

Für und wider den Nominalismus

Von Fernando INCIARTE (Münster)

Michael Frede und Günter Patzig, Aristoteles ‚Metaphysik Z‘, Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde. (1. Bd.: Einleitung, Text und Übersetzung; 2. Bd.: Kommentar), C.H. Beck München 1988, 121 u. 346 S.

Marilyn McCord, William Ockham, Vol. 1 u. Vol. 2 (= Publications in Medieval Studies, The Medieval Institute University of Notre Dame), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1987, insges. 1402 S.

I.

Außer einem neuen Text (mit über 130 Abweichungen gegenüber W. Jaegers Ausgabe) und einer neuen Übersetzung liefern die Herausgeber des Aristoteles-Bandes, Michael Frede und Günter Patzig, eine knapp 50seitige Einleitung sowie einen gut sechsmal so umfangreichen Kommentar. Vor allem in der Einleitung wird versucht, „die von Aristoteles gerade in *Metaphysik Z* entwickelte Theorie der *ousia* als eine möglicherweise in sich konsistente Theorie nachzuzeichnen und verständlich zu machen“ (I 9), im Kommentar wieder, „jede ernstliche Schwierigkeit, die Text und Argumentation von *Z* dem Verständnis eines mitdenkenden Lesers in den Weg stellen, angemessen zu erörtern und eine Lösung vorzuschlagen“ (ebd.). Beide Vorhaben stellen (auch ihrer Ausführung nach) einen deutlichen Fortschritt dar gegenüber vergleichbaren Kommentaren seit der philosophisch-philologischen Aristoteles-Renaissance im vorigen Jahrhundert. Ein solches Unternehmen kann nur auf der Basis von viel Wissen, langer Geduld und auch einigem Mut unternommen werden. Seine Verwirklichung darf als Ereignis gelten.

Metaphysik Z bildet das Kernbuch innerhalb der sog. Substanzbücher der Aristotelischen *Metaphysik*, die wiederum deren Kern bilden. Seine Schwierigkeiten sind notorisch, z. T. alptraumartig. Das liegt nicht zuletzt in der Tatsache begründet, daß *Z* wohl das gründlichst ausgeführte Buch der *Metaphysik* ist, ein Buch, das keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht. Jahrhunderte von Kommentierung haben noch längst keine restlose Klarheit gebracht. Die Vf. konstatieren nüchtern: „Wo wir keine Lösung gefunden haben, stellen wir das ausdrücklich fest.“ (I 9) Ihre Leistung nähert sich trotzdem dem anzustrebenden, wenn auch nicht erreichbaren Ideal – nicht zuletzt dank methodischer Klarheit und Konsequenz, was nicht ohne Einschränkungen möglich ist. So wird z. B auf eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur (mit Ausnahme der eigentlichen Kommentare) verzichtet. Diese schwillt ja – nicht ohne beachtliche Gewinne – immer mehr an (wohl v. a. wegen unübersehbarer methodischer und thematischer Gemeinsamkeiten mit der sprachanalytischen Philosophie, mag diese oft zu ganz anderen Ergebnissen als Aristoteles gelangen). Ich nenne vier weitere Einschränkungen, denen wieder methodische Vorzüge entsprechen: 1) Die Vf. konzentrieren sich rigoros auf die *ousia*-Theorie von *Metaphysik Z* und schließen „einen gewissen Kontrast zu Auffassungen, die Aristoteles in anderen Schriften, sogar in anderen Büchern der ‚*Metaphysik*‘ vorträgt“, nicht aus (I 9f.). 2) Sie halten eine in sich geschlossene Interpretation durch, die erfreulich klar und entschieden, aber nicht selbstverständlich ist.¹ 3) Gestützt auf jahrzehntelange Bemühungen philologischer und

¹ Das Fazit dieser Interpretation: „[Wir] gelangten zu der Überzeugung, daß die konventionelle

philosophischer Art geben sie, außer für das Kap. 17, den Handschriften E und J den Vorzug vor A^b. 4) Bei aller Gründlichkeit verlieren sie sich nicht in dem Detail und bieten eine ausgewogene Darstellung, die nicht übermäßig lange bei besonders dunklen Stellen verweilt, vielmehr den einzelnen Kapiteln möglichst eine gleichmäßige Aufmerksamkeit schenkt. Ich selber werde diese kluge Balance nicht einhalten und mich auf einige schwierige Aspekte beschränken, in dem Bestreben zu zeigen, wie sehr gerade wissenschaftlich so fundierte Arbeiten eine Hilfe bei der eigenen Lektüre bieten können.

So entschieden auch die Hauptlinie der Interpretation der Vf. ist, so wenig sehe ich grundsätzlich Schwierigkeiten, sie zu akzeptieren. Anstoß nehmen könnte man an der Ausschließlichkeit, in der die Bedeutung des Individuellen bei der Substanztheorie von Z vertreten wird, daran also, daß – anachronistisch ausgedrückt – Aristoteles nominalistisch interpretiert werde. So einfach ist es aber nicht. Denn zwar halten die Vf. dafür, daß Aristoteles seine frühere Auffassung, wonach auch das Allgemeine (Art und Gattung) (zweite) ousia sein kann, in Z restlos aufgab, gleichzeitig betonen sie aber, daß das (nunmehr als erste ousia verstandene) individuelle Wesen bei allen artgleichen Dingen eben gleich und nicht – wie jeder Nominalismus annehmen muß – bloß ähnlich ist, daß also eine identische Definition vorliegt (vgl. z. B. II 202 zu 1036 a 28–29). Damit bleibt Aristoteles – bei aller Ausrichtung am Individuellen – von den Schwierigkeiten verschont, die sich einem realistischen Nominalismus entgegenstellen. Diese Schwierigkeiten sind nicht zuletzt erkenntnistheoretischer Natur: Wie soll eine mehr als willkürliche Klassifikation der Dinge möglich sein, wo ist die dafür notwendige maximale Ähnlichkeit anzusetzen, wenn mit der Gleichheit auf jeden eindeutigen Maßstab verzichtet wird?

Die Verlagerung der Gewichte zugunsten des Individuellen erklärt die zentrale Bedeutung, die Vf. dem 13. Kap. von Z einräumen, wird doch in ihm gegen den Substanzcharakter des Universellen eigens argumentiert. Auf der anderen Seite wird den Kapiteln 7–9, die man oft als einen Exkurs ansieht, nicht weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Darin findet sich die auffälligste Hürde für die von den Vfn. vorgeschlagene Interpretation, nämlich 1034 a 7–8, „der locus classicus für die traditionelle Lehre von der Materie als dem principium individuationis“ (II 147). Danach ist die Form bei allen artgleichen Individuen identisch oder – anders ausgedrückt – artgleiche Individuen haben danach alle ein und dieselbe Form, die somit allgemein ist. Die Hürde wird elegant genommen. Abtönende Ausdrücke wie „kaum“, „wohl“, „mag“, „dürfte“, die den Kernsatz „[Das] heißt nicht, daß sie [die artgleichen Gegenstände] sich allein durch ihre Materie unterscheiden“, irranken, sind eher Zeichen von Behutsamkeit als von Unsicherheit. Der Rückverweis auf Kap. 7, 1032 a 24–25, wo „ὁμοειδής“ tatsächlich nicht „numerisch dieselbe Form“ meinen kann und wo der Satz „Nur daß diese Natur [Form] sich an einer anderen [an der Materie] findet“ denjenigen aus Kap. 8 (1034 a 7) „Und sie [die Formen] unterscheiden sich durch die Materie“ verstehen hilft, bringt zu guter Letzt die nötige Klarheit.

Mehr als diese Rückverweise spricht aber für die von den Vfn. vorgeschlagene Interpretation, wie mir scheint, der Gesamtduktus des Buches, ja auch anderer Bücher der Metaphysik (s. Schluß dieser Rezension). Vf. lesen (ungeachtet nahezu erschöpfender Querverweise)

Auffassung, nach der Aristoteles die volle Wirklichkeit dem konkreten Einzelding, die volle wissenschaftliche Erkennbarkeit aber dem Allgemeinen zuspricht und die ousia des Einzeldings aus einer allgemeinen Form und der als Individuationsprinzip dienenden Materie bestehen läßt, als Interpretation von Metaphysik Z nicht bestehen kann. Nach Metaphysik Z ist vielmehr das eigentlich Wirkliche, die ousia, die individuelle Form, die in den Dingen, deren Form sie ist, auftaucht und wieder verschwindet, die entsteht und vergeht, ohne einem Prozeß des Vergehens oder Entstehens unterworfen zu sein, und die zugleich Seins- und Erklärungsprinzip für alles ist, von dem sie ousia ist.“ (I 10)

den Text möglichst isoliert für sich und trennen auch noch innerhalb seiner möglichst die einzelnen Kapitel voneinander. Sie betonen z. B., daß der Komplex 7–9 sowie das Kap. 12 (unabhängig voneinander) tatsächlich später eingefügt worden sein müssen. Man kann den Text aber auch anders lesen, darin einen stärkeren Zusammenhang (auch mit anderen Büchern) sehen. In diesem Sinne möchte ich einige Überlegungen anstellen, die weniger als Kritik denn als Ergänzung oder zumindest Bestätigung, in einem Punkt evtl. auch als Verschärfung² der Hauptlinie des Buches, gedacht sind.

Die Individualität des Wesens (oder der Wesensform, wie das $\tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ der Kürze halber genannt sei) erhält ihre beste Stütze in der unbezweifelbar Aristotelischen Lehre von der Identität seiner (ihrer) mit dem jeweils Einzelnen. Damit rückt Aristoteles jedoch weit vom Standpunkt der Kategorienschrift ab. Das wird von den Vfn. eigens betont. Gerade in bezug auf eben jene Identitätstheorie scheinen sie mir indes nicht überall weit genug (nämlich weg von der Kategorienschrift) zu gehen. Dazu aber zunächst einige Vorbemerkungen allgemeinerer Art.

1) Die Kategorienschrift hält sich auf bei der Art und Weise, wie uns die Wirklichkeit in der Alltagswelt bzw. in der Sprache gegeben wird. Darin sind wir umgeben von „normalen Gegenständen“, deren Paradigma „Sokrates“ heißen mag. Und diese Gegenstände treten uns mit ihren Eigenschaften klassifiziert nach Arten und Gattungen entgegen, so daß wir mit ihnen zählend usw. umgehen können: da sind soundso viele Menschen usw. Mensch kann dabei unmöglich als identisch mit Sokrates angesehen werden. Und zwar schon allein deshalb, weil Sokrates, die sogenannte erste Substanz, nicht nur Wesen, sondern Wesen mit kontingenten Eigenschaften, mit Akzidenzien, ist; abgekürzt gesagt: Sokrates ist nicht identisch mit Mensch, sondern höchstens etwa mit weißer Mensch, mit einem per accidens Ausgesagten und daher schwer haltbar als erste Substanz. Metaphysik Z geht nun zwar auch von gewöhnlichen Gegenständen wie Sokrates aus, bleibt aber nicht dabei stehen, sondern analysiert sie auf ihre wesentlichen Komponenten, auf ihre internen Ursachen, hin, als welche sich bald Materie und (Wesen-)Form herausstellen. Es stellt sich aber weiterhin heraus, daß die Materie dabei dieselbe störende Rolle spielt wie vorhin die Akzidenzien, ja daß sie ihren Grund darstellt. Es stellt sich insbesondere die Analogie heraus: Materie zur Form wie Substanz zum Akzidens (vgl. schon Z 3, 1029a 23–24 sowie Physik, 191a 7–11). Und wie die Anwesenheit eines Akzidens es in der theoretischen Erörterung nicht zum Eigentlichen einer Sache (zur ersten Substanz) kommen lassen kann, so auch nicht die Anwesenheit der Materie. Das ist gerade der Fall bei der Art Mensch, wo zwar nicht individuell, wohl aber allgemein sinnliche Materie enthalten ist. Worauf das hinausläuft, ist, daß Mensch dann unmöglich identisch mit dem jeweils Individuellen sein kann: die Identität (von Individuum und Art) stellt sich nicht nur nicht von Sokrates (= weißer Mensch, *ousia syntete*) her, sondern auch nicht von Mensch (als *synolon*) her ein.

2) Vorbemerkung: Daß die Form ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) nicht für alle Individuen einer Art ein und dieselbe ist, obgleich diese $\omicron\mu\omicron\epsilon\delta\eta$ sind, läßt die Wesensform teils als parallel zu den akzidentellen Formen (Eigenschaften) der Kategorienschrift, teils als nicht parallel dazu erscheinen. Als parallel insofern, als Eigenschaften (nach der Kategorienschrift) ebenso wie das Wesen allgemein und individuell sind: Daß zwei Dinge derselben Farbe (weiß) bzw. desselben Wesens (Mensch) sind, heißt nur, daß auf sie (auf diese zwei Farbnuancen bzw. auf diese zwei Individuen) jeweils dieselbe Definition (von weiß jeweils oder von Mensch) zutrifft, es heißt aber nicht, daß in der Substanz (Sokrates) oder in der Materie (des Sokrates) dieselbe (akzidentelle oder Wesens-)Form steckt, so als würde – wieder anachronistisch ausgedrückt

² Diese Verschärfung kommt in Äußerungen wie „In diesem Sinne also gibt es Definitionen nur von so etwas wie dem Menschen oder gar der menschlichen Seele“ (I 55) zum Ausdruck.

– das Universelle aktuell in rebus sein (vergleichbar etwa einer aristokratischen Familie, in welcher jeder sich lediglich als ein Glied ein und desselben Geschlechts betrachtete, so daß nur dieses numerisch eins und die Individuen lediglich Teile davon wären);³ als nicht parallel wieder, weil in der Kategorienschrift die akzidentelle Form erst (wenigstens nach der Standardinterpretation) durch die Substanz individuiert wird, während in Z (gerade nach der Interpretation der Vf.) die Wesensform aus sich heraus individuell ist und eben nicht – wie das Akzidens durch die Substanz – erst durch die Materie. Vielmehr ist die (abgestufte) Individualität eines Jeglichen dessen Wesensform zu verdanken, und nicht umgekehrt (I 46).

3) Vorbemerkung: Trotz dieses – wichtigen – Unterschiedes bleibt es dabei, daß die Materie ebenso wie das Akzidens es am Erreichen des Eigentlichen eines jeden (erste Substanz) hindert, daß „Mensch“ folglich nicht weniger als „weißer Mensch“ im Prinzip ein ungeeigneter Ausdruck von so etwas wie einer (ersten) Substanz ist und daß deshalb die Identität eines Jeglichen mit dessen Wesensform strenggenommen nur die reinen Formen ohne jede Materie – also etwa nicht das mit „Mensch“ und „Sokrates“ Gemeinte – betreffen kann.⁴

Das ist der Punkt, wo die Vf. die Vorzüge ihrer eigenen Interpretation möglicherweise nicht voll ausschöpfen. Jedenfalls gehen sie so vor, als würde die Frage der Identität von Wesensform und Einzelnem bereits in Z 6 ihre definitive (und selbstverständlich positive) Antwort gefunden haben. Und so geben sie bei der Kommentierung des Rückblicks in Z 11 (1037 a 21–b 7) keinen Hinweis auf eine mögliche Verschärfung (die dann H 3, 1043 b 2–4 noch expliziter, aber bereits Z 10, 1036 a 1–2 erwähnt wird). Sie schreiben: „... die Bemerkung zur Identität des „Was es heißt, dies zu sein“ und der Sache, deren „Was es heißt, dies zu sein“ es jeweils ist (a 33–b 5), sowie die letzte, schwer verständliche Anmerkung über bloß akzidentelle Identität dürften beide auf Z 6 zurückweisen, so daß in der Tat jedes der genannten Kapitel [Z 4, 5, 6, 10, 11] berücksichtigt ist, wenn es auch kaum möglich wäre, den leitenden Gesichtspunkt anzugeben, unter dem aus den Kapiteln jeweils besonders Wichtiges ausgewählt worden ist.“ (II 218) Dazu möchte ich – in der oben angedeuteten Linie (Verschärfung der Interpretation der Vf.) – folgenden Interpretationsvorschlag wagen:

In Z 6 tritt Aristoteles noch für die Identität von Wesensform und jeweils Einzelnem bei dem nicht (wie etwa „weißer Mensch“) per accidens Ausgesagten ein, also etwa – darf man wohl schließen – auch für Mensch und Sokrates miteinander. Blicke es aber dabei, dann wäre gegenüber der Kategorienschrift nicht viel gewonnen: die Identität von Wesensform und jeweils Individuellem, welche für die Kategorienschrift selbst wohl nicht in Frage kommt, müßte dann um den Preis einer extrem universalienrealistischen Lösung (vergleichbar der Burleighs) erkaufte werden, die für die Individualität der Individuen in der Tat nur noch die Materie verantwortlich machen kann. Es ist daher vielleicht nicht von ungefähr,

³ Das entspricht einer im Mittelalter sowohl vertretenen wie (z. B. bereits von Duns Scotus) bekämpften Position, die man verschiedentlich Walter Burleigh zuschreibt. Sie hat zumindest den Vorzug, zwischen Allgemeinem und Gemeinsamem nicht, wie einige Kommentare, zumal zu Z 13, wollen (vgl. I 50ff.), zu unterscheiden.

⁴ Die Wesensform (die Seele des Sokrates) ist danach nicht einfach das jeweils Individuelle (nicht Sokrates, sofern dieser z. B. ein weißer Mensch ist), auch nicht das Eigentliche am jeweils Individuellen, aber es ist, was das Individuum eigentlich ist und insofern selber individuell und identisch mit dem jeweils Individuellen. Die individuelle und individuiende Wesensform kann aber auch ein ganz lockeres Band (Leimung, Nagelung, Mischung, Stellung usw.: vgl. H2) darstellen im Vergleich zu der Seele des Lebewesens. D. h., die Abgestuftheit der individuienden Bindung betrifft die Individuen verschiedener Arten mehr noch als die derjenigen innerhalb einer Art oder gar die der wechselnden Zustände bei einem einzigen Individuum (vgl. immer letzteren I 46 f.). Der Gedanke einer ontologischen Gradabstufung erfreut sich sonst nicht besonderer Vorliebe in der Literatur.

wenn Aristoteles in Z 11 und H 3 das Ergebnis von Z 6, wenn nicht revidiert, so doch präzisiert. Die Präzisierung läßt sich unter Einbeziehung der Z 11 vorausgehenden einschlägigen Kapitel (4, 5, 6, 10, aber auch 7–9) m. E. so verstehen: Z 6 argumentiert so weit hypothetisch, daß selbst unter Voraussetzung der Existenz platonischer Ideen (1031 a 29–30) wie der Idee des Guten usw., aber (implizit) auch der Idee des Menschen oder des Pferdes, wenn es auch sie geben sollte, an der Identität von Einzelnem und Wesensform festgehalten wird.⁵ Ausgeschlossen wird da nur, daß bei nicht per se Ausgesagtem (wie „weißer Mensch“) Identität vorliegen könne. Gegen die Hypothese der Ideen wendet sich aber – und zwar wie gewöhnlich bei Aristoteles von ihrer Unerheblichkeit für die Bewegung her – der Komplex 7–9, ungeachtet dessen, wann er in Z eingeschoben worden sein mag. (Beachtenswert ist es immerhin, daß auch 7–9 nicht mit den Begriffen von Akt und Potenz arbeiten.) Danach ist jedenfalls der Weg frei für die endgültige Position: nicht bloß bei per se Ausgesagtem, sondern nur bei reinen Formen, bei den Wesensformen (also etwa Seele im Unterschied zu Mensch) läßt sich strenggenommen eine Identität annehmen (bei Mensch etwa nur der reinen Form nach, sofern der Mensch nämlich eine Seele hat). So muß nicht nur die sinnliche Materie (wie bei weißer Mensch), sondern auch die intelligible Materie (wie bei Lebewesen als Gattung von Mensch) ausscheiden, und dieser Aufgabe sind Kapitel 10 und 11 gewidmet.

Entgegen dem ersten Anschein kann man ebensowenig eine Identität zwischen Mensch und Sokrates annehmen wie zwischen der (uneigentlichen) Wesensform von weißen Menschen und einem weißen Menschen. Und der Grund ist, daß bei beiden (weißer Mensch und Mensch) etwas steckt, was ein Stehenbleiben bei ihm unmöglich macht. Dieses Etwas, das u. U. die Gefahr eines Prozesses in infinitum in sich birgt, ist bei weißer Mensch nur offenkundiger als bei Mensch, am offenkundigsten ist es jedoch in einem Ausdruck wie „stupsig“ (für das Deutsche „stupsnasig“). Als accidens per se steckt in stupsig zusehens außer der Form (die Hohlheit) noch die Materie (Nase). Man sieht es gleich dem Ausdruck an (wenn es ihn im Deutschen gäbe, wie es etwa „blond“ gibt, wo außer einer bestimmten hellen Farbtonung unmittelbar auch Haar herauszuhören ist) (ob die Beispiele glücklich gewählt sind, ist eine andere Frage, vgl. II 80). So etwas kann unmöglich ein Selbst haben oder ein Selbst sein, denn es hat immer etwas Anderes bei sich. Bei „weißer Mensch“ stellt man die Hinzufügung, mangelnde Selbstheit oder Andersheit (gleichsam die Anomalität) aber nur deshalb nicht so leicht fest, weil darin das Hinzugefügte im Ausdruck vorkommt (wie im Deutschen „stupsnasig“), so daß unwillkürlich der Eindruck der Normalität entsteht. Dieser Eindruck ist bei „Mensch“ allerdings noch größer. Die störende Materialität kommt darin weder sichtbar im Ausdruck (wie bei „weißer Mensch“) vor, noch wird sie (wie bei „stupsig“) unmittelbar suggeriert. „Mensch“ gibt sich den Anschein, ein Selbst (eine reine Form) auszudrücken; dabei steckt darin auch etwas Anderes, zwar nicht sinnliche Materie (wie bei „weißer Mensch“), wohl aber intelligible Materie: nicht diese Knochen und diese Sehnen usw., wohl aber Knochen und Sehnen im allgemeinen (darin vergleichbar der nicht-sinnlichen Materie der geometrischen Figuren), etwas also, das, ohne selbst sinnliche Materie zu sein, diese doch nach sich zieht, nur darin verwirklichtbar ist. Mit einem Wort: Was bei Mensch zu der reinen Form hinzutritt, ist ein Leib, zu der spezifischen Differenz die

⁵ Auf dem entgegengesetzten Extrem liegt H. Seidls Interpretation, die den hypothetischen Charakter für keinen einzigen Schritt in der Argumentation von Z 6 gelten lassen will (vgl. seinen Kommentar zu 1031 a 23–b 3, Bd. II, 398, der in der Philosophischen Bibliothek von ihm herausgegebenen *Metaphysik*). – Bezüglich 1032 a 6–10 würde ich Ross insofern recht geben (vgl. II 102 f.), als in den vorausgegangenen Abschnitten von Z 6 mir das Allgemeine (z. B. Mensch, d. h. Mensch als Art) bei der Frage der Identität involviert zu sein scheint.

Gattung. (Die entschiedene Ablehnung der Spezies als ousia Z 10, 1035 b 27–28 wird dann Z 12 – mag auch dieses Kapitel später eingefügt worden sein – durch die Zusammenziehung der Definition in der spezifischen Differenz allein unterstrichen.)

Seit Z 4 ist nämlich Aristoteles auf einen Begriff (logos) aus, der einerseits nicht zirkelhaft ist, andererseits nicht etwas anderes bedeutet als nur das Gemeinte, m. a. W. auf eine echte Definition als Ausdruck der ousia (1029 b 19–21). Dazu genügt nicht jedes per se Ausgesagte (Z 4, 1029 b 16). Zum Beispiel ist jede Oberfläche lichtreflektierend,⁶ was somit von der Oberfläche per se ausgesagt wird. Aber das eine ist (intensional) nicht das andere, die eine ratio (oder, wie Duns Scotus sagen würde: Formalität) nicht die andere, das eine ist nicht, was es für das andere heißt zu sein, nicht seine Wesensform. Die Hinzufügung ist nicht so offenkundig wie bei „weißer Mensch“, wo das Adjektiv vom Substantiv nicht einmal per se gesagt werden kann. Sie stört gleichwohl. Daß nicht einmal ein per se Ausgesagtes das gesuchte Selbst sein kann, wird Z 5 mit Hilfe des Ausdrucks „stupsige Nase“ gezeigt. Darin wird zweimal dasselbe gesagt (vgl. Z 5, 1031 a 5 noch mit Z 11, 1037 a 31 f.). Dies verstößt nicht nur gegen das Zirkelverbot, sondern auch gegen das Verbot der Hinzufügung von etwas Anderem und sei dies auch nur ein per se Ausgesagtes. Das Resultat dieses doppelten Verstoßes kann sogar ein regressus in infinitum sein. Erkennt man die Berechtigung an, bei „stupsige Nase“ anstatt bei „hohle Nase“ (vergleichbar „weißer Mensch“) anzusetzen (s. noch Z 11, 1037 a 31) – was ich hier noch nicht diskutieren will –, so ergibt sich der Regress von selbst; denn der Ausdruck meint „Nase, die hohle Nase“ ist und, wenn man für „hohle Nase“ der Konsequenz halber noch einmal „stupsige Nase“ einsetzt, dann erhält man „Nase, die stupsige Nase ist“ usf.

Was Aristoteles damit sagen will, stellt sich indes auch bei „weißer Mensch“ und sogar bei „Mensch“ allein ein. Ohnehin dient der Ausdruck „stupsig“ nur zur sprachlichen (und drastischen) Illustration. Der Sache nach hätte es mit dem Sachverhalt der hohlen Nase (in strenger Analogie zum weißen Menschen) genügt, denn auch wenn Hohlheit nicht an einer Nase sein muß, existieren kann sie nur an einer (sogar sensiblen) Materie. Aber gegenüber hohl, das soweit reine Form ist, enthält stupsig (sensible) Materie (Nase). Und auch wenn „hohl“ („konkav“) selber auf eine intelligible Materie hinweist, so steht dies weder in Z 5 noch Z 6 bereits zur Debatte, sondern erst in 10 und 11. Bei all dem kommt es nun wesentlich überall nur auf die Strukturgleichheit an. Die nur verdeckte Strukturgleichheit zwischen stupsig in bezug auf Nase (bzw. lichtreflektierend in bezug auf Oberfläche), aber auch weiß in bezug auf Mensch einerseits und Mensch in bezug auf Sokrates⁷ andererseits – nämlich die Unmöglichkeit einer Identität – ergibt sich daraus, daß jedes Akzidens (ob per se wie bei stupsig bzw. lichtreflektierend in bezug auf Nase bzw. Oberfläche oder nicht per se wie bei weiß oder gebildet in bezug auf Mensch) zur ousia (Nase, Oberfläche, Mensch) tatsächlich wie diese zu ihrer Materie steht. So ergibt sich bei Mensch dieselbe Unmöglichkeit eines Selbstseins wie bei stupsig oder gar bei weißer Mensch. Stupsige Nase (oder lachfähiger Mensch oder geschlechtliches bzw. männliches oder weibliches Lebewesen usw.) kann ebensowenig ein Selbst bilden wie weißer Mensch und so ebensowenig mit ihrer Wesensform identisch sein. Alle diese Beispiele stellen ein „etwas von etwas anderem“ dar, sie

⁶ Bedenkt man, daß die Hauptbedeutung von Adjektiv (im Unterschied zum Substantiv) λευκόν nicht weiß, sondern leuchtend (LS: light, bright, clear) ist, läßt sich die Stelle vielleicht auch so lesen. Damit verschwindet die Schwierigkeit, bei der von den Vfñ. erwähnten ersten Interpretation zu erklären, „warum jemand das Wesen der Oberfläche darin sehen wollte, eine weiße Oberfläche zu sein“ (II 69).

⁷ Bzw. – nach der zweiten der von den Vfñ. erwähnten Interpretation zu 1029 b 13–22 – weiß in bezug auf Oberfläche oder in bezug auf Etwas (z. B. einen Menschen).

tragen eine Dualität in sich, die – auch in den versteckteren Fällen wie bei Mensch oder Pferd – insofern eine Grenzenlosigkeit beinhaltet, als beispielsweise bei weiß zwar nicht Mensch steckt, wohl aber etwas, z. B. Mensch, und bei Mensch zwar nicht gleich diese Knochen und diese Sehnen, wohl aber Knochen und Sehnen, Leib im allgemeinen,⁸ so daß bei „leiblicher Mensch“ ebenso eine Grenzenlosigkeit vorliegt wie bei „stupsige Nase“. (Dabei entspricht „Mensch“ strukturell „stupsig“ und „leiblich“ „Nase“, d. h. „Mensch“ und „stupsig“ verhalten sich zu „leiblich“ und „Nase“ wie Form [in Materie] zur Materie.) Aber auch „hohle Nase“ ist insofern wie „stupsige Nase“ anzusehen, als man hohl (konkav) als etwas ansehen muß, das nicht für sich bestehen kann, und d. h. als etwas, was schon unabhängig von Nase auf Materie überhaupt angewiesen ist.

Da Materie nicht für sich bestehen kann, sondern für ihr Bestehen immer schon Form voraussetzt (wie das Allgemeine für sein Bestehen Konkretes), ist überall, wo Materie (ob allgemein oder einzeln, sinnlich oder intelligibel) vorkommt, bereits eine Dualität oder Andersheit, ein Abhängen von etwas gegenüber etwas Anderem da und somit keine Ursprünglichkeit oder Erstheit. D. h. aber, überall, wo Materie zusammen mit Form vorkommt, ist, da Materie für sich nichts ist, da sie immer schon Materie von Form ist, eine Lage gegeben, wie sie durch das Beispiel der stupsigen Nase veranschaulicht werden kann.

Näher besehen liegen also die Fälle bei hohle Nase, weißer Mensch, aber auch bei Mensch strukturell gleich wie bei stupsige Nase. Und hier liegt der Grund, weshalb „stupsige Nase“ in Z 5 für „hohle Nase“ substituiert werden kann. Stupsig (bzw. σιμόν) ist zwar per se Akzidens von Nase, was man von weiß bezüglich Mensch (anders als von lichtreflektierend bezüglich Oberfläche) gewiß nicht sagen kann; wohl aber von weiß bezüglich Etwas (bzw. Oberfläche). In weiß steckt – es sei denn, man nehme durch ἀπαίρεσις oder Formalabstraktion die Form der weißen Farbe allein für sich – ebenso Etwas, eine Substanz (oder eine Oberfläche), wie in stupsige Nase. Und so läßt sich, unter denselben bereits diskutierten Bedingungen wie bei stupsige Nase, ein regressus in infinitum zunächst auch für weißes Etwas (z. B. weißer Mensch) konstruieren; denn, da weiß schon weißes Etwas ist, ist das erste weiße Etwas bereits weißes Etwas Etwas usw. Nun steht es aber infolge der Strukturgleichheit von Akzidens (ob per se oder nicht per se) bezüglich Substanz einerseits und Wesen bezüglich Materie andererseits mit Mensch nicht anders als mit weiß oder stupsig: „Mensch“ bedeutet schon Form in Materie, so daß, wenn man (analog zu „stupsige Nase“ oder zu „weißes Etwas, z. B. Mensch“) so etwas wie „materieller Mensch“ (gleichgültig, ob dabei sinnliche oder intelligible Materie gemeint ist) sagen würde, da „Mensch“ bereits Materie (Leiblichkeit) beinhaltet, man in Wirklichkeit „materieller materieller Mensch“ gesagt haben würde und so auch „materieller materieller materieller Mensch“ usw. Diese Überlegung ist nicht künstlicher als die entsprechende von Z 5. Auf die Beispiele kommt es nicht an. Worauf es ankommt, ist, jede Materialität, wie sie noch in Mensch, d. h. also in jedem eidos als Art und nicht als reiner Form vorkommt, loszuwerden, da sie ein Haltmachen bei einem eigentlichen Selbst (αὐτὸ καθ' αὐτό 1037a 21) unmöglich macht, (so) Sein mit nicht (so) Sein vermischt sein läßt. In dieser Hinsicht ist nicht einmal bei der differentia specifica (etwa „rational“) Halt zu machen (wie in Z 12), da darin bereits – wie

⁸ Leiblichkeit im allgemeinen zieht indes konkrete Leiblichkeit nach sich. Sokrates der Jüngere (Z 11, 1036b 25) hatte nicht recht: Mensch ist nicht vergleichbar mit Kreis, der nicht aus Bronze zu sein braucht; Mensch muß aus Knochen und Sehnen sein und kann nicht ohne diese Knochen und diese Sehnen existieren. D. h. aber: Mensch ist Form (εἶδος) in Materie nicht als Art (was schon Materie impliziert), sondern als Seele, nämlich als Akt (und nicht als Inhalt). Nur so wird dem Regressus Einhalt geboten. Freilich kann die Zusammensetzung aus reiner Form als Akt und Materie nicht das letzte Wort sein.

in einem Akzidens per se bzw. sogar wie in einem proprium – die Gattung (Leiblichkeit oder Lebewesenhaftigkeit) steckt. Aber das ist kein Einwand gegen das Gesagte. Es bedeutet nur, daß Z (ebenso wie H)⁹ über sich hinausweist. Das ist v. a. kein Einwand gegen die Interpretation der Vf., deren Beschränkung auf Z ja nur eine methodische Einschränkung darstellt. Vf. verweisen darauf, daß die Theologie (im Vergleich zu der Ousiologie) nur skizzenhaft vorliegt (vgl. z. B. I 30 Ende). In der Tat weist die Aristotelische Darstellung keine Ausgewogenheit zwischen beiden Stücken auf. Insofern hätte eine stärkere Berücksichtigung der Theologie wiederum die Ausgewogenheit gestört, die die Vf. bezüglich der Ontologie üben. Und doch scheint mir, daß die stärkste Stütze ihrer Interpretation von Z gerade in A liegt. Der ousia-Charakter des Eidos als Art (Mensch, Pferd usw.) mußte zunächst einmal radikal beseitigt werden, ehe der Aufstieg zu der allerersten Ousia, in der sich das Telos der Metaphysik findet, vollendet werden konnte. Der Weg bis dahin geht aber nur über das Individuelle, einschließlich der Formen (1071 a 24), und umgeht förmlich das Allgemeine der Art.¹⁰ Da der Mensch im allgemeinen nicht existiert,¹¹ zeugt der Mensch einen Menschen nur insofern, als etwa Peleus Achill zeugt (1070 b 21–22), deren Individualität ja nur ihrer Wesensform, ihrer jeweiligen Seele, zu verdanken ist.

Aufgabe der Vf. war es nicht, die Geschlossenheit des vorliegenden Textes der Metaphysik im Ganzen darzutun. Vor dieser Versuchung sichern sie sich vielmehr von vornherein und dann immer wieder methodisch ab. Um so bemerkenswerter ist es, wenn bei diesem Verfahren Licht auf die sachliche Kohärenz der Metaphysik im ganzen fällt. Was hier bezüglich Buch A angedeutet wurde, müßte v. a. noch bezüglich Buch Γ, wo die eigentlichen Grundlagen zu finden sind, ergänzt werden. Statt dessen jetzt nur noch eine kurze Bemerkung zum Schluß: Z 11, 1037 a 13–14, sagt Aristoteles, die ganze Untersuchung über die materielle Substanz geschehe um willen der Frage nach den immateriellen (vgl. I 23). Gäbe es keine immateriellen Substanzen, wäre die Physik die erste Philosophie. Es wäre die Herrschaft des Grenzenlosen, dessen, von dem immer etwas außerhalb bleibt (vgl. Physik, Γ 6, 207 a 1), des Unentschiedenen zwischen Sein und Nichtsein, jedenfalls nicht die Herrschaft des Nichtwiderspruchsatzes. Denn die Materie ist für sich selbst nicht erkennbar (Z 10, 1036 a 8–9), unbestimmt (Z 11, 1037 a 27), ja überhaupt nichts (Z 3, 1029 a 20–21). D. h. aber: als Materie einer Form, die sie nicht umhin kann zu sein, liegt in allem Materiellen die Doppeltheit beschlossen, auf deren Beseitigung auch Met. Z angelegt ist. Das gelingt erst durch die in H einsetzende und über Θ erst in A vollendete Umstellung von den inhaltlichen auf die Modalbegriffe, von der Form auf den Akt, eine Umstellung, von der in Z noch nichts zu Tage tritt. Bei aller Einschränkung auf Z, aber nicht zuletzt auch durch sie, steht nun das besprochene Werk, das von dieser Umstellung nichts verrät, nichts verraten darf, man kann es ruhig sagen, als ein bleibendes Meisterwerk da. Die Auseinandersetzung mit seinem Gegenstand wird damit freilich nicht zu Ende gehen, im Gegenteil.

⁹ Gegen Ende von H ist von intelligibler Materie als einem Teil der Definition, d. h. aber als „einem Teil der Form“ (vgl. II 195) die Rede. So ist etwa die Seele der Wirklichkeit nach dasselbe, was der Leib ist, nämlich Leben dieser oder jener materiellen Beschaffenheit. Erst beim nous stößt man auf eigentliche Immaterialität, dann aber nicht mehr als Form, sondern als Möglichkeit aller Formen oder gar als reines Wirken (νοήσεως νόησις).

¹⁰ Siehe A 4 sowie A 5, 1071 a 11–17 mit dem Hinweis auf den nicht einmal *δμοειδής*-Charakter der Sonne als allgemeine Bewegungsursache. In einem noch weiteren Kontext wurde diesem Weg nachgegangen in dem Aufsatz: Kritik und Metaphysik, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie I (1968) 67–91.

¹¹ Wenn es ihn gäbe, würde er – sofern er ein Erstes, ousia, wäre – identisch mit seiner Wesensform sein. So – noch einmal zur Verdeutlichung – die Lage in Z 6, so wie ich sie, doch anders als die Vf., sehe.

II.

Das Buch von Marilyn McCord Adams ist die Arbeit einer Philosophin, nicht die einer Historikerin, auch nicht die einer Ideenhistorikerin. Stilmerkmale, -unterschiede, -ähnlichkeiten und dgl. interessieren sie nicht. Sie interessiert sich nur für Argumente, dafür, ob sie gut sind oder nicht. Und sie geht von der ersten Seite an in *medias res*, ohne methodische Vorerwägungen. Entsprechend erfordert die Lektüre von Anfang an höchste Konzentration. Um so größer ist dann der Gewinn. Vf. kündigt vorweg nicht einmal an, was sie behandeln wird und was nicht, und kein Nachwort verrät es hinterher. Das würde von der Sache ablenken, zumindest sie von außen zu betrachten zwingen, einige Zeilen kosten, die für die Hauptaufgabe verlorengingen. Auch verrät sie nicht, wie sie mit der Sekundärliteratur umzugehen gedenkt, die mit Ausnahme der Arbeiten Anneliese Meiers im IV. Teil (über Naturphilosophie) im übrigen kaum herangezogen wird. Wichtige Autoren (v. a. in französischer Sprache) werden nicht einmal erwähnt. Darauf, daß die Echtheit mancher, selbst in der kritischen Ausgabe aufgenommenen Werke, auf die sie sich bezieht, neuerdings angezweifelt wurde, wird mit keinem Wort eingegangen, auch nicht darauf, weshalb sie (die es gewiß weiß) darauf nicht eingeht. Auch dies würde wertvolle Zeilen für die direkte Auseinandersetzung mit den Originaltexten kosten. Im übrigen ist es sofort erkennbar, daß die politischen Schriften – außer einer beiläufigen Referenz auf das *Opus nonaginta dierum* (1200)¹² – nicht behandelt werden. Nur der streng philosophische Ockham (allerdings mit ständiger Bezugnahme auf seine Auseinandersetzung v. a. mit Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Duns Scotus) wird berücksichtigt: seine Ontologie (Teil I), Logik (II), Erkenntnistheorie (III), Naturphilosophie (IV) und Theologie (V). Die praktische Philosophie bleibt also ausgespart. Und es ist für das Buch, aber auch für Ockhams Philosophie bezeichnend, daß ethische Fragen, wenn überhaupt, nur innerhalb der Theologie Platz finden (Vf. gebraucht gelegentlich den Ausdruck „theologische Ethik“). Bezeichnend für das Buch insofern, als alle Fäden der vier vorausgegangenen Teile meist unausgesprochen, aber nicht weniger konsequent, auf den fünften und letzten zusammenlaufen, welcher bei weitem der längste ist (450 Seiten; bzw. ein Drittel des ganzen Buches); bezeichnend aber auch für Ockham, der sich gewiß vornehmlich als Theologe verstand.

Damit sind wir bei den Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie, auf die ich mich, bzw. auf ein Beispiel daraus, nach einigen wenigen Vorerwägungen (1.) paradigmatisch konzentrieren möchte (2.). Ihnen widmet Vf. das Kapitel 22¹³ („Faith and reason“, 961–1011). Bei dieser Wahl hoffe ich, einen besseren Eindruck von der philosophischen Dichte des Ganzen geben zu können. Die Wahl liegt jedoch nicht daran, daß es sich um ein besonders gut gelungenes Kapitel handelt (die Intensität läßt im Buch nirgends nach), sondern daran, daß man anhand dieses Kapitels (bzw. eines Teilaspekts davon) die ganze Anlage des umfangreichen Werkes (nämlich auf dessen letzten Teil hin) vergleichsweise leicht demonstrieren kann.

1) Daß sich die Vf. für Stil- oder Epochenmerkmale nicht interessiert, daß sie keine Vergleiche mit Autoren oder Strömungen außerhalb von Ockhams unmittelbarem Umkreis anstellt, es sei denn hie und da nur solche (z. B. mit der Philosophie des Pragmatismus, v. a. mit Quine), die der schärferen Herausarbeitung jeweils eines ganz bestimmten Argumentationsganges dienen könnten, bringt es mit sich, daß man unterwegs leicht die Orientierung verlieren kann. Zwar nicht ganz, aber doch beinahe so wie bei der Lektüre Ockhams selbst.

¹² Ziffern in Klammern beziehen sich auf die Seiten des Buches.

¹³ Die Kapitel sind durch das ganze Buch durchnummeriert.

Und man ertappt sich zuweilen dabei, sich nach übersichtlicheren, aber nicht deshalb oberflächlichen Darstellungen zu sehnen (bei uns zuletzt etwa die Bannachs), bei denen man ständig weiß, woran man ist: was sich um die Zeit Ockhams und mit Ockham selbst zuge tragen habe, wie Philosophie und Theologie davor und wie sie danach aussahen – und inwiefern der Drang, den Gesamtverlauf von Natur und Geschichte unmittelbar dem unerforschlichen Ratschluß Gottes gläubig und möglichst auch philosophisch in biblischem Geiste anzuvertrauen, das christliche Denken nach 1277 packte und bei Ockham einen kaum überbietbaren Höhepunkt erreichte. Wonach man sich gelegentlich sehnt, ist m. a. W. eine größere Plastizität in der Schilderung – bis man wieder inne wird, daß Vf. nicht etwa nicht plastisch genug schildern kann, daß sie vielmehr überhaupt nicht schildern will.

Nicht, daß sie es dem Leser gänzlich überlassen würde, sich ein Gesamtbild von der epochalen oder nichtepochalen Bedeutung Ockhams zu machen. Sie selber (oder vielmehr die Buchklappe) zieht ein deutliches Gesamtfazit und nimmt insgesamt eindeutig Stellung zu immer noch nicht ganz ausgestorbenen „Ockham-Bildern“: „... Ockham emerges as a Franciscan Aristotelian, much more philosophically and religiously conservative than commonly supposed. Adams challenges the notions that Ockham's nominalism and ontological reductions lead to subjectivism in metaphysics, his epistemology to skepticism, his theory of causality to Humean constant conjunction or to occasionalism. Likewise, Adams rejects the notion that Ockham's philosophical doctrines lead to heretical views in theology, or that his insistence on divine freedom leads to arbitrariness and caprice in ethics.“ Jeder Punkt in dieser Aufzählung wird im Text sorgfältig begründet. Außerdem werden kapitelweise die Hauptergebnisse der detaillierten Erörterungen nachträglich bündig zusammengefaßt.

Man darf indes den Gesamtbefund nicht in dem Sinne interpretieren, als ob, einmal ideologisch entschärft, Ockham die historischen Konturen verlieren würde, die man seit je an ihm glaubte wahrnehmen zu können. Es sind ja keineswegs nur Scharfmacher, die durch Ockhams Lehren einen empfindlichen Einschnitt eingetreten sahen und zum Teil noch immer sehen. Daß Vf. im Umkreis der französischsprachigen Forschung sich mit Vorliebe (den zum Schluß oft englischschreibenden) Gilson zu Kontrastzwecken wählt (vgl. 1233–1255, 588–594, 741 ff.) und zurückhaltendere Autoren nicht berücksichtigt, ist nicht nur wegen seines Einflusses auf die Philosophiegeschichtsschreibung verständlich. Dennoch würde man das Buch mißverstehen, wenn man seine rein philosophische Ausrichtung und sein weitgehendes Absehen von historisch-epochalen Fragen als eine Relativierung der Unterschiede auffassen und daraus gleich Schlüsse auf Ockhams (gegenüber Scotus etwa) geringere historische Wirkung ziehen würde. Von solchen Fragen ist das Buch gänzlich unbelastet. Für sie bietet es aber die denkbar solideste Grundlage für künftige Diskussionen. Und was die Unterschiede angeht, so gilt allgemein, was Vf. speziell über Ockhams Differenzen sogar mit dem ersten Scharfmacher unter seinen Widersachern, dem Oxforder Kanzler Lutterell, bezüglich der Verhältnisse zwischen Gnade, Verdienst, göttlicher und menschlicher Freiheit sagt, sie seien nämlich, ungeachtet schwerwiegender Mißverständnisse, die sie auch nennt, „absolutely fundamental“ (1287).

Damit komme ich zurück auf den Anfang des Buches, wo Vf. den Horizont umreißt, innerhalb dessen sich Ockhams Philosophie bewegt und mit ihm sie selbst. Da heißt es (3): „Ockhams philosophical focus, whether he is doing logic, natural science, or theology, is on the branch of metaphysics commonly called ‚ontology‘.“

In der Tat ist Ockhams Grundposition eine um die Transzendentalien reduzierte Ontologie. (Es ist sicherlich kein Zufall, daß von den drei Registereintragungen für „Transzendentals“ sich keine auf Ockham bezieht.) Das Seiende als ein solches und was ihm von ihm her zukommt, ist kein Thema – und dies unmittelbar nach Duns Scotus! Die Umwälzung

könnte nicht größer sein, und man versteht, daß es zu einer langdauernden Polarisierung zwischen Nominalen und Realen, *via antiqua* und *via moderna* (allesamt historische Charakterisierungen, die Vf. selbstverständlich nicht gebraucht) kam. Man versteht v. a. den Ausschluß jeder Art von Universalienrealismus. Die Universalienfrage bildet in der Tat im Buch den Schlüssel für alles weitere. Und so beginnt Vf. mit einer konzisen Erörterung des Universalienstreites im Anschluß an Porphyrius und Boethius, an deren Ende (12) wieder der Kern dieses Streites und in eins damit der genannten Polarisierung mit gewohnter Treffsicherheit bezeichnet wird: „whether similarity must be grounded in identity“. Die Verneinung dieser Frage ist die Grundannahme jedes Nominalismus oder/und Konzeptualismus, also auch die Ockhams: „similarity is a primitive“.

Diese Grundannahme wird ausführlich diskutiert im Kapitel 4 („Universals, Conventionalism, and Similarity“, 109–141) – mit einem negativen Endergebnis, das den Hauptkritikpunkt der Vf. an Ockhams Konzeption zusammenfaßt: daß die Beziehung der Begriffe (als mentale Namen) zu dem jeweils in Gattungen und Arten gruppierten Individuellen („particulars“) bei Ockham unerklärt bleibe. Sowohl in Ockhams früher, noch an Scotus gemahrender Theorie der objektiven Existenz der Begriffsinhalte als in seiner späteren Theorie der Begriffe als reiner Denkakte bleibe unklar, was dasjenige sei, was einen Begriff zu einem Begriff eines gegebenen Individuellen mache, wobei die Unklarheit sich ebenfalls auf die Gedanken beziehe, die Gott von sich selbst und von den Dingen haben mag (vgl. z. B. auch 1061, 1083, 1114, 1334). Was sich der Analyse entzieht, ist gerade die Ähnlichkeitsbeziehung etwa zwischen dem Begriff Mensch einerseits und Sokrates und Aristoteles andererseits. Vf. scheint diese Ähnlichkeitsbeziehung auch für jede realistische Position für unerläßlich zu halten (vgl. 133). Eine nicht weiter analysierbare Gleichheitsbeziehung von Mensch zu dem individuellen Wesen von Sokrates und Plato kommt für sie wohl nicht in Betracht. Damit wäre aber die Identitätsforderung erfüllt, die jeden nichtkonzeptualistischen oder -nominalistischen Realismus (mit Ausnahme desjenigen Burleighs) auszeichnet; denn Gleichheit meint hier Identität der Art nach (ggf. der Gattung oder auch nur der Analogie nach), selten aber auch (Burleigh!) der Zahl nach. Die einzige Alternative wäre unter diesen Umständen ein Pragmatismus, der mit dem Restrealismus, der noch bei Ockham steckt, endgültig Schluß macht. Die Wahrheit der Aussagen erschiene dann als eine Funktion der praktischen Bewältigung unserer Bedürfnisse, die nach und nach dasjenige konstituiert, was wir jeweils für die Realität halten. Aber Vf. macht deutlich, daß diese „radikale“ Lösung, falls sie eine solche ist, jedenfalls nicht die Ockhams ist. (Für den in dieser Rezension berücksichtigten Hauptpunkt vgl. diesbezüglich z. B. schon 115–121, 312.)

2) Das Gesagte sei jetzt verdeutlicht an einer philosophisch-theologischen Streitfrage: ob nach seinen Prämissen Ockham in seiner Inkarnationslehre dem Nestorianismus nicht oder höchstens nur durch *ad hoc*-Annahmen entgehen konnte. Professor Peter Geach hat die Frage bejaht, die Vf. verneint sie: „... On the contrary, he [Ockham] judges that philosophy has something to learn from orthodoxy, not only about the human nature of Christ, but about the true nature of created substances generally.“ (1990) Und sie sieht auch in diesem Fall Ockhams Orthodoxie jedenfalls für die Standards der Zeit gewahrt, zumal seine Vorgehensweise sich in nichts von auch sonst üblichen Argumentationszügen angesichts der Akkomodation aristotelischer an christliche Erfordernisse (z. B. bezüglich des Materieform- bzw. Substanz-Akzidenz-Problems angesichts von Schöpfungs- oder Eucharistielehre) unterscheide. Worum es philosophisch dabei geht, kann etwa so zusammengefaßt werden:

Dank seiner terministischen Logik konnte Ockham zumindest einem Aristotelischen Lehrstück zunächst leichter als etwa Thomas von Aquin, der damit nie ganz fertig wurde,

gerecht werden: der Identität nämlich zwischen Individuum und Wesen. Wenn etwa die menschliche Natur reell nichts Allgemeines ist, dann fällt sie jeweils gleich entweder mit Plato oder mit Sokrates etc. zusammen – die einander eben nur ähnlich seien. Das gilt schon für das, wofür „humanitas“ steht, erst recht für das, wofür „homo“ steht, die bei Ockham so auch beide (homo und humanitas) selber zusammenfallen müßten. Wie kann man dann die Einheit der Person Christi bei dessen doppelter Natur wahren? Indem man für Christus die Bezeichnungsidealität von „homo“ (für das Individuum) und „humanitas“ (für die Natur) aufhebt und die Definition von „homo“ disjunktiv macht (das könne die Philosophie von der Theologie diesbezüglich lernen): „homo“ steht entweder für eine Natur („humanitas“) oder (wie im Falle Christi) für eine Substanz, die eine Natur trägt. Kurz, bei den übrigen Menschen ist die menschliche Natur ihr eigener Träger, bei Christus aber nicht.

Selbstverständlich bleibt dabei die Eindeutigkeit (Univozität) von „Mensch“ auf der Strecke. Aber sofern die Individuen einer Spezies allgemein von Ockham höchstens als maximal ähnlich, niemals jedoch als gleich angenommen werden können, ist das kein grundsätzlicher neuer Einwand, und er wird – in anderen Zusammenhängen – von Vf., wie gesagt, sehr wohl berücksichtigt. Es handelt sich m. a. W. letztlich um ein philosophisches und nicht um ein spezifisch theologisches Problem. Was aber den (vor allem wieder von Gilson erhobenen) Vorwurf des Theologismus betrifft, der an diese Lösung anschließen könnte (1009 sowie Kap. 29, 1233–1257), so gibt Vf. zu, daß das Vertrauen Ockhams in die menschliche Vernunft weit weniger ausgeprägt war als etwa bei Thomas von Aquin, was gelegentlich (z. B. in der Frage nach den Grenzen des Möglichen) zu einem nicht leicht durchschaubaren Hin und Her zwischen rationalen Gesichtspunkten und Berufung auf Gottes Allmacht führte (s. 1273–1292). Wir können dies jetzt nicht näher ausführen und müssen mit einigen Allgemeinbemerkungen schließen. Erwähnt sei nur, daß, was wir in wenigen Zeilen referiert haben (die Entkräftung des „Nestorianismus“-Vorwurfs auf der Grundlage von Ockhams Universalienlehre), im Buch immerhin 13 Seiten (983–996) umfaßt. Neben der Gründlichkeit des Buches mag dies auch einen Eindruck davon geben, was in dieser Rez. alles unerwähnt bleiben mußte.

Es dürfte nicht übertrieben sein zu sagen, daß dies insgesamt das bisher gründlichste und philosophisch am besten argumentierende Werk ist, das je über Ockham geschrieben wurde. Am wenigsten werden diejenigen an ihm vorbeigehen können, die wegen divergierender theologischer oder sonstiger Intuitionen zu einer anderen Gesamteinschätzung neigen. Die Entdramatisierungstendenz in der Ockham-Forschung der letzten Jahre hat in diesem Buch ihren wohl nicht überbietbaren Höhepunkt erreicht. Trotzdem werden sich die Gegner nicht damit beruhigen, denn sie gehen nicht immer von anderen Tatsachenfeststellungen aus wie von einer anderen Art, sie zu bewerten. So wird ein protestantischer Christ beispielsweise an der Definition der Sünde als *privatio boni futuri*, woraus schon Lutterell im *Libellus contra doctrinam G. Occam* (Art. 3) richtig schloß, danach sei *peccatum* nicht *malum culpae*, sondern *poenae*, weniger Anstoß nehmen als ein katholischer. Die vielleicht heikelsten Thesen (über das *odium Dei*), die nicht auf das *unechte Centiloquium* beschränkt sind, werden – wenn ich recht sehe – im übrigen nicht erwähnt (vielleicht weil sie später zurückgenommen wurden?). Philosophisch jedenfalls zeichnet sich das Buch durch völlige Unparteilichkeit aus. Sein Hauptverdienst liegt darin, daß Vf., selber eine unter den beteiligten Parteien, deren Stärken aufzeigend und deren Schwächen wennmöglich abhel-fend, philosophiert, was für sie wohl dasselbe heißt wie: argumentiert – genau das, was man in Kontinentaleuropa spätestens seit Heidegger nicht tun dürfe. Zusammenfassend: Ohne Zweifel ein unentbehrliches Instrument für eine gerechte Beurteilung Ockhams. Ob es selber bereits diese Beurteilung liefert, darf schon eher bezweifelt werden.