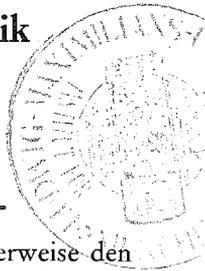


Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik

Von Fernando INCIARTE (Münster)



29707

Die Fixierung auf das Problem der Onto-Theologie hat möglicherweise den Blick auf die tatsächliche Einheit verdunkelt, die die Metaphysik des Aristoteles aufweist. Sie liegt in der Zusammengehörigkeit von Nichtwiderspruchsprinzip und Substanzbegriff. Dabei spielt auch das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten an entscheidender Stelle eine Schlüsselrolle. Nichtwiderspruchsprinzip und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten sind hier in ihrer Aristotelischen Erfassung zu verstehen, die nicht in allem dem heutigen Verständnis entspricht. Daß die durch die Zusammengehörigkeit dieser Axiome mit dem Substanzgedanken getragene Einheit der Metaphysik auch die der Onto-Theologie mit einschließt, wird sich am Ende noch zeigen. Überhaupt werde ich die Auseinandersetzung mit anderen Aristoteles-Interpretationen auf ein Minimum reduzieren. Dafür werde ich aber zu zeigen versuchen, inwiefern die Aristotelische Metaphysik für die laufende philosophische Diskussion nach wie vor von mehr als historischem Belang ist. Ich meine damit vor allem den Streit zwischen der Prozeß- oder Ereignis-Ontologie einerseits und der Substanzontologie andererseits. Unter die erste können sehr verschiedene Richtungen zusammengefaßt werden. Sie reichen von dem durch Whitehead inspirierten „Process-Thought“, das zumal in der Theologie der USA eine weite Verbreitung erfahren hat, bis zum besonders durch Heidegger beeinflussten poststrukturalistischen Denken etwa eines Gilles Deleuze in Frankreich. Ich werde mich aber dabei weitgehend auf die Ereignis-Ontologie des Whitehead-Schülers Quine beschränken. In ihrem Antiessentialismus versteht sich diese ausdrücklich als antiaristotelisch. Nicht zu Unrecht, da der Essentialismus, verstanden als Gegensatz zum Holismus, das Kernstück der Aristotelischen Substanzlehre darstellt. Diese stellt aber wiederum das Kernstück der Metaphysik und zugleich das Bindemittel zwischen Ontologie und Theologie bei Aristoteles dar.

Es dürfte kaum ein Theoriestück bei diesem geben, das so beharrlich mißverstanden wurde wie seine Substanzlehre. Die Mißverständnisse sind hauptsächlich zwei. Auf Grund des ersten wirft man der Substanztheorie eine zur Starrheit führende Verdinglichungstendenz vor. Der Vorwurf wird oft in dem handlichen Titel „Substantialismus“ zusammengefaßt. Das zweite Mißverständnis ist damit verwandt, greift aber weit darüber hinaus. Danach ist die Metaphysik insgesamt und die Aristotelische insbesondere primär eine Gegensatzlehre, die auseinanderreißt, was zusammengehört: Identität und Differenz, Einheit und Vielheit, Oben und Unten ... nicht zuletzt Ding und Eigenschaft, Substanz und Akzidens. Entsprechend kreist das postmetaphysische Denken nicht nur und nicht erst bei Heidegger um das poetische Phänomen des Oxymoron – von Wortbildungen wie „bittersüß“ über die Lehre der Ambivalenz der Gefühle bis hin zum Ereignis

als Er-äugnis. Nur daß es sich dabei nicht um ein Kreisen mit Zentrum und Peripherie, mit Kern und Oberfläche handeln darf, sondern letztlich nur um eine gerade Linie ohne Anfang und ohne Ende (vgl. unten Anm. 5, 7 und 18), kurz um etwas, was nicht sowohl das Gegenteil vom Substantialismus sein wie vielmehr mit ihm nichts zu tun haben soll. Wir werden sehen, wie weit hier gegenüber der Aristotelischen Substanzlehre offene Türen eingerannt werden.

Die Bücher IV, VII–IX und XII der Aristotelischen Metaphysik enthalten ein kontinuierliches Argument. Auf sie werde ich mich beschränken. Die Weichen für dieses Argument werden jedoch bereits Anfang des Buches III mit der Eröffnungsfrage gestellt, ob es ein und derselben Wissenschaft zukomme, über die Prinzipien jeder Argumentation (ἀξιόματα) und über die Substanz (οὐσία) zu handeln (995 b 5–10) bzw. über die Erkenntnis- und die Seinsprinzipien.¹ Der Impuls, der von der positiven Beantwortung dieser Frage ausgeht, reicht bis zu jenem Prinzip (ἀρχή), das der Substanz nach (οὐσία) Tätigkeit (ἐνέργεια) ist (1071 b 20) und das Aristoteles Gott (ὁ θεός) nennt (1072 b 25).

Gegenstand der Metaphysik ist das Seiende als ein Seiendes und was diesem an sich zukommt (1003 a 21 f.). Die Formel läßt sich auf keine der seit Frege unterschiedenen Bedeutungen von „Sein“ allein für sich reduzieren. Eine brauchbare Umschreibung lautet: Das, was (so und so) ist, insofern als es (so und so) ist – und nicht etwa (als so und so aufgefaßt) wahr ist (1027 b 29–1028 a 4; vgl. auch 1011 b 9–11). Das Eingeklammerte steht für irgendein Wesensprädikat (z. B. „Mensch“). Ein Jegliches existiert normalerweise als ein So und So (z. B. als ein Mensch). Doch Gegenstand der Metaphysik sind weder allgemeine Wesen wie Mensch noch Individuen wie Sokrates, denen sie prädikativ zugesprochen werden, allenfalls ist es das sich überall gleichbleibende Verhältnis zwischen dem Wesen und dessen Träger, welches sich im übrigen als ein Identitätsverhältnis erweist (Met. VII, 6). Bei der Formel sind folglich die prädikative, die existentielle und die Identitätsbedeutung von „Sein“ beteiligt. Das Vorläufige an dieser Charakterisierung wurde indes schon durch die Einklammerung der Variable („So und So“) für ein Wesensprädikat angedeutet, das auf die Existenz eines Individuums hinweist, mit dem das Wesen identisch sein soll. Die Einklammerung besagt: Nicht alles existiert als ein prädikativ auszudrückendes Wesen (= als ein So und So, ein Dies oder Jenes). Das gilt zumal für die allererste Substanz (οὐσία). Das Wesen Gottes ist nicht Das oder Jenes (So und So), nicht etwas nominell, sondern nur verbal Auszudrückendes: eine Tätigkeit; aber nicht eine Tätigkeit von etwas (nominell Auszudrückendem), sondern eine sich selbst tragende (folglich nicht prädikativ auszudrückende) Tätigkeit (1071 b 20). Mutatis mutandis gilt das Gesagte aber auch schon für alles andere, was man außer der allerersten Substanz auch als Seiendes als Seiendes ansprechen darf: alles, was man mit dem Namen „Substanz“ bezeichnen könnte – was dies auch heißen mag und was alles darunter fallen mag. Auch abgesehen von der allerersten Substanz stellt alles, was

¹ Das umfangreiche Buch von Wilfried Kühn, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin* (Amsterdam 1982) kann insgesamt als Versuch gelesen werden, zu zeigen, daß die positive Antwort auf diese Frage schon bei Aristoteles auf Begriffsverwirrung beruhe.

durch nominelle Wesensprädikate wie „Mensch“ ausdrückbar ist, nur ein vorläufiges Durchgangsstadium bei der Suche nach dem dar, was das Seiende als ein solches ist.

Es ist bezeichnend, daß Aristoteles die prima philosophia beginnen läßt mit einer Erörterung dessen, inwiefern mit „Sein“ oder „Seiendes“ immer Substanz (οὐσία) (mit-)gemeint ist (1003 a 33–b 18). Dabei werden stillschweigend die Bedeutungen von „Wahrsein“ und von „Zufälligein“ als nicht zur Metaphysik gehörig ausgeschlossen (vgl. Met. VI, 1–4). In Frage kommt nur die Bedeutung von „Sein“ im Sinne einmal der Kategorien (d. h. des real Seienden) (Met. VII) und zum anderen von Akt (Tätigkeit) und Potenz (Met. VIII–IX), wobei bei „Akt“ jede Konnotation eines „realen“ oder nominellen Prädikats auszuschließen ist. Hierin zeichnet sich der Fortschritt von einer Metaphysik als bloßer Kategorienlehre zur Metaphysik als echter Prinzipienlehre ab. Bei jeder Kategorienlehre ist die Gefahr gegeben, daß die gedanklichen und sprachlichen Strukturen auf die Wirklichkeit übertragen bzw. daß jene als Abbilder von dieser verstanden werden. Bei der Metaphysik als Prinzipienlehre ist diese Gefahr nicht gegeben. Prinzipien können indes sowohl Seins- wie Erkenntnisprinzipien sein. Es gibt aber ein einziges Seinsprinzip: die Substanz, die letztlich als Akt (reiner Akt oder aber Akt von etwas Potentiellem) zu verstehen ist. Und gerade weil die Akzidenzien kein eigenes Sein haben, kann man die Einteilung in Kategorien *nicht* als eine Abbildung der Wirklichkeit betrachten. Sie stellt nur eine Abstraktion dar, bei der davon abgesehen wird, daß es jeweils nur (so oder so modifizierte) Substanzen gibt – und nicht Substanzen *und* Akzidenzien. Metaphysik als Prinzipienlehre behandelt jedoch auch die Erkenntnisprinzipien Nichtwiderspruchsprinzip und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten. Darauf spielt der Zusatz „... und was dem Seienden als einem solchen an sich zukommt“ bei der Eingangsformel des Gegenstandes der Metaphysik (1003 a 21 f.) an. Das Zusammenspiel von Nichtwiderspruchsprinzip (und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten) mit der Substanz als (letztlich einzigem!) Seinsprinzip macht die tatsächliche Einheit der Aristotelischen Metaphysik aus, wie das Folgende zeigen wird. Ist nun dasjenige, von dem alles Andere abhängt ἡσθηται, 1003 b 17; vgl. 1072 b 14) „die Substanz, so muß der [Erster] Philosoph über die Prinzipien und Ursachen der Substanzen verfügen“ (1003 b 18 f.). Dabei ist das Nichtwiderspruchsprinzip das erste Prinzip.

Der grundlegende Text in dieser Hinsicht, dessen Impuls bis zum Erweis der allerersten Substanz, Gott, reicht, ist folgender:² „Überhaupt heben die dies sagen [die das Nichtwiderspruchsprinzip leugnen] die Substanz (das Wesen) und [d. h.] das Wesen (die Wesenheit) auf. Denn sie müssen behaupten, daß alles Akzidens sei und daß es, was Mensch sein oder was Lebewesen sein heiße, nicht gibt (...) Wesen (οὐσία) eines Jeglichen heißt, daß es sein Sein in nichts anderem [als darin] hat. Wenn aber, was Menschsein heißt entweder was nicht Menschsein oder nicht was Menschsein heißt ist, dann wird es etwas anderes sein (...) Darin

² Ich kürze etwas und hebe hervor, worauf es hier und in der Folge hauptsächlich ankommt. Für eine eingehende Exegese vgl. Die philosophische querelle des anciens et des modernes, in: Philosophisches Jahrbuch (1992) 329–351.

besteht nämlich der Unterschied zwischen Substanz (Wesen) und Akzidens. Weiß kommt dem Menschen akzidentell zu, denn dieser ist weiß, aber ist nicht, was weiß ist. Wenn nun alles akzidentell ausgesagt wird, dann wird es nichts Erstes geben, wovon ausgesagt wird, wenn das Akzidens immer von einem Subjekt ausgesagt wird. *Es müsste daher ins Unendliche gehen. Aber das ist nicht möglich, da niemals mehr als zwei miteinander verbunden werden, denn das Akzidens ist nicht Akzidens eines Akzidens, es sei denn insofern beide demselben zukommen.* Z. B. ist das Weiße gebildet und dieses weiß, weil beide Akzidenzien des Menschen sind. Aber Sokrates ist nicht gebildet auf diese Weise, als ob beide Akzidenzien von etwas anderem wären. Da nun einiges in diesem, anderes in jenem Sinne Akzidenzien sind, ist bei dem, was wie das Weiße von Sokrates ausgesagt wird, *ein Fortgang nach oben ins Unendliche nicht möglich, wie wenn dem weißen Sokrates ein anderes Akzidens zukäme, denn nicht aus allem wird eines.* Doch auch dem Weißen [zweiter Fall] kann etwas Anderes nicht als Akzidens zukommen, z. B. das Gebildete. Dieses ist nämlich nicht mehr Akzidens von jenem als jenes von diesem, und so wird festgestellt, daß einiges in diesem Sinne Akzidens ist, anderes aber wie gebildet von Sokrates. *In diesem letzten Sinne gibt es nun kein Akzidens eines Akzidenten, sondern nur in jenem anderen Sinne, so daß nicht alles akzidentell ausgesagt wird. Es wird folglich etwas geben, was Substanz (οὐσία) heißt. Wenn aber so, dann ist gezeigt worden, daß beide Glieder einer Kontradiktion niemals zugleich wahr sein können.*“ (1007a 21–23, 26–29, 31–b 18)

Die Rechtfertigung des Nichtwiderspruchsprinzips stellt eine regelrechte transzendente Deduktion dar, zunächst von Kategorien überhaupt, dann aber (v. a. in dem hervorgehobenen Teil des Textes) der Kategorie der Substanz als Subjekt von Eigenschaften. Der erste Schritt (am Anfang unseres Textes nur knapp zusammengefaßt) besteht darin zu zeigen, daß, um sich überhaupt unterhalten zu können, Wörter mit Sinn nötig sind, was wiederum nicht möglich wäre, wenn jedes Wort alles bedeuten würde (vgl. 1006a 18–b 34, v. a. b 6). Ein Minimum an Bedeutungsvielfalt (Kategorien) ist daher unerlässlich. Kein sinnvolles Wort kann dasselbe bedeuten wie andere Wörter, die mit ihm nicht ohnehin definitionsmäßig zusammenhängen. Wenn „Mensch“ Instrument der Kommunikation sein soll, kann es daher nicht dasselbe bedeuten wie alle anderen Wörter, deren Bedeutung (zusammengefaßt als „Nicht-Mensch“) von der seinen verschieden ist. Allgemein: „Sein“ kann nicht „Nicht-sein“ bedeuten. Bis dahin ist die Substanz (οὐσία) nur als abstrakte Bedeutung (τί ἦν εἶναι im weiteren Sinne, vgl. Met. VII, 4) „deduziert“ worden. In diesem Sinne stehen alle Bedeutungen (auch die von „Mensch“!) akzidentell zueinander, d. h. sie weisen keinerlei Ordnungsbeziehungen miteinander auf, stellen m. a. W. keinen logischen Raum dar. Gerade aus diesem Grunde genügt es nicht, kategoriale Unterscheidungen anzunehmen. Es müssen auch Ordnungsprinzipien zwischen ihnen bestehen, und das ist schon der zweite Schritt: die „Deduktion“ der Substanz nunmehr als Subjekt. Das erfordert eine Erläuterung.

Bedeutungen wie die von „Mensch“, „weiß“ und „gebildet“ schließen definitionsmäßig einander aus und haben daher miteinander nichts zu tun. Dennoch

verlangt schon unsere Sprache Verbindungen zwischen solcherart Bedeutungen. Sonst würde sie sich in Tautologien erschöpfen und so für die menschliche Kommunikation untauglich sein. Solche Verbindungen sind aber nicht auf der Grundlage von Akzidenzien, d. h. hier noch: von akzidentell zueinander stehenden Bedeutungen möglich. Denn Akzidenzien (in diesem ebenso wie – was noch zu zeigen ist – im Sinne von akzidentellen Eigenschaften einer Substanz) weisen als ideelle Gebilde ($\tau\acute{\iota} \eta\acute{\nu}$ εἶναι im weiteren Sinne von Wesenheiten) nur Wesensmerkmale auf, können aber unmöglich akzidentelle Eigenschaften haben (auch nicht Wesenseigenschaften). Dazu sind nur reale Träger von verschiedenartigen (ideell oder bedeutungsmäßig verschiedenen) Akzidenzien, die so zu realen Eigenschaften werden können, in der Lage. Und das nennen wir Substanzen. Im Unterschied zu Akzidenzien (sowohl im Sinne von ideellen Bedeutungen wie im Sinne von realen Eigenschaften) können Substanzen Bedeutungen (nunmehr als reale Eigenschaften) bei sich aufnehmen, die (wie Mensch, weiß und gebildet) miteinander nicht definitiv miteinander zusammenhängen. Ohne die Annahme von Substanzen wäre daher schon so etwas wie menschliche Kommunikation unmöglich. Für die transzendente Deduktion der Kategorie der Substanz ebenso wie für die von Kategorien überhaupt reicht es folglich, wenn man die Bedingungen der Möglichkeit von so etwas wie sprachlicher Kommunikation untersucht, und beide sind untrennbar verbunden mit der Rechtfertigung des Nichtwiderspruchsprinzip als *reductio ad absurdum* derer, die es leugnen: Sobald sie sprechen, haben sie das Nichtwiderspruchsprinzip und in eins damit Kategorien einschließlich derjenigen der Substanz (als Subjekt) angenommen. Die Methode der *reductio ad absurdum* hängt nun in folgender Weise mit dem Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten zusammen: Durch das Nichtwiderspruchsprinzip wird nachgewiesen, daß nicht alles wahr sein kann (Met. IV, 5 und 6), z. B. kann die gleichzeitige Zuschreibung einer Bedeutung und deren Negation nicht beides wahr sein, denn eine Bedeutung kann nicht alle anderen Bedeutungen nach sich ziehen, ohne sich selbst aufzugeben. Das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten hingegen besagt, daß nicht alles falsch sein kann (1012b 11f.). Das würde der Fall sein, wenn eine Bedeutung vermischt wäre mit allen anderen Bedeutungen (1012a 25–28). Dann würde nicht eine einzige Bedeutung nach und nach alle anderen nach sich ziehen und sich so am Ende aufheben, aber inzwischen den Anschein erwecken, daß jede Aussage, die mit ihrer Hilfe gemacht wird, wahr sein muß, da ja mit ihr immer mehr Bedeutungen präzidiert werden (und irgendeine von ihnen die richtige sein wird). Vielmehr wäre sie dann von vornherein nichtig und so zu keiner einzigen wahren Aussage fähig („... ὁ δ' Ἀναξαγόρου εἶναι τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, ὥστε πάντα ψευδῆ ὅταν γὰρ μὴ, οὐτ' ἀγαθὸν οὐτ' οὐκ ἀγαθὸν τὸ μίγμα ... εἰπεῖν ἀληθές“. 1012a 26–28). Wenn nun von zwei Gliedern der Kontradiktion beide nicht zugleich wahr, aber ebensowenig zugleich falsch sein können, dann wird angesichts von etwas (wegen des Nichtwiderspruchsprinzips) unmöglichem Wahren (angesichts eines Widerspruchs) dessen Negation (wegen des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten) wahr sein müssen. Darin besteht die Methode der *reductio ad absurdum*. Sie wird uns noch an entscheidender Stelle begeben.

Die Notwendigkeit *einer* Substanz reicht indes nicht aus. Es muß mehrere Substanzen geben. Sonst würde nach wie vor Chaos herrschen, und wir würden nicht einmal sprechen können. Dies liegt nach wie vor daran, daß die Akzidenzien keine Akzidenzien haben, daß sie nicht Subjekte für andere Akzidenzien sein, nicht als Substanzen für andere Akzidenzien fungieren können. Denn unter diesen Umständen kann keine Ordnung entstehen, die umfassend genug ist, um alles zu erfassen, wovon wir durch Kombination verschiedenster Bedeutungen mit Sinn sprechen können. Es kann nicht eine einzige Substanz, sondern es müssen als Ordnungs- oder Regelungsfaktoren möglichst viele angenommen werden, wenigstens so viele, wie sie zur Aufrechterhaltung einer genügend reichen und differenzierten sprachlichen Kommunikation nötig sind. Das ist aber nur möglich bei Annahme von wesentlichen Eigenschaften für diejenigen Substanzen, die diese Funktion übernehmen sollen. Denn ohne solche Wesenseigenschaften oder Eigenwesen der Substanzen als Subjekte würden diese wieder ineinander fließen und eins werden, sich zu einer einzigen Substanz als Subjekt beliebig vieler Akzidenzien zurückbilden. Mehrere Subjekte oder Träger von Akzidenzien sind aber nur möglich, wenn jedes von ihnen ein Eigenwesen hat, wenn nicht jedes alles ist oder werden kann. Sonst würde auch von dieser Seite her ein regressus in infinitum entstehen. Dieselben Gesichtspunkte, die die „Deduktion“ der Substanz als Subjekt geleitet hatten, sind folglich bei der „Deduktion“ der Substanz als Wesen immer noch leitend. Die transzendente Deduktion des Wesens entspricht nun dem Aristotelischen Nachweis, daß es bei der Suche nach dem, was οὐσία ist, nicht bei einem bestimmungslosen Subjekt (ὑποκειµενον) bleiben kann (1029a 7–30). Ein bestimmungsloses Subjekt könnte nur ein einziges sein. Der anaxagoreische Zustand der Allvermischung (1009a 27) wäre damit nicht überwunden. Es gäbe nichts, was für sich getrennt wäre, und somit auch keine Substanzen (1029a 28).

Damit kommt es erstmals im Fortgang der Metaphysik zur Scheidung von wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften bzw. Prädikaten. Im Vorausgehenden wurde sie außer zu hinführenden oder zu rein illustrativen Zwecken nur an einer Stelle einigermaßen eigens erwähnt oder doch wenigstens verwendet (bezeichnenderweise im Zusammenhang mit Anaxagoras [vgl. 1007b 25f.]), nämlich dort, wo Aristoteles wiederholt, ohne das Nichtwiderspruchsprinzip würde alles in eins zusammenfließen, er aber diesmal ausschließlich Wesensprädikate als Substanzausdrücke gebraucht: „Dreiruderer“, „Mauer“, „Mensch“ (1007b 20f.), und nicht mehr etwa „Mensch“, „weiß“ und „gebildet“. Zwar kann vor der Deduktion der Substanz als Wesen strenggenommen bei diesen zwei Dreierreihen nach Wesens- und akzidentellen Eigenschaften nicht unterschieden werden, danach muß man es aber tun. Dieser Unterschied – einmal zwischen der Beziehung von akzidentellen zu Wesenseigenschaften, zum anderen zwischen Substanzwesen untereinander – erweist sich sogar als entscheidend für den weiteren Fortgang des einheitlichen Arguments der Metaphysik.

Der Unterschied besteht darin, daß eine einzige Substanz wohl verschiedene Akzidenzien, nicht aber verschiedene Wesen (οὐσία) bei sich aufnehmen kann (vgl. 1038b 29f.). Darin ist das Theorem der Artkonstanz begründet, da

„Wesen“ hier noch so etwas wie „Wesensart“ (εἶδος) bedeutet. Das Theorem der Artkonstanz steht indes der Evolution prinzipiell nicht entgegen. Es schließt nicht aus, daß, was früher Exemplar einer Art war, später Exemplar einer anderen Art ist. Es schließt nur aus, daß es sich beide Male um dasselbe Individuum handeln könnte, und zwar deshalb, weil jedes Individuum (jede Substanz) zwar verschiedene Akzidenzien, aber nur ein einziges Wesen, nämlich ihr eigenes, haben kann. Sonst würde der anaxagoreische Zustand noch einmal wiederkehren, und alles könnte in allem enthalten sein.

Am besagten Unterschied zeigt sich zugleich eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Akzidenzien und Wesenseigenschaften: Diese können ebensowenig wie jene ineinander übergehen. Beide können höchstens einander ablösen, nicht aber einander modifizieren. Doch die Gemeinsamkeit ist (erwartungsgemäß) insofern nicht durchgängig, als die Akzidenzien überhaupt nicht, die Wesenseigenschaften (die jeweiligen Eigenwesen) hingegen irgendwie doch modifiziert werden können. Das war seit dem Augenblick zu erwarten, als im Unterschied zu den Akzidenzien das jeweilige Wesen (εἶδος), sogar als Wesensform ohne Materie (τί ἦν εἶναι im strengen Sinne), selber als Subjekt auftrat (1029 a 1–3). M. a. W., während Akzidenzien nicht Akzidenzien (nicht einmal Wesenseigenschaften im Unterschied zu Wesens- oder Definitionsmerkmalen) haben können, können Wesenseigenschaften sehr wohl andere Eigenschaften haben. Allerdings darf es sich dabei nur um akzidentelle Eigenschaften handeln, da andere Wesenseigenschaften das jeweilige Wesen, wie gesagt, zerstören würden zugunsten einer einzigen unbestimmten Substanz. Andererseits modifizieren die akzidentellen Eigenschaften das Wesen (οὐσίᾳ) und die Substanz (οὐσίᾳ). Sie modifizieren sie zwar nicht wesentlich, wohl aber akzidentell. Man darf den Vergleich zwischen Wesen(heiten) und Zahlen nicht – wie so oft – dahin mißverstehen, als ob das (reale) Wesen so starr wäre wie abstrakte Zahlen, die ja nichts bei sich aufnehmen können, ohne sich (nicht: zu verändern – Zahlen können nämlich sich ebensowenig wie Akzidenzien verändern –, sondern) aufzuheben. Der Vergleich (1043 b 33) ist vielmehr so zu verstehen: Da Zahlen, als abstrakte Wesenheiten, keine akzidentelle Modifizierung zulassen, wäre jede Modifizierung bei ihnen wesentlich und damit sozusagen tödlich. Es wäre so, wie wenn, was zuerst ein Mensch ist, später eine Mauer (oder etwa ein Ölbaum) würde – *diesen* Menschen gäbe es nicht mehr. In diesem Sinne ist der Vergleich äußerst exakt, und zwar um so exakter, als die wesentliche Modifikation realer Wesen, die erst recht bei Akzidenzien (in dieser Hinsicht Zahlen vergleichbar) ausgeschlossen ist, der (akzidentellen) Modifizierung und Differenzierung der οὐσίᾳ (Substanz und Wesen in eins) nicht im Wege steht.

Darin zeigt sich: Es gibt keine Akzidenzien, es gibt nur so oder so akzidentell modifizierte Substanzen. Wenn man die zweiten samt deren Prinzipien behandelt, hat man schon die ersten [und deren Prinzipien] auch behandelt (1028 b 6f.).³

³ „Sozusagen“ (ὡς εἰπεῖν) besagt hier nicht, daß die Metaphysik im Grunde sowohl von der Substanz wie auch von den Akzidenzien handelt, sondern, daß, indem sie von der ersten handelt, sie bereits auch von den letzten handelt, sofern sie wirklich existieren.

Als für sich seiend sind Akzidenzien ebenso abstrakt wie Zahlen, d. h. sie sind überhaupt nicht für sich seiend, scheiden folglich aus dem Seienden als einem solchen aus (1003 a 33–b 19). Sie haben überhaupt nicht ein eigenes Sein. Dadurch unterscheidet sich die Aristotelische Seinslehre von der Lehre von der Seinsunivozität, nach der Substanz und Akzidenzien das Sein (als Existenz) gemeinsam zukommt,⁴ nur einmal im Sinne der Subsistenz und zum anderen im Sinne der Inhärenz.⁵ Demgegenüber ist zu sagen: Die Akzidenzien *sind* nur Modifikationen der οὐσία (Substanz als Wesen), welche das einzige ist, was (als ein Seiendes) *ist*. Und nur als solche Modifikationen *sind* die Akzidenzien (wirklich). Für sich genommen haben die Akzidenzien kein (wirkliches) Sein, keine Existenz. So existieren sie nur im Denken, in der Abstraktion, entsprechend kommt ihnen als Akzidenzien nur Sein als Wahrsein (ὄν ὡς ἀληθές) zu, welche zusammen mit dem per accidens Seienden (ὄν κατὰ συμβεβηκός) aus der Metaphysik auszuschneiden hat (1027 b 33 f.).

Die Existenz sinnlicher οὐσία wird von allen angenommen. Nur deshalb wird von ihnen ausgegangen (1029 a 33 f.). Nicht etwa deshalb, weil diese im höheren Grade das Substanzsein verwirklichen würden.⁶ Jede sinnliche οὐσία (Substanz als Wesen, welches selber aber Subjekt ist) ist immer so oder so (akzidentell) modifiziert. Diese ihre Modifikationen sind von ihr selbst nicht real unterschieden. Sonst würden die Akzidenzien wieder ein eigenes Sein (als Inhärenz) haben, und die οὐσία wäre als ein Kern zu verstehen, der von den ihn umgebenden Akzidenzien unberührt (unmodifiziert) bliebe. Solche verdinglichende Vorstellungen passen nur zu der Lehre von der Seinsunivozität.⁷ Sie sind verantwortlich dafür, daß

⁴ Vgl. noch G. Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris 1968): „Il n’y a jamais eu qu’une proposition ontologique: L’Être est univoque. Il n’y a jamais eu qu’une seule ontologie, celle de Duns Scotus ...“ (52)

⁵ Ich kenne keinen besseren (desto wertvolleren, weil unausdrücklichen) Kommentar zur Aristotelischen Gegentheorie unter ausdrücklicher Ablehnung der Seinsunivozitätslehre als A 186 f./B 230 f. in Kants erster Analogie der Erfahrung der Kritik der reinen Vernunft. Der einzige Unterschied ist, daß, was bei Kant nur für die substantia phaenomenon, bei Aristoteles für die substantia noumenon gilt. Der Text lautet: „Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts andres sind, als besondere Arten derselben zu existieren, heißen *Akzidentien*. Sie sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen. (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdrücken.) Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beigelegt (z. E. der Bewegung, als einem Akzidens der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz, zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viel Mißdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Akzidens nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet (...). Auf diese Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von *Veränderung*. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, *bleibend*, und nur sein *Zustand wechselt*. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können: so können wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen *Wechsel*, da einige Bestimmungen aufhören, und andre anheben.“

⁶ Vgl. *Wie Aristotelisch ist der Aristotelismus*, in: *Theologie und Philosophie* (1979).

⁷ Wenn die Substanz als ein von den Akzidenzien unberührter Kern vorgestellt wird, dann ist sie am Ende entbehrlich. Das ist, was bei G. Deleuze (s. oben Anm. 4) oder bei W. V. O. Quine (s. weiter

man die Substanz für etwas Starres hält. Der Vorwurf des Substantialismus beruht auf eben diesem Mißverständnis, auf der Verwechslung der Aristotelischen mit der scotistisch-rationalistischen, von Kant bekämpften Substanztheorie (s. oben Anm. 5).

Die sinnliche οὐσία (Substanz als Wesen) ist immer so oder so (akzidentell modifiziert). Aber es ist jedesmal nur die Substanz, die so oder so ist und immer wieder anders wird, nicht die jeweils so oder so seiende Substanz (= Eigenwesen). Damit ist ein ebenso wichtiger wie schwieriger Punkt angesprochen. Zunächst zur Wichtigkeit: Wäre es jeweils die so oder so (akzidentell modifizierte) οὐσία, die anders wird – und nicht die Substanz Punktum –, dann wären wir bei der Prozeßontologie angekommen. Dann gäbe es nur raumzeitliche Phasen oder – wie Quine sagen würde – Scheibchen (slices) (jetzt Sokrates-in-diesem-Zustand und dann Sokrates-in-jenem-anderen-Zustand), aus denen, was man Substanz (oder auch ein wirkliches Individuum) nennt, sich zusammensetzen würde, aber nicht die Substanz oder das Individuum. Dieses wäre ein Epiphänomen, eine Folge aus der sei es willkürlich, sei es höchstens aus rein pragmatischen Gründen der Konvenienz zusammengesetzten vierdimensionalen Scheibchen. – Die Perspektive der Aristotelischen Metaphysik erscheint bei der Prozeßontologie auf den Kopf gestellt. Für jene ist ja, selbst bei der sinnlichen Substanz, das Primäre nicht die Materie, auch nicht die Zusammensetzung aus Materie und (Wesens-)Form, sondern die (Wesens-)Form allein (vgl. 1029a 29–33 mit 1028a 30–b 7). Sonst könnte man das Leben eines Menschen als kürzer oder länger ansehen – und es dementsprechend verkürzen oder verlängern –, je nachdem, was der Beurteiler für Interessen in der jeweiligen Situation hat – z. B. als Chirurg, der frische Körperteile für eine Organtransplantation braucht. Gemäß dem Apophthegma des Anaxagoras, wären dann nämlich die Dinge so, wie wir sie auffassen (1009b 25–28) wollen.⁸ – Dann zur Schwierigkeit:

Zu den schwierigsten Stücken des schwierigen Buches VII der Met. gehören seine Kapitel 4 und 5.⁹ Sie bereiten den Weg vor für den Nachweis, daß das Wesen der Substanz – die erste Substanz – allein in deren Form (τί ἦν εἶναι im engen Sinne als Wesensform) besteht, also etwa, im Falle des Sokrates, nicht im Menschsein, sondern in seiner Seele als Akt eines so und so beschaffenen, nämlich eines organischen Leibes.¹⁰ „Mensch“, „Pferd“ usw. bezeichnen nicht eine erste Substanz, sondern immer noch eine Zusammensetzung aus Materie und Form (1035b 27–30), nicht weniger als „Sokrates“ oder als „weißer Mensch“

unten Anm. 18) geschieht. Charakteristisch in dieser Hinsicht sind folgende Worte M. Foucaults (Theatrum Philosophicum, in: Critique [1970]) im Anschluß an das erwähnte Buch Deleuzes: „Abandonnez le cercle, mauvais principe de retour, abandonnez l'organisation sphérique du tout: c'est sur la droite que tout revient ...“.

⁸ Wenn nicht der Mensch Theätet es ist, der sitzt oder fliegt, sondern jeweils der sitzende oder fliegende Theätet, dann freilich ist alles wahr (vgl. Sophistes 263 A) – was die Negation des Nichtwiderspruchsprinzips darstellt. Es ist aber auch nicht der sitzende Theätet, der aufsteht, sondern Theätet.

⁹ Vgl. Für und wider den Nominalismus, in: Philosophisches Jahrbuch (1989) 382–393.

¹⁰ Vgl. Der Begriff der Seele in der Philosophie des Aristoteles, in: K. Kremer (Hg.), Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person (Leiden/Köln 1984) 46–65.

(allgemein: nicht weniger als „so oder so [modifiziert] seiendes Wesen [z. B. Mensch] in diesem oder in jenem Zustand“). So etwas gehört nicht einmal zu dem per-se-Gesagten, geschweige denn, daß es ein Wesen (τί ἦν εἶναι, Wesensform) darstellen würde (1029b 15–29). Die (erste) Substanz kann deshalb nur eine Wesensform ohne (individuelle oder allgemeine sinnliche) Materie (wie bei Sokrates oder bei Mensch) sein, weil sie sonst in eine Reihe von Phasen oder (raum-)zeitlichen Scheibchen zerfallen würde, aus der eine ursprüngliche (erste) Einheit, wie sie bei der (extensionalen und sogar intensionalen) Austauschbarkeit von Seiendem und Einem (1003b 22–31) erforderlich ist, nicht herzustellen wäre. Anders ausgedrückt: Im Gegensatz zu den Prozessen der Ereignisontologie können (sinnliche) Substanzen zwar räumliche Teile haben,¹¹ nicht aber zeitliche Teile. Ein Krieg, ein Geräusch – lauter Ereignisse oder Prozesse – haben zeitliche Teile, d. h. sie erstrecken sich, sind ausgedehnt im Raum *und* in der Zeit. Die Ereignisontologie betrachtet nun zeitliche und räumliche Teile gleichmäßig. Ein Krieg ist niemals (d. h. in keinem Augenblick seines Verlaufs) ganz da, ebenso wenig wie ein Körper, ein Krieg oder ein Geräusch (auch wenn letztere keine Körper sind) in irgendeinem ihrer räumlichen Teile ganz da sind. Mit den Substanzen als Wesensformen ist es anders. Sie sind überall und immer ganz, denn sie setzen sich weder aus räumlichen noch aus zeitlichen (und – wie wir gleich sehen werden – auch nicht aus intelligiblen oder Definitions-)Teilen zusammen. Sie sind m. a. W. weder zeitlich noch räumlich (und auch nicht in irgendeinem intelligiblen oder logischen Raum) angesiedelt. Allerdings ist dies bisher nur eine Behauptung. Nirgends hat sich uns bisher gezeigt, daß die Ereignisontologie vor der Substanzontologie zu weichen hat. Das ist eine systematische Frage. Hinzu kommt eine historische.

Es könnte in historischer Hinsicht, um damit anzufangen, verwundern, daß ich solche angesichts der Erfordernisse der Aristotelischen Substanzontologie notwendig zurückzusetzende Gebilde wie „weißer Mensch“, „gebildeter Mensch“ usw. – das sind ja Aristoteles' stehende Beispiele – mit den zeitlichen Teilen der Ereignisontologie gleichsetze: Die Individuen einer Wesensart können sich (das ist vorerst noch bloße Behauptung) nicht aus Phasen (Sokrates-zur-Zeit-t, Sokrates-zur-Zeit-t' etc.) als Einheiten zusammensetzen, die ihnen gegenüber ursprünglicher wären. Dieser zweite, historische Einwand ist jedoch schnell entkräftet: Jede Zusammensetzung aus Substanz und Akzidens („weißer Mensch“) umfaßt prinzipiell (der Möglichkeit nach), wenngleich vielleicht nicht immer faktisch, nur einen zeitlichen Abschnitt, eine begrenzte Phase im Existenzverlauf eines Individuums (z. B. in der Biographie einer Person). Von daher sind Vergleich und sogar Gleichsetzung völlig berechtigt.

Der systematische Einwand ist etwas schwerer zu entkräften. Der Kürze halber schließe ich mich der detaillierten Diskussion an, die H. Noonan über Vorteile und Nachteile der Standpunkte von Geach und Quine in dieser Frage ge-

¹¹ Diese können nach Abtrennung evtl. Substanzen sein (vgl. Met. VII 2, 1028b 8–13): Denken wir z. B. an die ungeschlechtliche Reproduktion eines in die Erde gepflanzten Zedernzweiges, der wieder zu einer Zeder wird (vgl. auch Met. VII 16).

führt hat.¹² Geach kann dabei – mit gewissen, noch zu nennenden Einschränkungen – für Aristoteles' Substanzontologie stehen, Noonan selbst entscheidet sich – auch nicht ohne ebenfalls gleich zu nennenden Einschränkungen – für Quines Ereignisontologie.

Geach (mehr im Thomistischen als im Aristotelischen Geiste) hatte im wesentlichen zwei starke Argumente gegen Quines Auffassung eingewandt: 1) Der vierdimensionale Ringwurm, worin die physische Wirklichkeit nach der Ereignisontologie bestehen soll, schließt im Sinne eines durchgängigen Determinismus jede Veränderung aus; 2) Die Auflösung der Individuen in vierdimensionale Ringe (Scheibchen oder Phasen) führt zu absurden Konsequenzen. Im Augenblick interessiert uns (im Zusammenhang mit Met. VII) nur 2). (Auf 1) komme ich im Zusammenhang mit Met. VIII und IX zurück.) Eine absurde Konsequenz unter vielen anderen ist: Danach wäre es z. B. nicht Mac Taggart selbst, der 1901 an die Wahrheit der Hegelschen Dialektik geglaubt und 1921 dann nicht (mehr) daran geglaubt hätte, sondern jeweils Mac Taggart-in-1901 und Mac Taggart-in-1921 (vergleichbar dem weißen Menschen, der angeblich – anstatt des Menschen „M“ – gebildet sein soll, oder dem sitzenden Sokrates, der – anstatt Sokrates selbst – aufstehen soll, etc.). Aber ein zeit-räumliches Scheibchen eines Philosophen kann an nichts glauben oder nicht-glauben („disbelieve“), sondern nur ein Philosoph, z. B. Mac Taggart. – Noonan versucht nun, diesem Einwand auf eine Weise zu entgehen, die der Aufgabe von Quines zugunsten der Aristotelischen Position gleichkommt (bezeichnenderweise spricht er dabei nicht mehr für „Quine“, sondern für einen „Quinean“, vgl. z. B. ebd. 97f.): „Meine Entgegnung gegen Geachs Erklärung ist folgende: Ich lehne die These ab, daß das Prädikat ‚ist ein Philosoph‘ von den Zeitscheibchen Mac Taggart-in-1901 und Mac Taggart-in-1921 nicht gelten könne, vielmehr behaupte ich, daß jedes Zeitscheibchen von Mac Taggart während seiner philosophischen Laufbahn dieses Prädikat (ist ein Philosoph) erfüllt. Folglich behaupte ich – um jede Absurdität zu vermeiden – auch, daß Mac Taggart-in-1901 und Mac Taggart-in-1921 derselbe Philosoph sind, auch wenn beide verschiedene Eigenschaften haben.“ (Ebd. 94) Dies, daß es nämlich keinen zwingenden Grund für ihn gibt, darauf zu beharren, daß Prädikate wie „es ist derselbe Philosoph“ absolute Äquivalenzrelationen darstellen, ist eine mögliche Auffassung für einen Anhänger Quines.¹³ Diese Konzession – die (kontingente) Identität eines zeitlichen Teiles (eigentlich einer akzidentellen Eigenschaft: z. B. Mac Taggarts Glaube 1901 an die Wahrheit der Hegelschen Dialektik) mit seinem Subjekt – bedeutet jedoch bereits die Aufgabe von zeitlichen Teilen zugunsten echter Eigenschaften. Akzidentelle Eigenschaften unterschei-

¹² H. W. Noonan, *Objects and Identity, An Examination of the Relative Identity Thesis and Its Consequences* (The Hague/Boston/London 1980).

¹³ Die letzten Worte spielen an auf einen Unterschied zwischen Noonan und Geach, der uns nicht näher beschäftigen kann: Der erste versucht, der Theorie der relativen Idealität des ersten dadurch zu entgehen, daß er lediglich relative Äquivalenzrelationen annimmt. Beides steht dem sog. Leibniz-Gesetz entgegen. Wenn dieses („ $a = b \rightarrow \forall \Phi (\Phi a \leftrightarrow \Phi b)$ “) unbeschränkt gälte, dann könnte nicht $Fa = Fb$ und dennoch $Ga = Ga$ sein (z. B. 1/2 dieselbe rationale Zahl wie 2/4 und dennoch nicht dasselbe geordnete Paar wie dieses sein).

den sich insofern von räumlichen Teilen, als sie nicht abgetrennt werden können (vgl. Cat. 1 a 24f. und oben Anm. 11). Aber sie unterscheiden sich insofern auch von zeitlichen Teilen, als sie – anders als diese – mit der Substanz (nicht mit der Substanz plus einer Eigenschaft!) gerade identisch sind. – Um voll in die Aristotelische Position hinüberzuwechseln, bedarf es freilich (übrigens auch seitens Geachs) einer zweiten Konzession. Ich kann Philosophen ebensogut identifizieren und sogar zählen wie Menschen (weiße Tische wie Tische). Aber Mac Taggart als Philosoph (der Tisch als weiß) ist selber wieder prinzipiell nichts anderes als ein vierdimensionales Scheibchen von Mac Taggart als Mensch. Und dieses vierdimensionale Scheibchen kann ebensowenig wie das frühere (Mac Taggart-1901) an irgend etwas glauben oder nicht-glauben („disbelieve“). Es ist folglich Mac Taggart selbst, der, als Mensch daran glaubte oder nicht. Das erst ist kein vierdimensionales Scheibchen mehr, sondern etwas, das durch die Zeit hindurch *ganz* ist. Und das erst ist es, was philosophiert (oder nicht). Ein Philosoph philosophiert ebensowenig wie ein sitzender Mensch sitzt. Philosophsein ist schon glauben (oder nicht glauben) an etwas Philosophisches, es wird dadurch konstituiert, dies ist seine Wesenheit ($\tau\acute{\iota} \eta\upsilon \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ im weiteren Sinne). Ein Philosoph glaubt ebensowenig daran wie irgendeine akzidentelle Eigenschaft selber akzidentelle Eigenschaften haben kann. Ein Philosoph philosophiert *nur* insofern, als er Mensch ist. Das ist nicht leichter, aber auch nicht schwieriger zu verstehen, als daß sich keine Bewegung beschleunigt und keine Zahl ändert, auch wenn wir uns (mißverständlicherweise) so ausdrücken mögen. Bezeichnenderweise hat Quine variable Zahlen angenommen, da ja die Zahl der Einwohner von Berlin – das Beispiel ist von Frege – (angeblich) wächst. (Frege selbst war demgegenüber gegen die Einführung variabler Zahlen.) Aus mathematischer (und aus Aristotelischer) Sicht muß man vielmehr sagen: Die Zahl der Einwohner von Berlin wächst selbstverständlich *nicht*; wenn Berlin an Einwohnern wächst, wird eine kleinere Anzahl Einwohner durch eine andere größere ersetzt, genauso, wie wenn sich die Substanz verändert (etwa ein Zug sich beschleunigt), die selber unveränderten, weil als solche nicht existierenden Akzidenzien einander ablösen (und der Zug nach und nach verschiedene, aber selber unveränderte Geschwindigkeiten annimmt) (vgl. oben Anm. 5 mit dem Kant-Zitat sowie das Aristoteles-Zitat oben auf S. 4 mit den von mir hervorgehobenen Zeilen).

Nach Aristoteles (anders etwa als nach Thomas von Aquin) haben wir damit (bei Menschen, Zügen usw. im Unterschied zu Philosophen, weißen Menschen, Kriegen, Bewegungen bzw. Zügen in Bewegung usw.) allerdings immer noch nicht die Schicht erreicht, bei der sich der Spaten biegt. Vom Wesen (Mensch) müssen wir vielmehr weiterschreiten zur Wesensform (z. B. Seele) und diese – das ist der entscheidende Schritt – als Akt verstehen. Diesen Schritt, dem der Übergang von Met. VII zu Met. VIII und IX entspricht, ist unerlässlich, will man den nicht-prozeßhaften Charakter der οὐσία nicht wieder fahren lassen.

Der Übergang zur Wesensform findet bei Aristoteles seinen vielleicht schärfsten Ausdruck im Zusammenhang mit dem Problem der Definition. Wenn schon zwischen den akzidentellen Eigenschaften und der Substanz Identität besteht, um so mehr bei den Eigenschaften, die das Wesen der Substanz ausmachen. Im

letzteren Fall darf es sich nicht nur um eine bloß kontingente Identität handeln. Die notwendige Identität der Wesenseigenschaften (Gattungen und Differenzen) miteinander hat nun zur Folge, daß die Substanz und die Definition allein in der letzten Differenz beschlossen ist (1038 a 19f.). So wie es nicht die durch das Wesen konstituierte Substanz plus akzidentelle Eigenschaften gibt, sondern nur ein jeweils so oder so (akzidentell) differenziertes Substanzwesen, in dem die Akzidenzen mit diesem kontingent identisch sind, so ist die letzte Differenz nichts als eine durch die anderen Differenzen modifizierte Gattung (also etwa „zweifüßig“ bzw. „rational“ nur eine besondere Art zu leben), bei der die Differenzen mit der Gattung eine notwendige Identität immer schon eingegangen sind. Es ist daher falsch, sich die (reale) Gattung (nach dem Bild Wittgensteins) als so etwas wie einen durch die ganze Länge eines Taues (d. h. hier: durch alle Arten) hindurchgehenden Faden vorzustellen, dem sich die Differenzen lediglich zugesellen, ohne ihn zu modifizieren, genauso wie es falsch ist, sich das Wesen als einen starren Kern vorzustellen, dem Akzidenzen angeklatscht werden wie ein Kaugummi einem Tisch (ein Beispiel Putnams). Beides hieße, Eigenschaften mit Teilen zu verwechseln. Das angeklatschte Kaugummi stellt ebensowenig eine Eigenschaft des Tisches dar wie der diesem aufgetragene weiße Farbstoff (pigmentum). Eigenschaft ist nur das Haben des Farbstoffes (color), und dieses betrifft nicht nur den Teil, worauf der Farbstoff aufgetragen wurde – etwa die Tischplatte –, sondern den ganzen Tisch, ist mit diesem daher – kontingenterweise – identisch. (Der Unterschied zwischen color und pigmentum – vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, I, 57 – entspricht freilich demjenigen zwischen akzidentellen Eigenschaften und Teilen in Cat. 1 a 24f.) Entsprechendes gilt für die notwendigen Eigenschaften. Nur in der Abstraktion (ratione) tritt die spezifische Differenz zu einer bei allen ihren Arten gleichbleibenden Gattung hinzu. In der Wirklichkeit (a parte rei) hingegen gibt es keinen Unterschied zwischen den beiden (distinctio rationis ratiocinatae im Gegensatz zu der scotisch-rationalistischen distinctio formalis a parte rei). Hier gibt es keine Pluralität von Wesenseigenschaften. „Eine einzige, nämlich die letzte (Differenz)¹⁴ wird die Art (εἶδος) und das Wesen (οὐσία) [als Wesensform] sein.“ (1038 a 25f.) Wir können ohne Irrtum zwar verschiedene Wesenseigenschaften (Gattungen und Differenzen) in einer einzigen Substanz (Art) abstrahierend unterscheiden („abstrahentium non est mendacium“), aber ihnen entspricht a parte rei keine Unterscheidung – es sei denn die, daß z. B. bei Pflanzen die Gattung Lebewesenhaftigkeit nicht wie bei Tieren durch die Differenz Empfindungsfähigkeit modifiziert erscheint, gewiß aber durch andere, evtl. anonyme Differenzen. Das Schema „(genus + differentia specifica) = Art (z. B. Mensch)“ ist metaphysisch ebenso unbrauchbar wie das

¹⁴ Frede/Patzig übersetzen demgegenüber: „... die letzte Differenz (wird) eine Einheit darstellen ...“ („μία ἔσται ...“ hört sich aber eher wie das 1076 a 4f. das einheitliche Argument der Metaphysik abschließende Homerische „εἰς ... ἔστω“ an.) Vgl. auch die von Frege/Patzing m. E. zu Unrecht kritisierte Übersetzung Ross'. (1038 a 26–33 mit „ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευταίας ...“ lassen sie unkommentiert. Mir scheint dies bezeichnend dafür zu sein, daß sie ihren eigenen Interpretationsansatz nicht voll ausschöpfen. Vgl. Für und wider den Nominalismus, in: Philosophisches Jahrbuch [1989] 382–393.)

Schema „(Substanz + Akzidens) = (z. B. weißer Mensch)“. Beides bildet keine Einheit, wie sie dem Seienden als einem solchen, der (beim Sinnfälligen) jeweils so oder so modifizierten Substanz, zukommt. In der metaphysischen Erörterung muß das Wesen (Mensch) der Wesensform (rational bzw. rationale Seele) Platz machen. Kap. 12 von Met. VII setzt zwar beim logischen Schema „oberste Gattung – aufeinanderfolgende Differenzen“ (1037b 32f.) ein, um dann jedoch metaphysisch bei einer einzigen Differenz zu enden, bei der keine Pluralität von Bestimmungen *a parte rei* auszumachen ist. Letztere können daher in keiner Reihenfolge zueinander stehen (1038a 33f.).¹⁵ Als Akt ist die Wesensform ($\tau\acute{\iota}$ ἢ εἶναι) Wirklichkeit einer Materie, die nur als Möglichkeit (als Potenz) existiert (1045a 25–33), so wie die Seele die Wirklichkeit dessen ist, wozu der organische Körper nur die Möglichkeit darstellt, nämlich zu dieser oder jener, jeweils modifizierten Lebensweise (vgl. *de an.* II, 1, 421a 13–22).¹⁶ „Die letzte Materie [z. B. der organische Körper] und die Form ist ein und dasselbe, das eine der Möglichkeit, das andere dem Akt nach.“ (1045b 18f.)

Wie bereits gesagt, besteht der entscheidende Schritt in der Tat nicht so sehr im Übergang vom Wesen zur Wesensform, sondern darin, daß diese als Akt verstanden wird. Das geschieht in den Büchern VIII und IX. Nur als Akt kann eine Formbestimmung alle ihr nur in der rein logischen Analyse (*ratione*) vorgeordneten Formen in einer einzigen (in sich selbst) vereinigen. Als Akt ist aber die Wesensform (letzte Differenz) ebenfalls nicht das Vereinigende neben den vereinigten wesentlichen oder akzidentellen Formbestimmungen. Sonst würde sie nach wie vor nur eine Form unter anderen sein, so wie wenn die Silbe (bzw. das Haus) aus Buchstaben (bzw. aus Ziegelsteinen) und deren Zusammensetzung bestünde (1043b 5–7). Handelte es sich bei der metaphysischen Konstitution der Substanz um eine Zusammensetzung von (räumlichen oder zeitlichen) Teilen, dann würde die reale oder (in einer logischen Definition) ideelle Zusammensetzung niemals

¹⁵ Auch hier kommt der Unterschied zu Frege/Patzig zum Ausdruck. Diese schreiben (zu 1038a 33): „Gemeint ist nicht, daß es innerhalb der *ousia* keine systematische Ordnung der einander folgenden *differentiae* geben könnte; sie folgen ja in sachlicher Ordnung (vgl. $\tau\acute{o}$ δὲ ἐχόμενον, 1037b 32). Es kann für die *ousia* nur nichts ausmachen, in welcher zeitlichen Reihenfolge ihre Bestandteile benannt und erwähnt werden.“ M. E. gibt es aber nur eine Formpluralität und daher eine (zeitliche) Reihenfolge nach Aristoteles nur in der Abstraktion (*ratione*) und in der Benennung, nicht *a parte rei*. Duns Scotus interpretierte die Stelle demgegenüber gemäß seiner *distinctio formalis a parte rei* (In lib. IV Sententiarum, d. 11, q. 3, ed. Vivès, vol. XVII, 395ff.). Entsprechend mußte er den Wortlaut ändern (vgl. „... nullo modo potest intelligi, quod tota ratio quidditativa sit in ultima differentia ...“, ebd. 430; „... vult dicere, quod nihil aliud est definitio quam primum genus cum multis differentiis ...“ ebd. 431). Der Grund für die Abweichung liegt darin, daß nach Scotus jede Form ein eigenes Sein haben kann: „... nec soli formae substantiali convenit dare esse ...“, ebd. 432. Das ist genau die von Kant bekämpfte Unterscheidung von Subsistenz und Inhärenz; vgl. oben Anm. 5. – Der Schlußsatz bei Frede/Patzig zu 1038a 33 trifft wohl das Richtige: „Eine Redundanz, die bei der Nennung der Teile in einer bestimmten Anordnung offensichtlich wird, muß daher auch bei jeder Anordnung vorhanden sein.“ Gerade deshalb kann es aber keine Anordnung *a parte rei* geben. Hier hat Thomas von Aquin, der sonst die Zuspitzung auf die Wesensform bei Aristoteles systematisch verfehlt, das Richtige getroffen. Vgl. dazu mein Buch *Forma formarum* (Freiburg/München 1970) 109–111 sowie 25f.

¹⁶ Vgl. den Anm. 10 erwähnten Aufsatz.

eine Identität von Eigenschaften bilden können. Ein Teil ist nie identisch mit dem Ganzen. Bei realen Eigenschaften ist es anders. Von einer Zusammensetzung kann da keine Rede sein (1045 a 12–25).

Die Wichtigkeit der Erfassung der Wesensform als Akt schon für die sinnenfällige werdende Substanz läßt es verständlich erscheinen, daß die Substanzbücher der Metaphysik mit einer Erörterung der Begriffe von Akt und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit enden (Buch IX), welche zugleich die Erörterung der allerersten Substanz als des eigentlichen Seienden als eines solchen vorbereitet. Im Zusammenhang mit dem Gegensatz Substanz/Ereignisontologie ist dabei v. a. ein Doppeltes wichtig: 1) Durch ihre Auflösung der Substanz in lauter Akzidenzien bzw. in prozeßhafte (selbständige raumzeitliche) Teile als unterschieden von echten Eigenschaften einer Substanz mündet die Ereignisontologie in einen Determinismus, der einer Aufhebung jedes realen Werdens gleichkommt; 2) Die genannte Auflösung macht jeden Unterschied zwischen der Wesensform (Substanz) als nicht innerzeitlichen, sondern vollendeten Akt einerseits und innerzeitlichem und daher unvollendetem Werden andererseits unmöglich. Beide Punkte gehören zusammen. Wie es am Schluß des IV. Buches als Fazit der Erörterung von Nichtwiderspruchsprinzip und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten heißt (1012 b 22–31): Es ist ebenso unmöglich, daß alles wird wie daß alles ruht. Für diejenigen, die alles sein und zugleich nicht sein lassen, gerät alles in Ruhe eher denn in Bewegung. Alles wäre bereits in allem und so gäbe es nichts, wozu sich etwas verändern könnte (vgl. 1010 a 35–37). Man muß ihnen daher zeigen, daß es Unbewegtes gibt (1010 a 34). Das gilt es, näher zu erklären.

Wenn alles (alle Dinge) ein vierdimensionales Kontinuum ist mit räumlichen sowohl als zeitlichen Teilen, dann ist alles schon da, alles Anaxagoreisch bereits in allem, und die einzige Bewegung kann unter diesen Umständen nur die eines Beobachters (bzw. der Wissenschaft selbst) sein, der das vorhandene Kontinuum – aus unerfindlichen Gründen (es sei denn, es sei selbst nur zeitlich, d. h. nur ein-dimensional und einseitig gerichtet) – erkundet, nur nicht, wie er es können müßte, „rückwärts“ erkundet.¹⁷ Jeder Gegenstand im vierdimensionalen Kontinuum umfaßt dann „einfach *den beliebig heterogenen Inhalt* [Hervorhebung von mir] eines Bestandteils der Raum-Zeit, wie unzusammenhängend oder aufgesplittert dieser auch sein mag“ (W. V. O. Quine, *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980, 299). Wie Noonan schreibt: Dies impliziert, daß die gewöhnlichen Gegenstände „nur relativ zu bestimmten Interessen einen bevorrechtigten Platz in unserer Sprache und unserem begrifflichen Schema haben. Es gibt daher nicht nur Personen, sondern ebenso auch zeitliche Teile von Personen (...) ebenso wie physische Gegenstände, von denen Personen zeitliche Teile sind, z. B. der raumzeitlich diskontinuierliche Gegenstand, von dem George Washington die erste

¹⁷ Vgl. *Some Problems about Time*, in: P. Geach, *Logic, Matters* (Oxford 1972) v. a. 304–307. Vgl. auch P. Yourgrau, *The Disappearance of Time* (Cambridge 1992), wo mit Hilfe von Kurt Gödels Philosophie gezeigt wird, inwiefern Einstein, auf den sich Quine bei dessen vierdimensionalem Wurm beruft (vgl. z. B. *Word and Object* [Cambridge Mass. 1960] 172; dt. 300), die Zeit nicht so sehr erklärt wie aufgehoben hat.

raumzeitliche Phase und das Hauptpostamt [in Birmingham] die zweite Phase sind. Außerdem gibt es danach solche Gegenstände wie einen, der aus den drei ersten Jahrzehnten Washingtons und den letzten vier Jahrzehnten Reagans besteht ...“ (H. Noonan, *Personal Identity* [London 1989] 123)¹⁸ Wenn es aber „in Wirklichkeit“ (als *Substantia noumenon*) nur ein einziges raumzeitliches Kontinuum gibt, das wir (bzw. die Wissenschaft) nur so oder anders ansehen, so sind es nur wir (bzw. die Wissenschaft), die uns (bzw. sich) verändern(t). Realismus und Ablehnung von Substanzen, die in jedem Augenblick ganz sind (d. h. die keine zeitlichen Teile haben), sind unvereinbar, ebenso und aus denselben Gründen wie Essentialismus und Holismus unvereinbar sind. Wenn alles (Anaxagoreisch) bereits in allem enthalten ist, ist Entstehen und Vergehen sowohl wie Werden überhaupt nur Erscheinung, Epiphänomen.¹⁹

Nach dieser Konzeption fallen Gegenwart und Vergangenheit mit Zukunft (außer höchstens derjenigen der sich ablösenden Theorien selbst!?) zusammen sowie Modalität mit Faktizität. Möglich ist dann, was irgendwann, notwendig, was immer ist. Oft genug sind Kapitel 3 und 4 von *Metaphysik IX* in diesem deterministischen Sinne eines bei Aristoteles angeblich uneingeschränkt geltenden Prinzips der Fülle interpretiert worden. Dieser unhaltbaren²⁰ Interpretation entspricht für Kap. 6–10 desselben Buches diejenige, für die es den Akt als nicht-innerzeitlichen Prozeß nicht gibt.²¹ Es ist aber falsch, daß *du* jetzt, da du sitzt,

¹⁸ „... für die Naturwissenschaften ist es keine Neuigkeit, daß man die Zeit ebenso behandelt wie den Raum (...) Ebensovienig wie das Protoplasma meines Körpers und das meiner Füße eine eigentümliche Quinesche Gewebeeigenschaft gemeinsam zu haben brauchen, so braucht es auch sonst keinen *unveränderlichen Kern* [!; hervorgehoben von mir] zu geben, durch den ich in beiden Jahrzehnten zum selben Menschen werde (...)“ (Quine, ebd. 298f.) Nach dem oben Gesagten versteht sich nun von selbst, daß die Aristotelische *οὐσία* (Substanz und Wesen) keinen unveränderlichen Kern ausmacht (vgl. auch oben Anm. 7).

¹⁹ Der „Anaxagoreismus“ Quines kommt sehr gut in folgendem Satz zum Ausdruck: „If one thinks of colours in Quine’s way, so that one regards ‚Red‘, for example, as naming all the red stuff there is, i. e. the spatio-temporally scattered totality of red substance, then Red, like any temporal parts, will *be red*, and so will not only be a colour, but will also *have* a colour.“ (H. Noonan, *Object and Identity* [The Hague 1980] 95) Für die Überwindung des Anaxagoreismus, der Eigenschaften und Teile zusammenwirft, bereits bei Plato vgl. C. C. Meinwald, *Plato’s Parmenides* (Oxford 1991) 14. – Gegen meine Interpretation der zeitlichen Teile bei Quine könnte eingewandt werden, daß dieser zwischen Gegenständen unterscheidet, die wie Wege nur metaphorisch, und solchen, die wie Menschen und Geräusche, zeitlich aufhören zu sein (vgl. Noonan, ebd. 85). Aber das braucht nur den Unterschied zwischen Gegenständen zu bedeuten, deren zeitliche Ausdehnung kleiner oder größer oder u. U. sogar grenzenlos ist, so aber, daß sie in ihrem Ausmaß jedesmal im voraus bestimmt ist. Im übrigen ist Quines Naturalismus selber nur im Sinne des Anaxagoreischen Apophthegma (1009b 26f.) zu verstehen: Alles ist nur theorie- oder auffassungsimmanent. Nur die Theorien ändern sich, nicht die Dinge, die es ja außerhalb der Theorien demnach nicht gibt. Es ist eine nicht zu schlichtende Spannung einerseits zwischen Quines Mythologie in *Two Dogmas of Empiricism* (vgl. *From a logical Point of View* [Cambridge Mass. 1953] 44: „Physical objects are ... comparable, epistemologically, to the gods of Homer“) einerseits und seinem ab *Word and Object* angestrebten Naturalismus andererseits. Das erste verbindet ihn mit dem Poststrukturalismus eines Deleuze (s. oben Anm. 4, 7 und 18).

²⁰ Vgl. A. García Marqués, *Der Begriff von ‚Möglichkeit‘ nach ‚Metaphysik‘ IX, 3–4*, in: *Philosophisches Jahrbuch* (1993) 357–365.

²¹ Repräsentativ für die ganze Richtung ist der Aufsatz *Aristotle’s Distinction between Energeia and*

stehst (Faktizität), und dennoch ist es nicht unmöglich, sondern möglich (Modalität) (1047b 13 f.). Möglich ist es, weil es *dich* gibt, der – anders als ein Ereignis – zwar in seine jeweiligen Zustände ganz eingeht, ohne dennoch in ihnen je aufzugehen; genauer: weil es einen Akt gibt, der in jedem Augenblick vollendet ist und so die Identität des Subjekts (in casu der Person) durch die Zeit hindurch gewährleistet, d. h. möglich macht, daß dieses (die Person) ganz in jedem Augenblick da ist – was nicht möglich wäre, wenn es (sie) zeitliche sowohl wie räumliche Teile hätte anstelle von akzidentellen Eigenschaften als potentiell vorübergehenden Zuständen, mit denen es (sie) kontingenterweise jeweils identisch ist.

Substanzen stehen zu Prozessen wie vollendete zu unvollendeten Handlungen (bzw. wie Akte zu Handlungen). Diese haben wie zurücklegende Wege das Ziel immer außerhalb ihrer und hören deshalb auf, sobald dieses erreicht ist (1048b 18–22), während bei jenen das Ziel immer schon erreicht ist. Erkennen ist bereits erkannt haben (1048b 22–24), so wie es nach Aristoteles nicht ein Allmählichwerden der Wesensform als Akt gibt: Sie ist da oder nicht ohne Werden (Met. VII, 1039b, 26; vgl. VIII, 1043b 14, 1044b 21 sowie VII, 1033b 5f.). Die Substanz und d. h. die Wesensform ist ein solcher vollendeter Akt (1050b 2). Doch solange der Akt nur Akt einer Potenz ist (wie die Seele Akt des Leibes), ist die Unbedingtheit der Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips nicht erreicht, denn solange kann alles sein und nicht sein. Da die ganze Theorie der Substanz durch das Nichtwiderspruchsprinzip grundgelegt wurde, kann es nicht verwundern, wenn die Substanzbücher am Ende den Blick auf dieses zurücklenken, was zugleich Vorbereitung für die Erörterung der allerersten Substanz ist (1050b 5f.). Ohne diese gäbe es ja das Seiende als ein solches nicht (1026a 27–32, 1027b 25–1028a 4), sondern würde alles unentschieden zwischen Sein und Nichtsein schwanken und daher vergänglich (oder überhaupt nicht) sein. „Der Grund ist, daß jede Möglichkeit (Potenz) zugleich zu kontradiktorisch Entgegengesetztem steht.“ (1050b 8f.; vgl. 1009a 35) „Was folglich potentiell ist, kann sowohl sein wie nicht sein. Was aber potentiell nicht ist, ist möglicherweise nicht. Und was möglicherweise nicht ist, ist vergänglich (...) Schlechthin vergänglich ist aber, was der Substanz nach (κατ' οὐσίαν) vergänglich ist.“ (1050b 11–14, 16) „Gäbe es nun nichts, was schlechthin notwendig ist, dann würde es nichts geben.“ (1050b 18–20) Der Grund dafür wird erst in Met. XII angegeben, und zwar im Kap. 6, das die meisten Elemente von Met. IX, 8 zum Erweis eines reinen Akts ohne Potenz als der allerersten Substanz und implizit so auch als des eigentlichsten Sinnes von Seiendem als eines solchen zusammenbündelt. – Sowohl im IV. Buch wie in den Substanzbüchern (VII–IX) der Metaphysik finden sich explizite Vorverweise (1009a 36–38; 1010a 1–3, 34; 1012b 30f.) auf die Theologie. Speziell Met. IX, 8–9 nimmt außerdem die Met. IV, 5–8 erarbeitete Sachlage wieder auf, manchmal in fast wörtlicher Wiederholung. Dies betrifft v. a. die Tatsache, daß solange Potentialität (Möglichkeit) weiterbesteht, konträre (und daher auch

Kinesis von J. L. Ackrill (in: R. Bambrough [Hg.], *New Essays on Plato and Aristotle* [London 1965] 121–141). Vgl. die Kritik M.-Th. Liskes daran in dessen Aufsatz *Kinesis und Energeia bei Aristoteles*, in: *Phronesis* (1991) 161–178.

kontradiktorische) Gegensätze zugleich möglich sind – z. B. beim kontingent Zukünftigen (vgl. 1051 a 10–12, welches den Sinn von 1047 b 3–14²² explizit macht, mit 1009 a 35). Damit ist das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten angesprochen, welches in seiner Aristotelischen Urfassung besagt, daß einander kontradiktorische Aussagen beide nicht zugleich falsch sein können (1012 b 9–11). Ob beide zugleich wahr sein könnten, wird von ihm offen gelassen, vom Nichtwiderspruchsprinzip allerdings ausgeschlossen. Die eingangs angekündigte entscheidende Stelle, an der das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten eine Schlüsselrolle spielt, ist nun die Stelle in Met. XII (1071 b 13–26), wo der Übergang in die Theologie vollzogen und damit die Metaphysik als Wissenschaft des Seienden als eines solchen (Substanz) und dessen, was ihm an sich zukommt, vollendet wird.

An dieser Stelle unserer Erörterungen könnte man sich fragen, weshalb denn, während bei der Erörterung von Nichtwiderspruchsprinzip und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten Met. IV explizit auf die Theologie vorausblickt, Met. XII nicht umgekehrt auf diese Prinzipien zurückverweist. Die einfachste Erklärung dafür liegt in der Tatsache, daß Aristoteles – anders als wir – über keine handliche Bezeichnung für beide Prinzipien in ihrer Unterschiedlichkeit verfügt. Abgesehen davon ist es nicht gesagt, daß Met. XII ursprünglich eine literarische Einheit mit Met. IV und VII–IX bildete. Dasselbe gilt übrigens für IV einerseits und VII–IX andererseits. Über die Einheit der verhandelten Sache hingegen darf kein Zweifel bestehen, darüber nämlich, daß alle diese Bücher ein einheitliches Argument nach und nach folgerichtig entfalten. Im Rest meiner Erörterung beschränke ich mich weiterhin auf die alles entscheidende Zusammengehörigkeit von beiden Prinzipien mit der Substanzlehre des Aristoteles in Auseinandersetzung mit der Gegentheorie der Ereignisontologie. Ich setze dabei ein beim Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten.

In seinem Aufsatz „What Price Bivalence“ (in: *The Journal of Philosophy* [1981] 90 ff.) hat sich Quine mit der Frage beschäftigt, wie weit das Bivalenzprinzip²³ uneingeschränkte Geltung beanspruchen kann. Seine Antwort ist, halte daran fest nur aus Zweckmäßigkeitserwägungen, aus Gründen nämlich der Vorteile, die die vom Bivalenzprinzip ermöglichte größere Einfachheit mit sich bringt. An sich gäbe es Fälle, bei denen kein Grund besteht, an ihm festzuhalten: da, wo der

²² Vgl. auch den oben Anm. 20 erwähnten Aufsatz.

²³ Aus Aristotelischer Sicht hängen Bivalenzprinzip und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten folgendermaßen zusammen: Das erste besagt, daß, da jede Aussage wahr oder falsch ist, auf Grund der Bedeutung von „falsch“ nicht alle Aussagen falsch sein müssen (1011 b 23–29 zusammen mit 1012 a 21–28), das zweite wiederum, daß von zwei einander kontradiktorischen Aussagen nicht beide falsch sein können (1012 b 9–11), so daß nicht alle Aussagen falsch sein können (entgegen Anaxagoras in 1012 a 26–28). Der Unterschied zu der modernen Auffassung besteht lediglich darin, daß nach dieser Nichtwiderspruchsprinzip und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten sich aus der aussagenlogischen Bedeutung der Negation ergeben, so daß sie – durch ein De Morgan-Gesetz – ineinander transformierbar sind, während für Aristoteles Nichtwiderspruchsprinzip (nicht alle Aussagen sind wahr) und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten (nicht alle sind falsch), die ja nicht einander äquivalent, sondern nur komplementär sind, zusammengenommen erst die aussagenlogische Bedeutung der Negation ergeben.

Quantorenbereich unendlich und eine Entscheidung für die eine oder für die andere Seite der Kontradiktion unmöglich ist. Z. B. könne man nicht entscheiden, wie viele Tische in diesem einen vor mir stehenden Tisch (möglicherweise) enthalten sind: möglicherweise mehr als n , nicht möglicherweise mehr als n . Schon dies müßte das Prinzip außer Kraft setzen. Soll er weiterhin gelten, dann nur aus Gründen unserer interessenbezogenen Entscheidung für ihn. Das ist eine im Rahmen des Pragmatismus konsequente Position, auch wenn Quine nicht, wie der metaphysische Realismus in der Mathematik, am Bivalenzprinzip aus Gründen der Ablehnung des finitistischen Intuitionismus festhält, der seinerseits Beweise durch *reductio ad absurdum* und Anwendung des Bivalenzprinzips durch Konstruktion von Beispielen ersetzt (vgl. M. u. W. Kneale, *The Development of Logic* [Oxford 1964] 675 ff.). Merkwürdig ist nur, daß Quine ähnliche Überlegungen nicht in bezug auf das Nichtwiderspruchsprinzip angestellt hat. Wenn alle wissenschaftlichen (= philosophischen) Aussagen empirisch widerlegbar sind, besteht aber kein Grund, weshalb man vor ihm Halt machen müsse. – Bei Aristoteles ist die Situation aus mehreren Gründen anders: 1) Für ihn gilt das Nichtwiderspruchsprinzip nicht relativ auf unsere Bedürfnisse (z. B. nach Wissenschaft oder nach Kommunikation), sondern an sich;²⁴ 2) Daß das Nichtwiderspruchsprinzip nicht dem Seienden als Wahrseiendem (vgl. 1027b 29–1028a 6), sondern als Seiendem zukommt, zeigte sich spätestens bei der Notwendigkeit, Substanzen als Subjekte (Met. IV, 4) und damit schon als Wesen (Wesensformen) von Eigenschaften (Met. VII, 3) anzunehmen, und zwar unabhängig davon, ob es uns gelingt zu wissen, welche und wie viele die auf jeden Fall anzunehmenden verschiedenen Substanzen sind, deren Existenz nicht auf unsere Manipulationsbedürfnisse zurückgeführt werden kann; 3) Da das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten nicht mit dem Nichtwiderspruchsprinzip äquivalent, sondern zu ihm komplementär ist (nicht alles kann falsch/nicht alles kann wahr sein) (1012a 23–28, 1012b 9–13), ergeben sich für Aristoteles nicht die Schwierigkeiten, die oben am Quineschen Beispiel der möglichen Tische in einem einzigen Tisch erwähnt wurden, denn selbst gesetzt, eine Entscheidung wäre unmöglich, so verträgt sich dies mit der gleichzeitigen Möglichkeit (Potenz) von kontradiktorischen Aussagen – bis evtl. eine Entscheidung für die eine oder für die andere Seite getroffen wird. Zu mehr verpflichtet das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten für sich genommen²⁵ nicht. Und dies war die Situation, bei der sich unsere Erörterung des einheitlichen Arguments der Metaphysik zuletzt befand. Beim Nachweis einer allerersten Substanz darf es allerdings nicht bei dieser Unentschiedenheit bleiben. Hier ist eine Entscheidung möglich und notwendig.

Inwiefern die ersten fünf Kapitel von Metaphysik XII den bisherigen Gang unserer Erörterungen zusammenfaßt, soll hier nicht gezeigt werden.²⁶ Das 6. Kapitel wiederholt die Hauptmomente: „Was potentiell ist, kann auch nicht

²⁴ Vgl. Pragmatistische und pragmatische Verteidigung des Nichtwiderspruchssatzes, in: *Giornale di Metafisica* (1992).

²⁵ Vgl. Met. IV, 8, 1012a 29.

²⁶ Vgl. Kritik und Metaphysik, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* (1968).

sein.“ (1071b 10) Wenn es nicht ein (immaterielles) Prinzip gäbe, dessen οὐσία (Substanz, Wesen, Wesensform) Akt ist (vgl. 1071b 20f.), dann würde nichts sein von dem, was ist (1071b 25), denn dann könnte es sein, ohne doch schon zu sein (1071b 25f.). Es folgt der Hinweis, daß selbst ein Anaxagoras, trotz seinem „Holismus“, in Gestalt des Nous den Vorrang des Akts vor der Potenz anerkannte (bis 1072a 5).

Die Struktur dieses Abschlusses der Gesamtargumentation der Metaphysik macht stillschweigend in folgender Weise Gebrauch vom Nichtwiderspruchsprinzip und vom Prinzip des ausgeschlossenen Dritten:

Alles, was nicht nur Akt ist, kann auch nicht sein. Was auch nicht sein kann, ist – unter der Voraussetzung einer bereits verflossenen unendlichen Zeit – einmal nicht gewesen. Wenn alles, was ist, auch nicht sein könnte, würde folglich nichts von dem sein, was ist, was durch Nichtwiderspruchsprinzip falsch sein muß, denn es würde zugleich sein können und nicht sein können: das erste, weil ab esse ad posse valet ilatio; das zweite, wegen des Prinzips der Fülle, das anders als beim potentiell Unendlichen der Zukunft beim aktuell Unendlichen der Vergangenheit Platz greifen würde.²⁷ Aufgrund des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten muß aber das kontradiktorische Gegenteil davon, nämlich, daß nicht alles, was ist, auch nicht sein kann, nicht ebenfalls falsch sein. Da aber aufgrund des Nichtwiderspruchsprinzips beides (daß alles auch nicht sein kann und daß nicht alles auch nicht sein kann) ebensowenig wahr sein kann, dann muß es etwas geben, was nicht nicht sein kann, und so etwas kann nur reiner Akt sein. Alles andere wäre etwas, was (aktiv) sein kann oder nicht (1072b 13f.) und – beim aktuell Unendlichen – auch mal nicht (aktiv) gewesen ist. Nur das, was nirgendwohin sonst besteht als in Aktivität ohne jede Potentialität und so ein sich selbst tragendes Tun (Subjekt als Tun) ist, setzt unmöglich in seinem Tun = seinem Sein aus. Von hier aus versteht man, warum die Zuspitzung der Substanzlehre auf einen Akt (unter Ausschaltung zunächst von so etwas wie weißer Mensch und dann auch von so etwas wie Mensch) zur inneren Entfaltung der Gesamtargumentation gehört, worin die Metaphysik besteht. Alles, was etwas (So und So) ist, selbst die einzelnen Arten von Lebewesen ermöglichende Sonne (1071a 15f.), ja selbst das gesamte Universum (1069a 19, 1075a 11ff.), ist etwas, was sich so oder so verhält und folglich in seinem Verhalten aussetzen kann. Dies ist nur bei dem Prinzip ausgeschlossen, das nur Verhalten ist. Dieses Prinzip ist, strenggenommen, das ins Positive gewendete Nichtwiderspruchsprinzip. In ihm erlangt dieses die ihr von Anfang an zukommende unbedingte Geltung.

Vom Aristotelischen Gott schrieb Heidegger, man könne vor ihm nicht auf die

²⁷ Thomas von Aquin hat in seiner *tertia via* diese Argumentationsfigur („... quod possibile est non esse, quandoque non est“, S. *Theologiae* I, q. 2, art. 3) aufgegriffen. Da ihm aber der Glaube sagte, daß es kein aktuell Unendliches nach der Vergangenheit gibt, könnte er von ihr (anders als Aristoteles) sachlich nur eine hypothetische Verwendung machen: Selbst wenn die Welt ab aeterno wäre, müßte man einen Gott annehmen. Systematisch gesehen, müßte die Argumentationsfigur vielmehr so aussehen: Wenn die Welt ab aeterno existierte, würde die Welt zugleich eine aktuelle und eine (in die Zukunft) potentielle Unendlichkeit sein, was widersprüchlich ist.

Knie fallen. Andere meinten, er sei vereinbar mit dem Gott des Exodus-Buches (3, 14). Unter diesen befindet sich der Schelling der Einleitungen in die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (Werke, Bd. XI und XIII). Er interpretierte ihn als den kommenden Gott, der sein wird, was er sein wird. Man kann diese Interpretation als einen Vorläufer der Prozeß-Theologie betrachten. Bei Aristoteles selbst kann von einem Prozeß Gottes allerdings nicht die Rede sein. Der Aristotelische Gott kann sich nicht verändern. Dazu müßte er etwas sein, was so oder so handelt, eine Substanz, die sich in wechselnden Zuständen befindet. Gerade dies ist er aber nicht, sondern er ist reine Aktivität, reine, wenn man so will, Handlung, die sich selbst trägt. Daß er nicht eine Substanz ist, die handelt, sondern sich selbst tragende, reine Handlung oder Aktivität, bedeutet aber ebensowenig, daß er als Prozeß aufgefaßt werden kann. Dazu müßte er in einer Reihe von Zuständen (Handlungen) bestehen, die durch keine Substanz (durch kein Subjekt) getragen sind. Nun gibt es beim Aristotelischen Gott zwar eine solche einzelne Zustände (Handlungen) tragende Substanz tatsächlich nicht. Aber ebensowenig besteht er in losen, miteinander nicht zusammenhängenden Zuständen (Handlungen), die prozeßartig bloß aufeinanderfolgen und von denen keine mit der (ohnehin nicht existierenden) Substanz identisch ist. Die Aktivität, worin Gott besteht, ist nicht Aktivität von irgend etwas. Aber sie löst sich auch nicht auf in eine Reihe von Aktivitäten. Alle denkbaren Aktivitäten sind bei ihm eine einzige und diese ist mit jenen identisch. Wenn daher ein solcher Gott so oder so handelt, verändert er sich nicht, da er nichts außer („seinem“) So-oder-so-handeln ist (1072 b 8). Ihn als veränderbar oder als Prozeß aufzufassen, würde nur sein Wesen als reinen, sich nicht zeitlich erstreckenden Akt verfehlen. Eher könnte man ihn als einen Gott auffassen, der, weil seine Aktivität durch nichts als durch das Nichtwiderspruchsprinzip eingeschränkt wird, gelegentlich als Willkürgott verstanden wurde. Doch auch dies würde ein Mißverständnis sein, und wäre es auch nur, weil Aristoteles die Tätigkeit, worin allem sein Gott besteht, als Erkennen, und zwar seiner selbst, auffaßt (1074 b 33–35), das zugleich das Gute selbst für alles andere ist (1075 a 11–1076 a 5).

Die Aristotelische Metaphysik beginnt somit als Ontologie und erreicht ihre Vollendung, bei der sie allerdings nicht wie beim Ende eines Prozesses aufhören muß, als Theologie. Sie ist aber von ihrem Anfang (Prinzip) und ihrer Vollendung her durchgehend Lehre von der Substanz (οὐσίᾳ) als dem Seienden als einem solchen. Nur daß die Substanzen (auch die Wesensformen als erste Substanzen) Subjekte von Eigenschaften sind, während die allererste Substanz sich selbst Subjekt ist, eine sich selbst tragende Aktivität, die keines anderen Subjekts bedarf.