (Ú GAR HIKANON, 1028a9) des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden, die im 3. Kapitel erklärt wird, nur ein Mangel an Klarheit und Deutlichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden sei. Diesen Mangel soll eine weitere und gründlichere Erklärung des Begriffes des Zugrundeliegenden beseitigen. Dabei geht man davon aus, daß die zulängliche Bestimmung des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden in der Aristotelischen Schrift über die *Kategorien* gegeben wird, 5. Buch, 3. Kapitel. Lange vor Thomas hat zu dieser Meinung schon Boethius beigetragen, als er in seiner Übersetzung der *Kategorien* den Begriff „ÚSIA“ (Wesen) als „substantia“ (Substanz) übersetzte.

Die Grundstruktur der Met. VII-3 ist dann folgende:

Die vier Kandidaten für das Wesensgepräge des Wesens sind erstens TO TI ÉN EINAI, das Boehm als das „Sein-was-es-war“ übersetzt, zweitens das Allgemeine, drittens das Genos, dh. die Abkunft oder Gattung, und viertens das HYPOKEIMENON, das Zugrundeliegende (1029a33–36).

Dann konstatiert man, daß der Begriff des Zugrundeliegenden als Kandidat für das Wesensgepräge einen Vorrang hat (1029a36–38), weil jeder doch wisse und unproblematisch verstehe, daß ein Seiendes ist, worüber man etwas sagen kann. Wenn wir sprechen, sprechen wir über etwas als etwas seiendes. Dieses etwas, worüber wir im sprechen sagen, daß es etwas *ist*, das sei doch ein guter Kandidat für das Wesensgepräge des Seienden. Wenn man es in begrifflicher Genauigkeit ausdrückt, klingt es so: „Das Zugrundeliegende ist, wovon das andere gesagt wird, indessen es selbst nicht mehr von einem anderen gesagt wird“ (1028b36).

Wenn wir über ein Seiendes sprechen, sprechen wir auf eine Weise über seine Form, MORFÉ, auf andere Weise über seine Materie, HYLÉ, auf dritte

Weise über das „Aus-beiden“, über das Konkretum, das aus der Materie und Form zusammengewachsen ist. Jedes von den dreien kann man als Zugrundeliegendes ansprechen und etwas darüber sagen. Diese als Grund des Vorrangs präsentierte Unterscheidung von Materie, Gestalt und Konkretum (1029a2–3), versteht die Tradition als eine Untereinteilung des Wesensbegriffes des Zugrundeliegenden. Das Zugrundeliegende, wovon man schon aus den *Kategorien* weiß, das es der wahre Begriff für das Wesen ist, versteht man jetzt als Oberbegriff, als einen Gattungsbegriff für die drei Unterarten: Form, Materie, Konkretum. Hier aber sieht Boehm ein weiteres Mißverständnis der traditionellen Interpretation. Diese Dreiteilung will er nicht als Untereinteilung des Wesensbegriffes des Zugrundeliegenden verstehen, sondern als Aristotelische Einfügung von etwas, was jedem in der natürlichen Einstellung klar ist, was ein ENDOXON ist. Ein jedes von den dreien kann man als HYPOKEIMENON ansprechen, die Frage aber war, ob das HYPOKEIMENON als HYPOKEIMENON Wesen ist oder nicht.

Die Überlieferung nimmt aber gerade diese Frage nicht ernst. Sie weiß schon: das Wesen ist HYPOKEIMENON. Dann aber müßten alle drei Arten des Wesens in demselben Maße seiend sein, und zwar in dem höchsten, weil das Zugrundeliegende jetzt in der Funktion der Gattung steht und doch Begriff für das Wesen sein sollte, also für das Paradigma der Seiendheit. Die Arten einer Gattung müssen doch alles beinhalten, was im Begriff von Gattung enthalten ist. Sie dürfen sich nur durch etwas anderes voneinander unterscheiden, durch die spezifischen Differenzen, die dürfen aber den Gattungsbegriff nicht enthalten. Merkwürdigerweise aber benützt Aristoteles wieder das gemeine Verständnis und signalisiert im nächsten Satz, daß die Form mehr seiend ist als der Stoff (TO EIDOS TÉS HYLÉS PROTERON KAI MALLON ON, 1029a6) und daß das Konkretum, weil es die Form beinhaltet, auch mehr seiend ist als Materie. Schon aus diesem Grunde kann es sich nicht um eine Untereinteilung handeln, anders müßten doch alle drei im selben Maße seiend sein. Weil aber eines am meisten seiend ist, erwartet man, daß der Begriff für das Wesen am ehesten die Form sein wird.

Zum Unterschied gegen die Überlieferung weiß Aristoteles aber noch nicht, ob das Zugrundeliegende wirklich der beste Kandidat für den Begriff des Wesens ist. Er hat es mit solchem Wesensgepräge nur herauszufinden versucht. Er hat nur ΤΥΠÓ gesagt, daß der Begriff für das Wesen das Zugrundeliegende ist. Im weiteren versucht er zu bestimmen, welche Folgen daraus entstammen. Gehen wir davon aus, daß der Begriff für das

Wesen das Zugrundeliegende ist, führt dies zu einem unbefriedigenden Resultat (DEI DE MÉ MONON HÚTÓS, Ú GAR HIKANON, 1029a9), denn wenn wir das Schema des Zugrundeliegens folgerichtig auf ein Seiendes anwenden, kommen wir am Ende dazu, daß das einzige und letzte Zugrundeliegende die Materie wäre. Wir enden bei der Materie als ESCHATÉ oder PRÓTÉ HYLÉ. Solches ESCHATON (1029a24) ist aber ADÉLON (1029a10), etwas an sich nicht Offenbares, nicht Sich-Zeigendes, weil es ÚTE TI ÚTE POSON ÚTE ALLO ÚDEN ESTIN (1029a24–25) – weil es überhaupt kein Merkmal dessen hat, was man als Seiendes anspricht. Die PRÓTÉ HYLÉ entzieht sich allen Kategorien des Seienden, sie ist nichts von dem, was wir normalerweise als Seiendes verstehen. Dies jedoch ist ein unmögliches Resultat (ADYNATON DE, 1029a27), denn wir suchen einen Begriff für das Wesen, also sozusagen für das Paradigma des Seienden. Die letzte Materie ist aber fast nichts. Der Wesensbegriff des Zugrundeliegenden erweist sich demzufolge als unzulänglich dafür (Ú GAR HIKANON, 1029a9), das Wesensgepräge des Wesens zu fassen.

Die traditionelle Interpretation, die sich an die *Kategorienschrift* anlehnt, wo die ÚSIA, dh. das Wesen als Zugrundeliegendes für die kategorialen Aussagen charakterisiert wird, verfehlt die Hauptfrage der ganzen Untersuchung – daß man nämlich erst sucht, welcher Begriff am passendsten das Wesensgepräge des Wesens faßt.

Für die Tradition steht es fest, daß das Wesen das Zugrundeliegende ist. Deswegen bemüht sie sich, Aristoteles' Unzufriedenheit mit dem Begriff des Zugrundeliegenden als einen Mangel an Klarheit dieses Begriffes selbst zu verstehen. Das Resultat, daß das einzige Wesen Materie wäre, erklärt man dann als ein beiläufiges Ergebnis der Unklarheit des Begriffes des Zugrundeliegenden und des damit zusammenhängenden unangemessenen Verständnisses dieses Begriffes.

Wie ich schon sagte, sieht Boehm diese Unzulänglichkeit vielmehr als ein wichtiges Resultat des Kapitels 3. Jedes Wesen kann als Zugrundeliegendes dienen, von jedem Wesen kann man etwas aussagen, das Zugrundeliegende ist ein Wesensbegriff, nicht aber genügt das Zugrundeliegende für die Aufgabe, das zu fassen, was wir jeweilig im Vorblick schon als Wesen verstehen. Das ist aber TO TI ESTI KAI TODE TI (1028a12), „ein Etwas und Dieses“. Das soll der angemessene Wesensbegriff fassen. Der Resultat des 3. Kapitels also ist, daß der Wesensbegriff des Zugrundeliegenden zwar als Wesensbegriff einen Vorrang hat, daß er aber dabei unzulänglich ist.

Deswegen geht Aristoteles zum weiteren Kandidaten für den Begriff des Wesens über. Von den vier oben angeführten bezieht er sich also auf den ersten, TO TI ÉN EINAI, das „Sein-was-es-war“. Wir wissen, daß TO TI ÉN EINAI etwas mit dem EIDOS zu tun hat, und wir haben schon gehört, daß man überzeugt ist, daß EIDOS mehr seiend sei als Materie und deswegen auch als das Konkretum. Nach dem Zugrundeliegenden, das einen großen Vorrang hatte, hat jetzt den Vorrang TO TI ÉN EINAI, weil EIDOS mehr seiend ist als HYLÉ, und deswegen auch als das Konkretum.

Der Übergang ist nicht sprunghaft und unvermittelt, wie die Tradition meint, sondern geht vermittels des Begriffs von KATH' AUTO, „an sich selbst“, von staten. Auch dies verstand die Tradition nicht, und deswegen wurden die ganzen 10 Zeilen des Textes (1029b3-12), die gleich nach dem ersten Satz des 4. Kapitel folgen und in denen Aristoteles die Methode des Übergangs erklärt, ans Ende des vorherigen 3. Kapitel verschoben, wo sie keine rhetorische Funktion besitzen. Mit dieser Verschiebung druckt man den Text bis heute in allen maßgebenden Editionen ab, und zwar im Widerspruch zu allen ursprünglichen Kodexen.

Der Übergangstext ist an und für sich sehr berühmt, weil er anscheinend die Trivialität aussagt, daß man immer von Bekanntem ausgehen muß, um von der Sache mehr zu erkennen. Aristoteles spricht aber überhaupt nicht so sehr von Ausgangs- und Endpunkt einer Untersuchung, sondern von einem Übergang. Man soll von dem „für uns Kenntlicheren“ zu dem hinübergehen, was von Natur mehr kenntlich ist (METABAINÉIN EIS TO GNÓRIMÓTERON, 1029b3), um für uns kenntlicher zu machen, was sich von Natur selbst zeigt, was von Natur selbst kenntlich, wahr ist. Das ist aber nach der Meinung von Aristoteles der Wesensbegriff des „Sein-was-es-war“. Als Durchgangsbegriff wählt Aristoteles den Begriff von KATH' AUTO, „an sich selbst“; denn dies ist ein Begriff, durch den auf je andere Weise beides, das Zugrundeliegende, wovon wir nach der Erörterung im vorigen Kapitel ausgehen sollen, und das „Sein-was-es-war“, zu dem wir jetzt übergehen wollen, charakterisiert wird.

Im Kapitel 3 und mehrmals an anderen Stellen bestimmt Aristoteles das Zugrundeliegende so, daß es das ist, „wovon das andere gesagt wird, indessen es selbst nicht mehr von einem anderen gesagt wird“. Vom KATH' AUTO sagt er im 4. Kapitel des 1. Buches der Zweiten Analytik: „An-ihm-selbst“ nenne ich ferner, was nicht von einem anderen als Zugrundeliegendem gesagt wird...“ Und nochmals: „Was also nicht von einem Zugrundeliegenden gesagt wird, nenne ich „an-ihm-selbst“, KATH' AUTO, was aber

von einem Zugrundeliegenden gesagt wird, nenne ich „Beiläufiges“, KATA SYMBEBÉKOS (73b3-10).

Mit Hilfe des Durchgangsbegriffes des KATH' AUTO geht Aristoteles so dann zu dem Wesensbegriff des „Sein-was-es-war“ über. Mit dem Vorblick darauf, daß das „Sein-was-es-war“ ein „Wassein und Dieses“ fassen soll, versucht jetzt Aristoteles herauszufinden, ob etwa „ein Jegliches, das an ihm selbst angesprochen wird, das „Sein-was-es-war“ ist oder nicht“ (1029b13-14) – natürlich müssen wir die von Bonitz gemachte Konjektur „HEKASTÓ“ in der Zeile 14 ignorieren und mit den Kodexen „HEKASTON“ lesen, also: HEKASTON HO LEGETAI KATH' AUTO ESTI TO TI EN EINAI.

Während der Untersuchung der verschiedenen Weisen von KATH' AUTO zeigt Aristoteles, daß nicht jedes KATH' AUTO das „Sein-was-es-war“ ist. Es gibt nämlich verschiedene Weisen von KATH' AUTO LEGOMENA:

- 1) Das Weiße an ihm selbst ist die Fläche.
- 2) Das Weiße an ihm selbst ist die weiße Fläche.
- 3) Die weiße Fläche an ihr selbst ist die Fläche.
- 3a) Die glatte Fläche an ihr selbst ist die Fläche.
- 4) Der Mensch ist das vernünftige Lebewesen.

Im ersten Falle sieht man, daß die Art des „an ihm selbst“ sehr schwach ist, weil das Weiße nie alleine vorkommt, nie sich den Sinnen ohne die Fläche zeigt, sondern immer als Fläche, doch ist die Fläche nicht das Weiße.

Im zweiten Falle wollte man den Mangel des ersten Falls beheben, also fügte man das Weiße der Fläche zu. „Das Weiße an ihm selbst ist die weiße Fläche.“ Nicht einmal hier ist aber das „an ihm selbst“ streng genug, weil, um das Weiße zu fassen, mußte man eben etwas zufügen, nämlich das Weiße. Es ist ein KATH' AUTO EK PROSTHESEÓS. (1029b30) = ein An-ihm-selbst „aus einer Beifügung“. Es ist nämlich der Fall, wenn „etwas daraufhin gesprochen wird, daß das, was umgrenzt wird, selbst einem anderen beiliegt“ (TO MEN GAR TÓ AUTO ALLÓ PROSKEISTHAI LEGETAI HO HORIZETAI, 1029b31).

Im dritten Falle, den wir hier an zwei verschiedenen Beispielen verdeutlichen, leuchtet einfach ein, daß, würde man sich vorstellen, daß ein Seiendes die „weiße-Fläche“ wäre und ein anderes Seiende „glatte-Fläche“ sein sollte, daraus gefolgert werden müßte, daß das Weiße und das Glatte dasselbe seien. Für solches Zusammengesetzte, wenn nämlich das

Umgrenzende (die Fläche) dem Umgrenzten beiliegt (TO DE TÓ ALLO AUTÓ, 1029b34) und man es abziehen muß, (AFAIREIN, 1030a33), ist das „an ihm selbst“ auch noch ziemlich schwach. Es ist ein KATH' AUTO EX AFAIRESEÓS (Über den Himmel, II-1, 299a16), An-sich-selbst aus einer Abziehung (B162).

Der einzige Fall, der streng ist, ist der vierte. Dort wiederholt sich weder das Umgrenzte im Umgrenzenden, noch das Umgrenzende im Umgrenzten. Die strengste Weise des Ansprechens eines Seienden an ihm selbst, die zugleich den Grund der Unzulänglichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden enthielt, spricht sich so aus: „Sofern nämlich <ein Seiendes> ein Dieses <ist>, ist es das Sein-was-es-war; wenn aber anderes von anderem gesagt wird, ist es nicht als Dieses...“ (1030a3, B151).

Wenn sich also, wie in den drei vorangehenden Fällen das eine oder das andere in der Aussage wiederholt, spricht man nicht ein einfaches „Dieses“ (TODE TI, 1030a5) aus, sondern man sagt das eine nochmals hinsichtlich des anderen aus (ALLO KAT' ALLÚ, 1030a4), man spricht in einer „katallelen“ Weise (TA KATALLÉLÓS LEGOMENA, 1041a33). Und so ist es immer, wenn man über ein Seiendes spricht, welches von einem Zugrundeliegenden und seiner Bestimmung nach irgendeiner Kategorie zusammengesetzt ist. Und es ist gleichgültig, ob ein Seiendes daraufhin angesprochen wird, das es selbst einem anderen, oder daraufhin, daß ihm selbst ein anderes beiliegt.

Den strengsten Begriff des „An-sich-selbst“ liegt also dann vor, wenn dieses „An-sich-selbst“ nicht als ein Zugrundeliegendes dient, worüber wir etwas anderes aussagen, sondern nur dann, wenn das, was man darüber sagt, dasselbe ist wie das, worüber man es sagt. Solches Sagen ist aber eine Definition. In der Definition spricht man einfach aus, was etwas ist (HAPLÓS LEGESTHAI, 1041b1). Nur solches, worauf man in der Rede zeigen und dabei sagen kann: „es ist das und das“ und dabei nicht den Fehler in der Definition macht, ist das im strengsten Sinne Seiendes. Wenn aber etwas nur als Zugrundeliegendes oder mit Hilfe des Zugrundeliegenden auszusagen ist, ist es nicht im strengsten Sinne seiend, denn dort muß man katallel sprechen. So verhält es sich aber mit den Bestimmungen nach allen anderen Kategorien außer der ersten, die deswegen rechtmäßig Wesen heißt.

Und das ist der wesenhafte Grund für die Unzulänglichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden: daß er für die Funktion untauglich ist, etwas als es selbst zu fassen. Deswegen kann der Begriff des Zugrundeliegenden als *Zugrundeliegenden* kein strenger Begriff sein dafür, was das

Wesen zum Wesen macht. Allerdings soll dies nicht heißen, daß das Wesen nicht als Zugrundeliegendes dienen kann und muß, nämlich für die anderen Kategorien, die dadurch auch je ihr Sein haben.

Nun also scheint es, daß wir zu demselben Resultat gekommen sind, wie Platon: Das Sein-was-es-war wäre dann eine Idee. Der Begriff des Sein-was-es-war ist nämlich so stark, daß er sozusagen dieselbe Arbeit leistet wie die Platonische Idee. Diese ist auch durch das „an-sich-selbst“ charakterisiert und das Gepräge des Wesens. Aristoteles muß sich also gegen die Auffassung des Wesens wehren, die den ontologischen Begriff vom Seienden selbst nicht unterscheidet, sondern meint, daß der Wesensbegriff selbst das Seiende sein soll und sein muß. Im Kapitel 6 erfolgt also eine Wiederlegung der Ideen. Diese sind zB. das Gute, das Lebendige, das Seiende, das Schöne. Gut sein heißt an der Idee des Guten Teil haben, lebendig sein heißt an der Idee des Lebendigen Teil haben, seiend sein heißt an der Idee des Seienden Teil haben usw. Die Idee selbst ist verschieden von dem, was an ihr Teil hat. Das aber ist widersinnig. Wenn „das Gute“ verschieden ist von „gut sein“, das Lebendige von „lebendig sein“, „das Seiende“ von „seiend sein“, dann wird das Gute nicht gut, das Seiende nicht seiend, und wenn sogar dies nicht der Fall ist, dann wäre überhaupt nichts seiend. Seiend ist etwas, wenn das Gute dasselbe ist wie das, was gut ist, das Schöne dasselbe ist wie das, was schön ist. Das aber sagt der Begriff des Sein-was-es-war. Dann braucht man aber die Ideen überhaupt nicht (KAI GAR TÚTO HIKANON AN HYPARCHÉ KAN MÉ É EIDÉ, 1031b14). Die jeweilige Sache selbst ist also dasselbe wie Sein-was-es-war, und die Sache zu erkennen heißt, das Sein-was-es-war zu erkennen (1031b19).

Dabei merkt man wohl, daß man offensichtlich nicht nur über Abstrakta spricht, sondern über die Dinge, die Materie haben. Doch scheint uns erstlich und ursprünglich, daß das Wesen unter den Elementen, Pflanzen, Lebewesen, usw. zu suchen sei. Wir sind also auf dem richtigen Weg. Die Materie müßte dann aber ein Teil der Definition sein. Das aber ist unangenehm, weil die Materie nicht zu definieren ist. Wenn man dies versucht, gerät man in die katallele Weise des Sprechens, weil die Materie das letzte Zugrundeliegende ist. An diesem Punkt standen wir bereits. Die Materie können wir also in die Definition nicht aufnehmen. Aristoteles sagt dies selbst im 11. Kapitel: „Ich nenne aber das erste <Wesen ein Wesen>, das nicht daraufhin angesprochen wird, daß anderes in anderem ist und ein Zugrundeliegendes <ist>, alswie Materie <notwendig in solcher Weise angesprochen wird>“ (1037b3).

Wie sollen wir also vorgehen? Auf der einen Seite haben wir den Begriff des Zugrundeliegenden, der uns in die katellele Weise des Denkens und Fragens verstrickt, und dieses Denken und Fragen endet bei dem letzten Zugrundeliegenden, das die Materie ist, die aber sozusagen ein bloßes Sein ist und keine Bestimmungen zuläßt, die man braucht, um über etwas sagen zu können, daß es etwas ist. Oder aber wir haben das Sein-was-es-war, das Wesenhafte an sich selbst in der Weise der Definition, das aber Materie nicht besitzen darf, also nichts von dem ist, was sonst offenbar Wesen zu sein scheint, weil dies alles mit Materie verbunden ist. Da aber die Materie nicht dabei ist, fehlt sie, und das Wesentliche muß sich im Verhältnis zu jenem letzten Zugrundeliegenden als unselbständig und in diesem Sinne wesenslos begreifen.

„Was ist, zerfällt so in ein nichts seiendes Wesen (das letzte Zugrundeliegende) und wesenslos-unselbständiges Seiendes – oder aber in ein wesenslos Seiendes (das letzte Zugrundeliegende) und nicht selbst seiendes Wesenhaftes“ (B169). Dieses Ergebnis ist aber in der Tat unannehmbar: „die Anrede des nichts oder nicht selbst Seienden als Wesen wie die des grenzlos unbestimmten oder unselbständigen Wesens als Seiendes scheint fragwürdig“ (ibid.). Und dies ist auch noch nicht die Lösung von Aristoteles. Vielmehr zeigt er, daß dieses abstrakte Wesen das Allgemeine ist, das KATHOLÚ, die Definition der niedersten Arten, der Aristotelischen EIDÉ, wogegen das Sein-was-es-war der wahrhafte Begriff für das Konkretum ist, für das, was uns von Anfang an Wesen zu sein schien, für die Einheit von Sein und Wesen.

Rudolf Böhm sagt dies so: „Ist nun aber letztlich dieser Zerfall von Wesen und Sein miteinander, in welchem die Unzulänglichkeit des Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden aus dessen Konsequenzen (...) offenbar wird; ist andererseits aber der Wesensbegriff des Seins-was-es-war notwendig ein Begriff für das, was ‚doch‘ offenbar, unmittelbar und von vornherein als das Wesenhafte im Seienden hinsichtlich seines Wesensgepräges zur Frage steht; dann muß vermutet werden: Der Begriff des Sein-was-es-war ist unmittelbar der Begriff für die ‚Einheit‘ oder ‚Identität‘ von ‚Sein‘ und ‚Wesen‘, in welcher und durch welche Wesenhaftes überhaupt offenbar ist als solches und offenbar sich ‚abhebt‘ von allem und in allem, was sonst ist; dh. als je Dieses und Selbständiges sich heraushebt und abgrenzt aus der übrigens das Seiende durchherrschenden katallele Verhältnis-mäßigkeit von anderem zu anderem“ (B169/170).

Der Begriff des Sein-was-es-war bedeutet also, daß das Sein eines

wesentlich Seienden identisch ist mit dem SEIN dessen, WAS es WAR, und solches Seiende ist somit ein DIESES. Ich würde es auch in der folgenden Weise sagen versuchen: Zu solchem Seienden können wir aber nie durch die Sprache kommen, nie durch das Fragen und Antworten, durch das hermeneutische „etwas als etwas“. Vielmehr mußten wir schon immer das erste „etwas“ in der Formel im Vorhinein in einer Anschauung haben. Genau dies sagt Aristoteles, wenn er das Allgemeine gegenüber dem Konkretum unterscheidet. Vom Allgemeinen gibt es einen Logos, dies aber ist nur der Logos des Aussehens im Allgemeinen, ohne Materie. Das Aussehen des Konkretums beinhaltet nämlich die Materie – MEROS MEN ÚN ESTI [HÉ HYLÉ] KAI TÚ EIDÚS – EIDOS DE LEGÓ TO TI ÉN EINAI – KAI TÚ SYNOLÚ (1035b31f) – und deswegen kann man das Konkretum nicht in der Rede fassen, ALLA META NOËSEÓΣ É AISTHÉSEÓΣ GNÓRIZONTAI (1036a5f) – „sondern es begegnet uns durch Anschauung, soll es geistliche, soll es sinnliche“ sein.

Der Begriff des Sein-was-es-war begreift auch unmittelbar, daß ein Was-sein als das Seiende, dessen Sein ein Sein-was-es-war ist, dieses Was ist, „da“ ist, „wirklich“ ist, „anwesend“ ist, also „auch“ in diesem betonten Sinne ist (B171). Auch das zu erkennen ist die Sache der schlichten Anschauung: APELTHONTES DE EK TÉS ENTELECHEIAS Ú DÉLON POTERON EISIN É ÚK EISIN (1036a6f) – „wenn die Dinge aber aus dem aktuellen Begegnung in der Schau weggehen, ist es nicht mehr klar, ob sie sind oder nicht sind“.

IV.

Konkretes Wesen muß also materiell sein. Wenn das Dasein sich-vorweg ist in seiner Möglichkeiten, die sich ihm unter anderem auch als die Ergebnisse der vergangenen Ereignissen und Handlungen anbieten, ist die Materie im Spiel auch in der Möglichkeit. Ich muß mit mir immer als mit einem leiblichen rechnen. Wenn ich Klavier spiele, spiele ich mit meinen Fingern, aber nicht die Fingern spielen, sondern ich selbst, als ein leiblicher spiele. Und so auch wenn ich krank bin. Katalle sind es meine Lungen oder Nieren, aber in meinem Sich-befinden bin ich es selbst als ein leidender. In derselben Weise muß ich und kann ich auch die materiellen Dinge begegnen. Diese materiell-leibliche Anwesenheit von mir-leibenden unter den materiellen Dingen kann nicht anders sein als räumlich-stofflich. Sie hat den Charakter des räumlich-stofflichen „daß“, „daß-es-ist“. Als räumlich-

stoffliche hat diese Anwesenheit den Charakter des Weilens, des Wartens, des Dabei-seins, der Gegenwart. Ich bin räumlich-stofflich, und das heißt „wirklich“, ENTELECHEIA, „dabei als...“, und dieses Dabei-sein hat den Charakter des NOEIN, des unmittelbaren Mit-einander-seins.

Und das kann man sagen auch in dem Falle, wenn das, wobei ich bin, sich bewegt. Bei dieser sozusagen objektiven, gegenständlichen Bewegung kann ich nur sein, wenn ich selbst leiblich-räumlich bin und mit meinem Leib und mit den anderen Dingen dem bewegenden Ding seinen Platz im Aristotelischen Sinne gewähre, also die erste unbewegliche Umgebung gewähre.

Meine eigene Möglichkeiten zu sein heißt können, fähig zu sein, aus *meinem* Sich-vorweg zurück zu *meinem* „leiblich-räumlichen-selbst-sein-bei-den-Dingen“. Mein Leib und die Materialität der Dinge – das ist es, was in der Gegenwart die Vergangenheit hält, bietet oder reicht als eine Spur, die in ihrer Materialität einzigartig ist und dadurch gewährt, daß das, was geschehen ist, sich nicht wieder rückgängig machen läßt, die aber in ihrer Materialität und Wirklichkeit ermöglicht, daß wir mit ihr in unseren Entwürfen und Plänen rechnen und sie auf irgendeine Weise interpretieren können, sei es in dem Sinne, daß uns interessiert, wie die Vergangenheit war, oder so, daß wir mit dieser Spur – als so und so interpretierten – rechnen in unseren Entwürfen.

Wie ist also die Aristotelische Auffassung der Bewegung zu modifizieren oder radikalieren, daß sie für die existenziale Analyse der menschlichen Existenz tauglich ist? Vielleicht wird es besser sein, es nur bei der Metapher zu lassen. Vielleicht ist es genug, daß wir für diesmal verstehen, daß das Sein-was-es-war ohne Stoff wirklich nur ein Begrifflich-Allgemeines ist und daß es deswegen im Falle des Menschen kein substantielles Ich oder Seele als Substanz sein kann, wogegen das wirkliche Menschenwesen ein leibliches und in seinem daseinsmäßigen Selbstbewußtsein von eigenem Leibe untrennbares Wesen ist. Mit Aristoteles zu sprechen könnte man sagen, daß das Dasein nur ein Logos des Menschen ist und daß die Heideggersche Ständigkeit des Selbst nie durch diesen Logos selbst zu fassen ist, sondern immer nur mit Hilfe der Ständigkeit unseres Leibes und den uns begegnenden Dingen.