

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Die philosophische querelle des anciens et des modernes

Von Fernando INCIARTE (Münster)

In 1. wird versucht, die Vorurteile aufzudecken, mit denen 2. noch zu Werke geht, und 3. versucht, sie zu rechtfertigen.

1.

Das Erscheinen zweier außergewöhnlicher Bücher¹ gibt Gelegenheit, von einer querelle philosophique zu sprechen. Irwin (I) bemüht sich mit beachtlichem Erfolg um die genuine Metaphysik des Aristoteles. Nach Honnefelders (H) Buch wird man kaum noch daran zweifeln können, daß Duns Scotus die Weichen für die Metaphysik und so auch indirekt für die Metaphysikkritik der Neuzeit gestellt hat. Dies geschah zum Teil noch auf Aristotelischem Boden, doch bei so einschneidenden Veränderungen, daß die Bezeichnung von Modernen für Scotus und seine mehr oder weniger direkten Nachfolger gerechtfertigt erscheint. Demgegenüber geriet die genuin Aristotelische Metaphysik erst recht in der Nachfolge des Scotus (trotz oder wegen Suárez) in der Neuzeit langhin in Vergessenheit. Das rechtfertigt wiederum die Bezeichnung von Alten für diejenigen Philosophen, die vor dem Einschnitt oder auch danach die Erinnerung an jene Metaphysik wachgehalten haben mögen. Ob es sich dabei z. B. um Thomas von Aquin oder aber etwa um Hegel oder den späten Schelling handeln könnte, wird uns nicht beschäftigen. Vergleich und Konfrontation sollen sich auf die von beiden Verfassern eigens behandelten Autoren beschränken. Für die Alten selbst wird also nur Aristoteles berücksichtigt. Dieser aber – zumindest was die von ihm z. T. auch für die Modernen verbindlich geschaffenen Grundlagen angeht – mit einiger Ausführlichkeit. Schon allein aus Raumgründen muß ich hingegen auf Referate beider Bücher verzichten. Ich denke, aus meinen Ausführungen wird deutlich genug werden, wie wenig diese ihre Lektüre ersetzen können.

Die Bezeichnung „anciens“ und „modernes“ bleibt selbstverständlich weitgehend konventionell. Gegenüber noch moderneren Strömungen ist der Scotische Ansatz, gerade wegen seiner Aristotelischen Wurzeln, zu dem der Alten zu rechnen. Die Folge ist eine Frontenverschiebung. Die querelle betrifft dann durchaus auch heutige Positionen.

Im folgenden werde ich nun für die jeweils Alten gegen die Modernen Partei ergreifen. Ich werde m. a. W. so tun, als könnte man heute noch wieder bei Aristoteles ansetzen. Aber auch wenn ich zugleich versuchen werde, diese Vorgehensweise zu rechtfertigen, so bleibt es dabei, daß auch andere Optionen offen sind, evtl. die umgekehrte, der (von Scotus bis hin zu Peirce) H eher zuneigt. Ist alles Geschmacksache? Wohl nicht. Man kann (und muß) zwar (Vor-)Entscheidungen treffen. Aber damit ist es nicht schon getan. Es

¹ T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988, 702 S.; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990, XXXIII u. 508 S.

kommt vielmehr darauf an zu sehen, wie weit man mit ihnen gelangt. Solange ihr Scheitern oder auch nur ihre grundsätzlichen Nachteile nicht offenkundig irreversibel sind, muß man nur konsequent so weitermachen. An ihren Früchten (s. unten 3.) werden sie erkannt werden. Das heißt nicht, der Kohärenztheorie der Wahrheit in philosophischen Dingen einseitig das Wort zu reden. Die Wirklichkeit ist viel zu komplex, als daß man sie ein für alle Male korrekt interpretieren könnte. Selbst vom Standpunkt der Korrespondenztheorie der Wahrheit genügt eine Interpretation allein niemals. Die Wirklichkeit ist aber nicht nur viel zu komplex, um sie auf einmal einzufangen. Ihre Komplexität hängt vielmehr auch mit ihrer Unbestimmtheit zusammen. Die Versuche, sie zu erkennen, sind nicht einfach zusammensetzbar nach Art von Stiften, die das Mosaik „Wirklichkeit“ ergeben. Man muß immer wieder von vorn anfangen; d. h. aber: so tun, als würde nur die eigene Theorie (allein oder mit Hilfe einer anderen, wie in diesem Fall derjenigen des Aristoteles) gelten. Die Einseitigkeit ist nicht nur aus Gründen der internen Kohärenz notwendig. Sie ist auch notwendig, um eine Wirklichkeit zu erkennen, die selber einseitig und nie ganz bestimmt ist, immer so und daher unmöglich nur so. Schon daraus ergibt sich die zentrale Bedeutung der Problematik des Nichtwiderspruchsprinzips (NWP).

Gehalten nicht gegen die Aristotelische Metaphysik, sondern gegen einen Pragmatismus, für den die Wahrheit unserer Aussagen nur eine Funktion unserer Bedürfnisse nach Anpassung an eine wechselnde Umwelt ist, erscheint die Metaphysik von Scotus bis Peirce vielmehr als den *anciens* zugehörig.² Gegen eine solche wie gegen die entgegengesetzte Zuordnung, die Scotus gegen Aristoteles absetzt, kann man sich allerdings auf die Unvergleichlichkeit jeder philosophischen Position oder doch solcher Positionen miteinander berufen, die verschiedenen Epochen angehören. Entweder jede Philosophie oder doch jede Epoche der Philosophie unterscheidet sich danach von den anderen nicht so sehr durch die Antworten, die sie gemeinsamen Fragen geben, wie durch die Fragestellungen selbst. Deshalb seien sie unvergleichlich. Man dürfe von keinem Autor Antworten auf Fragen erwarten, die nicht er selbst gestellt hat. Vor allem dürfe man nicht Rückvergleiche anstellen und anachronistische Angleichungen vollziehen. Ebenso wie man nach Duns Scotus nicht wie vor ihm denken könne, so könne man nicht etwa nach Kant oder Quine wie nach Duns Scotus denken. So heilsam auch Mahnungen dieser Art sind, so sehr gehört die ihnen zugrundeliegende philosophische Position wieder einer bestimmten, nämlich unserer Epoche an. Und es ist die Frage, wieweit man sich als Interpret aus der eigenen, in diesem Falle stark historistisch geprägten Epoche heraus reflektieren darf oder auch nur kann. Das Problem ist nicht gerade unbekannt. Unter Titeln wie „Inkommensurabilitätsthese“ o. ä. wird es intensiv diskutiert. Ich möchte es nur soweit angehen, als es mit Aspekten zusammenhängt, die im Vordergrund meiner Diskussion mit den Autoren der zwei genannten Bücher stehen werden. Diese Aspekte betreffen v. a. a) das Verhältnis von Realität (als Wirklichkeit) und Idealität, b) den Vorrang des Begriffs (Bedeutung) vor dem Urteil (Gebrauch), was auf jeden Fall die Eigenständigkeit des Subjekts vor dem Prädikat eines Urteils voraussetzt.

a) Der auffälligste Unterschied zwischen dem Scotischen und dem Aristotelischen Ansatz ergibt sich aus dem ersten Punkt. Metaphysik als Lehre vom Seienden als Seienden:

² Nicht der geringste Vorzug von *Is* Buch liegt in der Abwehr nicht unbedeutender Interpretationen, die selbst Aristoteles pragmatistisch deuten. Vgl. z. B. M. Nussbaum: „... the basic truth on which science is based is a status of necessity for discourse ...“ (The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy [Cambridge 1986] 255). Vgl. diesbezüglich auch I, 550 Anm. 19.

D.h. für Aristoteles (zumal nach I.s Deutung) Antwort auf die Frage geben, wie es um die Wirklichkeit selbst stehe ungeachtet der Meinungen über sie. Diese Deutung fordert zur Kritik heraus. Jeder metaphysische Realismus setzt sich v. a. dem erkenntnistheoretischen Einwand aus, daß man zur Wirklichkeit nicht unabhängig von unseren Urteilen oder Vorurteilen, zu den Sachen selbst nicht unabhängig von den Weisen, wie sie uns gegeben sind, vordringen kann. Insofern könnte es wie ein Fortschritt aussehen, wenn man anstatt bei der Realität (Wirklichkeit oder Potentialität) bei der Idealität oder Possibilität ansetzt. Das Seiende als ein solches ist für Scotus keine göttliche oder geschöpfliche, substantielle oder akzidentelle Wirklichkeit resp. Potentialität, sondern eine der Nichtwidersprüchlichkeit zu verdankende Possibilität – ggf. zu existieren. Da sie als solche ohne die Modi erfaßt wird, nach denen ein Seiendes jeweils wirklich ist, stellt diese Possibilität weniger ein Seiendes als einen (dazu inadäquaten) Begriff dar, etwas also, das sich unserem Griff per definitionem nicht, wie die Wirklichkeit und ihre Potentialitäten, entziehen kann. Und es ist im Prinzip durch Begriffsanalyse, wie sich uns die weiteren Möglichkeiten erschließen müßten, die virtuell in der ersten enthalten sind. Begriffsanalyse hat dabei nichts mit willkürlicher Subjektivität und alles mit verbindlicher Objektivität zu tun. Sie wird geleitet von der unverbrüchlichen, weil ideellen Notwendigkeit oder Gesetzmäßigkeit der (objektiven) Begriffe selbst. Doch sieht nicht nur Scouts ein, daß das Ideal einer *scientia propter quid* nicht durchführbar ist (vgl. z. B. H, 164–166, 196, 324f., 342, 417–419, 426, 440, 485). Der Rekurs auf die Abstraktion aus der faktischen Wirklichkeit erweist sich somit auch für die relativ Modernen als unerläßlich. Rekurs auf die Abstraktion aus der faktischen Wirklichkeit bedeutet aber Ausgang von einem Subjekt, dem verschiedene reale Eigenschaften zukommen, die abstraktiv-reduktiv (idealiter) für sich genommen werden können und aus denen einerseits wieder durch die reduktive Methode am Ende der einfachste Begriff, der Seinsbegriff selbst, gewonnen wird. Dieser Ausgang ändert indes nichts am Vorrang der Begriffe vor den Urteilen, in denen uns die konkreten Subjekte mit ihren realen Eigenschaften jeweils gegeben sind. Der Ausgang selbst aus der Wirklichkeit ist bei Scotus allerdings zufälliger Natur. Er gilt nur *pro statu isto* als Ersatz einer fehlenden intuitiven Erkenntnis. Der feste Boden der Realität (als Idealität), auf den sich die Metaphysik allein gründen läßt, ist begrifflicher Art. Was bei dieser Konzeption offen bleibt, ihre ungeschützte Flanke, ist die postulierte Parallelität zwischen der begrifflichen und der wirklichen Ordnung (vgl. z. B. H, 413). Sie manifestiert sich v. a. in der Lehre von der *distinctio formalis a parte rei*. Diese wiederholt für die menschliche Erkenntnis das, was für die göttliche die Lehre von dem ideellen Bereich der Sekundärobjekte Gottes leistet.³ Die wirkliche kategoriale Welt mit ihren Gattungen und Arten stellt zwar nur eine unter mehreren möglichen Welten dar, aber ihre eigene Möglichkeit ist ebenso objektiv wie die der ideellen Welt überhaupt. Hier erweist sich die Aristotelische Position m. E. als kritischer. Und es ist kein Zufall, daß – wie H implizit vermerkt (H, 231f.) – Suárez in dieser Hinsicht wieder zu Aristoteles zurückgekehrt ist.

Es ist diese kritischere Einstellung, was Aristoteles dazu bringt, der Substanz vor der Eigenschaft (dem Subjekt vor dem Prädikat) und damit der Realität als Wirklichkeit vor der Realität als Idealität (der Potentialität vor der Possibilität etc.) in dem Sinne den Vorrang zu geben, daß sie gar das Seiende als solches ist: Da alle Wesenheiten oder ideellen Gehalte, sofern sie nicht derselben Definitionsordnung angehören, gleichermaßen zuein-

³ Bei der Rede von Idealität sehe ich davon ab, daß nach Scotus von Ideen im strengen Sinne erst zu einem *natura* nachträglichen Moment die Rede sein kann. Die Rede ist unbedenklich, solange man der „Idealität“ nicht mehr als ein vermindertes Sein unterstellt.

ander stehen (nämlich per accidens), hilft es – außer zum Zwecke tautologischer Reden – nichts, daß man Begriffe (Wesenheiten) miteinander vergleicht. Konsequent durchgeführt würde dieser Versuch (auch für ein allwissendes Wesen!) nur zum Chaos führen. Verschiedene Definitionsordnungen schließen ebenso sehr aus wie ein. Für Denken und sinnvolle Rede kommt es vielmehr darauf an, festzustellen, welche Subjekte mit welchen Eigenschaften existieren. Das ist bescheidener, aber erfolgversprechender. Dabei ist die Metaphysik eigentlich noch bescheidener als es selbst dies ist, da sie sich darauf beschränkt, die Notwendigkeit von (relativ beständigen) Subjekten (und damit auch von wesentlichen Eigenschaften) nachzuweisen, ohne darauf einzugehen, wie diese im einzelnen aussehen mögen. D. h. schon deshalb nicht, daß man beim gesunden Menschenverstande oder bei der natürlichen Vernunft Einsicht bleiben müsse, weil damit (wie I zeigt: vgl. z. B. 92) gerade nicht gezeigt wird, warum etwa Menschen und nicht Gebildete (gebildete Menschen) als eigentliche Subjekte (Substanzen) gelten sollen – oder gar erst als die erste Substanz.

Das Kritische an dieser Position läßt sich mit Blick auf Kant feststellen. Ihr gegenüber hat Kant nur eine Umkehrung vollzogen, die ihm im übrigen von der Lage nahegelegt wurde, in der er die Metaphysik vorfand mit ihrer unaristotelischen Isomorphie von Realität und Idealität (Wirklichkeit und Realität). Anstatt geradeaus zu fragen nach den (Bedingungen der Möglichkeit der) Gegenstände(n) der Erfahrung, fragte Kant nach (denjenigen) der Erfahrung der Gegenstände. Damit schon mußte er – mangels einer intellektuellen *cognitio intuitiva* – die Möglichkeit der Erkenntnis auf eben diese Gegenstände einschränken, während für Aristoteles sie nur die Basis oder den Stoff für die metaphysische Erörterung abgaben. Ansonsten geht es beide Male (bei Kant wie bei Aristoteles) zunächst darum, die Unerläßlichkeit der Kategorie des Subjektseins (als Anschauung oder als Materie) gegen die rationalistische Versuchung rein begrifflicher Analysen klarzulegen. Paradigmatisch in dieser Hinsicht ist die Kritik, die Kant an Leibniz' Behandlung mathematischer Sachverhalte übt. Nicht einmal ein *bilineum rectilineum* (H, 335, 345) dürfte man aus rein begrifflichen Gründen verwerfen. Seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit ist nicht Sache ideeller Kompatibilitäten oder Inkompatibilitäten, sondern Sache der anschaulichen Konstruktion. Bei Aristoteles ist es auch nur die (intelligible) Materie, was dagegen spricht. Auch sie fällt bei ihm am Ende aus der reinen Idee (aus dem *Eidos* als Form) heraus.

b) Die Unerläßlichkeit eines Subjekts (Anschauung, Materie, Substanz) anstatt der rein begrifflichen Erörterung hindert indes nichts am Vorrang des Begriffs (Bedeutung) vor dem Urteil (Gebrauch). Dieser Vorrang wird von Aristoteles, Scotus und Kant gemeinsam vertreten, ungeachtet dessen, daß er bei den zwei ersten deren jeweiligen metaphysischen Realismus begründet. Durch ihn gehören beide zusammen mit Kant zu den Alten im Vergleich zu Pragmatisten und Historisten. Es ist nun eben dieser Vorrang des Begriffs oder der Bedeutung, was die problemgeschichtliche Methode, die solche Vergleiche erst ermöglicht, gegen die erst später einsetzende historische Kritik rechtfertigt, welche deshalb immer etwas Anachronistisches an sich hat. Und auch in Bezug auf jenen Vorrang erweist sich die Aristotelische Position als kritischer. Denn die Bedingung der Möglichkeit von Denken und sinnvoller Rede ist bei ihm lediglich – wie wir unter 3. sehen werden – irgendein Bedeutungsunterschied: daß kein Wort (Begriff) alles bedeute. Diese Bedingung wiederholt sich zwar bei jedem Wort (Begriff, Bedeutung). Doch zwingt dieser Umstand nicht zur Eindeutigkeit der Wortbedeutungen, die nach Duns Scotus Voraussetzung zumindest jeder wissenschaftlichen Rede ist. Analogie heißt hier nicht Unverbindlichkeit. Wie noch Kant wußte, hat sie nichts mit einer vagen Ähnlichkeit zu tun, sondern mit Identität der Funktion (Wirken) bei Unterschiedlichkeit des Sachgehalts (der ideellen Gehalte). So, und nicht auf syllogistischem Wege, auf dem freilich zumindest der Mittelbegriff univok sein müßte, gelangt Aristoteles zu seinem Gott. Im Grunde konnte Aristoteles

les ohne eine einzige univoke Bedeutung in seiner Metaphysik auskommen. Schon nicht alles zu bedeuten, ist eine Bedeutung (1006 a 33 – b 17), freilich nicht eine univoke, der in der Realität (a parte rei) eine ebenso abgegrenzte Formalität entsprechen müßte. Wo die Abgrenzung in der Wortbedeutung vorzunehmen sei, ist sekundär gegenüber der Tatsache, daß es eine solche geben muß. Die exakte Abgrenzung (Definition) mag Ansichtssache sein. Sie mag bedingt sein durch eine mehr oder weniger konventionelle, sogar durch eine falsche Meinung oder Tradition. In dieser Hinsicht gilt umgekehrt der Vorrang des Urteils (Meinung) vor dem Begriff, des Gebrauchs vor der Bedeutung. Das gilt womöglich für alle unsere gängigen Begriffe. Anstatt Ausdruck des gesunden Menschenverstandes, mögen diese Ausdruck eingewurzelter Vorurteile, konventioneller Lebensweisen sein, die keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit besitzen. Diesen Status genießt nicht einmal die kategoriale Einteilung (mit Ausnahme des Grundunterschiedes zwischen Substanz und Akzidens), geschweige denn die konkreten Einteilungen in Gattungen und Arten. Ihnen mag keine Formbestimmung a parte rei entsprechen. Es gibt dennoch eine Ausnahme: die metaphysische Begrifflichkeit selbst. Dafür, daß sie so arm ist (Wesenheit, Subjekt, Eigenschaft, Akzidens, Wesensform, Potentialität, Akt und weniges mehr), ist sie universell. I sieht, daß die Kategorienschrift noch auf dem Boden der Dialektik arbeitet, genauso wie die Physik (vgl. I, 84–88). In beiden wird gewiß weit mehr ins kategoriale Detail gegangen als in der Metaphysik. Aber das Detail wird vornehmlich bloß in Anlehnung an den Sprachgebrauch herausgearbeitet, in dem sich die gängigen Vorstellungen einer Lebensform niedergeschlagen haben könnten. Es wird zwar vorausgesetzt, daß es erste Substanzen gibt und daß diese beispielsweise Menschen, aber nicht etwa Gebildete heißen. Aber es wird kein Versuch gemacht, dies zu rechtfertigen. Noch größer mag der Spielraum der Konventionalität bei den anderen Kategorien sein. Bei der Scotischen Lehre von der *distinctio formalis a parte rei* ist es anders. Nach ihr besteht als Folge eines von ihrem Ansatz her bedingten größeren Vertrauens in die begriffliche Analyse rein ideeller Gehalte und der damit einhergehenden Abwertung des Substanzgedankens eine völlig sachliche Entsprechung zwischen ideellen Gehalten und realen (wirklichen) Formbestimmungen, ja sogar zwischen beiden und den Ausdrücken der Sprache. Letzteres wurde von Ockham einer scharfen Kritik unterzogen. Es ist daher kein Wunder, daß, wie H (229ff.) zeigt, Suárez die Formaldistinktion der Gattungen und Arten überhaupt verwarf. Daß „Suárez mit der vermeintlichen Scotus-Kritik in Wirklichkeit dem von Scotus eingeschlagenen Weg folgt“ (H, 231), ist zwar insofern richtig, als er auf den kategorialen Bereich der Gattungen und Arten die Lösung überträgt, die Scotus für das transzendente Verhältnis zwischen dem Seienden als solchen und zumal den Modi der Unendlichkeit und Endlichkeit fand, bei deren Hinzuziehung erst die aktuelle Existenzweise der sonst rein (und damit bereits inadäquat) begrifflich erfaßten Formalität mit berücksichtigt werden kann.⁴ Indem er diese Übertragung vollzieht, kehrt Suárez jedoch der Sache nach zu der

⁴ „Nur wenn sich der Begriff der vollbestimmten res von dem der res ohne Modus wie ein *conceptus proprius*, der die in ihrem Modus näher bestimmte Sache adäquat erfaßt, von einem *conceptus imperfectus*, der sie ohne ihren modus als ‚res imperfecta‘ begreift, unterscheidet, kann nach Scotus eine Erkenntnis des ‚Seienden‘ als solchen, nämlich unter Absehung von der näheren Bestimmtheit der inferiora, vertreten werden, die nicht die fatalen Konsequenzen des noetisch-noematischen Parallelismus der *conceptus proprii* und des Ausschließungsschemas des prophyrianischen Gattungsbegriffs nach sich zieht.“ (H, 246, ich habe den ausnahmsweise defekten Text stillschweigend korrigiert.) Dazu vgl. L. Honnefelder, *Ens in quantum ens* (Münster 1979) 369, wo die Scotische Lehre von den *conceptus proprii* für den kategorialen Bereich so referiert wird, daß ihre ganze Fragwürdigkeit ins Auge springt: „Die Tatsache, daß selbst ein vollkommener, der Sache nach völlig adäquater Begriff der rea-

Aristotelischen Lehre von einer *distinctio realis ratiocinatae* zwischen den verschiedenen Formbestimmungen eines realen Subjekts zurück.⁵

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Vorrang des Begriffs bei Scotus noch ausgeprägter ist als bei Aristoteles. Zumindest im kategorialen Bereich bildet für ihn der Begriff einfach die Formbestimmungen der Realität (als Wirklichkeit) ab, so wie diese umgekehrt die ideellen Formbestimmungen (die Realität als Idealität) als sekundäre Gegenstände von Gotteserkenntnis in der Wirklichkeit abbilden. Durch das Urteil wird die Abstraktion nicht, wie bei Aristoteles, wieder aufgehoben, und die Formbestimmungen werden nicht erst durch es der Wirklichkeit restituiert. Durch das Urteil werden diese in ihren jeweiligen Zusammenschlüssen, bei denen sie keinerlei sachliche Modifizierung erfahren, vielmehr lediglich (in Aussagesätzen) ausgedrückt. Damit ist Duns Scotus gegen die Rückführung des Begriffs auf das Urteil, der Bedeutung auf den Gebrauch (des Analytischen auf das Synthetische, der Sprache auf Theorie), und so auch gegen den Pragmatismus gut gerüstet. Dasselbe gilt jedoch *mutatis mutandis* auch für Aristoteles. Nach ihm wird die Wirklichkeit (die Existenz!) zwar erst im Urteil in ihren *a parte rei* *nicht* unterschiedenen formalitates, d. h. in ihrer realen Identität erfaßt. Durch das Urteil wird der nach Aristoteles im übrigen nicht abbildende abstraktive Charakter der begrifflichen Erkenntnis nämlich wieder aufgehoben. Das impliziert jedoch auch bei Aristoteles (wie bei Scotus) umgekehrt keine Auflösung der Bedeutung (Begriff) im Gebrauch (Urteil) – und so auch keine Gebrauchstheorie der Bedeutung. Die Sache ist wichtig: Nimmt man das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis an, dann läßt man beim Urteil das Satzsubjekt, in dem nach der klassischen Lehre immer ein Begriff enthalten ist, konstituiert sein durch das Prädikat oder die Aussage (durch das Urteil selbst oder die Meinung), und dann ist keine wahre Aussage im Unterschied zu einer falschen mehr möglich. Alles ist dann wahr. Gerade darin besteht die Leugnung des NWP. Wenn bei „(Der Mensch) Theätet fliegt“ das Subjekt der fliegende (Mensch) Theätet ist, dann kann der Satz nicht falsch sein. Die Folge für unsere Frage bezüglich Pragmatismus und Historismus ist: In dem Maße, in dem das Satzsubjekt durch das Satzprädikat mitkonstituiert wird, wird die Wirklichkeit durch die Menschen und ihre wechselnden Meinungen konstruiert. Es gibt dann keine objektive Wirklichkeit unabhängig von den wechselnden Meinungen darüber. Die Konstruktion der Wirklichkeit erfolgt dabei selbstverständlich nicht so wie bei Kant, bei dem die Strukturen des Urteils als des Trägers der Meinungen lediglich den Leitfaden für den Begriff (für die Kategorien) abgeben. Der Vorrang kommt jetzt dem Urteil, und d. h. den wechselnden Meinungen und Theorien zu. Wenn das Urteil den Begriff, der Regelgebrauch in der Sprache deren Gebrauchsregeln erst schafft oder – was dasselbe ist – wenn das Satzprädikat mit in die Kon-

litas ‚Farbe‘ niemals den Inhalt ‚Röte‘ oder ‚Weiße‘ in sich haben wird *und umgekehrt* ...“ (Hervorhebung von mir)

⁵ In meinem Buch „Forma formarum“ habe ich zu zeigen versucht, daß diese Lehre nicht ohne Annahme einer Seinsanalogie selbst für den kategorialen Bereich möglich ist. Dies liegt darin, daß Sache und Modus (*res significata* und *modus significandi*) nur nach der abstrakten Begrifflichkeit (die freilich auch im transzendentalen Bereich einen univoken Seinsbegriff ergibt), nicht aber schon *a parte rei* unterscheidbar sind. Da für Scotus jede Wissenschaft, auch die Metaphysik, von der Existenz absieht (vgl. H, 203), ist er trotz seiner von Suárez auf den kategorialen Bereich angewandten, äußerst fruchtbaren Lehre von den transzendentalen Modi Endlichkeit/Unendlichkeit als Intensitätsgraden des Seienden einem univoken und d. h. abstrakten (oder formalen) Seinsbegriff verpflichtet. – An den Ergebnissen meines oben genannten Buches halte ich noch heute fest, mit Ausnahme der darin betriebenen Auflösung des Subjekts in dessen Eigenschaften. Identität von Wesensform ($\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, fortan als $\tau\eta\epsilon$ abgekürzt) und Subjekt heißt *nicht* Auflösung des Subjekts (s. unten 3.).

stitution des Satzsubjektes eingeht, dasjenige, worüber gesprochen wird, durch die Meinungen gebildet ist, die man darüber hat, dann gibt es in der Tat auch nicht irgendwelche Fragen oder Probleme, die man so oder so beantworten oder lösen kann, dann ändert sich mit der Antwort die Frage und mit der Lösung das Problem. Das ist das Fundament, auf dem Pragmatismus und Historismus stehen. Dieses Fundament ist aber ebensowenig selbstverständlich wie die Position der Protagoräer, die Plato und Aristoteles durch die grundsätzliche Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, Referenz (Bedeutung) und Bedeutung (Sinn) überwunden zu haben glaubten und – solange die Verteidigung des NWP, wie sie von Aristoteles vorbildlich durchgeführt wurde (unten 3.), nicht überzeugend in Frage gestellt wird – tatsächlich überwand. Solange ist auch den anciens der Vorzug zu geben. Rechnet man Scotus aber aus einer anderen Perspektive doch zu den modernen, so hat Aristoteles vor ihm insofern auch einen Vorzug, als er den Vorrang der Bedeutung vor dem Gebrauch dadurch zusätzlich verstärken konnte, daß er die Rolle des Subjekts als Substanz voll zur Geltung brachte. Insofern damit keine Verdinglichung einhergeht,⁶ kann man da nicht von Substantialismus sprechen.

2.

Mit dem vorliegenden Buch setzt H seine früheren Untersuchungen über Duns Scotus fort und bringt sie in die historische Perspektive der neuzeitlichen Metaphysik. Das erklärt eine strukturelle Asymmetrie zwischen dem ersten Teil und den übrigen Teilen des neuen Buches. Der Metaphysikbegriff und die formale Exposition des Seinsbegriffs werden in bezug auf Duns Scotus in seinem ersten Teil vorausgesetzt, während im bezug auf die übrigen Autoren die anderen Teile je eine entsprechende Erörterung darüber aufweisen. So konzentriert sich der erste Teil auf „die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität, wie sie Scotus im Rahmen der Explikation der Modi von Möglichkeit, Kontingenz, Notwendigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit vorlegt“ (H, XII), wobei erst in dieser modalen Explikation der Sinn von „seiend“ „seine eigentliche Bestimmung“ erfährt (H, 3).

Zwei Punkte, unter denen, die bei der Herausarbeitung der zukunftsweisenden Erneuerung der Metaphysik durch Duns Scotus von H behandelt werden, sollen uns nun besonders beschäftigen, da beide den grundlegenden Unterschied zu Aristoteles betreffen: 1) die Entschiedenheit, womit Duns Scotus die Metaphysik als Ontologie und nicht, wie vorwiegend bei Aristoteles, als Usiologie bzw. als Theologie interpretiert; 2) die dadurch ermöglichte Verselbständigung der Metaphysik gegenüber den Ergebnissen der Physik. Was den ersten Punkt angeht, weist H allerdings darauf hin, daß vor allem mit seiner Lehre von den *transcendentalia disjuncta* (Endlichkeit/Unendlichkeit, Kontingenz/Notwendigkeit etc., aber auch Potenz/Akt, Wirkung/Ursache, Einheit/Vielheit usw.) Duns Scotus nichts anderes getan hat, als das ontologische Konzept der Ersten Philosophie, so wie es von Aristoteles selbst in *Met. IV, 1, 2* entworfen wurde, erstmalig auszuführen. Eine Frage für sich wäre es, ob die von Aristoteles in der Tat nur usiologisch-theologisch ausgearbeitete Metaphysik nicht die (oder zumindest eine) natürliche Ausführung seines ontologischen Entwurfs auch im Hinblick auf die darin angedeuteten *transcendentalia disjuncta* darstellt. Auch I stellt sich diese Frage nicht, doch legt seine Interpretation der Ersten Philosophie als Wissenschaft des Seienden als eines solchen und dieser als Wissenschaft dessen, wie es um die Wirklichkeit selbst ungeachtet der Meinungen über sie steht, eine posi-

⁶ Vgl. Metaphysik und Verdinglichung, in: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978) 19–41.

tive Antwort nahe. – Auf der anderen Seite: Stimmt es, daß es erstmals Duns Scotus gelungen ist, durch seine Neugrundlegung die Metaphysik von der Voraussetzung einer überholten Physik und Kosmologie zu befreien? Schon aus historischen Gründen müßte man diese Frage zunächst bejahen. In dem Maße, in dem sich die neuzeitliche Metaphysik nach dem Vorbild des Duns Scotus von Aristoteles befreite, geriet sie nämlich zumindest nicht in Widerspruch sei es zur Aristotelischen, sei es zur antiaristotelischen Physik. Mit Recht verweist H auf die Tatsache, daß sich Peirce, und zwar auf der Höhe des naturwissenschaftlichen Wissens seiner Zeit, auf den metaphysischen Realismus des Duns Scotus berufen konnte, obgleich die von diesem inaugurierte Gestalt der Metaphysik inzwischen von Kant destruiert worden war. Eine entsprechende Berufung z. B. auf Thomas von Aquin seitens eines in der naturwissenschaftlichen Tradition der Neuzeit denkenden Forschers scheint nicht so leicht möglich.

Die Frage ist nur, ob die Befreiung von der Aristotelischen Physik unbedingt auch die Befreiung von der Aristotelischen Metaphysik bedeuten mußte oder – was auf dasselbe hinausläuft – ob diese von jener so abhängig war, wie H unterstellt. Hätte I Recht bezüglich des Verhältnisses Physik-Metaphysik bei Aristoteles, müßte man diese Frage negativ beantworten. Die Trennung von Organon und Physik einerseits und Metaphysik, Psychologie, Ethik und Politik andererseits, die I vollzieht, schließt bei den drei letzten Werken nicht nur die Befreiung von der Wissenschaftstheorie der *Analytica Posteriora* ein, sondern auch schon die von der Physik. Die einzige Erörterung der ersten Prinzipien, die *Analytica Posteriora* zugelassen hatten, war rein dialektischer Art. Sie sollte sich darauf beschränken, Meinungen miteinander und mit dem gesunden Menschenverstand auf ihre Kohärenz hin zu vergleichen auf der Grundlage des Sprachgebrauchs, ging m. a. W. – abgekürzt gesagt – eher *λογικῶς* als eigentlich *φυσικῶς* vor. Das gilt nach I grundsätzlich auch für die Physik. Dessen Interpretation der Physik kommt insofern derjenigen Wolfgang Wielands sehr nahe. Nur daß die letzte sich diesseits des Subjekt-Objekt-Schemas stellt, keinen Unterschied also zwischen subjektiven und objektiven ersten Prinzipien macht und dementsprechend auch nicht zwischen Physik und Metaphysik (jedenfalls im Sinne I.s), die erste vielmehr als die eigentliche oder jedenfalls ursprüngliche Metaphysik des Aristoteles betrachtet.

Zwischen diesen zwei extremen Positionen – einmal Metaphysik als Physik (Wieland), zum anderen Metaphysik als unabhängig von der Physik (I) – hält die Hs die Mitte ein, was *ceteris paribus* für sie spricht. Auf der anderen Seite betrifft die Abhängigkeit der einen von der anderen bei H hauptsächlich die dynamische Bewegungslehre, von der die Aristotelische Theologie als Lehre von der höchsten Substanz ja abhängig sei. In diesem Sinne ist es in der Tat (H, 158 ff.) symptomatisch, wenn Scotus bestreitet, was noch Thomas von Aquin selbstverständlich ist: daß der Weg über die Bewegung der klarste zu Gott sei. Doch die von Scotus bewerkstelligte Umstellung der Gottesfrage von der Ausgangsbasis des Seienden als eines bewegten auf die der Modalbegriffe (Möglichkeit, Kontingenz, Wirklichkeit und Notwendigkeit), bei der die Abkehr von der Physik handgreiflich wird, ist der Aristotelischen Metaphysik alles andere als fremd. Ginge man über den auf die materielle Substanz beschränkten Horizont des Buches I.s hinaus, würde man unschwer feststellen können, wie sehr der Weg zum Gott der Aristotelischen Metaphysik gerade über die Modalbegriffe führt⁷ – und wie schwach das Echo der dynamischen Bewegungslehre in der Physik da noch ist. Damit wird aber weniger eine Gemeinsamkeit mit als die Hauptdifferenz zu Duns Scotus festgestellt. Nicht von ungefähr setzt im vorliegenden

⁷ Vgl. Kritik und Metaphysik, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie (1968).

Buch H die Erörterung der formalen Bestimmung von Seiendheit und Realität in seinem ersten Buch mit einem ersten Kapitel unter dem Titel „Seiendheit-Möglichkeit-Wirklichkeit“ fort. Darin wird mit gewohnter Präzision die Nichtwidersprüchlichkeit (*non repugnantia ad existentiam*) als die Grundbedeutung des Seienden als solchem, gleichsam der Sinn von Sein nach Scotus, herausgearbeitet. Die Distanz zu Aristoteles – gerade in der Interpretation I.s – kann nicht größer sein. Dies nicht so sehr, weil dabei der Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit an die Stelle des umgekehrten bei Aristoteles sich ankündigt, sondern v.a. weil unter Möglichkeit dabei nicht die reale oder subjektive, auf eine vorausgesetzte Wirklichkeit gründende, sondern die logische oder objektive Möglichkeit verstanden wird⁸. In dieser Hinsicht stellt das Werk H.s eine glänzende Bestätigung der *Aperçus* A. Fausts in seinem bahnbrechenden Werk über die Entwicklung des Möglichkeitsbegriffs dar.

Liegt darin eine (vielleicht die) Grunddifferenz zu Aristoteles, so darf man wieder eine noch grundsätzlichere Gemeinsamkeit gegenüber dem Pragmatismus allerdings nicht übersehen. Von Scotus her gesehen tritt sie bei dessen Auseinandersetzung mit der Lehre vom *ens ratum* Heinrichs von Gent in Erscheinung (H, 45–56). Die Auslegung der Realität als *ens* oder der *res* von „reor, reris“ (= „meinen“, „realitas opinabilis“, vgl. H, 46) ist auf jeden Fall abzulehnen, da sonst – entgegen einer bei Scotus wie bei Aristoteles im übrigen ungeprüften⁹ Voraussetzung – etwa Chimäre zu sein ebenso möglich wäre wie Mensch zu sein. Mit diesem gemeinsamen Schritt stellen sich beide auf den Boden einer realistischen Metaphysik oder eines metaphysischen Realismus. Insofern sind beide – Scotus nicht weniger als Aristoteles – keine Modernen. Sie halten nicht dafür, daß die Realität abhängig ist von den Meinungen, die zumal der wissenschaftstreibende Mensch ersinnt, um zu überleben. Sein heißt bei beiden gerade *nicht* der Wert einer Variablen zu sein, den die Theorien jeweils benötigen, damit ihre Existenzaussagen wahr werden. Insbesondere gilt das NWP bei beiden nicht relativ auf unsere Bedürfnisse der Wissenschaftlichkeit oder auch nur der Kommunikation (vgl. oben Anm. 2). Doch hier scheiden sich wieder die Wege beider: Während für Aristoteles die Geltung des NWP dazu zwingt, Substanzen anzunehmen als reale Träger von Eigenschaften (s. unten 3.), und er den primären Sinn von Sein als Wirklichsein aus der Analyse des Substanzseins bis zum *actus purus* hin nach und nach erschließt, erblickt Scotus den primären Sinn von Sein in der Nichtwidersprüchlichkeit rein ideeller Gehalte, sei es, daß diese – wie zumal im Falle des Seinsbegriffs selbst – unmittelbar möglich (*possibilia*), sei es, daß sie – wie z. B. im Falle des Menschseins im Unterschied zu dem der Chimäre – durch Vereinbarkeit ihrer ideellen Gehalte mittelbar möglich (*compossibilia*) sind. M. a. W.: Nicht von *reor, reris*, sondern vom *ratum* her ist Realität zu verstehen. Scotus qualifiziert das Ratifiziertsein, d. h. die gegen das bloß Meinbare erforderliche Festigkeit des Realen als Nichtwidersprüchlichkeit und so auch als Nichtrepugnanz zur Existenz zwar als *ratum secundo modo*. Darin liegt eine Abwertung gegenüber dem aktuell Existierenden als *ratum primo modo*. Insofern gilt auch bei Scotus der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit, wie denn das Reich des Ideellen, anders als bei Heinrich von Gent (H, 31–56), nicht eine eigentliche Seinsweise (weder als *esse essentiae* noch als *esse existentiae*) aufweist, sondern nur ein vermindertes Sein (*esse diminutum*). Nichtsdestoweniger kommt in Hinsicht auf den Sinn von Sein dem ideellen

⁸ Von der Differenzierung zwischen logischer und objektiver Möglichkeit (vgl. H, 432) sehe ich hier ab.

⁹ Vgl. St. Ebbesen, *The Chimera's Diary*, in: S. Knuutila u. J. Hintikka, *The Logic of Being. Historical Studies* (Dordrecht Boston Lancaster Tokyo 1986).

Reich des possibile der Vorrang zu. Denn insofern das faktisch Existierende verursacht sein muß, entbehrt es gerade der geforderten Festigkeit. Dem Inhalt nach (d. h. aber rein dem Begriffe oder der Bedeutung nach [ideell]) ist das faktisch oder wirklich Existierende zwar nichts anderes als das entsprechende bloß Mögliche, und insofern ist jenes wie dieses *formaliter ex se*, d. h. so, daß selbst Gott es ins esse intelligibile nicht anders würde hervorgerufen haben können. Auf dieser Gemeinsamkeit beruht ja die Möglichkeit der Transzendentalwissenschaft bei Duns Scotus und in seiner Nachfolge. „Dem Inhalt nach“, aber gerade nicht seiner Aktualität nach: Gott hätte (leibnizsch ausgedrückt) eine andere mögliche oder überhaupt keine Welt aktuell erschaffen können. Demgegenüber ist das rein Mögliche des Ideellen (ob possibile oder compossibile) zwar nicht unabhängig von Gott (*principiative ab alio*), der es – vor jeder Erschaffung – „produziert“, doch so produziert, wie selbst Gott es nicht anders hätte tun können. Der Inbegriff aller Möglichkeiten (um es diesmal kantisch auszudrücken) und gerade er, ruht, so weit, völlig in sich, gefestigt, eben als ein *ens ratum*.¹⁰

Die antipragmatische Spitze dieser im übrigen völlig unaristotelischen Konzeption kommt in einem (positiven) Vergleich, den H zu dem Begründer des Pragmat(iz)ismus zieht, in einer Weise zum Ausdruck, daß die nichtsdestoweniger grundsätzliche Übereinstimmung mit Ls realistischer Interpretation der Aristotelischen Metaphysik wieder deutlich macht: „In der Analogie der göttlichen Erkenntnis der Sekundärobjekte kommt Scotus genau zu demselben Resultat, das Peirce für die Erkenntnis überhaupt in Anspruch nimmt, daß nämlich von Erkenntnis nur dann gesprochen werden kann, wenn unabhängig davon, daß das Erkannte nur im Erkennen besteht, nicht das Erkennen das Erkannte, sondern das Erkannte das Erkennen bestimmt.“ (H, 420) Noch eine wichtige Übereinstimmung mit Aristoteles gegen den gewöhnlichen Pragmatismus sei genannt, ehe ich auf die Differenzen näher eingehe. Auch bei Duns Scotus ist bezüglich des NWP mit H der Vorrang des Begriffs vor dem Urteil festzustellen. Die grundlegende *ratitudo*, d. h. die *ratitudo* der ideellen Möglichkeiten besteht in der Identität mit sich selbst (H, 428f.), die nach Aristoteles (s. unten 3.) die Gegner des NWP aufheben mußten, um alles auf das Zufällige des *ens per accidens*, und d. h. auf das Chaos einer Materie zu reduzieren, die nur noch darauf wartet, von den nach Maßgabe unserer Bedürfnisse wechselnden Meinungen gestaltet zu werden.

H unterläßt es nicht, darauf hinzuweisen, daß in puncto Vorrang des Begriffs vor dem Urteil (der Bedeutung vor dem Gebrauch) die Gemeinsamkeit unter den Metaphysikern (einschließlich Peirce) mindestens auf Aristoteles zurückgeht (vgl. z. B. H, 405 Anm. 8, 411, 424 Anm. 14 u. 17).¹¹ Wenn andererseits H schreibt „Über die Transkategorialität dieser Bedeutung von ‚Seiend‘ (= *ens reale* = Gegenstand der Metaphysik) kann kein Zweifel sein: Nicht nur ‚Seiend‘ als jene Identität, die gegen das Nichts als die Nicht-

¹⁰ „‚seiend‘ meint also schon in seinem weitesten Sinn nicht ein Gedachtsein, sondern jene ‚Seiendheit‘, die dem Wirklichsein wie dem Gedachtsein voraufgeht, selbst weder mit dem einen noch mit dem anderen identisch, sondern die Grundbedingung von beidem ist. Im engen Sinn des *ens reale*, das die Metaphysik zum Gegenstand hat, meint ‚ens‘ das – wiederum in der Negation des ‚Nicht-seiend‘, und zwar jetzt in bezug auf das Sein außerhalb des Verstandes – zum Ausdruck kommende ‚constitutivum formale‘, das ‚*ex se*‘, oder anders ausgedrückt, die reine Bestimmtheit an ihm selbst, die Identität mit sich selbst, die eine Gleichzeitigkeit von Setzen und Aufheben außerhalb des Verstandes verbietet.“ (424f.) Letzteres spielt wohl auf die Widersprüche an, die im Sinne des bloßen Meinens (*res a reor, reris*), also rein im Verstand, gegeben und überhaupt nicht *formaliter ex se* sind.

¹¹ „... die Unmöglichkeit zweier kontradiktorischer Prädikate in bezug auf das gleiche Subjekt [wird] zurückgeführt auf den Widerstreit ihrer Gehalte ...“ (H, 423).

Identität des Unmöglichen abgesetzt ist, darf, wie die Explikation in *Quodl.* q. 3 zeigt, nicht mit ‚Seiend‘ im Sinne der Substanz gleichgesetzt werden, auch die Bestimmung der Identität, die von der Andersheit abgesetzt ist, kommt wie die der Andersheit nach Scotus dem Seienden nicht als Substanz, sondern als ‚Seiendem‘ zu“ (H, 425), so wird darin der ganze Unterschied zu Aristoteles andererseits wieder sichtbar. Denn zwar sind bei diesem zunächst, wie wir in 3 genauer sehen werden, die unterschiedlichen Wesenheiten (οὐσια als τὴ ἦν εἶναι nicht auf die Substanz beschränkt. Doch nach diesem ersten Schritt macht sich bei Aristoteles, da rein ideelle Gehalte außerhalb der jeweiligen Definitionsordnung, auf sich gestellt keinerlei Ordnungsprinzipien aufweisen könnten, die Notwendigkeit bemerkbar, auf die Substanz als Subjekt solcher Gehalte, die dadurch zu realen Eigenschaften werden, zurückzusteigen. Sowohl Scotus wie v. a. Suárez, aber selbst ein Wolff, und in transzendentalidealistischer Wendung selbstverständlich auch Kant, vom Naturwissenschaftler Peirce ganz zu schweigen, müssen auch selber die Notwendigkeit einer aposteriorisch vorgehenden Metaphysik anerkennen,¹² da die ideellen Vereinbarkeiten der compossibilia (trotz der vielberufenen Chimära, die ja auch noch, wenn überhaupt, nur ein negatives Beispiel abgibt) offenbar nicht a priori zu ermitteln sind. Aber im Unterschied zu Leibniz¹³ ist dies für sie kein Grund, die Metaphysik auf die Substanz als das ausgezeichnete Seiende zu gründen, und – wie zumal Aristoteles – bei einer Analyse der materiellen Substanz einzusetzen. Anstatt dessen führen sie die bereits von Aristoteles praktizierte reduktiv-begriffliche Methode über den kategorialen Bereich hinaus und arbeiten mit seiner Hilfe einen univoken Begriff von Seiendem heraus, der in gleicher Weise der Substanz wie den Akzidenzien, Gott wie den Geschöpfen zukommt, ja, der allererst durch diese seine Transzendentalität den Zugang zu Gott und zur Substanz ermöglicht. Davon kann bei Aristoteles selbstverständlich keine Rede sein. Unter diesen Umständen kann die Metaphysik als Realwissenschaft sich bei ihm nicht auf ein Substanz und Akzidens (oder sogar Gott und Kreatur) gemeinsames und so das Kategoriale gleich transzendierendes Sein stützen. Der Weg des Aristoteles zum höchsten Seienden muß von daher – obgleich selber durch eine Modalanalyse geleitet – ganz anders verlaufen als der des Scotus. Dies allein schon deshalb, weil ihr Ansatz nach dem Gesagten weder im possibile logicum noch beim possibile objectivum liegen kann. Die Feststellung von Vereinbarkeiten oder Unvereinbarkeiten im Bereich ideeller Gehalte (= per accidens aufeinander bezogenen Wesenheiten) ist bei Aristoteles prinzipiell unmöglich (nicht bloß faktisch oder, wie bei Scotus, pro statu isto)¹⁴ – auch abgesehen davon, daß zwischen ideellem und rea-

¹² Für Suárez ergibt sich dies schon aus seiner kritischeren Haltung gegenüber dem noetisch-noematischen Parallelismus; für Scotus und Wolff s. oben S. 331 und unten S. 340.

¹³ Das ist der Grund, weshalb Honnfelder ihn nichts eigens, sondern nur ad hoc berücksichtigt (vgl. H, XXI). Auf der anderen Seite ist es kein Zufall, wenn mancher Leibnizianer an der Verselbständigung des rein ontologisch gefaßten ideellen Bereichs selbst gegenüber der Substanz Gottes bei einigen Scotisten Anstoß nahm (vgl. Schellings Werke, hg. von K. F. A. Schelling, XI, 578).

¹⁴ „Was reduktiv möglich ist, muß, so zeigt Wolffs Versuch, deduktiv scheitern. Zugleich macht dieses Scheitern aber auch die unausgewiesenen Voraussetzungen des reduktiven Ansatzes deutlich.“ (H, 440) Honnfelder weist in diesem Zusammenhang auf Kants Kritik an Leibniz' Auffassung über die Verträglichkeit und Unverträglichkeiten der ideellen Gehalte hin (H, 440f.). Mit Hilfe des NWP könne „von einem einfachen Prädikat (wie es sich als Resultat der Begriffsresolution ergibt) nur die Unverträglichkeit mit seinem kontradiktorischen Gegenteil, nicht aber mit einem anderen Prädikat gefolgt werden“ (H, 441) [KrV, A 273 / B 329]. Auch abgesehen davon, daß das NWP Bedeutungsunterschiede (für uns) voraussetzt, sind die Unverträglichkeiten der verschiedenen Bedeutungen (Wesenheiten) auch im Falle komplexer Begriffe, sobald die Definitionsebene verlassen wird, nicht a priori zu ermitteln. Ein Mensch wird anders definiert als ein Löwe oder eine Schlange. Aber weshalb

lem Bereich nach der Lehre von der *dinstinctio rationis ratiocinatae* hinsichtlich der Formalitäten einer realen Substanz keine Isomorphie bestehen kann. Die Abhängigkeit der Aristotelischen Metaphysik von der Physik (von der Materie und der Bewegung) erweist sich gerade als Folge der durch diese prinzipielle Unmöglichkeit bedingten Notwendigkeit, vom ideellen Reich der Wesenheiten „deduktiv“ herabzusteigen auf das Reich der Subjekte mit ihren realen Eigenschaften. Das ist allerdings bei Aristoteles nur der Anfang der Metaphysik. Deren weiterer Verlauf ist vorgezeichnet durch die Notwendigkeit, zwar nicht das aktuell Existierende, wohl aber Materie und Bewegung und damit den Unterschied von Substanzen und Akzidenzien wieder zu überwinden. Dies nicht, um sich wieder auf das Ideelle emporzuheben, sondern um eine jede Formalität oder Realität (Eidetizität) überschreitende Aktualität zu erreichen. Entsprechend geht das ganze Bestreben fortan dahin, die Potentialität zu überwinden. Das materielle und bewegte Subjekt der (wechselnden) Eigenschaften, deren Beständigkeit durch die Wesensform garantiert ist, ist ja der Inbegriff von Potentialität (vgl. I, 223 ff.). Solange aber Potentialität besteht, ist das Zugleichsein gegensätzlicher Eigenschaften nicht überwunden (1009 a 35). Als treibende Kraft zum Aufstieg zur reinen formfreien Wirklichkeit erweist sich somit bei Aristoteles das NWP mit seiner unbedingten Geltung, welche letztere er nur bei dem Prinzip erlangen kann, das als reine Wirklichkeit „dasjenige Prinzip, dessen Wesen Wirken ist“, das also nur ihr eigenes und somit nicht potentiell (Subjekt ist) nicht nicht sein kann, d. h. nicht etwas ist, was dies oder jenes tun kann, sondern sein Tun selbst und deshalb unzerstörbar.

Die Entfaltung der Aristotelischen Metaphysik verläuft somit, allen sonstigen Gemeinsamkeiten zum Trotz, in entgegengesetzter Richtung zu derjenigen der Scotischen. Nicht nur, daß diese auf der ideellen Ebene verbleibt, bei der – wenngleich bereits dort auf unterschiedliche Weise – beide ansetzen (s. unten 3.). Darüber hinaus ist sie, so weit faktisch möglich, bestrebt, von dem minimalen Begriff der Seiendheit als *non-repugnantia ad existentiam* überzugehen zu dem maximalen Begriff dessen, was Kant *omnitudo realitatis* (Inbegriff der Formbestimmungen) nennen wird (vgl. H, 485), und von da aus zum Einzelwesen Gott nicht bloß als notwendigem Seienden, sondern in eins damit als *ens realissimum* zu gelangen. „Für eine Metaphysik, die *Wissenschaft vom Ersten* ist, bedarf es dieser dreifach differenzierten Struktur nicht. Sie ist *scientia transcendens in einem Schritt*, Wissenschaft, die alles propter quid aus diesem Ersten abzuleiten vermag. Metaphysik, der wie bei Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant und Peirce diese Möglichkeit als verschlossen gilt, kann *scientia transcendens* nur sein als eine sich *Schritt für Schritt* ausweisende *Wissenschaft von einem Ersterkannten*, der sich als Erste nur erschließt als die abschließende Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntnis.“ (H, 485f.) Mit diesen Worten schließt H.s Buch und mit ihnen weist er abschließend hin auf die Folgerichtigkeit der Denkbewegung, die bei Duns Scotus ansetzt. Bei ihm ist der Gottesbeweis, dessen Destruktion bereits der vorkritische Kant betrieben hatte, ebenso wie noch beim kritische Kant dasjenige, bei dem die menschliche Vernunft ihre natürliche Ruhe findet („*quiescit*“), mag auch diese (für Kant) nur einem ebenso natürlichen Schein entsprechen. Mit der Gegenposition einer me-

soll der Begriff Menschenkopf unverträglich sein mit den Begriffen Löwenrumpf und Schlangentier? Man kann nur sagen, daß so etwas faktisch nicht existiert. Daß Aristoteles die Chimäre wie Scotus als Beispiel für etwas anführt, dem nur ein *quid nominis* zukommt, ist bei ihm nicht so gravierend wie im Falle Scotus'. Damit kann er, anders als dieser, von seinen Voraussetzungen her keinerlei grundsätzliche Unverträglichkeit auf der Ebene der *possibilitas* (bzw. *impossibilitas*) *objectiva* prä-tendieren. Im übrigen läuft die Forderung Kants gegen Leibniz z. T. auf die Bestätigung der Aristotelischen „Deduktion“ eines Subjekts realer Eigenschaften (s. unten 3.) hinaus.

taphysica propter quid beschreibt H aber selbstverständlich nicht die Aristotelische Metaphysik, sondern wohl die unmittelbar vor Duns Scotus noch bei Heinrich von Gent lebendige Augustinische (vgl. H, 403).

Bei Aristoteles führt die modale Analyse am Ende zur Ausscheidung jeder Inhaltlichkeit (Eidetizität, Formalität oder Realität) aus dem actus purus. Die Bewegung ist eine solche der zunehmenden Abtrennung des Aktes von der Form als eidetischem Inhalt. Bei Scotus und der neuzeitlichen Metaphysik einschließlich Kants ist es umgekehrt: „Mit dem Wechsel von der Ontotheologie zur Ontologie, vom Wissen des Transzendenten zur Wissenschaft des Transzendentalen hat Metaphysik den entscheidenden Schritt auf ihre neuzeitliche Gestalt hin getan. An die Stelle der Frage nach dem ersten Seienden tritt die Frage nach dem ersterkannten ‚Seienden‘ als jener in jedem Wissen erfaßten grundlegenden transzendentalen Bestimmung. Was aber als erste Bestimmung allen inhaltlich bestimmten Wissens erkannt wird, kann selbst nicht mehr inhaltlich, sondern nur noch formal bestimmt werden.“ (H 403) „Formal“ bedeutet nicht inhaltlich, aber es bedeutet auch nicht wirklich – weder im Sinne der reinen Wirklichkeit noch in dem der wirklichen Potentialität. Es bedeutet vielmehr reine possibilitas zur Existenz, bei der sie ihre ebenfalls mögliche Inhaltlichkeit von dem kategorialen Reichtum an Gattungen und Arten bis hin zu dem ens realissimum entfaltet. Die Metaphysik Scotischen Zuschnitts befaßt sich mit diesem Reichtum nur so weit, als er von der Warte der transzendentalen Bestimmungen als Eigentümlichkeiten des Seienden als einem solchen aus erschlossen werden kann, d. h. wieder nur in ihren formalen oder allgemeinen Strukturen. Die Eidetizität oder Inhaltlichkeit wird dabei immerhin nicht nach und nach – wie bei Aristoteles – ausgeschieden. Dies kann man je nachdem zugunsten der Scotischen oder aber der Aristotelischen Metaphysik interpretieren. Der Aristotelischen, sofern diese von der Kantischen Kritik allenfalls indirekt getroffen werden könnte, der Scotischen wieder, sofern ein inhalts-, form- oder realitätsloses Wesen, das keine Potentialität aufweist, durch die es auch nicht sein könnte, jedenfalls nicht mit dem christlichen Gott vereinbar zu sein scheint. Nicht der geringste Teil der Kantischen Kritik an der rationalen Theologie gilt gerade der Nichtkongruenz von ens necessarium und ens realissimum. Der Kritik scheint man nicht dadurch zu entgehen, daß man das zweite, wie Aristoteles, streicht, mit ihm scheint Gott vielmehr über Bord zu gehen. Und doch beweist ein anderer Strang der Aristotelischen Tradition, daß dies nicht einmal für den christlichen Gott ohne weiteres gilt. In der Linie Ockhams z. B. liegt in der Aristotelischen Theologie eines Wesens, das deshalb sich nicht verändern kann, weil es nichts anderes als seine „Veränderung“, d. h. keine Potentialität ist, die sich bloß so oder so verhält, sondern sein sich so oder so Verhalten selbst ist und nichts außerdem, die Chance, dem Gott der biblischen Offenbarung metaphysisch beizukommen – dann allerdings so, daß auf ihn nicht der Schatten auch nicht einer formalen Unterscheidung fallen darf, die man wiederum allenfalls nur aus Glaubensgründen akzeptieren müßte.

3.

I hat allen Grund zu betonen, er strebe keinen „general survey“ an (VII). Thematische Reichweite und Stofffülle könnten leicht das Gegenteil suggerieren. Tatsächlich handelt das Buch nur von einem, allerdings grundlegenden Problem, das zudem in allen seinen mannigfachen Verzweigungen verfolgt wird. Der erste Teil (I, 1–150) ist der Entstehung des Problems gewidmet, der zweite (I, 151–276) bringt die Lösung und der dritte (I, 277–486) befaßt sich mit den Anwendungen dieser Lösung. Meine Ausführungen werden sich auf den zweiten Teil konzentrieren. Aber zuvor kurz zur Entstehung des Problems.

Die ersten Prinzipien einer Wissenschaft rechtfertigen zu wollen, führt entweder zu einem Regress oder aber zu einem Zirkel: Entweder überläßt jede die Rechtfertigung einer anderen Wissenschaft oder aber kommt es zu einer innerwissenschaftlichen Selbstrechtfertigung, wobei offenbleiben mag, ob sich der Zirkel nur jeweils innerhalb jeder einzelnen Wissenschaft abspielt. Das Dilemma läßt sich zunächst dadurch vermeiden, daß man die ersten Prinzipien sozusagen fundamentalistisch für selbstevident oder nicht rechtfertigungsbedürftig hält. Das Unbefriedigende an dieser Lösung liegt darin, daß damit jede philosophische Diskussion an der Basis abgeschnitten wird. Das Dilemma weitet sich u. d. U. nur zu einem Trilemma aus. Das Unbefriedigende bleibt nach I auch dann weiterhin bestehen, wenn mit dem fundamentalistischen Glied des Trilemmas die Möglichkeit einer im Aristotelischen Sinne dialektischen Erörterung der ersten Prinzipien vereinbar ist. Eine solche Erörterung könne als nichtwissenschaftlich nur zu subjektiven Ergebnissen führen. Durch sie könne man nur Meinungen miteinander vergleichen und höchstens die kohärentesten unter ihnen auszeichnen. Das wäre in der Tat für eine realistische Philosophie wie die Aristotelische unbefriedigend, für die die Rechtfertigung der Aussagen überhaupt und speziell der Erkenntnisprinzipien abhängig ist von den bestehenden Sachverhalten und insbesondere von den Seinsprinzipien, und nicht umgekehrt. So sei es nur folgerichtig gewesen, wenn die Dialektik, die im Organon und in der Physik noch einen Platz hatte, schließlich von der Metaphysik als Erster Philosophie und echter Wissenschaft abgelöst wurde. Im Unterschied zur gewöhnlichen Dialektik dringt die Metaphysik nämlich bis zu objektiven Prinzipien vor, die sie nicht, wie die übrigen Wissenschaften, bloß an- bzw. voraussetzt, sondern wissenschaftlich-argumentativ, wenngleich nicht deduktiv, rechtfertigt. Die entsprechende Methode, die über die Metaphysik hinaus v. a. in der Psychologie, der Ethik und der Politik Anwendung findet, nennt I „strenge Dialektik“. Ein hölzernes Eisen? Um die Frage zu beantworten, muß man I.s strenge Dialektik bei der Interpretation am Werke sehen, und um sie am Werke zu sehen, muß man neben der methodologischen auch die ontologische Dimension der Ersten Philosophie berücksichtigen. Diese Dimension betrifft weniger die Erkenntnis- als die Seinsprinzipien, von denen gemäß dem metaphysischen Realismus des Aristoteles die ersten sogar abhängen.

Mit Aristoteles sucht I den Einstieg in die Erste Philosophie über die Frage der Rechtfertigung des allerersten Erkenntnisprinzips, des NWP. Die Unmöglichkeit, das NWP zu negieren, besagt für I bereits die Notwendigkeit, Subjekte mit ihren wesentlichen Eigenschaften (beides bereits lauter Seinsprinzipien) anzunehmen, ohne welche jede Wissenschaft gegenstandslos sein würde. Entsprechend betrachtet I die Erste Philosophie als eine Wissenschaft zweiter Ordnung, die die Voraussetzungen der anderen Wissenschaften kritisch reflektiert. I scheut nicht den Vergleich zwischen dem Konzept der Ersten Philosophie und demjenigen der Kritik der reinen Vernunft (I, 160, 170). Dabei orientiert er sich aber stillschweigend an der analytischen Methode, so wie sie von Kant in den Prolegomena eher als in der Kritik selbst praktiziert wurde. Das hat Nachteile. Wo das Faktum der Wissenschaft vorausgesetzt wird, kann man nicht so radikal vorgehen, wie es bei der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus, die weder bei Kant noch bei Aristoteles (I, 192 ff.) ausbleiben kann, notwendig wäre. Es spricht nun für I.s Umsicht (vgl. auch die selbstkritischen Bemerkungen am Schluß des Buches), daß er die Alternative nennt, die er selber nicht entwickelt. Er schreibt: „Aristotle does not make it clear what PNC [Principle of non-contradiction] is necessary for – meaningful thought or speech, discourse about subjects, or discourse about how things are – about the sorts of subjects presupposed by science. But the third focus best suits the place of the argument in the science of being.“ Und er fügt hinzu: „Perhaps we could construct an argument parallel to Aristotle’s, in order to show that PNC is necessary for meaningful thought or speech as well; but this is

not his main concern.“ (I, 188) Ich möchte nun zeigen, daß diese Alternative gerade Aristoteles' „main concern“ bei der Verteidigung des NWP ist – mit den Vorteilen, die sie in systematischer Hinsicht hat. Damit wird nicht gesagt, I.s Interpretation sei grundsätzlich falsch, damit wird nur auf ihre auch in exegetischer Hinsicht relativen Nachteile hingewiesen.

Diese Nachteile bestehen zunächst darin, daß bei seiner Interpretation I eine *petitio principii* in Kauf nehmen muß. Das zeigt sich schon an der Art und Weise, wie er den Text ergänzend übersetzt, mit dem er seine Interpretation der Verteidigung des NWP beginnt: „Now the starting-point for all such things is not a demand for [the respondent] to say that something either is or is not [and not both] – for someone might perhaps suppose that this would be begging the question.“ (1006 a 18–21)¹⁵ Mit der zweiten Ergänzung wird nur die größte *petitio principii* vermieden. Diese bestünde darin, das NWP geradehin („Sein und Nichtsein sind nicht [zugleich wahr]“) vorauszusetzen. Mit der Ergänzung ist eine subtilere *petitio principii* jedoch noch nicht ausgeschlossen. Sie besteht darin, den Unterschied von Sein und Nichtsein (wahr und falsch) überhaupt (ob zugleich oder nacheinander) vorauszusetzen.

Mit der Abwehr der größeren *petitio principii* allein wird vermieden, daß dem um Wahrheit bemühten Wissenschaftler sein Untersuchungsgegenstand durch Leugnung des

¹⁵ I.s Wiedergabe der Argumentation (181 u. 183) ist (im Gegensatz zu Anm. 3 von Kap. 9 [I, 548], die sich an den Aristotelischen Text hält, andererseits aber keine Interpretation durchführt) zirkelhaft. I rechtfertigt dies mit Verweis auf 1006 a 15–18 (I, 185) dadurch, daß es der Opponent (O) ist, der die *petitio principii* begeht. Aber das ist nicht der Fall. I.s Interpretation sieht folgendermaßen aus: Um das NWP zu negieren, muß O folgende Prämissen annehmen. 1) O nennt etwas, ein Subjekt, dem er eine Eigenschaft (F) und deren Negation (bzw. die Eigenschaften F und Nicht-F) zuschreibt. 2) Beide Eigenschaften dürfen bei Strafe der Trivialität nicht identisch sein. 3) Das Subjekt dieser Eigenschaften muß dasselbe sein. I schreibt: „Since O cannot afford to deny that he speaks of the same subject [denn sonst kann von Leugnung des NWP nicht die Rede sein], he cannot afford to reject PNC.“ (186) D. h.: Wenn er das NWP leugnet, setzt O es voraus. Aber O kann sich auf eine tiefere Ebene zurückziehen und das Argument unterlaufen. Um das NWP zu leugnen, braucht er nicht von ihm zu reden. Er braucht nicht zu sagen: Was du anerkenntst, das (nämlich dasselbe) erkenne ich nicht an. Die klassische, bereits in Euthydemos (280 Dff., 28 Dff.) vertretene Position der Protagoräer leugnet nicht direkt das NWP, was sie leugnet, ist vielmehr den Widerspruch selbst: Man kann einander nicht widersprechen, denn wenn man Verschiedenes sagt, dann spricht man nicht vom Selben. M. a. W.: O kann sich auf eine Position hinter Platons Entdeckung des Unterschiedes von Subjekt und Prädikat im Sophistes (262 A – 263 D) zurückziehen und den Unterschied selbst (von Subjekt und Eigenschaft) leugnen. Dann ist alles, was man sagt, wahr, den Unterschied wahr/falsch gibt es nicht. So werden die Voraussetzungen für das NWP aufgehoben. Deshalb ist das Zurücksteigen aus der Ebene von wahr und falsch zu der Sinnebene für Aristoteles unerlässlich. Kurz, in der Prämisse 3 (aber auch schon 1) oben steckt eine *petitio principii* seitens I.s – nicht Os, der sie ja nicht zu akzeptieren braucht. – I meint (186f.), das Argument sei kein Argument ad hominem (und folglich kein Fall von gewöhnlicher Dialektik), weil die von O vorausgesetzten Prämissen solche seien, von denen er nicht abgehen könne, wenn er merkt, wohin sie ihn führen, nämlich zum Selbstwiderspruch. Daß O dies befürchten müßte, ist wieder eine *petitio principii*, die nicht zu seinen Lasten geht. O kann hartnäckig leugnen, daß die ganze Rede von „wahr“ und „falsch“ und von „widersprüchlich“ oder „selbstwidersprüchlich“ sowie von „Sein“ oder „Nichtsein“ (im veritativem, prädikativen oder sonstigen „Sinne“) einen Sinn habe. (1006 b 29–31 setzt den Sinn vom Letzteren voraus, ohne es bereits zu rechtfertigen.) Wenn O sich darauf zurückzieht, dann besteht die einzige Möglichkeit, ihn daraus zu locken, darin, daß er zugibt, daß dies nicht mit allen Wörtern der Fall sein kann. Das ist der Anfang (und das Ende!) des Aristotelischen Hauptarguments zur Verteidigung des NWP. O sitzt in der Falle, sobald er irgendein sinnvolles Wort isoliert nennt bzw. in einem Satz gebraucht. Schweigt er, dann kann man ihm allerdings nicht beikommen. Aber er kann nicht immer schweigen, will er nicht wie eine Pflanze leben.

NWP überhaupt verschwindet; mit der Abwehr der subtileren aber wird erreicht, daß jedermann, ob er an diese oder an jene Wahrheit bzw. an Wahrheit überhaupt (im Unterschied zur Falschheit) glaubt oder nicht, sich mit sich selbst oder mit anderen überhaupt verständigen kann. Das ist nicht nur systematisch grundsätzlicher, es entspricht auch der Empfehlung des Aristoteles, mit Wörtern und deren Bedeutungen zu beginnen, d. h. damit zu beginnen, überhaupt etwas zu sagen (nicht etwas von etwas) (1006 a 11–13, 21, b 12; 1012 b 7f.; an dieser letzten Stelle geht es auch nicht um Wahrheit oder Falschheit, sondern nur um die Bedeutung von „wahr“ oder „falsch“). Dabei ist es gleichgültig, ob unter „Bedeutung“ nur das *quid nominis* oder aber – wie mit I bei Aristoteles eher zu unterstellen – auch das *quid rei* verstanden wird. Was man darunter noch nicht verstehen darf, ist gerade eine Eigenschaft, die man einem Subjekt zu- oder (sei es auch nur fälschlicherweise) absprechen konnte.

Der erste und entscheidende Schritt bei der Verteidigung des NWP ist also lediglich die Festlegung der Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein beliebiges Wort („Mensch“, „weiß“, „gebildet“, „Sein“, „Nichtsein“, „wahr“, „falsch“, „Dreiruderer“ usw.) etwas bedeute, so daß es als Instrument der Kommunikation (nicht nur der Wissenschaft!) mit anderen oder mit sich (= denken) fungieren könne (1006 a 31–b 11). Dafür gibt es zunächst nur eine einzige Bedingung: daß das Wort nicht alles bedeute. Es muß m. a. W. wenigstens ein anderes Wort geben, dessen Bedeutung nicht seine Bedeutung ist. Diese Bedingung gilt selbstverständlich auch dann, wenn beide Wörter etwas (je Verschiedenes) bedeuten, das demselben Subjekt zukommt (von ihm wahrheitsgemäß prädiiziert werden kann). Denn etwas bedeuten und von etwas bedeuten (Bedeutung und Gebrauch, Begriff und Urteil, Sprache und Theorie) ist zweierlei, das eine auf das andere nicht zurückzuführen. Wenn Sokrates Mensch und weiß und gebildet ist, so heißt dies lange nicht, daß „Mensch“ und „weiß“ und „gebildet“ dasselbe bedeuten. Sonst würde alles eins sein (1006 b 17). Diese monistische Folgerung ist eine *reductio ad absurdum*. Durch sie wird der Unterschied zwischen etwas bedeuten und von etwas bedeuten (Bedeutung und Gebrauch, Begriff und Urteil) indirekt bewiesen. Seinerseits aber dient der so bewiesene Unterschied wiederum der Bestätigung der Notwendigkeit von Bedeutungsunterschieden als Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung überhaupt. Daß ein Wort, das alles bedeutete, seine Bedeutung verliert, leuchtet von selbst ein. Die monistische Folgerung ergibt sich ersichtlich nur dann, wenn das eine Wort „Mensch“ nicht nur dieselbe Bedeutung hätte wie die Wörter „weiß“ und „gebildet“, sondern überhaupt diesselbe wie alle anderen Wörter, d. h. wenn es schlechthin alle Bedeutungen in sich befaßte. Alles bedeuten ist eben nichts bedeuten. Für das Wort „Mensch“ hieße dies: Seine Bedeutung (meinetwegen zweibeiniges Lebewesen) fällt zusammen mit der Bedeutung von „Nichtmensch“ (d. h. mit der Negation von zweibeinigem Lebewesen). Wäre dies der Fall, würde, wer „Mensch“ sagt, nichts sagen, nur Geräusche von sich geben. Damit ist das eigentliche Argument zur Abwehr (auch) der (indirekten) Angriffe gegen das NWP (über die Negation von so etwas wie Widerspruch bzw. dem Unterschied wahr/falsch) abgeschlossen. Dieses Argument besagt: Sobald bzw. jedesmal, wenn O etwas Sinnvolles sagt, hat er das NWP bereits erkannt. Mehr bedarf es nicht zur Widerlegung von O.¹⁶

¹⁶ Der Hauptvorteil dieses Arguments gegen dasjenige Ls ist: Es entsteht, gerade weil es keinerlei Beweisharakter hat, vielmehr bloß ein echtes *argumentum ad hominem* ist, nicht der Anschein, als würde das Argument den Grund angeben, weshalb das NWP gilt, d. h. den Grund, weshalb man an es glauben soll, oder wenigstens den Grund, weshalb man an es tatsächlich glaubt. Es gibt keinen solchen Grund. Gäbe es ihn, würde das NWP nicht erstes, gar das erste Prinzip sein. Vielmehr würde dieses dann sein Grund sein. Das bleibt nicht ohne Folgen für das Konzept der strengen Dialektik,

Das Argument zur Verteidigung des NWP ist damit abgeschlossen, obgleich mit ihm vorerst nur soviel erwiesen ist: Der Widerspruch ist nicht notwendig ($\neg\forall x\forall F(Fx\wedge\neg Fx)$). Danach ist der Widerspruch allerdings noch möglich ($\exists x\exists Fx\Diamond(Fx\wedge\neg Fx)$). Das steht im Einklang mit unserer Interpretation und ist auch sonst nicht unbeachtet geblieben.¹⁷ Wenn die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Wort Sinn hat, ist, daß es nicht schlechthin alles bedeute, so könnte dieses Wort im Prinzip alle Bedeutungen außer einer umfassen, ohne dadurch sinnlos und damit unbrauchbar zu werden. Zum Beispiel könnte „Mensch“ evtl. dasselbe bedeuten wie „weiß“ usw. Das wären – unter Beibehaltung der gewöhnlichen etablierten Bedeutungen beider Wörter – lauter Fälle von Widerspruch (sofern dasselbe etwas und wieder nicht eben dieses etwas sein bzw. bedeuten würde). Gleichwohl wäre der Widerspruch dadurch nicht notwendig, denn die Unmöglichkeit, daß „Mensch“ alles bedeute, schließt zwar im Prinzip nicht aus, daß die ausgeschlossene Bedeutung die von „weiß“ (oder von „gebildet“ usw.) wäre; die Lücke, die das Argument zum Widerspruch hin dadurch offen läßt, daß dieser immerhin noch möglich ist, wird aber doch dadurch geschlossen, daß man das Argument für beliebige Wörter wiederholt, was jederzeit möglich ist, da die Beispielwörter ja selber beliebig gewählt wurden. Und dann ist das Resultat das NWP selbst: $\neg\exists x\exists F\Diamond(Fx\wedge\neg Fx)$. Es handelt sich aber dabei nicht um ein neues Argument, sondern um die Verallgemeinerung des alten. Auch hier braucht man im Grunde keine Deduktionen unter der in Hinsicht auf eine *petitio principii* fatalen Verwendung von wahren oder falschen Sätzen wie bei I.¹⁸

Bisher hat Aristoteles die Notwendigkeit kategorialer, d. h. bedeutungsmäßiger Unterschiede im weiteren Sinne erwiesen. Die Unterscheidung zwischen der Kategorie von

welches ja leugnen muß, daß das Argument bloß *ad hominem* ist (I, 186). Es ist aber so sehr bloß *ad hominem*, daß es überflüssig ist. Es dient nur zur Explizitmachung dessen, was ohnehin alle Menschen ohne jedes Argument – meist freilich implizit – bereits anerkannt haben, sobald sie nur anfangen zu denken oder zu sprechen, und sei es auch nur in der primitivsten Weise, nämlich mit einem Minimum an Sinn. Von da aus gilt auch für die Erste Philosophie: Die ersten Prinzipien sind intuitiv gültig, sie werden immer schon, von Natur aus erfaßt. Die Dialektik hat nur die Aufgabe, was (auch für uns) von Natur erstes ist, deutlich, explizit, bewußt zu machen. Zu dieser Explizitmachung reicht die gewöhnliche Dialektik. Sie ist nur für uns, nicht an sich (von der Sache her) nötig. In diesem Punkt würde ich A. Code gegen I recht geben, wenn er schreibt: „The fact that acceptance of PNC is required for significant thought is not the reason why PNC is true.“ *Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle*, in: *Canadian Journal of Philosophy* 16 (1986) 356. Vgl. dagegen I, 550 Anm. 18.

¹⁷ Vgl. mit Bezug auf Dancy (*Sense and Contradiction* [Dordrecht 1975], der allerdings meint, das entsprechende Argument sei nur ein Nebengeplänkel) I, 547 Anm. 1.

¹⁸ Das Argument wird von Aristoteles selbst wiederholt auf eine Weise, die unsere Interpretation bestätigt. Das geschieht im zweiten, von I nicht einbezogenen Teil des aristotelischen Textes (1006 b 34 – 1007 a 20). Aus Raumgründen kann der Nachweis hier leider nicht geführt werden. Das Argument macht nur explizit („erkennbar“), was uns immer schon „bekannt“ (im Hegel-Aristotelischen Sinne) ist. Insofern ist es ein (paradigmatischer) Fall von gewöhnlicher Dialektik. Allerdings wirkt sich gewöhnliche Dialektik hier grundsätzlich in der Weise wie eine transzendente Deduktion der Kategorien aus, sie weist für uns nämlich die Unerläßlichkeit zunächst irgendeiner Bedeutungs- bzw. Kategorieinteilung nach und dann – s. weiter unten – die der Kategorie der Substanz. In diesem Sinne spreche ich von einer „Deduktion“ in Anführungsstrichen im Unterschied von dem deduktiven Verfahren der Einzelwissenschaften nach den *Analytics posteriora*. Das macht die Rede von strenger Dialektik wieder sinnvoll, doch nicht so, als ob durch sie etwas zu entdecken wäre, das wir nicht schon (an sich, von Natur aus, implizit usw.) wüßten (das uns nicht „bekannt“ wäre). Insofern ist auch die Erste Philosophie intuitionistisch. Dies impliziert aber keinen Fundamentalismus, solange man nämlich selber die Argumentation nicht verweigert. Das wäre also – noch einmal – unser Hauptdiskrepanzpunkt zu I.

Substanz und den anderen Kategorien spielt dabei jedoch noch keine Rolle. Dies geschieht erst im letzten Teil des Arguments (1007 a 21–b 18). Erst in dessen Verlauf wird die Auseinandersetzung aus der idellen Bedeutungsebene auf die reale Ebene der Subjekte und deren Eigenschaften herabgeholt. Man kann dies als den eigentlichen Eintritt in die Erste Philosophie ansehen. Mit der Abwehr der Angriffe auf das NWP wurde zwar die Möglichkeit von Wahrheit *und* Falschheit erwiesen. Doch bisher bewegte sich alles auf der Ebene der sinnvollen Sprache als Instrument der Mitteilung von Meinungen, deren wissenschaftlicher Wahrheitsanspruch noch keineswegs mit zur Debatte stand. Ab da wird es anders. Die Dialektik, so könnte man sagen, und zwar durchaus die gewöhnliche Dialektik, hat damit ihren Dienst getan. Was jetzt geschieht, ist zwar nicht deduktiv-syllogistisch im Sinne der Einzelwissenschaften der *Analytica posteriora*, wohl aber ist es strenge und dazu noch allgemeine Wissenschaft. Auf den Namen kommt es nicht an. Man möge sie strenge Dialektik nennen. Wichtiger ist der Fortgang der Sache selbst. Und hier besteht Anlaß, im Detail, doch durchaus im wichtigen Detail, weiterhin von I abzuweichen. Über den Zusammenhang des IV. Buches mit den Substanzbüchern der *Metaphysik* besteht Übereinstimmung, insbesondere damit, daß die Weichen für die Theorie der Substanz von *Met.* VII–IX durch die in IV bei der Verteidigung des NWP grundgelegte Wissenschaft des Seienden als eines solchen gestellt wurden. M. W. hat niemand diesen Zusammenhang besser herausgestellt als I selbst. Meine Kritik an ihm betrifft weiterhin v. a. die Interpretation der Grundlegung (für uns!) selbst.

Man möchte zunächst meinen, in seinem Rückblick zu Beginn des 3. Teiles seines Hauptarguments zur Verteidigung des NWP (1007 a 21–1007 b 18) setze Aristoteles das als vorher erwiesen voraus, worauf I seine eigene Interpretation vom 1. Teil gründet, nämlich den Unterschied von einem Subjekt und seinen Eigenschaften. Er sagt: Die, die das NWP leugnen, heben die Substanz (οὐσία) und das Wesen (τί ἦν εἶναι) auf und reduzieren alles auf das Akzidentelle (πάντα ἀνάγκη συμβεβηκέναι) (1007 a 21 f.); damit stellen sie sich der unerläßlichen Forderung danach entgegen, etwas (eines) zu bedeuten, nämlich die Substanz (οὐσία) von etwas (τινός). Es läge nahe zu denken, Aristoteles spiele damit an auf das von I von vornherein ins Spiel gebrachte Subjekt (οὐσία) mit seinen realen wesentlichen Eigenschaften oder seinem Wesen (τί ἦν εἶναι). Das ist aber nicht der Fall. „οὐσία“ und d. h. „τί ἦν εἶναι“ meint in dem Zusammenhang soviel wie Wesenheit, und unter „akzidentell“ ist dabei noch nicht die Eigenschaft einer Substanz, sondern soviel wie zufällig zu verstehen; d. h. nicht das Akzidens als eine der Weisen des real Seienden neben der Substanz, also nicht ein *ens praedicamentale*, sondern das *ens per accidens*. Mit „οὐσία“ und „τί ἦν εἶναι“ wird also dabei auf ein Wort, z. B. „Mensch“ und seine Bedeutung, angespielt; genauer – aber das ändert nichts an der Substanz des Arguments –: auf die ontologischen Entsprechungen zu beiden, nämlich auf die Art (z. B. Mensch) und auf seine Definition (zweibeiniges Lebewesen). „οὐσία“ meint soweit nichts anderes als den Inhalt der Definition, das *τις* (durch ein explikatives *καί* mit „οὐσία“ verbunden) und ist am besten mit „Wesenheit“ (als Inhalt der Definition) wiederzugeben. Dafür spricht schon der unmittelbare Kontext (bis 1007 a mit „[sonst] würde von nichts [οὐδένος] eine Definition [τοιούτου λόγος] geben“).¹⁹ Von Subjekt und Eigenschaften kann dabei nur so

¹⁹ Eine indirekte Bestätigung davon findet sich zu Beginn der Erörterung von *τις* (für *τί ἦν εἶναι*) als Hauptbedeutung von *οὐσία* in *Met.* VII, 4: „Der Wesenheit (*τις*) wird nichts zukommen, was nicht Art(en) einer Gattung ist.“ (1029 b 11 f.) Es geht beide Male also darum, den Beweis der jeweiligen Definition, wie er durch die jeweilige Bedeutung (Kategorie im weiteren Sinne) festgelegt ist, nicht zu verlassen; darum, nicht auf andere Bedeutungen oder kategoriale Ordnungen (*ἄλλο τι*, 1007 a 27, 29; *ἄλλο κατ' ἄλλο*, 1030 a 11) auszuweichen.

wie in der Kategorienschrift die Rede sein, wo – unabhängig von den ersten Substanzen als den realen Trägern von wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften – jede Gattung auch von (κατά) ihren Arten ideell bzw. definitionsmäßig gilt (während sie a parte rei mit ihnen zusammenfällt).

Die Leugner des NWP bleiben dadurch, daß sie F-sein und F-nicht-sein (F für irgend-ein Prädikat) nicht auseinanderhalten, gerade nicht bei der jeweiligen ideellen (kategorialen oder bedeutungsmäßigen) Ordnung, nicht bei den sich gegenseitig ausschließenden Definitionen; sie vermischen vielmehr diese miteinander und heben so die Wesenheiten auf. Wo keine von diesen erhalten bleibt, geraten sie alle (alle Bedeutungen) durcheinander. Auf diesen Zustand der Regellosigkeit verweist Aristoteles hier (1007 a 30f.) mit dem Wort „akzidentell“. Damit sind also in der Tat nicht die akzidentellen Kategorien als nicht substantielle Seinsweisen gemeint. „Akzidentell“ bedeutet dabei vielmehr tatsächlich nur zufällig. Es meint nicht ein ens reale seu praedicamentale (Akzidens als nicht Substanz), sondern das ens per accidens. Wenn keine Wesenheit bestehen bleibt, vielmehr alle Bedeutungen (quid nominis und quid rei) durcheinander vermischt sind, kann alles mit allem verbunden werden, jeder ideelle Gehalt mit jedem anderen. Diese Regellosigkeit kommt wieder der Aufhebung von Sinn und Sprache gleich.

Es ist aber gleichgültig, ob man die Wesenheiten, Bedeutungen oder ideellen Gehalte mit den „Protagoräern“ aufhebt, oder ob man sie aufrecht hält, um dann bei ihnen stehen zu bleiben, ohne ein reales Subjekt (οὐσία diesmal als Substanz) anzunehmen. Wesenheiten von verschiedenen Gattungen haben nichts miteinander gemeinsam, ebenso wie die Kategorien (welche auch immer)²⁰ als oberste Gattungen nichts miteinander gemeinsam haben. Sie gehören verschiedenen Ordnungen an und gehen einander nicht an. Wenn es allein bei ihnen bliebe, dann würde kein Kriterium (keine Regel) vorhanden sein, weshalb man in der Rede einige Bedeutungen miteinander verbinden würde, andere aber nicht. Und dann stünden wir vor derselben Regellosigkeit und vor derselben Unmöglichkeit der Kommunikation wie bei der (selbstverständlich nur verbalen) Leugnung des NWP – es sei denn, man reduziert die Gebrauchsregel auf den Regelgebrauch.

I betont mit Recht, daß im Unterschied zur Dialektik die Erste Philosophie es nicht mit Meinungen zu tun hat, sondern mit dem Seienden als einem solchen; nicht mit dem, wie wir uns ausdrücken, sondern mit dem, wie es wirklich ist. Darin besteht der genuine metaphysische Realismus des Aristoteles. Hier (1007 a 30ff.) befinden wir uns nun an der von I durch seine verfrühte Rede von Subjekten und (auch realen) Eigenschaften übersprungenen Stelle, wo Aristoteles erstmals den Fuß auf den Boden dieses Realismus setzt, um ihn grundsätzlich nicht wieder zu verlassen. Er kann danach allerdings selbstverständlich hie und da zum Einstieg in eine neue Untersuchung sich wieder auf die ideelle Sinn-ebene der Wesenheiten und der Sprache mit den in ihr ausgesprochenen Meinungen erheben, um Präliminarien zu erörtern. So z. B. an der beigezogenen Stelle Met. VII, 4, wo er die Untersuchung der οὐσία nicht mehr bloß als (realem) Subjekt, sondern als dessen Wesen (τῆς) einleiten wird. Nachdem er aber eigens bekräftigt hat, daß es mehr auf die Sache selbst (πῶς ἔχει, 1030 a 28) als auf den Sprachgebrauch (πῶς δεῖ λέγειν, a 27) ankommt, legt Aristoteles eben dort schließlich dar, inwiefern die allererste Bedeutung von Wesen (τῆς) nicht die von ideeller Wesenheit ist, welche die akzidentellen Kategorien nicht ausschließt, sondern ausschließlich die des Wesens in der Kategorie der Substanz.

Im Buch IV ist man selbst an unserer zuletzt interpretierten Stelle (1007 a 30ff.) noch

²⁰ Es braucht sich nicht um die detaillierten Einteilungen der Kategorienschrift zu handeln, die sich doch eng an den mehr oder weniger kontingenten Sprachgebrauch halten.

nicht so weit. Das Wesen (τῆ) der Substanz (οὐσία) tritt da – pace I – noch nicht in Sicht. Wohl aber wird an derselben Stelle die Notwendigkeit aufgezeigt, Substanzen als Träger von (vorerst nur akzidentellen, aber nunmehr doch realen) Eigenschaften anzunehmen, da ein Verbleiben auf der Ebene der voneinander verschiedenen Bedeutungen aus den idellen Wesenheiten ein Chaos machen würde. Das Chaos entstünde, wie gesagt, daraus, daß keine einzelne Wesenheit von sich aus (per se) mit irgendeiner definitionsmäßig verschiedenen irgendwie zusammenhängt, so daß die Alternative hier wäre: entweder ein Reden in Tautologien innerhalb jeweils einer einzigen kategorialen oder bedeutungs- und definitionsmäßigen Ordnung, oder aber die regellose Verbindung aller Ordnungen miteinander (die allerdings eo ipso aufhören würden, Ordnungen, Regeln, Wesenheiten, τῆ, zu sein). Weil kein Grund besteht, eine Bedeutung mit einer von ihr verschiedenen Bedeutung eher als mit einer anderen zu verbinden, besteht auch kein Grund, weshalb man nicht alle mit allen verbinden soll: ohne reale Substanzen, die gewisse Akzidenzien aufweisen können und vielfach tatsächlich aufweisen, gewisse andere aber nicht, keine Ordnung und d. h. weder Denken noch Sprechen noch Wirklichkeit. Die omnitudo realitatis der Modernen ist in Wirklichkeit ein Chaos.²¹

Gemäß der hier angedeuteten Interpretation kommt es also erst im dritten Teil des Arguments für das NWP (1007 a 21 – 1007 b 18) zur Substanz als Träger von Eigenschaften – und zwar vorerst nur von akzidentellen Eigenschaften. Hier zeigen sich wieder die Nachteile von I.s Interpretation. Zwar zwingt diese nicht dazu, unter Subjekt und Eigenschaften gleich Substanz und wesentliche Eigenschaften zu verstehen, sie schließt es aber auch nicht aus.²² Damit wird die für alles Folgende entscheidende „Deduktion“ der Kategorie der Substanz im Unterschied zu der von Kategorien überhaupt, die so lange alle als akzidentell oder zufällig zueinander zu gelten haben, doch übersprungen.

Aristoteles hatte zunächst nur die Notwendigkeit von Kategorien überhaupt nachgewiesen bzw. diese (transzendental) „deduziert“: ohne irgendwelche Bedeutungsunterschiede keine Verständigung. Erst danach „deduziert“ er die Kategorie der Substanz als Träger von (akzidentellen) Eigenschaften. Zu der Notwendigkeit wesentlicher Eigenschaften der Substanzen kommt es allerdings erst in Met. VII,²³ zu derjenigen der Substanz selbst aber bereits in diesem dritten Teil des Hauptarguments von Met. IV, 4. Wegen der Bedeutung dieser „Deduktion“ für den Vergleich mit den Modernen, müssen wir näher darauf eingehen.

Für die, welche Sein mit Nichtsein (z. B. die Bedeutung von „Mensch“ mit der Bedeutung von „Nichtmensch“) zusammenwerfen bzw. keine Bedeutungsunterschiede anerkennen, kann es keine ideellen Wesenheiten geben. (1007 a 21f.; οὐσία bzw. τῆ hat hier noch diese abstrakte, mit der Bedeutung von Bedeutung zusammenfallende Bedeutung, die noch Metaphysik VII, 4 als möglich, wenngleich sekundär, nachgewiesen wird.) Wenn „Mensch“ alles bedeutet, gibt es keine ideelle Wesenheit zweibeiniges Lebewesen. Wenn

²¹ Vgl. Hume: „If we reason a priori, anything may appear able to produce anything.“ (Enquiry ..., Selby-Bigge [Oxford 1978] 164. Vgl. H, 448 zu dem Einfluß von Humes Kritik an der „Wesenserkenntnis der überkommenen Metaphysik“ auf Kant.

²² „We need not commit ourselves to any strong doctrine to essential properties here; we need not say that there is one property that must persist in all change (...) But whatever this property is, the subject must have it throughout the change.“ (182)

²³ Vgl. auch I: „In IV we find that if we speak of some persisting bearer of properties, it must have an essence. Hence we look for the basic subjects with essences, and for their essences. That is the inquiry begun in Book VII.“ (270) Das Überspringen der im Buch IV erfolgenden „Deduktion“ der Substanz wird allerdings auch hieraus deutlich.

„Mensch“ ebenso dies wie beispielsweise so etwas wie eine bestimmte Farbe, eine seelische Qualität, eine körperliche Quantität usw. usf., überhaupt dasselbe wie Nichtmenschsein bedeutet, so ist es zufällig, welche Bedeutung wir damit verbinden. (1007 a 22; „Akzidens“ ist hier, wie noch 1007 a 30, noch nicht kategorial als ens praedicamentale gemeint – dazu wäre der Unterschied zu οὐσία als Substanz nötig – sondern im Sinne des ens per accidens.) Per accidens (zufällig) läßt sich alles mit allem verbinden, jede Bedeutung mit jeder anderen. Die kategoriale Bedeutung von „Akzidens“ in der Abhebung gegen οὐσία als Substanz wird erst 1007 a 31 angedeutet, ohne daß jedoch zunächst zwischen beiden Bedeutungen von „Akzidens“ eigens unterschieden wird. Dies geschieht erst 1007 b 6ff. „Akzidens“ meint einmal die Art und Weise, wie die Bedeutung von „gebildet“ und die von „weiß“²⁴ bzw. die ideellen Wesenheiten Gebildetsein und Menschsein zusammengehören, nämlich zufällig, da die eine mit der anderen ja nichts zu tun hat;²⁵ zum anderen meint „Akzidens“ die Art und Weise, wie, was z. B. „weiß“ bedeutet, einem Menschen zukommt (1007 b 5f.).

Beide Bedeutungen von „Akzidens“ hängen folgendermaßen miteinander zusammen: Kein Akzidens ist Akzidens eines Akzidenten (1007 b 2f., 14f.); d. h. kein Akzidens hat Eigenschaften,²⁶ wobei die Bedeutung von „Mensch“ hier noch ebenso ein (abstraktes, d. h. noch nicht eigenschaftliches) Akzidens ist wie die Bedeutung von „weiß“; jedes Akzidens (d. h. jede reine Bedeutung oder ideelle Wesenheit) ist, was es ist; keine Bedeutung hat eine (andere: ἄλλο τι, 1007 a 27) Bedeutung (als Eigenschaft) außer der, die sie ist.²⁷ Daher können zwei verschiedene Bedeutungen bzw. ideelle Wesenheiten nicht unmittelbar, sondern nur über etwas Anderes zusammengehören. Dieses Andere ist nun die reale Substanz, welche allein Träger der Akzidenzien nicht mehr als ideelle Wesenheiten, sondern nunmehr als reale Eigenschaften ist. („Substanz“ und „Akzidens“ beides jetzt folglich erstmals verstanden im Sinne des ens praedicamentale oder des real Seienden.) Daher erweist sich die zweite (nicht abstrakte oder ideelle, sondern kategoriale oder reale, von der Kategorie der Substanz abgesetzte) Bedeutung von „Akzidens“ von der Sache her als

²⁴ Bzw. auch die von „Mensch“. Da mit „Mensch“ noch nicht eine konkrete Substanz, sondern nur eine abstrakte Wesenheit (Bedeutung) wie auch mit „weiß“ etc. gemeint ist, wird seine Bedeutung noch auf derselben Ebene behandelt wie die von „weiß“ oder von „gebildet“. Sie alle bedeuten unter den gegebenen Umständen nur zufällig, was sie jeweils bedeuten – was selbstverständlich der Bedeutung von Bedeutung widerspricht, sie aufhebt.

²⁵ Ebensowenig wie mit der Bedeutung von „Mensch“. Mit anderen Worten: συμπεφυκότα meint hier die Bedeutung von „Mensch“ nicht weniger als die von „weiß“ oder von „gebildet“. Das liegt zum ersten darin, daß sie unter den gegebenen Umständen (Identität von Sein und Nichtsein, Mensch- und Nichtmenschsein) nicht wesentlich die Bedeutung von „Mensch“ sein kann, ebensowenig wie die der anderen Wörter wesentlich die Bedeutung eben dieser sein kann: Es gibt danach eben keine Wesenheit, nichts bedeutet nur, was (ὅπερ) es bedeutet, nämlich eines (1007 a 23). Und zum zweiten darin, daß gerade deshalb diese Bedeutungen beliebig austauschbar bzw. beliebig miteinander verbindbar sind. Blicke es dabei, würde es bei der chaotischen Regellosigkeit des Monismus als Pendant zur Unmöglichkeit von Verständigung oder Kommunikation, d. h. als Pendant zur völligen Sinnlosigkeit bleiben.

²⁶ Daher das Mißliche darin, noch vor der „Deduktion“ der Kategorie der Substanz (als realem Subjekt) wie bei I (182, 270 et passim) von Eigenschaften und deren Subjekten zu sprechen. Wesens- oder Bedeutungsmerkmale bzw. ideelle Wesenheiten sind etwas anderes als reale Eigenschaften.

²⁷ Bis hierher ist kein Unterschied zu Scotus festzustellen (vgl. z. B. H, 404f.). Der Unterschied liegt in der „Deduktion“ der Substanz, die darauf folgt. Durch sie müßte die Ontologie Usiologie werden. Sonst bleibt es bei der Regellosigkeit der omnitudo realitatis. Das ist der entscheidende Differenzpunkt und das Überlegene des Aristoteles gegenüber Scotus.

die grundlegende, auch wenn wir zu ihr im Zuge der Argumentation erst nachträglich stoßen, sie für uns also später ist.

Doch nicht einmal hier, wo die Kategorie der Substanz (οὐσία als ὑποκειμένον) erstmals auftaucht und „deduziert“ wird, darf man an ihre realen *wesentlichen* Eigenschaften denken. Die Bedeutung meint hier immer noch nicht diejenige Eigenschaft, die die Identität ihres Trägers durch die Zeit und durch den Wechsel der Akzidenzien hindurch gewährleistet (vgl. dagegen oben Anm. 22 u. 23). Zwar ist bereits die Kategorie der Substanz (als Subjekt) „deduziert“, aber längst nicht so etwa wie die Kategorie des Wesens (essentia) dieser Substanz (οὐσία im eigentlichen Sinne). Dazu bedarf es vielmehr der langwierigen Erörterungen des VII. Buches der Metaphysik, die zum Ergebnis führen: Erste Substanz ist die Form einer Substanz bzw. die Substanz als Form. Immerhin ist dazu bereits (im IV. Buch) der Weg vorbereitet. Wie I sagt (13): „It is not a coincidence, in my view, that *Metaphysics* IV introduces a new account of universal science and Books VII-IX introduce a new account of substance.“ Als Subjekt der Eigenschaften kann in der Tat nicht mehr die erste Substanz der Kategorienschrift fungieren. Daß ein Akzidens nicht Akzidens eines Akzidenten ist, heißt *einmal*: Die Bedeutungen von „weiß“ etwa und von „gebildet“ bzw. deren ontologische Entsprechungen gehören nur als Eigenschaften eines Subjekts (einer Substanz), z. B. des Sokrates, miteinander zusammen (1007 b 4f. Sie gehören so nur zufällig miteinander zusammen, weil es sich nämlich trifft, daß beide an Sokrates vorkommen); aber das bedeutet nicht, daß dem Subjekte weißer Mensch (etwa Sokrates) die Eigenschaft Gebildetsein zukomme. Das ist schon allein deshalb nicht möglich, weil das Menschsein noch nicht als das reale Wesen (die wesentliche Eigenschaft) einer Substanz „deduziert“ wurde. Das aber bedeutet, daß der Standpunkt der Kategorienschrift (Sokrates, nämlich z. B. ein weißer Mensch, als erste Substanz und Menschsein – nicht *sein* Menschsein! – als zweite Substanz oder als Wesen der ersten) nicht mehr haltbar ist. Das Menschsein (zweibeiniges Lebewesen) liegt vorerst selbst als reale Eigenschaft einer nunmehr „deduzierten“ Substanz auf derselben Ebene der akzidentellen Eigenschaften wie das Weiß- oder das Gebildetsein. Unmittelbar (per se) gehört jeweils nur zweierlei zusammen: jeweils nur eine Eigenschaft (ob Mensch oder weiß oder was) und die Substanz als Träger; niemals mehr als diese zwei sind unmittelbar miteinander verbunden (1007 b 1 f.). Deshalb bedeutet, daß ein Akzidens nicht Akzidens eines Akzidenten ist, *zum anderen*: Das Subjekt, dem die Eigenschaft zukommt, kann nicht einmal so etwas wie ein weißer Mensch sein. Nicht einmal als weißem Menschen (Sokrates) kommt der Substanz ein weiteres Akzidens zu, sondern (höchstens) nur z. B. als diesem Menschen. Das ist allerdings noch nicht präzise genug, da die zweite Substanz der Kategorienschrift nicht das eigentliche Wesen irgendeiner Substanz ist. Streng genommen also kommt ein weiteres Akzidens der Substanz nur als blankem Subjekt zu. Insofern stimmt für dieses Zwischenstadium der „Deduktion“ das, was I in einer Anmerkung schreibt: „Aristotle does not, e. g., rule out every sort of ‚bare particulars‘.“ (I, 549 = Anm. 12 zu Kap. 9) Aber das ist noch zu zaghaft gesagt. Aristoteles hat soeben die Notwendigkeit gerade solcher „bare particulars“ als substantiellen Trägern von akzidentellen Eigenschaften erwiesen. Erst im Buch VII kommt er zur „Deduktion“ des Wesens als substantieller Form. Hatte er zu früh, nämlich gleich beim Beginn der Argumentation, die Rede von (gar wesentlichen) Eigenschaften, was selbstverständlich bereits die Substanz als Träger voraussetzt, eingeführt, so fällt I am Ende des Arguments zurück auf dessen Anfang, wenn er an der Stelle des Haupttextes, zu der seine Anmerkung über „bare particulars“ gehört, schreibt: „Nothing has been said (...) about the sort of subject that Aristotle has in mind (...) Nor is it [das Argument] affected if we choose a subject from a non-substance category. When Aristotle discusses essence and coincidents, his examples are Socrates and his coincidents (1007 b

5–16), but nothing seems to depend on this choice of examples.“ (184) Das galt für den Anfang, aber gerade nicht mehr für das Ende dieses Hauptarguments in Met. IV, 4. „Sokrates“ steht hier doch für eine Substanz, und zwar als „bare particular“. (Folglich steht es nicht mehr für die erste Substanz der Kategorienschrift.)

Ein Akzidens kommt einem anderen nur unmittelbar über die Substanz zu, weil sie beide ihr zukommen, so aber, daß, während sie niemals unmittelbar miteinander verbunden sind, sie noch nicht einmal mittelbar, nämlich vermittels eines anderen Akzidens, mit der Substanz verbunden sind. Jeweils nur zwei sind unmittelbar miteinander verbunden (1007 b 1 f.) (S mit A_1 , S mit A_2 usw.; niemals A_2 mit $S + A_1$ usw.): so daß es nie zu einem unendlichen Regreß (A_3 mit $S+A_1+A_2$ usw.) kommt (ebd.). Die (bei I verfrühte) Rede von Subjekten (zumal als Substanzen) und Eigenschaften ist erst hier am Platze. Hier allerdings notwendigerweise. Trotzdem kann es sich bei ihr noch nicht um eine wissenschaftliche Rede handeln. Diese setzt die wesentliche Bestimmung der Subjekte voraus – was noch aussteht. Die Argumentation bewegt sich nach wie vor auf der Ebene des Sinnes und nicht auf der der Wahrheit. Was abgewehrt wird, ist nach wie vor die Sinnlosigkeit als Unmöglichkeit jedweder Rede. Auch zur „Deduktion“ der Kategorie der Substanz reicht es mit der Sinndimension, ohne sich die *petitio principii* leisten zu müssen, zu der nicht erst die Voraussetzung der gleichzeitigen Unmöglichkeit von wahr und falsch, sondern schon allein die Voraussetzung von so etwas wie Wahrheit und Falschheit im Urteil führt.

Ich kann den Rest des Buches selbstverständlich nicht mit demselben Detail besprechen wie diese grundlegenden Partien. Ich hoffe aber, daß gerade meine Kritikpunkte im Zusammenhang mit dem Einstieg in die Erste Philosophie gezeigt haben, wie sehr es sich lohnt, sich auch mit I.s Buch intensiv auseinanderzusetzen. Selbst im Zusammenhang mit der Verteidigung des NWP habe ich bei ihm nirgends die Entstellungen festgestellt, die man sonst – wie ich bald anderswo zu zeigen hoffe – oft darüber feststellen kann. – Zu bemerken wäre noch, daß I die Aristotelische Theologie so gut wie gänzlich ausspart. Doch der von ihm vindizierte metaphysische Realismus stellt eine entscheidende Voraussetzung für ihre sachgemäße Erfassung dar. Es wäre selbstverständlich müßig zu fragen, wie Kant reagiert hätte, hätte er diese völlig anders geartete (usiologische) Theologie gekannt. Nur soviel läßt sich mit Sicherheit sagen, daß er dann nämlich erheblich anders hätte vorgehen müssen als bei der Kritik der ontologischen rationalen Theologie. Es ist symptomatisch, daß die Übereinstimmung zwischen Scotus und Kant sich v. a. auf dessen transzendente Dialektik bezieht, während diejenige zwischen Aristoteles und Kant sich ausschließlich auf dessen transzendente Analytik bezieht, nämlich darauf, daß die Gegenstände der Erfahrung – die bei Kant freilich nur aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung selbst zu erschließen und so Erscheinungen sind – Substanzcharakter haben müssen. Die Metaphysik muß deshalb usiologisch sein, weil die *omnitude realitatis* und so auch das Ideal der reinen Vernunft ein transzendentaler Schein ist. Zu einem *ens necessarium*, das zugleich als Gott bezeichnet werden könnte, bleibt danach allenfalls der Weg offen, der über die kritische Ausscheidung aller im voraus feststehenden Inhaltlichkeit und Potentialität führt. In Auseinandersetzung mit Kant, v. a. aber mit Aristoteles zeigte der ganz späte Schelling, daß dieser Weg zu einem Akt führen kann, der ist, was er sein wird.