

## Wie aristotelisch ist der Aristotelismus? \*

Von Fernando Inciarte

Bereits im Vorwort erwähnt der Verfasser die drei Aufgaben, die er sich mit der Erforschung der cusanischen Metaphysik des Einen stellt: Die Philosophie des Cusanus, welche die „aristotelisierende“ Denkweise, „die heute der Vergangenheit angehört“, so kritisiert, „daß seine Kritik auch nach dem Sturz des mittelalterlichen Aristotelismus von Bedeutung ist“, „bedenkt, 1) daß es (...) einer grundlegenden *Revision*, nicht nur einer auszisielierenden Verfeinerung der aristotelischen *Kategorienlehre* bedarf; 2) daß (...) noch nichts gegen die wahre Metaphysik gesagt ist, wenn man mit Kant findet, „daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne“; 3) daß die Metaphysik die *Selbstentfaltung des menschlichen Geistes* ist, der in allen seinen Inhalten nicht das Urgestein extramentaler Realität, sondern sich selbst sucht“ (XII).

Vorliegende Rezension beschränkt sich im wesentlichen auf den ersten Punkt und auf einige Andeutungen über den zweiten. Der dritte Punkt, der die positive Seite des Buches anzeigt, bleibt gänzlich unberücksichtigt. Damit ist gesagt, daß für diese Rezension noch mehr dasjenige gilt, was von Rezensionen überhaupt gilt: daß sie die Lektüre eines Buches nicht ersetzen. Dies um so weniger, als ich den Hauptteil des Buches – nämlich die Cusanus-Deutung des Verfassers – ebenfalls unerwähnt lassen werde.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil („historisch-systematische Exposition des Problems“) bereitet auf den zweiten („die Koinzidenzlehre als Lösungsversuch des Cusanus“) vor, kann aber auch für sich gelesen werden. Schon der erste Teil ist so gehaltvoll, daß der Versuch, sich vorerst nur mit ihm zu beschäftigen, lohnenswert erscheint.

Die philosophiehistorische Forschung in Deutschland geht in der Regel rein interpretatorisch vor. Kritik an den interpretierten Texten kommt seltener vor. Die Interpretationen des Verfassers stehen im Dienst einer systematischen Absicht, deren Verwirklichung eine kritische Einstellung erforderlich macht. Sie kommen daher der Forderung nach einer kritischen Philosophiegeschichtsschreibung entgegen, wie sie in den angelsächsischen Ländern bereits praktiziert, aber selten in einen weiten historischen Horizont gestellt wird.

Systematischer und kritischer Rahmen der Untersuchungen des Verf. könnten in einem ersten Anlauf so zusammengefaßt werden: es gibt einen Strang der aristotelischen Tradition, den man (in Anlehnung an „Vulgärplatonismus“ oder „Vulgärmarxismus“) vielleicht Vulgäraristotelismus nennen könnte und der im 19. und dann im beginnenden 20. Jahrhundert zur offiziellen Scholastik („Schulthomismus“, vgl. z. B. 178) wurde, nachdem er sich schon in der Barockscholastik durchgesetzt hatte.

Dieser von mir zu Abkürzungszwecken hier so genannte Vulgäraristotelismus (der Verf. spricht oft von Schularistotelismus) ist durch mehrere Momente gekennzeichnet: er streift alle echt platonischen Elemente ab, wie sie vor allem in der

---

\* Zu K. Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung (SPGAP 7). 8<sup>o</sup> (XVI u. 365 S.). Leiden 1973, Brill.



Satztheorie des „Sophistes“ zur Grundlage der Dialektik von Ruhe und Bewegung, Identität und Differenz wurden; er setzt an die Stelle dieser Dialektik eine Konzeption der Identität, die jede Differenz von sich weist und die auf der insofern undifferenzierten Satztheorie der Kategorienschrift beruht; er hält an einem dieser Satztheorie entsprechenden starren Substanzbegriff fest sowie an einem überall gleich anzuwendenden Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch; er versperrt sich mit all dem den Zugang zur Erfassung des Einen, wie sie in der neuplatonischen Tradition festgehalten (und innerhalb der christlichen Tradition erst durch den Cusaner – II. Teil – voll entfaltet) wurde – damit aber auch den Zugang zur Metaphysik.

### 1. Die Verdinglichungstendenz der formalen Logik in der Metaphysik

Es geht mit einem Wort um das Verhältnis zwischen Logik und Metaphysik, wobei im Vulgärarystotelismus die Metaphysik ganz unter die Herrschaft der Logik geraten und so entartet und verkümmert sei. Entartung und Verkümmern manifestieren sich dann im spätmittelalterlichen Nominalismus, welcher nach dem Verf. die zwangsläufige Folge des Vulgärarystotelismus ist.

Bedenkt man, daß die Positionen des spätmittelalterlichen Nominalismus im neuzeitlichen Empirismus erneuert wurden und daß sie auf diesem Weg über Kant hinaus noch im Neopositivismus des 20. Jahrhunderts wieder lebendig geworden sind, so kann man das Maß an systematischem Gegenwartsbezug ersehen, welcher den kritischen Interpretationen des Verf. eigen ist. Seine Intention in dieser Hinsicht geht dahin zu zeigen, inwiefern gerade nach der Metaphysikkritik des Logischen Positivismus deutlich geworden ist, daß die Metaphysik nur auf der Grundlage einer von allen Resten des Vulgärarystotelismus befreiten Auffassung des Einen als Einheit von Identität und Differenz möglich ist, die auch die Grenzen der Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch markiert.

Es ist nicht leicht, Bücher zu finden, in denen die Weite der systematischen und historischen Perspektiven so gründlich gestützt ist auf das Detail exakter Textexegesen wie in diesem Buch. Selbstverständlich sind viele Fragen an das Buch zu richten. Der Verf. selbst fordert dazu auf, sofern er „durch historisch-kritisches Vorgehen den persönlichen Ausgangspunkt objektiviert und der Kritik aller offenlegt“ (XI).

Eine naheliegende Frage, die viele andere Fragen einschließt, ist, wieweit nicht auch der vom Verf. ausgesparte, nichtvulgäre Aristotelismus die Möglichkeit einer Metaphysik eröffnet, die auch nach der neopositivistischen Metaphysikkritik bestehen kann. Der Verf. weist nämlich sporadisch auf diese andere Dimension der aristotelischen Philosophie hin, geht aber nie auf sie ein (vgl. z. B. 49 f., 57, 60, 62 Anm. 1, 63). Solange kann man aber einen Metaphysik-Entwurf neuplatonischer Inspiration, so wie er zumal in der cusanischen Philosophie vorliegt, nicht als heute einzig gangbare Metaphysik ansehen. Mit dieser ersten Frage werden wir uns hier in der Hauptsache beschäftigen.

Eine weitere naheliegende Frage wäre, wieweit der echte, nichtvulgäre Aristotelismus mit dem genannten Metaphysik-Entwurf konvergieren müßte. Mit dieser Frage werden wir uns hier nicht eigens beschäftigen. Die Präsumption steht sowieso nicht für eine solche Konvergenzthese – es sei denn, der Aristotelismus würde, wie gerade im Neuplatonismus, grundlegend modifiziert. Wohl werden wir im Zusammenhang mit der erstgenannten Frage zwei andere Fragen streifen: 1) wieweit die konsequente Durchführung des Aristotelismus zum spätmittelalterlichen Nominalismus führt und 2) wieweit der spätmittelalterliche Nominalismus in einem Sinne positivistisch ist, daß er, konsequent weitergedacht, zur Negation der Metaphysik – wie im Neopositivismus – führt.



Die Berechtigung zu solchen Fragen ergibt sich schon daraus, daß ein bedeutender Teil der neueren Ockham-Forschung<sup>1</sup> zu zeigen versucht, wie sehr gerade der „offizielle Schulthomismus“ das Zerrbild eines metaphysikfeindlichen Ockham gezeichnet hat – und wie vorsichtig man mit dem Titel „Nominalismus“ umgehen muß (für die Verwendung dieses Titels durch den Verf. vgl. 86 Anm. 2). Wäre nicht auch zwischen einem echten und einem unechten Ockhamismus zu unterscheiden? Und wäre dann nicht allein der unechte, der schulthomistisch und lehrbuchmäßig verzeichnete Ockhamismus (der Vulgärockhamismus, wenn man will) dem Vulgäristotelismus als dessen letzte Konsequenz zuzuzählen?

Die Beantwortung dieser Fragen hängt ersichtlich davon ab, was unter „Vulgäristotelismus“ genauer zu verstehen sei. Diese Frage muß allen anderen vorangestellt werden. Um sie zu behandeln, braucht man nur die kritischen Hauptthesen des Buches etwas detaillierter zu referieren. Sie werden vom Verf. vor allem im 2. und längsten Kapitel des I. Teiles ausführlich behandelt. Als erstes ist die Satztheorie des Vulgäristotelismus zu nennen, sofern sie für die unbeschränkte Anwendbarkeit des Widerspruchssatzes und damit für die Unmöglichkeit der Metaphysik verantwortlich sei. Diese Zusammenhänge werden vor allem im Abschnitt 3 („Satztheorie, Seinsentwurf und Widerspruchsprinzip bei Aristoteles“) und im Abschnitt 4 („Widerspruchssatz gegen Metaphysik: Nikolaus von Autrecourt“) des 2. Kapitels des I. Teiles behandelt (47–84).

Platon hatte den Satz bzw. das Satzprädikat vornehmlich verbal verstanden (vgl. 39 ff.). Verben bezeichnen Tätigkeiten. Das verbal verstandene Prädikat bei Platon meint aber primär nicht die Tätigkeit als eine Eigenschaft dessen, wofür das Satzsubjekt steht, sondern die Tätigkeit des denkenden und sprechenden Subjekts selbst. Es handelt sich mit einem Wort um die Praxis als Konstitutionstätigkeit (vgl. 50). Die Dinge (Pragmata) liegen nicht gespickt mit allerlei Eigenschaften vor dem Blick des Subjekts, um von diesem bloß aufgenommen zu werden. Vielmehr konstituieren sie sich in dem, was und wie sie sind, nicht ohne die Bewegung des Denkens. Damit wird die Dimension des Transzendentalen im Sinne der Transzendentalphilosophie bezeichnet – eine Dimension, die wohl den „persönlichen Ausgangspunkt“ des Verf. darstellt<sup>2</sup>. Diese Dimension verschwindet völlig im Vulgäristotelismus (49 f.). Das bedeutet indes nicht, daß der echte Aristotelismus mit dem (transzendental zu deutenden) Platonismus konform gehe. Die aristotelische Metaphysik ist ambivalent. Die Ambivalenz liegt darin, daß Aristoteles den Substanzbegriff aus gewissen Strukturen der Sprache gewinnt, diese Strukturen aber so auslegt, daß Subjekt und Prädikat, Ding und Eigenschaft getrennt bleiben. Dies deshalb, weil Subjekt und Prädikat nicht transzendental als die das Ding konstituierende Denkbewegung selbst, sondern als Abbilder der empirisch vorfindbaren (und nicht: transzendental konstituierten, d. h. schon immer ausgelegten) Dinge verstanden werden. Hier wird der potentielle Nominalismus oder Positivismus dieser Position sichtbar (vgl. 48 f.). Die Substanz wird als ein materielles Substrat verstanden, das von bestimmten Eigenschaften gleichsam überlagert wird. Zur Einheit von beiden kommt es nicht.

Die Frage drängt sich auf: Ist Aristoteles aus dieser Ambivalenz nicht herausgekommen?

<sup>1</sup> Boehner, Moody; vgl. auch *A. B. Wolter*, „Ockham and the Textbooks“, in: *J. F. Ross*, „Inquiries into Medieval Philosophy“ (Westport, Connecticut 1971) 243–275.

<sup>2</sup> Siehe 3. Kap. des I. Teils, 105–152. Zum Gebrauch des Terminus „transzendental“ vgl. 103 f. Anm. 1; vgl. auch den Aufsatz des *Verf.*: „Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg“, in: *Kant-Studien* (1972).



Wenn die Ambivalenz nur nach zwei Seiten hin – entweder nach der Seite der Reflexion auf die transzendente Konstitution der Wirklichkeit oder aber nach der Seite des von jeder sprachlich gefaßten Denkbewegung unberührten, ihr vorausliegenden und daher nur empirisch zugänglichen Dinges – auflösbar wäre, dann wäre Aristoteles (wenn anders er nicht als der erste Repräsentant des Vulgärarystotelismus anzusehen ist) tatsächlich nicht aus der Ambivalenz herausgekommen. Denn den Ausweg der transzendentalen Reflexion ist er trotz Besinnung auf die sprachlichen Strukturen gewiß nicht gegangen (vgl. etwa De int. 9,18b 37–19a 1).

## 2. Transzendentalphilosophie – Nominalismus: eine falsche Alternative

Der Verf. scheint nur diese Alternative gelten zu lassen: entweder transzendentalphilosophisch oder substanzontologisch; wenn nicht transzendental konstituiert, dann empirisch dinghaft. Für diese Alternative bzw. gegen ihr zweites Glied spricht einiges. Um es einmal modern auszudrücken: ein Ding an sich ist höchstens ein Grenzbegriff, die Dinge werden uns nur als konstituiert innerhalb bestimmter Sinnhorizonte gegeben. Gegen diese Alternative bzw. für ein drittes Glied, das weder transzendental konstituiert noch empirisch dinghaft ist, spricht aber auch einiges. Vor allem dies: müßte – um es wieder modern auszudrücken – die Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung – welche die Unterscheidung zwischen den Gegebenheitsweisen und der Sache selbst mit einschließt – nicht sonst zugunsten eines transzendental konstituierten Sinnes aufgegeben werden? Müßte man sonst nicht alles in Sinn aufgehen lassen?

Was könnte aber bei Aristoteles das Dritte sein? Der Verf. schreibt: Aristoteles „setzt gegen die Tendenz zur Identifikation von Substanz und materiellem Substrat den platonisierenden Formbegriff durch. Aber die nominalistische Möglichkeit war doch aus ihm zu entwickeln“ (50). Die nominalistische Möglichkeit besteht ihrerseits in der Alternative von „kompaktdinglichen Substanzen einerseits und bloß subjektiven Allgemeinbegriffen andererseits“ (50). Gegenüber *dieser* Alternative ist nach dem Verf. das Dritte für Aristoteles der platonische Formbegriff.

„Aristoteles blieb zu sehr Platoniker, um die Tendenz zum Hypokeimenon bis zum Empirismus und Mechanismus zu treiben. Wir können daher“ – fügt der Verf. hinzu und deutet damit auf die weiten historischen Perspektiven und auf die grundsätzliche Bedeutung seines Themas hin – „leichter am Paradigma der theoretischen Philosophie Kants den Zusammenhang sehen, der besteht zwischen der Begreifbarkeit höherer Einheitsphänomene und dem aus der aristotelischen Urteilslehre entspringenden Begriff des materiellen Substrats. Die kantische Philosophie ist eine Philosophie des Vereinheitlichens, nicht der Einheit. Das theoretisch Begreifliche ist ihr das Mechanische. Die Einheit des Lebendigen, des Ich und Gottes wird ihr zum Mysterium; an eine philosophische Fassung der Trinität ist innerhalb ihrer von vornherein nicht zu denken. Und was die Vereinigung des Menschen mit Gott, die filiatio Dei, angeht, so kennt sie Kant zwar in seiner praktischen Philosophie, wo er von der personifizierten Idee des guten Prinzips spricht – die Idee des Gott wohlgefälligen Menschen geht von Gottes *Wesen* aus; ‚er ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn‘ (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Stück, 1. Abschnitt, A 17, Akademieausgabe 6, 60 f.) –, aber diese Einheit, Eckharts einziges, bei Cusanus nachwirkendes Thema, soll theoretisch nicht faßbar sein“ (61).

Daß Kant und der Aristotelismus derart verwandt erscheinen, läßt die Frage aufkommen, ob die Linien, die von Aristoteles ausgehen, nicht nur ausgezogen, sondern überzogen, verzeichnet wurden. Konnte sich der Aristotelismus, gerade der Schularistotelismus, dessen Gegnerschaft zu Kant so heftig war, derart mißverstehen?



M. E. ist das, was der Verf. über die Unfähigkeit des Aristotelismus sagt, der Trinität (vielleicht auch der Menschwerdung) begrifflich beizukommen, weitgehend berechtigt. Bezüglich dessen hingegen, was nicht das christliche Dogma direkt angeht, kann man m. E. fragen, ob der Verf., selbst wenn man die Absicht auf Stilisierung in Rechnung stellt, seine Interpretation nicht doch etwas überzieht.

Wenn die Funktion der aristotelischen Kategorienlehre und der Unterscheidung von Potenz und Akt mit derjenigen der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Phänomen verglichen wird (64), so daß Hypokeimenon und Potenz in der Rolle des unbekanntes Dinges an sich erscheinen, so fragt sich nur, wie weit der an sich berechnete Vergleich trägt. Hätte Aristoteles Hypokeimenon und Potenz so stark von der Form und vom Akt isoliert wie Kant das Ding an sich vom Phänomen, so wäre die Konsequenz – da auf das Ding an sich nicht zu zählen ist – etwas, was Aristoteles eigens kritisiert und zurückgewiesen hat, nämlich irgendeine Art von Phänomenalismus, von Reduktion der Wahrheit auf das Erscheinen oder – um bei der oben gebrauchten Terminologie zu bleiben – von Bedeutung auf Sinn.

Die Kategorienlehre suggeriert tatsächlich, daß man „mit dem individuellen Subjekt schon ohne seine allgemeinen Prädikate vertraut“ sein kann (58). Doch diese Konsequenz hat Aristoteles gerade nicht gezogen. Darauf weist der Verf. eigens hin: „Preßte man diese Argumentation des Aristoteles, so ergäbe sich, daß die Individuen eigentlich außerhalb des nur allgemeinen logos stehen – eine empiristische Konsequenz, die Aristoteles nicht gewollt hat, zu der ihn aber sein Prädikationschema treibt“ (58).

Aristoteles hat diese Konsequenz nicht gewollt, und er hat sie außerdem abgewiesen. Hier rächt sich die einseitige Orientierung an der Kategorienschrift. Der Einfluß der Kategorienschrift auf den Schularistotelismus macht diese Orientierung zwar für die Absicht des Verf. notwendig. Damit werden aber tiefer liegende Aspekte der aristotelischen Philosophie verdeckt, die dem latenten Empirismus der Kategorienschrift entgegengesetzt sind und die gerade in der Kritik des Aristoteles an platonischen Positionen zum Vorschein kommen. Hier ist an erster Stelle an die Gründe zu denken, die Aristoteles hatte, um – entgegen der Tendenz der Kategorienschrift – zwischen εἶδος und γένος nicht, wie in der Kategorienschrift, bloß einen Gradunterschied anzusetzen<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> In bezug vor allem auf Met. Z 12 und 13 schreibt M. J. Woods dazu m. E. völlig zu recht („Problems in Metaphysics Z, Chapter 13“, in: „Aristotle. A Collection of Critical Essays“, edited by J. M. E. Moravcsik [London 1968] 215–238): „It is the species-form *man* which supplies us with a principle for individuation for man: it is only in virtue of possessing the form *man* that bits of matter which constitute men are marked off from one another. To speak of a plurality of objects I need some means of marking off each member of the set from other things; I do this according to Aristotle by recognizing occurrences of a certain form in matter. Thus I must already regard things as possessing the form before I can think of objects as a genuine plurality. In so far as the statement that the form of a species is predicated universally of its members implies the contrary of this, it is incorrect. Aristotle refused to say that ἀνθρώπος was καθόλου λεγόμενον because that would suggest that you could distinguish men independently of their possession of the form – as if you could first distinguish individual substances and then notice that the predicate applied to them which supplied a basis for distinguishing them in the first place. With species in relation to genera, on the other hand, it is the other way round. The genus does not itself supply a basis for distinguishing species; the species are distinguished by appropriate differentia; in Z a species is virtually equated with its differentia (e. g. at 1038 a 19), so that species are in a certain sense self-individuating; hence the genus to which they belong is predicated universally of them“ (237 f. Hervorhebungen von mir). Diese Position vermeidet die vom Verf. monierten empiristischen Konsequenzen des einfachen Prädikations-



Hätte es bei Aristoteles damit sein Bewenden, dann wäre er nicht – es sei denn in mehr oder weniger unbedeutenden Detailfragen – über Platon hinausgegangen, sondern grundsätzlich hinter ihm zurückgeblieben, und seine ganze Interpretation des εἶδος als ἐνέργεια, der Form als Akt wäre umsonst gewesen.

### 3. Platonische Form und aristotelischer Akt

Daraus, daß sich bei Aristoteles der „platonisierende Formbegriff“ nicht ganz durchsetzen konnte, folgt für den Verf., daß die nominalistische Möglichkeit in der Form der positivistischen Alternative (hier rein dingliches Substrat, dort rein subjektiver Allgemeinbegriff) sich aus der aristotelischen Position entwickeln konnte. Nach dem Verf. muß es so sein, daß diese nominalistische Möglichkeit das einzige ist, was Aristoteles – sofern er von Platon abweicht – als Eigenes zu bieten hat (vgl. auch 61 oben). Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Bemerkung auf Seite 50, „den Körperdingen soll [nach Aristoteles] am ehesten der Anspruch zukommen, οὐσία zu sein“. Aber daß alle Menschen am ehesten bereit wären, sichtbare Substanzen anzunehmen, bedeutet nicht, daß die Körperdinge das Paradigma der οὐσία abgeben bzw. daß sie die οὐσία im eigentlichsten Sinne seien. Nur in diesem Fall ließe sich daraus ein Argument für den empirisch-dinghaften und substantialistischen Hang des Aristoteles gewinnen. „Substanz im Ursinn ist das sichtbare Einzelding“ (53). Ist das wirklich der echte Aristoteles? Ist es nicht nach wie vor der Vulgärarystotelismus? Eine Verdinglichungstendenz bei Aristoteles ist nicht zu leugnen<sup>4</sup>. Aber das ist wieder nicht der ganze Aristoteles.

„Die zum Hypokeimenon und Symbebekos ontologisierte nominale Satzstruktur drängt zum Primat der sinnlichen Einzelsubstanz“ (53). Die erste οὐσία, die bei Aristoteles – abgesehen von der Kategorienschrift, auf die der Verf. seine Kritik eindeutig ausrichtet – primär nicht Hypokeimenon-Charakter hat, aber auch nicht Symbebekos ist, wird wohl nicht in Rechnung gestellt. Unter diesen Umständen kann die Lücke zwischen dem Hypokeimenon und dem Symbebekos, dem selbst zugrundeliegenden (αὐτό) und dem, was von ihm ausgesagt wird (κατ'ἄλλου), selbstverständlich nicht geschlossen werden. Denn dies hätte nur außerhalb der Prädikationsstruktur geschehen können: die Seele als eigentlichste, erste οὐσία kann nicht geradezu von einem Subjekt prädiert werden.

Dies wirkt sich auch auf die Interpretation des aristotelischen Widerspruchssatzes aus. Daß Aristoteles' Formulierungen des Widerspruchsprinzips vom einfachen Subjekt-Prädikat-Satz ausgehen, ist oft bemerkt worden<sup>5</sup>. Sie sind Hypokeimenonorientiert. Der Verf. betont dies (53) und zieht daraus weitgehende Konsequenzen: obgleich Aristoteles weiß, daß erst im Zusammenhang der Rede der Widerspruchssatz gerechtfertigt werden kann, fragt er dennoch nicht nach der sprachlichen Konstitution des nur an- und vorausgesetzten αὐτό (51); ein des transzendentalen Charakters barer Satz wird als das Voraussetzungslose eingesetzt („Von Platon her gesehen ist die Bezeichnung des Widerspruchsprinzips als des ἀνυπόθετον blasphemisch“ (54)); das Eine kann nicht als (im Sinne der Forma formarum, vgl. 260 ff.) in sich differenziert erfaßt werden, sondern bleibt – trotz des Ansatzes zur „Konvertierbarkeit des unum und des ens“ (51) – im Grunde bloßes, und zwar unge-

schemas. Sie steht aber nicht nur der platonischen Gleichbehandlung von Gattung und Art, sondern auch der Prädikationslehre der Kategorienschrift entgegen. Das wird auch von Woods eigens vermerkt (vgl. ebd. 225 f.).

<sup>4</sup> Vgl. auch *E. Tugendhat*, Rez. von *W. Wieland*, „Die aristotelische Physik“, in: *Gn.* (1963) 543–555, und *H. Happ*, „Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles“, in: „Parusia“, hg. von *K. Flasch* (1965) 155–187.

<sup>5</sup> S. neuerdings den Kommentar von *Chr. Kirwan*, „Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ, Ε“, (Oxford 1971) 88 f. zu 1005 b 18–22.



gliedertes Prädikat eines Seienden (57)<sup>6</sup>. Das Fazit lautet: „Unter dieser Vorherrschaft der Substratvorstellung konnte es bei Aristoteles nicht mehr zu einem Ausgleich von Sein und Bewegung kommen...“ (62).

Da in der aristotelischen Metaphysik der Akt (*ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*) an die Stelle der Bewegung, deren Begriff von Aristoteles ebenfalls „verdinglicht“ (62) wurde, getreten ist, hätte der Zusammenhang von Sein und Bewegung nur über diesen Aktbegriff bei Aristoteles hergestellt werden können und bei der Interpretation gesucht werden müssen. Und in der Tat: die Lebendigkeit, die nicht als Bewegung, wohl aber als Akt dem aristotelischen Nus zukommt (62 f.), kommt als Seele auch jeder sterblichen *οὐσία*, jedem Einzelwesen zu, ja sie ist (wie vor allem in den Substanzbüchern der Metaphysik und in *De Anima* B 1–4 ausgeführt wird) als die eigentliche, erste *οὐσία* bei allen Sterblichen anzusehen. Doch darauf geht der Verf. nicht ein<sup>7</sup>. Und so bleibt es in der aristotelischen Philosophie nach dem Verf. bei einer Dualität, deren mögliche Vereinigung schwer einzusehen sei: „Bei Platon bezeichnet der Satz die Einheit von Praxis, also Bewegung und Pragma, also Idee, bei Aristoteles die Einheit des Pragma, also des empirisch vorfindbaren Hypokeimenon mit seinen Zuständen“ (62).

Ginge man auf die einheitsstiftende Funktion des Aktbegriffs ein, so könnte man auch den Zusammenhang zwischen dem Widerspruchssatz, den der Verf. auf die empirische Dingwelt eingeschränkt wissen will, und dem aristotelischen Gott als reinem Akt näher aufzeigen. Es könnte dann vor allem einleuchten, weshalb es bei Aristoteles umgekehrt stehen muß wie in jeder platonisch-neuplatonischen und dialektischen Position; d. h. weshalb in bezug auf die empirische Dingwelt – da sie nicht nur Akt (Lebendigkeit), sondern auch Potenz (träge Materie und „verdinglichte“, äußere Bewegung) aufweist – der Satz vom Widerspruch nach Aristoteles nur eingeschränkt gelten kann, wohingegen gerade in bezug auf den reinen Akt Gottes, mit dem es sich überhaupt nicht anders verhalten kann (*οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς*), die Verneinung des Widerspruchs unbedingt gelten muß. Das wäre von einem platonischen Standpunkt aus zwar weiterhin „blasphemisch“, andererseits aber an sich einsichtig zu machen<sup>8</sup>.

Wenn der Verf. schreibt (64): Die Unterscheidung von Potenz und Akt (zusammen mit der Kategorienlehre) hält „die Hypokeimenon-Vorstellung und das Widerspruchsgesetz als oberstes Prinzip aufrecht, da ja auftretende Widersprüche („Koinzidenzen“: 64) gemäß Metaphysik *Γ* 5, 1009 a 34–36 (*δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὐ*) auf die Seite der Potenz geschlagen werden können, so müßte diese Feststellung mit dem Hinweis darauf ergänzt werden, daß gerade deshalb der Widerspruchssatz im empirischen Bereich negativ und formal bleibt und erst beim reinen Akt – wo mangels träger Potenz sowie jedes Hypokeimenon-Restes keine Widersprüche mehr auftreten können – positiv und inhaltlich wird. Und wenn der Verf. bemerkt: „Hier zeigt sich noch einmal, wie die aristotelische Argumentation für das Widerspruchsgesetz wahr ist, sofern sie – antirelativistisch – innerhalb der Dingwelt operiert, wie sie aber den Weg zu Einsichten verschließt, die Platon schon formuliert hat“ (64), so fragt sich, ob Aristoteles nicht gerade durch seinen Gedanken des reinen Aktes als endgültiger Überwindung des Widerspruchs (u. d. h. hier zugleich des Potentiellen) nicht wiederum auch Einsichten vermittelt hat, die vor allem bei Thomas von Aquin

<sup>6</sup> Vgl. 61: „... das Hauptgewicht bei Aristoteles (ist) entschieden auf das *ὄν* verlagert“. Für das umgekehrte, nicht am Prädikationsschema orientierte Übergewicht des *εἶναι* bei Aristoteles vgl. vom Rez. „Forma formarum“ (Freiburg/München 1970) 160 ff.

<sup>7</sup> Vgl. den Hinweis auf S. 60.

<sup>8</sup> Der Rez. versuchte es in „Kritik und Metaphysik“, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, 1968, auszuführen.



fruchtbar wurden und die der Gegenposition (Einheit von Sein und Bewegung, Geltung des Widerspruchs im nicht-empirischen Bereich) umgekehrt verschlossen bleiben könnten. Diese Frage wird akut gerade im Zusammenhang mit der christlichen Theologie (59 ff.).

Auf den aristotelischen Gott ist das Inhärenz-Modell nicht anzuwenden. Aber auch so gibt er für die spezifischen Probleme der christlichen Theologie wenig her. Dies gilt selbst dann, wenn man die göttliche Noesis Noeseos als Ort der Ideen ansieht<sup>9</sup>.

Aristoteles lehrt, „die νοητά seien im Nus und er denke in ihnen sich selbst“ (59). Aber Aristoteles „gibt keinen Fingerzeig, wie er die Distinktheit der Inhalte im Nus, der alle Inhalte geworden ist, noch retten kann. Die Frage nach einem solchen Hinweis wurde aber immer dringlicher. Denn wenn die Ideen nicht nur wie bei Platon zu einer Koinonia zusammentreten, sondern seit Albinos die Gedanken des einen Gottes werden, so entsteht die Frage, ob die Idee des Baumes zugleich die des Vogels ist. Man war dann gezwungen, vom wahren Sein des Baumes zu präzisieren, daß es das wahre Sein des Vogels ist. Man konnte dann immer noch mit der Trennung der Hinsichten operieren. Aber welcher reale Sinn mit dieser Trennung bei der absoluten Einfachheit des göttlichen Intellekts zu verbinden sei, konnte man nicht angeben. In der Lösung dieses Problems liegt eines der Hauptmotive des Cusanus“ (59). Dennoch ist zu beachten, daß die Hauptschwierigkeiten hier aus dem Unvermögen des Vulgäristotelismus erwachsen, selbst im übergegenständlich-göttlichen Bereich – anders als Aristoteles (6, 8 f., 18 ff.) – auf das Prädikations-Schema der Kategorienschrift zu verzichten. Folge davon ist, daß „ein Satz wie: ‚Dieser Mensch ist Gott‘ (...) nur so gedeutet werden (konnte), daß ‚Gott‘ hier eine Art genus-Begriff bezeichnet“ (60). Es ist ein abstrakt-Allgemeines, das in dem Gegensatz zu dem individuell Substantiellen konzipiert ist. Daraus folgt die Unmöglichkeit, die Identität von Gott-Mensch in der Person Christi zu begreifen. ‚Gott‘ bleibt dem Menschen Jesus äußerlich, er kann nicht als „ein substantiell-individuelles“ Prädikat gedacht werden (59). Dieselben Schwierigkeiten ergeben sich bei der Trinitätslehre: „Wenn ein Prädikat in der substantiellen Ordnung als genus oder species gedeutet werden mußte, dann mußte die göttliche Natur als rein gedankliche Gemeinsamkeit, als Prädikat im aristotelischen Sinne verstanden werden“ (60). Unter diesen Umständen müssen entweder die göttlichen Personen als bloße Modifikationen eines gemeinsamen Substrates oder „mehr oder minder offen“ drei Götter angenommen werden (60).

An späteren Stellen (89 f., 93 f., 100, 265, 289) weist der Verf. darauf hin, inwiefern die skotistische *distinctio formalis a parte rei* eine Lösung hätte bieten können, die sich jedoch auf der inzwischen schiefer gewordenen Ebene des Schularistotelismus nicht mehr durchsetzen konnte.

#### 4. Ockhams Mißverständnis der skotistischen *distinctio formalis a parte rei* als Testfall

Die Auseinandersetzung Ockhams mit der Formaldistinktion stellt einen besonderen Testfall für die Thesen des Verf. dar. Wenn es stimmt, daß der Nominalismus am Ende die zwangsläufige Folge der aristotelischen Innovationen ist, dann muß die Art und Weise, wie Ockham die Formaldistinktion mißverstehet, eben diesen Innovationen angelastet werden.

Zweierlei gilt es m. E. hier zu unterscheiden: 1) sofern die Formaldistinktion auf der Möglichkeit eines realen Allgemeinen – was Ockham für widersprüchlich hält –

<sup>9</sup> Vgl. neuerdings H. J. Krämer, „Grundfragen der aristotelischen Theologie“, in: ThPh (1969) 363–382, 481–505.



beruht, wäre sie mit dem aristotelischen ἄτομον εἶδος vereinbar; 2) sofern sie darüber hinaus die Möglichkeit des Enthaltenseins einer oder mehrerer Substanzen in einer anderen, d. h. die Möglichkeit einer substantiellen Einheit von Substanzen einschließen sollte, wäre die Formaldistinktion mit jedem Aristotelismus unvereinbar.

Zu 1): Hier muß man zwischen der Position des Verf. und der Position eines Teils der Ockham-Forschung (vor allem Moodys) unterscheiden, für die die Kritik Ockhams an der Formaldistinktion „die Klarstellung der ursprünglich aristotelischen Intention“ ist (vgl. 100 u. ebd. Anm. 2). Im Unterschied dazu begnügt sich der Verf. damit, dies für Ockhams Auffassung zu verzeichnen, ohne dessen historische Perspektive selbst zu teilen. Wohl aber ist auch er der Auffassung, daß eine entplatonisierte Metaphysik die Formaldistinktion nicht nur ablehnen, sondern auch mißverstehen mußte.

Dieses Mißverständnis mußte sich aus der Unfähigkeit jedes Positivismus ergeben, von der Disjunktion „entweder dinghaft oder subjektiv, Einzelnes oder Abstraktes“ freizukommen. Das Mißverständnis ergibt sich mit anderen Worten aus der Blindheit jedes Positivismus für so etwas wie Sinn (logos) oder „reales Allgemeines“ (87). Der Verf. fügt aber bezeichnenderweise hinzu: „Nicht ganz zu unrecht mochte er [Ockham] glauben, das sei die Lehre des Aristoteles (Summa Logicae I, 15, Boehner 47)“ (87). Nun läßt sich eine der Prädikationslehre der Kategorienschrift innewohnende Tendenz zur Dissoziation von Einzelnem (ἄτομον) und Allgemeinem (εἶδος) nicht bestreiten: das erste kann nicht, das zweite kann von vielen ausgesagt werden. Aber diese Tendenz wird in den Substanzbüchern der Metaphysik wirksam korrigiert: das εἶδος ist zwar universell, aber einer sorgfältigen Interpretation insbesondere von Met. Z 13 zufolge<sup>10</sup> kann man nicht sagen, daß es, sofern es ein ἄτομον εἶδος ist, von mehreren ausgesagt wird. Im Unterschied zur Gattung darf dieses εἶδος unter keinen Umständen als abstrakt gelten. Die Entfernung zu Ockham kann nicht stärker betont werden. Die Einheit von Allgemeinem und Einzelnem im ἄτομον εἶδος hat Aristoteles den Vorwurf eingetragen, zwischen Wesensprädikation und Identitätsaussage nicht unterschieden zu haben. Es ist nun interessant festzustellen, daß gerade jene Einheit dasjenige ist, was der Verf. in dem sich von der Prädikations-Struktur herleitenden Vulgärarystotelismus (mit Recht) vermißt. Andererseits geht der Vorwurf jener anderen Kritiker daran vorbei, daß das εἶδος – obgleich universell – nicht von mehreren ausgesagt wird und so nicht Vehikel einer Prädikation sein kann.

Ein genuiner Aristotelismus hätte das Mißverständnis der Formaldistinktion durch Ockham nicht geteilt. Dieses Mißverständnis besteht darin, daß aus der Tatsache, daß die individuelle Differenz (etwa „socrateitas“) und die allgemeine Natur („humanitas“) nach Skotus nicht zwei Dinge sind (non sunt duae res), Ockham schließt, es handele sich um ein einziges Ding (sunt eadem res: vgl. etwa Summa Logicae I, 16). Dieser Schluß übersieht, daß die Negation einer Distinktion zwischen zwei Dingen nicht schon die Affirmation eines einzigen Dinges besagt. Dort, wo es sich nicht um Dinge handelt, sondern um Formalitäten, besagt die Negation nicht, daß die Annahme zweier Dinge falsch sei: sie besagt, daß die Annahme zweier Dinge (und folglich auch eines einzigen Dinges) sinnlos ist<sup>11</sup>. Desgleichen stellen die Formbestimmungen bei Aristoteles (vivere, sentire, intelligere) nicht verschiedene Dinge dar, ohne deshalb ein einziges Ding auszumachen, da es sich dabei ja

<sup>10</sup> Vgl. *M. J. Woods*, „Problems in Metaphysics Z, Chapter 13“, in: „Aristotle. A Collection of Critical Essays“, edited by J. M. E. Moravcsik (London 1968) 215 bis 238.

<sup>11</sup> Vgl. *D. P. Henry*, „Medieval Logic and Metaphysics. A modern Introduction“ (London 1972) 88–95.



überhaupt nicht um Dinge, sondern um Lebensweisen handelt. Diese Lebensweisen können daher nicht – wie nach dem Inhärenzschemata – nominell, sondern müssen verbal ausgedrückt werden (esse, vivere, intelligere: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἢ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἔστιν, De Anima B 4, 415 b 12 f.). Insofern ist das Mißverständnis Ockhams nicht aristotelischen Ursprungs. Substanz (οὐσία) kann nicht primär vom Hypokeimenon her gedeutet werden. Darauf weist der Verf. bei der Erörterung des cusanischen Substanzbegriffs beiläufig hin: „... Der Substanzbegriff muß dann nach der Seite des Wesensbegriffs hin gedeutet werden, wie übrigens beim historischen Aristoteles auch“ (274, vgl. auch 276 unten). Weder in den Substanzbüchern noch in De Anima hat die aristotelische Substanz primär dinghaften Charakter. Das muß man – ungeachtet gewisser Verdinglichungstendenzen selbst in der aristotelischen Theologie, auf die der Verf. im Anschluß an H. Happ hinweist (vgl. etwa 54, 130) – festhalten. Insofern ist das Ockhamsche Mißverständnis der skotistischen *distinctio formalis a parte rei* – wie gesagt – nicht aristotelischen Ursprungs. Trotzdem deckt sich die Formaldistinktion nicht mit dem Verhältnis der (verbal zu verstehenden) Formbestimmungen innerhalb der Substanz bei Aristoteles. Nicht nur kennt Aristoteles keine individuelle Formalität, bei ihm bleiben die niederen Formalitäten (etwa vivere gegenüber sentire usw.) jeweils nur der Möglichkeit nach erhalten. Das wird von Aristoteles gerade im Zusammenhang mit dem ἄτομον εἶδος (vgl. De Anima B 3, 414 b 27) ausdrücklich vermerkt (De Anima B 3, 414 b 28–32). Das bedeutet, daß man bei Aristoteles – anders als bei Cusanus (vgl. Verf. 261 ff.) – eine substantielle Einheit von Substanzen nicht annehmen kann – auch dann nicht, wenn man unter Substanz nichts Dinghaftes versteht. Damit kommen wir zu Punkt 2).

Zu 2): Die *distinctio formalis a parte rei* erlaubt so etwas wie eine Konsubstanzialität mehrerer Formsubstanzen, zumal diese (auch bei Aristoteles) nicht dinghaft zu verstehen sind. Ihr Interesse für eine philosophische Aufschlüsselung der Trinitätslehre ergibt sich von daher zwangsläufig<sup>12</sup>. Der Verf. behandelt solche Fragen hauptsächlich im 2. Kapitel (Nr. 4, 5) des II. Teiles u. a. unter dem vielsagenden Titel „Die indistinkte Distinktheit der Form der Formen“ (260 ff.). Weiterhin unter dem Gesichtspunkt der Aristotelismus-Kritik des Verf. werde ich mich hier auf diese Aspekte beschränken. Der Referats-Charakter meiner Rezension wird dabei weiter in den Hintergrund treten. Dafür werde ich versuchen, den vom Verf. ausgesparten Aristotelismus an seinen Ausführungen zu verdeutlichen. Die Schärfe dieser Ausführungen bietet nämlich eine selten günstige Gelegenheit, diesen anderen Aristotelismus, der geschichtlich ja nicht so wirksam wurde, wie an einer Kontrastfolie in den Blick zu bekommen.

Zu diesem Zweck gehe ich aus von zwei Bemerkungen des Verf. Nach der einen ist diese *distinctio* nicht im Katalog der aristotelischen Distinktionen enthalten:

<sup>12</sup> „It is scarcely an exaggeration to assert – schreibt D. P. Henry, ebd. 89 – that if one wished to select a single cardinal point on which the whole history of western thought turned, then the Scotist *distinctio formalis a parte rei* ‚formal distinction on the side of the thing‘ would be a most prominent candidate for selection. Ockhamism is, to a large extent, a reaction against it, and in the absence of such a reaction the total complexion and subsequent history of European philosophy, logic, and theology would have been quite other than it in fact has been“ (89). Ähnlich urteilt der Verf.: „Der berühmteste innerscholastische Anlauf zu einem neuen Begriff der *distinctio* war die skotistische *distinctio formalis*. Sie wurde geschaffen, um den metaphysik- und theologieverstörenden Implikationen der Alternative von dinghaft-realer oder abstraktgedachter Distinktheit zu entgehen“ (265). Doch fügt er hinzu: „Die Kritik an ihr war unausweichlich; zu wenig hatte Duns Scotus den inneren Zwiespalt des Aristotelismus an der Wurzel geklärt“ (265). Nach seiner Meinung war es vielmehr Cusanus, dem die entscheidende Klärung gelang.



numerische (das wäre die zwischen *res* und *res*), spezifische, generische oder nach der Analogie (264); nach der zweiten Bemerkung macht die Substanz-Definition das  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\xi\nu$ -Verhältnis, auf dem „die aristotelische Metaphysik und die thomistische analogia entis aufbaut, unmöglich“ (262). Hier liegt m.E. in der Tat eine aristotelische Distinktionsart vor, die derjenigen der *forma formarum* am nächsten kommt. Bis zum Beweis des Gegenteils<sup>13</sup> darf man in dem  $\epsilon\phi\epsilon\xi\eta\varsigma$ -Verhältnis, in dem nach Aristoteles Seelenformen wie geometrische Figuren zueinander stehen, eine hinreichend analoge Struktur zu dem  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\xi\nu$ -Verhältnis sehen<sup>14</sup>, wenn man unter „analog“ Einheit der Funktion bei Unterschiedenheit des Sachgehalts versteht: das Allgemeine ist beide Male nicht eine abstrakte Gattung (*Vieleck*, *vita*), sondern ein „Konkret-Allgemeines“ (*Dreieck* bzw. *vivere* im konkreten Sinne des *vegetare*).

Nun könnte man zunächst meinen, die Konkretheit dieses Allgemeinen sei gerade nicht diejenige, die vom Verf. gefordert wird und die er bei Cusanus ausgeführt findet. Das würde zutreffen, wenn „Konkretheit“ hier so viel wie Dinghaftigkeit bedeutete. Aber das ist nicht der Fall. „Konkretheit“ bedeutet vielmehr, daß als das Allgemeine hier nicht eine abstrakte Gattung, sondern etwas Spezielles (z. B. *Spezifisches*) fungiert: nicht das *Vieleck*, sondern das *Dreieck*; nicht das *Leben* überhaupt, sondern das *vegetative Leben* usw. Weil dem so ist, stehen wir bei diesem Konkret-Allgemeinen vor einer Struktur, bei der der Teil (das wäre das *Spezielle* oder *Spezifische*) nicht kleiner ist als das Ganze (das wäre das *Allgemeine* oder das *Generische*). Aristoteles hat diese Struktur in seiner Kritik am platonischen dichotomischen Verfahren herausgearbeitet. Das dichotomische Verfahren besteht darin, daß eine Gattung zweigeteilt wird in je zwei spezifische Differenzen, so daß die Art jeweils aus einem gemeinsamen und einem unterscheidenden Teil besteht (*genus + differentia specifica*). Demgegenüber zeigt Aristoteles, daß zur Definition einer *οὐσία* die *differentia specifica* genügt. Letztere enthält auch die ganze *οὐσία*. In die *differentia specifica* geht auch die Gattung ein. In jeder *differentia* tritt sie in einer entsprechenden Abwandlung auf: bei den Pflanzen als *vegetatives Leben* (welches bei den sterblichen Substanzen jetzt die Rolle der generischen Allgemeinheit übernimmt), bei den Tieren als *sensitives*, bei den Menschen als *rationales Leben*. Das Wesen des Menschen ist eine besondere, d. h. *vegetativ-sensitive intellectualitas*, die *rationalitas* heißt. Man könnte aber das Wesen des Menschen ebensogut als eine besondere *vegetabilitas* bezeichnen, die *sensitiv-intellektuell* ist. Die einzelnen Formalitäten sind jetzt ebensowohl Teil wie Ganzes. Sie verschmelzen jeweils in eine Einheit, die dennoch gliedert ist. Nur ist die Gliederung – im Unterschied zur Formaldistinktion – so, daß beim Eingehen in eine jeweils höhere Form (*sentire* gegenüber *vegetare* usw.) die niederen Formen ihre Aktualität einbüßen und nur ihre Potentialität behalten.

Die beschriebene Struktur deckt sich vielleicht schon aus diesem Grunde nicht mit derjenigen der Trinität. Sie steht aber nicht im Widerspruch zur Trinitätslehre des Thomas v. Aquin. Diese weist unbestreitbare Ähnlichkeiten mit ihr auf. Die Ähnlichkeiten beziehen sich nicht nur auf die Einheit von Teil und Ganzem, die man bei beiden antrifft und ohne die der Begriff einer subsistierenden Relation (d. h. also einer durch und durch *nicht-dinghaften* Substanz) undenkbar wäre; sie erstreckt sich auch auf die Tatsache, daß nach der Thomasischen Trinitätslehre es nur ein *esse* (*actus essendi*) – und nicht drei – gibt, so wie es bei der skiz-

<sup>13</sup> Als einen solchen Beweis kann man m. E. nicht die Bemerkungen K. Bärthleins zu entsprechenden Ausführungen in meinem Buch „*Forma formarum*“ (vgl. AGPH, Bd. 56 (1974) Heft 1, 107) ansehen.

<sup>14</sup> Vgl. vom *Rez.* auch die Stichworte „*Dreieck*“, „*Funktion*“, „*Seele*“, „*Vieleck*“, „*vivere-sentire-intelligere*“ des Sachregisters in „*Eindeutigkeit und Variation*“ (Freiburg/München 1973).



zierten aristotelischen Struktur jeweils nur einen Akt gibt. Es ist schade, daß der Verf. diese Thomastische Trinitätslehre, der es auf einer vorwiegend aristotelischen Grundlage doch gelungen ist, zentrale Aspekte des Offenbarungsglaubens philosophisch zu erschließen<sup>15</sup> und sie nicht einem undurchdringlichen Geheimnis (wie bei Ockham und bei Kant, vgl. Verf. 61) zu überlassen, in der Druckfassung der Arbeit nicht in Erwägung zieht. Damit stellt sich die Frage nach einer möglichen Konvergenz von Aristotelismus und Platonismus sowie die Frage, wie weit der Platonismus den einzigen Ausweg für die Metaphysik nach der positivistischen Metaphysikkritik bietet.

Die Stärke des Platonismus in dieser Hinsicht – auch dies hat der Verf. deutlich gemacht – liegt darin, daß er sich an geistigen und nicht an materiellen Phänomenen orientiert. Damit entgeht er von vornherein der bei Aristoteles (Kategorien-schrift!) naheliegenden Gefahr, sich an dinghaften Vorstellungen zu orientieren.

Der dritte Weg, der weder am materiellen Ding noch an der menschlichen Denktätigkeit orientiert ist, ist – zumal nach der neuzeitlichen Philosophie – schwieriger geworden. Daß er des Bedenkens wert ist, das dürfte gerade aus theologischen Gründen einleuchten. Die Theologie, sofern sie sich der Transzendentalphilosophie hingibt, ist vielfach dabei, sich und damit den christlichen Glauben aufzugeben. Ihr Anliegen, eben diesen Glauben dem modernen, durch die Transzendentalphilosophie hindurchgegangenen Menschen näherzubringen, ehrt sie. Es ist ein unerlässliches Anliegen. Hier könnte aber der „dritte Weg“, der im wesentlichen mit der traditionellen, weniger mit der Schultheorie übereinstimmt, eine wenigstens korrigierende Funktion ausüben. Aber das ist ein weites Thema – ein Thema, zu dem, wie zu vielen anderen, die hier nicht einmal erwähnt werden, das Buch reichlich Denkstoff bietet. Es sei in diesem Zusammenhang nur ein Punkt herausgegriffen.

### 5. Der „dritte Weg“ des genuinen Aristotelismus

Für den Verf. ist Cusanus derjenige, der die Metaphysik auf ihrer platonischen Grundlage am weitesten vorangetrieben hat. Das hindert ihn nicht daran, auf die Grenzen der cusanischen Metaphysik, die sich u. a. auch auf die Trinitätslehre auswirken, aufmerksam zu machen. Cusanus sah nicht, „daß alles, was im Aristotelismus ihm entgegenstand, aus der einfachen, logisch-ontologischen Prämisse folgt, etwas werde von etwas ausgesagt, etwas sei an einem Etwas. Bis zu diesem sprachlich-metaphysischen Grund aller antiplatonischen Setzungen des Aristoteles ist Cusanus nicht vorgedrungen. Er hat sich um ein zusammenhängendes Bild der aristotelischen Philosophie bemüht, auch eine Theorie über die transzendente Genesis ihrer Hauptthesen aufgestellt, aber er hatte keinen Einblick in ihre sprachtheoretische Grundlage und ihr Verhältnis zu den sprachlich-metaphysischen Thesen der späten Dialoge Platons“ (317).

Man könnte gegen die Formulierung der aristotelischen Grundprämisse „etwas werde von etwas ausgesagt, etwas sei an einem Etwas“ zunächst einwenden, Aristoteles setze keineswegs das „von etwas“ mit dem „an etwas“ gleich. Doch das ist nicht wesentlich. Die Formulierung ist nicht aus Unachtsamkeit entstanden; vielmehr macht sie ein ernsthaftes, ja zentrales, vielleicht sogar das zentrale Problem der aristotelischen (und der platonischen) Philosophie in sprachtheoretischer Hinsicht deutlich: Wenn die Prädikation – auch und gerade die Wesensprädikation, die „von etwas“ ist, aber nichts „an etwas“ anzeigt – nicht zugleich als Identität aufzufassen wäre, dann müßte das Subjekt der Prädikation ein ungegliedertes Etwas (Eines)

<sup>15</sup> Vgl. vom Rez., „Die Prädikationsstruktur in der Theologie des Thomas von Aquin“ – erscheint in den Kongreßakten des VI. Intern. Kongresses für Mittelalterl. Philosophie (Bonn, 29. Aug. bis 3. Sept. 1977).



und das Prädikat etwas sein, was zu dem Subjekt nur hinzukommt; d. h.: dann müßte das Subjekt ein bloßes Hypokeimenon und das Prädikat (auch das Wesensprädikat!) bloß etwas an ihm anzeigen.

Das Problem ist dann klar. Es handelt sich gar (jedenfalls zunächst) um ein Dilemma: Um den vom Verf. nachgewiesenen positivistischen Konsequenzen, die sich aus der Ansetzung eines Subjekts als eines ungliederten Etwas (Eines) ergeben, zu entgehen, müßte die Prädikation als Identität aufzufassen sein; die Gleichsetzung von Prädikation und Identitätsaussage schlägt aber der Logik ins Gesicht. Dieses Dilemma scheint die Hauptthese des Verf. nur zu bestätigen: wenn sich die Metaphysik von den Regeln der Logik, allem voran vom Widerspruchssatz, nicht frei macht, dann räumt sie dem Positivismus das Feld, d. h. dann negiert sie sich selbst, und dann wird alles entweder nach dem Modell raum-zeitlicher Dinge (dinghaftes Hypokeimenon) konzipiert oder – was noch mehr bzw. weniger ist – werden nur solcherart Dinge zugelassen. Dies ist – über die Kantische Position hinaus, die der Verf. als Paradigma des theoretischen antimetaphysischen Positivismus betrachtet – bis zuletzt im Neopositivismus lebendig geblieben. So schreibt P. F. Strawson in seinem jüngsten Buch<sup>16</sup>: „It is true that Kant found no contradiction in the thought of forms of sensible intuition other than the spatio-temporal. But I suggest that the thought, at best, leaves us quite blank. Having, for us, no empirical content, it is, as Kant himself might say, nothing to us. As far as we are concerned, the framework of experience is spatio-temporal, and the notion of different particular instances of a general concept, encounterable and distinguishable in experience, is linked to the notion of particular items distinguishable and relatable in the spatial and temporal terms of that framework.“ Mit der Überwindung des logischen Positivismus in dieser Art von Sprachanalyse ist es also nicht sehr weit her<sup>17</sup>, und zwar deshalb, weil hier nach wie vor vom Hypokeimenon als raumzeitlichem Ding ausgegangen und bei ihm verblieben wird. Formen werden – als durch Prädikate ausgedrückt – nur von ihnen prädiert. Demgegenüber betont Aristoteles – außer in der Kategorienschrift – den Vorrang der Form. Um es mit M. J. Woods (vgl. oben Anm. 3) zu sagen (237): „it is only in virtue of possessing the form *man* that bits of matter which constitute men are marked off from one another (. . .). Thus I must already regard things as possessing the form before I can think of objects as a genuine plurality.“ Das ist – wie der Verf. betonen würde – das platonische Erbe des Aristoteles, welches die Metaphysik rettet. Doch bleibt der Unterschied zu Platon (oder nur zum Vulgärplatonismus?) groß genug: Die Form (εἶδος) ist nach Aristoteles nicht gattungsartig; sie ist nicht ein καθόλου λεγόμενον, im eigentlichen Sinne prädiierbar<sup>18</sup>.

Die Eidos-Formen, welche mit den differentiae identisch sind, eignen sich nicht zu Prädikationen. Damit löst sich das oben erwähnte Dilemma von selbst auf: Die Metaphysik braucht zu ihrer Rettung nicht, entgegen allen Regeln der Logik, Prädikation mit Identitätsaussage zu verwechseln; eine Wesensaussage wie „Sokrates ist ein Mensch“ ist keine Prädikation im eigentlichen Sinne des καθόλου λέγεσθαι – womit allerdings nicht schon gesagt ist, daß sie in jedem Fall eine Identitätsaussage ist, zumal das „ein“ in „ein Mensch“ nicht eindeutig ist (diese Nichteindeutigkeit verstärkt sich beim fehlenden unbestimmten Artikel im Griechischen und Lateinischen).

Wenn diese Interpretation richtig ist, dann liegt beim Aristoteles der Substanzbücher eine andere Lösung vor als die, die Ockham intendierte und für aristotelisch

<sup>16</sup> „Subject and Predicate in Logic and Grammar“ (London 1974) 16.

<sup>17</sup> Vgl. dazu vom Rez., „Metaphysik u. Verdinglichung. Zur sprachanalytischen Metaphysikkritik“, in: PhJ (1978) 19–41.

<sup>18</sup> Vgl. die Fortsetzung des Woodsschen Zitats oben Anm. 3.



ausgab<sup>19</sup>. Ockhams Zwei-Namen-Theorie, wonach Subjekt und Prädikat (vor allem auch akzidentelle Prädikate) für dasselbe stehen müssen, wenn eine positive singuläre Aussage wahr sein soll, bringt abermals zweierlei zusammen oder vermengt es miteinander, nämlich Prädikation und Identität. Doch nicht einmal so ist es ihr gelungen, der Metaphysik einen, sei es auch nur scheinbaren, Ausweg zu öffnen. Der Grund wird vom Verf. treffend angegeben: „Das Inhärenzschemata bleibt, aber es verliert seinen unmittelbaren Realitätsanspruch (...). Dico quod propositio mentalis non componitur ex rebus extra animam, sed ex conceptibus (Quodl. 3, 12). Die bei Aristoteles beginnende [und in den Substanzbüchern korrigierte: Zusatz des Rez.] Ausgliederung der Substanzen aus dem logos ist hier zu ihrem Ende gekommen. Die Trennung von Begriffswelt und Welt der Sachen ist durchgeführt; nur eine einfache Kausalbeziehung verbindet noch Erkenntnis und Objekt“ (86 u. f.). Entscheidend ist hier – wie der Verf. ebenfalls betont – Ockhams Suppositionstheorie (wohl nicht die Suppositionstheorie überhaupt): „Zur Wahrheit eines solchen Satzes (z. B. iste est angelus) ist es weder nötig, daß Subjekt und Prädikat real identisch sind noch daß das Prädikat auf die Weise realer Inhärenz in dem Subjekt ist noch daß es außerhalb der Seele real dem Subjekt geeint ist. Es genügt, daß Subjekt und Prädikat für dasselbe supponieren. Wenn Subjekt und Prädikat für *dasselbe* stehen (supponieren), dann ist der Satz wahr. Er sagt nicht, daß ein bestimmtes Individuum die Engelnatur hat oder daß sie in ihm ist. Er sagt auch nicht, daß das Individuum das Prädikat *sei*, sondern daß es das sei, wofür das Prädikat stehe“ (85). Willkür bei dieser Stellvertretungsfunktion ist folglich nicht ausgeschlossen, der Weg zum Skeptizismus (gegenüber der Metaphysik) und damit zum Positivismus ist frei.

Ob der Verf. Ockhams (und E. A. Moodys) Auffassung folgt oder nicht folgt, wonach Ockham die richtige gereinigte Konsequenz des Aristotelismus liefert – fest steht, daß er<sup>20</sup> keine Trennungslinie zwischen Ockham und Nikolaus von Autrecourt zieht. Dies so wenig, daß er – abweichend von der chronologischen Abfolge – Nikolaus' Metaphysikkritik (65–84) noch vor Ockhams Universalienkritik und Suppositionstheorie behandelt. Daß die Substanz- und Kausalitätskritik des Nikolaus auf der Linie der Scheidung zwischen subjektivem Begriff und extramentaler Wirklichkeit liegt, kommt so besser zum Vorschein. Damit wird die größere Radikalität Nikolaus' von Autrecourt, gegen die Moody den konservativen Charakter von Ockhams Lehre zu sehr betont<sup>21</sup>, nicht geleugnet.

Ich hoffe, daß meine vorwiegend kritischen Bemerkungen wenigstens klar gemacht haben, wie sehr sich sowohl aus historischen wie aus systematischen Gründen eine eingehende Beschäftigung mit diesem ebenso gründlichen wie perspektivenreichen Buch *auch* aus aristotelischer Sicht lohnt.

<sup>19</sup> Aber auch eine andere Lösung als die des Thomas von Aquin; vgl. G. E. M. Anscombe und P. T. Geach, „Three Philosophers“ (Oxford 1961) 54, 76 f.

<sup>20</sup> Anders als Moody, vgl. vor allem „Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt“, jetzt in: „Inquiries into Medieval Philosophy“, ed. J. F. Ross (Westport/Conn. 1971) 275–315.

<sup>21</sup> A. a. O. 303; vgl. R. Paqué, „Das Pariser Nominalistenstatut“ (Berlin 1970).