

# Evidenz und Erkenntnis

## Zu mittelalterlichen Diskussionen um das erste Prinzip

Von Rolf SCHÖNBERGER (München)

### *I. Vorbemerkung*

Immer dort, wo die Philosophie sich als Wissen versteht, ist dieses Verständnis zugleich mit einer Idee von Begründung verbunden. Aber so wie der Wissenssinn der Philosophie verlangt, Differenz und Vergleichbarkeit zu anderen Formen und Inhalten des Wissens aufzuklären, so bedarf auch der Begründungsgedanke einer Analyse der verschiedenen Weisen des Begründens und der Bestimmung des in solchen Begründungen erlangten Wissens. Wenn nun aber die Philosophie sich – neben anderem – dadurch von sonstigem Wissen unterscheidet, daß sie zugleich in allem Wissen die *eine* Form des Wissens identifizierbar macht, dann muß sie angeben können, worin die Möglichkeit des Begründens ihrerseits begründet liegt. Die antike und mittelalterliche Philosophie verbindet mit der Tradition des neuzeitlichen Rationalismus die Überzeugung, daß erstens die Möglichkeit des Begründens wirklich einen Grund hat, und daß dieser Grund aber zweitens nicht seinerseits noch einmal begründet sein kann. Wenn aber dies, dann kann die Gegebenheit der ersten Gründe nicht von derselben Art sein wie das in ihr gründende Wissen. Sie ist eine Art Evidenz: Das heißt, nicht durch Gründe vermittelt, sondern, wie schon Aristoteles sagt, „unmittelbar“.<sup>1</sup>

Nun gibt es im aristotelischen Oeuvre zum einen eine Abhandlung, welche die innere Form des Wissens als Einsicht in einen Beweis untersucht: die „Zweite Analytik“, andererseits aber eine Abhandlung, in der eines der obersten Prinzipien zum Thema gemacht wird. In „Metaphysik“ Γ untersucht Aristoteles die Unbedingtheit des Satzes vom Widerspruch. Aristoteles behauptet, mit Bezug auf ihn könne man sich gar nicht täuschen. Zugleich aber nimmt Aristoteles dies zum Anlaß, sich mit einer Position auseinanderzusetzen, welche eben die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch bestreitet. Ist damit nicht schon ipso facto der Anspruch von Evidenz dahin? Ein ähnliches Problem kehrt übrigens bei Anselm von Canterbury wieder, wenn er behauptet, das Nichtsein Gottes könne nicht gedacht werden, am Beginn des Gedankengangs aber jenen Toren zitiert, der sagt, „es ist kein Gott“.

Wenn ich mich im folgenden der mittelalterlichen Diskussion um den Satz

---

<sup>1</sup> Analytica posteriora I, 2; 72 a 7–8; a 14.

vom Widerspruch zuwenden möchte, dann nicht, um den Sinn und die Möglichkeit solcher Evidenzansprüche zu erörtern, sondern um Vorschläge der Bewältigung für ein unmittelbar im aristotelischen Text liegendes Problem zu verfolgen. Es besteht in der Frage, worin eigentlich die Erstangigkeit des Widerspruchsprinzips gründet und wie dieser Zusammenhang einsichtig gemacht werden kann.

Aristoteles weist in *Met. Γ* die Untersuchung der obersten Prinzipien der Ersten Philosophie zu. Da jene schlechterdings allgemeine Bedeutung haben, müssen sie auch in einer Wissenschaft erörtert werden, welche nicht auf eine sektorielle Kompetenz eingeschränkt ist. Diese ist die Erste Philosophie, da sie vom Seienden als dem Seienden handelt. Daher gehört die Untersuchung der *ousia* und der allgemeinen Beweisgründe zu derselben Wissenschaft. In der bekannten Passage von *Met. Γ* 3 sagt nun Aristoteles, diese Prinzipien müßten am sichersten (*bebaiotátē*) sein, d. h. jede Möglichkeit des Irrtums ausschließen. Sie müssen, insofern sie das Begründen allererst ermöglichen, selbst am erkennbarsten (*gnorimotátēn*) sein, also ihrerseits ohne weitere Voraussetzung gelten; mit dem platonischen Terminus wird gesagt: ein *anhypotheton*.<sup>2</sup>

Aristoteles nennt im Anschluß daran als ein solches Axiom den Satz vom Widerspruch: „Daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann, ist das sicherste unter allen Prinzipien.“ (1005 b 19–20) Mit dem später sogenannten Satz vom Widerspruch<sup>3</sup> schließt Aristoteles die Passage über die Kriterien für erste Prinzipien ab. Aber bestimmt sich, so muß man fragen, das Prinzip auch aus diesen Kriterien? In der Folge wird die Diskussion sogleich auf eine andere Bahn gebracht. Da es welche gibt, die sagen, Heraklit habe die Wahrheit dieses Satzes bestritten, muß Aristoteles im folgenden nicht allein die Behauptung von der Unmöglichkeit des Widersprüchlichen gegen diese Einwände erhärten, sondern diese Verteidigung auch so vornehmen, daß er damit nicht zugleich implizit den Evidenzanspruch unterminiert. Es bleibt aber auch dann, wenn seine Verteidigung erfolgreich ist, das Problem übrig, worin es zuletzt gründet, daß der Satz vom Widerspruch das höchste Prinzip ist. Wenn auf ihn die genannten Kriterien zutreffen, dann scheint damit noch in keiner Weise ausgeschlossen, daß nicht auch andere Sätze diesen Kriterien genügen könnten. Wenn also diese Kriterien nicht suffizient sind, dann muß gefragt werden, worin dann die Erstheit des Widerspruchsprinzips gründet.

Genau dieses Problem hat in der mittelalterlichen Auseinandersetzung mit Aristoteles eine wichtige Rolle gespielt.<sup>4</sup> Man kann auch hier zeigen, daß die

<sup>2</sup> *Metaphysica* IV, 3; 1005 b 11 ff.

<sup>3</sup> Belege aus der Spätantike: K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, Teil I (Berlin/New York 1972) 259 Anm. 143; Scholastik: Petrus Hispanus, *Tractatus called afterwards ‚Summulae logicales‘*, I n. 14, hg. von L. M. de Rijk (Assen 1972) 7: *Lex contradictoriarum talis est quod si una est vera, reliqua est falsa, et e converso; in nulla enim materia possunt simul esse vere vel false*; Petrus Aureoli, *Commentaria in libros Sententiarum* I d. 38 a. 3 (Rom 1596) fol. 885 aB.

<sup>4</sup> Urteile über die Bedeutung mittelalterlicher Denkbewegungen setzen allerdings mitunter voraus, sich den Rang gewisser Autoren nicht vom modernen Bildungsbewußtsein vorgeben zu lassen, son-

Denker des Mittelalters Aristoteles nicht bloß auf theologische Probleme angewendet haben. Und selbst wenn es so wäre: Philosophische Gedanken „verwenden“ heißt immer zugleich sie verändern. Die Tendenzen dieser Veränderungen führen gedanklich ebenso wie argumentationsgeschichtlich in die neuzeitliche Debatte um die obersten Prinzipien.

Nun kann man erwarten, daß das Widerspruchsprinzip in der Scholastik zusätzlich Bedeutung gewinnt: Die *quaestio* als wichtigste Artikulationsform des scholastischen Denkens spitzt normalerweise die Sachfragen auf widersprüchliche Alternativen zu. Gilbert von Poitiers sagt in einer Boethius-Auslegung: *ex affirmatione et eius contradictoria negatione questio constat*.<sup>5</sup> Die Beantwortung andererseits, sofern sie nicht die Widersprüchlichkeit der eröffneten Optionen als bloß vordergründige und also scheinbare erweist, gewinnt den Beweis der These ebenfalls unter Verwendung des Satzes vom Widerspruch. Denn gut aristotelisch ist Wissen nur erlangt, wenn man Einsicht in die Notwendigkeit des Sachverhaltes gewonnen hat, und das heißt auch, Einsicht in die Unmöglichkeit der Alternative. K. Jaspers wollte „die scholastische Methode im eigentlichen Sinne“ in der „Verwendung des Satzes vom Widerspruch einerseits, der Unterscheidungen, Definitionen, Gattung-Arteinteilung andererseits als entscheidender Werkzeuge“ sehen. Daraus folgert er in problematischer Anwendung der These Kants, der Satz vom Widerspruch sei Prinzip der analytischen Urteile,<sup>6</sup> daß die Scholastik insgesamt auf analytischen Sätzen beruhe.<sup>7</sup>

An solchen, auch anderwärts belegbaren Einschätzungen der Scholastik ist zweierlei falsch: Erstens hat der Satz vom Widerspruch in ihr nicht durchgehend dieselbe Rolle gespielt; die Zusammenhänge, in denen er besondere Bedeutung gewinnt, sind ungeachtet seiner Funktion im scholastischen Disput ziemlich disparat. Zweitens aber war er auch selbst in der Hinsicht Gegenstand der Diskussion, als sein Charakter als definitiv erstes und damit universelles Prinzip mit allem argumentativen Aufwand zur Diskussion gestanden hat. Die beiden Gesichtspunkte geraten – paradoxer Weise – selbst in einem gewissen Widerspruch zueinander: Denn während sich seine „Aufwertung“ relativ leicht unter Beweis stellen läßt, ist in der Diskussion um seinen Status eine weitgehende Relativierung seiner Unangefochtenheit zu konstatieren. Zunächst also einige Beispiele dafür, wie das Widerspruchsprinzip in der mittelalterlichen Scholastik über die Form des Denkens hinaus auch eine inhaltliche Bedeutung erlangt hat.

---

dern sie – angesichts der Kontingenz aller Rezeptionen und der Überlieferungsbrüche des Mittelalters insbesondere – an der Reichweite der entwickelten Ideen und am Format der Argumentation zu messen.

<sup>5</sup> *Expositio in Boecii librum de trinitate* III, 3, hg. von N. Häring (Toronto 1966) 63.

<sup>6</sup> *Proleg.* § 2 b (AA IV, 267).

<sup>7</sup> *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin 1954) 78.

## II. Die Aufwertung des Widerspruchsprinzips

### a. Die Begründung des Primates

Thomas von Aquin hat wohl als erster die Frage gestellt, worin die Erstrangigkeit des Widerspruchsprinzips überhaupt begründet liegt. Wenn man die Gegenproben bei Averroes, Avicenna und Albertus Magnus gemacht hat, ist eine solche Originalitätsbehauptung gerechtfertigt. Immer wieder bringt Thomas die Erstheit dieses Prinzips in Verbindung mit der Lehre von der Erstrangigkeit des Seinsbegriffs. Das *ens*, das Seiendsein, ist das *primum notum*, das in allem zuerst Verstandene. Für diese Lehre berufen sich alle Scholastiker unübersehbar oft auf jene Stelle in der Metaphysik des Avicenna, wo als Beispiele für evidente Grundbegriffe das *ens*, aber auch *res* und *necessarium* genannt sind.<sup>8</sup> Die Scholastiker übergehen aber meistens diese beiden letzteren. Noch unabhängig von der Erstrangigkeit des *ens* unterscheidet bekanntlich Thomas zwei Grundoperationen des Geistes: die einfache Erfassung von etwas und die urteilsförmige Behauptung. Für beides aber gilt jene Struktur der inneren Dualität, nach der alle Vermitteltheit und Komplexität auf etwas beruht, was unvermittelt und einfach ist. Daraus macht nun Thomas erstmals eine oberflächlich betrachtet scheinbar zusätzliche, argumentativ aber erforderliche Begründung dafür, daß das Widerspruchsprinzip das oberste und erste Prinzip darstellt.<sup>9</sup> Wenn es diese beiden unreduzierbaren, aber analog verfaßten Grundoperationen des Verstandes gibt, das *ens* aber das erste ist, was der Verstand erfäßt, dann muß das erste Prinzip ebenfalls dies zum Gegenstand haben. Es sagt daher aus, daß Sein und Nichtsein sich gegenseitig ausschließen. Da nun aber *ens* das Ersterkannte ist, verdankt sich die Erkenntnis dieses Prinzips keiner äußeren Vermittlung.

Bemerkenswert ist, daß diese Begründung des Thomas von Aquin<sup>10</sup> weithin übernommen worden ist: Sowohl Siger von Brabant<sup>11</sup> wie auch Petrus von Alvernia<sup>12</sup> wie auch Heinrich von Gent<sup>13</sup> geben jetzt nicht nur ebenfalls eine Begründung für die Erstrangigkeit des Kontradiktionsprinzips, sie ist zudem genau dieselbe wie auch bei Thomas. Dies ist um so bemerkenswerter, als alle genannten – wie bekannt – ansonsten denkerische durchaus eigene Wege gegangen sind.

Diese Übernahme ist bei Heinrich von Gent aber wohl am bemerkenswertesten. Heinrich hat nämlich in sehr eigentümlicher Weise zum einen die Erstheit

<sup>8</sup> Avicenna, *Prima philosophia* I, 5, hg. von S. Van Riet (Louvain/Leiden 1977) 31.

<sup>9</sup> Im Verhältnis der Prinzipien zueinander *ordo quidam invenitur*: *Sum. theol.* II–II, 1, 7; *Quaestiones disputatae de veritate* 5, 2 ad 7 (ed. Leon. XXII,1) 145, 260–262.

<sup>10</sup> In *XII libros Metaphysicorum Expositio* IV, 6, hg. von M.-R. Cathala, nr. 605; *Sum. theol.* I–II, 94, 2; die Parallelisierung theoretischer und praktischer Prinzipien auch bei Albertus Magnus, *Super Ethica* III 1.2 n. 163 (ed. Col. XIV 1 col. 146 b).

<sup>11</sup> *Quaestiones in Metaphysicam*, IV q. 10, hg. von A. Maurer (Louvain 1983) 149.

<sup>12</sup> *Quaestiones in Metaphysicam*, I, 3, hg. von A. Monahan, in: *Nine Medieval Thinkers*, hg. von J. R. O'Donnell (Toronto 1955) 156.

<sup>13</sup> *Summa quaestionum ordinariarum* 1, 12 (Paris 1520, Ndr. New York 1953) f. 22 rL; 24, 3 (138 vP).

des ens wiederum relativiert – es stellt nämlich eine bestimmte Einschränkung desjenigen dar, was überhaupt gemeint werden kann; zum anderen aber unterscheidet er hinsichtlich des ens zwei verschiedene Weisen des Unbestimmtheits: den definitiven Ausschluß aller weiteren Spezifikation und das faktische Ausbleiben weiterer Spezifikation.

An dieser Stelle setzt nun eine – neben der Begründung der Erstheit des Kontraktionsprinzips – weitere, hier etwas plakative „Aufwertung“ genannte Beanspruchung des Widerspruchsprinzips ein. Sie wird bei Duns Scotus unübersehbar.

Duns Scotus macht gegen die hier nur angedeutete Analogielehre Heinrichs geltend, daß ein Wort nur entweder eine oder mehrere Bedeutungen haben könne. Eine dritte Möglichkeit sei bloßer Schein und beruhe auf der irreführenden Metapher der Nähe. In Wahrheit könne es also bei einem Terminus nur zwei Möglichkeiten geben: Entweder meinen wir mit ihm etwas jeweils Identisches oder etwas Verschiedenes. *Tertium non datur*.<sup>14</sup> Es handelt sich also bei der Weise, wie einem Begriff Bedeutungen zukommen, um ein kontradiktorisches Verhältnis.

Was aber besagt Eindeutigkeit selber? Auch hier zieht Scotus in einer vielzitierten Passage den Widerspruch heran. Eindeutig ist ein Terminus dann, wenn seine Zusprennung und seine Negation hinreichend sind, einen Widerspruch zu erzeugen.<sup>15</sup> Für Scotus selbst ist dabei natürlich entscheidend, was sich aus dieser Eindeutigkeit ergibt. Seine These ist, daß eine vermittelte Erkenntnis nur unter der Bedingung möglich ist, daß der vermittelnde Begriff ein eindeutiger ist. Nur wenn ein Begriff als eindeutiger für einen Widerspruch hinreichend ist, ist er auch als *terminus medius* in einem Syllogismus tauglich, weil er dann Gewähr leistet, daß die in ihm gebildete Einheit keine verdeckte Äquivokation darstellt.

Der Gesichtspunkt der Kontradiktion hat aber nicht bloß für die Bedeutungsform der Univozität eine Bewandnis, sondern auch für die inhaltliche Bestimmung des ebenfalls eindeutigen Begriffes seiend. Wenn und insofern die Eindeutigkeit unmittelbar alle inneren Differenzen ausschließt, dann ist der Gehalt eines solchermaßen formal bestimmten Begriffes ens konsequenter Weise nur durch den Rekurs auf das kontradiktorische Gegenteil von ens bestimmbar. In die Bestimmung des Seinsbegriffes, dessen Erstheit Thomas zum Argument für die Erstheit des Widerspruchsprinzips gemacht hat, wird daher jetzt bei Duns Scotus das Widerspruchsprinzip bereits in Anspruch genommen. „Sein“ wird also durch eine doppelte Negation bestimmt. Es bezieht sich auf alles, was nicht nichts ist: *se extendit ad quodcumque, quod non est nihil*. Nichts im strikten Sinn ist aber

<sup>14</sup> *Quaestiones in libros Elenchorum*, q. 15 n. 3 (ed. Vivès II, 20 b): *inter idem et diversum non cadit medium; ergo omne quod concipitur concipitur sub eadem ratione vel diversa*.

<sup>15</sup> *Ordinatio* (i. f.: *Ord.*) I d. 3 n. 26 (ed. Vat. III, 18): *univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri*.

dasjenige, das einen Widerspruch in sich enthält: *verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem*.<sup>16</sup>

Das Erfordernis der Eindeutigkeit hat also im Falle des *ens* auch Folgen für die Bedeutung selber. Der fundamentale Sinn von *Seiend* lautet: *ens, hoc est, cui non repugnat esse*.<sup>17</sup> Was besagt diese Erläuterung aber inhaltlich? Der Begriff „seiend“ wird durch das bestimmt, was in einem unmittelbaren Widerspruch zu ihm steht. Es ist dasjenige, durch das kein Widerspruch entsteht, wenn es ist. Was aber in dieser Weise sein kann, steht im Widerspruch zu dem, was kraft Widersprüchlichkeit nicht sein kann. Der Widerspruch eröffnet also erstens den Gegensatz von *Seiend* und *Nichtseiend* und diese werden zweitens ihrerseits durch Widerspruchsfreiheit und Widersprüchlichkeit definiert. Was aber kann *Seiend* heißen, wenn es von seiner Widerspruchsfreiheit her bestimmt wird? Es wird zuletzt eben doch von der Möglichkeit her verstanden: *„possibile“ convertitur cum toto ente, nam nihil est ens, cuius ratio contradictionem includit*.<sup>18</sup>

„*Seiend*“ wird also durch die scotische Bestimmungsform zum einen in einem angebbaren Sinne eindeutig. Der Gegensatz zum Nichts qua Unmöglichkeit kann nur eine einzige Bedeutung etablieren. Diese Bedeutung muß zum anderen aber eine minimale, weil für alles zutreffende sein. An anderer Stelle sagt dies Scotus auch: „Diesem *Nichtseiendem* ist jedwedes *Seiende* entgegengesetzt, welches Mindestmaß an *Seiendheit* es auch haben möge.“<sup>19</sup> Dieser Minimalsinn umfaßt also nicht nur den Unterschied von *Substanz* und *Akzidens*, sondern auch den von *Real-* und *Gedachtsein*. *Sein* wird daher nicht bloß von der Möglichkeit überhaupt her verstanden, sondern umfaßt alles, was überhaupt erfaßt werden kann: *quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem*. Erst durch eine engere Fassung des *Terminus* „nichts“ ergeben sich weitere Differenzierungen und Konkretisierungen: jedes irgendwie *Seiende*, dann das *Seiende* außerhalb des Verstandes, schließlich das eigentliche, weil selbständig *Reale* (die *Substanz*).

Dies sind offenkundig nicht bloß zusätzliche *Inanspruchnahmen* des Widerspruchsprinzips, denn mit ihnen ändert sich der Charakter der *Metaphysik* selbst. Man kann von daher Wolfgang Kluxen zustimmen, der bei Duns Scotus *Metaphysik* und *Prinzipienlehre* zur Deckung gebracht sieht, wenn er sagt: „Man hat zu *Aristoteles'* Lehre vom *Kontradiktionsprinzip* gesagt, daß er zwar dessen grundlegenden Charakter behauptete, aber seine *Metaphysik* in Wahrheit nicht auf der Grundlage dieses *Prinzips* aufbaue. Bei Scotus kann man nun sagen, daß er als erster mit diesem *Prinzip* *metaphysisch* ernst macht: das *Seiende* wird durch es in seinem *Sein* ausgelegt.“<sup>20</sup>

<sup>16</sup> *Quodlibet* 3 n. 2 (ed. Vivès XXV, col. 114 a).

<sup>17</sup> Ord. IV d. 8 q. 1 n. 2 (ed. Vivès XVII, 7b); Ord. I d. 43 n. 7 (ed. Vat. VI p. 354).

<sup>18</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (i. f.: *Met.*) IX q. 2 n. 3 (ed. Viv. VII, 532 a); ed. Vat. n. 21. Herrn Prof. G. Ertzkorn, dem Editor der *Metaphysik-Quaestiones*, möchte ich sehr herzlich für seine großzügige Überlassung des kritischen Textes von *Met. IX* danken.

<sup>19</sup> Ord. IV d. 11 q. 3 n. 43 (ed. Vivès XVII, 426 b): *isti non enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate*.

<sup>20</sup> Die Originalität der skotischen *Metaphysik*, in: *Studia scholastico-scotistica VI* (Rom 1978) 303–313, hier 310.

## b. Die omnipotentia divina

Wenn Scotus in vielfältiger Weise die Widerspruchsfreiheit für die Bestimmung des Seinsbegriffs verwendet, so tritt darin ein Begriff von Möglichkeit auf, der im Zusammenhang unseres Themas noch zusätzliche Aufmerksamkeit verdient. Denn Möglichkeit durch das Kriterium der Widerspruchsfreiheit zu definieren, ist eine Idee, die im Zusammenhang der Diskussion um das Prädikat der Allmacht Gottes aufgekommen ist.<sup>21</sup> Dies ist nicht zufällig, denn der Möglichkeitsbegriff muß dort besonders scharf gefaßt sein, wo er sich zu entgrenzen droht. Wenn Allmacht aber nicht Willkür besagt, dann bedarf es eines Kriteriums. Allerdings hat man noch bis ins 13. Jahrhundert das Verfahren angewandt, solch basale Begriffe stets qualitativ positiv zu definieren. Entsprechend heißt dann auch Können nicht Beliebiges oder gar Verwerfliches können, sondern lediglich Sinnvolles vermögen. Mit Augustinus hat man dies nicht als eine Einschränkung des Könnens verstanden, da das Negative zu können kein „Können“ ist.<sup>22</sup>

Diese Methode, Termini normativ zu bestimmen, ist zwar auch in der Hochscholastik noch zu beobachten, es treten aber an deren Stelle zunehmend formale Definitionen. Den Grund wird man wohl in der durch Maimonides ermöglichten Zugänglichkeit radikaler Omnipotenzthesen aus der Korantheologie sehen. Auch hier scheint Thomas von Aquin zum ersten Mal ein formales Kriterium für das göttliche Können angegeben zu haben. Thomas sagt, Gott könne alles tun, was keinen Widerspruch einschließt. Was überhaupt möglicherweise sein kann, weil und insofern seine begrifflichen Elemente einander nicht ausschließen, das kann Gott auch real bewirken: *quicquid contradictionem non implicat, Deus potest.*<sup>23</sup>

Diese Definition hat eine ganz wesentliche Folge für das Verständnis der Schöpfung. Denn wenn man die göttliche Macht durch das Merkmal der Widerspruchsfreiheit bestimmt, dann zeigt sich, daß unendlich viel mehr möglich – Gott möglich – wäre, als tatsächlich wirklich ist. Aus diesem Überhang kann etwas aber nur kraft Wahl, nicht mit natürlicher Notwendigkeit wirklich werden.

## c. Das Kriterium für die Realdistinktion

Aber nicht allein die Möglichkeit wird durch Widerspruchsfreiheit der Termini definiert, auch die Unabhängigkeit im Wirklichsein selbst. Erst nach Thomas

<sup>21</sup> Vgl. H. Deku, *Possibile logicum*, in: *Philos. Jb.* 64 (1956) 1–21; auch in: *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition*, hg. von W. Beierwaltes (St. Ottilien 1986) 27–46.

<sup>22</sup> Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de potentia* 1, 5 ad 6; Heinrich von Gent, *Quodlibet* 8, 3 (304 vQ); 11, 2 (449 vA – 450 rC); Meister Eckhart, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 431 (LW III, 368); zu dieser Methode normativen Definierens und Beispielen ihrer Anwendung: R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (Berlin/New York 1986) 373–377, zur Allmacht 376.

<sup>23</sup> *Summa contra Gentiles* II, 22 (983); *Sum. theol.* I, 25, 3; etc.

schiebt sich das Problem in den Vordergrund, wie man die diversen Formen des Unterschiedenseins voneinander abheben könne. Daran war die Kontroverse um die Weise, wie Sein und Wesen voneinander distinkt sind, ebenso beteiligt wie die scotische Theorie der Formaldistinktion. Auch hier kehrt Duns Scotus auf folgenreiche Weise eine aristotelische Argumentationsfigur um. Aristoteles hatte darauf verwiesen, daß widersprüchliche Behauptungen nicht zugleich aufrechterhalten werden können, weil dann der Behauptungscharakter verloren ginge. Daher liegt für Aristoteles bereits ein implizites Zugeständnis der Gültigkeit des Widerspruchsprinzips vor, wenn jemand überhaupt „etwas sagt“. Duns Scotus bringt nun aber einen Fall ins Spiel, der bei Aristoteles gar nicht vorgesehen ist. Wenn nämlich aus anderen Gründen an sich widersprüchliche Prädikate wahr sind, dann müssen sie, gerade um der Forderung des Prinzips Genüge zu tun, von verschiedenen Subjekten gelten. Widersprüchlichkeit wird auf diese Weise zum Grund für Verschiedenheit.

Zwar sagt Duns Scotus mit Aristoteles, das Geltendmachen eines Widerspruches sei die leichteste Form des Einwandes, denn wenn diese nicht gelten soll, ist auch die letzte Möglichkeit der Einrede aus der Hand gegeben. Aber durch die Zuschreibung zu verschiedenen Subjekten wird der Widerspruch ebenso aufgehoben wie durch die Rücknahme eines der Prädikate. Duns Scotus formuliert es mit aller wünschenswerten Klarheit und Grundsätzlichkeit: „So wie der von irgendwelchen ‚Entitäten‘ ausgesagte Widerspruch der Weg zur Erschließung einer Verschiedenheit ist, so ist die Unmöglichkeit, widersprüchliche Prädikate aufzunehmen, der Weg zur Erschließung der Identität im Sein.“<sup>24</sup>

Dies erlaubt noch einen weiteren Schritt. Die Verschiedenheit ist ja zugleich der Ermöglichungsgrund für die wechselseitige Unabhängigkeit. Schon Duns Scotus formuliert ein Kriterium für reale Verschiedenheit und damit für unabhängiges Wirklichsein: Wenn eine Entität ohne eine andere Entität existieren kann, dann sind diese beiden Entitäten real verschieden. Wiederum liegt das Kriterium für die Möglichkeit des unabhängigen Existieren-könnens in der Widerspruchsfreiheit.<sup>25</sup>

In der Diskussion der folgenden Jahrzehnte schließt sich dies mit dem vorhin skizzierten Allmächtskriterium zusammen. Im Nominalismus wird man sagen: All das ist real, was separat real ist oder sein kann.<sup>26</sup> Theologisch formuliert: All

<sup>24</sup> Ord. II d. 1 n. 262 (ed. Vat. VII, 129): sicut contradictio dicta de aliquibus est via concludendi distinctionem, ita impossibilitas recipiendi praedicationem contradictorium pertinentium ad esse est via concludendi identitatem in esse.

<sup>25</sup> Ord. II d. 1 n. 203 (ed. Vat. VII, 103): Hanc etiam propositionem ‘illa sunt distincta realiter quorum unum potest manere sine altero’, negaret protervus. Ista autem negata, perit tota doctrina Philosophi VII Topicorum, qua docet quod propositio vel problema facilliter destruitur per contradictionem inventam, sed difficulter construitur; si autem negetur ista propositio, non videtur posse destrui (quia si non destruitur per contradictionem, nec per aliquam aliam propositionem!), aut saltem non facilliter et facillime videtur posse sustineri, – quia nullus locus secundum eum vel ab eo assignatus videtur efficax ad destruendum aliquid, si iste locus destratur.

<sup>26</sup> Ockham, Ordinatio I d. 30 q. 1 (Opera theologica IV, 287): omnis res realiter distincta ab alia re potest intelligi, illa non intellecta, et maxime si neutra illarum rerum sit pars alterius; Quodlibet 4, 11



das ist real, was Gott kraft seiner Omnipotenz ohne weitere ontologische Verpflichtung in die Wirklichkeit versetzen oder in dieser erhalten kann.<sup>27</sup>

Daß es sich bei Allmachtsgesichtspunkt und logischer Widerspruchsfreiheit lediglich um zwei unterschiedliche Ausdrucksweisen desselben, handelt, ist von Autoren dieser Zeit explizit hervorgehoben worden, etwa von Walter Burley.<sup>28</sup>

Nun haben wir aber auf jene eingangs erwähnte Paradoxie zurückzukommen, wonach die Aufwertung des Widerspruchsprinzips nicht allein zum notwendigerweise ersten Prinzip schlechthin, sondern zu demjenigen, welches die Bedeutungsform und den Inhalt des Seinsbegriffs, aber auch das Realsein im Sinne des Unabhängigseins definiert, wonach also die Aufwertung in einem merkwürdigen Verhältnis steht zur gleichzeitigen Relativierung dieses Prinzips.

### *III. Relativierungsformen des ersten Prinzips*

Ich möchte vier Formen der Relativierung unterscheiden; sie sind von sehr unterschiedlichem Gewicht.

1) Erst in der Phase des Überganges vom 13. zum 14. Jahrhundert wird gefragt, wie die verschiedenen Formulierungen, die Aristoteles im Buch  $\Gamma$  der „Metaphysik“ dem Satz vom Widerspruch gibt, sich zueinander verhalten.<sup>29</sup> Das heißt aber, der dem Prinzip zugesprochene unmittelbare Geltungsanspruch ist nicht identisch mit der Unmittelbarkeit seines Gegebenseins. Thomas von Aquin hatte, indem er die stoische Lehre von den *notiones communes* in seine Prinzipienlehre einbaut, gesagt, dieses und andere Prinzipien gehörten zur Natur des Verstandes, seine Geltung sei daher keiner argumentativen Sicherung zugänglich oder bedürftig; seine genaue Formulierung ist damit aber noch nicht gesichert.

(OTh IX p. 349): *omnem rem distinctam loco et subiecto potest Deus conservare sine alia re distincta loco et subiecto.*

<sup>27</sup> Johannes Buridan, *Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*, II q. 1 (Paris 1509, Ndr. Frankfurt a. M. 1964) 30 vb: *communiter ex fide dicitur quod omnes res alias ab invicem et non communicantes in aliqua parte eadem deus potest separare et separati conservare*; *Quaestiones in Praedicamenta*, q. 10, hg. von J. Schneider (München 1983) 72: *quod non implicat contradictionem A esse sine B, si A et B sint diversa et neutrum sit de essentia alterius*; *Praed.*, q. 13 (Schneider, 94): *Immo non apparet mihi, quod sint aliquae duae res, saltem in creaturis, quae sunt simul natura tali modo, quia omnium duarum rerum sic ad invicem diversarum possibile est unam esse alia non existente, saltem per potentiam divinam.*

<sup>28</sup> So in seinem Physik-Kommentar, zitiert bei A. Maier, *Das Problem der Quantität*, in: *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, IV 188f. Diese Konvergenz ist aufgelöst, wenn die Geltung des Widerspruchsprinzips wie bei Descartes selbst zum Inhalt der göttlichen Allmacht wird: im berühmten Brief an P. Mersenne vom 15. April 1630 (AT I, 146); vgl. Brief an H. More 5. Februar 1649 (AT V, 274): *scio Deum plura facere, quam ego cogitatione mea complecti.*

<sup>29</sup> Siger spricht von einer dreifachen Form: in *Met.* IV q. 11 (Maurer, 150); q. 13 (152); Dietrich von Freiberg ordnet die Formel „*impossibile est aliquid esse et non esse*“ dem ersten Prinzip der Natur, die Formel „*de quolibet affirmatio vel negatio vera et non simul ambo*“ dem ersten Prinzip der Kunst zu: *de accidentibus* 21, 1 (opera omnia [Hamburg 1977 ff.] III, 82).

Die quasi-naturale Verankerung des Prinzips und sein sprachlicher Ausdruck treten auseinander.<sup>30</sup>

2) Eine Relativierung des Widerspruchsatzes kann man es wohl auch nennen, daß andere Berufungsinstanzen in den Vordergrund treten. Zu einer solchen äquivalenten Berufungsinstanz wird in der Scholastik die innere Erfahrung. Die entsprechenden Formeln lauten etwa: *Experimur in nobis, quilibet experitur in se, etc.* Bei der Lektüre von Texten zwischen 1250 und 1350 stößt man immer wieder, aber zunehmend auf solche Berufungen auf die jedem gegebene innere Erfahrung. Um einige Beispiele zu nennen: Thomas von Aquin stellt die Wissenschaft von der Seele als eine sichere vor (*certa*); die Begründung hierfür lautet: „Dies erfährt jeder in sich selbst, daß er nämlich eine Seele habe, und daß die Seele lebendig macht.“<sup>31</sup> Wodurch ist, fragt Duns Scotus, die Freiheit des Willens verbürgt? Daß der Wille frei will, d. h. wollen und nicht wollen kann, ist ein unmittelbar gegebenes Faktum. Der Satz: „Der Wille will“ ist ein kontingenter Satz. Ein solcher kann aus keinem notwendigen folgen. Er ist also nicht beweisbar. Die unmittelbare Gegebenheit des Wollens macht ein solches Erfordernis aber auch hinfällig. *Experitur enim qui vult se posse non velle sive nolle.*<sup>32</sup>

Auch hier handelt es sich um eine unmittelbare Erfahrung, die aber, weil sie jeder macht, eine allgemeine Geltung beanspruchen darf. Was bei Thomas zwar auch, aber noch ziemlich selten vorkommt, gewinnt in der Folgezeit überall dort eine große Bedeutung, wo mit Augustinus gegen Aristoteles die Unmittelbarkeit des Selbstbezugs gelehrt wird. Es unterscheidet sich aber auch der Erfahrungsbezug vom aristotelischen: Es ist weder eine im Verhältnis zum Wissen geringere Form von Zuverlässigkeit, sondern vielmehr – wie die Prinzipien – von unmittelbarer Verbürgungskraft, noch definiert es einen Unterschied von erfahrenen Menschen von unerfahrenen, sondern gilt für alle Menschen. „Geltung“ meint hier jedoch keinen bloßen Anspruch auf Zustimmung universeller Art, sondern eine faktisch universelle Zustimmung. Solche Inhalte der *Selbsterfahrung* scheinen zudem weitestgehend resistent gegen skeptische Einreden.

Hier liegt wohl einer der Ansatzpunkte für eine Entwicklung, welche bei Descartes explizit dazu führt, die Erfahrung des *cogito* statt des Satzes vom Widerspruch den Rang des obersten, jetzt aber generativ beanspruchten Prinzips einnehmen zu lassen.<sup>33</sup>

3) Eine dritte Form der Relativierung vollzieht sich als Regionalisierung. Im 14. Jahrhundert kommen mehrere Theologen zu der Überzeugung, daß Widerspruchsfreiheit nur innerhalb der endlichen Welt beansprucht werden kann. Dies jedoch nicht aus den Gründen der Überzeitlichkeit Gottes, die Petrus Damiani

<sup>30</sup> Die neuscholastische Debatte um die diversen ontologischen, logischen oder gar psychologischen Formulierungen des Prinzips haben im Übergang von der Hoch- zur Spätscholastik ihren Ursprung, auch wenn sie sich natürlich dort nicht in diesen Kategorien bewegt; in der sprachanalytischen Aristoteles-Interpretation wird diese Debatte fortgesetzt.

<sup>31</sup> *Sententia libri de anima I, 1*, hg. von A. M. Pirotta, nr. 6 (ed. Leon. XLV, 1, 5, 93–95).

<sup>32</sup> *Met. IX q. 15 n. 5* (ed. Vivès VII, 609 b; ed. Vat. nr. 30).

<sup>33</sup> *Discours de la méthode IV (AT VI, 32)*; Brief an Clerselier (AT IV, 444f.).

im 11. Jahrhundert vorgebracht hatte, sondern seiner trinitarischen Verfaßtheit wegen. Nach dem Satz vom Widerspruch muß gelten, daß zwei mit einem dritten Element gleiche Elemente auch untereinander gleich sein sind.<sup>34</sup> In der Trinitätslehre gilt jedoch gerade nicht, daß Sohn und Vater gleich sind, weil sie identisch sind mit dem göttlichen Wesen. Dieses Argument führt den in Oxford in den 1320er Jahren lehrenden Dominikaner Robert Holcot dazu, prinzipiell die Formalität der aristotelischen Logik in Frage zu stellen: *Estne logica Aristotelis formalis vel non?*<sup>35</sup> Wenn der Satz vom Widerspruch für die Trinität keine Gültigkeit hat, kann die auf ihm beruhende Logik nicht inhaltsindifferent sein. Die *logica fidei*, von der Holcot spricht, ist letztlich – auch wenn Holcot sie so vorstellt – keine Speziallogik (wie man von der Logik des Handelns, der Geisteswissenschaften etc. gesprochen hat), sondern tritt neben die aristotelische Logik und negiert deren Formalität.<sup>36</sup> Während das Genannte bereits bei Thomas von Aquin als Selbsteinwand begegnet,<sup>37</sup> und Duns Scotus völlig selbstverständlich die Reichweite des Erfordernis der Widerspruchsfreiheit uneingeschränkt gelassen hatte,<sup>38</sup> scheinen die alten Antworten an Überzeugungskraft verloren zu haben, denn Holcot ist nicht der einzige, der dieses Problem verfolgt.<sup>39</sup>

Johannes Buridan wirft in seinem unter Logikhistorikern höchst angesehenen „*Tractatus de consequentiis*“ ganz ähnliche Fragen auf. Bei der Unterscheidung der Identifizierungsformeln „*B est A*“ und „*quod est B est A*“ sagt Buridan, daß es für die zweite Aussagenform keine anderen Wahrheitsgründe gäbe als für die erste. Die einzige Ausnahme stamme aus der Trinitätslehre. Hier gilt zwar: „Was

<sup>34</sup> Euklid, *Elementa* I comm. sent. 1.

<sup>35</sup> In *quattuor libros Sententiarum quaestiones* I q. 5; vgl. F. Hoffmann, Robert Holcot – die Logik in der Theologie, in: *Misc. Med.* II (1963) 624–639; ders., Die theologische Methode des Oxforder Dominikaners Robert Holcot (Münster 1972) 23 ff. Später scheint Holcot diese Position durch eine skeptische ersetzt zu haben: Widersprüche müssen nicht unterstellt werden, wir wissen aber nicht, wodurch sie vermieden sind: H. G. Gelber, *Exploring the Boundaries of Reason. Three Questions on the Nature of God* by Robert Holcot OP (Toronto 1983) Introduction, 27f. und die Texte 67f., 79f., 87f.

<sup>36</sup> Daher wirkt die Position des Nikolaus von Autrecourt, der alle Evidenz mit der des – in Wahrheit als Identitätsprinzip formulierten! – Widerspruchsprinzips gleichsetzt bei aller Forschheit eher naiv. Schon Johannes von Jandun setzt sich mit der theologischen Relativierung dieses Prinzips durch Landolfo Carracioli auseinander: I. T. Ermatinger, *John of Jandun in his Relations with Arts Masters and Theologians*, in: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Paris 1969) 1173–1184, hier 1180f. In den *Sophismata* des Siger von Brabant findet sich ebenfalls Diskussion skeptischer Einwände: *Impossibilia* 6, hg. von B. Bazán, Siger de Brabant, *Écrits de logique, de morale et de physique* (Louvain/Paris 1974) 92–97.

<sup>37</sup> *Sum. theol.* I, 28, 4 arg. 1; vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion*, cap. 43 (*opera omnia*), hg. von F. S. Schmitt (Seckau/Rom/Edinburgh 1938 ff.) I, 59.

<sup>38</sup> *Ord. prol.* p. 1 q. un. n. 84 (ed. Vat. I, 50); *non enim magis dubitamus quod contradictoria non sunt simul vera de Deo (ut quod Deus est beatus et non-beatus, et huiusmodi) quam de albo.*

<sup>39</sup> Hier wäre vor allem an die ausgedehnte Diskussion bei dem Scotisten Franciscus Mayronis zu denken: Er beginnt (!) seinen Sentenzenkommentar mit der Frage: *Utrum primum principium complexum possit formari in theologia: Conflatus* I prol. q. 1 (Venedig 1520, Ndr. Frankfurt a. M. 1966). Diese Ausgabe enthält auch den Traktat, der in Abhebung zum scotischen betitelt ist: „*Tractatus primi principii complexi*“, der sich mit der Sentenzenlesung sehr eng berührt.

der Sohn ist, ist der Vater“, aber gerade nicht „der Sohn ist der Vater“. Sind also solche logischen Verhältnisse formaler Art oder nicht? Buridan sagt: „Ich tue kund, daß ich solche Folgerungen, da Bezeichnungen beliebig sind, ‚formale‘ nenne, für die es außer bei jenen Begriffen [der Trinitätslehre] kein Gegenbeispiel gibt, obwohl sie bei ganz striktem Sprachgebrauch nicht ‚formal‘ heißen dürfen.“<sup>40</sup>

Buridan zieht sich aus der Affäre, indem er einen unterschiedlich strengen Sprachgebrauch einführt. Durch diese definitiorische Lösung wird die wahrlich erstaunliche Frage des Robert Holcot, ob die aristotelische Logik für alle möglichen Inhalte gilt, zwar nicht der Sache nach, aber sozusagen verfahrenstechnisch entschärft. In der theologischen Fakultät ist ein solcher Weg hingegen nicht gangbar. Ockham – der eminente Logiker – hat sich gezwungen gesehen, die Allgemeingültigkeit des Widerspruchsatzes aus trinitätstheologischen Gründen einzuschränken und damit die Formalität der Logik aufzuheben. Ockham vermag das jeweils Wirkliche nur mehr als „res“ zu fassen. Die Trinität ist daher nicht mehr durch eine Entsprechung, schon gar nicht als ein Fall eines noch Allgemeineren zu formulieren, sondern nur mehr als Exemption. Nur hier gilt, daß eine res zugleich drei res ist. Die Ausnahme vom Widerspruchsprinzip wird also selbst als Widerspruch formuliert.<sup>41</sup> Die Folgen liegen auf der Hand. Schon Gregor von Rimini, der wohl wichtigste, aber stets kritische Rezeptor des Ockhamismus in Paris – der aber immer noch bloß unter präreformatorischen Aspekten gelesen wird –, macht wie schon zuvor in Oxford Crathorn<sup>42</sup> dagegen geltend, daß damit jede Argumentation aufgehoben wird. „Diese Antwort, so sagt er, ist völlig unsinnig (omnino irrationalis). Wenn man so redet, wird jede Möglichkeit, etwas mit Bezug auf das Göttliche zu beweisen oder zu bestreiten, aufgehoben.“<sup>43</sup> Trotz dieser Einwände muten vielfach Widersprüche in der Trinitätslehre als so unaufhebbar an, daß die Regionalisierung des Widerspruchsatzes unvermeidlich scheint. In dem pseudo-ockhamistischen Traktat „De principiis theologiae“ heißt es an einer Stelle: *contradictoria non debent concedi nisi quae fides ponit expresse vel quae necessario sequuntur ad positionem fidei*.<sup>44</sup> Der Wider-

<sup>40</sup> Tractatus de consequentiis I, 8, 12 (hg. von H. Hubien [Louvain/Paris 1976] 42f.): Quia licet ista concedatur in divinis ‚quod est pater est filius‘, tamen ista non concederetur ‚pater est filius‘; sed hoc est speciale sanctae trinitatis, eo quod ipsa simul est trinitas et indivisa unitas, quod non videntur communiter philosophi gentiles. Et protestor, quia nomina sunt ad placitum, quod vocabo consequentias ‚formales‘ quae non habebunt instantiam nisi in illis terminis, quamvis propriissime loquendo non debeant dici ‚formales‘.

<sup>41</sup> Ord. I d. 5 q. 1 (OTh III, 46); d. 2 q. 11 (OTh II, 374); d. 2 q. 1 (OTh II, 19); Summa logicae II, 2 (OPh I, 254); III-1, 16 (OPh I, 403f.).

<sup>42</sup> Crathorn, Quaestiones in librum primum Sententiarum, q. 5, hg. von F. Hoffmann (Münster 1988) 309.

<sup>43</sup> Lectura super primum et secundum Sententiarum I 5. t q. 1, hg. von D. Trapp u. a. (Berlin/New York 1981) I, 452.

<sup>44</sup> Ps-Ockham, De principiis theologiae II § 4 (OPh VII, 608); bei Ockham selbst, Ord. I d. 1 q. 5 (OTh I, 455): nunquam de eadem re debent concedi contradictoria nisi habeantur in Scriptura Sacra vel ex determinatione Ecclesiae vel evidenter et consequentia formali ex talibus inferantur.

spruch bleibt aber nur eine Konzession, er wird noch nicht in der Gestalt des Paradoxes selbst zu einem Merkmal des Glaubensinhalts. Es scheint für verbreitete Vorstellungen von „Scholastik“ von einigem Belang, daß das Problem, ob die Trinitätslehre es erlaubt, von einer formalen Logik zu sprechen, das man wohl eher bei Hegel suchen würde, auch im späten Mittelalter bereits aufkommt. Wo die Formalität aufgegeben wird, wird zugleich die Evidenz des Widerspruchsprinzips fraglich.<sup>45</sup>

#### IV. Die Statusfrage

Thomas legt in seiner Diskussion der aristotelischen Einführung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch zunächst das größte Gewicht darauf, daß es die Struktur des Wissensbegriffs überhaupt erforderlich macht, von so etwas wie ersten Prinzipien zu sprechen. Die Idee des Beweises setzt voraus, daß Beweise zuletzt auf etwas beruhen, das seinerseits nicht mehr beweisbar, aber auch nicht beweisbedürftig ist. Die Universalisierung der Beweisbarkeit wäre zugleich die Verunmöglichung von Beweisen, denn sie müßte entweder in die Zirkularität oder in einen unendlichen Regreß führen. Beides käme, weil im Widerspruch zur Beweisidee, ihrer Aufhebung gleich. Schon hier wird also das Erfordernis der Widerspruchsfreiheit berücksichtigt, welche dann in Gestalt des ersten unbeweisbaren Prinzips ausdrücklich gemacht wird.

Die Frage, welche Fassung dem ersten Prinzip gegeben werden muß, scheint erst im 14. Jahrhundert virulent zu werden. In früheren Diskussionen ist bereits auf einige Texte aus der scotistischen Tradition hingewiesen worden, so etwa auf Antonius Andreas, der in einer kurzen Quaestio in seinem Metaphysik-Kommentar das Identitätsprinzip („ens est ens“) zum ersten Prinzip erklärt.<sup>46</sup> Zusammen mit den kritischen Erörterungen aus dem Metaphysik-Kommentar des Petrus Fonseca tauchen diese Argumente in die Metaphysik des Francisco Suárez wieder auf und bleiben so der neuzeitlichen Diskussion zugänglich.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Zu späteren Relativierungen: K. Flasch, *Metaphysik und Skepsis in der frühen Neuzeit*. Ein Beitrag zum Problem der Einheit und Vielheit theoretischer Geltung, in: *Phil. Jb.* 73 (1965/1966) 285–302.

<sup>46</sup> *Quaestiones super XII libros Metaphysicae* IV q. 5; vgl. G. Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nichts. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen* (Meisenheim<sup>2</sup> 1968) 34f.; K. Bärthlein, a. a. O. 260–262. L. Honnfelder führt jene Ersetzung auf Scotus selbst zurück: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Hamburg 1990) 423f. – Zur Literaturhistorie dieses Metaphysik-Kommentars: C. Bérubé, *De l'homme à Dieu selon Dunc Scot, Henri de Gand et Olivi* (Rom 1983) 312–366.

<sup>47</sup> F. Suarez, *Disputationes metaphysicae* III, 3, 4 (opera omnia [Paris 1877] XXV, 112b); Petrus Fonseca, *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*, IV c. 3 q. 1 (Köln 1615, Ndr. Hildesheim 1964) I col-847-856; F. M. Sladeczek, *Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde*, in: *Scholastik* 2 (1927) 1–37; E. Coreth S. J., *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* (Innsbruck Wien München 1961) 284: das Gesetz des Widerspruchs sei das Gesetz der Identität „in negativer, aber gleichbedeutender Formulierung“.

Besondere Beachtung verdient nun aber auch eine Konzeption, deren Autor bislang noch nicht identifiziert werden konnte, aber wohl ebenfalls aus dem Umkreis des Scotismus zu stammen scheint. Die Position dieses Anonymus findet sich ausführlich referiert bei dem schon genannten Pariser Nominalisten Johannes Buridan. Auch der Averroist Johannes von Jandun setzt sich in seinem Metaphysik-Kommentar bereits mit einer ähnlichen Konzeption auseinander.<sup>48</sup> Buridan stellt am *locus classicus*, im *Quaestiones*-Kommentar zum vierten Buch der Metaphysik die Frage, ob der Widerspruchssatz das erste Prinzip ist. Die Einwände, welche Buridan sich hier macht, haben in ihrer Grundsätzlichkeit und Vielfältigkeit offenkundig nicht bloß den Charakter der üblichen einführenden Problematisierung. Diese zu Beginn der *quaestio* referierten Einwände gegen die Ersttheit des Widerspruchsprinzips sind offenkundig bereits derjenigen Position entnommen, welche Buridan in der üblichen anonymisierten Form referiert. Buridan erkennt hier zunächst als leitend einen anderen Sinn von Priorität. Er ist durch Einfachheit und logische Voraussetzungslosigkeit definiert, nicht durch subjektive Gewißheit.

Eine durch jene Merkmale ausgezeichnete Evidenz wird nun zum Bestimmungsgrund dafür, welches das erste Prinzip zu sein hat. Der innere Bau des Widerspruchsprinzips macht es unmöglich, es als absolut evident anzuerkennen. Die Argumente scheinen bestechend: Die darin enthaltenen *Termini* wie „dasselbe“, „zugleich zukommen“ oder „unmöglich“ sind solche, von denen Aristoteles selbst sagt, daß sie mehrdeutig sind; dies schließt ihre Eignung für die Formulierung eines absolut ersten Prinzips aus. Außerdem sind dies relative *Termini*, welche aber gegenüber den absoluten als den bekannteren sekundär sind.

Der Anonymus entwickelt eine nach verschiedenen logischen Kriterien gebildete Rangordnung von Satzformen: kategorische Sätze sind früher als hypothetische; Assertionen früher als modale Sätze; affirmative früher als negative; Sätze, in denen „sein“ im Sinn von Existenz vorkommt früher als Sätze mit *Kopula*. Diese Prioritätsrelationen werden nun – wenn auch nicht im einzelnen durchsichtig gemacht – miteinander verbunden. Daraus ergibt sich eine Abfolge von ersten Sätzen, welche eine große Ordnung unbeweisbarer Prinzipien bildet, *unum magnum ordinem principiorum indemonstrabilium*. Buridan hält diese Axiomatik einerseits also wohl für in sich respektabel, weist aber den zugrundegelegten Evidenzbegriff radikal zurück. Ohne jenen *magnus ordo* hier im einzelnen analysieren zu können sei lediglich auf den ersten und den letzten Satz hingewiesen. Gemäß den gebildeten und verknüpften Prioritätsrelationen lautet das erste Prinzip: *ens est*. Erst ganz am Ende einer langen Reihung findet sich dann der aristotelische Satz vom Widerspruch: *idem eidem inesse et non inesse est impossibile*.

Der Widerspruchssatz rückt also nach den Kriterien der logischen Einfachheit an die letzte Stelle in der Reihe erster Prinzipien. Damit wird der merkwürdig unbestimmte Plural in der aristotelischen Rede von „den ersten Gründen“ in eine

<sup>48</sup> *Quaestiones in XII libros metaphysicae*, IV, 7 (Venedig 1553, Ndr. Frankfurt 1966) 50 va – 51 va.

transparente Struktur gebracht. Diese Strukturierung verändert offenkundig die Stellung erster Prinzipien. Könnte man Aristoteles immerhin auch so lesen, daß es sich bei jenen ersten Prinzipien um Bedingungen handelt, welche einen Disput überhaupt sinnvoll machen, so hat sich diese Prinzipien Diskussion nunmehr von den Diskursbedingungen denkbar weit entfernt.

Schwierig ist nun aber die Aufklärung dessen, wie sich die Rangordnung der Einfachheit zu der der Evidenz und Gewißheit (*primitas evidentiae et certitudinis*) verhält. Obgleich Buridan die beiden Erstheiten in der genannten Weise unterscheidet, muß man doch festhalten, daß die logische Einfachheit gerade ein Kriterium der Evidenz abgeben sollte.

In der Axiomatik des Anonymus wird offensichtlich der Versuch gemacht, die inhaltliche Fassung des ersten Prinzips am Kriterium der Evidenz von Sätzen – nicht von Grundbegriffen – festzumachen. Neben der Strukturierung ist aber von ebenso großer Bedeutung, daß auch die Evidenz selbst in neuer Weise gefaßt wird. Evidenz ist nicht primär ein anthropologischer oder psychologischer Begriff, sondern vielmehr die Eigenschaft eines Satzes (*propositio*). Sie muß folgerichtig festgemacht werden an seiner logischen Struktur. Diese Erfordernisse lassen nun aber das Widerspruchsprinzip als ein zwar erstrangiges, nicht jedoch absolut und prinzipiell erstes Prinzip erscheinen.

Dieser Unterschied wird augenfällig, wenn man die hochscholastische Diskussion um die *principia per se nota* dagegenhält. Dort wird die Evidenz nicht an der logischen Satzstruktur festgemacht, sondern an einem semantischen Verhältnis. In den Debatten um den anselmischen Gottesbeweis oder um die Möglichkeit definitiven Wissens begegnet immer wieder das Beispiel: „Das Ganze ist größer als eines seiner Teile.“ Immer wieder wird gesagt, daß die Anerkennung dieses Satzes ausschließlich abhängig ist von der Kenntnis der beiden Termini Ganzes und Teil. Wer diese beiden Begriffe kennt, sieht die Wahrheit dieses Satzes ein.

Buridan kehrt mit seiner Kritik nicht zu dieser Position zurück. Er versucht vielmehr zu zeigen, daß in einer Logisierung des Evidenzbegriffs ein Realismus steckt, der sich die Evidenz der Prinzipien erkaufte mit der Naivität gegenüber möglichen Einreden. Buridan geht in dieser Weise all die genannten Prioritätsrelationen durch und zeigt, daß die logische Einfachheit nicht für sich schon hinreichend ist, die Evidenz des Ausgesagten zu garantieren. Um ein Beispiel zu nennen: Selbst Sätze wie „eine Chimäre ist eine Chimäre“ sind nicht kraft ihrer tautologischen Form notwendig wahr. In einem wahren Satz müssen nämlich die Termini für dasselbe stehen; dies ist aber beim Terminus „Chimäre“ nicht der Fall. Solche Suppositions Klauseln machen einen affirmativen Satz hinsichtlich seiner Wahrheitsbedingungen aufwendiger als einen negativen.

Es zeigt sich also, daß nicht nur der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Scholastik alles andere als nur eine Berufungsinstanz, sondern auch selbst direkter wie indirekter Gegenstand des Nachdenkens war. Eine der nachhaltigsten Relativierungen geschieht unter dem Gesichtspunkt der für erste Prinzipien erforderlichen unmittelbaren Gewißheit. Dabei zeigt sich aber auch, daß deren Verständnis ebenfalls in neue Bahnen gelenkt wird. Man könnte dies mit Hegels

These erläutern, daß das Unmittelbare niemals gänzlich von der Vermittlung ablösbar ist, oder mit einer Bemerkung Henri Bergsons: „car l’immédiat est loin d’être ce qu’il y a de plus facile à apercevoir“.<sup>49</sup> Die anderwärts bei Buridan ausgesprochene Voraussetzung seiner Kritik am logischen Evidenzbegriff liegt darin, daß Evidenz immer an Wahrheit gebunden bleibt. Erst Descartes wird den Versuch unternehmen, die Wahrheit selbst durch Evidenzkriterien zu sichern. Dies führt dann aber zu einer weiteren Relativierung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch.

---

<sup>49</sup> In einem Brief an H. Höffding vom 15. März 1915, in: *Mélanges*, hg. von A. Robinet (Paris 1972) 1148.