

Metaphysik und Verdinglichung

Zur sprachanalytischen Metaphysikkritik

Von Fernando INCIARTE (Münster)

Wie ich gestehen muß, bin ich lange versucht gewesen, anstatt des Titels „Verdinglichung und Metaphysik“ einen anderen Titel zu wählen, der mir von der Sache her geeigneter erschien, der aber zu dem Anflug von Feierlichkeit, der jeder Antrittsvorlesung¹ nun einmal eignet, nicht recht passen wollte. Ich hätte nämlich gern den Titel gewählt „Das Ding mit dem Ding“. Diesen sachlich passenden, sonst aber ganz und gar unpassenden Titel hätte ich bei der Ankündigung allerdings durch keinen noch so gescheiten Untertitel rechtfertigen können. Ich mußte ihn also unterdrücken – bis heute, denn heute habe ich die Gelegenheit, ihn zu rechtfertigen, und ich werde versuchen, sie zu nutzen.

„Das Ding mit dem Ding“. Es klingt nicht nur salopp; es steckt darin auch ein Vorwurf, so als sei mit etwas, genannt „Ding“, Unfug getrieben worden. Es ist gewiß derselbe Vorwurf, den man sonst mit dem Ausdruck „Verdinglichung“ verbindet. Das Wort „Verdinglichung“ aber ist kein ursprüngliches Wort, mag es als Kulturwort mittlerweile so oft gebraucht werden, daß man an seine bescheidene Herkunft am Ende kaum noch denkt – so wie man für oder gegen eine „herrschaftsfreie Kommunikation“ (das Beispiel ist – wie es sich gleich zeigen wird – nicht willkürlich gewählt) sein kann, ohne einen Gedanken daran zu wenden, welche einfachen Dinge hinter dem imposanten Wort stecken: „Herrschaft“, „Arche“, gewiß ἀρχή πολιτική, ἀρχή δεσποτική, aber auch „Prinzip“, ja schlicht „Anfang“. Ein gedankenloses Plädoyer für Herrschaftsfreiheit könnte daher ein Plädoyer für prinzipienlose Freiheit, für anfangslose Freiheit, für eine Freiheit ohne Anfang, für eine utopische Freiheit sein. Andererseits wird das Plädoyer für Herrschaftsfreiheit im Namen der Humanität geführt und damit im Sinne der Abwehr fremder Mächte, die das Leben des Menschen von außen beherrschen und es so zu einem Objekt, zu einem Ding werden lassen könnten. Der Ruf nach Herrschaftsfreiheit und der Vorwurf der Verdinglichung erweisen sich somit (schon allein deshalb war das Beispiel nicht willkürlich gewählt) als nahe miteinander verwandt. Worin sie miteinander zusammenkommen, ist ihre metaphysikkritische oder – ideologisch ausgedrückt – metaphysikfeindliche Einstellung; denn der Titel „Metaphysik“ steht seit jeher für alles, was über das Menschenmaß hinausgeht, eben für die fremden Prinzipien oder Mächte, die es abzuwehren gilt – wobei der Metaphysik eine verdinglichende Tendenz unterstellt wird, die die Abwehr auf den Plan ruft und rechtfertigen soll.

¹ Gehalten am 15. Mai 1976 an der Universität Münster.

Der Angriff auf die traditionelle Metaphysik wird hauptsächlich von zwei Positionen aus geführt, von denen man nicht sagen kann, daß sie sonst viel miteinander gemeinsam hätten: von dem Positivismus einerseits und von dem Marxismus andererseits. Positivismus und Marxismus stellen aber keine philosophischen Positionen im eigentlichen Sinne dar, eher ideologische bzw. politische Derivate.

Philosophisch geht es vielmehr um zwei bei allen Konvergenzen nach wie vor gegensätzliche Methoden: die analytische Methode einerseits und die dialektische Methode andererseits. Entsprechend erscheint unter diesen weniger ideologischen und mehr methodischen Gesichtspunkten die kritische Einstellung zur Metaphysik weniger schroff, dafür aber schärfer. Wenn ich mich im folgenden auf die analytische Methode konzentrieren werde, so bin ich mir der Einschränkungen bewußt, die diese Wahl mit sich bringt. Die Entscheidung ist in dessen nicht ohne Vorteile.

Mit Blick auf das gemeinsame Verhältnis der Sprachanalyse einerseits und der die dialektische Methode mitumfassenden Hermeneutik andererseits zur Metaphysik könnten Vorteile und Nachteile dieser Einschränkung mit E. Tugendhat bildhaft so umschrieben werden: „Man kann die Sprachanalyse“ – schreibt er² – „als eine reduzierte Hermeneutik ansehen, als eine Hermeneutik im ersten Stockwerk. Ihr fehlt die historische Dimension und ein umfassender Begriff des Verstehens. Die Hermeneutik ihrerseits lebt gefährlich im oberen Stockwerk, ohne sich besonders um die Tragfähigkeit und Erneuerung des unteren zu kümmern . . . Die Kritik der Hermeneutik . . . an der älteren Metaphysik . . . betrifft nur deren Beschränkungen; das überkommene Parterre wird unter Denkmalschutz gestellt und darauf aufgebaut . . . Die Sprachanalyse ist so weit nie vorgedrungen, doch will sie das Gebäude nicht nur wie der Positivismus niederreißen, sondern glaubt im Besitz neuer Mittel und Methoden zu sein zu einem tragfähigeren Wiederaufbau.“

Vor die Wahl gestellt zwischen schönem Risiko einerseits und Bemühung um Tragfähigkeit andererseits habe ich mich für letzteres entschieden. Das Problem von Verdinglichung und Metaphysik werde ich folglich aus der unteren Perspektive von Ding und Sprachanalyse angehen. Wohl werde ich mir gegen Schluß erlauben, vom oberen Stockwerk aus kurz Ausblick zu halten.

Gegenüber ihren positivistischen Anfängen hat sich die Einstellung der Sprachanalyse zur Metaphysik zuletzt erheblich verändert. Die Veränderung ist mittlerweile so weit gediehen, daß man von sprachanalytischer Seite sich nicht mehr scheut, den Titel Metaphysik in Anspruch zu nehmen. Das ist der Fall bei dem bekannten, inzwischen auch deutsch erschienenen Hauptwerk Strawsons „Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics“³. Das gilt aber auch für Werke, in denen das Wort Metaphysik nicht einmal im Untertitel vor-

² Phänomenologie und Sprachanalyse, in: Hermeneutik und Dialektik, hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer u. R. Wiehl (Festschr. Gadamer) (1970) 3 f.

³ London 1959.

kommt. Etwa für Anthony Quintons später erschienenen Buch „The Nature of Things“⁴ (Das Wesen der Dinge).

Auch Quinton nimmt es für sich in Anspruch, metaphysisch vorzugehen – vorausgesetzt, man verstehe unter Metaphysik „den Versuch, auf rationalem Wege zu einem allgemeinen Bild der Welt zu gelangen“⁵. Auf diese Minimaldefinition können sich nach Quintons Ansicht Gegner wie Anhänger der Metaphysik einigen – nur, daß Metaphysikgegner es demnach für zwecklos halten würden, zu einem allgemeinen Bild der Welt gelangen zu wollen.

Gerade von der Tradition der Metaphysik her wird man dieser Minimaldefinition die Berechtigung nicht absprechen können. Sie ist in der Tat nichts anderes als eine Übersetzung der Aufgabe der Ontologie als Wissenschaft vom Seienden im ganzen in die Sprache des Alltags. Es fragt sich nur, was dann aus der zweiten Teilaufgabe der traditionellen Metaphysik qua Onto-Theologie, was also aus der Theologie übriggeblieben ist, oder – anders gefragt – wer die Aufgaben der philosophischen Theologie sonst übernehmen soll. Durch die Minimaldefinition der Metaphysik als Ontologie wird eine negative Antwort auf diese Frage nicht schon präjudiziert. Für die Theologie könnte es innerhalb der Ontologie als Versuch, zu einem allgemeinen Bild der Welt zu gelangen, im Prinzip immer noch Raum geben.

Die Antwort, die Quinton auf diese Frage gibt, lautet indes anders. Nach seiner Auffassung braucht die Aufgabe der Theologie von niemandem, und schon gar nicht von einem Philosophen, übernommen zu werden. Denn als Resultat der ersten, ontologischen Teilaufgabe der traditionellen Metaphysik stellt sich bei ihm ein „allumfassender Materialismus“ neuartiger Prägung ein.⁶ Das Neuartige dabei ist nicht so sehr das Resultat wie die Zugangsweise, die Methode, die dazu führt.

Sie ist nämlich weniger, im Stil des klassischen Materialismus, naturwissenschaftlich als vielmehr logisch orientiert. Selbst dem Positivismus so widerspenstige Dinge wie abstrakte Entitäten, Zahlen, Gedanken, ja Werte und notwendige Wahrheiten können so einer materialistischen Deutung unterzogen werden.⁷ Für einen immateriellen Gott, der mehr als nur eine menschliche Projektion ungestillter materieller Bedürfnisse sein soll, ist da kein Raum mehr. Von ihm ist konsequenterweise nicht einmal die Rede.⁸

Mit dieser Ontologie als umfassendem Materialismus scheinen die Voraussetzungen, die die abzuwehrende Verdinglichung erst möglich machten, nunmehr gänzlich verschwunden zu sein. Mensch und Welt werden endgültig ganz auf sich gestellt. Weder Gott noch sonst irgendwelche Prinzipien, Archai, Mächte,

⁴ London und Boston 1973.

⁵ A. a. O. 235.

⁶ „The general result, the author believes, is a comprehensive materialism, one that rests on logical rather than scientific foundations“ – heißt es schon in der Präsentation des Buches.

⁷ A. a. O. 252–380.

⁸ 146, 174 u. 238 wird das Gottesproblem nur bei der Referierung fremder Positionen erwähnt.

Ideen oder was immer können ihre fremde und entfremdende Herrschaft über das Menschenleben ausüben. Allgemeine Ontologie erscheint hier als totale Aufklärung.

Quintons Position ist aus einem doppelten Grund symptomatisch für das heutige Verhältnis zwischen Sprachanalyse und Metaphysik. Erstens deshalb, weil es bei ihm ganz klar wird, welcher Art von Metaphysik die analytische Philosophie, die diesen ehemals verpönten Titel nicht mehr scheut, neuerdings meist⁹ zuneigt. Symptomatisch ist zweitens aber schon der Titel seines Buches: „The Nature of Things“. Das Wort „Ding“ präsentiert sich dabei als die alltags-sprachliche Übersetzung des philosophischen Wortes „Substanz“. Darin dokumentiert sich der lange verborgen gebliebene metaphysische Hintergrund der analytischen Philosophie aufs neue. Darin zeigt sich aber auch ein paradoxes Phänomen: Die trotz des ersten Anscheins wenn nicht im Sinne einer schroffen Ablehnung metaphysikfeindliche, so doch im Sinne einer womöglich noch schärferen philosophischen Ablehnung metaphysikkritische, ja aufklärerische Einstellung der analytischen Philosophie beruht auf einer alltags-sprachlichen Interpretation des Substanzbegriffs, die das Gespenst der Verdinglichung wieder zu beschwören scheint.

Dieses Überraschungsmoment hätte in dem zugegebenermaßen ungehörigen Titel „Das Ding mit dem Ding“ zweckmäßigerweise festgehalten werden können – zumal, solange die sprachanalytische Rede vom Ding nicht geklärt ist, es unentschieden bleiben muß, ob es sich bei der neuartigen Verdinglichungsgefahr nur um eine unbegründete Befürchtung handelt.

Ich werde im folgenden die These vertreten, daß der nach wie vor metaphysikkritischen, wenn auch nicht mehr metaphysikfeindlichen Einstellung der analytischen Philosophie doch eine – und sogar extreme – Verdinglichungstendenz eignet, und ich werde diese These an drei Problemkreisen zu begründen versuchen, die es allerdings zunächst weniger mit dem turmhohen Begriff der Verdinglichung als mit seiner bescheidenen Herkunft beim Begriff des Dinges zu tun haben: 1) am Problem der Substanz selbst, 2) am Problem der Seele, 3) am Problem eines der sog. Seelenvermögen, nämlich am Problem des Willens. Das wäre die negative Seite meiner Aufgabe. Die positive Seite wird in dem Versuch bestehen, zu zeigen, inwiefern die klassische Metaphysik, anders als die materialistische Ontologie der Sprachanalyse, sich in diesen drei Punkten dem Sog zur Verdinglichung erfolgreich entziehen konnte. Wenn hier Wünsche angebracht wären, so würde ich mir nur wünschen, daß am Ende meiner Ausführungen klar wird, daß dieses Resultat nicht aus Lust an paradoxen Umkehrungen entstanden ist.

⁹ Nicht ausschließlich (s. z. B. G. E. M. Anscombe – P. T. Geach, *Three Philosophers*, Aristotle, Aquinas, Frege [Oxford 1967]).

I.

Was das Substanzproblem angeht, so werde ich mich auf einige wenige Hinweise beschränken. Hier liegen die Fundamente in der aristotelischen Prädikationslehre: Das Subjekt als erste Substanz, wovon man alles andere aussagt, erscheint da tatsächlich als ein dinghaftes Substrat,¹⁰ dem ebenfalls dinghafte Prädikate wie Etiketten gleichsam aufgeklebt werden. Die analytische Philosophie hat ihrerseits lange zwischen Annahme und Ablehnung des Begriffs von Substanz geschwankt. Die Ablehnung ging auf die empiristische Tradition, die mit dem Substratgedanken aufräumte und die Substanz auf ein Bündel von Eigenschaften reduzierte, zurück und gipfelte in Russells Theorie der definiten Beschreibungen.

Russells Theorie der definiten Beschreibungen geht dahin, Eigennamen wie „Sokrates“ als Abkürzungen für definite Beschreibungen wie etwa „Der Philosoph, der den Schierlingsbecher trank“ anzusehen und diese wiederum als unselbständige sprachliche Einheiten nachzuweisen, die letztlich durch Gebrauchsdefinitionen eliminiert werden können. Die später von Quine verfeinerte und auf alle singulären Termini verallgemeinerte Technik brauche ich hier nicht zu erläutern.¹¹

Das Resultat dieser Eliminierungstechnik ist eine Sprache, die außer mit den Quantifikatoren sonst nur mit rein prädikativen, d. h. generellen Termini auskommt und insofern (abgekürzt gesagt) eine platonische oder – denken wir an Hegels spekulativen Satz – eine Hegelsche Sprache darstellt, die sich um einzelne Substanzen nicht mehr zu kümmern braucht. Verdinglichung käme hier höchstens in Gestalt einer Hypostasierung von Allgemeinbegriffen („reification of universals“) in Frage:

Logik, Grammatik (d. h. Syntax und Semantik) und – „mangels eines besseren Ausdrucks“, wie Strawson sich ausdrückt – Pragmatik (früher Rhetorik) werden heute das moderne *Trivium* genannt,¹² womit der scholastische Zuschnitt der analytischen Philosophie mit seinen Vorteilen einer wünschenswerten Strenge, aber auch mit der komplementären Gefahr einer unerwünschten Enge schlagartig zum Vorschein kommt. Sowohl aus logischen wie aus grammatischen und pragmatischen Gründen ist nun Russells verallgemeinerte Position inzwischen so stark erschüttert worden,¹³ daß sie heute selten vertreten wird.

¹⁰ Zur Kritik dieser aristotelischen Position s. vor allem K. Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues (Leiden 1973) (I. Teil: Historisch-systematische Exposition des Problems) 3–144.

¹¹ Vgl. z. B. Quine, *Methods of Logic* (New York 1950) 220.

¹² *Subject and Predicate in Logic and Grammar* (London 1974) VII.

¹³ Vgl. schon zur Kritik an dem Kern von Russells Theorie u. a. P. F. Strawson, *On referring*, in: *Mind* (1950) (dt. in: *Sprache u. Analysis, Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart*, hrsg. v. R. Bubner [1968] 63–96), *Introduction to logical Theory* (London 1952) 184 ff.; J. R. Searle, *Russell's Objections to Frege's Theory of Sense and Reference*, in: *Analysis* (1958); *Speech Acts* (Cambridge 1969) 157–162 (dt. *Sprechakte*, 235–243). Die Kritik wird meist im Hinblick auf die Adäquatheit der Beschreibungslehre für die natürliche Sprache geführt, wäh-

Das Pendel innerhalb der analytischen Philosophie ist längst in die aristotelische Richtung der individuellen Substanz umgeschlagen, und d. h. dessen, was Quinton die positiven Theorien der Substanz nennt.

Danach sind erstens Eigennamen wie „Sokrates“ nicht bloße Abkürzungen für definite Beschreibungen wie „Der Philosoph, der usw.“, und danach sind zweitens solche Beschreibungen bzw. überhaupt singuläre Termini nicht zugunsten von allgemeinen, prädikativen Termini eliminierbar. Daß Eigennamen keine Abkürzungen für definite Beschreibungen sind, impliziert, daß sie keinen Sinn haben, was jedoch nicht bedeutet, sie wären funktionslos. Die Funktion der Eigennamen aber wird jetzt als referentiell oder deiktisch aufgefaßt. Entsprechend ist die Substanzauffassung, zu der die Sprachanalyse vielfach zurückfindet, durch das Stärkerwerden der rein materiellen bzw. raum-zeitlichen und damit wieder dinghaften Komponente der Sprache gekennzeichnet. Das Gewicht sowohl der Individuation als auch der Identifikation der Substanzen (oder – wenn wir so wollen – der Dinge) wird bei ihr von dieser Komponente bzw. – aristotelisch gesprochen – von dem Hypokeimenon, von dem Subjekt und d. h. letztlich von der Materie getragen.¹⁴

Auch hier dürfte Quinton der klarste Vertreter dieser Art analytischer Philosophie sein: „Substanz in ihrem ersten Sinne als individuell“ – schreibt er – „ist Position“, nämlich Position in Raum und Zeit (28), wobei die Materie ausdrücklich als eben diese „position in space and time“ bestimmt wird (ebd.). Quinton beruft sich dabei ausdrücklich auf Aristoteles: „Die Ansicht des Aristoteles, wonach jedes konkrete Individuum sich aus gemeinsamer Form und individuierender Materie zusammensetzt,“ – schreibt er – „ist die beste klare Formulierung der positiven Theorie der individuellen Substanz“ (4).

Jedem Kenner des Aristoteles muß die scheinbare Unbekümmertheit auffallen, mit der hier 1) die Materie als Individuationsprinzip und 2) die Substanz als Zusammensetzung hingestellt wird. Einem Oxforder Sprachanalytiker wie Quinton darf man allerdings nicht Unkenntnis der Tatsache unterstellen,

rend es Russell mehr an deren Präzisierung für wissenschaftliche Zwecke gelegen war: Vgl. dazu G. Gabriel, Kennzeichnung und Präsupposition, in: Linguistische Berichte (1971) 30 f. mit Verweis auf Russell, Mr. Strawson on Referring, in: Mind (1957) 385–389.

¹⁴ „It is true of course of concepts of *spatiotemporal* things that if two instances of one such concept differ at all, then they differ spatio-temporally. But might there not be general concepts such that we could encounter and distinguish *in experience* different particular instances of those concepts, and yet such that their instances were not spatio-temporal things at all? It is true that Kant found no contradiction in the thought of forms of sensible intuition other than the spatio-temporal. But I suggest that the thought, at best, leaves us quite blank. Having, for us, no empirical content, it is, as Kant himself might say, nothing to us. As far as we are concerned, the framework of experience is spatio-temporal, and the notion of different particular instances of a general concept, encounterable and distinguishable in experience, is linked to the notion of particular items distinguishable and relatable in the spatial and temporal terms of that framework.“ (P. F. Strawson, Subject and Predicate in Logic and Grammar [London 1974] 16). Dazu paßt der logisch-positivistische Zuschnitt von Strawsons Kant-Interpretation. Seine Rekonstruktion der Kritik der reinen Vernunft in „The Bounds of Sense“ läßt die synthetischen Urteile *a priori* fallen.

daß weder die aristotelische Materie ohne weiteres als Individuationsprinzip noch die aristotelische Substanz in jeder Hinsicht als Zusammensetzung aus Form und Materie (*σύνολον*) anzusehen ist.

Wenn Quinton sich jedoch nur an diese eine – und schwächere – Interpretation des Aristoteles hält, so deshalb, weil nur sie (und nicht die stärkere Interpretation, wonach das Individuationsprinzip nicht in jeder Hinsicht die Materie als solche und Substanz im primären Sinne nicht etwas Zusammengesetztes, sondern eine ursprüngliche Einheit ist) seiner eigenen materialistischen Position entgegenkommt.

Quinton weiß sehr wohl, daß die Materie im aristotelischen Sinne, weil sie letztlich unbestimmt ist, für sich allein, etwa als *materia prima*, gar nicht die Kraft zur Individuation aufzubringen vermag. Aus diesem Grunde gibt er, trotz seiner Kritik an Russells Beschreibungslehre, der Bündeltheorie, wonach die durch Prädikate auszudrückenden allgemeinen Eigenschaften eines Dinges zusammengenommen bereits für dessen Individuation aufkommen, in einem gewissen Sinne recht – im selben Sinne nämlich, in dem dem Prinzip der Identität der Nichtzuunterscheidenden, welches ja die Individuation ebenfalls auf der eidetischen und nicht auf der positionellen Ebene sucht, recht zu geben ist. Nach Quinton ist dies der Fall, wenn man die Theorie der Nichtzuunterscheidenden so weit faßt, daß unter die verschiedenen Eigenschaften, die zwei individuelle Dinge aufweisen müssen, um als verschieden gelten zu können, auch positionelle Eigenschaften subsumiert werden können. Die Vorherrschaft der materialistischen Substanzinterpretation bleibt folglich auch so gewahrt. Allgemein wird sie von Quinton folgendermaßen charakterisiert: „Die positiven Theorien der Substanz erklären die Einheiten dieser Komplexe [Komplexe nämlich von Eigenschaften] durch deren Verbindung mit einem zusätzlichen speziellen einigenden Element“ (3). Hier führt die materialistische Konsequenz nunmehr zu einem direkten Widerspruch zur eindeutigen Auffassung des Aristoteles, d. h. also des auch für Quinton ersten und vornehmsten Repräsentanten der positiven Substanzlehre, der auch er anhängt. Denn Aristoteles hat sich ausdrücklich – und mit guten Gründen – dagegen verwahrt, das einigende Band der Substanz materialistisch – in historischer Perspektive würde man hier sagen können: demokritisch¹⁵ – als ein zusätzliches Element unter anderen anzusehen.¹⁶

Damit bin ich am Ende meiner Hinweise zum riesigen Komplex Substanz-Ding. Wie ersichtlich, sind diese Hinweise äußerst schematisch und abstrakt ausgefallen. Es fragt sich also, was sie für das Thema Verdinglichung und Metaphysik konkret hergeben. Eine Antwort auf diese Frage werde ich am Leitfaden

¹⁵ Der Rahmen der entscheidenden Aussagen (*οὐ γὰρ ἔστιν ἡ σύνθεσις οὐδ' ἡ μίξις ἐκ τούτων ὧν ἔστι σύνθεσις ἢ μίξις . . . ἀλλὰ τι δεῖ εἶναι ὁ παρὰ ταῦτά ἐστιν, εἰ ταῦθ' ἔλη, οὔτε δὲ στοιχεῖον οὔτ' ἐκ στοιχείου, ἀλλ' ἡ οὐσία: 1034 b 7 ff.*) ist eine Auseinandersetzung mit Demokrit (s. 1042 b 10 ff.).

¹⁶ Der Reismus von T. Kotarbiński stellt die logistische Fassung einer streng materialistischen Ding-Metaphysik dar. Vgl. dazu G. Künigs Ausführungen im 8. Kapitel seines Buches *Ontology and the logistic Analysis of Language* (Dordrecht-Holland 1967). Quinton selbst beruft sich auf Kotarbiński, vgl. a. a. O. 11 u. 245.

der zwei weiteren eingangs erwähnten Problemkreise – Problem der Seele und Problem des Willens – zu geben versuchen. Ich wende mich also zunächst dem zweiten Fragenkreis, dem Problem der Seele, zu. Dabei kann ich unmittelbar an den letzten Hinweis und mittelbar an die vorausgegangenen anknüpfen.

II.

Die ausdrückliche Abwehr der materialistischen Interpretation des einigenden Bandes der Substanzeigenschaften auf der Ebene der Elemente – als wäre die Einheit der Substanz ein Element unter anderen – findet sich nämlich in dem VIII. Buch der Aristotelischen Metaphysik, in dem die Begriffe δύναμις und ἐνέργεια, Wirklichkeit und Möglichkeit in einer Weise eingeführt werden, daß sich daraus ihre Anwendung auf die Definition der Seele in De Anima, Buch II, von selbst ergibt.

Zum Glück besitzen wir eine gelungene Metapher, die uns hier die Sachlage wenigstens für den Anfang leicht verständlich machen kann. Aristoteles erwähnt in diesem Buch die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Seele und Leib in Analogie zu demjenigen zwischen einem Schiff und seinem Kapitän zu verstehen. Dieser eher platonischen Interpretationsmöglichkeit, der Aristoteles in den Frühdialogen selber angehangen hatte, setzt er in De Anima nunmehr seine eigene reifere Auffassung entgegen, die man gewöhnlich in Gestalt der später im Konzil von Vienne sanktionierten Kurzformel kennt: *anima forma corporis*. Diese Formel ist allerdings nur mit Hilfe eines meist unterschlagenen Zusatzes überhaupt verstehbar, des Zusatzes nämlich, wonach die Form das Sein oder die Wirklichkeit verleiht (*forma dat esse*).

Bliebe es bei der Vorstellung der Seele als bloße Form des Körpers, dann wäre der Dualismus, der in dem Bild von der Seele als Kapitän des Schiffes anschaulich wird, gerade nicht überwunden, eher bekräftigt. Die lebende Substanz müßte nach wie vor als eine Zusammensetzung angesehen werden, und die Form selbst – anstatt das einigende Band zu sein – wäre, ganz im materialistischen Sinne von Demokrit bis Quinton, ein Element unter anderen. Mit anderen Worten: Die Formel *anima forma corporis* erklärt für sich genommen nichts. Durch die Verwendung des Wortes Form täuscht sie nur verbal über einen nach wie vor weiter bestehenden latenten Materialismus hinweg. Es ist daher kein Zufall, daß Aristoteles, wenn es ihm in diesem Zusammenhang auf Präzision ankommt, nicht mit dem platonisierenden Begriff *forma corporis*, sondern mit einem Ausdruck eigener Prägung arbeitet: Nicht εἶδος σώματος lautet dann seine eigene Formel, sondern ἐντελέχεια σώματος, genauer πρώτη ἐντελέχεια σώματος τοιοῦδι. Nicht *forma corporis*, auch nicht Wirklichkeit irgendeines Körpers wäre demnach die Seele, sondern erste Wirklichkeit eines ganz bestimmten, besonders beschaffenen, nämlich eines organischen Körpers.

Diese begriffsanalytische Präzisierung steht im Dienste des Versuches, den Dualismus von Leib und Seele mit seiner eigentümlichen Verdinglichungstendenz, die sich nachmals in der cartesischen Rede von einer *res extensa* und einer

res cogitans niederschlagen sollte, abzuwehren, um damit die Seele nicht mehr als ein Ding im Ding, als einen Fremdkörper im Körper, der darin seine fremde und entfremdende Herrschaft ausübt, kurz: als so etwas wie (die Berechtigung des etwas krassen Ausdrucks wird später einleuchten) ein sublimiertes „Klümptchen“ ansehen zu müssen.

Daß dieser Abwehrversuch des Aristoteles gelang, wird allerdings durch die übliche Umschreibung der Formel „*anima forma corporis*“ als „*anima est forma substantialis materiae primae*“ völlig verdeckt. Mit dieser bis zu Karl Rahner hin immer wieder gebrauchten Umschreibung wird die Aristotelische Definition der Seele geradezu in ihr Gegenteil verkehrt und die ohnehin für sich allein genommen nicht leicht verständliche Kurzformel des Konzils von Vienne vollends unverständlich. Denn als gänzlich unbestimmte *materia prima* würde ein Körper jeder auch nur minimalen organischen Ausstattung entbehren, die ihn überhaupt zum Leben geeignet machen könnte. Im Gegensatz zur Neuscholastik hat daher Thomas von Aquin, auf den sich noch Karl Rahner beruft,¹⁷ die Seele selbstverständlich niemals als eine *forma substantialis materiae primae* definiert, sondern – wie Aristoteles – als *actus primus corporis organici*, denn nur Organe können das Leben, dessen Wirklichkeit ja die Seele ist, möglich machen, und nur so kann der Körper mit Aristoteles als die Möglichkeit der Seele aufgefaßt werden und die Seele umgekehrt als die Wirklichkeit des Körpers. Russells Verballhornung des Substanzgedankens, als sei die Substanz so etwas wie „ein unsichtbarer Pflock, von dem Eigenschaften herabhängen wie Schinken von den Balken eines Bauernhofes“¹⁸, hält sich typischerweise an die empiristische Karikatur der Substanz, die in der neuscholastischen Definition der Seele noch weiter lebt.

¹⁷ Vgl. z. B. Geist in Welt (1957) 326: „Thomistisch besteht der Mensch nicht aus ‚Leib‘ und ‚Seele‘, sondern aus *anima* und *materia prima*, welche Scheidung wesentlich ‚meta‘-physisch ist.“ S. auch Hörer des Wortes (1941) 154 u. f.: „Was wir bisher sagten, ist nichts als der thomistische Satz: *Anima humana est forma corporis*, wobei aber *corpus* thomistisch, d. h. als *materia prima*, als die leere reale Seinsmöglichkeit zu verstehen ist.“ Der Text ist in der 2. Aufl. (1963) 154 unverändert geblieben. In seiner mittleren Schrift Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage u. K. Rahner, Das Problem der Hominisation (1961) 52 scheint Rahner bezüglich der Zuschreibung Zweifel zu haben, der Sache nach hält er aber an der Formel fest: „Nur so ist ja letztlich auch in einer christlichen Philosophie denkbar, daß die ‚*anima intellectualis*‘ ‚per se ipsam‘ Form und Act einer ‚*materia prima*‘ ist, wie in einer thomistischen Philosophie die Lehre des Wiener Konzils von der geistigen Seele als der Form des Leibes durch sich selbst interpretiert wird.“

¹⁸ Vgl. B. Russell, My Philosophical Development (London/New York 1959) 161. Zitiert nach G. Küng, a. a. O. 71. Küng kritisiert mit Recht die empiristische Auffassung der Substanz, bleibt aber dem neuscholastischen Mißverständnis verhaftet: „Russell’s picturesque description of substance typifies his – and incidentally most empiricists’ – odd conception of it. It is, he says, something like ‚an invisible peg from which properties would hang like hams from the beams of a farmhouse‘. This description is mistaken, since a substance is *not* hidden *behind* its accidents, i. e., the properties, but shows itself *in* them: accidents are *forms* of the substance. The circumstance that Russell is unfamiliar with the model of the matter-form relationship and therefore ignores individualization by inherence, explains why he so light-heartedly identifies properties with platonistic entities. From a thomistic standpoint, Russell’s conception of the ontological structure of objects is inadequate for the further reason that apart from the *acci-*

Im sprachanalytischen Umkreis kommt vor allem Gilbert Ryle das Verdienst zu, hier dadurch wieder Klarheit geschaffen zu haben, daß er (und zwar, wie sein Schüler Quinton, selber auch im Gegenzug gegen Russell¹⁹ und Quine²⁰) an die Nichteindeutigkeit in der Bedeutung des Wortes Sein als Existenz erinnert hat. Dieser Nichteindeutigkeit zufolge wird die Rede, wonach es den Körper *und* die Seele gibt – beider Existenz also in einem Atemzug genannt –, von Ryle als „zeugmatisch“ angesehen – vergleichbar etwa dem schönen deutschen Satz „Der Knabe schlug das Fenster *und* den Weg nach Hause ein“. Wie dieser Satz leidet auch die Rede, wonach es den Leib *und* die Seele gibt, nach Ryles Auffassung an einer kategorialen Verwechslung (category mistake). Mit der Aufdeckung dieses Fehlers kann Ryle – im Unterschied zu Quinton – der Aristotelischen Seelen- und damit auch Substanzlehre im Prinzip nunmehr gerecht werden. Denn bezogen auf den Leib bedeutet „existieren“ nach Aristoteles bloß „geeignet sein zum Leben“ (d. h. also Möglichkeit, Potenz, δύναμις), während bezogen auf die Seele dasselbe Wort „existieren“ etwas anderes, nämlich die Wirklichkeit eben dieser bloßen Möglichkeit bedeutet. Diese Auffassung dürfte übrigens auch biologisch zutreffen, wenn anders der Tod auch ohne organische Schäden – wie etwa beim Herzstillstand – eintreten kann.

Wer so mit Aristoteles und mit Thomas von Aquin sagt, daß die Seele die Wirklichkeit (selbstverständlich nicht einer *materia prima*, sondern) eines Körpers ist, dessen organische Beschaffenheit ja gerade Leben allererst möglich macht, kann sich der Frage des Verhältnisses zwischen Leib und Seele gegenüber nicht mehr so verhalten wie – der Vergleich stammt von Ryle selbst – ein Fremder in Oxford, der nach Besichtigung sämtlicher dort vorhandener Colleges usw. auch noch die eigentliche Universität zu sehen begehrte – als wäre sie ein nur besonders wichtiges Element unter anderen Elementen, ein Ding unter Dingen. Die eigentliche Universität Oxford: das ist ja doch nichts anderes als das wirkliche Leben der Colleges usw., ihre Seele oder ihr Wesen, wobei „Wesen“ (οὐσία) nicht nominal, sondern – wie bei „Staatswesen“ oder „Verkehrswesen“ – verbal zu verstehen ist.²¹

dental forms of a substance, there is also the *substantial form* of a thing. If both kinds of form are represented by predicate signs such as P^c , Q^c etc., two cases can be distinguished: either the predicate signs, for example P^c , stand for an accidental form, in which case the x^c in P_x^c corresponds to the substance that shows itself in the form P ; or the predicate signs stand for a substantial form, and then x^c corresponds to the *materia prima*.“ Ohne speziell auf die anima-Formel einzugehen, hat B. Lakebrink in einer Auseinandersetzung mit Karl Rahner dieses Mißverständnis gründlich ausgeräumt: Geist und Welt nach Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, hrsg. von W. Kluxen (1975) 38–71.

¹⁹ Problems of Philosophy (London 1912) 99 f. Vgl. dazu M. White, Toward Reunion in Philosophy (New York 1963) 63 f.

²⁰ On what there is, in: From a logical Point of View (Cambridge/Mass. 1952) Kap. 1.

²¹ Dieses verbal verstandene Wesen ist folglich von der traditionellen Essenz (essentia) sorgsam zu unterscheiden. Mit Recht hat G. E. M. Anscombe darauf hingewiesen, daß der Begriff der essentia, gegen den sich die meisten Angriffe auf den sog. aristotelischen Essentialismus richten dürften, bei Aristoteles selbst nicht vorkommt. (Vgl. Anscombe/Geach, Three Philosophers, 43: „English-speaking philosophers at the present day . . . would reject altogether the concepts

Zur Kennzeichnung dieses nicht-elementartigen und somit nicht dinghaften Verhältnisses zwischen Materie und Form, Leib und Seele, jeweils qua Möglichkeit und qua Wirklichkeit des Lebens, bedient sich die Metaphysik seit Aristoteles konsequenterweise auch eines Ausdrucks, der ebenso wie der Ausdruck Wirklichkeit (ἐνέργεια) nicht dem nominalen, sondern dem verbalen Bedeutungsfeld des Verhaltens entnommen wird, nämlich des Ausdrucks ἀρχή, „Herrschaft“. Daß die Seele ausdrücklich als ἀρχή, gar als ἀρχή δεσποτική des Leibes bezeichnet wird, ist – entgegen dem ersten Anschein – sogar eine zusätzliche Absicherung gegen einen Rückfall in die Dingvorstellung, die von nominalen Ausdrücken wie Seele und Leib nahegelegt wird und die es durch Einführung solcher verbaler Verhaltensbegriffe wie Wirkendsein, Herrschaft usw. gerade zu überwinden gilt. Die Vorstellung von einer fremden Herrschaft stellt sich freilich dann mit Notwendigkeit ein, wenn an der Rede von einer Seele als *forma substantialis materiae primae* festgehalten wird, denn das ganz und gar Unbestimmte der reinen Materialität kann nichts Eigenes haben, was es durch die Herrschaft irgendeines Prinzips, irgendeiner ἀρχή zu bewahren gälte. Jede Herrschaft über die *materia prima* könnte nicht umhin, Fremdherrschaft oder – um ein Wort aus einer anderen metaphysischen Tradition zu gebrauchen – Fremdbestimmung zu sein. Damit wären wir schon beim dritten Punkt, beim Problem der Freiheit und damit des Willens. Doch bevor ich damit beginne, darf ich das gemeinsame Fazit der zwei ersten Punkte im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Metaphysik und Sprachanalyse ziehen.

Analytische Gegner wie Befürworter des Substanzgedankens – seien sie wie

of ‚real definition‘, Aristotelian form, and essence, taking all these to be roughly equivalent. But we should notice that ‚essence‘ is not really a notion of Aristotle’s, and there is not even any place for it in his thought, though it was developed in later Aristotelian philosophy, which distinguished between ‚essence‘ and ‚form‘. Popularly ‚essence‘ has always seemed easier to understand than ‚form‘.“) Schon Schelling hat mit Nachdruck hervorgehoben, daß die scholastische *forma* zur Wiedergabe der aristotelischen *Usia* viel geeigneter ist als die scholastische *essentia*. Der Unterschied betrifft natürlich die scholastische Zweifelt der *forma substantialis* einerseits und der *forma essentialis* andererseits. (Vgl. Werke Bd. XI, 406: „Was in derselben [Stelle: Met. Z, 7, 1032 b 1–2] εἶδος [als πρώτη οὐσία] genannt und dem τί ἦν εἶναι gleichgesetzt wird, haben die Scholastiker durch *Form* übersetzt, ganz passend als Gegensatz des allgemeinsten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein *Dieses* ist, entferntesten Wesens, der *Materie*“, XI, 417 f.: „Die Synonymie von wesentlich und materiell . . . ist ganz sprachgemäß; denn so nennen wir den Stellvertreter auch Verweser, weil er zwar wesentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber des Amtes ist; auch aus andrem hier nicht zu Erwähnendem, z. B. dem ‚gewesen‘, ‚verwesen‘ [vom Organischen, das wieder zur bloßen *Materie* wird, gebraucht] läßt sich leicht zeigen, daß das deutsche *Wesen*, das als Hauptwort mit mehr Vorsicht gebraucht werden sollte, als von denen geschieht, die es für die aristotelische *Usia* setzen, ursprünglich und eigentlich das materielle Sein bezeichnet, wie auch Aristoteles die bloßen, das *Wesen* eines Dinges, die οὐσία im zweiten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das *Hylische* ansieht, die Differenzen dem *Actus* gleichstellt.“) Es ist nicht zu leugnen, daß Thomas von Aquin eine klarere logische Prädikationstheorie als Aristoteles hatte (vgl. Geach, a. a. O. 76); ob aber die dazu erforderliche Betonung der sog. *forma essentialis* („*homo*“) gegenüber der *forma substantialis* („*anima*“ bzw. ‚*vivere*“) in jeder Hinsicht einen Fortschritt darstellt, kann man bezweifeln. Vgl. vom Verf. Kritik und Metaphysik, in: Wiener Jahrb. für Philos. [1968]. [Zu Schellings Aristoteles-Interpretation].

Quinton Vertreter der Bündeltheorie oder aber der Inhärenztheorie – sind sich mit wenigen Ausnahmen²² darüber einig, der traditionellen Metaphysik insgesamt den Vorwurf des von ihnen so genannten „aristotelischen Essentialismus“ zu machen, womit die logische Basis dieser Metaphysik erschüttert und die Notwendigkeit eines völlig anderen, womöglich materialistischen Neubaus dokumentiert werden soll. Begründet wird dieser Vorwurf mit dem Hinweis darauf, daß die grundmetaphysische Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenzien oder zwischen wesentlichen und unwesentlichen Prädikaten (etwa zwischen dem Menschsein des Sokrates einerseits und andererseits dessen weißer Farbe) nur bei Annahme der Identität des Wesensprädikats („Mensch“) mit dem Subjekt („Sokrates“) und damit nur um den Preis der Verwechslung zweier logisch so verschiedener Dinge wie Identitätsaussage und Prädikation möglich gewesen sei. Als Folge dieser Kritik stellt sich wieder entweder die empiristisch-nominalistische Ablehnung des metaphysischen Substanz- und Wesensgedankens (und somit auch des Gedankens einer Seele im aristotelischen Sinne) ein oder aber – wie bei Quinton – seine materialistische Uminterpretation im Sinne einer dinghaften Bündeltheorie.

Nun wird spätestens seit Frege niemand mehr bestreiten wollen, daß zwischen einer Identitätsaussage wie „Sokrates ist derjenige Philosoph, der den Schierlingsbecher trank“ und selbst einer essentiellen Prädikation wie „Sokrates ist ein Mensch“ ein grundlegender logischer Unterschied besteht²³: Die erste Aussage ist umkehrbar, die zweite nicht. Aber obgleich sich so bedeutende Aristoteles-Forscher wie G. E. L. Owen in Cambridge und Christopher Kirwan in Oxford der zunächst etwa von Quine²⁴ bis zu Popper²⁵ hin völlig unphilologisch vorgetragenen logischen Kritik an dem sog. aristotelischen Essentialismus inzwischen angeschlossen haben²⁶, so hat Aristoteles m. W. doch nicht einfach be-

²² Vgl. oben Anm. 21.

²³ Vgl. immerhin Leśniewskis „Ontologie“. Darüber etwa Ch. H. Kahn in: *The Verb ‚Be‘ and its Synonyms, Part 6) The Verb ‚Be‘ in Ancient Greek: „In Leśniewskis usage, ‚x ε y‘ may take as true substitution instances ‚Socrates is wise‘, ‚Socrates is Socrates‘, ‚Socrates is the husband of Xanthippe‘, or ‚the husband of Xanthippe is wise‘. Identity (for individuals) is defined as a special case of the epsilon relation, namely the case where ‚x ε y‘ and ‚y ε x‘ are both true; and what Russell regarded as ‚a disgrace to the human race‘, the use of a single sign for predication and identity is thus in part justified“ (5).*

²⁴ Vgl. etwa *From a Logical Point of View* (Cambridge/Mass. 1964) 22, 155–158. Für die Metakritik an Quines Kritik am sog. aristotelischen Essentialismus vgl. vor allem G. E. M. Anscombe in: *Three Philosophers*, 17 (vgl. auch P. T. Geach im selben Buch, 86). Die klarste Fassung der Kritik am sog. aristotelischen Essentialismus im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen Prädikation und Identitätsaussage dürfte bei I. Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (Dordrecht-Holland 1967) vor allem 117ff., zu finden sein. Auf diese Problematik soll in einem gesonderten Aufsatz über den aristotelischen Essentialismus näher eingegangen werden.

²⁵ Vgl. Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf (1973) (Übers. v. Objective Knowledge [Oxford 1972]) 216–220, mit zahlreichen Rückverweisen auf frühere Aussagen über den Essentialismus.

²⁶ Nicht ohne die Kritik präzisiert und z. T. modifiziert zu haben. Vgl. G. E. L. Owen, *The Platonism of Aristotle*, in: *Studies on the Philosophy of Thought and Action*, ed. by P. F.

hauptet, daß zwischen dem, wofür das nominale Prädikat „Mensch“ steht – mag es auch das Wesen von Sokrates sein –, und Sokrates selbst eine Identität besteht. Was er vielmehr sagt, ist, daß das Individuum – Sokrates oder was auch immer – und die οὐσία als verbal verstandenes Wesen, und d. h. eben als Wirklichkeit oder Seele, miteinander identisch sind – womit sich gerade die Suche nach einem Element, das dann nur dinghaft sein könnte, als einigendes Band erübrigte. Zwischen einer *forma substantialis* und einer *materia prima* müßte wohl etwas Vermittelndes angenommen werden, zwischen der *materia ultima*, d. h. dem organischen Körper, und der Form oder Seele dagegen nichts. Deshalb sagt Aristoteles im erwähnten VIII. Buch der Metaphysik: ἡ ἔσχατη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἓν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ (Met. H 6, 1045 b 18–19) – beide (der organische Körper und die Seele) sind dasselbe, einmal als Möglichkeit des Lebens, zum andern als dessen Wirklichkeit. Die Frage nach einem einigenden Element zwischen Leib und Seele ist somit falsch gestellt (οὐ δὲ ἵζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα: De Anima, B 412 b 6), denn von den vielen Bedeutungen von Sein und von Einheit ist die höchste, vor- oder beherrschende (κυρίως sagt Aristoteles), die von Wirklichkeit. Kurz: Der Satz „Die Seele beherrscht den Leib wie die Wirklichkeit die Möglichkeit“ stellt wohl eine Identitätsaussage dar, aber keine prädikative Aussage wie etwa „Sokrates ist ein Mensch“, und

Strawson (Oxford 1968) 156–163; Aristotle's *Metaphysics* Books Γ, Δ, Ε, translated with Notes by Christopher Kirwan, (Oxford 1971) 100 f. Bei dieser Präzisierung bleibt die Skepsis gegenüber der Unterscheidung zwischen wesentlicher und unwesentlicher Prädikation erhalten: „The argument seems vulnerable at two points. (i) It relies on a dubious theory of predication; for even if it is possible to make sense of the distinction between essential and coincidental predications, the former are no more statements of identity than the latter are (on the origin of this confusion not much has been written, but see G. E. L. Owen, . . .“ (zitierte Stelle). Owen selbst schreibt: Die Kategorienschrift „has seized the difference between the two sorts of predicate, but it has not yet swallowed all the implications. It is still at the stage of disarming strong predication by the old plea that ‚man‘ does not stand for any individual thing. So it can still speak of such a predicate-expression as standing for something different from its subject. And thereby it avoids the embarrassments into which Aristotle is later due to fall when he decides to reject the Non-identity Assumption outright in such predications. Some of the perplexities of *Metaphysics* Z stem from this rejection, for it leads him to argue that, if we take any primary subject of discourse (καθ' αὐτὸ λεγόμενον) and say just what it is, we must be producing a statement of identity, an equation which defines the subject. And this in turn helps to persuade him that the primary subjects of discourse cannot be individuals such as Socrates, who cannot be defined but species such as man“ (159 f.). In einer Anmerkung dazu schreibt Owen: „That this is one thesis that Aristotle seriously in *Metaphysics* Z needs no arguing: it is already afoot when 1030 a 6–14 is read with Z 6. How much of it survives the argument of the later chapters is another matter“. Vgl. auch P. T. Geach, in: *Three Philosophers*, a. a. O. 76: „ . . . Aquinas affirms that ‚a horse‘ in ‚Bucephalus is a horse‘ signifies a nature, but denies that Bucephalus is being asserted to be (identical with) that nature. Aristotle was impeded from such a clear-cut solution . . .“ (s. aber auch oben Anm. 21) sowie – um nur noch einen letzten Beleg anzuführen – W. Leszl, *Metodi di analisi nella filosofia di Aristotele*, in: *Rivista di Filosofia*, Nr. 4 (1971): „Sembra che Aristotele sia, ancora una volta, portato ad assimilare una proposizione d'identità (quella intorno a cui la domanda verte) ad una proposizione comportante l'attribuzione di una proprietà ad un certo sostrato. Di fatto le due analisi non si possono assimilare l'una all'altra“.

deshalb läßt der erste Satz – anders als dieser letzte – die Frage nach der Einheit gerade nicht offen, ja sie entzieht ihr jede Berechtigung, denn die Einheit ist hier von Anfang an gegeben. Die theologischen Folgen dieser nicht dinghaften Auffassung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele als Möglichkeit und Wirklichkeit mögen problematisch sein; immerhin wurden sie von Thomas von Aquin in seinem Kommentar zum XV. Kap. des I. Korintherbriefes („Tod, wo ist dein Stachel“) mit aller Klarheit gezogen, als er schrieb: „Ohne die Auferstehung des Leibes wäre die Unsterblichkeit der Seele nicht leicht (*haud facile*), ja sogar schwierig (*immo difficile*) zu beweisen.“²⁷ Von einer logischen Verwechslung zwischen Identitätsaussage und Prädikation an der Basis der Metaphysik kann dagegen nicht die Rede sein.²⁸

III.

Was den dritten Problemkreis angeht, so stellt man sich auch hier die Sachlage zunächst unwillkürlich dinglich vor, so als wäre die Seele ein Kern, um den sich zwiebelartig Schalen als Vermögen – so etwas wie ein Potenzenkranz – lagern. Darüber ist viel gespottet worden, bis hin zur Hegelschen Rede vom Seelensack, aus dem man allerlei Dinge ziehen könne: da ist dies, da ist jenes, und da ist auch noch – so Hegel²⁹ – der Verstand oder der Wille. Hegels Spott richtete sich bezeichnenderweise jedoch unmittelbar nur auf die nacharistotelische Philosophie, deren – im Unterschied zu dem genuinen Aristotelismus, den Hegel wiederentdecken sollte – nach wie vor substantialistisch-verdinglichende Tendenz er, nicht zuletzt durch die Lehre vom spekulativen, nicht bloß prädikativen Satz, überwinden wollte. Denn hatte auch die neuzeitliche Philosophie mit ihrer Bekämpfung der *qualitates occultae* (*virtus locativa*, *virtus dormitiva* usw.) weder vor der Seele als *forma substantialis* noch vor dem Willensvermögen als *form accidentalis* haltgemacht, so vermehrte sich ihr unter der Hand wieder die Zahl der mythischen Entitäten. Für jede als okkulte Macht gestrichene Potenz traten nämlich so und so viele Akte, die man nicht im verborgenen belassen wollte, deren man durch Introspektion vielmehr sollte sehr wohl bewußt werden können. Ein Willensakt wäre demnach verursacht durch einen bewußten Gedanken, der freiwillige von unfreiwilligen Handlungen unterscheiden und jene vor diesen auszeichnen würde.³⁰

²⁷ Editio Vivès der Werke des hl. Thomas: Parisiis MDCCCLXXVI, Bd. XXI, 33, Spalte b, gegen Ende.

²⁸ Vgl. jetzt die sorgfältigen Interpretationen von H. Weidemann zu Met. Z, 6, 10, 11 sowie H 3 (Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles [1975], 80–102) unter genauer Berücksichtigung der Forschungslage (leider wird aber G. E. L. Owens in der Anmerkung 26 zitierter Aufsatz nicht berücksichtigt).

²⁹ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III (Jubiläumsausgabe, Bd. 19, 574).

³⁰ Im Anschluß an Ryle, aber auch in Auseinandersetzung mit dessen behavioristischen Tendenzen, hat A. Kenny diese Theorie in seinem Buch *Action, Emotion and Will* (London 1963)

Der schon erwähnte G. Ryle hat diese Theorie der Willensakte insgesamt als „eine Kausalhypothese“ bezeichnet, „die deswegen angenommen wurde, weil man fälschlich annahm, die Frage ‚was macht eine Körperbewegung zu einer freiwilligen?‘ sei eine Frage nach einer Ursache“³¹. Die aristotelische Frage, „Ob Menschen Lob oder Tadel verdienen, wurde infolgedessen so formuliert: ob Willensakte Wirkungen seien“³². G. Ryle hat diese Theorie der Willensakte als mentaler Ereignisse schon allein durch die offenkundig zutreffende Feststellung widerlegen können, daß die meisten freiwilligen Handlungen keineswegs „Resultate überwundener Unentschiedenheiten“ sind. Wörtlich hatte sich schon Thomas von Aquin in diesem Sinne geäußert: *dubitatio* – stellt er lapidar fest – *non est de necessitate electionis* (sonst würde Gott ja nicht frei sein können)³³.

Die Übereinstimmung ist nicht zufällig. Hinter Ryle steht Wittgenstein wie hinter Thomas Aristoteles. Mit der Unterscheidung zwischen Verben, die Dispositionen, und Verben, die Ereignisse bezeichnen, hatte aber Wittgenstein eine Dimension der Aristotelischen Lehre freigelegt, die durch die Theorie der Willensakte als mentaler Ereignisse verschüttet worden war. Nur Ereignis-Verben wie „überlegen“, „aufwachen“, „bauen“, „schmerzen“ oder „prickeln“ bezeichnen nämlich Zeit brauchende Episoden, Dispositionsverben wie „wissen“, „glauben“, „lieben“, „anstreben“ (insofern auch „wollen“) dagegen nicht³⁴. Die mangelnde Unterscheidung zwischen beiden verbalen Prädikatsarten führt übrigens nicht nur zu subtil verfehlten Willenstheorien, sondern auch – einige Etagen tiefer – zu krass unangemessenen Einzeläußerungen, ja zu regelrechten Entgleisungen – so wie man in der Boulevardpresse zur Ehrenrettung etwa eines Schauspielers zuweilen lesen kann, er habe einmal so und so viele Stunden hintereinander geliebt.

Schon allein die Tatsache, daß Wollen – oder, meinerwegen, Lieben – nicht immer und nicht primär ein zeitlich meßbarer Vorgang innerer oder äußerer Art zu sein braucht, macht deutlich, wie sehr man den lat. Ausdruck *actus* (Wirklichkeit), hinter dem gerade die Aristotelische *ἐνέργεια* steckt, verfehlen kann, wenn man die Wendung *actus voluntatis* einfach mit dem deutschen Ausdruck Willensakt wiedergibt. Nicht nur, daß *actus* (wie übrigens auch *ἐνέργεια* oder *ἐντελέχεια*) sich auf alles mögliche, was überhaupt nicht den Charakter eines dinghaft-abgrenzbaren Ereignisses, geschweige denn eines gegenständlich bewußten mentalen Ereignisses hat, beziehen kann – z. B. darauf, daß eine Rose

einer scharfen kritischen Prüfung unterzogen. Vgl. vom selben Autor auch: Thomas von Aquin über den Willen, in: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, hrsg. v. W. Kluxen (1975) 101–131.

³¹ Der Begriff des Geistes (1969) 85 (Übers. von *The Concept of Mind* [London 1948]).

³² A. a. O. 97.

³³ *Summa Theologiae*, III, 9. 18. ad 4 (utrum in Christo fuerit liberum arbitrium) ad 1.

³⁴ Vgl. etwa Wittgenstein, *Philos. Grammatik* (Schriften 4) 48–50, und Ryle, *The Concept of Mind*, Kap. 5. Für die Aristotelische Unterscheidung zwischen *κίνησις* und *ἐνέργεια* mit ihren eigentümlichen Schwierigkeiten vgl. vor allem J. L. Ackrill, *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis*, in: *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough (London/New York 1965) 121–141.

wirklich (*actu*) ist oder wirklich rot ist –: selbst der Ausdruck *actus voluntatis*, den man doch zunächst als Bezeichnung eines Ereignisses, eben eines mentalen Ereignisses würde ansehen wollen, kann etwas ganz anderes, nämlich eine Tendenz bezeichnen und damit ein Dispositionsprädikat, im Unterschied zu einem Ereignisprädikat, darstellen – so etwa wenn Thomas von Aquin knapp und bündig sagt: *actus voluntatis inclinatio quaedam est*³⁵. Beim Wollen kommt man ja in dieser echt metaphysischen Willenstheorie nicht etwa – ausgehend vom Willen – zu einer anderen Instanz wie zu einer anderen Zwiebelchale, zu einem anderen Ding. Beim Wollen wird ja der Wille nur wirklich, was er ist – so wie die Seele nichts anderes oder nichts geringeres darstellt als die Wirklichkeit dessen, wozu der Leib durch seine Organausstattung nur geeignet oder möglich ist.

Daß das Wollen nicht immer und nicht primär ein durch Introspektion ans Licht zu ziehender, von sich aus bewußter und zeitlich abgrenzbarer Willensakt ist, daß es vielmehr die Wirklichkeit einer Neigung darstellt, bedeutet, daß in der klassischen Metaphysik der *actus voluntatis* weder vom Willen noch von der Seele als Bewußtseinszentrum oder Ich wie eine Instanz von einer anderen Instanz, etwas von etwas anderem, ein Ding von einem Ding abgesetzt werden kann. Der pauschal gegen die Metaphysik erhobene Vorwurf einer substantiaalistischen Verdinglichung rennt bezüglich der Aristotelischen Metaphysik folglich auch hier nur offene Türen ein.

Mit Bezug auf die logischen und sprachlichen Grundlagen der Metaphysik ist dieser Vorwurf am schärfsten wohl von Nietzsche – bei ihm freilich zugleich als Metakritik der Sprachanalyse – artikuliert worden, und zwar auf allen von uns erwogenen Ebenen: zunächst auf der Ebene der Substanz: „In jedem Urteile“ – schreibt Nietzsche³⁶ – „steckt der ganze, volle, tiefe Glaube an Subjekt und Prädikat oder an Ursache und Wirkung (nämlich als die Behauptung, daß jede Wirkung Tätigkeit sei und daß jede Tätigkeit einen Täter voraussetze); und dieser weitere Glaube ist sogar nur ein Einzelfall des ersteren, so daß als Grundglaube der Glaube übrigbleibt, es gibt Subjekte, alles, was geschieht, verhält sich prädikativ zu irgendwelchen Subjekten.“ Dann auf der Ebene des Leibes: „Psychologische Geschichte des Begriffs ‚Subjekt‘“: – notiert weiterhin Nietzsche³⁷ – „Der Leib, das Ding, das vom Auge konstruierte Ganze, erweckt die Unterscheidung von einem Tun und einem Tuenden; der Tuende, die Ursache des Tuns, immer feiner gesagt, hat zuletzt das ‚Subjekt‘ übriggelassen.“ Schließlich auf der Ebene von Seele und Willen: „Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Tatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungerne zugestanden wird – nämlich, daß ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht, wenn ‚ich‘ will; so daß es eine Fälschung des Tatbestandes ist zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikates ‚denke‘ [oder des Prädikates ‚will‘]. Es denkt: Aber,

³⁵ Summa Theologiae, I-II, q. 6, art. 4. Der ganze Satz wird zitiert und interpretiert von A. Kenny, Thomas von Aquin über den Willen a. a. O. 109 ff.

³⁶ Werke ed. Schlechta, Bd. III, 501.

³⁷ A. a. O. Bd. III, 485.

daß dies ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine ‚unmittelbare Gewißheit‘. [Hier sieht man, daß Nietzsche die neuzeitliche Theorie der bewußten Akte im Visier hat.] Zuletzt ist schon mit diesem ‚es denkt‘ zuviel getan: Schon dies ‚es‘ enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgang selbst. Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit ‚Denken ist eine Tätigkeit, zu jeder Tätigkeit gehört einer, der tätig ist, folglich –. Ungefähr nach dem gleichen Schema suchte die ältere Atomistik zu der ‚Kraft‘, die wirkt, noch jenes Klümpchen Materie, worin sie sitzt, aus der sie heraus wirkt, das Atom; strengere Köpfe lernten endlich, ohne diesen ‚Erdenrest‘ auszukommen, und vielleicht gewöhnt man sich eines Tages daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine ‚es‘ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen.“³⁸ „Wir haben nur nach dem Vorbild des Subjekts die Dinglichkeit erfunden.“³⁹ „Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar . . .; es gehört zu unserem unlöslichen Bedürfnis . . ., beständig eine gröbere Welt von . . . Dingen zu setzen.“ Und gleich danach: „Es gibt keinen Willen.“⁴⁰

³⁸ A. a. O. Bd. II, 580 f.

³⁹ A. a. O. Bd. III, 540.

⁴⁰ Die klassische Metaphysik bleibt nicht beim negativen Resultat stehen, wonach Wille und Willensakt sich primär nicht wie Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung zueinander verhalten. Für sich allein genommen ist dieses negative Resultat mit einem die menschliche Freiheit leugnenden Behaviorismus ohne weiteres verträglich – wie denn auch Ryles Sprachkritik und Nietzsches Sprachmetakritik an der Gegentheorie der Willensakte als innerer Ereignisse behavioristisch geprägt sind. So ist nach Nietzsche die Geschichte der menschlichen Freiheit nur die Geschichte eines Irrtums gewesen, dem er in der „Fabel von der intelligiblen Freiheit“ nachgegangen ist. Und so liegt bei Ryle insofern dasselbe behavioristische Resultat vor, als die Rede davon, daß der Mensch einen Willen besitzt, nach ihm nichts anderes heißen soll, als: der Mensch kann deshalb willentliche Handlungen ausführen, weil er derartiges zuweilen tut. Daß trotz ihrer ebenfalls verhaltens- und phänomenorientierten Substanz-, Seelen- und Willenslehre es mit der klassischen Metaphysik nicht bei einem freiheitsleugnenden Behaviorismus sein Bewenden hat, läßt sich nun ohne Mühe in Anknüpfung an das Zitat aus Thomas von Aquin zeigen, das da lautete: *actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam*. Das ist nur die Hälfte des Zitats. Es geht da nämlich weiter: *procedens ab interiori principio cognoscente* (S. Th. I–II, q. 6, art. 4). Mit diesem Zusatz wird indes der Metaphysik von Willensakten als inneren Klümpchen nicht am Ende doch das Wort geredet, damit wird vielmehr auf die Dimension verwiesen, in der die Willensfreiheit zur Entfaltung kommt. Es ist die Dimension der politischen Herrschaft. Im Unterschied zur ἀρχὴ δεσποτική, welche die Verhältnisse zwischen Seele und Leib, aber auch zwischen Wollen und Wille bestimmt, regelt die ἀρχὴ πολιτική nicht nur das Verhältnis freier Bürger zueinander, sondern – dem zuvor und es begründend – das Verhältnis zwischen Verstand und Willen, *inclinatio* und *principium cognoscens*. Die sprachanalytische Philosophie hat für diese zweite Dimension neuerdings die Bezeichnung Pragmatik geprägt. Als ζῶον πολιτικόν ist der Mensch zugleich ζῶον λόγον ἔχον, sprachfähiges Wesen. Die Wiedereinführung der pragmatischen neben der semantischen Dimension der Sprache, deren Bedeutung für das Wahrheitsproblem längst erkannt ist, erweist sich aber auch als entscheidend für das Freiheitsproblem. Vor der analytischen Philosophie ist dies wohl durch Thomas v. Aquin am deutlichsten gesehen worden, und das wird ihm auch von sprachanalytischer Seite bescheinigt. So wie zur Wahrheit zweierlei gehört, nämlich die semantische Dimension der Übereinstimmung (*adaequatio rei et intellectus*) und die pragmatische Dimension des Wissens um diese Übereinstimmung (*reflexio super actum suum, per quam intellectus cognoscit adaequa-*

Aus dem Vorhergehenden dürfte – im Sinne des unterdrückten Titels „Das Ding mit dem Ding“ – wenigstens negativ das eine klargeworden sein: Die Metaphysik äußerer sowohl wie innerer Klümpchen, worüber sich der Spott von Nietzsches Logik- und Sprachkritik ergoß, ist präzise eben das, was Aristoteles beim Übergang von der nominalen Ebene der Substanzlehre in der *Kategorien-schrift* zur verbalen Ebene der *Metaphysik* überwunden hatte, um so das wankende Fundament einer Vulgärmetaphysik, auf dem die metaphysisch sich gebende Sprachanalyse – wie wir bei Quinton sahen – teilweise noch steht und an deren Adresse gerichtet der Verdinglichungsvorwurf allerdings zu Recht besteht, durch ein solideres Fundament zu ersetzen. Auf diesem Fundament steht nicht nur die Metaphysik eines Thomas von Aquin, sondern auch die eines Hegel und – am Ende des Deutschen Idealismus – noch die des ebenfalls gründlich mit Aristoteles vertrauten späten Schelling. Sie alle (Aristoteles, Thomas, Hegel, Schelling) haben das Gebäude ihrer Metaphysik gegen den verdinglichenden Druck, der – wie uns zuletzt Nietzsche zeigte – von der Prädikationsstruktur des Satzes ausgeht, abstützen müssen, ja dieses Gebäude nur bei Anwendung dieses Gegendrucks überhaupt errichten können. Das gilt im übrigen nicht nur für die Substanz-, Seelen- und Willens- oder Freiheitslehre, das gilt auch und gerade für die Gotteslehre oder für die Lehre von dem – wie Schelling sich ausdrückt – nicht bedingten, d. h. nicht dinghaften Unbedingten. Allerdings mit einigen Unterschieden. Denn während Aristoteles selbst die Ebene der Prädikation, welche die gewöhnliche Ebene der indoeuropäischen Sprachen ist, intakt läßt – er setzt ja immer zunächst λογικῶς u. d. h. beim Sprachgebrauch an – und sie an den entscheidenden Stellen nur zugunsten einer tiefer gelegenen Ebene verläßt, um etwa sagen zu können, daß Gott zwar Wesen (οὐσία, gar πρώτη οὐσία), aber als reine Wirklichkeit oder *actus purus* (οὐσία ἐνέργεια) nicht ὑπο-

tionem) – sonst verfällt man dem pragmatischen Widerspruch zu sagen: „es ist so, aber ich weiß es nicht“ –, so kann Thomas streng parallel dazu sagen, daß die Wurzel der Freiheit im Verstande ist, denn zur freien Handlung genügt nicht, ein Ziel zu haben, man muß darüber hinaus über die Angemessenheit der Handlung zum Ziel wenigstens so weit verfügen, daß, auch wenn die Handlung durch keinen Bewußtseinsakt als mentales Ereignis begleitet wird, sie auf Anfrage durch Angabe von Gründen gerechtfertigt werden kann – was Tiere, die doch auch zielbewußt handeln, ja nicht können: *Totius libertatis radix est in ratione constituta*; denn: *judicare de judicio* . . . „über sein Urteil zu urteilen – sagt Thomas –, kommt nur dem Verstande zu, der auf seine Handlungen reflektieren und so die Gründe dafür erkennen kann“. Man ist daher nicht überrascht, wenn man gerade von sprachanalytischer Seite die Vorzüge dieser metaphysischen Willenstheorie preisen hört. Die Darstellung „des hl. Thomas vom Willen als . . . der Fähigkeit, begründet zu handeln und für das eigene Handeln Gründe anzugeben, scheint mir die wesentlichen Elemente einer adäquaten Theorie des menschlichen Wollens zu enthalten . . . Wie die ‚extrovertierte‘ [so nennt Kenny die behavioristische] Tradition bestimmt sie den Willen als eine Fähigkeit zu einer bestimmten Art des Handelns; wie die ‚introvertierte‘ Tradition bestimmt sie die Art des Handelns, in deren Durchführung die Fähigkeit des Willens besteht, als ein solches, das von einer bestimmten Art des Denkens ausgeht (allerdings nicht als Gegenstand des Bewußtseins, sondern als . . . Zustand“ (A. Kenny, a. a. O.). Sie verbindet m. a. W. die Vorzüge beider Traditionen, ohne deren Nachteile, die einmal in einer materialistischen, zum andern in einer spiritualistischen Verdinglichung bestehen, zu teilen.

καίμενον, d. h. nicht passives Prädikationssubjekt sein kann, entsteht demgegenüber das sprachliche Fundament der Hegelschen Dialektik, nämlich der spekulative Satz, den Hegel mit Vorliebe am Beispiel der umkehrbaren Identitätsaussage „Gott ist das Sein“ erläutert, geradezu aus der Zertrümmerung der prädikativen Struktur nicht nur dieses, sondern überhaupt jedes Satzes – ob er prädikativ ist oder nicht. Wörtlich heißt es bei Hegel: „Die Natur . . . des Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, (wird) durch den spekulativen Satz zerstört, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, (enthält) den Gegenstoß zu jenem Verhältnis.“⁴¹ Der Preis für diese größere Radikalität ist es, daß Hegel die Metaphysik in diesem Punkt ungeschützt gegen die Angriffe der analytischen Philosophie läßt. Die Folge davon ist mit Händen zu greifen: Während die Kommunikation zwischen der sprachanalytischen und der aristotelischen Philosophie immer fruchtbarer wird, ist die Verständigung zwischen der um die Tragfähigkeit der sprachlichen Fundamente bemühten analytischen und der im oberen Stockwerk gefährlich lebenden dialektischen Philosophie kaum möglich. Die Kommunikation beschränkt sich hier weitgehend auf den Austausch von Vorwürfen: des Vorwurfs der Seichtigkeit gegen den Vorwurf heillosen logischer Verwirrung. Auf der anderen Seite bildet die wenigstens bei Aristoteles logisch abgesicherte Überwindung der Prädikationsstruktur das gemeinsame Fundament aller aristotelisch geprägten Arten von Onto-Theologie im Unterschied zur bloß ontologischen Metaphysik der sprachanalytischen Philosophie. Trotzdem kann man noch heute immer wieder hören, wer sich (z. B. in der Theologie) auf die Metaphysik einlasse, kompromittiere sich mit der Prädikationsstruktur der griechischen Sprache und damit mit der abendländischen Lebensform. Doch um diese These zu widerlegen,⁴² braucht man nicht schon gleich auf den Gott der Metaphysik, der in keinem prädikativen Satz ausdrückbar ist, zu rekurrieren. Schon das „ist“ solcher Identitätsaussagen wie „Die Seele ist der Leib (nämlich als dessen Wirklichkeit)“ oder „Das Wollen ist der Wille (nämlich als dessen Verwirklichung)“ ist – anders als die im Dinghaften verbleibende Copula des prädikativen Satzes – sprachlich nicht mehr direkt faßbar – man müßte denn (worauf Schelling in seinen großartigen Aristoteles-Interpretationen hingewiesen hat) so etwas sagen können wie „Die Seele ist (Akk.) Leib“. Pikanterweise kann man so etwas ausgerechnet – wie Schelling vermerkt: ich kann es nicht beurteilen – im Arabischen sagen, aber gerade nicht in irgendeiner indoeuropäischen Sprache.⁴³

⁴¹ Phänomenol. des Geistes, ed. Hoffmeister (1952) 51; dazu – im Zusammenhang mit der neuscholastischen Tradition bis einschließlich M. Eckhardt und Schelling –: W. Beierwaltes, *Deus est esse – esse est Deus*, in: *Platonismus und Idealismus* (1972) 44–50, 69. Die Form des prädikativen Satzes – sagt Hegel – „ist einseitig und insofern falsch“ (Enzykl., Ausg. Nikolin – Pöggeler, 1959) 62, § 31 Zusatz.

⁴² Vgl. dazu die grundsätzlichen und maßvollen Erwägungen von Ch. H. Kahn, im § 1 („The Verb *be* and the question of linguistic Relativism“) seines Werkes: *The Verb ‚Be‘ in Ancient Greek*, = Bd. 6 von *The Verb ‚Be‘ and its Synonyms*, ed. J. W. M. Verhaar (Dordrecht-Boston) 1973.

⁴³ Es „erklärt sich nur aus dieser Bedeutung, daß im Widerspruch mit allen wenigstens mir

Ich sagte zu Beginn, hinsichtlich der Frage Verdinglichung und Metaphysik würde ich mich bei den Fundamenten aufhalten, gleichsam auf den Niederungen. Ich fürchte, ich habe diese Drohung nur zu sehr wahr gemacht. Ich sagte allerdings auch, vom oberen Stockwerk aus wollte ich zum Schluß kurz Ausblick halten. Das wichtigste Wort dabei war „kurz“.

Mit der politischen Herrschaft des Verstandes über den Willen wird in der klassischen Metaphysik nur die Dimension der Freiheit eröffnet, vollendet wird sie in einem eher von der ἀρχή δεσποτική bestimmten Verhältnis, bei dem der Wille sich der Vernunft – wie der Leib der Seele – vollkommen unterwirft, und d. h. in der christlichen Metaphysik, wenn er vom Willen Gottes gar despotisch beherrscht wird. In dieser Auffassung sieht die Metaphysikkritik die der Metaphysik wirklich oder angeblich unausrottbar anhaftende Verdinglichungstendenz auf die Spitze getrieben. Der Gedanke einer Unterwerfung des menschlichen Willens unter einen wie auch immer fremden Willen sei – wie die gesamte Metaphysik – Folge der Übertragung bestimmter gesellschaftlicher, namentlich Herrschafts- und Eigentumsverhältnisse ins Jenseits. Solchen verdinglichenden Übertragungen soziomorpher oder – in anderen Fällen – technomorpher Modelle verdanke die Metaphysik sogar ihren Ursprung. Man kann auch als Antimarxist solche Thesen vertreten – siehe Ernst Topitsch⁴⁴.

Ich kann nicht mehr in eine Diskussion dieses letzten Verdinglichungsvorwurfs, der sich ebenfalls auch an die Vulgärmetaphysik hält, eintreten.⁴⁵ Ich

bekanntesten Sprachen, in welchen das Verbum *sum* den Nominativ nach sich hat, die Araber allein es mit dem Accusativ construiren“ (Werke, Bd. XIII, 229). Bereits im Jahre 1806 hatte Schelling in den Aphorismen über Naturphilosophie (a. Von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung) auf eine aktive Bedeutung der Copula hingewiesen, die sich mit der Prädikationsstruktur nicht verträgt: „Denn dieß ist der Sinn des Satzes: *Gott ist alle Dinge*, welcher lateinisch nicht sowohl durch *est res cunctae*, als vielmehr (*invita latinitate*) durch *est res cunctas* ausgedrückt werden müßte. (. . . die Dinge [werden] aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben . . .)“ (Werke, Bd. VII, 205). Um diesen aktiven Sinn kenntlich zu machen, schreibt Schelling oft die Copula mit einem großen Anfangsbuchstaben oder unterstreicht sie, oder er tut beides, so z. B. Werke Bd. XI, 585: „Das reale Verhältnis also wäre, daß Gott jenes für sich nicht Seiende *ist*, das nun, inwiefern es *ist* – nämlich auf die Weise *ist*, wie es allein sein kann – als das *ens universale*, als das Wesen, in dem alle Wesen, d. h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.“ An anderen Stellen ist es die ungewöhnliche Wortstellung, die auf die aktive Bedeutung hinweist, so z. B.: „Es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das allgemeine Wesen existiert nur, wenn das absolute Einzelwesen *es ist*“ (Werke XI, 586) (Schelling unterstreicht durch Sperrdruck). Vgl. vom Verf.: *Forma formarum* (1970) 166, *Transzendente Einbildungskraft* (1970) 40–45, *Eindeutigkeit und Variation* (1973) 198–201.

⁴⁴ Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik (1958). Vgl. auch H. Kelsen, „Gott und Staat“ und „Die hellenisch-makedonische Politik und die Politik des Aristoteles“, beide aufgenommen in: Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einl. hrsg. v. E. Topitsch (1960).

⁴⁵ Es wäre interessant zu verfolgen, wie selbst derjenige Metaphysiker, welcher das Verhältnis Gott–Mensch am entschiedensten mit Hilfe sozijuристischer Kategorien erläutert hat, nämlich Anselm von Canterbury, durch eine sorgfältige Analyse des Sprachgebrauchs den Vorrang der ontologischen Verhältnisse herausgestellt hat. Durch ein sprachanalytisches Vorgehen, das

begnüge mich mit der gleichsam dogmatischen Angabe des Resultats seitens der klassischen Metaphysik.

Da Zweifel und Unentschiedenheit – wie wir gesehen haben – zum Begriff der Freiheit nicht gehören, steht eine vollkommene Unterwerfung des Willens unter die Vernunft, und d. h. wenigstens nach der christlichen Metaphysik: unter den Willen Gottes, der menschlichen Freiheit nicht im Wege. Im Gegenteil: der freie Wille verwirklicht sich – im Sinne der Aristotelischen ἐντελέχεια als Zur-Vollendung-Gekommensein – erst dann ganz, wenn er darin unerschütterlich gegründet ist. Knechtschaft dagegen heißt vielmehr, sich dieser Herrschaft des Eigenen (οὐσία), ja des Eigensten (*intimior me meo*) gerade nicht zu unterwerfen, welche Nicht-Unterwerfung immer der Unterwerfung unter eine dann doch fremde Herrschaft (der ungebundenen Leidenschaften, der politischen Ideologien oder wessen auch immer) gleichkommt: *cum enim homo sit id, quod est secundum rationem*, – schreibt Thomas – *tunc homo est vere servus, quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo quod est rationis.*⁴⁶

sich in immerwiederkehrenden Wendungen wie „saepe dicimus“, „non incongrue dicitur“, „multo minus inusitate est locutio“, „ut si quis dicat“, „usitata est huiusmodi multum locutio“, „cum dicimus . . . non significatur“, „quoties dicitur . . . non aliud intelligitur nisi . . .“ usw. usf. verrät, gelingt es Anselm in *Cur Deus Homo* zunächst die Gottheit, dann den Gottmenschen, schließlich den gottergebenen und d. h. nach ihm den freien menschlichen Willen aus solchen verdinglichenden Verhältnissen herauszuhalten. Zunächst Gott: „Wenn dich das Wort ‚debere‘ stört und du es nicht verstehen kannst, ohne eine Verpflichtung mitzudenken, bedenke: wie es zutrifft, daß die Prädikate ‚Können‘, ‚Nicht-Können‘ und ‚Notwendig‘ manchmal gebraucht werden (aliquando dici), nicht weil sie in den Dingen sind, von denen sie ausgesagt werden, sondern weil sie in einem Anderen sind: so auch ‚debere‘.“ Die Vergleiche aus dem alltäglichen Sprachgebrauch häufen sich: „ . . . wie wenn wir sagen: dieser Mensch kann besiegt werden, anstelle von: jemand kann ihn besiegen, und: ille non potest vinci; pro: nullus illum vincere potest.“ Oder: Wenn wir sagen, *debere pauperibus a divitibus eleemosynam accipere*, in Wirklichkeit meint man nicht, daß die Armen Almosen von den Reichen empfangen müssen, sondern umgekehrt, daß die Reichen sie ihnen geben sollen, worauf dann die Anwendung auf Gott folgt: „Von Gott heißt es auch, daß er alles beherrschen muß, nicht weil er irgend schuldig, sondern weil ihm alles unterworfen sein muß; und er soll tun, was er will, weil, was er will, sein muß.“ Dem naheliegenden Einwand, das Verhältnis sei dann doch nach dem Modell eines Despoten konzipiert, dessen Willen bestimmt, was gerecht heißen soll, begegnet Anselm ebenfalls in Anhalt an den Sprachgebrauch so, daß er die Diskussion um die verschiedenen Arten von „Wenn-dann“-Sätzen vorweg- bzw. aufnimmt. Der Satz „Wenn Gott lügen will, dann ist Lügen gerecht“ ist demnach entweder im Sinne eines kontrafaktischen Wenn-Satzes zu verstehen (*cum ergo dicitur „si Deus vult mentiri“ non est aliud quam: si Deus est talis naturae*) oder aber so (*nisi ita intelligatur*), daß sowohl der Wenn-Satz als auch der Dann-Satz beide falsch sind, was aussagenlogisch bekanntlich ebenfalls einen wahren Gesamtsatz ergibt (*sicut cum de duobus impossibilibus dicimus: si hoc est, illud est; quia nec hoc nec illud est. Ut si quis dicat: si aqua est sica, et ignis est humidus; neutrum enim verum est“* (*Cur Deus Homo*, 1970, 44)). Der ontologische und nicht etwa rechts- bzw. sozialpositivistische Sinn des Satzes: „Auch von Gott sagt man, daß er tun soll, was er will, denn was er will, soll sein“ ist damit gesichert. Und dasselbe gilt für den Willen des Gottmenschen (*Dominus itaque Jesus . . . debuit facere quod facit, quia quod voluit fieri debuit; et non debuit facere quia non ex debito*) als auch für den Willen des Menschen (*ita quando vult aliqua creatura facere quod suum est facere, dicitur debere facere, quia quod ipsa vult debet esse*). Die ontologische Fundierung der sozijuistischen Verhältnisse erscheint so bereits bei Anselm, wie später bei Thomas, als ein Werk der Freiheit.

⁴⁶ In *Epist. ad Rom.*, ed. Vivès, Bd. XX (*Rom MDCCCXXVI*) 469, Spalte a. Zur thomisti-

Diese Metaphysik steht gewiß nicht im Dienste einer künftigen herrschafts- und (ἀρχή) prinzipienfreien Kommunikation. Insofern stellt sie zweifelsohne eine große Herausforderung an den Zeitgeist dar. Dieser Herausforderung dadurch auszuweichen, daß man sich etwa auf die Bibel zurückzieht, würde dabei wenig helfen, denn auch in der Bibel wimmelt es – wie in der Metaphysik – geradezu von solchen despotischen Herrschaftsverhältnissen, die gelegentlich ebenfalls auch gar als der Wille Gottes hingestellt werden: Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι . . . τοῖς δεσπότηταις . . . οὕτως . . . τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.⁴⁷

Man kann zwar solche biblischen Aussagen auf das Konto noch zu überwindender dinghafter sozialer Verhältnisse schreiben, denen schon die Urgemeinde verhaftet war – und sollte, was dann übrigbliebe, auf eine Postkarte – inzwischen vielleicht schon auf eine Briefmarke – gehen. Man kann aber auch diese Herausforderung im Denken aushalten, bis sich zeigt, daß das soziomorphe Modell nicht den Maßstab zur Beurteilung einer Sache abgibt, die nicht dinglich ist und daher nicht verdinglichend sein kann. Ebenso wenig wie die der ἀρχή πολιτική zuzuordnende und daher gerade versachlichende Tugend der Gerechtigkeit, die die juristischen Verhältnisse zwischen Fremden – etwa die Eigentumsverhältnisse zwischen Eheleuten als Vertragspartnern – regelt, die von der Metaphysik her vielmehr der ἀρχή δεσποτική zuzuordnende Tugend der Liebe – mag das Familienrecht noch so fortschrittlich sein – ganz entbehrlich macht. Für die Liebe, die ein Wesensmoment jedes geglückten Menschenlebens ausmacht, gilt, was nach Aristoteles für die Glückseligkeit überhaupt gilt: als Verwirklichung der Tugend und damit der Freiheit ist die Glückseligkeit – sagt er ausdrücklich – kein κτῆμα, d. h. kein Ding, das man einfach besitzen kann: ἐνέργεια [ὄν] οὐχ ὑπάρχει ὡσερ κτῆμα τι.⁴⁸ Und so hat es die Herrschaft der ἀρχή δεσποτική, worin die metaphysische Glückseligkeit, der *amor Dei intellectualis*, liegt, weniger mit irgendwelchen herrschenden Besitzverhältnissen zu tun als mit der Herrlichkeit Gottes.⁴⁹ Neuerdings kann man hier und da eine deutliche Distanzierung seitens der Theologie von dieser angeblich verdinglichenden Metaphysik

schen Freiheitslehre vgl. jetzt vor allem A. Zimmermann, Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin 1274/1974, hrsg. v. L. Oeing-Hanhoff (1974) 125–161.

⁴⁷ I Petr. 2, 18, 15.

⁴⁸ Nikomach. Ethik, 9, 1169 b 30.

⁴⁹ Vgl. H. Urs v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III, 1. Teil (Im Raum der Metaphysik) (1965) 21: „Bevor Ästhetik im späten Rationalismus (Baumgarten) und im Kritizismus (Kant) zu einer regional eingeschränkten Wissenschaft gemacht wurde, war sie – aufs Ganze der Überlieferung hin angeschaut – ein Aspekt der Metaphysik als der Wissenschaft vom Sein des Seienden, und sofern mit Sein das letztbegründende der Weltvielfalt gemeint war, war Metaphysik untrennbar von Theologie. Wie nun das vergängliche, fragmentarisch feststellbare Wahre und Gute der Welt, um verstehbar zu sein, verankert wurde in einem unvergänglich-ganzhaften Wahren und Guten, so auch das ereignishaft aufblitzende Schöne in einer unvergänglichen absoluten Schönheit, die in den heilen ἀρχαί des Seins – bei den ‚Göttern‘, beim ‚Göttlichen‘, bei ‚Gott‘ – beheimatet ist.“

feststellen. Ob diese Entwicklung theologisch zu beklagen oder zu begrüßen ist, weiß ich nicht. Philosophisch ist sie aus den genannten Gründen etwas verwunderlich. Auch zu dieser Verwunderung hätte der Titel „Das Ding mit dem Ding“ besser gepaßt.