

Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik*

Von Ludger HONNEFELDER (Berlin)

Wenn Metaphysik in einem ausgezeichneten Sinn von Philosophie jenes Fragen ist, das als solches alles umfaßt und deshalb seine eigenen Voraussetzungen einbezieht, ist die Bestreitung ihrer Möglichkeit dazu verurteilt, selbst zu sein, was sie bestreitet. Nur der gänzliche Verzicht auf solches Fragen entzieht sich dem Widerspruch, so daß sinnvoll die Frage nur sein kann, *wie* Metaphysik möglich ist, nicht, *ob* sie möglich ist. Freilich schließt dies zweierlei schon ein: daß Metaphysik gekennzeichnet ist durch die Art ihres Fragens, nicht durch eine bestimmte Form der Antwort, daß aber umgekehrt die Bestimmung der Frage schon eine Antwort einschließt oder zumindest vorzeichnet. Die Frage nach dem *Wie* ihrer Möglichkeit läßt sich deshalb nicht jenseits ihrer geschichtlichen Entwürfe prüfen, sondern nur in der Form, daß man in den geschichtlichen Gang ihrer Entwicklung eintritt und selbst Metaphysik betreibt. Dies aber bedeutet zwangsläufig zugleich Kritik der Metaphysik.

Eine Spannung, die den Gang der Metaphysik von ihrem Anfang an bestimmt und die Frage nach dem *Wie* ihrer Möglichkeit bis heute beherrscht, ist die zwischen ihrem Verständnis als Lehre vom Transzendenten und ihrer Auffassung als Lehre vom Transzendentalen. Bestimmt sich Seiendes *als Seiendes* von einem ersten, weil ausgezeichnet Seienden oder einem ersten, weil als allgemein erkannten Seienden her? Kann das, was im allgemeinen Sinn Seiendes ist, nur auf Grund der Vorerkenntnis des im ausgezeichneten Sinn Seienden erkannt werden oder ist nicht vielmehr das ausgezeichnet Seiende als das unsere Erfahrung Übersteigende, wenn überhaupt, so nur bestimmbar, sofern uns Seiendes in einem übergreifend allgemeinen Sinn erschlossen ist? Ist Metaphysik, in einem sehr weiten Sinn der Termini verstanden, Lehre vom Transzendenten oder Lehre vom Transzendentalen oder ist sie das jeweils eine nur, weil und sofern sie das jeweils andere ist? Ist sie Theologie oder Ontologie oder eben jene charakteristische Verbindung von beidem, die Heidegger Ontotheologie nennt?

Schon in ihrer frühen Formulierung in Platons Phaidon begegnet die Frage der Metaphysik als die Doppelfrage: was das Seiende als Seiendes ist und warum es das ist und sein kann, was es ist.¹ Wenn das empirisch Seiende und seine Erkenntnis das

* Text eines Vortrags, der in der Philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft am 8. Oktober 1984 in Regensburg gehalten wurde.

¹ Vgl. Platon, Phaidon, bes. 78b-80d, 95a-107b; vgl. dazu H. Wagner, Platons Phaedo und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft (Phaedo 99D-107B), in: ders., Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen, hg. von K. Bärthlein und W. Flach (1980) 175-189.

zu Begründende und ihr Grund das eigentlich und wahrhaft Seiende ist, muß bestimmt werden, was das eigentlich Seiende ist, um den Sinn des Seienden im allgemeinen zu begreifen. Metaphysik fragt nach dem Grund und der Einheit des Mannigfaltigen und seiner Erkenntnis, und zwar nach einem Grund, der zugleich sich selbst und das von ihm Abhängige zu begründen vermag.² Die Lösung, die Platon vorschlägt, läßt beide Fragen zusammenfallen: Die Ideen als das Allgemeine sind selbst Seiendes, und zwar das eigentlich Seiende ‚jenseits‘ des sinnlich Erfahrbaren. Metaphysik ist Lehre vom transzendenten, ausgezeichneten Seienden; nur als solche ist sie Lehre von dem im allgemeinen Seienden.

Was die von Platon selbst diskutierte Aporie dieser Antwort bereits anzeigt, findet im weiteren Gang der geschichtlichen Entwicklung seine Bestätigung: Metaphysik ist nur in Form einer Entfaltung der in der Doppelfrage gelegenen Spannung möglich, nicht als deren Aufhebung. Die Selbstbegründung des Wissens vom Seienden fordert seine Selbsteinschränkung. Nur in diesem Doppelmoment lassen sich Frage und Antwort nach der Möglichkeit der Metaphysik formulieren.³ In charakteristischer Weise trennt deshalb Aristoteles die Frage nach dem $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$, dem Seienden als Seiendem, von der Frage nach den ersten Prinzipien und Ursachen des Seienden und der Frage nach dem im ausgezeichneten Sinn Seienden, der $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, dem ersten Seienden, um zugleich diese drei Fragen wiederum in einen Zusammenhang zu bringen. Wie dieser Zusammenhang letztlich zu bestimmen ist, bleibt freilich in den hinterlassenen Schriften des Aristoteles in einer letzten Schwebelage.⁴ Wenn „Seiendes“ vielfältig ausgesagt wird, kann der Sinn des Seienden als solchem nur vom Sinn des erstlich Seienden her bestimmt werden. Was aber ist das erstlich Seiende? Ist es ein Grund, der seinerseits Seiendes und als solches – sei es in der Weise der Substanz oder des göttlich Seienden – transzendent ist oder ein Grund, der nicht anders ist als im Begründeten selbst?⁵ Oder aber ist noch einmal zwischen einem im Begründeten selbst aufgehenden Grund und einer für sich seienden transzendenten Ursache zu unterscheiden?⁶

I.

Virulent wird die von Aristoteles hinterlassene Frage in dem auf die Wiederentdeckung der aristotelischen Metaphysik im lateinischen Westen folgenden ‚zwei-

² Vgl. F. Kaulbach, Einführung in die Metaphysik (1972) 27.

³ Das Doppelmoment, das H. Wagner (Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis [1953] 208) für die neuzeitliche Metaphysik herausstellt, dürfte in einem weiteren Sinn für die gesamte Geschichte der Metaphysik gelten.

⁴ Vgl. die neuerlichen Überblicke über den Stand der Forschung bei Th. Kobusch, Art. Metaphysik II. Aristoteles, in: Hist. Wörterb. Philos., hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 5 (1980) 1188–1196 und H. Flashar, Aristoteles, in: Grundriß der Geschichte der Philosophie, begr. von F. Ueberweg, Bd. 3: Ältere Akademie-Aristoteles-Peripatos, hg. von H. Flashar (1983) 376–389.

⁵ Zur Sache vgl. H. Wagner, Philosophie und Reflexion (²1967) 418.

⁶ So bei Thomas von Aquin, Met., proem.

ten Anfang⁷ der Metaphysik im 12./13. Jahrhundert.⁷ Auch jetzt ist der Rekurs auf ein erstes, ausgezeichnet Seiendes das entscheidende Problem.⁸ Wenn weder wie bei Heinrich von Gent von einer Erkenntnis durch eine eingeborene Idee noch wie bei Thomas von Aquin von einer Vorerkenntnis des ersten Seienden im Rahmen der Physik ausgegangen werden kann, verliert der Versuch, den Sinn von „Seiendem“ durch Attribution auf das erste Seiende zu bestimmen, sein Fundament. Eine eingeborene Idee ist aber durch die aristotelische These vom Ausgang aller Erkenntnis von der Sinneserfahrung ausgeschlossen, ein Rückgriff auf die Physik, wie ihn Averroes und auf andere Weise dann Thomas in dem für sein Metaphysikkonzept konstitutiven Separationsurteil vornimmt,⁹ widerspricht dem von Aristoteles geforderten Primat der Metaphysik. Gerät aber das Wissen vom ausgezeichnet Seienden in die Krise, muß Metaphysik ihre Fragestellung umkehren. Die Erkenntnis, daß das Erste nicht das Ersterkannte ist, zwingt sie zur *Vernunftkritik*, der Versuch, sich angesichts dieser Differenz als erste Philosophie zu behaupten, zur Konzipierung als *Transzendentalwissenschaft*.

Der Autor, bei dem dies geschieht und dessen Metaphysikverständnis über Francisco Suarez und Christian Wolff für die Gestalt der neuzeitlichen Metaphysik maßgeblich wird, ist *Johannes Duns Scotus*. Zur zweiten Generation der Aristoteles-Rezeption gehörig, sieht Scotus deutlicher als seine Vorgänger, daß es einer Vernunftkritik bedarf, um sowohl die überschwenglichen als auch die skeptischen Auslegungen des in der aristotelischen Metaphysik gelegenen Anspruchs zurückzuweisen:¹⁰ Wäre unser Verstand seiner Natur nach auf das Was der sinnlich erfahrbaren Dinge eingeschränkt, wäre Erkenntnis von Transzendtem, selbst im Modus von Offenbarung, unmöglich. Wäre Seiendes in seiner gesamten Erstreckung natürlicherweise zu kennen, wäre das göttlich Seiende in einer für unser Erstreben des letzten Zieles hinlänglichen Weise erreichbar und damit Offenbarung überflüssig. Eine solche Erkenntnis des göttlichen Seienden ist aber nicht nur faktisch, sondern der Sache nach unmöglich. Denn Gott gehört nicht zu den naturhaft unseren Verstand bewegenden Gegenständen. Seine Transzendenz ist nicht in erster Linie die eines kosmologischen *primum movens*, sondern die eines frei wollenden Ersten. Ein solches „*objectum voluntarium*“ ist aber nicht im Rahmen der Physik erkennbar wie ein notwendig handelnder unbewegter Bewegter. Was a fortiori vom göttlichen Seienden gilt, trifft auch auf die als solche von uns nicht erkennbare Substanz zu. Sollen Gott und die Substanz erkennbar sein, so

⁷ Vgl. dazu den Überblick bei A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen* (1965).

⁸ Vgl. dazu und zum folgenden L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (1979).

⁹ Vgl. L.-B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas* (In de Trinitate, q. 5, a. 3), in: ders., *Philosophie et spiritualité* (Paris 1963) 87-124; W. Kluxen, *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters* (1972) 209f.; H. Weidemann, *Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles* (1975) 28ff., 43-46, 76; L. Oeing-Hanhoff, *Art. Metaphysik IV. Thomas von Aquin*, in: *Hist. Wörterb. Philos. (Anm. 4)* 1217-1226.

¹⁰ Vgl. L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 55-98.

nur im Horizont eines das ausgezeichnet Seiende wie das von ihm abhängige Seiende umfassenden commune. Vor die Frage nach der Beweisbarkeit des ausgezeichnet Seienden schiebt sich die Frage seiner Erkennbarkeit, ja seiner Denkbarkeit.¹¹ Ist ein Begriff möglich, durch den das ausgezeichnet Seiende überhaupt gedacht werden kann? Diese Frage führt – wie am Problem der Erkennbarkeit der Substanz deutlich wird – zu der Frage zurück, in welcher Weise das Ganze überhaupt gedacht und die Einheit der Erfahrung gewahrt werden kann.¹²

Was natürlicherweise erkennbar ist, so lautet das Ergebnis der scotischen Vernunftkritik, ist „Seiendes“ (ens) als „einzelner Erkennungsinhalt“ (aliquid unum intelligibile in se), nämlich als Begriff, der von den sinnlich erfahrbaren Seienden aus abstraktiv gewonnen werden kann, diese Seienden aber nur als „seiend“ erfaßt, d. h. seinem Gehalt nach allen weiteren Bestimmungen gegenüber indifferent ist. „Erstes Objekt unseres Verstandes in der Ordnung der Angemessenheit“ kann nicht ein einzelnes Seiendes sein, das durch seine virtuelle Kausalität alle anderen Erkenntnisinhalte hervorruft, sondern nur die gemeinsame Bestimmtheit „Seiendes“, sofern sie im Begriff erfaßt ist.¹³

Damit ist die Möglichkeit jener Metaphysik eröffnet, die Aristoteles – hier folgt Scotus der Auslegung Avicennas – in Met. IV, 1 – intendiert hat. Sie ist „erste Wissenschaft“ nur als Wissen von einem „Ersten“ nicht im Sinn eines ausgezeichneten, ersten Seienden, sondern einer ersten, gemeinsamen Bestimmtheit „Seiend“, und zwar dies auch nur, insoweit diese Bestimmtheit in einem unserer natürlichen Erkenntnis erreichbaren Begriff erfaßbar ist.¹⁴ Metaphysik ist – und damit fällt der bedeutungs- und folgenreiche Ausdruck historisch zum ersten Mal – „scientia transcendens“, Transzendentalwissenschaft. Denn sie handelt „de transcendentibus“, nämlich über das Wissen von der die Kategorien übersteigenden ratio des „Seienden“ und den ihr als solcher, also ebenso kategorientranszendent zukommenden Eigenschaften.¹⁵ Dazu gehören nicht nur die traditionellen konvertiblen Transzendentalien, sondern – neben den reinen Vollkommenheiten – die dem „Seienden“ disjunktiv, nämlich in Form sich ausschließender Bestimmungen zukommenden Eigenschaften.

Da Metaphysik ihren Gegenstand nur als das in allem Gewußten enthaltene Wissen von „Seiendem“ erfaßt, kann sie freilich diese disjunktiven Eigenschaften nicht aus dem „Seienden“ ableiten, sondern nur durch einen vom jeweiligen unvollkommenen Glied einer jeden Disjunktion ausgehenden Beweis als ein dem Seienden „als solchen“ zukommendes Paar aufzeigen.¹⁶ Sie kann weder von einer

¹¹ Zur Radikalisierung der Frage nach der Denkbarkeit Gottes in der neuzeitlichen Philosophie vgl. H. Krings, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: Phil. Jahrb. 77 (1970) 225 ff.

¹² Vgl. L. Honnefelder, Ens (Anm. 8) 343–365.

¹³ Vgl. Johannes Duns Scotus, Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 124, ed. Vat. III 76f.; vgl. dazu L. Honnefelder, Ens (Anm. 8) 63–98.

¹⁴ Vgl. ebd. 99–143.

¹⁵ Vgl. Johannes Duns Scotus, Met. prol. n. 5 u. I q. 1 n. 47, ed. Viv. VII 4f., 35f.; vgl. dazu L. Honnefelder, Ens (Anm. 8) 109–112, 123–125, 132, 399f., 403–405.

¹⁶ Vgl. dazu und zum folgenden A. B. Wolter, The Transcendentals and Their Function in the

Erkenntnis des transzendenten göttlichen Seienden noch von einem positiv gefüllten Begriff des Seienden ausgehen, um alle ihm zukommenden Eigenschaften a priori abzuleiten. Über eine solche apriorisch-deduktive Wissenschaft, eine *scientia propter quid*, in Form einer „*theologia in se*“ oder einer „*metaphysica in se*“ verfügte nur ein göttlicher Verstand. Deshalb kann unsere Metaphysik als aposteriorische *demonstratio quia* vom transzendenten Seienden nur handeln, indem sie vom transzendentalen, nämlich transkategorialen „Seienden“ und seinen Bestimmungen handelt.¹⁷

Wenn aber die Lehre vom Transzendenten nur auf dem Boden einer Lehre vom Transzendentalen möglich ist, muß dann nicht zwischen beiden unterschieden werden und der speziellen eine allgemeine Metaphysik voraufgehen? Daß die frühe Neuzeit diesen Gedanken im weiteren Verlauf der Entwicklung erörtert, zeigt ihren Zusammenhang mit dem scotischen Metaphysikverständnis. Scotus stößt nämlich selbst bereits auf die Möglichkeit einer solchen Trennung, um freilich dann zu zeigen, daß sie das komplexe Ineinander der beiden Fragen unangemessen aufteilt. Wenn wir das unendliche Seiende nur insofern erkennen können, als wir aposteriorisch nachzuweisen vermögen, daß der transzendentalen Bestimmung „Seiendes“ disjunktiv die Bestimmung „endlich – unendlich“ zukommt, fallen spezielle und allgemeine Metaphysik, Lehre von Transzendenten und Lehre vom Transzendentalen zusammen.¹⁸

Dieser neue Begriff der Metaphysik als einer *scientia transcendens*, den Scotus selbst für die radikale Einlösung des Anspruchs hält, der im aristotelischen Metaphysikbegriff selbst formuliert ist, kann sich nicht anders denn als Resultat einer Vernunftkritik einstellen: Wenn die Metaphysik weder als die apriorisch-deduktive Wissenschaft eines göttlichen Verstandes erwartet noch auf Vorerkenntnis durch Physik gegründet werden kann – im ersten Fall beansprucht sie zuviel, im zweiten Fall erreicht sie zu wenig –, hängt ihre Möglichkeit zuvorderst an dem Nachweis, daß unser Verstand in der Lage ist, einen Begriff von *ens* oder *res* zu denken, der nicht mit dem kategorial bestimmten Seienden unserer sinnlichen Erfahrung untrennbar zusammenfällt. Bezeichnenderweise führt Scotus diesen Nachweis durch eine „*resolutio*“ unserer distinkten Begriffe, als deren Letztes sich ein in allen washeitlichen Begriffen enthaltener „erster distinkt erkennbarer Begriff“ (*primus conceptus distincte conceptibilis*)¹⁹ einstellt, in dem nur mehr jenes schlechthin einfache Moment erfaßt ist, jene „*certitudo*“,²⁰ die in jedem

Metaphysics of Duns Scotus (St. Bonaventure 1946) 128-161; L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 109-111, 123f., 128f., 132, 141, 325, 356, 403f., 419, 423; ferner ders., *Scientia transcendens*, Untersuchungen zur formalen Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Phil. Habil. Bonn 1980) 1-203.

¹⁷ Vgl. dazu näher L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 125-133, 319, 404.

¹⁸ Vgl. Johannes Duns Scotus, *Met. I q. 1 nn. 47-48*, ed. Viv. VII 35f., vgl. dazu L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 109-112.

¹⁹ Johannes Duns Scotus, *Ord. I d 3 p. 1 q. 1-2 n. 80*, ed. Vat. III 54f.; vgl. dazu L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 151-160.

²⁰ Vgl. etwa *Ord. ebd. n. 28*, ed. Vat. III 18; dazu L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 286ff.

prädikativen Begriff ausgesagt wird und die als solche stets ganz oder gar nicht erfaßt wird, nämlich Begriff von „Seiendem“, von Etwas überhaupt zu sein.

Nur wenn gezeigt werden kann, daß in jeder kategorial bestimmenden Erkenntnis das betreffende Seiende, sofern es überhaupt erkannt wird, als „Seiendes“ erkannt wird, läßt sich die Einheit unserer Erkenntnis von Welt erklären. Der ‚Überstieg‘ ist ein ‚Rückstieg‘ in die Präsupposition, die jedes Wissen von Welt enthält. Wie Scotus in einer detaillierten Analyse unserer Prädikationsweisen zeigt, läßt sich die Einheit des Begriffs „Seiendes“ nur als die komplexe Einheit eines Beziehungsgeflechts von in-quid und in-quala erfolgenden, von washeitlich-prädikativer und denominativer Prädikation von „Seiendem“ begreifen. Gerade in dieser Beziehung zeigt sich die später in der Regel als Gattungsgemeinschaft mißverstandene univoke Prädikation des Begriffs.²¹ Die als Alternative sich anbietende Analogie setzt für den Sinn von Seienden eine Vorerkenntnis des ausgezeichnet Seienden an, deren Möglichkeit erst zu erbringen ist. Diese wird nach Scotus allein dann erreicht, wenn an die Stelle des ontotheologischen Ansatzes einer Substanzmetaphysik der ontologische Ansatz einer Frage nach der in allen prädikativen Aussagen vorausgesetzten ratio entis tritt.

Die begriffliche Erkenntnis dieser ratio hat einen Charakter völlig eigener Art. Wenn sie nur jenes „erste“ Moment festhält, das in allen washeitlich näher bestimmenden Begriffen enthalten ist, nämlich Erkenntnis von ‚Etwas überhaupt‘ zu sein, kommt ihm ein – wie Heidegger in seiner Habilitationsschrift formuliert – „Letztheitscharakter“ zu.²² Alles wird ‚als Seiendes‘ erkannt, doch „Seiendes“ kann selbst nicht noch einmal ‚als ein ...‘ erkannt werden. Es ist – um noch einmal Heidegger zu zitieren – jene „bestimmteste Bestimmtheit“ die „den Gesamtsinn der Gegenstandssphäre überhaupt, das sich durchhaltende Moment im Gegenständlichen“²³ angibt, selbst aber nur resolutiv als das letzte, durch alle anderen Momente „rein Bestimmbare“ und in bezug auf alle nähere Bestimmtheit unbestimmte Moment bestimmt werden kann.²⁴

Was dieses in der Prädikationsanalyse sich zeigende letzte Moment als solches besagt, kann nach Scotus nur durch seine Abhebung vom Gegenteil des Nichtseienden weiter verdeutlicht werden: Als Seiendes bezeichnen wir im weitesten Sinne alles das, was nicht nichts ist und das ist dasjenige, dem sowohl das Sein im Denken als das Sein außerhalb des Denkens nicht widerstreitet (ens est hoc, cui non repugnat esse).²⁵ Der Sinn dieser Formel will genau bedacht sein: Von Seiendem sprechen wir nur in bezug auf den Akt der aktuellen Existenz, nämlich als von dem, was ist oder zumindest sein kann. Vom Akt der Existenz sprechen wir nur in bezug

²¹ Vgl. ausführlicher L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 286–343.

²² M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916) (= Gesamtausgabe I. Abt., Bd. 1) (1978) 26 (216); vgl. dazu L. Honnefelder, *Art. Duns Scotus/Scotismus II. Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh.*, in: *Theol. Realenz.* Bd. 9, 234–237.

²³ M. Heidegger, a. a. O. 24 (214f.).

²⁴ Vgl. näher L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 144–160, 382, 423–425, 429f.

²⁵ *Ord. IV d. 1 q. 2 n. 8*, ed. Viv. XVI 108; vgl. näher L. Honnefelder, *Die Lehre von der doppelten ratio entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*, in: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, *Studia scholastico-scotistica* 5 (Rom 1972) 661–671.

auf eine identifizierbare und spezifizierbare Entität, nämlich auf etwas, das eine, wie es an einer Stelle heißt, *ratio subiecti* hat, d. h. was ein dinghaftes, durch – mit Strawson zu sprechen²⁶ – sortale Prädikate bestimmbares Was ist. Die Formel sagt nicht, „Seiendes“ sei identisch mit Wassein oder Möglichsein. Sie ist eine Aussage über die in allen prädikativen Aussagen enthaltene *ratio* und sie verdeutlicht diese *ratio*, indem sie die Beziehung zwischen dem subjekthaften Was und dem von ihm ausgesagten Akt der Existenz *formal* bestimmt.²⁷ Das hier und jetzt aktuell existierende Seiende kann nur intuitiv „schauend“, d. h. im unmittelbaren, allein ostensiv zu verdeutlichenden Hier und Jetzt erkannt werden. Begriffen werden kann es nur im Umweg über das „Was“, nämlich als Etwas, das existiert.²⁸

Was aber existiert hier und jetzt? Zumindest läßt sich darauf antworten: Dasjenige existiert nicht, das aufgrund seiner prädikativen Bestimmungen gar nicht, nämlich in keiner Welt, existieren kann. Der zweifache Sinn von Seiendem als solchem, wie er im synonymen Gebrauch von *ens* und *res* zum Ausdruck kommt, wird also *formal* bestimmt, indem die zwischen den beiden Bedeutungen von „Seiendem“, nämlich Existenz und Washeit, bestehende Beziehung *modal* expliziert wird. Was ist, muß zumindest sein können. Ob und warum es sein kann, ergibt sich aus seiner im Begriff erfaßbaren Washeit. Denn das, was aufgrund seiner inhaltlichen Momente kein Was sein kann, kann auch nicht existieren. Im Unterschied zu dem nur hier und jetzt intuitiv erkennbaren aktuell Existierenden kann die Washeit in ihrer inneren Möglichkeit und damit in ihrer Nichtrepugnanz zur aktuellen Existenz im Begriff erfaßt werden.²⁹

Metaphysik, so besagt die Konsequenz dieses Ansatzes, ist nichts anderes als diese formale und modale Bestimmung des „Seienden“, freilich nur auf dem Weg einer *resolutio* unserer Erkenntnis und einer *aposteriorisch-reduktiv* die disjunktiven transzendentalen Bestimmungen des Seienden nachweisenden *demonstratio quia*, nicht einer *apriorisch-deduktiv* verfahrenen *demonstratio propter quid*. Metaphysik ist nur noch Transzendentalwissenschaft. Was bei Thomas von Aquin in Form der tradierten Lehre von den sechs konvertiblen Transzendentalien nur einen kleinen Teil der Metaphysik ausmacht, wird nun – erweitert um die einen Erkenntnisgewinn ermöglichende Lehre von den disjunktiven Transzendentalien und den reinen Vollkommenheiten – zu ihrem beherrschenden Gegenstand. Damit treten Metaphysik und Physik endgültig auseinander: Metaphysik ist Wissenschaft von den transkategorialen Bestimmungen und nur von ihnen und sie betritt schon mit ihrem Ansatz den Boden ihres Gegenstandes. Die Krise des auf Physik gestützten Wissens vom gründenden Ersten führt zur Radikalisierung der Metaphysik als Wissenschaft von dem alles Wissen gründenden Wissen.

²⁶ Vgl. P. F. Strawson, Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik (1972), 215 ff. Zu der darin liegenden Wiederentdeckung des aristotelischen Substanzprädikats vgl. E. Tugendhat, Einführung in die sprachanalytische Philosophie (1976) 451 ff., 469 f.

²⁷ Vgl. ausführlich L. Honnefelder, *Scientia* (Anm. 16).

²⁸ Vgl. näher L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 216–268.

²⁹ Vgl. Anm. 28.

II.

Die Frage Kants nach der Möglichkeit von Metaphysik wie auch der Versuch seiner Antwort liegen in der Konsequenz dieses Ansatzes, und zwar historisch wie systematisch. Daß Kant über Suarez, die deutsche Schulmetaphysik bzw. den Deutscharistotelismus und die diese Tradition vermittelnde Philosophie Wolffs und seiner Schüler mit der „Transzendentalphilosophie der Alten“³⁰ in Verbindung steht, ist bekannt. Daß sich diese Verbindung speziell auf den scotischen Ansatz bezieht und daß sie systematisch wesentlich tiefer reicht als die expliziten Erwähnungen der Tradition bei Kant zu erkennen geben, ist bislang kaum gesehen worden, weil sowohl bestimmte Aspekte des scotischen Ansatzes wie vor allem dessen Fortwirken über Suarez und Wolff verborgen geblieben sind.³¹ So ist es unverkennbar Fortsetzung des scotischen Konzepts, wenn etwa J. Scharf im Titel seines Hauptwerks die Metaphysik als „Theoria transcendentalis“ bezeichnet und unter Berufung auf „die Autoren“ zwischen einem „transscensus“ dem „Vorrang des Seienden“ und einem solchen dem „Vorrang der Prädikation“ nach unterscheidet, um die Metaphysik als *theoria transcendentalis* auf den zweiten zu gründen,³² oder wenn Chr. Wolff die „Ontologia“ als den Kern der Metaphysik,³³ nämlich – um den Ausdruck von Tetens zu gebrauchen – als deren „Grundwissenschaft“³⁴ versteht.

Kants Frage ist nicht, *ob* eine Grundlegung der Metaphysik durch eine solche Grundwissenschaft, sondern *wie* sie möglich ist. Bei dem Weg, den er einschlägt, folgt er – ungleich radikaler als seine Vorgänger – der Entscheidung, die Hierarchie der Wissenschaften nicht der Wertigkeit der Gegenstände, sondern dem Zusammenhang der methodisch explizierbaren Begründung folgen zu lassen. Endgültig tritt deshalb an die Stelle einer *separatio a motu et materia* die *resolutio* der begrifflichen Erkenntnis in jene Begriffe, die allem anderen zugrunde liegen, um auf deren transzendente Betrachtung, sprich deren formal-modale Explikation, die als solche noch notwendig „tautologisch“ ist, die eigentliche Metaphysik folgen zu lassen, die „prägnant“ ist, sofern sie es zu einer – wie immer zu bestimmenden – Erkenntnis des transzendent Seienden bringt.³⁵ Wie sehr der strukturelle Ansatz der scotischen *scientia transcendens*, bei dem auf die formale Exposition der Aufweis der disjunktiven Bestimmungen folgt, erhalten bleibt, zeigt auf bezeich-

³⁰ I. Kant, KrV, B 113.

³¹ Vgl. ausführlich L. Honnfelder, *Scientia* (Anm. 16) 1-391, 419-518.

³² Vgl. J. Scharf, *Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam* (Wittenberg 1624) 261: *Notant vero auctor et recte, quod Transscensus iste contingit duplici modo, vel Entis nobilitate, vel praedicationis communitate. Illo modo nimirum, ob eminentiam et sublimitatem Entitatis, Deus dicitur Transscendens, et res divinae ... Praedicationis latitudine transcendentia sunt universalissimi conceptus, qui de omnibus rebus praedicantur.* Vgl. dazu N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant* (1970) 43.

³³ Vgl. Chr. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia* (1736, Ndr. Hildesheim 1962) §§ 1-26.

³⁴ Vgl. J. N. Tetens, *Über die allgemeine spekulativische Philosophie* (1775, Ndr. Berlin 1913) 23 (17f.).

³⁵ Vgl. I. Kant, Refl. 4402, Ak. Ausg. XVII 533.

nende Weise die Einteilung des maßgeblichen Teils der Kritik der reinen Vernunft, nämlich der transzendentalen Logik in Analytik und Dialektik.³⁶

Was aus den bekannten Gründen der Kritik Kants verfällt, ist die These von der Parallelität von Begriff und Sache und ihre Stützung auf das genetische Herkommen der Begriffe vom Gegenstand – eine These, die Scotus selbst für den Begriff des Seienden aufgrund seiner spezifischen transkategorialen Bedeutung bereits modifiziert.³⁷ Entsprechend der Kritik wandelt sich das Verständnis der Metaphysik als *scientia transcendens*: Sie ist transzendental, weil – wie die bekannte Formulierung der Kritik der reinen Vernunft besagt – „sie sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt“.³⁸ Die Frage nach dem Gegenstand tritt zurück hinter die Frage nach „unserer Erkennungsart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll“³⁹ und hat sich nach Maßgabe von deren Beantwortung zu richten. Metaphysik bleibt „System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze“, freilich nur, sofern sie „durch Erfahrung belegt werden können“.⁴⁰ Aus der Analytik des „Seienden“ wird die „Analytik der konstruktiven Vernunft“.⁴¹ Die Themen der Realität, des Seienden als Gegenstand und der Existenz erfahren eine dementsprechend veränderte Behandlung, wobei bezeichnenderweise nicht nur die Thematik selbst, sondern auch die Struktur ihrer formal-modalen Explikation erhalten bleibt.

So stellt Kant die Frage nach der Seiendheit des Seienden als Frage nach der Realität des Begriffs. Diese Realität aber wird dann weiter bestimmt als Möglichkeit, und zwar als Möglichkeit der im Begriff erfaßten Einheit der Bestimmungen. An die Stelle der inneren Möglichkeit des Gegenstandes als Nichtrepugnanz seiner wesenhaften Bestimmungen tritt die innere Möglichkeit der begrifflichen Synthesis der bestimmenden Momente. Da eine intellektuelle Anschauung nicht zur Verfügung steht, ist diese Möglichkeit nicht a priori gesichert. Der Rekurs auf die logische Möglichkeit läßt nur deutlich werden, daß der Gegenstand von Nichts der Widersprüchlichkeit (*nihil negativum*) abgehoben ist; sie bleibt aber als solche noch leer.⁴² Kant folgt hier der schon von Crusius geäußerten Kritik an der von Wolff subkutan wieder eingeführten *metaphysica in se*, daß mögliche Begriffe willkürlich sein können und deshalb nur „hypothetische Realität“ beanspruchen können.⁴³ Reale Möglichkeit bedarf des Bezugs zum Gegenstand, der aber seinerseits nur durch Bezug unserer Begriffe auf die Erfahrung, zumindest auf die

³⁶ Zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund vgl. G. Tonelli, Der historische Ursprung der kantischen Termini „Analytik“ und „Dialektik“, in: *Archiv für Begriffsgesch.* 7 (1962) 120–139.

³⁷ Vgl. L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 376–382, 394f., 415, 431.

³⁸ I. Kant, *KrV*, A 11 f.

³⁹ Ebd. B 25.

⁴⁰ I. Kant, *Fortschritte*, A 10.

⁴¹ Zum Terminus vgl. H. J. de Vleeschauwer, Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese, in: *Kant-Studien* 54 (1963) 365.

⁴² I. Kant, *KrV*, A 596 Anm.

⁴³ Vgl. Chr. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747, Ndr. 1965) § 259; vgl. dazu H. Heimsoeth, *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung* (1967) 165–171; Zu Wolff vgl. L. Honnefelder, *Scientia* (Anm. 16) 295–391.

Prinzipien der Erfahrung ausgewiesen werden kann.⁴⁴ Wenn aber die Möglichkeit der Erfahrung dem Begriff objektive Realität sichert, zeichnen die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt die Bedingungen der Möglichkeiten der Gegenstände vor.⁴⁵ Objektive Realität kommt dem zu, was den Prinzipien der Erfahrung nicht widerspricht.

Formal folgt diese Bestimmung der objektiven Realität der Begriffe exakt der formalen Bestimmung der Seiendheit des Seienden bei Scotus.⁴⁶ Objektive Realität wie Seiendheit werden expliziert als non-repugnantia. Nur tritt an die Stelle der aktuellen Existenz deren Erfahrung. Denn Möglichkeit der Erfahrung ist – wie es bei Kant heißt – nichts anderes als Möglichkeit des Wissens, „ob (dem Begriff) überall ein Gegenstand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer solchen Art zu existieren ... einsieht“.⁴⁷ Fragt man, was die so veränderte Nichtrepugnantz gegenüber der Erfahrung begründet, so greift Kant nicht mehr auf die „formal aus sich“ bestehenden Wesensformen zurück, deren Erkenntnis er als problematisch betrachtet, sondern auf die ‚aus sich‘, nämlich a priori bestehenden Formen, die jeder Erfahrung zugrunde liegen. Objektive Realität zeigt sich als objektive Gültigkeit der Begriffe.⁴⁸

Gerade die objektive Gültigkeit aber erfordert, die Art unserer Anschauung des Gegenstandes von seiner Beschaffenheit an sich zu unterscheiden, d. h. dem Gegenstand als Erscheinung einen Gegenstand als Noumenon zuzuordnen.⁴⁹ Da dieser Gegenstand nicht Gegenstand intellektueller Anschauung ist, kann er nur als „gänzlich unbestimmter Gedanke von Etwas überhaupt“⁵⁰ auftreten. Der Gegenstand ist nur als „transzendentaler Gegenstand“, als gedachtes X, als ein vom Denken verschieden gedachtes Etwas. So wie bei Scotus der Begriff des Seienden in seinem transzendentalen, schlechthin einfachen Gehalt nicht eine eigene Seiendheit im Seienden, sondern die Seiendheit des Seienden erfaßt, meint der Begriff des „Etwas überhaupt“ bei Kant nicht eine bestimmte begriffene Realität – dazu bedürfte es der Anschauung –, sondern die Bestimmung, Begriff von Etwas zu sein, eine Bestimmung, die dann, wenn das gedachte Etwas den Prinzipien der Erfahrung nicht widerspricht, zur objektiven Realität wird.

Was die Begriffe des transzendentalen Gegenstandes wie der objektiven Realität zu erfassen vermögen, ist nicht die aktuelle Existenz. Denn die individuelle Existenz, d. h. die Existenz des hier und jetzt Existierenden, ist für Kant wie für Scotus kein „reales“, nämlich zur Washeit des Dinges gehöriges Prädikat. Sie ist Prädikat sui generis, insofern sie die Setzung des „Gegenstandes selbst in bezug auf meinen Begriff“, die „Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“, also seine absolute, nicht seine in bezug auf bestimmte Prädikate gesche-

⁴⁴ Vgl. I. Kant, KrV, A 155 ff./B 194 ff., A 220 ff./B 267 ff.

⁴⁵ Vgl. ebd. A 158/B 197.

⁴⁶ Vgl. dazu näher L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 474 ff.

⁴⁷ Vgl. I. Kant, KrV, B 412.

⁴⁸ Vgl. dazu H. Wagner, *Realitas objectiva* (Descartes-Kant), in: ders., *Kritische Philosophie* (Anm. 1) 279–289.

⁴⁹ Vgl. I. Kant, KrV, B 306.

⁵⁰ Ebd. A 253.

hende Setzung meint.⁵¹ Existierend wird der Gegenstand erkannt, wenn ich ihn als mit den materialen Bedingungen unserer Erfahrungen zusammenhängend, nämlich „als im Kontext der gesamten Erfahrung enthalten“⁵² erkenne. Dies ist nur möglich als Synthesis, die sich in der aktuellen Erfahrung ausweist. Deshalb kann das Existierende, soll es a priori in seiner notwendigen Bestimmung erkannt werden, nur von seiner „Realität“ her erfaßt werden, und „Realität“ besagt für Kant wie für Scotus „Sachheit“.⁵³ Objektiv aber ist die „Sachheit“, wenn sie als möglich, und das bedeutet für Kant als übereinstimmend mit den formalen Bedingungen unserer Erfahrung, erkannt wird.

Nehmen wir „objektive Realität“ als die kritische Reformulierung der Seiendheit, so begegnen wir bei ihrer Explikation erneut der gleichen formal-modalen Struktur. Die Realität des Realen wird verstanden als die objektive Realität der Begriffe. Letztere aber wird bestimmt durch den Bezug des gedachten Was auf die Existenz. Da Existenz aber nur als Enthaltensein im Kontext unserer Erfahrung erkennbar ist, kann dieser Bezug nur als die in der Realität als Sachheit gelegene Nichtrepugnanz gegenüber den formalen Prinzipien der Erfahrung gefaßt werden.

Das göttliche Seiende kann nach Kant wie die Seele und die Welt kein Gegenstand unserer Erkenntnis sein, da es die Erfahrung transzendiert und eine entsprechende intellektuelle Anschauung nicht zur Verfügung steht. Wohl aber muß es notwendig im Rahmen der Totalität der Bedingungen als das die Einheit des Gegenstandserkenntnis bedingende unbedingte Prinzip, und zwar als „die Idee von einem All der Realität“ angenommen werden, ohne die kein Objekt real bestimmt werden kann. Denkt man es als durchgängig a priori bestimmt, wird jenes transzendente Ideal erreicht, das als „die oberste und vollkommene materiale Bedingung“ allem Denken der Gegenstände zugrunde liegt.⁵⁴ Wie bei Scotus ist das transzendent Seiende also nicht als ein eigener Gegenstand, sondern nur als das von der Ordnungsstruktur geforderte oberste Prinzip erkennbar, wobei an die Stelle der „wesenhaften Ordnung“ der Seienden, auf die sich Scotus bezieht,⁵⁵ der Bedingungs-zusammenhang unseres Erkennens tritt. Hier wie dort erscheint auf diese Weise das göttliche Seiende unter dem Begriff des *ens infinitum* bzw. des *ens realissimum* als die Erfüllung unserer begrifflichen Erkenntnis des Seienden bzw. des Gegenstandes, und zwar als jener einzige Begriff, der zugleich ein Individuum anzeigt. Wie weit die strukturelle Übereinstimmung geht, zeigt der Umstand, daß den bei Scotus begegnenden drei Ebenen, nämlich des „Seienden“ als dem von uns abstraktiv erkennbaren Begriff, der Gegenstand der Metaphysik ist, dem virtuell alles enthaltenden Begriff des „Seienden“, der der Rezeptivität

⁵¹ Ebd. A. 598f./B 626f.; vgl. auch ebd. A 234/B 287. – Vgl. ausführlicher L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 497ff.

⁵² I. Kant, *KrV*, A 218/B 266.

⁵³ Vgl. ebd. B 602; ferner Hauptvorlesung *Metaphysik* 547, 584.

⁵⁴ I. Kant, *KrV*, A 575f./B 603f.; vgl. dazu neuerlich H. Krings, *Funktion und Grenzen der „transzendentalen Dialektik“ in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, in: E. Schaper – W. Vossenkuhl, *Bedingungen der Möglichkeit. ‚Transcendental Arguments‘ und transzendentes Denken* (1984) 91 bis 103.

⁵⁵ Vgl. Johannes Duns Scotus, *De primo principio* c. 1-2 nn. 1-23, ed. Kluxen, 2-31.

nach erster Gegenstand unseres Verstandes und nur als solcher anzeigbar ist, und dem unendlich Seienden Gottes bei Kant die drei Ebenen des transzendentalen Gegenstandes, der *omnitudo realitatis* und des *ens realissimum* entspricht.⁵⁶ Metaphysik als Transzendentalwissenschaft ist die Entfaltung des Zusammenhangs dieser drei Ebenen.

III.

Welche Bedeutung kommt dem für Scotus und Kant skizzierten Konzept einer Metaphysik als Transzendentalwissenschaft und ihrer formal-modalen Bestimmung von Seiendheit und Realität über die historischen Zusammenhänge hinaus zu? Daß hier mehr als eine beliebige, nur noch historisch zu verstehende Gestalt der metaphysischen Frage vorliegt, scheint gerade aus den Versuchen hervorzugehen, mit denen sich in den letzten Jahren jene Philosophie der Metaphysik wieder annähert, die sich ursprünglich durch deren entschiedene Kritik auszeichnete, nämlich die *sprachanalytische Philosophie*. Es sind die von ihr gewählten Ausgangspunkte selbst, nämlich die wissenschaftliche und die natürliche Sprache, deren Analyse Carnaps Einschränkung der Philosophie auf eine rein formale Disziplin als zu eng erwies und die deutlich machte, daß die Frage nach der Sprache auch eine Frage nach der Wirklichkeit ist. Was als Differenz zur traditionellen Metaphysik geblieben ist, ist die Einsicht, daß sich die Frage nach dem Seienden nicht anders denn als die Frage nach der Weise unseres Sprechens von der Wirklichkeit aufklären läßt. Die von Kant zur Frage nach der Erkenntnis von Gegenständen transformierte Frage nach dem Seienden erfährt damit eine nochmalige Transformation, ihr mögliches Ziel zugleich eine weitere Einschränkung. Erwartet werden kann nicht die Weisheit Platos, sondern allenfalls – so R. Rorty – die Weisheit des Sokrates, die als Resultat der Kritik darin besteht, nicht mehr getäuscht zu werden.⁵⁷

Solche Kritik muß sich auch auf die eigenen Reduktionismen und ihre verborgenen metaphysischen Annahmen richten. Kann Wissenschaft, so fragt – um ein erstes Beispiel zu nennen – *H. Putnam*, ohne Wirklichkeitsbezug in ihrem Anspruch angemessen interpretiert werden? Gewiß läßt die Einsicht in die theoretisch-sprachliche Vermittlung wissenschaftlichen Erkennens einerseits keinen „externen Realismus“ zu, auch nicht in der Form, wie ihn Putnam selbst vor 1980 vertreten hatte.⁵⁸ Andererseits aber zwingt nicht nur die in der Wissenschaft getroffene Unterstellung einer ‚letzten‘, ‚idealen‘ Theorie, sondern schon die Differenz zwischen „recht haben“ und „glauben, recht zu haben“⁵⁹ dazu, der Entleerung des Realitätsbezugs durch bestimmte Empirismen wie durch manche wissenschaftsgeschichtliche Theorien zu widersprechen. Mit dem ‚internen Realis-

⁵⁶ Vgl. L. Honnefelder, *Ens* (Anm. 8) 517f.

⁵⁷ Vgl. R. Rorty, *Do Analysts and Metaphysicians Disagree?*, in: *Proc. Amer. Cath. Philos. Ass.* 41 (1967) 39–53, 52.

⁵⁸ Vgl. etwa H. Putnam, *Die Bedeutung von „Bedeutung“* (1979).

⁵⁹ Vgl. H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* (1982) 59.

mus', den Putnam zu diesem Zweck entwickelt, greift er die Struktur des kantischen Versuches auf:⁶⁰ Gegenstände existieren nicht ohne Begriffsschemata, doch besagt dies keineswegs Beliebigkeit dieser Schemata. Die Wahrheit der sprachlichen Zeichen, die innerhalb des Begriffsschemas bestimmten Gegenständen bzw. ihrer Verbindung in der Aussage entsprechen, gründet nicht in einer Ähnlichkeitsbeziehung: sie weist sich vielmehr dadurch aus, daß sie „ein reales Wesen akzeptieren würde, sofern es über hinlängliche Erfahrung der Art verfügt, wie sie für Wesen mit unserer Natur tatsächlich möglich ist“, d. h. als „die letztliche Güte des Zusammenpassens“.⁶¹ Nicht der Rückgriff auf Reales begründet Realität, sondern die Explikation der Bedingungen, die mit dem Anspruch der Erkenntnis auf Realität im jeweiligen Zusammenhang unterstellt werden.

In ähnlicher Weise hatte bereits *Ch. S. Peirce* im Blick auf das Phänomen der Wissenschaft vertreten, daß Reales nur in Form sprachlich vermittelten Denkens erkennbar ist und sich deshalb nur im Denken selbst als jene Unabhängigkeit vom gemeinigen Denken zeigt, wie sie sich in der definitiven Meinung der unbegrenzt gedachten Forschergemeinschaft, d. h. im Anspruch auf intersubjektive Zustimmung niederschlägt. Ausdrücklich beruft er sich dabei auf Scotus, der ja in der Tat für die formalen Bestimmungen einen Status der Realität beansprucht, der sich nur im Denken selbst als die Unabhängigkeit vom gemeinigen Denken niederschlägt.⁶² Die Explikation der in jeder wahren Erkenntnis unterstellten Bedingungen genügt jedoch nach Peirce nur dann für den Ausweis der Realität, wenn der behaupteten Realität eine „real possibility“ im Realen selbst zugrunde liegt. Nur dann kann die prognostische Leistung, die wesentlich zum Realitätsanspruch der Naturgesetze gehört, angemessen interpretiert werden.⁶³

Wenn aber eine extrem extensionale Sprache, wie sie Wittgensteins *Tractatus* entwickelt, eine solche Interpretation nicht zu leisten vermag, bedarf es, wie schon früh Carnap feststellte,⁶⁴ einer intensionalen modallogischen Erweiterung. Von Möglichkeit und Notwendigkeit läßt sich aber, wie Quine einwandte,⁶⁵ nicht ohne Rekurs auf so etwas wie Weseneigenschaften sprechen. Besonders deutlich zeigt dies die als zweites Beispiel angeführte *modelltheoretische Interpretation syntaktischer Systeme* und der in ihnen verwendeten Modaloperatoren, wie sie etwa Kripke, Hintikka, Rescher und Plantinga vorgelegt haben.⁶⁶ Da sie mit dem

⁶⁰ Vgl. ebd. 88.

⁶¹ Ebd. 93, vgl. 104.

⁶² Vgl. *Ch. S. Peirce*, *Collected Papers*, 5.257, 5.310, 1.27, 6.349 und in Bezug auf Scotus 8.11f., 8.18ff., 5.311f., 4.28, 5.430, 6.495. – Vgl. dazu L. Honnefelder, *Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce*, in: *Regnum Hominis et Regnum Dei*, *Studia scholastico-scotistica* Bd. 6 (Rom 1978) 325 bis 332.

⁶³ Vgl. *Ch. S. Peirce*, a. a. O. 5.453, 5.94, 5.384; vgl. dazu L. Honnefelder, *Begriff* (Anm. 62).

⁶⁴ Vgl. R. Carnap, *Bedeutung und Notwendigkeit. Eine Studie zur Semantik und modalen Logik* (1947, Wien 1972).

⁶⁵ Vgl. W. V. O. Quine, *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays* (1953, Frankfurt-Berlin-Wien 1979) 133-152, 147f.

⁶⁶ Vgl. den kurzen Überblick bei H. Hrachovec, *Die sprachanalytische Philosophie auf dem Rückweg zur Metaphysik*, beobachtet in neueren Untersuchungen zur Logik der Modalitäten, in: *Philos. Rundschau* 28 (1981) 67-83.

Problem des Gegenstandsbezugs sprachlicher Zeichenverwendung strukturell vor dem gleichen Problem stehen wie die skizzierte Auffassung von Metaphysik, kann es nicht verwundern, wenn in ihren Interpretationen logische Strukturen auftauchen, die dem entsprechen, was in der traditionellen Metaphysik unter den Begriffen des Wesens und der Welt begegnet, und die deshalb in den erwähnten Modelltheorien auch so benannt werden. Dabei wird ein Möglichkeitsbegriff und zwar sowohl im Sinn der Kontingenz als auch der Kompossibilität verwendet, der – worauf Hintikkas Schüler Knuutila zu Recht hinweist – zum ersten Mal bei Scotus begegnet.⁶⁷

Mit der innerhalb der Analyse wissenschaftlichen wie natürlichen Sprechens entwickelten formalen Semantik werden aber nicht nur, wie bei Kripke ersichtlich,⁶⁸ zwangsläufig metaphysische Fragen berührt, mit ihr begegnet, wie die als abschließendes Beispiel angeführte These *Tugendhats* besagt, jene formale Universalwissenschaft, als die Aristoteles die Metaphysik konzipiert hatte.⁶⁹ Da eine solche formale Universalwissenschaft nicht nur die assertorischen Sätze umfassen muß, ist die Frage der aristotelischen Metaphysik nach dem Seienden als Seienden nur eine Teilfrage dieser Disziplin, und auch diese Frage muß anders gestellt werden: Wenn nämlich diejenige Bedeutung von „Sein“, die Sein im Sinn von Prädikation, Existenz und Identität umgreift, die des veritativen „ist“ der Behauptung ist, muß die Frage, was das Seiende als Seiendes ist, unter Zugrundelegung des mit der Semantik verbundenen Verifikationsverfahrens in die Frage transformiert werden, was es bedeutet, einen Satz zu verstehen, genauerhin zu verstehen, unter welchen Bedingungen er wahr ist.⁷⁰

Wie immer man des näheren zu dieser These stehen mag, so ist damit die Quinesche Engführung gesprengt. Quine hatte zwar darauf hingewiesen, daß jede Theorie mit den Werten, die sie für die gebundenen Variablen zuläßt, eine „ontologische Bindung“ eingeht, doch wurde von ihm mit der Frage „Was gibt es?“ und seiner Antwort „Alles“ die Frage der Metaphysik nach dem Seienden im Ganzen nur berührt, nicht neu gestellt.⁷¹ Denn Quine beantwortete die Frage mit einer Aufzählung⁷² und er konnte dies tun, weil er den Sinn von Existenz, wie er sich durch den Existenzquantor formulieren läßt, als eindeutig und unproblematisch empfand und weil er glaubte, auf singuläre Termini verzichten zu können. Daß beide Punkte sich als höchst problematisch erwiesen und erneut die Frage nach dem Sinn von Existenz, nach der Realität des Realen und der Gegenständlichkeit

⁶⁷ Vgl. S. Knuutila, Duns Scotus' Criticism of the „Statistical“ Interpretation of Modality, in: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter (Misc. Med. 13/11-2) (1981) 441-450.

⁶⁸ Vgl. S. Kripke, Name und Notwendigkeit (1972, 1981).

⁶⁹ Vgl. dazu und zum folgenden E. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie (1976) bes. 24-91.

⁷⁰ Vgl. ebd. 56, 135; ferner E. Tugendhat-U. Wolf, Logisch-semantische Propädeutik (1983) 87, 215.

⁷¹ Vgl. W. V. O. Quine, a. a. O. 9-25; vgl. dazu E. Tugendhat, Die sprachanalytische Kritik der Ontologie, in: Das Problem der Sprache, hg. von H.-G. Gadamer (1967) 485 ff.; R. Zimmermann, Der „Skandal der Philosophie“ und die Semantik. Kritische und systematische Untersuchungen zur analytischen Ontologie und Erfahrungstheorie (1981) 25-90.

⁷² Vgl. W. V. O. Quine, Existence, in: A. D. Breck-W. Yourgrau (Hg.), Physics, Logic and History (New York-London 1970) 100.

des Gegenstandes, also die Frage der Metaphysik auslösten, ist kein Zufall. Denn sie betreffen im semantischen Zusammenhang genau die beiden Größen, durch deren formalen Zusammenhang bereits das skizzierte Metaphysikkonzept den Sinn von „Seiendem“ bestimmte.

Mit der an Russell anknüpfenden Existenzdeutung hatte Quine zunächst nichts anderes aufgegriffen als die bei Kant und zuvor schon bei Scotus sich findende These, daß Sein im Sinn von Existenz kein „reales Prädikat“ ist. In der Tat kann der Akt, der zu allen Akten der washeitlichen Bestimmung einschließlich der individuellen Bestimmung hinzutritt und die aktuelle Wirklichkeit des ganzen Seienden besagt, nicht als ein zur Realität im Sinn von „Sachheit“ oder Washeit gehöriges Prädikat aufgefaßt und deshalb auch nicht durch eine entsprechende Musterung des betreffenden Dinges ausgewiesen werden.⁷³ Es verwundert daher nicht, wenn sich die Quinesche Deutung des Satzes „Tiger existieren“ als „Es gibt unter allen Gegenständen einige, die Tiger sind“ nicht nur bei Kant, sondern auch schon bei Scotus (wie übrigens auch bei Thomas) findet und zwar in bezug auf die Existenz Gottes.⁷⁴

Für die – um Carnaps Termini zu gebrauchen – „interne Existenz“ ist damit ein Kriterium, nämlich das der Verträglichkeit mit dem herangezogenen umfassenden Gegenstandsbereich angegeben. Die „externe Existenz“ des gesamten Gegenstandsbereichs wird aber von Quine nicht weiter thematisiert. Auch bei Einschränkung auf raumzeitliche Dinge bleibt der gesamte Gegenstandsbereich zur quantorenlogischen Interpretation von deren Existenz vorausgesetzt. Spricht man ihm aber als solchem Existenz zu, dann muß man einräumen, daß diese Existenz mit Hilfe des Existenzquantors nicht rekonstruiert werden kann.⁷⁵ Offensichtlich meldet sich mit dem Begriff des Gegenstandes überhaupt ein ‚letzter Begriff‘, der – wie schon die Überlegungen bei Scotus und Kant zeigten – nicht mehr selbst einen Gegenstand bezeichnet, sondern die Gegenständlichkeit der Gegenstände und deshalb nur formal, nämlich durch den Bezug des betreffenden Gegenstandes auf die individuelle Existenz zu bestimmen ist.⁷⁶ Wie bestimmte Fälle zeigen, kann aber gerade die individuelle Existenz mit Hilfe der Quineschen Standardthese nicht erfaßt werden. Daß Peter vorher existierte, aber jetzt nicht mehr oder daß ich existiere, nämlich jetzt, belegt einen Sinn von Existenz, den Quines Deutung nicht umfaßt, wohl aber voraussetzt.⁷⁷ Nach Tugendhat läßt er sich aporienfrei nur als zweistelliges Prädikat auffassen, das dem Gegenstand „ein Anwesendsein im Raum während einer bestimmten Zeit zuspricht“.⁷⁸

⁷³ Vgl. näher L. Honnefelder, *Scientia* (Anm. 16) 497ff.

⁷⁴ Vgl. etwa für Johannes Duns Scotus: *Met. XII q. 15 n. 5. ed. Viv. VII 682f.*; für Thomas von Aquin: *S. Th. I, 3, 4, 2.*

⁷⁵ Vgl. E. Tugendhat, *Logisch-semantische Propädeutik* (Anm. 70) 194f.; R. Zimmermann, a. a. O. 32ff.

⁷⁶ Vgl. auch E. Tugendhat, *Die sprachanalytische Kritik* (Anm. 71) 486.

⁷⁷ Vgl. E. Tugendhat, ebd. 487; ders., *Vorlesungen* (Anm. 69) 380; ders., *Logisch-semantische Propädeutik* (Anm. 71) 233f.

⁷⁸ Vgl. E. Tugendhat, *Logisch-semantische Propädeutik* (Anm. 71) 198; ders., *Existence in Space and Time*, in: *Neue Hefte f. Philos.* 8 (1975) 14–33.

Zu fragen wäre nun, ob nicht in diesem „Anwesendsein“, im Erfüllen der Raum/Zeit-Stelle genau jene individuelle Existenz zum Ausdruck kommt, die Scotus wie Thomas als Akt sui generis, nämlich als die actualitas aller anderen Akte deuten und die Kant im Prädikat der „absoluten“, nämlich den Gegenstand auf den Begriff beziehenden Position festhält. Geht man dabei von dem schon von Aristoteles vermerkten Umstand aus, daß die Existenz für die Lebewesen im Leben besteht (*vivere viventibus est esse*)⁷⁹, dann verifiziert sich, wie *Geach* hinweist,⁸⁰ die individuelle Existenz durch das wirkliche Vorliegen der washeitlichen Prädikate des betreffenden Seienden. Diese Deutung behebt die neuerlich von Russell und Quine herausgestellten Aporien, die entstehen, wenn man die individuelle Existenz wie ein übliches, nämlich ein „reales“, washeitliches Prädikat auffaßt. Sie zwingt aber nicht dazu, die individuelle Existenz mit raumzeitlicher Anwesenheit schlechthin gleichzusetzen.⁸¹ Daß sich die individuelle Existenz für die materiellen Dinge unserer Erfahrung nicht anders als in der raumzeitlichen Anwesenheit zeigt, ergibt sich aus ihrer materiellen Washeit.⁸² Individuelle Existenz seines Seienden könnte sich aber nach Geachs Deutung auch im wirklichen Vorliegen nicht raumzeitlicher washeitlicher Prädikate zeigen, was freilich nie unmittelbar durch Erfahrung, sondern nur durch einen auf die Erfahrung gestützten Beweis – wie dies beispielsweise bei Thomas und Scotus der Fall ist – erkannt werden kann.

Was sich der Quineschen Deutung entzieht, ergibt sich nach Tugendhat, wenn man die formale semantische Struktur unserer assertorischen Sätze einer Analyse unterzieht. Die in singulären prädikativen Sätzen erfolgende Identifizierung und Spezifizierung eines Gegenstandes, so lautet das an Frege und Strawson anknüpfende Ergebnis, geschieht dadurch, daß ein sortales Prädikat bezogen wird auf eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle. Das aber bedeutet, daß der Gegenstandsbezug durch ein Zusammenspiel von Prädikaten der Gestalt mit Prädikaten des raumzeitlichen Anwesendseins konstituiert wird. Dieses Zusammenspiel hat die Form einer wechselseitigen Abhängigkeit: Ein Sortal kann nur verwendet werden, wenn es möglich ist, die raumzeitliche Position des Gegenstandes zu verfolgen: eine solche Verfolgung ist aber ihrerseits nur mit Hilfe eines Sortals möglich.⁸³ Das aber bedeutet – sehr vereinfacht gesagt –, daß ‚Gegenständlichkeit‘ demjenigen Gegenstand zukommt, der als ein bestimmtes Was von anderen Washeiten abgegrenzt und an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle anwesend sein, d. h. existieren kann. Versteht man das sortale Prädikat als Ausdruck des Wesens und das präsenzlokalisierende Prädikat als Ausdruck der Existenz, dann heißt dies, scotisch gesprochen,

⁷⁹ Aristoteles, *De anima* II, 4 u. II, 2, ed. Bekker, 415b 11-15; 413a 20-24.

⁸⁰ Vgl. P. Geach, *Form and Existence*, in: ders., *God and the Soul*, London 1969, 42-74; vgl. dazu auch H. Weidemann, „Socrates est/There is no such thing as Pegasus“: Zur Logik singulärer Existenzaussagen nach Thomas von Aquin und W. V. O. Quine, in: *Philos. Jahrb.* 86 (1979) 42-59.

⁸¹ Vgl. P. Geach, *What Actually Exists*, in: ders., *God and the Soul* (Anm. 80) 65-74, bes. 72ff.

⁸² Vgl. dazu auch J. U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie* (1984) 108-111.

⁸³ Vgl. E. Tugendhat, *Vorlesungen* (Anm. 69) 453-471, bes. 461ff.; ders., *Logisch-semantische Propädeutik* (Anm. 71) 152-167; vgl. dazu auch R. Zimmermann, a. a. O. 94-108.

daß Seiendes im weitesten Sinn dasjenige ist, das ein Was darstellt, dem die Existenz nicht widerstreitet, oder, kantisch gesprochen, ein Etwas überhaupt, das im Kontext unserer gesamten Erfahrung enthalten sein kann.

IV.

Sucht man die Struktur, die den skizzierten Ansätzen ungeachtet der gravierenden Unterschiede gemeinsam ist – gleichsam die „Metaphysik von der Metaphysik“⁸⁴ – in einigen abschließenden Stichworten festzuhalten, so drängt sich als erstes die Beobachtung auf, daß es in allen drei Fällen so etwas wie ein „Postulat“ möglichst umfassender Erklärung⁸⁵ ist, das die Frage der Metaphysik auslöst: was bewahrt die kategoriale Erkenntnis vor dem Zerfall in unzurückführbare Vielheit und Verschiedenheit (Scotus), was macht Erfahrung von Naturgegenständen möglich (Kant), was wird im Geltungsanspruch von Wissenschaft unterstellt (Peirce, Putnam), was konstituiert den Gegenstandsbezug singular prädikativer Sätze (Strawson, Kripke, Tugendhat) – so lauten die Fragen. Gemeinsam ist ihnen, daß in ihnen nicht mehr nach Gegenständen, materialen Gehalten oder Vorstellungen gefragt wird, sondern nach der Erkenntnis der Gegenstände, Gehalte oder Vorstellungen und deren Bedingung, und zwar so, wie sie sich in den Formen unserer prädikativen Sätze zeigt. Dies gilt im Ansatz auch für Scotus. Wie der frühe Heidegger in gleichsamer kantischer Perspektive gezeigt hat, läßt es der von Scotus herausgearbeitete „Letztheitscharakter“⁸⁶ der ratio entis nicht zu, sie als eine gegenständliche Vorstellung, sondern nur als die ratio aller gegenständlichen Vorstellungen zu verstehen. Ihr Ausweis geschieht deshalb – und auch dies zeigt sich im Ansatz schon bei Scotus⁸⁷ – nicht durch Verweis auf eine kausale Relation, sondern durch eine reflexive Analyse des in allen gegenständlichen Begriffen bzw. Aussagen unterstellten Gegenstands und Wahrheitsbezugs. Mit den Transformationsstufen, welche die Fragestellung in den drei Konzepten erfährt, erscheint auf der einen Seite so etwas wie ein irreversibler Prozeß, auf der anderen Seite aber nur Entfaltung der Zugangsweise, die bereits Aristoteles verfolgt.

Wie sich in der reflexiven Analyse zeigt, ist das, was Scotus das Seiende als Seiendes bzw. die Seiendheit des Seienden, Kant die objektive Realität und Tugendhat den Gegenstandsbezug bzw. das veritative Sein nennt, nicht nur eine von mehreren nicht zu vereinigenden Bedeutungen von Sein und Seiendheit, sondern jene Bedeutung, die Sein im Sinn des washeitlich kategorialen, prädikativen Seins, der Existenz und der Identität umgreift und in ihrem inneren Zusammenhang deutlich werden läßt. Sie meint jenes letzte Moment, jene ratio subiecti,

⁸⁴ I. Kant, An Marcus Herz (nach d. 11. Mai 1781), Ak. Ausg. X 269.

⁸⁵ W. Röd, Über die Möglichkeit der Metaphysik unter den Bedingungen der Gegenwartsphilosophie, in: Allg. Zeitschrift f. Philos. 1 (1976) 18; vgl. auch W. Kluxen, Voraussetzungen einer philosophischen Theologik, in: Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt, hg. von D. Papenfuß und J. Söring (1977) 29–46.

⁸⁶ Vgl. Anm. 23.

⁸⁷ Vgl. näher L. Honnefelder, Ens (Anm. 8) bes. 419–434; ders., Scientia (Anm. 16) 1–55, 419–440.

jenes formale Moment des An-ihm-selbst-bestimmt- und Mit-sich-selbst-identisch-Seins, das jeder Bestimmung durch Prädikate als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt. Als das durch kategorial-inhaltliche Prädikate immer schon Bestimmte, als solches aber nicht noch einmal Bestimmbare läßt es sich nur indirekt verdeutlichen: als das allen gegenständlichen Prädikaten zukommende formale Moment, das sich modal als der einem Was bzw. einem Gegenstand zukommende, seine Seiendheit, Realität oder Gegenständlichkeit konstituierende Bezug auf die individuelle Existenz zeigt, wobei dieser Bezug seiner Form nach als ‚Möglichkeit von‘, ‚Übereinstimmung mit‘, ‚Zusammenspiel von‘ oder eben kurz als non-repugnantia beschrieben werden kann. Ihrerseits gründet diese non-repugnantia in der Sachheit selbst und zwar als einer solchen unserer Welt und ihrer Erfahrung.

Daß die Lehre vom Transzendenten nur möglich ist im Rahmen einer Lehre von Transzendentalen gilt – wenn man die Begriffe in ihrem weiten Sinn nimmt – für alle diskutierten Konzepte. Gewiß sind es stets bestimmte ausgezeichnete Fälle, die die Frage auslösen: die kategorial-washeitliche Prädikation von substantiell Seiendem bei Scotus, die wissenschaftliche Erkenntnis von Naturgegenständen bei Kant, die singulären Termini und die individuelle temporale Existenz bei Strawson, Kripke und (zumal letzteres) bei Tugendhat. Doch wird die Erkenntnis des Transzendentalen im Sinn der universalen ratio nicht aus diesen Fällen abgeleitet wie in einer Metaphysik Gottes, sondern als deren Bedingung aufgezeigt.

Dies erlaubt – soweit der Fall –, das erfahrungstranszendent Seiende, das als solches nicht Gegenstand der Erkenntnis sein kann, als abschließende Bedingung der Erkenntnis der Gegenstände zu erschließen oder zumindest zu denken. Charakteristisch für Scotus und Kant ist dabei, daß die verschiedenen Ebenen, auf denen „Seiendes“ begrifflich erscheint, zugleich unterschieden und aufeinander bezogen werden. Metaphysik wird dabei im Vergleich mit einer überschwenglichen gegenständlichen Erkenntnis des Transzendenten eingeschränkt, im Vergleich mit einer empirisch sich reduzierenden Skepsis gegenüber der Erkenntnis vom Transzendenten ausgeweitet. Theoretisch ist damit der Erkenntnis vom Transzendenten, auf welchen Weg sie sich einstellen mag, ob theoretisch, praktisch und/oder theologisch, zumindest die Möglichkeit offen gehalten. Metaphysik ist eben wie es bei Kant heißt, „befremdend bitter, weil sie den eitlen Stolz niederschlägt und eingebildetes Wissen wegnimmt“; doch gilt von ihr auch, was Kant hinzufügt: „Sie macht unsere Besitze sicherer, aber zum Eintrag der eingebildeten.“⁸⁸

⁸⁸ I. Kant, Refl. 4284, Ak. Ausg. XVII 495; vgl. dazu G. Martin, Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode (1965) 8f.